

Mario Polia Meconi

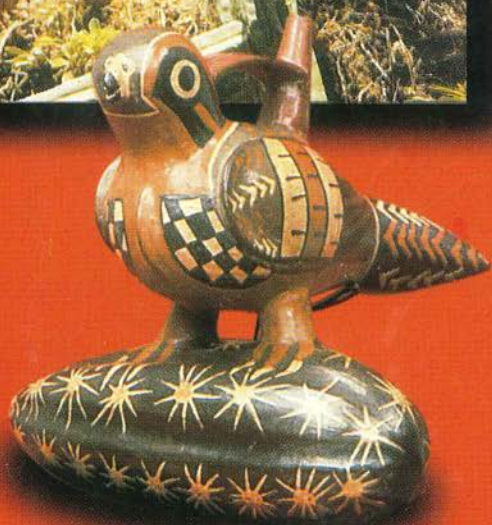
“Despierta, remedio, cuenta...”:
adivinos y médicos del Ande



TOMO II



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 II



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

Primera edición, diciembre de 1996.

Diseño de cubierta: AVA diseños;

Foto: El maestro José Manuel Cosios cortando ritualmente un cactus de *sanpedro*. Quebrada de Mangas (Ayabaca).

Ceramio escultórico Nazca representando a una ave apoyada en un cactus columnar. Colección Enrico Poli. Lima.

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

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.

CAPITULO 11

LA MESA CURANDERIL Y LA COSMOLOGIA ANDINA: UN EJEMPLO DE CONTINUIDAD CULTURAL

«Al manifestar lo sagrado, un objeto cualquiera
se convierte en otra cosa sin dejar de ser él
mismo, pues continúa participando del medio
cósmico circundante»
(Eliade 1983:19)

Presentación del capítulo

Este capítulo debería ser desarrollado en forma de un estudio monográfico empezando por la descripción de la *mesa* de cada curandero entrevistado. Debería seguir un perfil de la funcionalidad de cada objeto en la *mesa* y de la *mesa* en su conjunto; un análisis sobre el origen y la «historia» de cada objeto que tome en cuenta -para los *artes* de producción artesanal- la ubicación de los centros de producción, los «modelos» tradicionales, o derivados de posibles «escuelas» de artesanos, o bien formulados por los mismos artesanos. Deberían describirse las técnicas de fabricación; rastrearse las rutas comerciales de la materia prima (madera, piedras, conchas, semillas etc.) hasta los centros de producción y las rutas de comercialización de los *artes* curanderiles. Debería llevarse a cabo un análisis del contenido simbólico de cada objeto de acuerdo al valor que el curandero le otorga. Haría falta estructurar tipologías de objetos y de *mesas* tomando en cuenta sus funciones, las zonas de su empleo y las «escuelas» curanderiles.

De acuerdo a la economía que estructura este capítulo, sólo me propongo demostrar como el «altar» del curandero norteño, la *mesa*

- a. Resuma simbólicamente el pensamiento religioso andino
- b. Presente en forma simbólica un compendio de la cosmología autóctona

- c. Haya sido estructurada -sea lo que sea el origen histórico de la *mesa* en la forma que actualmente se usa- de acuerdo al concepto autóctono expresado por el vocablo quechua *pacha* cuyo significado abarca inseparablemente tiempo espacio y se refiere a los estados de conciencia que los perciben.

Para poder apreciar en toda su indiscutible evidencia la continuación cultural de la cosmología andina, sin embargo, es preciso saber «leer» el universo simbólico de la *mesa*, verdadera *imago mundi*: representación del cosmo. Tarea imposible, esta, si no se cuenta con una larga experiencia directa y con el auxilio de los «adivinos»: los shamanes del Ande, los mismos que me instruyeron y guiaron por las sendas de su mundo.

Las consideraciones que siguen toman en cuenta la tripartición funcional de la *mesa* todavía practicada por varios curanderos de la sierra piurana. Esta tripartición representa sin duda un rasgo originario que tiende a desaparecer: sólo un cincuenta por ciento de los curanderos por mi entrevistados conoce exactamente esta división funcional y afirma que es «la» manera de ordenar la *mesa*. De acuerdo a este criterio la *mesa* se divide en:

Parte izquierda

nombres: «mesa mora»; «m. negra»; «m. ganadera»; «m. gentileña»; «m. curandera»

funciones: atacar los «contrarios», defender de ataques, alejar los «contagios»

Parte central

nombres: «mesa paradora»; «m. levantadora»
«m. mora»; «m. rastrera»

funciones: ver para poder determinar el origen de las enfermedades, «rastrear» pérdidas, adivinar el futuro y sondear el pasado

Parte derecha

nombres: «mesa suertera»; «m. criandera»; «m. florecedora»
funciones: propiciar suerte y salud.

Izquierda y derecha se refieren, respectivamente, a la izquierda y a la derecha de quien se ubica frente a la *mesa* mirando hacia ella y dando las espaldas a la asamblea. Es esta la posición normal del curandero cuando utiliza ritualmente la *mesa*.

1. *La mesa como compendio del cosmos*

Los argumentos que nos permiten definir la *mesa* curanderil como un auténtico compendio simbólico del universo se deducen fácilmente analizando las relaciones entre los objetos («*artes*») del ajuar curanderil - dispuestos a formar parte de la *mesa*- y las zonas geográficas de la vida diaria del campesino del Ande. Las mismas que son conceptualizadas de acuerdo a una estructura cultural cuya pertenencia a la cosmografía y cosmología tradicional andina es evidente, a pesar de los elementos sincréticos. Estas zonas cósmicas son teatro de las prácticas terapéuticas pues ciertas curaciones requieren baños en las lagunas sagradas; visitas a los lugares «encantados», a las huacas. El poder de las hierbas terapéuticas se halla estrictamente relacionado a la zona geográfica donde aquellas crecen y donde hay que recogerlas y al prestigio mítico del que la zona goza. Hay «enfermedades culturales» cuyo origen se relaciona con ciertos lugares como son las soledades de altura (las «tierras sólidas») o ciertas cuevas, peñas, manantiales, lagunas, ríos, cumbres que pueden raptar a la «sombra» de los humanos. Los poderes espirituales de la naturaleza y del mundo andino, los «encantos», escogen como su morada ciertas zonas geográficas cuya ubicación y características varían de acuerdo a las características funcionales del «encanto» mismo. En este universo -geográfico y mítico a la vez- real dentro de la geografía concreta y no menos real dentro de una geografía cultural, se desarrolla el «viaje», o «vuelo»: la experiencia visionaria del shamán.

Los «*artes*» son escogidos de manera que representen concretamente una zona significativa del cosmo. Este criterio toma en cuenta el valor simbólico intrínseco de cada objeto, considerado en relación con el valor mítico de la zona cósmica correspondiente.

Para entender estas relaciones, es preciso analizar el significado simbólico de una *numerología tradicional* cuya interpretación ya casi no se halla a nivel consciente en los curanderos pero cuyo criterio sí actúa

en los ritos, se manifiesta en las características de ciertos objetos, o grupos de objetos que componen la *mesa*; dicta la disposición de los objetos en la *mesa* misma; influye en la liturgia curanderil determinando la estructura rítmica de las operaciones rituales (divinatorias y terapéuticas) y de las fórmulas recitadas, o cantadas; ordena las relaciones entre *mesa* y cosmos y entre objetos del ajuar y zonas del cosmos. Y, por último, revela la estructura originaria del espacio-tiempo en la cosmovisión shamánica del Ande.

Un análisis especial merece la estructura dualista expresada no sólo por la disposición de los objetos en la *mesa*, sino por la liturgia y por las mismas estructuras del pensamiento curanderil. No faltan estudios sobre este tema llevados a cabo especialmente en la Costa Norte del Perú (Sharon 1978, 1979; Joralemon 1984, 1993; Giese 1988, 1989). Faltan, en cambio, estudios detenidos sobre la Sierra.

«La mesa es una representación concreta del imaginario alucinatorio (*hallucinatory imagery*) presentada a través de símbolos cargados de significado cultural, y [...] es usada por el shamán como una especie de mapa visionario que lo ayuda a mantener el control sobre su experiencia de la droga» (Joralemon 1985:11).

1.1. La etimología de la palabra mesa

El vocablo que actualmente define el «altar» curanderil, *mesa*, es castellano y su origen deriva del latín *mensa* cuyo significado originario es el de «tabla donde se sirve comida». Este vocablo puede haber sido escogido, en época colonial, derivándolo de *mesa* con el significado de «tabla», o puede ser el resultado de la adaptación al idioma cotidiano del pueblo mestizo del latín eclesiástico *mensa* en relación a la *mensa eucharistica*, o sea a la misa donde se comparte el pan. Es de notar que la palabra latina *mensa* ha sido aplicada a la parte superior del altar católico, es decir a la «tabla» del mismo que representa la mesa donde se celebró la Última Cena. La tercera hipótesis, formulada por Tschopik (en Sharon 1978:82), explica *mesa* a través de una corrupción de *misa*, o sea con explícita referencia al misterio eucarístico. En este caso, la transformación de la *i* en *e* se explicaría a través de una tendencia fonética del quechua.

Los antecedentes históricos que permiten sustentar la derivación de *mesa* de *misa* se encuentran en el uso de altares portátiles por parte de los sacerdotes en la época colonial. Dichos altares estaban formados por una laja de piedra rectangular que servía de soporte a los objetos litúrgicos usados para la celebración de la misa (Bliley 1927:97-108). Joralemon (1985: 17) subraya la significativa analogía de la tripartición ideal vigente hasta el último Concilio Ecuménico que reservaba la parte izquierda del presbiterio, la zona frente al altar, *a cornu epistulae*, al Antiguo Testamento, la parte central del mismo altar al Crucifijo y al tabernáculo y la parte de la derecha, donde se encontraba el púlpito, o el ambón, al Evangelio, o Nuevo Testamento (*a cornu evangelii*).

Sin discutir la sugerencia de Joralemon, que bien puede ser aceptada como una de las hipótesis de trabajo, de hecho las estructuras del pensamiento subyacentes a la tripartición de la *mesa* no demuestran -como veremos- derivar de la liturgia católica sino revelan su pertenencia al mundo autóctono andino. Sus raíces, hasta donde es posible seguirlas, se hunden en épocas arcaicas, anteriores a la conquista europea y llegan, como es probable y podría demostrar un análisis de la iconografía arqueológica, hasta el Período Formativo.

La identificación sincrética del rito ancestral de la consumación comunitaria de una droga ritual con el sacrificio eucarístico no es desconocida en otras culturas de Américas. La droga misma adquiere el valor ideal de la hostia y por eso muchos estudiosos usan la definición de «drogas sacramentales». El caso del peyote es clásico: a través de la enseñanza de los «profetas» indios del culto al peyote -desde Tatanka Yotanka (Toro Sentado) pasando por John Wilson, John Rave, Albert Hensley, Elk Hair y otros- la religión del peyote, practicada actualmente por la Native American Church otorga a la consumación ritual de este cactus valor sacramental: Dios ha puesto una porción de su Espíritu Santo en el peyote y lo ha concedido a los indios y exclusivamente a ellos. Es por esto que cuando el indio come el peyote se une al Espíritu de Dios así como el hombre blanco lo hace consumiendo la eucaristía (La Barre y otros 1951).

Los antecedentes ideológicos son mucho más antiguos de la conquista: comer una planta sagrada era y es comer la carne del dios que en ella reside y a través de ella se manifiesta. En épocas precolombinas el

idioma náhuatl expresaba esta idea a propósito de ciertos hongos del género *Psilocybe* llamados *teonanacatl* es decir «comida» o «carne de los dioses». Es más: el mismo canibalismo ritual de los tolteco-aztecas se fundaba sobre la identificación de la víctima humana sacrificada con el dios que la recibía en sacrificio y del cual la víctima era *ixiptla*, es decir «imagen» (*xip-* significa «piel»). Así mismo el rito del *teoqualo*, «comer al dios», permitía la unión con el dios cuya imagen, fabricada con harina y sangre de víctimas humanas y/o miel de maguey, se repartía en pedazos entre los participantes al rito (González Torres 1985: 192-202). Sin embargo, a pesar de estos ilustres antecedentes norte y meso-americanos, hasta hoy no se ha podido documentar una análoga identificación del «sanpedro» andino con la eucaristía expresada por los informantes.

Por lo que se refiere a la derivación de *mesa* del análogo vocablo que indica la «tabla», el uso de una «tabla» o de un objeto equivalente (manta, lienzo, estera, etc.) para disponer encima de este los objetos litúrgicos no presupone forzosamente un préstamo cultural puesto que se trata de una «idea elemental» difundida por doquier y en todas las épocas, dictada por la necesidad de limitar un espacio ritual; de separar los objetos litúrgicos para evitar el contacto con el suelo; etc. Sin pasar en reseña el material etnográfico americano, cito intencionalmente el uso de la mántica de los antiguos germanos practicada arrojando pedacitos de madera, cortados de un árbol frutal (*frugiferæ arboris*) con signos rúnicos grabados, sobre una vestimenta blanca (*super candidam vestem*). (Tácito, *De orig. et situ Germanorum* X).

Quiero señalar, junto con las derivaciones propuestas hasta hoy, otra pista que deberá ser investigada por lingüistas e historiadores. Mi propia experiencia de campo y los estudios de colegas que se han ocupado del curanderismo de la Costa Norte, demuestran que en el léxico curanderil expresiones que hablan de *juego* son frecuentes- «vengo jugando», «vamos jugando»- y se refieren al desarrollo de los rituales de la *mesada* por parte del shamán. «Jugar» equivale, alegóricamente, a «actuar ritualmente». «Juego» es sinónimo de *mesa* (Joralemon 1984: 7).

¿De dónde deriva esta identificación? En el quechua moderno de Ayacucho *misa*, además de «misa» significa «apuesta», «juego» y *misay* «ganar en el juego en las apuestas» (Perroud-Chouvenc 1970: 110). En el «Vocabulario» de Diego González Holguín (1608) se encuentra el verbo *missani* con el significado de «dezir missa» (González Holguín 1989:

242) pero *missani/missacuni* significa también «ganar al juego, o apuestas» (idem: ibidem); *missapayani* significa «ganar siempre de ordinario», *missarcarini* «ganar a todos, o a muchos», *missapayak* «el venturoso en el juego» y *missanacuna/missana* «lo que se juega o apuesta» (idem: ibidem). Así mismo, en el «*Léxicon*» de Fray Domingo de Santo Tomás (1560) se encuentra *miffani-gui* con el significado de «ganar en juego», *miffanacuni.gui* «apoftar con alguno» y *miffayuctuni.gui* «perder jugando» (Domingo de S. Tomás 1951: 321).

Los antecedentes del simbolismo del «juego» y del «jugar» referidos al contexto ritual y religioso son conocidos en el pensamiento de varias culturas tradicionales antiguas y recientes (Huizinga 1950). En ciertas tradiciones religiosas los dioses «juegan»: en la India el dios que «crea» el universo «juega» *-lilâti-* y la misma manifestación universal es identificada con un «juego» *-lilâ-* divino. Los dioses de los antiguos germanos, al comienzo del mundo, «jugaban» *-tefldhu-* con dados y damas en tableros (*teflar*) de oro (*Völuspá*, VIII) y Heraclito afirma que «el ser es un niño que juega (*país paízôn*), que mueve las damas en el tablero; gobierno de un niño» (Hipólito, *Confutación* 9,9,4). Estas expresiones se refieren al actuar de los dioses, libre en sus inagotables posibilidades, totalmente incondicionado así que, en su aparente ilogicidad, es comparado a un «juego de niños». En este sentido, también el actuar del sabio es un «juego».

Volviendo al tema de la *mesa*, el shamán «juega» en contra de adversarios visibles e invisibles -hombres y «encantos»- y en su juego, en que hay que observar reglas estrictas y cuidarse de las trampas escondidas, la apuesta puede ser la misma vida del shamán a cambio de la vida y de la salud de su gente. La expresión del léxico curanderil vislumbra y sobreentiende el azar y lo imprevisible de lo desconocido, del *sacrum* como «totalmente otro» y, en el marco del dualismo conceptual, subraya el carácter de contienda entre las artes del curandero que propician salud y suerte y aquellas del «malero» que engendran enfermedad, muerte y desgracias. La *mesada* y toda la actividad del shamán es una lidia y un duelo ritual en el intento de controlar y equilibrar por medio de instrumentos rituales («balancear»/»balanceyar» en el léxico curanderil) el dualismo de lo existente que lucha para seguir existiendo entre la vida y la muerte, la salud y la enfermedad, la suerte y la desgracia.

1.2. Numerología simbólica

Un análisis de los significados simbólicos de los números en primer lugar debería tomar en cuenta el contexto ritual e ideológico de cada informante hallando en las fórmulas cantadas, o habladas, la frecuencia de repetición de las invocaciones, o de los lugares con prestigio mítico. Así mismo, hace falta examinar la frecuencia de repetición de las acciones rituales como las ofrendas, el número de las «singadas» o de las «limpias» o de las prácticas rituales que conforman el «florecimiento», el número de las vueltas del vaso que contiene el brebaje de «sanpedro», el número de vueltas (o de volantines) en la ejecución de los «desenriedos» o de los baños rituales en las lagunas; el número de «cuentas» con las que mágicamente se aumenta el número de «singadas» ejecutadas con una concha «citada» por 1.000, 10.000 (etc.) «cuentas»; el número de espadas, o varas presentes en la *mesa*, etc. En segundo lugar, sería preciso cotejar exactamente los datos etnográficos tratando de encontrar rasgos comunes que permitan reconstruir patrones básicos de una «numerología curanderil». Sharon presenta algunas evidencias recogidas en la Costa Norte y esboza la idea de una derivación de la numerología del Apocalipsis de Juan (Sharon 1979).

Aquí me interesa únicamente tomaren cuenta:

- a. Los criterios numerológicos fundamentales que conforman la estructura misma de los ritos; la división de la *mesa*
- b. El concepto andino de espacio-tiempo (*pacha* en el quechua).

Estos criterios no nos permiten limitarnos a hipotizar simples «préstamos culturales», al contrario: demuestran un *origen autóctono* documentable cronológicamente a través de datos arqueológicos y literarios (fuentes escritas de los siglos XVI-XVII).

Número 2: el valor simbólico de este número abarca un tema muy amplio e importante como es el tema del dualismo andino, merece una mención a parte y será tratado al final de esta escueta lista de números significativos. Aquí será suficiente subrayar el significado simbólico de la pareja cósmica cielo-tierra y de las correspondientes direcciones arriba-abajo en relación a los dos principios universales «masculinos» y «femeninos» que producen, juntándose, todo lo existente. En la misma diná-

mica dualista se explican los principios opuestos y complementarios de «cálido» y «frío» que determinan las calidades de toda cosa, de los alimentos, de las enfermedades -como resultado del exceso o falta de uno de los dos principios- y de los remedios.

Las parejas de opuestos-complementares que caracterizan a las cosmologías de las culturas de habla nahuatl pueden servir para trazar un exacto paralelismo con el mundo andino:

Femenino	Masculino
tierra	cielo
agua	fuego
abajo	arriba
inframundo	cielo
oscuridad	luz
noche	día
luna	sol
debilidad	fuerza
menor	mayor
frío	calor
muerte	vida

«Se concibió un universo dividido por un plano horizontal que separaba primariamente a la Gran Madre y al Gran Padre» (López Austin 1980, I: 59).

Número 3: es presente en la tripartición tradicional de la *mesa* en tres zonas, o «bancos» ubicadas una a la izquierda, una al centro y una a la derecha. Cada zona tiene funciones propias y aloja objetos especiales que sirven para ejecutar determinadas acciones rituales.

Tres son también las funciones básicas del arte curanderil que así son expresada por las palabras de los mismos curanderos: *curar* (por lo cual es preciso defender al paciente eliminando los ataques mágicos de sus enemigos y las influencias malas inducidas por ellos); *propiciar la suerte* («levantar», «florecer»); *ver*, operación imprescindible que puede ser efectuada sólo por quienes posean un carisma especial, el mismo que hace del curandero un vidente y que explica por qué el término de

«maestro curandero» y de «maestro adivino» se intercambien y sean utilizados como sinónimos en el léxico popular.

Tres son las zonas cósmicas que percibe en sentido vertical un observador respecto a cuyo punto de observación -el centro, el aquí- las otras dos se ubican como zona de arriba (lo alto, el cielo, el cenit) y zona de abajo (lo bajo, el subsuelo o inframundo, el nadir).

Análogamente, en sentido temporal, tres son los tiempos («campos» en el léxico curanderil) que percibe la persona cuya conciencia sensorial experimenta un aquí-ahora como punto central ubicado entre el tiempo pasado y el tiempo futuro.

Tres son también las épocas del mundo de acuerdo a la cosmovisión pan-andina actual y a los mitos recogidos por mí en el Norte peruano: 1ª época prediluvial de los «gentiles»; 2ª época de los «reyes ingas»; 3ª época de los españoles y de los mestizos «bautizados». (Para comparaciones con otras regiones andinas cfr. Ansión 1987; Fuenzalida 1977; Marzal 1971).

Si se toma en cuenta la ubicación de las zonas geográficas de donde proceden los objetos, o «artes», que conforman la *mesa* queda de manifiesto la relación que el microcosmo de la *mesa* guarda con el cosmo y queda aclarado el valor simbólico de esta relación que expresa la idea que el poder del shamán -su capacidad de «ver» y de «viajar»- abarca todo el mundo conocido. Me refiero a tres clases principales de «artes»:

- a. Las conchas, elemento indispensable para el desarrollo de la «mesada» y de las operaciones terapéuticas
- b. Las hierbas medicas y mágicas (para el amor, la suerte, etc.) recogidas en lugares andinos sobrecargados de prestigio mítico como son ciertos cerros y las lagunas
- c. Los «artes» de la «morisca» o «jibaría», es decir: las varas de chonta y las semillas fragrantas de las «montañesas» (especialmente el ishpingo junto con el ashango, el carhuapucho, el bejuco de la montaña, la amala, la nuez moscada), elementos insustituibles para la ejecución de rituales adivinatorios y terapéuticos y para todas las ofrendas dirigidas a los ancestros pre-cristianos («moros»/ «ingas»).

Las zonas de procedencia de estos elementos básicos son respectivamente:

- a = **La costa**
- b = **La sierra**
- c = **La selva**

es decir las *tres zonas* geográficas, climáticas y culturales que conforman el Perú. Las implicaciones a nivel del simbolismo religioso subyacentes a esta división en tres zonas, o mundos del universo conocido por el hombre andino, son relevantes pues implican el dualismo **Llanos - Cerros** (horizontal - vertical) y el dualismo **Mar - Cerro** es decir los elementos femeninos (madre agua; horizontalidad) y masculinos (padre cerro; verticalidad) de la cosmografía. El cerro es el aspecto vertical, erguido, masculino de la Pachamama, es «padre cerro», *taita orqo*. A estas dos zonas geográficas, representativas de los dos principios cosmogónicos femenino y masculino, hay que añadir una tercera zona caracterizada por la exuberancia de un tercer elemento producto de la unión del elemento agua y del elemento tierra: la vegetación que en la selva alcanza la más poderosa de sus manifestaciones.

La Selva, por la presencia impactante de los grandes ríos, por la relevante humedad de su clima (abundancia del elemento agua) y por su característica de inmensa llanura, es «femenina» y se contrapone a la «masculinidad» y verticalidad del Ande.

De la Costa, en el Perú actual sinónimo ideal de «civilización» y «desarrollo» y también región donde más que en las otras dos se manifiesta la alteridad cultural «ciudadana», proceden los ingredientes industriales indispensables para las operaciones propiciatorias («florecimientos») ejecutadas con la parte derecha de la *mesa*. Estos ingredientes son las colonias y esencias producidas químicamente; el vino; el azúcar blanco; el talco perfumado y ciertas preparaciones farmacéuticas («remedios de botica») que han entrado a formar parte de los ingredientes de los ritos como la «Timolina», el «Vinagre Bully», el «Agua de la Reina de Hungría», el «Agua del Carmen», el «Bálsamo de Buda», etc. junto con algunos fármacos de la medicina oficial que el curandero ha aprendido a manejar y receta, en algunos casos, a sus pacientes.

Las fórmulas de «botada», o «despacho» que acompañan las «singadas» de «defensa» mencionan expresamente *tres* partes del universo conocido donde los «contagios» son enviados para allí deshacerse («desvanecer»): «Vamos despachando a los citanes oscuros [chorreras de agua] a los despoblados grandes, a la montaña [...] a los profundos del mar adentro» (Ramón Carrillo, Pasapampa, Huancabamba). Veamos las zonas cósmicas aludidas en esta fórmula (cuya estructura general es común a la mayoría de fórmulas de este tipo):

- a. Citanes oscuros y - zona alta del - JANAN: despoblados grandes
Ande: «punas» arriba
- b. La montaña (selva) - zona de abajo - HURIN: abajo
- c. El mar profundo - zona de abajo - UJU: y de adentro abajo - dentro

El número *tres* regula también el ritmo de repetición de ciertas acciones rituales como son los saltos hacia arriba después de las «limpias», o frotaciones de «descontagio»; *tres* son las vueltas que hay que efectuar tendidos en el agua de las lagunas: *tres* hacia la izquierda y *tres* hacia la derecha para liberarse de los «contagios»; *tres* son las vueltas que hay que ejecutar agarrando la mano del shamán en las operaciones de «desenriedo» que finalizan las «limpias»; *tres* son los saltos prescritos después de las operaciones de «florecimiento» mientras se golpean las palmas tres veces encima de la coronilla. *Tres* son las «vueltas» de la copa del «sanpedro» entre los participantes a la «mesada» quienes deben tomar comunitariamente de la misma copa por *tres* veces. *Tres* son las calidades de palmera chonta usada para tallar las varas rituales: chonta negra, mulata y blanca.

En el actual sincretismo andino-cristiano, el número tres ha sido sobrecargado de un significado religioso relevante pues es el número de Dios uno-trino, como recitan las fórmulas curanderiles: «Padre, Hijo y Espíritu Santo, tres personas distintas un solo Dios verdadero».

El número tres, sin querer adentrarse en el fascinante mundo de la iconografía arqueológica, aparece en una de las creaciones míticas quizá la más peculiar del mundo «andino» y la más difundida a través de las épocas de su larga historia: el «felino volador». La deidad universalmente andina que reúne en sí facciones felines, de ave y antropomorfas

(*pisco-runa-puma*). A veces, a estos elementos iconográficos fundamentales -como en las representaciones del arte Chavín y Paracas y hasta el supuesto Wiraqocha del estilo Tiwanaku- se acompaña el elemento ofidiano: serpientes que forman la cabellera de la deidad o que representan rayos que se desprenden de su cabeza (como en Tiwanaku y Tiwanaku-Wari), que se enroscan trenzando un temible cinturón, o aparecen en cetros, etc. Estos animales simbólicos sugieren una evidente relación con cuatro zonas cósmicas o mundos-tiempos (*pacha-kuna*):

Arriba (*janan*) condor/huamán
Este mundo (*kay*) hombre
Abajo (*hurin*) jaguar/puma
Abajo-adentro (*uju*) serpiente

A estas cuatro zonas hay que añadir una quinta, la más alta y lejana, la morada del supremo y más poderoso de los dioses, el mundo donde, en las estrellas, residen los principios generadores y animadores de los seres: el mundo de la transcendencia absoluta:

Lo más alto (*janaq*) la deidad

Estas alegorías zoomorfas expresan la totalidad de lo existente abarcada por el poder de la deidad (o de las deidades adoradas en el culto) y, al mismo tiempo, expresan la universalidad del poder del culto oficiado por los sacerdotes-oráculos quienes interpretaban la voluntad de los dioses, franqueaban las barreras del tiempo y del espacio «hablando» con los dioses y «viéndolos» y, por medio del rito, controlaban ritualmente los ciclos estacionales, el crecimiento de las plantas, la reproducción de los animales, la salud y el actuar del pueblo dentro de lo social y de lo religioso.

La cuarta región cósmica, ubicada en el inframundo abismal, el *uju pacha*, el «mundo-tiempo de adentro», está asociada con la figura de la serpiente, o del mismo felino (señaladamente el jaguar) siendo ambos animales míticos relacionados con las entrañas del mundo donde se actúa la transformación de la muerte en vida: con el mundo de los muertos y de las fuerzas de la vegetación que el poder de los muertos controla. Estas cinco zonas, sin embargo, son reducibles al modelo triádico fundamental arriba-aquí-abajo.

En el ordenamiento social del incanato el número tres preside a las clasificaciones triádicas:

<i>Collana</i>	=	«primero, principal, jefe»
<i>Payan</i>	=	«segundo»
<i>Cayao</i>	=	de <i>calla</i> «origen, base»

y también

<i>Allauca</i>	=	«a la derecha»
<i>Chauin</i>	/	
<i>Chaupi</i>	=	«en el centro»
<i>Ichoc</i>	=	«a la izquierda»

y también

<i>Capac</i>	=	«rico» o «real»
<i>Hatun</i>	=	«grande» o «numeroso»
<i>Huchuy</i>	=	«pequeño»

(Zuidema 1977: 17-18).

En una de las versiones del mito de origen del sanpedro que hemos comentado, la primera, María para encontrar a Jesús come *tres*, o *siete* cogollos de sanpedro.

Número 4: en el mundo andino está asociado a la Tierra, como demuestra la última formulación de esta antigua cosmografía realizada políticamente en el Reino de las Cuatro Partes, o *Tawantin-suyu* incaico. La asociación de este número -cuya expresión gráfica es la cruz (o el cuadrilátero)- con la extensión espacial forma parte del simbolismo universal.

Desde el punto donde se ubica el observador -punto que viene a ser el centro del sistema direccional- en el plano horizontal se originan *cuatro* ejes ideales que dividen el espacio en cuatro partes principales: anterior (la que se ve); posterior (la que queda fuera del alcance de la vista); derecha; izquierda. No es un caso que el *templum*, es decir el espacio religiosamente consagrado de los latinos, estuviese ritualmente dividido en *pars ántica* (parte anterior), *pars póstica* (posterior), *lewa pars*

(izquierda) y *dextera pars* (derecha) y que Roma misma estuviese dividida por una cruz formada por dos calles principales trazadas sobre un eje dirigido Norte-Sur, el *cardo*, y uno dirigido Este-Oeste, el *decumanus*.

Los españoles se asombraron al ver, en el Cuzco, entre las imágenes que eran objeto de culto, una cruz de piedra cuya presencia en tierra pagana reforzó la idea de un apóstol proto-evangelizador de las Américas.

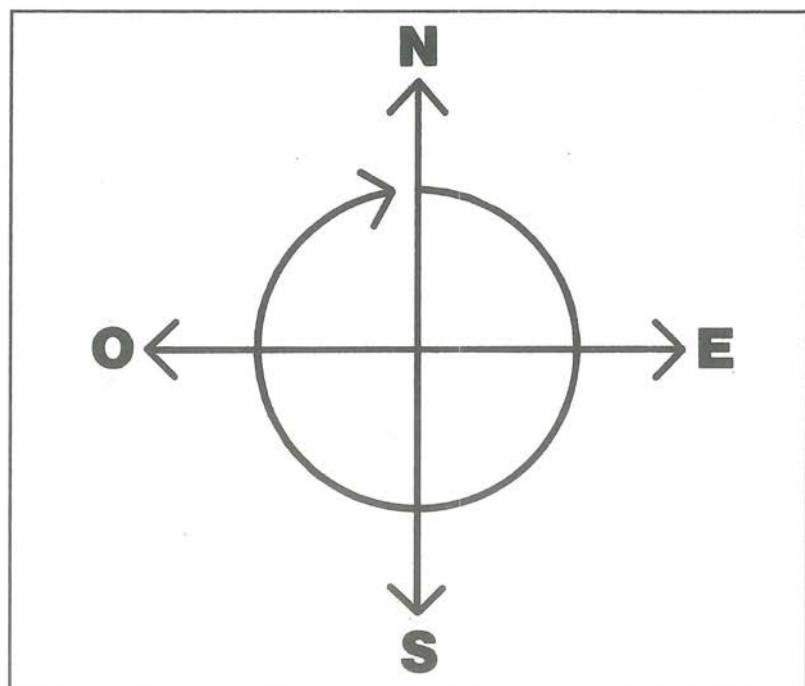
Cuatro son las direcciones del espacio hacia donde el shamán andino escupe, o rocía, o arroja las ofrendas. En las fórmulas se repite a menudo la expresión «vamos pagando [ofrendando] a las cuatro puntas del mundo» o expresiones más cultas: «vamos recordando y despertando por flor de tierra y de mar, norte, sur, este y oeste, por el centro y los cardinales con la fuerza de nuestro padre el sol y madre luna...» (Marino Aponte, Huancabamba). Esta fórmula, muy significativa por lo que se refiere a las estructuras de la cosmovisión, menciona dos elementos dualísticos e interrelacionados:

Tierra-Mar Sol-Luna (padre-madre)

Estos elementos, asociados a zonas del espacio y figuras míticas, a su vez, expresan otro dualismo implícito: mar-abajo y tierra (los Andes) arriba; sol-día y luna-noche. Además, considerando los niveles donde se ubican las dos parejas, mar y tierra ocupan la posición *hurin*, inferior, mientras que sol y luna ocupan la superior, o *janan*. La fórmula menciona, además, las cuatro direcciones del espacio asociadas con los puntos cardinales (número cuatro - la cruz) dispuestos alrededor de un centro (número uno - el punto) así que, tomando en cuenta el punto central donde se desarrolla el ritual, la *mesa*, se obtiene el número cinco (4+1).

Cuando el curandero de los Andes piuranos presenta sus ofrendas mira hacia las *cuatro* partes del espacio dando una vuelta hacia la derecha (en sentido solar) que es el sentido en que da la vuelta la copa del «sanpedro» en las tomas comunitarias.

El prestigio del «sanpedro» de cuatro costillas, o «vientos», considerado signo de elección para quién lo encuentre, deriva, de acuerdo a nuestra interpretación, del simbolismo numérico del cuatro en asociación

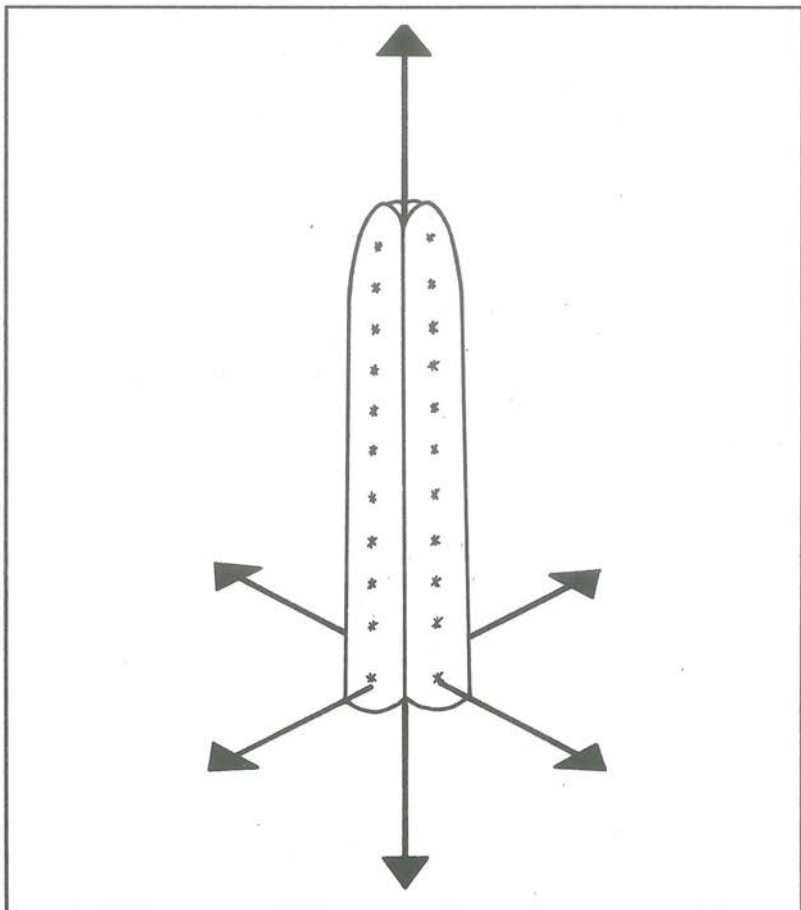


DIBUJO 14

con las cuatro partes del mundo hacia donde se extiende la «vista» del shamán. Es más: si se considera la oquedad central en la cabeza del cactus, de donde se originan las cuatro costillas, se obtiene el simbolismo asociado al número cinco. Considerando la verticalidad de esta cactácea (a menudo llamada «palo», «bastón») y sus dos partes visibles - superior e invisible - inferior (las raíces) se obtienen las dos direcciones *janan* e *hurin-uju* es decir el número siete: 4 (las costillas-las direcciones del espacio horizontal) + 1 (el centro) + 2 (las dos direcciones del espacio en sentido vertical).

De acuerdo a esta interpretación, no es casual, entonces, que en las representaciones más arcaicas del *Trichocereus* -empezando por el bajo-relieve de la Plaza Circular del Templo Antiguo de Chavín de Huántar para llegar a los ceramios escultóricos que la representan en asociación con jaguares y serpientes- esta cactácea siempre tenga *cuatro* costillas.

Puede afirmarse con razón que el «sanpedro» es el verdadero «árbol cósmico» originario del shamanismo norteño (del Ande ecuatoriano y peruano) y no sería de extrañarse que hayan existido antaño mitos andinos, o si se encontraran alguna vez en las encuestas etnográficas fragmentos de mitos cuyos protagonistas son shamanes, o héroes culturales, que trepan hacia el cielo o se hunden en la tierra usando el «sanpedro» en la manera en que muchos colegas suyos de Asia, o la *machi* araucana usan el madero; imagen del árbol cósmico.



DIBUJO 15

En las operaciones de extracción y desplazamiento del «contagio» - «limpias» y «chupadas»- el operador ejecuta una serie de movimientos que describen una cruz frotando (o succionando) en esta secuencia al paciente: la parte anterior, la parte posterior, la parte derecha, la parte izquierda de la cabeza y del tórax incluyendo brazos y piernas. En las «limpias», o frotaciones, el paciente, terminada cada serie de frotaciones, debe pasar por encima de los objetos con que ha sido frotado su cuerpo en esta forma: hacia delante, hacia atrás, hacia la izquierda, hacia la derecha, es decir formando una cruz.

La presencia del crucifijo, que tradicionalmente ocupa el centro de la *mesa* junto con la cabeza del «sanpedro» ingerido por el shamán y los participantes, además de su función religiosa -«alumbrar» al shamán en su «viaje» y defenderlo- puede explicarse también tomando en cuenta el simbolismo de la cruz como representación gráfica del número cuatro: la parte central de la *mesa* es la parte de la visión y del «viaje» de la «sombra» del shamán a las cuatro esquinas («cuatro puntas») del mundo.

Número 5: el número cinco, básicamente, se refiere a la centralidad y a la totalidad, expresa la presencia del centro en el medio de la cruz de las cuatro direcciones del espacio (los cuatro ejes que dividen la Tierra en cuatro *suyu-kuna*). En la geografía sagrada que rige la organización incaica del espacio político el cinco corresponde al «ombligo» del mundo, al *Qozqo* y a la residencia del *Sapan Inka* cuya presencia garantiza el enlace entre hombres y dioses y el ordenado desarrollo de los ciclos cósmicos y de las actividades humanas.

Esquemas de organización espacial de este tipo se encuentran en muchas culturas antiguas fuera de las Américas. Será suficiente citar el caso clásico de la Irlanda céltica dividida en cuatro provincias más una central (*MidhelMeath*) donde se encontraba la residencia del Rey de los Reyes de la isla.

Cinco es el número de los *pacha-kuna*, de los «mundos», o zonas cósmicas de la cosmografía andina cuya presencia, como intentaré demostrar más adelante, aun persiste en la estructura del pensamiento sincrético del shamanismo y de la cultura popular andina de hoy. Estos «mundos-tiempos» son:

<i>janaq pacha</i>	: el más alto
<i>janan pacha</i>	: el de arriba
<i>kay pacha</i>	: el de aquí
<i>hurin pacha</i>	: el de abajo
<i>uju pacha</i>	: el de abajo y de adentro

Cinco es el número tradicional de los días de duelo en la sierra piurana que prosigue la vieja costumbre incaica (y tal vez anterior a los Incas) de la *pichqa* («cinco»).

En la recolección de mitos de Huarochirí de Francisco de Avila el número cinco aparece como uno de los más cargados de significado en la mitología andina: los cinco huevos cósmicos (Taylor 1980: 43); los cinco días de peregrinaje a las huacas de la comarca (Taylor 1980: 83); los cinco días de ausencia del alma del muerto antes de su vuelta (Taylor 183-184) etc.

En Mesoamérica el número cinco es consagrado al dios del maíz y en los glifos maya está representado por una mano abierta. En el *Popol Vuh* los Dioses Gemelos del maíz, después de su muerte, resucitan del río cinco días después que en sus aguas habían sido arrojadas sus cenizas. En la germinación del maíz, los primeros retoños salen de la tierra cinco días después de enterrar la semilla. Este hecho debe de haber jugado un rol importante en la sacralización del número cinco en relación a la muerte (Girard 1954: 198). En las creencias mayas, Dios jala el muerto usando una sogá -que es su alma- cinco días después de su fallecimiento en la misma manera en que jala el maíz de la tierra cinco días después de su «entierro». La espiga del maíz se llama también «soga», o «alma». El dios Quetzalcóatl permanece cuatro días en el inframundo para renacer al quinto día (Girard 1954: 200-201). Y renace al Este bajo la forma de la «estrella» Venus y en calidad de Señor de la Casa de la Aurora cuyo atributo, en las pictografías, es el número cinco representado por cinco puntos.

En la doctrina tradicional mexicana-azteca de las edades, o «soles», cada una de las cuatro edades que han precedido la actual se halla en relación con uno de los puntos cardinales. La quinta edad («quinto sol») está relacionada con el centro y el número cinco que expresa la

centralidad del espacio y del tiempo bajo el poder de Xiuhtecutli, el dios del Fuego. Este «Fuego» por un lado representa el calor del Sol y el desarrollo de la vida, por otro simboliza el poder destructor del fuego y el sacrificio. El número cinco es, por lo tanto, relacionado simbólicamente a la clase de los sacerdotes y de los guerreros, al auto-sacrificio y a la resurrección. (Soustelle 1947).

«La superficie terrestre mesoamericana estaba dividida en cruz, en cuatro segmentos. El centro, el ombligo, se representaba como una piedra verde preciosa horadada, en la que se unían cuatro pétalos de la gigantesca flor, otro símbolo del plano del mundo. A cada uno de los cuatro segmentos de la superficie terrestre se le asignaba un color [...] En el Altiplano Central, la división más frecuente daba al norte el color negro, blanco al oeste, azul al sur y rojo al este. El color verde estaba relacionado con el centro, con el ombligo del mundo. Otros símbolos, entre los múltiples vinculados con los cuatro rumbos del plano terrestre, fueron el pedernal al norte, la casa al occidente, el conejo al sur y la caña al oriente, lo que constituía [...] una doble oposición de muerte-vida (norte-sur, con los símbolos de la materia inerte y de la movilidad extrema) y hembra-macho (oeste-este, con los símbolos sexuales de la casa y de la caña), como si el eje cielo-inframundo se hubiese proyectado en dos giros de 90 grados perpendiculares entre sí, sobre el plano de la superficie terrestre, distribuyendo dos de sus pares de oposición.» (López Austin 1980: I,65-66). El centro, simbolizado por el color verde, representaba el orden y el equilibrio.

Por lo que se refiere a los otros números cargados de posibles significados simbólicos en el curanderismo actual, hay que mencionar el número seis, el siete y el doce. Otros números, muy relevantes en otros contextos shamanísticos (asiáticos) como el número nueve (Eliade 1968:222-225) no parecen gozar de especial prestigio en los Andes piuranos.

El número seis: de los varios posibles significados simbólicos de este número hay que mencionar el que se relaciona con el espacio. Si a las cuatro direcciones, o ejes, del espacio se les añade la dirección de arriba y la de abajo (zenith y nadir) se obtiene el seis. En las acciones rituales ejecutadas por el shamán el seis -en su significado espacial- está presente en las direcciones tradicionales de las ofrendas dirigidas a las

cuatro «esquinas», o «puntas» del mundo (en otras fórmulas «a los cuatro cardinales») a las cuales hay que añadir las ofrendas (y las fórmulas de invocación) dirigidas a los cerros más importantes tomando en cuenta el prestigio mítico y las operaciones de «despacho» de los males -que en cierto sentido son ofrendas negativas- dirigidas hacia el mar y la Selva, es decir hacia abajo.

El número siete: su significado simbólico dentro de la cosmografía está relacionado básicamente al simbolismo del número seis -o sea a las seis direcciones principales del espacio- a las que se añade la posición del centro. En este sentido, el seis corresponde en la tri-dimensionalidad del espacio a lo que el cuatro representa en el espacio bi-dimensional, u horizontal. Así como el siete es tri-dimensional respecto al cinco que representa la centralidad dentro del espacio bi-dimensional (la «Tierra»).

Ciertas fórmulas curanderiles mencionan las «siete puntas del mundo». Considerado en relación al shamán, el siete representa simbólicamente la expansión de su conciencia -el «viaje» o «vuelo» de su «sombra»- en las direcciones posibles del espacio. Al centro, cerca de la *mesa*, se encuentra el cuerpo «dormido» del shamán, resguardado por sus «artes» y sus asistentes.

En la quinta versión del mito de origen del sanpedro, que hemos comentado anteriormente, el sanpedro de nuestros días tiene comunmente *siete* «vientos», o costillas, que son la mitad de las *catorce* que tenía a los tiempos de San Cipriano, antes que Dios se pusiera celoso del poder de éste. El sanpedro de siete vientos es actualmente el de más prestigio para la mayoría de curanderos del Ande piurano.

Entre las culturas Mayas el número seis está relacionado con las revoluciones sinódicas de la luna, y es considerado número femenino, mientras el siete es relacionado con el sol y es considerado masculino. (Girard 1954: 280).

El número doce, a parte de sus significados cosmológicos cuyo recuerdo hasta hoy no he podido vislumbrar en la conciencia de mis informantes, está cargado de un significado especialmente religioso por ser el número de los Apóstoles, «los doce» compañeros de Jesús.

El número doce aparece en relación a San Juan y al solsticio de invierno (24 de junio) pues San Juan azota Cipriano-brujo con *doce* varazos de membrillo.

2. La mesa y el dualismo andino

Toda la organización de la *mesa*, así como los ritos que en ella se desarrollan, revelan la estructura dualista típica de la cosmovisión andina. Por eso Sharon, con razón, ha podido hablar acertadamente, a propósito de la *mesa* curanderil de *power and balance*: «poder y equilibrio» (Sharon 1979).

El examen detenido de todos los aspectos dualísticos implícitos en el microcosmo del «altar» curanderil me llevaría forzosamente a desarrollar un estudio a parte. Es por eso que, en este capítulo, pasaré en reseña sólo algunos de los aspectos involucrados en este tema cuyo entendimiento, sin dudas, abre el camino al entendimiento de toda la dinámica de las prácticas terapéuticas tradicionales andinas.

2.1. Izquierda-derecha

La parte izquierda de la *mesa*, o «mesa mora». La diferenciación entre las dos partes de la *mesa* es neta sea por cuanto se refiere a los objetos presentes en cada parte sea por las operaciones rituales que se ejecutan con los objetos de la parte izquierda y aquellas que emplean los objetos e ingredientes presentes en la parte derecha. Los mitos de origen recogidos en Huancabamba (v. Cap. 6) subrayan una diferencia sustancial entre izquierda y derecha: en el mito de origen del uso del «sanpedro» Jesús bendice la planta con la mano *derecha* para que los «maestros» venideros puedan «hablar la verdad», ver y curar y luego la bendice con la *izquierda* para los mentirosos. Mi informante añade y explica: «Ya, así es, la efectiva es la derecha por eso que hay unos [maestros] verdaderos y otros mentirosos». Al costado derecho de Dios se hallan, idealmente, los curanderos para quienes la planta ha sido bendita con la mano derecha, «que es la efectiva»; al costado izquierdo 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 no-efectiva y por ende la bendición es «de yanga», nula, una men-

tira para quiénes acostumbran mentir. En el mito de Cipriano, proto-hechicero, la contienda fatal entre San Juan y el iniciador de todos los brujos venideros se desarrolla a orillas de la gran Laguna Negra, o Huarinja, donde un San Juan solsticial el 24 de junio entra para bendecir las aguas dando la vuelta por la derecha, «nunca entré por la izquierda» añade el informante y la vuelta del santo es la misma del sol de occidente a oriente y es la misma vuelta ritual con la que se distribuye el «sanpedro». Wachtel, entre otros, analiza el concepto andino de espacio-tiempo en Guaman Poma y llega a la conclusión que la derecha es la parte de prestigio y autoridad, relacionada con la parte alta, *janan* del espacio mientras que la izquierda está relacionada con la parte *hurin* y con un menor nivel de prestigio (Wachtel 1973: 177 y ss.).

La parte izquierda de la *mesa* está relacionada con los «encantos» y los «moros», es decir los ancestros no-bautizados («gentiles» e «ingas») de los tiempos «primeveros», los que han existido en las dos primeras épocas del mundo andino y nunca han dejado de existir puesto que su muerte sólo es aparente. Los «ingas» se ubican en un nivel poco profundo del subsuelo: por debajo de las aguas de la Huarinja huancabambina donde se escondieron a la llegada de los españoles. Los «gentiles» viven mucho más abajo, en sus cuevas sepulcrales donde se escondieron cuando el castigo de Dios cayó sobre ellos.

Los «españoles» están relacionados con este mundo-tiempo mientras que los «Ingas» y «gentiles» están relacionados con las dos zonas tradicionales del subsuelo, o *pacha-kuna*, de la cosmología andina -*hurin* e *uju*- las mismas que corresponden, respectivamente, a dos niveles del tiempo pasado, es decir:

Epañoles	- 3ª era	- Presente	<i>KAY PACHA</i>
Ingas	- 2ª era	- Pasado	<i>HURIN PACHA</i>
Gentiles	- 1ª era	- Pasado remoto	<i>UJU PACHA</i>

Es más: los «ingas» están relacionados con los tiempos de los grandes maestros, iniciadores de los actuales maestros andinos que son tales porque tienen «el roce de los ingas»; con los lugares que ellos han «despertado», como son cerros, huacas y lagunas, para siempre jamás cargados de poder. Los «gentiles» están relacionados con tiempos oscuros de desorden, con el mundo del caos y de la negación del orden social que

estructura la sociedad andina (son asesinos, incestuosos, adúlteros, sin leyes ni normas). Su tiempo está asociado a la figura de Cipriano antes de su conversión, maestro de hechiceros, «maleros» y «enguanchadores», cuya imagen tallada en madera mágica de hualtaco o ajo-jaspe a menudo se encuentra situada en la parte izquierda de la *mesa*. «El hualtaco es vivo [...] Usted puede tener un hualtaco, cualquier amigo le marque una envidia, le marque una codicia, [...] usted agarra un tabaquito en la corona de este bastón, usted suerbe y bota, ya bota esa envidia, ya bota esos seres malos.» (Segundo Culquicondor Tomapasca, Ahul, Ayabaca).

Los objetos hallados en las tumbas de los «gentiles» son malos y sirven para «contagiar el daño». Los «artes incaicos» sirven para deshacer el contagio y alejar el daño: con ellos el curandero ataca a sus enemigos y a los enemigos de sus pacientes devolviéndoles el daño. Actúa, desde el punto de vista técnico, exactamente como el brujo pero con una diferencia sustancial dentro del sistema ético andino: actúa para curar y no para matar. Y si para llegar a la curación es menester matar, esta acción no es considerada mala sino legítima, permitida por la moral andina y por Dios bajo cuyo amparo y permiso se desarrollan las operaciones curanderiles. Por eso los objetos presentes en esta parte de la mesa son «artes gentileños»y, especialmente, antiguas armas: porras, hachas, picas cuyo simbolismo expresa la función ritual en la que son empleadas, es decir el ataque y la defensa.

Las fórmulas de evocación («citación») con que inician las ceremonias se refieren a entidades míticas relacionadas con el tiempo de los ancestros: «Vamos a mover Chicuate grande y Chiquito [una antigua ciudad perdida] Laguna del Rey [inca], Laguna del Encanto [...] vamos moviendo esta linda mesa [...] Voy saludando a estos lindos encantos que se recuerden desde la cuesta y desde la jibaría» (Adriano Melendres, San Juan de Cachaco, Huancabamba).

«Así vamos recordando, despertando en buenas horas con las aguas de las hermosas Huarinjas, con la voz, la luz de la sagrada Laguna Negra, Laguna del Shimbe, Laguna del Lucero, Laguna del buen Rey Inga, vamos de laguna en laguna recordando salud suerte y fortuna con los encantos de los buenos cerros: Cerros Negros, de las buenas Chinguelas, del buen Chicuate grande, bravura y altura del buen Paratón hermoso de Rey el Inga...» (Marino Aponte, Huancabamba).

«Vengan mis vientos de la Laguna Mójica Grande, de la Laguna de la Sirpe, y buena Laguna del Tigre, y buena Laguna Negra vamos desenredando...» (Ramón Carrillo, Pasapampa, Huancabamba).

Siempre en esta parte se encuentran las conchas «toros» así llamadas por las puntas que sobresalen del caracol: con estas conchas se efectúan las «shingadas» de defensa contra los ataques de brujos y para alejar «envidias» y «contagios». También en este caso hay que subrayar el simbolismo de las puntas como elementos de ataque y defensa y el simbolismo análogo del «toro» como poder eficaz para atacar y defender: una vez más los objetos definen las dos funciones de esta parte de la *mesa*.

La misma relación entre parte izquierda de la *mesa* y tiempo pasado se aprecia en las fórmulas que acompañan las «singadas», o «alzadas» en las que se utilizan las conchas «toros» de la parte izquierda junto con el «tabaco moro», o «del inga» y que sirven para defensa del curandero y del paciente. Veamos: «Con esta alzada, con esta shinguiada es para quedar desatados, deshechizados, descruzados, desjugados, desvanecidos de todas las malas brujerías [...] vamos levantando con la Laguna Negra, Laguna del Shimbe [repite la lista de arriba] Levantemos, recordemos por los encantos de los buenos cerros [repite la lista de arriba]» (Marino Aponte).

En la misma parte se encuentran las varas «jibareñas» o «provincianas» de chonta traídas de la «jibaría» o «morisca». Las fórmulas que sirven para despertar («citar», «recordar») el poder de estas varas mencionan a menudo la «morisca brava» de la Selva cuyo carácter salvaje y guerrero, espiritualmente presente en los objetos, atañe a la función de ataque y defensa de esta parte de la *mesa*. También los «jibaros» son «moros» pues el término se refiere, como en el folklore español de donde procede, a los no-cristianos, no-bautizados los mismos que, a pesar de existir en este mundo y este tiempo, comparten el mismo poder de los ancestros gentiles e incas. En un trabajo anterior he puesto en claro que el mismo concepto de «encanto» y de «poder» se refiere a los antepasados pre-cristianos; a los seres míticos del mundo andino; a los objetos y lugares que real o supuestamente tienen relación con aquel mundo y aquel tiempo; a las plantas psicotrópicas, mágicas y terapéuticas que han sido usadas por los «moros» (Polia 1989).

2.2. Lo no-cultivado y lo cultivado; lo natural y lo industrial

En la parte izquierda de la *mesa* se ubican, junto con los objetos «moros» o «gentileños», plantas no-cultivadas recogidas en la cordillera como son las «purgas»: huamingas (*Huperzia sp.*) y hórnamo (*Senecio elatus* H.B.K.) usadas para arrojar el «contagio» mediante el vómito. En esta misma parte se ubica el tabaco «del inga» o «moro» (*Nicotiana thyrsoiflora*); las «cimoras» (*Iresine*) y las maderas de chonta (*Chonta bactris*, *Ch. iriartea*), de hualtaco (*Loxopterigium huasango* Spruce). La función de estas maderas es apotropaica: alejar los hechizos y «contagios». En la misma parte se ubican las semillas fragrantas de las «montañas», así llamadas por su procedencia de la «montaña» o Selva, usadas para las ofrendas a los lugares ancestrales, a los «encantos moros», a las huacas. Lo no-cultivado es uno de los significados abarcados por el área semántica del quechua *purun* que, conceptualmente, define el tiempo-espacio de los orígenes y esta parte de la *mesa*.

En la parte derecha, al contrario, se ubican plantas cultivadas como son las rosas y los claveles blancos; la caña de azúcar usada en la preparación del «arranque», o «corte» -el brebaje que corta el efecto del «sanpedro»-; las limas y limones dulces; el maíz blanco. Es significativo también que el tabaco presente en este lado sea el rollo, la «huanlla» preparada con hojas de tabaco cultivado curtido con miel. En esta parte de la *mesa*, además, se ubican las botellas de vino blanco y los frascos de perfumes industriales; los frascos de talco blanco fragante; el azúcar blanca. En la misma parte derecha, al costado de la manta, se ubica la olla del «sanpedro»: es importante subrayar que la «cabeza» del cactus ocupa el centro de la *mesa* mientras que la misma planta, una vez cocinada, ocupa el lado derecho que se define una vez más como el lado relacionado con las actividades humanas que transforman los productos de la naturaleza.

2.3. Negro y blanco / oscuridad y luz / tiempo pasado y tiempo futuro

Los objetos y los rituales que por medio de estos se ejecutan presentan una relación marcada con la noche y la oscuridad. Los objetos por su procedencia de las cuevas sepulcrales y del subsuelo; los ritos porque se desarrollan en las horas de la noche antecedentes el responso oracular

del curandero que, de todas maneras, debe acabar antes de las primeras luces del alba. Se ha hipotizado que las operaciones oraculares y terapéuticas acontecen de noche porque por mucho tiempo los curanderos han sido perseguidos por la ley. También se ha dicho que la noche es el momento más favorable para este tipo de operaciones que implican el uso de sustancias psicotrópicas, las mismas que dilatan la pupila haciendo muy peligrosa la exposición a la luz.

Estoy de acuerdo con ambas propuestas -con la «historicista» y con la «fisiológica»- sin embargo me parece que a ambas se les escapa el significado más profundo del momento cósmico de la noche en el marco del pensamiento andino. La noche, en los Andes, es el tiempo en que el pasado vuelve: los «encantos» se despiertan, los muertos «gentiles» salen de sus tumbas y se mezclan con los vivientes. De noche el mundo-tiempo pasado confluye en el mundo-tiempo presente. Evocar los «encantos», establecer contacto visionario con ellos, sólo es posible cuando las puertas de su mundo se abren y esto acontece en la noche.

Hay una referencia muy significativa a la relación entre noche y tiempo-mundo pasado en Santacruz Pachacuti que llama al tiempo antiguo *ccallac pacha*, o *tutayac pacha*, o *purun pacha* (Salcamaygua 1968: 282). *Qhallaq'* significa «tiempo antiguo», o «principio» y *tutayaq* «tiempo oscuro, sin luz» (Manga Qespi 1994: 169), *tuta* es «noche». Por lo consiguiente se tiene la siguiente relación:

<i>QHALLAQ'</i>	<i>PACHA</i>	-	<i>TUTAYAQ</i>	<i>PACHA</i>
tiempo	pasado		tiempo	oscuro
			de los orígenes	

es decir:

Tiempo pasado - noche

Por lo expuesto hasta aquí, podemos establecer con seguridad la sucesiva relación:

Lado izquierdo mesa mora / negra / ganadera	- Tiempo pasado de los moros incas y gentiles	- Obscuridad tiempo litúrgico : la noche
---	---	---

Veremos como esta relación es precisamente la que puede ser documentada como perteneciente a la cosmovisión originaria andina.

Es interesante notar que, siempre en el mismo autor, el tiempo de los orígenes es llamado *purun pacha* (Pachacuti 1968:282) la misma expresión es usada por Fernando de Avendaño (1649 : Sermón II, p. 22a). *Purum* aparece en varios compuestos en el «Vocabulario» de González Holguín (1989:297-298) con el significado de «bárbaro», «salvaje», «indómito no sujeto ni enseñado o doctrinado», «no conquistado», «despoblado», «no-cultivado», «arruinado». Significados parecidos en Domingo de Santo Tomás (1951:344).

Si relacionamos las características de la parte izquierda de la *mesa* encontramos no sólo la similitud, sino la identidad con lo expresado por el área semántica de *purun* y nos damos cuenta del por qué en la «mesa mora» se encuentra aquella clase de objetos e ingredientes:

<i>PURUN:</i>		Relaciones con La «Mesa»:
bárbaro salvaje indómito	-	los «gentiles» la «jibarfa» o «morisca brava»
no conquistado despoblado no cultivado	-	las zonas altas del Ande; las plantas no cul- tivadas
despoblado arruinado	-	las ruinas y huacas, morada de los «incas»

A este punto se puede establecer correctamente la siguiente relación definitiva:

PURUN PACHA* - Parte izquierda de la *mesa

En el lado izquierdo se ubican de preferencia las varas de chonta

negra y de hualtaco negro con las que se ejecutan las «limpias»: «Dentro de las grandes moriscas y dentro de las grandes jibarías vamos desenredando, y despolillando y vamos descajando y descruzando dolores...» (Ramón Carrillo, Pasapampa, Huancabamba).

La operaciones rituales que se ejecutan usando los objetos e ingredientes ubicados en la parte derecha de la *mesa* acontecen en un tiempo litúrgico estrictamente determinado: el amanecer o, más exactamente, cuando las primerísimas luces aclaran el horizonte. Es más: el alba (del latín *albus* «blanco») junto con el simbolismo relacionado a este momento del ciclo cósmico especialmente cargado de significado augural, se acompaña a la predominancia, en la parte derecha del «altar» de cosas e ingredientes de color blanco o claro:

«conchas-perlas»	:	color blanco
azúcar industrial	:	color blanco
harina de maíz	:	color blanco
flores	:	color blanco
caña de azúcar (la pulpa)	:	color blanco
talco	:	color blanco
vino	:	color claro
mieles (varias)	:	color claro
«Agua Florida»	:	color claro
varas de chonta	:	color claro

Si se toman en cuenta las operaciones rituales ejecutadas usando estos objetos e ingredientes, se encuentra que toda operación tiene que ver con la *propiciación de la suerte*: el bienestar, el amor, la prosperidad económica, la fertilidad de la tierra, la fecundidad del ganado y de los seres humanos. En una palabra: se trata de operaciones de «floreamiento». En las fórmulas se repite la expresión «blanquear»: destruir los contagios, propiciar la suerte y la salud.

Por su mismo carácter estas operaciones propiciatorias se refieren a un tiempo que todavía no existe pero que sí puede existir y se quiere firmemente que exista: se refieren a un tiempo *futuro*, un tiempo que involucra una condición esperada pero que aún no se da, o que está por

darse. Ahora bien: si juntamos todos los elementos hasta aquí recogidos tenemos la siguiente relación:

Lado derecho	- Tiempo futuro	- Claridad
mesa blanca	el tiempo en	tiempo
o suertera o	que la condi-	litúrgico:
criandera	ciones pre-	alba
	sentes mejo-	amanecer
	rarán	

Esta relación se encuentra precisamente dentro de la estructura originaria de la cosmovisión andina, entendiendo con «originario» el producto de sucesivas innumerables estratificaciones culturales pero todas acontecidas *antes* de la llegada de la cultura europea.

2.4. Lo de abajo y lo de arriba

Si se examinan las relaciones ideales entre zonas del cosmo y partes de la *mesa* se nota que en la parte izquierda de la misma predominan, junto con el simbolismo de la noche, las dos zonas tradicionales del inframundo, es decir el subsuelo (*hurin pacha*) y el subsuelo profundo (*uju pacha*), moradas míticas de los incas y de los gentiles pre-diluviales. En la parte derecha, al contrario, junto con el simbolismo de la luz predominan imágenes de santos cristianos y las mismas fórmulas rituales, como veremos, subrayan la relación entre propiciación y zonas altas del cosmo. Inclusive: después de terminar la «mesada», los pacientes deben *subir* a la parte *alta* de la cordillera para bañarse en las aguas de las lagunas y esta operación tradicionalmente *subsigue* el ciclo de los rituales de la «mesada».

Por consiguiente, a las precedentes relaciones podemos añadir estas dos últimas relaciones espaciales dentro del marco de la cosmografía andina:

Parte izquierda -	Tiempo pasado -	Noche -	Abajo
			<i>HURIN</i>
			<i>UJU</i>
Parte derecha -	Tiempo futuro -	Día -	arriba
			<i>JANAN</i>
			<i>JANAQ</i>

Mientras la zona *janan* se refiere a la parte alta del cosmo -las altas cumbres, las nubes, el cielo donde acontecen los fenómenos atmosféricos- la zona *janaq* se refiere a un espacio aún más alto donde se ubican las estrellas, los astros y, por ende, el mundo religioso cristiano (el paraíso) que una expresión significativa del léxico curanderil y popular andino califica como «alto cielo» distinguiendo, implícitamente, un cielo más bajo. Como veremos, también esta relación está perfectamente enmarcada dentro de la cosmovisión andina que consideraba a las estrellas como la sede de las formas espirituales de todo ser viviente: «... todos los animales y aues que ay en la tierra, creyeron que ouiesse un su semejante en el cielo, á cuyo cargo estaua su procreación y aumento.» (Polo de Ondegardo 1906: 208). El Manuscrito Quechua de Huarochirí llama a las estrellas *camacuni*, *ruracuni*, expresiones que Arguedas traduce «crean» y «mandan» (en Taylor 1976). En González Holguín (1989: 322): «Rurani. Hazer, criar»; «Rurasca. Cosa hecha»; «Ruray. La obra». En el equivalente del «alto cielo» de hoy, es decir la zona *janaq*, se ubicaba una zona de la cosmografía y mitología andina de primaria importancia (véase también Anónimo 1968: 154; Murúa 1986: 425; etc.).

Veamos los antecedentes de esta relación entre «abajo»/«arriba» y «tiempo pasado»/«tiempo futuro». Como base utilizo el estudio de Eusebio Atuq Manga Qespi (1994) que me parece sumamente esclarecedor del tema. Entre los principales significados de *urin* a comienzos del sigloXVII, tenemos: «Vri [...] las papas *primerizas* o las que maduran *primeras*» (el subrayado es mío); «Vri. Lo que nace en la tierra quando se quaja y comienza el fructo»; «Vriruna. El espigado que crece mucho en breue»; «Vray. Cuesta a *bajo*»; «Vrannipi. En lo mas bajo [...]»; «Vraycumuni. Abaxar a baxo» (González Holguín 1989: 356-357). «Uriani. urlakuni: Anteceder, *preceder*» (A. Ricardo 1586 en Manga Qespi 1994:167). Por lo tanto tenemos que *urin*, de la raíz *uri-* presenta dos significados esenciales:

- URI < √URI- = 1. «*primero*» con el significado de «*anterior*»
2. «*abajo*»

Un ulterior significado expresa una fuerza vital que surge de las entrañas de la tierra, las mismas donde, de acuerdo a la cosmovisión tradicional, se ubican los muertos cuya relación funcional con el ciclo vegetal y las lluvias es conocida.

La definición del área semántica de *uri-* nos hace entender la relación entre el tiempo pasado y la zona cósmica del subsuelo, donde se ubican los antepasados. La presencia de esta estructura cosmológica es evidente en la fórmula que acompaña las ofrendas que abren la «mesada» («citación») recitada por el maestro Ramón Carrillo: «Todos se refresquen, se refresquen y se contenten los vientos anteriores y se contenten los vientos antecesores y vamos refrescando toda huaca, vamos refrescando todo encanto.» Recitando esta fórmula Ramón asperjaba de ingredientes «frescos» la *parte izquierda* de su *mesa*, es decir la parte donde, tradicionalmente, se ubican las fuerzas míticas, o espíritus («vientos») de los antepasados paganos («anteriores», «antecesores»).

Por lo que se refiere al significado de *janan* y *janaq* en González Holguín (1989: 148) leemos: «Hanac, o hanan. Cosa alta, o de arriba»; «Hanan pata. Lo alto de la cuesta»; «Hanacpacha [...]. El cielo». En el quechua de Ayacucho *janaqpacha* significa «Cielo, firmamento» (Perroud-Chouvenc 1970: 60).

Las fuentes en las que se establece la relación entre zonas *janan* y *urin* y respectivamente tiempo reciente (futuro considerado frente al pasado) y tiempo pasado son: Santacruz Pachacuti Salacamaygua (Pachacuti 1968: 287) donde el «antiguo mar de abajo» (*huringucha*) se ubica en el «mundo antiguo» (*qhallaq*) y se contrapone al «mar de arriba» (*jananqucha*); el Manuscrito Quechua de Huarochirí (Taylor 1987: 331) donde se menciona la «zona de arriba y reciente» y el «medio mundo de abajo y antiguo»; y el «mapa mundi» de Felipe Huamán Poma (Wachtel 1973: cap. 3; Manga Qespi 1994: 171- 172) donde el *viejo* mundo está ubicado *abajo* y el *nuevo arriba*.

Los datos etnográficos, por lo tanto, confirman plenamente los datos de la cosmología tradicional andina así resumidos por Mangas Qespi (1994: 173): «URIN se trasluce como tiempo-espacio antiguo, zona geográfica de abajo. Relacionado, a su vez, con el concepto kaylla (no-visible), medio mundo sin luz directa del sol [...] JANAN se revela como el tiempo-espacio reciente, zona geográfica de arriba. relacionado, a su vez, con el concepto tiqui (visible), medio mundo con luz directa del sol.»

Es significativa la mención, en las fórmulas rituales, de un «medio mundo» distinto del «mundo entero» que contiene todas las zonas de arriba y de abajo, los dos aspectos visible e invisible y los dos tiempos

pasado y futuro: «Vamos acordando [despertando] este buen tabaco [...] y recuerde [...] los cuatro puntos del mundo y medio mundo y mundo entero...» (Ramón Carrillo, Pasapampa, Huancabamba).

Las fórmulas actuales que acompañan a los ritos de florecimiento, los mismos que emplean objetos e ingredientes de la parte derecha de la *mesa*, evidenciar en modo elocuente las relaciones entre tiempo futuro y espacios cósmicos de arriba con los correspondientes simbolismos de la luz: «Vamos *aclarando* [...] para que *levanten* y florezcan [...] *Arriba* la suerte, *arriba* la fortuna [...] Vamos endulzando a todos los trabajos con estos lindos artes encantados en las lagunas de las Huarinjas, en estos *cerros* en estas buenas *cordilleras*. Linda mesa, franca mesa, mesa buena, mesa encantadora, *levanta*, florece [...] Cuando viene el *día rayando* y el *sol'splendiendo*, el *sol brillando*, *brillará* la suerte [...] Todos *gozarán* de la mejor dicha y de la mejor felicidad [...] *brille* su nombre, *brille* su sombra, *brille* su *estrella*, su *lucero*, como *brillan el sol* y *brilla la luna* [...] *serán* bien recibidos...» (Marino Aponte, Huancabamba).

2.5. Lo pagano y lo cristiano

La *mesa* curanderil contiene los aportes de ambas eras: la antigua de los «moros» y la reciente de los cristianos «bautizados». Ambos aportes confluyen y se equilibran dentro de una estructura funcional donde lo antiguo, lo «moro», es indispensable porque manifiesta la fuente del poder, o «encanto», poder que contagia y mata y que descontagia y cura y empapa el universo andino donde cada roca, peña, fuente, cerro, laguna, cueva puede convertirse en una cratofanía: manifestando aquel poder arcaico y ambivalente que animaba las huacas ancestrales. El shamán, por su misma función y la naturaleza de su carisma, se mueve dentro de este mundo ancestral y *exclusivamente* dentro de él. Por otro lado, en el actual sincretismo, que inevitablemente opera una re-interpretación de lo autóctono y de lo alóctono -de lo pagano y de lo cristiano- el «alto cielo» bendice las operaciones del curandero, lo ampara y defiende de los aspectos negativos del *sacrum* ancestral, legítima su función hasta establecer la ecuación fundamental curandero - amparo de Dios / malero - amparo del diablo. Cuando la gente de la parte alta de la cordillera huancabambina recuerda a uno de los más ilustres maestros, pasado después de muerto, a formar parte de la leyenda dice: «En el cielo Dios y en la tierra Quiróz».

En la tripartición funcional de la *mesa*, la parte izquierda está reservada al mundo pagano, la derecha al universo cristiano. La parte central, de acuerdo a la expresión curanderil, «balancea» los dos aspectos: los equilibria. Por otro lado, la misma estructura de los mitos de origen, como se ha visto, refiere la izquierda al proto-malero Cipriano -el héroe cultural negativo de la hechicería andina- y a sus discípulos y la derecha a Dios y San Juan y a los curanderos.

2.6. Lo «fresco» y lo «cálido» en la *mesa*

Desde la perspectiva de la medicina tradicional andina, que distingue las energías, o calidades de las cosas en «cálidas» y «frescas», puede someterse la estructura funcional de la *mesa* curanderil a otro análisis que revelará datos significativos. Veamos las calidades de los principales objetos y elementos de acuerdo a la teoría médica andina indicando con + la calidad «cálida» y con - la calidad «fresca».

En la parte izquierda, la «*mesa mora*», tenemos:

objetos arqueológicos	
o «artes moros»	+
chontas negras	+
hualtacos	+
huamingas	+
membrillo	+
ajo jaspe	+
ajosquiro	+
hórnamo	+
tabaco del inga	+
cimoras	+
montañasas	
(ispingo, ashango, etc.)	+
imanes	+
conchas «toro»	+

En la parte derecha tenemos:

maíz blanco	-
flores blancas.	-

caña de azúcar	-
lima	-
agua	-
miel de abeja	-
vino blanco dulce	-
conchas blancas	-
talco	-
«Agua Florida»	-
gaseosas	-
«piedras madrigueras»	-

Es en la parte central de la *mesa* donde se aprecia su función equilibradora entre los dos extremos del dualismo en todos sus aspectos

cabeza del «sanpedro»	+
mishas	+
cristales de cuarzo	-
copas de cristal	-
espada mayor	+
crucifijo	-
chonta mulata	±
ajosquiro	+
ajo jaspé	+
conchas «toro»	+
conchas <i>pecten</i>	-

Los objetos sagrados del repertorio cristiano tienen calidad «fresca», al contrario de las huacas y objetos de los gentiles que son «cálidos». Inclusive los restos de los muertos bautizados son de calidad «fresca» o «fría» mientras que los restos de los «moros» son «cálidos». Es interesante notar una rara mención en una fuente del siglo XVI que se refiere a las ofrendas que los indios llevaban a sus muertos sepultados en las iglesias, es decir a los difuntos bautizados: «Vamos a poner en la iglesia sólo cosas calientes. Así, llevaban a la iglesia papas cocidas, charqui con ají, maíz tostado y chicha. Y cuando ellos ofrendan esas cosas y las ponen, seguramente sus muertos las reciben y las comen y beben. Rememorando estas creencias, ha de ser que llevan comidas no frías, de cualquier clase, y las ofrecen.» (De Avila 1966: 159).

Cuando Cristóbal de Molina, entre otros, habla de las ofrendas a las momias de los incas usa la expresión «calentar»: las calentaban restregándolas con el *sanqu*. Esto quiere decir que los muertos, para el mundo andino como para cualquiera otra cultura, eran considerados «fríos» en base a la relación muerte-frío / vida-calor.

¿Cuándo es que los muertos se tornan «cálidos»? Hoy a los antepasados «moros» se les ofrecen ofrendas esencialmente «frescas» (a parte las «montañesas» que pero se mezclan al agua o a la chicha que son «frescas») y la expresión usada para este tipo de ofrendas es «refrescar», «fresquiar» con el fin de compensar («balancear») el poder «cálido» de los «encantos moros». Lo que pasa es que los antepasados «moros» en realidad no son considerados «muertos» sino ocultados, dormidos en sus cuevas y en sus «aldeas sumergidas». Su vida corre paralela e invisible en una dimensión espacio-temporal distinta de la del mundo de los vivos: en las dos zonas del mundo de abajo. Es más: mientras la vida de los vivos en este mundo se dirige hacia la vejez y el mundo de los muertos, la vida de los antiguos muertos y de los antiguísimos (los que están más abajo en el inframundo y más atrás en el tiempo pasado) se acerca día tras día a este mundo pues los muertos, como expresan los mitos andinos, volverán a conquistar la tierra y devorar a los vivos. Por mientras, salen de noche. En mi profesión paralela de arqueólogo he experimentado en persona el terror de los campesinos de las zonas más alejadas del Ande piurano, cuando se abren las tumbas de los «moros», a que se saquen sus restos óseos pues son aquellos restos que cada noche, antes del amanecer, permiten a sus «sombras» de volver al sepulcro. En caso contrario, los «moros» invadirían las casas de los vivos.

El mismo poder del shamán, condensado en su «arte mayor» que es la vara grande de chonta, es de género «cálido». Cuando un curandero muere, el símbolo mismo de su función, la «vara defensa» o «vara mayor», debe pasar en mano del discípulo que heredará su *mesa*. En caso contrario, otro maestro deberá devolver la vara al fondo de la Gran Huarinja, o Laguna Negra, de manera que el poder, ya descontrolado, no vaya a tornarse destructivo. Toda la *mesa*, a la muerte del shamán, o cuando alguien la herede, debe ser previamente «descompactada». He podido presenciar este rito que se desarrolla en las aguas de la Huarinja y que tiene el objeto de descargar todo el «calor» de los objetos de la *mesa*. Sucesivamente cada objeto deberá volver a ser «citado», es decir

despertado, en una sesión especial donde el «sanpedro» hará ver la forma espiritual («sombra») de cada objeto aclarando su función.

Los objetos e ingredientes de la parte derecha de la *mesa*, en realidad, tienen la función de «refrescar» a las personas que han tomado el «sanpedro» -de género «cálido»- y de «refrescar» el poder de la *mesa* -que esencialmente es «cálido»- pues en el día aquel poder debe volverse inactivo, dormido, latente. Así como los «moros» que antes del amanecer vuelven a sus moradas subterráneas, pues su reino es la noche, así como en la noche actúa la *mesa*.

La «mesada», el ceremonial mántico y terapéutico nocturno, se abre con un rito cuyo objeto es «refrescar los encantos moros» y se cierra con un idéntico rito. Lo que de la *mesa* cura, «descontagia», defiende y ataca es el poder de los antepasados paganos: el *sacrum* arcaico que subyace al sincretismo. Una vez más se demuestra correcta la definición con que intenté sintetizar la función más saliente del curandero como la de un «sacerdote de los encantos».

Hay que subrayar otra relación dualística, siempre en el ámbito de lo «cálido» y lo «frío» y es la siguiente: la parte izquierda de la *mesa*, «cálida», se usa de noche que es el momento cósmico de la oscuridad y de la energía «fresca», o «fría». La parte derecha, al contrario, que es de género «fresco», se usa cuando empieza el ciclo solar y se manifiesta la energía cósmica «cálida». Existe, entonces, un equilibrio entre momento litúrgico y momento del ciclo cósmico diario donde la calidad de los objetos compensa y balancea la calidad contraria del momento mismo, equilibrio que puede expresarse en esta forma:

Parte izquierda (+) — Noche (-)

Parte derecha (-) — Día (+)

2.7. Sonido sordo y sonido claro

Las sonajas y cascabeles usados para acompañar el canto rítmico de las fórmulas recitadas por el shamán son de dos tipos: «chungana sorda» y «chungana clara». La primera, formada generalmente por una pequeña calabaza con mango, emite un sonido ronco. Su ubicación es en la parte izquierda de la *mesa* y su función es acompañar los ritos que se ejecutan

antes del amanecer. La segunda es formada por una esfera, o cilindro metálico, o es una campanilla con un sonido claro. Los maestros más ricos usan una campanilla de plata; otros, cascabeles de bronce. La «chungana clara» se ubica en la parte central y/o derecha de la *mesa* y sirve especialmente para acompañar las fórmulas de «florecimiento». Hoy en día muchos maestros usan un rondón que sustituye a la «chungana clara».

2.8. Lo invisible y lo visible

El día es el espacio-tiempo del mundo visible; la noche el espacio-tiempo cuando las cosas visibles se hunden en la oscuridad y se vuelven ocultas. Sin embargo, es en la noche cuando el mundo de los «encantos» y del poder actúa con mayor intensidad y se manifiesta en la visión del shamán y, a veces, en formas visibles hasta para los que shamanes no son. Es este el caso del retorno de los «gentiles» y de la manifestación de la gran mayoría de las figuras míticas del mundo andino. En el día, al amanecer, el mundo invisible vuelve a ocultarse en la oscuridad del inframundo y los mismos objetos de la *mesa* son devueltos a la oscuridad de los cuartos internos de la casa, envueltos en mantas. «Duermen»: son inactivos pues el día no es su espacio-tiempo. Es de noche cuando se «despiertan» y cobran sus formas simbólicas en la visión. Por eso, el dualismo día-noche al que se acompaña el dualismo entre las cosas físicamente visibles y las que no lo son, sobreentiende otro dualismo: invisible-visible en esta forma:

momento cósmico	:	Noche	/	Día
mundo material	:	Invisible	/	Visible
mundo mítico o de los «encan- tos	:	Visible	/	Invisible

A este dualismo se acompaña otro aspecto dualístico que se refiere al tiempo así como es experimentado en el estado «normal» de conciencia. En este estado sólo el presente -el aquí-y-ahora- es perceptible y visible mientras que las otras dos dimensiones del tiempo -el pasado y el futuro- quedan fuera del campo visible así como invisible es el presente que acontece simultáneamente al presente personal pero en otro espacio ubicado fuera del alcance de los sentidos.

Esta dialéctica visible/invisible cesa de existir en el momento en que el shamán franquea el umbral del estado sensorial de conciencia para sumirse en un estado «alterno». En este estado, llamado de la «vista en vértu» o del «sueño», el shamán experimenta el estado de «presente mítico» donde las dimensiones temporales del pasado y del futuro confluyen en el instante de la visión. Así mismo, en este instante, el presente-lejano -los acontecimientos que ocurren fuera del alcance de la vista física- se vuelven visibles. El simbolismo universal del «viaje», o «vuelo» del shamán se refiere a esta capacidad que es la característica y carisma peculiar que hace de la persona un elegido, un llamado, un diverso: un shamán.

En el «campo medio» (*middle field*, Sharon 1979) en la «mesa paradora» de los curanderos piuranos y en el momento litúrgico en que se emplea esta parte el pasado y el futuro dejan de ser invisibles y se vuelven visibles y el dualismo invisible/visible queda transcendido. En la mesa del maestro Adriano Melendres vi una noche dos viejos aros de camión cerca de un magnífico, enorme cristal de cuarzo. El maestro se dió cuenta del tono de mi pregunta «Para qué sirve» y me contestó sorprendido: «¡Para ver, pué!». Y, a su manera, tenía perfectamente razón: los aros estaban ubicados exactamente en la parte central de la mesa cerca de la cabeza del «sanpedro» y de la gran piedra cristalina de la visión. Adriano veía desprenderse un intenso chorro de luz que fugaba las sombras del mundo invisible «asuspendiendo buenas claridades». Yo me había quedado entrampado en las redes del mundo visible y en los conceptos estéticos de mi cultura y no me había dado cuenta de una cosa tan obvia... La capacidad mitopoiética de Adriano había «andinizado» un objeto tan insignificante, antiestético y anti-tradicional: había dado un alma a una cosa despreciable que en nuestro mundo, el de los occidentales, no tiene alma y sirve -cuando es nueva y funciona- solo para aclarar las tinieblas de la noche exterior de este mundo. Mas no de la noche interior que nos impide la vista de la otra cara de lo real.

El dualismo visible/invisible está expresado en las fuentes de los siglos XVI-XVII respectivamente por los vocablos quechuas *llanthu*, *kinray*, *kaylla* y por *tiqsi*.

«KAYLLA zona no-visible, que recoge los espacios llamados: urin pacha [...] uju pacha (zona que se encuentra en el fondo de la tierra).

TIQSI zona visible, que recoge los espacios llamados: janaj pacha (zona donde se encuentran las estrellas) y janán pacha...» (Manga Qespi 1994: 157-166).

Guaman Poma (1987: 281-82) llama *kaylla pacha* «un espacio-tiempo que se pierde en el horizonte; Santacruz Pachacuti Salcamaygua llama a este espacio-tiempo *kinray* «horizonte» (1968: 287-92) mientras Cristóbal de Molina (1989: 81) usa el sustantivo *llanthu*, es decir «sombra». Una vez más queda confirmada la relación entre mundo-tiempo pasado-invisibilidad-oscuridad: «*kaylla* se trasluce como un espacio y un tiempo que se encuentra en el cabo del mundo u horizonte (*kinray*), o sea en un lugar no-visible; y, a su vez, se presenta como un espacio dual de otro.» (Manga Qespi 1994: 162).

«*Kaylla*. Estremidad orilla...»; «*Kaylla*. Es la orilla arrabal [...] o linde, o terminos» (González Holguín 1989: 140). Es esta «extremidad», esta «orilla» que el shamán debe franquear en su «sueño» y es esta «orilla», precisamente, que marca el lindero entre el mundo visible y el invisible, entre la realidad que todos ven y la contraparte de la realidad, la otra orilla del mundo y de la conciencia a la que sólo tienen acceso los «maestros adivinos».

En cambio, el valor de *tiqsi* está traducido por González Holguín (1989: 269) como sigue: «Pacha-ticci-muyu, o ticci-muyu-pacha: Todo el hemisferio, o medio mundo que se ve». Otra vez quiero comparar la expresión ritual «medio mundo y mundo entero», que a menudo se repite en las fórmulas de los viejos maestros que se refiere a los dos aspectos de: lo visible, el *tiqsi-pacha* y lo invisible, el *kaylla pacha*. En este sentido, las otras expresiones que se refieren al mundo «invisible» y que expresan el sentido de «sombra» (*llanthu*) o de «noche» (*tuta*) pueden ser interpretadas en sentido gnoseológico dando al simbolismo de la «oscuridad» el significado de «no-visión» como «incapacidad de ver» y a *tiqsi* el valor de «visible para quienes sepan ver», es decir los «enmishaus»: los shamanes.

Es significativo el hecho que los atributos de Wiraqocha sean *tiqsi* y *caylla* (Molina del Cuzco 1989:81) para expresar la totalidad de visible e invisible (material y espiritual), o sea las dos «mitades del mundo» que la deidad reúne en sí misma.

Las estructuras dualistas de la cosmovisión andina se reflejan en los monumentos de épocas tan tempranas como el «Castillo» de Chavín de Huántar y aún más antiguos. La misma estructura arquitectónica del «Castillo» revela el dualismo religioso a través del simbolismo de los colores claros y oscuros que diferencian parte de las escalinatas y la misma portada y a través de la división en una parte «nocturna», subterránea, y en una parte exterior, visible. Es significativo que en la parte oscura (*kaylla*) del templo se encontrara el oráculo, cuya voz brotaba de las vísceras de la tierra. Y es también digno de interés que el mismo oráculo usara, como evidencia la iconografía, entre otras probables especies psicotrópicas, el cactus *Trichocereus*, o «sanpedro» del curanderismo actual. Murúa habla de los hechiceros que usan la *villca* o *achama* y que hablan con el demonio «en un lugar oscuro y tenebroso» (Murúa 1986: 434). Esta asociación **Oscuridad-Culto Oracular** una vez más declara ser andinos los antecedentes del curanderismo de hoy.

3. *La parte central de la mesa: del «medio mundo» al «mundo entero». La «vista en virtud»*

Es en la parte central de la mesa donde los aspectos diferenciados y aparentemente opuestos de la realidad cesan de ser insolubles: esto acontece en la visión. Es en la visión cuando los «artes» que componen el «altar» cesan de ser objetos materiales, cargados de un simbolismo que se expresa a través de las formas, para transformarse en hierofanías: en manifestaciones visibles de las entidades espirituales del mundo mítico andino. El símbolo pasa de visual a visionario, ya no necesita ser explicado pues el mismo se explica. Las realidades materiales revelan ser el «medio mundo», cuerpos/soportes de los espíritus auxiliares del shamán, sus «compactos». La *mesa* misma se transforma de imagen y compendio simbólico del mundo en un microcosmo activo donde todas las fuerzas que conforman la otra mitad del mundo están presentes. Los dos mundos se reúnen para manifestar la realidad del «mundo entero»: la unidad del ser cuya dinámica es percibida a través del juego de fuerzas distintas y complementarias.

Veamos como dos shamanes andinos explican lo que acontece en el momento de la visión: «La mesa en virtud [en la visión] se transforma todita e ya no es la que se ve sin virtud. También las varas se ven como

espíritus, como soldados incáicos [...] 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 qu'es el mismo santo. Los cristales [los cuarzos] también tienen espíritus que se presentan como mujer de manto blanco y una corona de plata» (Celso Avendaño, Ayabaca).

«Cuando yo viajo llevo conmigo la sombra de mi espada y de mis varas para defenderme» (Marino Aponte, Huancabamba). El «viaje» al que se refiere el maestro es el del shamán cuya «sombra» sale fuera del cuerpo.

El segundo relato, cargado de pathos, forma parte del conjunto de enseñanzas que me dió uno de los más auténticos maestros por mi conocidos en la sierra: Segundo Culquicondor Tomapasca de Ahul, Ayabaca. Estábamos conversando sobre los «encantos» y el maestro dijo: «Los encantos esos de un cerro, de una huaca, pues son invisibles, pues señor.» Me indicó unas piedras de su *mesa* y me pidió que le pasara una de forma alargada, sin otras características especiales: «Ya mire, pásame la esa piedra, ve esa piedra usted la ve simple [...] pero no sabe lo que son esas piedras [...] estas son las huacas que cajan [sobre el concepto de «cajadura» v. Polia 1989]. 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 [...] yo le enseño lo que es para defenderme [...] Pues yo me defiendo de cualquier brujo, no me dejo joder. Esas son las piedras, ve. Mire, míreme, doctor, ya para enseñarle [...] 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' que sirve? Pa' lo avienta, pa' lo bota en un dolor de estómago, o lo bota en una almorragia de sangre [...] ¿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 [...] si usted le agarrara la yerba, le agarrara a usted la tuna, usted lo alcanza a ver que se asus(pende) [se levanta de ella una forma], qu'es una mujer inmensa, es una mujer diferente, bien polleronototota [con grandes polleras] Si usted no le ha tenido fé, usted lo huaraquea. Pa', lo mata, señor. Lo mata [...] ¿Qué le interesa a ella? ¿Quién lo cura? nadie lo cura. La sanidad ni lo cura. Tiene que curarlo un tabaquero [un

maestro] estos son mis encantos [...] Estas piedras usted la ve, parece que son simple pero no sabe usted lo que son de desgraciadas. Esta es una huaca [...] criandera. Dice que cura muchas crías de calidades: ovejita, cabritas, vaquitas y yeguitas dice. Pero quién me tiene fé. Y quién no me tiene fe también lo jodo.»

Toda la explicación del viejo maestro juega sobre dos elementos: lo que las piedras-huacas parecen ser es sus apariencias físicas y lo que en realidad ellas son en sus formas espirituales:

«parece que son»	/	«pero son»
aspecto material	/	forma espiritual
conciencia sensorial	/	estado alterno de c. «visión»

El concepto mismo de «poder»/«encanto» revela una estructura dualista pues el poder, que es una manifestación de lo sagrado, revela el carácter del *sacrum* arcaico: es positivo y negativo al mismo tiempo. Puede ser usado para curar y también para matar a través del «daño», o para curar matando a quien hizo el daño. La *mesa*, por lo tanto, ha sido estructurada para responder ritualmente a las necesidades impuestas por la naturaleza misma del pensamiento religioso y de la cosmovisión andina. Básicamente: la «vista en virtud» permite al shamán entablar contacto con las fuerzas del mundo mítico responsables de las enfermedades de daño cuya incidencia en la Sierra es elevada: «Las personas más mueren por mal hecho que por peste de Dios» (Segundo Culqui-condor, Ahul). La «peste», o «enfermedad de Dios», es una categoría que abarca todas las enfermedades cuyo origen no es mágico y no es detectado por medio del «sanpedro». Las fuerzas del mundo mítico son también responsables del «raptó de la sombra» que redunda en el cuadro nosográfico que caracteriza al síndrome cultural del «susto», de la «tapiadura», etc. (v. Cap. 12).

En su «viaje» el shamán es instruido por las entidades tutelares: el espíritu del «sanpedro», los «encantos» de los cerros, o de las lagunas y, a menudo, por el mismo «rey inga» que le muestra las hierbas que curarán a los pacientes.

En el «viaje» alcanza lugares lejanos o desconocidos para «rastrear» pérdidas, o causantes de muertes o de «daño».

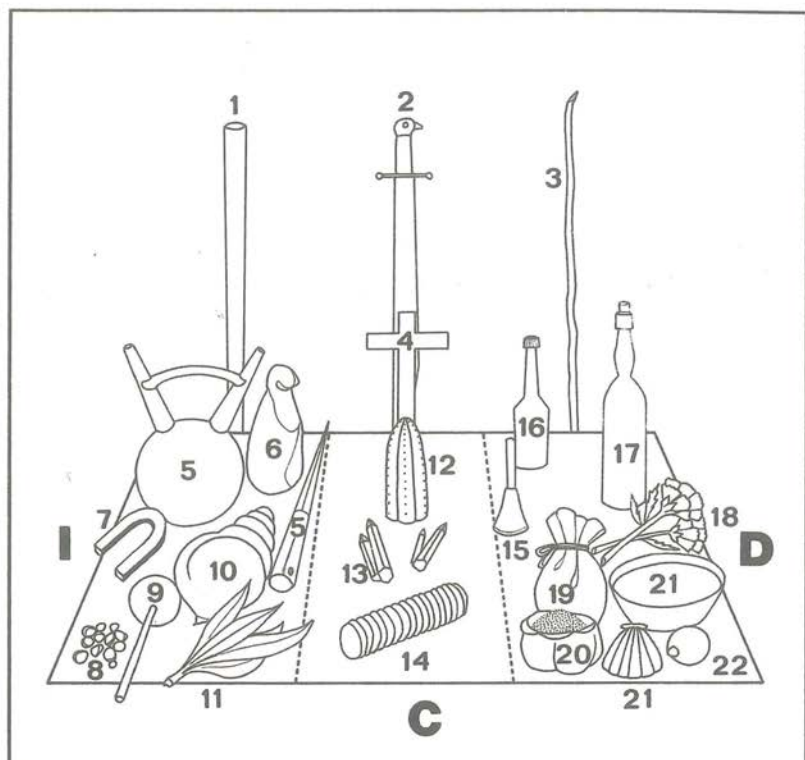
La misma necesidad de usar estados alternos de conciencia (el uso de las sustancias psicotrópicas es uno de los medios para alcanzar estos estados) es funcional a la estructura dualista del pensamiento religioso y, en general, de la cosmología: nace de la necesidad de unificar los dos aspectos del mundo -reunir sus dos «mitades»- pues el aspecto material de lo existente no representa, para la cultura andina, todas las posibilidades incluidas en el concepto de «real» y «realidad» ni agota todas las posibilidades del ser.

Considerando la parte central de la *mesa* en relación con sus otras dos partes y con los conceptos de espacio-tiempo a estas inherentes tenemos:

PARTE IZQUIERDA	PARTE CENTRAL	PARTE DERECHA
tiempo pasado	presente de la visión o sueño	tiempo futuro
mundo de abajo y de adentro	centro de los tiempos	m. de arriba; «alto cielo»
<i>hurin/uju pacha</i>	centro d. mun- do: totalidad del espacio	<i>janan / janaq pacha</i>
función: defen- der y atacar limpiar y botar los «contagios»	<i>kay pacha</i>	función: pro- piciar suerte y salud
función: ver para buscar lo perdido; ver para defender atacar y curar	horas centra- les d. noche	alba y aurora

Conclusiones

Con estos escuetos apuntes sólo me he propuesto vislumbrar un posible derrotero para llegar a interpretar en profundidad al curanderismo andino a través de sus propias estructuras. Las consideraciones esbozadas



DIBUJO 16

en este capítulo constituyen un primer intento de penetración en un aspecto relevante -funcional- del curanderismo. Las únicas «conclusiones» plausibles, respaldadas por los datos expuestos, permiten afirmar que, una vez más, la síntesis religiosa andina ha conservado estructuras y elementos originarios de su cosmología y cosmografía autóctona manteniéndolos activos dentro de un contexto sincrético cristiano. Así como ha conservado, bajo la re-interpretación cristiana, los viejos mitos de origen y la estructura ritual de las prácticas terapéuticas y adivinatorias ancestrales. La *mesa* misma es un compendio visible que expresa esta síntesis religiosa a través de objetos-símbolos.

La *mesa* curanderil, así como el análisis estructural lo manifiesta, debe ser considerada un *templum* de acuerdo al significado «técnico» del

término: un espacio sagrado ritualmente separado del espacio profano; un microcosmo litúrgica y ritualmente ordenado en base al modelo del macrocosmo que la *mesa* compendia en forma simbólica siendo cada parte de este microcosmo analógicamente relacionada con la parte del macrocosmo que le corresponde y con el contenido de la visión que en ella se desarrolla.

NOTA: este capítulo es la re-elaboración del material expuesto en un artículo publicado en la Revista *Anthropológica* de la Pontificia Universidad Católica (Polia 1995a).

CAPITULO 12

LA TEORIA MEDICA TRADICIONAL Y EL CONCEPTO DE «ENFERMEDAD»

1. *El concepto de contagio*

Al origen de todas las enfermedades, síndromes culturales, desequilibrios físicos y psíquicos tratados por el curandero, se halla la intervención de una energía inmaterial, una influencia negativa transmitida por entidades míticas: el «contagio». Este se concibe como la *contaminación* causada en la persona por el contacto con una alteridad (un espíritu) perteneciente al *sacrum* andino: al mundo de los «poderes» o «encantos». Al momento de producirse, dicha contaminación, pasa por lo general desapercibida porque no acontece en un nivel físico y sensorial sino dentro de lo inmaterial del ser: el «contagio» afecta a la «sombra». La «enfermedad» manifiesta el «contagio»: es el resultado visible de una contaminación invisible.

«Contagio» es vocablo derivado del léxico español y reinterpreta un concepto de la medicina oficial. El préstamo lexical no implica el conocimiento aunque imperfecto de la teoría médica europea ni la aceptación de sus presupuestos. Lo que hay de similar entre los dos conceptos es una idea común: el contagio puede transmitirse por contacto directo, pero más a menudo se transmite sin ningún contacto material. Las huacas, ciertos lugares de la geografía andina, antiguas ruinas, tumbas, objetos de los antepasados y sus restos, los «artes» de la «mesa», ciertas plantas, en síntesis todo lo que está «encantado» -lo que tiene poder espiritual- puede «contagiar». Además pueden producir «contagio» personas «de sombra (o de sangre) fuerte», es el caso de la «envidia» y del «ojeo» pero éste es menos fuerte y menos peligroso que el «contagio» de los «encan-

tos» porque no es resultado «contagio» sobrenatural (de «encantos») sino de una fuerza inherente a la «sombra», o «sangre» de la persona.

La naturaleza y la dinámica del contagio de acuerdo a la teoría médica andina, se entiende correctamente sólo si se considera y enmarca dentro del concepto arcaico del *sacrum* como poder contaminador. La enfermedad es el resultado de esta contaminación y por eso requiere de la intervención del especialista del contacto con el invisible: el maestro curandero. Siendo resultado del contacto con la alteridad, la enfermedad presupone un método diagnóstico y terapéutico que actúe dentro de lo físico y de lo inmaterial empezando por lo inmaterial. Sin embargo, hay una clase de enfermedades que el curandero y la medicina tradicional no curan y son las «enfermedades de Dios»: todas aquellas cuyo origen no es mágico (intervención del mundo mítico andino) sino es religioso (intervención de Dios) o son alóctonas.

En el presente capítulo no vamos a establecer una confrontación entre el sistema médico oficial y el sistema tradicional porque esto conlleva la necesidad de una confrontación más amplia entre una visión del mundo y la otra. Patologías y terapias están ampliamente determinadas por la cultura. Lo que aquí me propongo es exponer cómo una cultura esencialmente «religiosa» -la andina- ha elaborado una teoría y práctica médicas esencialmente «religiosas». Al mismo tiempo, este examen permitirá comprender el motivo de la supervivencia y vigencia actual del sistema médico tradicional andino y las razones de los innegables éxitos obtenidos en la cura de los síndromes culturales. Por otro lado permitirá entender el parcial o total fracaso de la medicina oficial cuando ha pretendido explicar y enfrentar los síndromes culturales interpretándolos desde su perspectiva y utilizando sus métodos.

Sinónimo de «contagio» es «peste», vocablo del léxico curanderil cuya área semántica se sobrepone exactamente a la del otro término para expresar la «contaminación» producida por los «encantos» mientras para expresar su transmisión invisible se dice que las huacas, o los gentiles «soplan el contagio». A menudo se identifica el «contagio» con un «viento malo», o un «aire malo» o con el «resuello del cholo viejo» (el gentil). El «contagio» no es el viento atmosférico pero éste puede cargarse de él y transmitirlo contaminando la casa, la comida, la persona, la chacra y los rebaños, los ensueños nocturnos y los pensamientos transmi-

tiéndose a través de la piel, del respiro, de la boca, de la mente. A través de la mente y por medio de ella el «contagio» actúa determinando un cuadro patológico -psíquico y físico- reconocido como «enfermedad». Enfermedad como éxito de una expectativa y de una predisposición cultural. Y puesto que el concepto andino de «sombra» parcialmente involucra aspectos de la esfera psíquica, cuando la teoría médica curanderil dice que el «contagio actúa en la sombra», no está muy lejos de la verdad aun juzgando mediante los parámetros de la ciencia médica oficial: «Las diferentes formas clínicas con que suele presentarse un síndrome como el “daño”, no pueden ser explicadas bajo un ángulo estrictamente médico, pues su forma y especialmente su origen, son resultado de la influencia de múltiples factores en los que se intercalan lo personal (biológico y psicológico), cultural social, económico, cuyo papel no puede ser desconocido ni negado por el investigador, pues de lo contrario daría una imagen parcial o equivocada del fenómeno. Por ello [...] antes de comentar nada sobre un síndrome popular, es imprescindible ubicarnos en el marco cultural de la comunidad donde pretendemos estudiarla, comenzando por supuesto, por el curanderismo, desde que su relación es directa, no sólo con el síndrome mismo, sino que su influencia sobre la colectividad resulta tan notable, que no podemos iniciar ningún estudio sin que primero analicemos sus características. De otro lado, pretender reconocer en el curanderismo un rol exclusivamente orientado hacia el remedio de determinados síndromes populares, mediante el empleo de recursos mágicos y el conocimiento empírico de las propiedades de ciertos brebajes y plantas, no es enfocarlo en su cabal dimensión ni comprenderlo en el verdadero papel que juega en las colectividades donde se desarrolla.» (Chiappe 1985:41-42).

«La medicina primitiva aparece muy claramente más como una función de la cultura que como una función de la biología (...) la existencia de enfermedad no se decide por la presencia de un cambio biológico. Es cierto que siempre existe éste, pero sólo cuando la sociedad decide que este cambio biológico es enfermedad.» (Ackerknecht 1985:17).

El concepto andino septentrional de «viento» traduce exactamente el concepto expresado en quechua por la palabra *wayra*, «viento» y en el quechua ayacuchano por *wari*: el fluido que se desprende de ciertos lugares y objetos saturados del poder de los antepasados paganos.

En el Dpto. de Puno existe la creencia que los restos de los *jintili* presentes en las tumbas y *chullpas* puedan contagiar los profanadores mediante una energía asimilada al «soplo» o al «viento» la cual, penetrando en el cuerpo, provoca una serie de alteraciones sobre todo, pero no exclusivamente, en la psique. De una persona que acusa disturbios que puedan relacionarse con los *jintili* se dice que «la *chullpa* ha entrado en él», o que está *chullpantata*, «enfermo de sepulcro». *Chullpa usu* es la «enfermedad de sepulcro»: cuando uno profana una tumba, astillas de los huesos que yacen en ella penetran en la persona causando fuertes dolores y también la muerte. Este contagio letal se debe a la activa presencia de los «espíritus malignos de los gentiles» (*jintil saxra*) que merodean los huesos y los sepulcros. Hay espíritus malignos femeninos -*chullpa awicha*, «abuelas de los sepulcros»- y masculinos -*chullpa achachila*, «abuelos de los sepulcros»- cuya morada son las cuevas sepulcrales. Estos son los responsables de las enfermedades de «contagio» transmitidas por las tumbas. (van den Berg 1985:44, 83; La Barre 1948:220; Tschopik 1968:182). De una persona que sufre de contagio de muertos se dice que está *khaikhask'a*, «poseída por el espíritu de los muertos». Los hijos de las mujeres «poseídas por los muertos» nacen con defectos congénitos como es el labio leporino. (Frisancho 1988:23).

También entre los Yaguas de la Amazonía peruana el concepto de «enfermedad» -en sentido amplio- se expresa con el vocablo *sanduyanu*: «haber sido soplado». El concepto de enfermedad que prevalece entre los Yagua es el de la patogenia exógena -el mismo que se halla en el curanderismo andino- que interpreta enfermedades y desgracias como producto de maldad ajena: «sopladas» desde afuera. Tienen origen sobrenatural (mágico). La enfermedad orgánica es el resultado de la adición de una influencia, o sustancia invisible y letal, o de una sustracción de energía vital. Esta última, es comúnmente obra de shamanes negativos. «El sistema de curación shamánico pasa por la identificación del promotor de disturbios y el retorno de la agresión a su autor. Esta es siempre justificada en consideración a la ambivalencia chamánica: se agrade porque se es agredido. Toda agresión es así explicada como réplica a una acción malévolamente pre-existente.» (Chaumeil 1986:123-124).

Por lo que concierne al origen del «contagio», entre las comunidades rurales del Ande septentrional éste puede ser resultado de la acción autónoma de «encantos» consiguiente a la infracción de ciertas normas

rituales establecidas por la tradición, o de tabus. O puede ser causado ritualmente por los maleros, o shamanes negativos. En este último caso, trátase siempre de la intervención de entidades míticas que el shamán negativo evoca y dirige.

2. *El origen de las enfermedades*

De acuerdo a la teoría y práctica médica andina, la sintomatología y el cuadro clínico de por sí no son suficientes para permitir una diagnosis certera. Desde luego, los síntomas sirven al curandero para orientarse, junto con una paciente y minuciosa anámnesis que a menudo requiere la intervención de parientes y conocidos del enfermo que puedan brindar al curandero elementos útiles. De todas maneras, para el shamán no es suficiente saber cómo y por qué la enfermedad se ha producido: él debe conocer *quién* ha sido su causa. El uso de sustancias psicotrópicas tiene exactamente la finalidad de permitirle responder a estas preguntas y esto se le hace posible entrando en contacto visionario con la entidad mítica responsable del contagio, la misma que hay que individuar entre las muchas que pueblan el imaginario andino. Únicamente conociendo el «encanto» responsable del «contagio» pueden tratarse con él -con medios eminentemente rituales- las condiciones que permiten neutralizar («desencantar») la acción del «encanto» y deshacer el «contagio», o lograr la devolución de la «sombra» raptada.

Por lo que concierne la etiología, la primera distinción que hay que tomar en cuenta es entre enfermedades que pueden ser diagnosticadas por medio de las drogas rituales y aquellas que no lo pueden porque su origen escapa al dominio de las plantas de la visión. Esta distinción es fundamental porque el curandero puede curar *únicamente* las enfermedades cuya etiología se revela por medio de las «hierbas»; por medio del «rastreo» con el cuy; por medio del «rastreo con naipes». En otra perspectiva, podemos hablar de enfermedades cuyo origen es mágico presuponiendo la intervención de «encantos» y de enfermedades cuyo origen no es mágico y son las llamadas «enfermedades de Dios». La cura de las primeras requiere la intervención carismática del curandero, las otras requieren la intervención del «doctor» o de la «posta médica», la del hierbatero popular y/o la del cura de la iglesia.

Al interior de estas dos categorías, existen ulteriores posibilidades de clasificación de las enfermedades de acuerdo a la etiología shamánica, las mismas que pueden resumirse en el siguiente cuadro:

A. Síndromes culturales

Son diagnosticadas por medio del sanpedro (y/o mishas). Su origen es mágico y pueden haber sido contagiadas por:

- A.1. Acción autónoma -no provocada ritualmente- de entidades del mundo mítico andino
- A.2. Por acción de las entidades míticas impulsadas a actuar por la intervención de operadores negativos. Las enfermedades cuyo origen ritual ha sido detectado por el sanpedro son llamadas «de daño», «de hombre», o «puestas». Las enfermedades de daño, por lo que concierne la dinámica del contagio pueden ser de:
 - a. «daño por aire», el contagio es producido ritualmente y sin contacto directo con la víctima
 - b. «daño por boca», el contagio es producido por medio de ingredientes mágicos y tóxicos suministrados en la comida o bebida a la víctima.
- A.3. Enfermedades producidas por una causa natural, generalmente un accidente, que produce a su vez la intervención de una entidad del mundo mítico: es el caso del «susto», o «espanto».

B. Enfermedades de Dios

- B.1. Todas las enfermedades cuyo origen no ha sido revelado por las sustancias psicotrópicas o no es relacionado con las entidades del mundo mítico tradicional.
- B.2. Todas las enfermedades interpretadas, de acuerdo al código ético de la comunidad, como resultado de un castigo de Dios subsecuente la infracción de normas que garantizan la cohesión social de la comunidad y comprometen su relación con el mundo religioso.
- B.3. Todas las epidemiologías de importación (gripe, viruela, peste, cólera, etc.).
- B.4. Todas las enfermedades que, por distintos motivos (falta de «fe» en el paciente, temor al fracaso o incapacidad por parte del curandero) el maestro no quiere / no sabe / no puede curar.

C. Enfermedades cuyo origen no es sobrenatural

Estas enfermedades normalmente no son curadas por el curandero carismático sino por los «rezadores» y la medicina casera. No presuponen la intervención de una entidad sobrenatural, ni una intervención ritual negativa sino el contagio de una fuerza humana relacionada con la «fuerza» de la sangre o de la «sombra» de la persona.

- C.1. Envidia: afecta hombres y animales causando desgracias. Es voluntaria y consciente.
- C.2. Ojeo, o mal de ojo: se contagia con la mirada, afecta especialmente los niños y a los animales. Es normalmente involuntario e inconsciente.
- C.3. «Chucaque», o síndrome de la vergüenza.
- C.4. Enfermedades «de calor» y «de frío»

Nótese que los síndromes culturales producidos por pérdida o raptó de la «sombra» nunca son interpretados como «enfermedades de Dios»: sea en el caso que la «sombra» se aleje del cuerpo como consecuencia de un espanto; sea que haya sido raptada por intervención directa de un espíritu, como en la «tapiadura»; sea que haya sido herida, o raptada consecuentemente a prácticas mágico-negativas, como en el caso de la «llamada de la sombra» por parte de brujos maleros. En todos estos casos el mundo religioso cristiano está *ausente*, por lo tanto los «síndromes culturales» pertenecen al ámbito ideológico y terapéutico de la medicina tradicional. Auténtico «sacerdote de los encantos», el curandero es el depositario e intérprete de la herencia cultural andina. Pasemos a examinar en detalle los distintos tipos de «síndromes culturales» siguiendo el orden clasificatorio precedentemente expuesto.

2.1. Enfermedades contagiadas por la acción autónoma de los «encantos»

Tratando del mundo mítico andino se ha puesto en evidencia la naturaleza ambigua del *sacrum* autóctono y se ha subrayado la importancia de la relación ritual que determina la modalidad de acción de los «encantos». La correcta ejecución de los ritos propiciatorios y de ofrenda; la observancia de los tabus codificados por la tradición. En otras palabras, el

respeto hacia las normas que regulan las relaciones entre hombre y «encantos» y tutelan al operador frente a las posibles manifestaciones negativas del poder del sacro. El rito debe ser apropiado a la naturaleza del lugar y a las características de su espíritu tutelar, por eso debe ser conforme a las normas tradicionales transmitidas oralmente por la comunidad, las mismas que dictan caso por caso cómo actuar.

Las fórmulas mencionan muy a menudo la «buena intención» y el «buen corazón» de quien ejecuta los ritos y de sus acompañantes. Esta declaración equivale a un tratado de paz con los «encantos». Sin embargo, la intención debe estar en sintonía con la naturaleza del «encanto» y debe ser acompañada por una efectiva capacidad de control ritual. Una de las finalidades del uso de sanpedro es permitir un contacto operativo entre shamán y entidad mítica para concordar previamente el tipo de relación ritual especialmente por lo que concierne a la naturaleza, cualidad y cantidad de las ofrendas. El maestro Culquicondor subrayaba constantemente en nuestras entrevistas, que los encantos «son interesados»: piden ofrendas a cambio de sus favores. No los mueven las necesidades humanas ni consideraciones éticas: solamente las ofrendas los mueven. Y, para moverlos, deben agradecerles.

Si el maestro tiene la posibilidad de pactar directamente con los «encantos» el tipo de relación ritual apropiada, el campesino y la persona común no tienen este privilegio, al mismo tiempo no pueden desatender al deber del respeto hacia el mundo invisible. Por eso mismo deben observar estrictamente las reglas básicas de «buena conducta» dictadas por la tradición. La acción negativa de los «encantos» puede ser consecuencia de una omisión ritual debida al descuido o a la ignorancia como, p. ej., el no presentar ofrendas propiciatorias cuando uno se halla en proximidad de una huaca o en vista de un cerro, o de una cueva sepulcral; quebrar los tabus alimenticios y sexuales que acompañan la ingestión de ciertas plantas; dormir en proximidad de una huaca, o de una tumba. O cumplir conscientemente acciones que ofenden los «encantos» como arrojar ají y sal en una laguna; robar las ofrendas dejadas a una huaca; cortar sin necesidad y sin las debidas ofrendas plantas poderosas como el hualtaco, el palosanto, las cimoras, las mishas, el shimir, etc; entrar en las cuevas para buscar tesoros; saquear tumbas de gentiles; faltar al respeto de sus restos. En todos estos casos, los espíritus «contagian» a la persona o, si la falta es grave, le raptan la «sombra».

Es importante notar que, de acuerdo al contexto ético andino que preside a las relaciones entre éste y el «otro» mundo y a diferencia del contexto ético cristiano, la culpa (el pecado) no siempre es consecuencia de un acto libre y consciente. Cuando se trata de las relaciones entre persona y sacro, es culpable quien no hace lo que la tradición impone, sin reparar si él es o no es consciente y por ende responsable o irresponsable. Y si Dios no castiga a los que pecan sin saber lo que están haciendo o por no hacer, ignorándolo, lo que deberían, los «encantos» castigan automáticamente todo culpable. Y cuanto más grande es la ofensa y el poder del «encanto», mayor es el castigo. Dios sabe perdonar, los «encantos» no. Dios sabe donar sin pedir recompensas. Los encantos deben ser alimentados si se quiere que alimenten a los hombres. Deben recibir «pagos» por adelantado si se quiere que los curen. Reciben y donan dentro de la lógica andina y panamericana del intercambio y de la reciprocidad. Son «interesados» si son juzgados desde la perspectiva ética cristiana, mas no lo son si se considera su actuar desde la lógica de la reciprocidad. Desde la misma perspectiva de juicio, los «encantos» no son más «interesados» que quienes les presentan ofrendas para obtener sus favores.

En lo que concierne las enfermedades producidas por acción directa (no provocada ritualmente) de los «encantos», éstas son esencialmente: la «shucadura», o «shuque» («cajadura» / «caju»; «pisada de cerro» son prácticamente sinónimos) y la «tapiadura» o «tapiada» / «tapeada». Estos síndromes culturales no siempre son netamente distintos entre ellos y se manifiestan con sintomatologías muy parecidas. En los casos más graves (es el caso de la «tapiadura») comportan el rapto de la «sombra» por parte de la entidad mítica.

2.1.1. La «shucadura»

Es caracterizada por disturbios físicos y psíquicos que, en los casos más severos, presentan la sintomatología típica del «susto» (v. adelante) a pesar que no haya ocurrido algún accidente traumático. La «shucadura» puede ser producida principalmente por:

- a. Plantas recogidas, o cortadas sin las debidas precauciones rituales
- b. Los «artes» de la «mesa» cuando quién los usa no sepa controlar su poder

- c. Cerros que gozan de prestigio mágico por la presencia de ruinas, tumbas, *huancas*, huacas, etc.
- d. Cuevas sepulcrales; tumbas; momias o huesos de gentiles
- e. Huacas y objetos arqueológicos
- f. Operaciones rituales de alejamiento de los «contagios» («botadas», «despachos», v.) cuando, por desgracia, uno se encuentre de paso en la trayectoria de la «botada» y
- g. Plantas-«huandure» o piedras-huacas que antaño que recibían ofrendas y ya no la reciben.

En todos estos casos, lo que actúa detrás de la apariencia material de las cosas, o la realidad histórica de los acontecimientos, siempre es una entidad del mundo mítico y la «enfermedad» es la manifestación visible del «contagio» invisible.

A menudo, especialmente en las zonas altas de Huancabamba, la misma sintomatología recibe el nombre de «shucadura» o de «cajadura». Las etimologías probables de *shucadura* parecen derivar del quechua *sukiay*, «andar descolorido, demudado, enfermizo» (Perroud-Chouvenc 1970:162), o *sukiakayay*, «estar caído de fuerzas» (idem:162). Otra posible derivación es del quechua *chukiy*, «alancear» (idem:38): esta derivación se explicaría a través de la teoría mágica del «mal» enviado como dardo. *Cajadura*, en cambio, parece derivar de *qaqa*, «roca» en relación al poder de los cerros: la «pisada de cerro», o el «chicote de cerro» son formas de «cajadura».

Veamos los conceptos de «cajadura» y «shucadura» en las palabras del maestro Ramón Carrillo:

«La cajadura esa viene por ejemplos: ha habido andando un cerro malo y ese cerro lu ha cajau. O también puede haberse encontrado asina en alguna curación de enfermos que han estau curando males [...] y se han encontrado allí y allí resulta, aunque sea renojándose [resultando con disturbios nerviosos] esa se llama cajadura de un enfermo de qu'han estau curando, o sea en un cerro malo y allí se cajó, resultó enfermo con el dolor de cerebro u dolor de espaldas o mancándose».

P. ¿Cajadura y shucadura son lo mismo?

«Eso es lo mismo, lo mismo. Shucadura viene de las mesas: a veces alguno tiene unos granos y entonces se limpia eso y lo botan en un cami-

no. Entonces usted va y se encuentra: la primera persona que se encuentra con eso se le pega el mal. Esa es cajadura de mal por ahí que botan». (Pasapampa 1987).

Ramón señala, entonces, dos causas para la cajadura/shucadura: los cerros malos y las operaciones de «limpia» y «botada» que se efectúan en las «mesas».

Examinemos algunos otros casos de «shucadura» para tener un cuadro completo de este síndrome cultural»:

a. Maestro Celso Avendaño explica: «El hualtaco negro shuca con manchas y ampollas en la piel, que vierten sangre. Antes que cortarlo hay que ofrendarle perfumes. El chimor es planta mala: antes que cortar la vara, que sirve para curar a los shucados, hay que ofrendar montañas. Cimoras: antes que 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 [el color de las cimoras]. Se dice entonces que la persona está shucada por la cimora» (Ayabaca 1986).

b. En ocasión de una «mesada» con el maestro Néstor Herrera de San Antonio, éste, bajo el efecto del sanpedro dijo que veía la figura de una mujer que se acercaba a la «mesa» llorando. Me mandó llamar a una de las mujeres que participaban a las ceremonias, una señorita de Lima, y le dijo: «Usted tiene en su casa la mesa de un maestro. Aquí se me presenta una mujer llorando, es la mesa que quiere trabajar. Cuidado no vaya a shucarla». Aconsejó a la señorita que le llevase la «mesa» -que ella tenía en casa como objeto de curiosidad- para «descompactarla» en las aguas de la Laguna Huarinja y para «compactarla» de nuevo en el nombre de su dueña. En esta forma, el poder del difunto maestro que había sido su anterior dueño no le haría daño «shucándola». El año siguiente asistí al rito del «descompacto de la mesa» y a su sucesivo «compacto» operados por Néstor. El poder de los «artes» es una energía de cualidad «cálida» que puede «perturbar el cerebro» si no es oportunamente controlada. (San Antonio 1987-1988).

c. En las operaciones de «despacho», o «botada» de los males, los «contagios» extraídos del cuerpo de los enfermos y desplazados en los

objetos que han servido para llevar a cabo la «limpia», deben de ser alejados de los «artes» para que éstos puedan nuevamente ser utilizados. Los «contagios» son enviados a las lagunas, cerros alejados, mar, etc. con la recomendación de no shucar a nadie que se encuentre en su camino. El «contagio» puede «pegarse» a otra persona. Los elementos de dos fórmulas de «botada», recitadas por Celso Avendaño y Ramón Carrillo, enumerar con claridad todos los tipos de «contagios» que son extraídos del cuerpo y que pueden transmitirse a otros:

-«Pestes»

-«Dolores»

-«Shucaduras de lomas»

-«Shucaduras de criaderos»: los lugares donde se cría el ganado son dotados de poder, a menudo las fórmulas se refieren a ellos como lugares encantados

-«Shucadura de cerros»

-«Shucadura de malas cimoras»: se usan también intencionalmente estas plantas azotando con ellas las prendas de la víctima y pronunciando su nombre

-«Shucaduras de malos vientos»: el poder de huacas o lugares y el «contagio» transmitido por los brujos

-«Shucadura de malos encantos»: el poder autónomo de los espíritus

-«Shucadura de malas brujerías, de malas hechizerías» (Ramón Carrillo);

-«Shuques de huandures, de tutapures» (v.)

-«Shuques de huacas»

-«Shuques de bastones»: las varas curanderiles, las varas de los brujos usadas para contagiar el daño y, en general, las plantas que «shucan»

-«Shuque de palmeros»: contagiado por los que usan las chontas («palmeros») sea para limpiar enfermos, sea para contagiar males (Celso Avendaño).

d. «Cuando una tumba o cueva agarra la sombra de uno eso se dice shucadura de cerro, o tapiada. Eso es peligroso no sólo para la persona sino también para el maestro. Es decir: es más peligroso para el maestro que por el enfermo porque es el maestro él que mueve los encantos» (Santos Calle, Hualcuy). En las cuevas sepulcrales de San Antonio, Tapal, en los años 1973-74, he documentado casos muy graves de «shucadura» entre algunos campesinos que habían penetrado en las cuevas para buscar tesoros. En estas cuevas hay un sinnúmero de osamentas



humanas. Varios de ellos, saliendo de las cuevas, acusaban disturbios mentales y contaban de haber visto luces en las cuevas. Once de ellos sufrieron de hemorragia y murieron. La gente del lugar diagnosticó «shuque de gentil».

En las alturas de Culqui, Frías, en 1988 documenté otro caso de «shucadura» de un campesino que se había introducido en una cueva debajo de una piedra enorme donde había encontrado un esqueleto y algunas vasijas de barro. Mientras estaba explorando la tumba en busca de oro, encontró una laja de piedra y quiso levantarla cuando oyó un bramido de toro y sonido de quejas, Interpretó lo ocurrido como señal del enojo del gentil. Salió de la cueva muy espantado. Cayó en un profundo estado depresivo acompañado por un evidente desequilibrio mental, empezó a arrojar sangre y al cabo de unos días murió. Me contó el hecho su hijo, el mismo que me acompañó al lugar.

e. Por lo que concierne la «shucadura» contagiada por ruinas de gentiles y por huacas, relato, entre los muchos casos que he documentado, dos episodios ocurridos el primero en las alturas del Cerro la Huaca de Samanga y el segundo en las alturas de Huamba (Ayabaca).

e.1. Una campesina que vivía en las cuestas del Cerro la Huaca, donde se ubica un importante sitio arqueológico pre-incaico con «pirámides» y monolitos de piedra (Polia 1995b) encontró en el bosque una gran piedra plana y redonda que identificó como «batán de los gentiles». Quiso llevarse a su casa el «mortero» para utilizarlo en las faenas domésticas pero, debido al tamaño del mismo, pidió ayuda a varias personas. Llegada a su casa, intencionada a volver al lugar con gente para llevarse el «batán», empezó a acusar malestar y disturbios mentales, confusión y pérdida de la memoria. Poco después, vomitó sangre y en corto tiempo murió. En 1988, en una exploración arqueológica del lugar, busqué y encontré el batán en un enredo de matorrales pues ya nadie pasaba por allí por miedo. Mis obreros, temiendo ser «shucados», se rehusaban limpiar el bosque así que tuve que hacer intervenir a un curandero local. Este trajo unas conchas y tabaco macerado en alcohol, dió una concha a cada persona y nos hizo «singar» por ambas narices para «fortalecer la sombra» de manera que el gentil no nos la llevase.

e.2. El segundo caso aconteció a uno de mis obreros, Siriano Abad, del

Cerro del Huilco. Le encargué subir a las alturas de Huamba para investigar sobre la existencia de una piedra-huaca que juzgaba yo interesante desde el punto de vista arqueológico. Trátabase de una *huanca* que antaño estaba hincada en el terreno y espantaba a los transeúntes «shucándolos» y al ganado haciéndolo precipitar de las peñas. Muchos años atrás fue bautizada con agua bendita, tumbada al suelo y a su espalda fue grabada con cuchillo una cruz para exorcizarla. Desde aquel día el cerro se contenta de un solo animal por año que «se come» haciéndolo despeñarse. Siriano al atardecer logró ubicar la piedra pero, llegando al lugar, empezó a soplar un viento fuerte «parecía que la huaca gritaba». El hombre quiso volver al campamento, a unas tres horas de marcha de allí, pero se perdió en el bosque dando vueltas y vueltas sin hallar el camino y siempre topaba con la huaca. Se encomendó a Dios mientras el viento arreciaba seguro de ser víctima del encanto del cerro. Era ya de noche cuando pudo encontrar el camino. Llegó al campamento y contó su desventura pero no quiso tocar comida y no aceptó ni un trago de alcohol. Pasó aquella noche sin dormir y en los tres días siguientes se quedó callado y sombrío sin comer nada, alternando momentos de aguda depresión a momentos de exagerada agresividad hacia los que querían darle de comer o de tomar. Hice venir el maestro Máximo Merino de Socchabamba quien, después de escuchar atentamente el caso, celebró una «mesada» y tomó sanpedro diagnosticando «shucadura de huaca». Hizo una «limpia» a Siriano y unas «chupadas» utilizando varas de hualtaco negro para extraer el «contagio» de la piedra-huaca. El día siguiente, Siriano, completamente restablecido, quiso volver con nosotros para ver nuevamente la huaca. Encontré un monolito cortado en forma de almendra. Lo volteamos y, grabada en la cara que antaño se hallaba a la vista, encontré una serie de glifos muy antiguos (Polia 1995b: 184-185). La forma artificial de la piedra y la presencia de los extraños grabados habían sido la causa que se le otorgara prestigio de huaca.

f. En el capítulo dedicado a los «encantos» se ha expuesto el caso de un «shuque de huandure» acontecido a Ricardo Páucar, uno de mis asistentes, causado por la presencia de una planta-«huandure» (v. Cap. 7). Esta ya no recibía ofrendas por parte del dueño del ganado, que se había mudado de casa, y «shucaba» a los transeúntes. Ricardo atribuye su grave malestar al «frío» y esto es significativo y merece un comentario. La planta que «shuca» a Ricardo es una «misha», cuya cualidad es «muy cálida», sin embargo Ricardo sufre por un exceso de frío que se manifiesta

como tullimiento general de su cuerpo. La característica de su malestar presenta los síntomas de una sustracción de calor por parte de la planta-«huandure» y no de un «contagio» por parte de aquella, que se hubiera manifestado con un exceso de «calor». La dinámica de este caso de «shucadura» se explica tomando en cuenta la teoría del «hambre» de las huacas: la planta estaba «acostumbrada» a recibir pagos de sangre animal. Cuando ya no los recibe, se vuelve «hambrienta» («fría») y se alimenta sustrayendo la fuerza vital de las personas no precavidas o, como en el caso de Ricardo, que se duermen («cálida») cerca de ella.

Resumiendo: de los casos de «shucadura» expuestos

- A. el primero se debe a la acción de plantas dotadas de poder; el segundo -solamente potencial- a los «artes» de una «mesa»; el tercero al desplazamiento accidental del «contagio» del enfermo a ignaras caminantes; el cuarto, quinto y sexto a espíritus de gentiles. El séptimo se debe a una planta-«huandure».
- B. Todos los casos, con la excepción del tercero y del último, presuponen la responsabilidad directa de la víctima.
- C. En trece de las víctimas de «shucadura» severa se produce hemorragia interna y la muerte.
- D. En los trece casos, causa de la «shucadura» es el «contagio» de gentiles.
- E. En el tercer caso no hay responsabilidad directa por parte de la víctima pero sí hay falta de cuidado por su parte y por parte de quien efectúa la «botada» de los males. Hay que añadir, a este respecto, que en la ética tradicional andina está prevista la transferencia del mal a otras personas ignaras: es lo que ocurre cuando se dejan en el cruce de caminos los ingredientes usados para limpiar a los enfermos. En el séptimo no hay responsabilidad directa porque la víctima estaba ebria, pero sí la hay indirecta porque nunca uno debe descuidarse, especialmente de noche.

Por lo que concierne al cuadro clínico y sintomatológico de la «shucadura», ambos pueden ser directamente comparados a los que caracterizan el «susto» (v.) al punto que a menudo resulta difícil distinguir, en falta de otros elementos etiológicos, la «shucadura» del «susto». Es por esto que la consulta del maestro con el espíritu de la planta-maestro es necesaria para conocer de cuál de los dos síndromes se trata y para

ofrecer una respuesta culturalmente aceptable por parte del enfermo y de la comunidad a un síndrome eminentemente cultural.

Los ritos terapéuticos para la cura de la «shucadura» comportan la «limpia» del enfermo, la «chupada» del mismo y la presentación de ofrendas a los espíritus responsables del «contagio». Y, para finalizar, la expulsión del «contagio» mismo. No he documentado hasta hoy la ceremonia de la «llamada de la sombra» en la cura de la «shucadura» porque este síndrome no parece implicar su raptó, o separación de la persona.

2.1.2. La «tapiadura» («tapia» / «tapiada»)

Se distingue de la «shucadura» porque implica la pérdida de la «sombra» y su consiguiente raptó y encarcelamiento por parte de un espíritu. El origen del nombre parece ser el quechua *tapiya*, «malo agujero» o *tapiy* que significa «rodear con paredes de barro». Ambas derivaciones, además que por la lingüística, son plausibles por el significado. Hay una prueba cierta que «tapiadura» deriva de una palabra quechua original relacionada con este tipo de enfermedad cultural: Guaman Poma menciona una «enfermedad de las fuentes» *-pucyo oncuy = pukyú unquy-* (Guaman Poma 1987:244) y, tratando de los «hichezeros que chvpan», otra que llama *pucyop tapyascan (pukyup tapyasqan)* «maldecido por un manantial». (Idem:272)

Por el examen de los datos recogidos a lo largo de las dos Provincias serranas, resulta que la «tapiadura» puede ser producida por:

- a. Espíritus de gentiles en los lugares donde han vivido como son cerros, ruinas, etc.
- b. Espíritus de gentiles en los lugares donde están sepultados sus restos
- c. Espíritus de gentiles en las huacas que ellos han dejado
- d. «Encantos» como son el «tutapure, el «huandure», la «chununa», el «duende». A veces el raptó de la «sombra» por parte de las mencionadas entidades es llamado «encanto de cerro» (v. Cap. 7).

La «tapiadura» se manifiesta como una forma grave de «shucadura» y, como documentan los casos que voy a exponer, no es necesariamente resultado de una reacción de los espíritus frente a una acción que

los ofende, o no reconoce sus derechos. En la dinámica de la «tapiadura» el elemento característico es la aparición del espíritu que ha sido el causante de la misma (como en ciertos casos de «susto»).

Resumo los elementos de una entrevista con Ramón Carrillo: «La tapiadura es como el espanto [...] como que ha estau de pinsión [preocupado por algo] por aquí andando por estos campos, ha estau de pinsión eso de alguna mujer; un muchacho [...] ha tenido mucha precaución de una chica u se ha ido y se ha anochecho por allí. En el camino se le presentó alguna mala visión, se le presentó un animal, o se le presentó una mujer, un cristiano. Y no ha sido cristiano, ha sido un espíritu malo. Entonces lo agarró un espíritu maligno y cae malísimo, loco, y no pueden curarlo. Entonces tiene que ocupar un curandero para que empiece a desencantarle la sombra del espíritu del maligno. Empieza a desencantarlo el sabio con sus poderes, de sus artes que tiene, que lo va desencantando de cerro, de loma, de enchununas, de duendes y va haciendo sus pagos y sus amagances con sus tabacos mentándola la sombra como que es el señor fulano de tal que se vaya descajando de lomas bravas, de enchununas, de en citanes, de en chorreras, de duendes [...] dice, y le va pagando a los encantos que vayan largando, y lo va desencantando. Entonces tiene que darle la contra de lus remedios sagrados de un padre sanfranciscano [la parroquia de Huancabamba es de los PP. franciscanos]. Puede ir a conseguirlos esos llevando un regalo a un sacristano. Entonces le consigue el agua del jales [= cáliz], la piedra lara [= del ara], el vino bendito, el agua de San Pablo».

Afirma Santos Calle: «Hay piedra bravas en las huacas que cogen la sombra de uno. A uno les dan ataques, otros resultan tullidos en las piernas, a otro le pega almorragia. Cuando una tumba o cueva agarra la sombra se dice shucadura de cerro, o tapiada».

«La tapiadura es de un gentil cuando veces que uno se sienta [...] u se queda por esos cerros, `tonce, uno que está durmiendo, viene y lo agarra el gentil: esa es tapia. Entonce uno se recuerda con susto, entonces ya lo deja tapiando [...] entonce el gentil se rie y se va pue, porque ya le lleva la sombra [...] Esa tapia la curo con sáhumos de todo incienso, de todo romero, de todo azufre bendecido, todo, todo bendecido. Entonces lo limpiamos con el cordón sanfranciscano y una estampita del Señor

Cautivo y otra del Señor de buna muerte [...] y la aguita de la Virgen del Carmen. Con eso lo curamos.

P. ¿Las lagunas pueden tapiar la gente?

R. «Sí, no pagándoles bonito ellas nos ahogan [...] pero con pagos no pasa nada, están mansitas porque son unas niñas reyes, lindas reinas ... las he visto en mi hierba [...] hermosas, blancas, con su pelo bien acomodadito, vestido de blanco. Ya, ellas no se van a formar como nosotros, así, `tonce ellas se forman todo de blanco. El rey es con su corona acá. Así, hermano, así lo he visto.» (Ascencia Gonza).

Pasemos a examinar algunos casos de tapiadura:

a. El maestro Ramón Carrillo contó un caso de «tapiadura» ocurrido a su persona cuando era muchacho. He expuesto este caso hablando de la «chununa» (v. Cap. 7). Vamos a resumir la dinámica: una entidad mítica se manifiesta como mujer lavando ropa en un río; Ramón cae de su cabalgadura; resulta perturbado: «Andaba prevelicau viendo visiones, viendo gentes que yo no conocía. No me daba cuenta po' onde andaba. Me iba pa' aquí, pa' allá, a veces me acordaba»; un maestro lo curó llamándole la «sombra».

b. Este caso me ha sido contado por un paciente de Ramón, Teodomiro García, en una «mesada» a Pasapampa:

García: «hacen 25 días ha caído la tapiada, las tapiadas de una mujer: un señor de ochenta años estaba saliendo de su chacra con un burrito arriadito, y ¡pá! se le presentó una mujer...»

Ramón: «Sí, esa sí se presenta».

García: «en combinación [con camiseta y falda] y que se alzó el vestido, y le enseñó, y el hombre la siguió. Cuando llegó a casa, mudo. Y hasta ahora no habla, está calladito.»

Ramón: «Esta es la tapiadura».

García: «Y llegó, dijo no más que se le presentó una mujer abajo, y la siguió, y que después que la siguió se perdió, y se volvió.»

Ramón: «Esa es, pues, la enchununa, es la tapiadura, esa quiere buen maestro para la que la desencante.»

García: «El hombre está envaradito y mudo».

Ramón: «Así es la tapiadura».

c. Este caso ha sido documentado en las alturas de Cujaca, en las laderas del Cerro Vischacha, Ayabaca, donde encontré andenes y petroglifos (Polia 1985b). Un campesino que trabajaba la tierra de un «patrón» en las cuestas del cerro, al anochecer, vió una puerta que antes no existía y un camino que ingresaba en ella. Entró en una cueva profunda alumbrada donde un hombre ataviado como gentil le invitó chicha tomándola de una gran vasija. Acabando de beber la chicha, la puerta se cerró y él se quedó en el cerro. El patrón envió gente a buscarlo pero no lo encontraron. Al final envió un curandero que, con sus hierbas, vió al campesino sentado en las laderas del cerro con un antiguo poncho, sandalias, vestido como gentil. Como el curandero se le acercaba, el otro desaparecía en el cerro. Para desencantarlo el maestro le llamó la «sombra» y presentó ofrendas al gentil que lo había tapiado. Cuando el campesino fue regresado a su casa, hablaba un idioma que nadie entendía y por cierto tiempo quedó aturrido y perturbado mentalmente.

d. Este es un caso de «encanto de cerro», considerado una forma de «tapiadura». No acontece la manifestación del espíritu pero la «sombra» de la víctima es raptada por él. Me ha sido contado en el Cerro de Aypate en 1973 por Tomás Abad, campesino de Culcapampa: «Una vez llegó al Cerro de Aypate una comitiva de gente. Este cerro es muy poderoso y a uno cualquiera no lo acepta. Así es que de esa comitiva el cerro escogió a una joven de 18 años. Yo estaba pequeño entonces. La muchacha se separó del grupo y se dirigió al bosque. Allí encontró una mano de batán de oro puro. Entonces regresó a su grupo si decir nada. Pero después de algunos días, la muchacha volvió al cerro. Sus padres se fueron buscándola y, después de mucho caminar, la encontraron casi desnuda como fiera. Y así debía de ser porque ella había sido escogida por el cerro. Llamaron a un maestro para que hablara con el cerro e hiciera devolver la razón a esa pobre chica, y Aypate [el espíritu de un inca que es el encanto del cerro] les dijo que para devolver la sombra a la muchacha debían ofrendarle un cuy de siete colores. Con este cuy que llevaron en pago se pudo deshacer el encanto».

La narración adquiere el valor de un cuento ejemplar que subraya dramáticamente el peligro de acercarse a los lugares poderosos siendo «uno cualquiera», sin poder controlar ritualmente el poder del lugar. El drama se desarrolla entre dos personajes: una anónima muchacha que pertenece a una comitiva de gente cualquiera y un maestro curandero que

sabe cómo manejar el poder del lugar. La muchacha es la víctima, el curandero el salvador. Por encima de los dos personajes humanos está Aypate, un Inga Rey. Ninguna mediación y ninguna curación sería posible sin la intervención del maestro. Aypate captura la «sombra» de la chica -identificada expresamente con la razón- pero no habla con ella ni con la gente de su comitiva porque los «encantos» sólo conversan con los maestros. Tampoco se manifiesta en forma visible a la chica, sólo le hace encontrar una mano de batán que, siendo de oro puro, excita la codicia de la campesina y actúa como trampa. En el momento en que la joven toma en sus manos el objeto, funciona la trampa y ella se «contagia». El maestro sí puede hablar con Aypate y pactar con él el precio de la devolución de la «sombra»: un cuy de siete colores, un animal rarísimo y con todo derecho a ser clasificado en la tipología tradicional de las «huacas».

De los cuatro casos expuestos, tres presuponen la responsabilidad directa de la víctima: la profanación de un lugar encantado (caso «e»); el cultivo de chacras en las laderas de un cerro de gentiles, el haberse dejado coger por la noche en el lugar, el haber ingresado al mundo subterráneo, el haber aceptado la copa de chicha del gentil (caso «c»); el haber seguido a una mujer desconocida que «se alza el vestido y enseña» y no por el hecho de haberla seguido -el no hacerlo significaría perder una ocasión que un «hombre» difícilmente perdería- sino por no haber reparado en quién era aquella mujer desconocida y no haberse ritualmente precavido (caso «b»); en el caso «a», aparentemente Ramón no tiene la culpa de lo acontecido. Pero sólo aparentemente primero porque las mujeres no lavan ropa en la noche y si lo hacen no están solas, segundo porque cuando una acémila se espanta -especialmente si eso ocurre de noche- siempre hay que preguntarse si no se trata de alguna presencia sobrenatural. El haberse persignado, o invocado a Jesús (como en otros casos documentados) hubiera hecho desaparecer la visión porque la «chununa» es «mora». Pero Ramón no lo hizo y el no haberlo hecho es su culpa.

Por lo que se refiere al «encanto de cerro», añado un dato recogido en Sicches (Ayabaca) donde, en relación con un centro megalítico, se encuentra difundida la idea que una persona que se quede allí sola «desaparece con su cuerpo, con todo» y «ya forma parte del cerro». Desaparece en el subsuelo y «sale los días viernes»; se vuelve «arisco, está allá como

ser un animal mostrenco [...] como el venado que para no más en el campo». Como en el caso mencionado arriba, documentado en el Cerro de Aypate, la víctima pierde todo enlace con el mundo de los humanos, hasta olvida el habla y el uso del fuego y de cubrirse con ropa.

El método de cura tradicional de la «tapiadura» requiere «harto saber» y la «llamada de la sombra». Ramón prepara dos tazas de harina de maíz, una del blanco y la otra del amarillo y empieza a «frescar» soplando las harinas en las cuatro direcciones del espacio. Con los mismos ingredientes agregados a otras cosas frescas como el agua, la lima, la miel, «refresca» al enfermo, lo que permite establecer que la cualidad del «contagio» es «cálida». Toda la ceremonia es precedida por la toma del sanpedro y el coloquio con la entidad responsable del rapto de la «sombra» para poder establecer con ella el precio del rescate. «La tapiadura quiere harto saber para curarlo ese, el loco qu' está. Se agarra a las horas que va a remediar [cuando empieza la «mesada»] se compone una taza asina de maíz amarillo, y la otra de maíz blanco y empieza a refrescar el mundo por todos los sitios buscándole la sombra pa'onde ella, él se ha espantado y lo va frescando también. Y allí le empieza a hacer unas ceremonias con unos perfumes, jazmines, colonias, limas, cañas. A recordar [llamar por nombre] la sombra pa' que lo pueda desencantar. Pero la desencanta conociencia de los artes, de su saber, con sus tabacos, con sus alimentaciones [ofrendas] de sus poderes, para que pueda desencantarlo de los citanes, de los cerros malos, de los cerros de lejos, de adonde se ha espantau, de quebradas, de lomas malas, y asina lo desencanta. Una vez que lo desencanta, viene la sombra, se le presenta el duende, se le presenta la enchununa. Por eso agarra agua bendita y se le paga. Se santigua y le pega la despachada: huuushh [hace el acto de escupir soplando] ajá.«A los despoblados. A los barrancos -dice- despachando duendes, enchununas». Vuelve con su enfermo y lo santigüa y le reza y le pone una curación sagrada que ya no se quede cajau, que no se quede machacau y a parte de sus malos vientos». (Ramón Carrillo, Pasapampa 1986).

Ramón, como otros maestros, tiende a confundir «tapiadura» con «susto» pues la sintomatología es la misma para los dos síndromes y parecido es el método de cura. Además, la aparición del «encanto» produce una experiencia traumática: espanta. Lo que permite distinguir la

«tapiadura» del «susto», y que justifica el uso de estos dos términos distintos en la medicina tradicional serrana, son dos elementos:

1. En el «susto» la intervención de la entidad mítica se da como consecuencia de un acontecimiento natural con características de trauma y, en general, no se da la manifestación del espíritu a la víctima. Cuando el «encanto» se manifiesta, lo hace en el ensueño del asustado. En cambio, se manifiesta al curandero con el sanpedro.
2. En el «susto» la intervención de la entidad mítica no es producto de una reacción de enojo por parte del espíritu frente a un descuido ritual, o a una acción irrespetuosa.

2.1.3. La «llacamadura»

Este es un síndrome cultural femenino pues afecta a las parturientas. No he podido, por mi parte, documentar la relación entre «llacamadura» y la intervención de una entidad mítica, pero sí elementos que claramente evidencian la relación entre este síndrome cultural y la infracción de tabus. (v. Parte II, Cap. 7.3).

Después del parto, la mujer debe observar una «dieta» de quince días absteniéndose de comer o tomar toda cosa «fresca» y del ají, del ajo y del alcohol. Por todo este tiempo debe evitar estrictamente el contacto con el agua: no debe lavarse ni tomar «agua cruda» sino agua hervida con hierbas de cualidad «cálida». Después de los quince días, se prepara un baño haciendo hervir en agua hojas de eucalipto; hojas de mango; hojas de naranjo; ishpingo; campanilla; shingla; sauco o yerba santa. Se agrega un chorro de alcohol de caña. La mujer debe tomar un vaso de esta agua y es bañada en la misma. Hasta los cuarenta días ningún otro baño le es permitido. Después puede ya bañarse en agua corriente. (Ayabaca: inform. Celso Avendaño).

La infracción de estos tabus produce la «llacamadura» cuya sintomatología es la siguiente: dolor de cabeza; temblor continuo o discontinuo en todo el cuerpo; escalofrío y fiebre; dolor a los riñones; hinchazón de los senos; pérdida temporal de la vista; pérdida de la memoria y aturdimiento general (Cfr. Parte II, Cap. 2, 7).

Es evidente la estructura dualista de la teoría del «calor» y «frío»

en este síndrome cultural: el parto, como las menstruaciones y cualquier pérdida natural o accidental de la sangre, produce un *desequilibrio* por pérdida de calor con consiguiente exceso de «frío». Para balancear este exceso, hace falta abstenerse de todo alimento «fresco» y, principalmente, del elemento por excelencia «fresco»: el agua. Las hierbas usadas para el sahumero con que se cura la «llacamadura» todas son «cálidas», como las que se agregan al agua del baño y de tomar. Puede establecerse una interesante comparación con lo que documenta Faust entre los Coyaimas y Natagaymas de Colombia: «Para el cuerpo de la mujer, el parto significa una pérdida en varios sentidos, ya que sale el niño, expulsa la placenta y bota sangre. Por esta razón, a la mujer que acaba de dar a luz se la considera portadora de un «hielo» muy fuerte. Para contrarrestar este «frío» y también para espantar a los espíritus del agua y del monte que quieren robar al niño, se queman plantas calientes como mastranto (*Salvia palaefolia*), coca [...] tabaco [...] Tienen que evitar especialmente todo contacto con el agua [...] Una mujer de Bocas de Tetuán, en el municipio de Ortega, que dio a luz en un hospital [...] atribuyó las perturbaciones síquicas que sufrió después del parto al haber sido lavada con agua en el hospital en el momento siguiente al nacimiento del niño [...] Los indígenas consideran esta costumbre como un «asalto a la salud». Entre ellos se lava a la mujer por primera vez después del parto al atardecer del tercer día. Para este efecto, se pone agua al sol durante todo el día, en la que se remojan hojas de plantas muy calientes como coca, tabaco, mastranto, raspado de mecha (*Favillea cordiflora*) y cedrón (*Calatola colombiana*). Con esta mezcla se le hace a la mujer un lavado vaginal y también se le da de tomar. El regimen alimenticio de las semanas del postparto consiste en alimentos “calientes”.» (Faust 1986:38-40). También en las menstruaciones la mujer debe alimentarse con alimentos «cálidos» y evitar el contacto con el agua (idem:33-34).

2.2. Enfermedades de daño (o de hombre, o puestas)

2.2.A. El «daño por aire»

El «daño» puede transmitirse «por aire» y «por boca». En el primer caso no se utiliza un vehículo material que se hace ingerir a la víctima: el malero actúa de lejos «moviendo los encantos malos» y transmite el «contagio», en general, sobre prendas usadas pertenecientes a la víctima en virtud de la relación mágica entre prendas y «sombra». El «daño por

aire» presupone siempre una intervención sobre la «sombra» de la persona usando un *objeto de sustitución* (prendas, cabellos, sangre, «muñeco», etc.) o actuando directamente sobre la «sombra» que es preciso extraer del cuerpo de la víctima «llamándola» para luego atraparla, o hierirla en la convicción que las heridas se transmiten al cuerpo.

El malero, como el curandero, actúa por medio de sus espíritus auxiliares. Trátase de un elemento muy significativo que pertenece a la estructura originaria del shamanismo andino y del shamanismo en general. En la literatura sobre curanderismo, sin embargo, no se ha dado en general el suficiente relieve al tema del «compacto» que es la verdadera fuente del poder. Concepción Guerrero, de Palo Blanco, con su iletrada claridad explicaba: «Para llamar la sombra se usan perfumes pagando a los espíritus de los cerros, de las lagunas. Son estos espíritus que atrapan a la sombra».

La dinámica del «daño por aire» es la siguiente:

1. Operaciones mágico-negativas ejecutadas para evocar («citar») una entidad mítica y dirigir su intervención en contra de la víctima
2. Intervención de la entidad «citada» sobre un *objeto de sustitución* de la víctima, o directamente sobre la «sombra» que ha sido separada del cuerpo por medio de una «llamada»
3. Inducción del «contagio»
4. Manifestación de la sintomatología del «daño» que permite el diagnóstico -sucesivamente confirmado por visión directa utilizando drogas- de «enfermedad de daño», o «de hombre», o «puesta».

Vamos a exponer los *principales* métodos de inducción del «daño». Tengo que precisar que los datos no son fruto de observación directa de las operaciones ejecutadas sino fruto de entrevistas a curanderos y a un sinnúmero de campesinos del Ande norteño que han sufrido el «daño», que le tienen miedo y que contestan a las preguntas con un prudente «dizque»...

2.2.a. Preparación de un simulacro («muñeco») que trata de reproducir lo más fielmente posible los tratos somáticos de la víctima (sexo, color de cabellos, talla, elementos característicos como son los bigotes, las trenzas, etc.). Para la preparación del «muñeco» se utiliza preferiblemente

una prenda *usada* de la víctima-mejor si es una prenda interior- o moldeándolo con cera e injertando uñas, cabellos, trozos de prendas de la misma. El «muñeco» es «bautizado» por el malero en presencia de dos «compadres», al igual que se tratara de un niño, con el nombre y dos apellidos de la víctima. Se vela al «muñeco» por tres noches consecutivas poniéndolo en la cama entre los dos «compadres», o dejándolo entre dos velas «enlutadas» (de cera negra) que se consumen ardiendo. En la noche de un martes o viernes se lleva el simulacro a un cementerio y se sepulta en proximidad de una tumba para que el muerto «se coma la sombra» de la víctima. (Compárense estos datos con los expuestos por Chiappe-Lemlij-Millones 1985:38 y por Gillin 1945:128-29). Si no se bautiza al «muñeco», de todas maneras se le impone el nombre y apellidos de la víctima pues éstos tienen relación directa con la «sombra» y se traspasa con alfileres de acero o clavos de hierro, o también con las espinas del aguacolla, o gigantón, o sanpedro «macho». Si el «muñeco» es de cera, se graban en él los nombres de la víctima utilizando una espina del mismo cactus. Después de haber sido «alfileteado», el muñeco es sepultado en un «panteón», o es dejado en una poza de agua, o en un médano remoto de manera que el «daño» contagie a la víctima conforme procede la oxidación de los alfileres. Hay una relación analógica entre partes del «muñeco» y correspondientes partes de la víctima: para inducir impotencia a un hombre, p. ej., se traspasa la zona que corresponde a los genitales; para inducir frigidez sobre una mujer, o hacerle difícil el parto, se traspasan los genitales de la figura y los senos, etc. Si la figura es de cera, a menudo se expone al fuego de una vela para que se derrita lentamente produciendo la consunción y el progresivo deterioro de la salud de la víctima. En Piura, Rosa A. una bella dama de la alta sociedad -blanco ideal de «envidias» por estas dos «culpas»- me avisó un día que había encontrado en un lugar escondido de su jardín a un «muñeco» hecho con su ropa y amarrado a un sapo que había sido alfileteado junto con la figura. Para hacer más exacta la semejanza, el «muñeco» tenía una cabellera de pelos de choclo para imitar el color de la cabellera de Rosa. Le dije que había tenido suerte porque para deshacer el hechizo hay que encontrar al «muñeco» por medio de un difícil «rastreo» con sanpedro o mishas. Y casi nunca se encuentra. Faltaba ejecutar la segunda parte de la operación: sacar los alfileres y quemar el hechizo.

2.2.b. Los indumentos de la víctima son sumergidos en las aguas de algunas malas, como la Laguna de la Serpiente, cerca de la Gran Huarinja,

o son dejados en las cuevas sepulcrales de gentiles amarrándolos a los huesos, o son sepultados en proximidad de huacas. Visité varias veces la Laguna de la Serpiente, o «Ciénaga de la Muerte», cuya forma en S dá origen a su nombre y de su prestigio negativo y encontré un sinnúmero de prendas interiores de hombre y mujer. Algunas habían sido clavadas en el lodo con estacas de chonta negra. Los indumentos deben ser usados y no lavados porque por la ley del contacto o de la «magia contagiosa» (Frazer) participan de la energía de la persona. Actuar sobre ellos equivale a actuar sobre la persona misma. Las secreciones corpóreas que empanan las prendas usadas contienen parte de la «sombra».

Se clava con espinas, o clavos de hierro, una camisa de la víctima a una cruz de un cementerio abandonado en la noche del martes o viernes para que el muerto contagie y devore la «sombra» de la persona que se quiere dañar.

2.2.c. Se sepulta en un médano una libra de carne de cerdo junto con una foto de la víctima encerrada en una misma caja. También en este caso la dinámica es la de la magia contagiosa y obedece a las leyes del contacto. La foto, en nuestros días, a menudo sustituye el muñeco.

2.2.d. Se escriben los nombres de la víctima en un papelito que se introduce en la boca de un cadáver antes del entierro. En este caso, como en todos los demás que utilizan el nombre escrito o pronunciado, juega la relación mágica -de universal difusión- existente entre nombre y persona (o nombre y cosa). En los Andes el nombre «llama a la sombra».

2.2.e. Se prepara un hoyo en proximidad de la casa de la víctima, o en su interior, sepultando restos humanos para que el muerto «contagie» a sus moradores.

2.2.f. Se esparce una mezcla de tierra de sepulcro, hueso humano pulverizado y sal en las espaldas de la víctima o a la entrada de su casa.

2.2.g. Se azotan las huellas de la víctima con plantas mágicas como son las «cimoras». También las huellas están en relación con la «sombra» de la persona.

2.2.h. Se mezcla «misha galga» (v.), ruda (*Ruta graveolens* L.) y viznaga y se arrojan en dirección de la casa de la víctima. O se usa «cimorilla dominadora» puesta en aguarrás, Timolina, alcohol, agua bendita junto con las secreciones del lechero (planta) y la corteza del higuerón y de la «ceiba» añadiendo vinagre, Agua Florida, sal, ajo, pimienta negra, ají. Esta mezcla se rocía sobre la víctima, o se asperja la puerta de su casa.

2.2.i. Se azota a un sapo vivo con una penca de ágave escupiendo sobre él alcohol y tabaco y pronunciando los nombres de la víctima.

2.2.j. En las aguas de las lagunas, pronunciando el nombre de la víctima y declarando el tipo de daño que se quiere producir en ella, se arroja sal junto con alcohol, ají y ajo. El espíritu del lugar, enfadado por las ofrendas, se venga contagiando la víctima.

2.2.l. Se cortan con una espada de acero en cruz las aguas de una laguna pronunciando el nombre de la persona que se quiere dañar; o se dispara en ellas con armas de fuego, o se dispara a las huacas, a los cerros, a las peñas dotadas de poder. He visto disparar a las aguas de la Laguna Negra mientras a la otra orilla un curandero bañaba a sus pacientes para curarlos. Este hecho, aparentemente contradictorio por tratarse de una laguna famosa por su poder terapéutico, se explica tomando en cuenta la fundamental ambigüedad del *sacrum* andino.

2.2.m. Por medio de sus espíritus auxiliares, el malero puede «soplar el daño» introduciendo mágicamente en el cuerpo de la víctima -por lo general en su estómago- clavos, espinas, pequeños cristales de cuarzo, fragmentos de madera, insectos, culebras o parte de ellas, etc. Todos nuestros informantes concuerdan que no se trata de la introducción material de dichos objetos, sino de un «contagio» que hace que ellos se «formen» en el estómago por hechizo. Para extraerlos, el curandero debe practicar la «chupada» (v.) del enfermo, o suministrar «purgas» (v.). La idea del «dardo mágico» es universal y es seguramente un elemento originario de la teoría médica andina.

2.2.n. El «ramalazo», o «viento negro», manifiesta el ataque de un malero dirigido contra la «mesa» del curandero y su persona. Trátase de una ráfaga de viento violenta e imprevista acompañada por un fuerte olor

a putrefacción que desbarata los objetos de la «mesa» con efectos letales para el curandero y sus pacientes.

2.2.o. El «flechazo» es visualizado bajo el efecto del sanpedro, como un dardo ígneo con punta agudísima lanzado por el malero para matar al curandero. En realidad, se trata de un ataque dirigido a su «sombra» mientras que está separada del cuerpo.

2.2.p. Trato por último a la «llamada de la sombra» con fines mágico-negativos. Con esta operación el malero actúa directamente sobre el doble anímico, o «sombra» de la víctima para herirla con espadas de acero, o varas de chonta, o con balas, o para encerrarla («empomarla») en un vaso negro de gentiles. Este último procedimiento es utilizado también en las operaciones de magia amatoria, o «guayanche» de manera que lo que diré a propósito de la sustracción de la «sombra» en los ritos mágico-negativos será válido también en lo que concierne a la magia amatoria, exceptuando, obviamente, a las heridas. La dinámica de la inducción del «daño» por «llamada de sombra» es la siguiente:

1. Fórmulas y ritos de evocación («citación») de los espíritus auxiliares del malero
2. «Llamada de la sombra» de la víctima con o sin el uso de objetos pertenecientes a ella
3. Indicación a la «sombra» del camino que debe seguir para llegar al lugar donde se está realizando la «llamada»
4. Manifestación de la «sombra» como mariposa, luciérnaga, mosco, resuello de aire
5. Captura de la «sombra» por parte del malero (o del «enguanchador» en la magia amorosa)
6. Herida de la «sombra» o su encarcelamiento.

La sintomatología del «daño por aire» presenta características similares a las de todos los síndromes resultado de la «pérdida de la sombra». El «dañado» deja tras sí un «olor a sepulcro», lo rodean moscas, se ve «decaído» con graves síntomas de decadimiento orgánico y perturbaciones mentales. A la víctima del «daño» se le dice también: «maleada», «enhechizada», «brujada», «cruzada», «trabajada». La planta que posee la virtud de «realzar la sombra» -«realzado» es lo contrario de «decaí-

do»- y de fortalecerla contra los «contagios» es el tabaco salvaje, o «moro», sorbido a través de las «singadas» (v.).

El uso de simulacros que sustituyen a las víctimas en los hechizos es testimoniado por las fuentes de los siglos XVI-XVII y no debe necesariamente ser interpretado como préstamo cultural por la existencia de prácticas análogas en Europa. Tratando acerca de la «sombra», se han examinado los testimonios de las Cartas Annuas de la Compañía de Jesús y de Arriaga sobre el uso de figurillas de sebo, llamadas *caruayquispina* (Arriaga 1968:210-211). La primera parte del término puede compararse con el quechua *qarway* que significa «secar». Arriaga refiere que la finalidad de la quema de la figura era la de «quemar el alma» y que su resultado era la pérdida del «entendimiento y corazón». La dinámica de la inducción del maleficio documentada en los primeros dos decenios del siglo XVII es la misma documentable en nuestros días. ¿Estructuras elementales del pensamiento mágico arcaico, o continuidad cultural? La primera de las dos hipótesis no excluye la segunda. Interesantes informaciones se encuentran también en fuentes más antiguas, como en la «Instrucion» de Polo de Ondegardo (1559): «Para que venga mal ó muera el que aborrecen lleuan su ropa y vestidos y visten con ellos alguna estatua que hazen en nombre de aquella persona, y maldízenla escupiéndola y colgándola. Assímismo hazen estatuas pequeñas de barro, ó de cera, ó de massa y las ponen en el fuego para que allí se derrita la cera, ó se endurezca el barro, ó haga otros efectos que ellos pretenden creyendo que con este modo quedan vengados, ó hazen mal al que aborrecen» (Polo de Ondegardo 1906:201). La misma fuente informa sobre el uso mágico negativo de partes de cadáveres: «También suelen sacar los hechizeros á los difunctos los dientes, ó cortarles los cabellos y vñas, para hazer diuersas hechizerías» (idem:196).

En una Carta Annuas de final del siglo XVII, conservada en el Archivo de la Compañía de Jesús encontré una noticia inédita sobre una ceremonia mágico-negativa cuya víctima ha sido un cura, ceremonia que documenta la continuidad con prácticas rituales brujeriles de nuestros días: «En Andagua del Obispado de Arequipa se hallo vn maleficio, de que auia muerto el cura. Descubriolo un Yndio: y llegando los Padres al lugar, hallaron dos cadaberes gentiles, por quienes hablaba el Demonio. En vno dellos estaba el maleficio: tenia reciamente apricionados los pies con correas de ante [*Tapyrus americanus*]; y vn giron de sotana atado a

un brazo, que conocieron los parientes del difuntos [sic] auia sido dela sotana primera, con que entro al beneficio. Tenia otras muchas ligaduras de lino ensangrentadas: que todas hicieron en el Paracho la operacion de ap[r]jetarlo hasta impedirlo, sin que pudiese salir desu cassa apenas para la Yglecia. Padecio grabissimos dolores, hasta rendir la vida a la violencia del maleficio» (ARSI, T.IX, Vol 18b, p.140r.).

El uso de polvo de huesos de muerto es documentado por Arriaga a propósito de algunos temidos hechiceros, llamados *runapmicuc* («devorahombres») que transmitían la iniciación de padre a hijo. También en este caso Arriaga brinda una información preciosa: estos brujos, por su misma declaración, afirmaron «comer el alma» de sus víctimas chupándoles en la noche un poco de sangre. (Arriaga 1968:208). Hablando de la «sombra» he mencionado la relación entre ésta y la sangre.

El uso de sapos en los ritos de hechicería está documentado por Guaman Poma: «Toman el sapo y le coze la boca y los ojos con espinas y le atan pies y manos del sapo y lo entierra en un agujero adonde se acienta su enemigo o del quien le quie[re] mal, para que padesca y muera. Y allí no se muere el sapo, cino que padese. Y para esto tienen y crían zapos...» (Guaman Poma 1987, I: 267).

Una Carta Annuæ de la Compañía de Jesús (1697-1699) documenta el uso mágico negativo de sapos en la provincia de Huamanga: «En otro lugar se deshizo vn maleficio que estaba puesto en un sapo feisimo, a quien tenían coçida la voca, para que muriese vn pobre yndio. descosiosele, y se libro de terribles dolores la paciente. Valense deste asqueroso animal y lo crian con sangre» (ARSI, Peruana. Litterae Annuae, T. IX, Vol. 18b: p.140r.)

En la literatura científica sobre el argumento, ha sido subrayada la cristianización del concepto shamánico del espíritu auxiliar que, en el caso del brujo malero, ha tomado las características del diablo (Gillin 1945:128; Stein 1961). Referencias a ceremonias mágico-negativas se encuentran en Gillin 1945:128-129; Chiappe-Lemlij-Millones 1985:38. La reconstrucción novelesca de Camino Calderón (1973) es conforme a datos etnográficos reales.

2.2.B. El «daño por boca»

En el «daño por boca» el uso de ingredientes propiamente mágicos -el uso de polvo de huesos de difuntos, el agua recogida en la calavera de un gentil, etc.- se acompaña al uso de sustancias tóxicas para formar un compuesto que la víctima ingiere. Por eso el nombre de «daño por boca» o «por dentro». Para la cura de este tipo de daño se utilizan las «purgas». Entre las plantas más usadas para su preparación hay que mencionar la huaminga y el hórnamo / órnamo. Yo mismo he experimentado el tremendo poder de estas plantas.

Concepción Guerrero, de Palo Blanco, usa la huaminga-oso molida fresca y puesta en una botella con agua junto con hórnamo molido y corteza de yumbé dejando la botella al sol por cuatro días. Se suministra en la mañana temprano y la persona arroja el maleficio «por arriba y por abajo». Al medio día se le da el «arranque». Si la persona vomita demasiado, se le da una taza de caldo de gallina con azúcar. Para finalizar, se observa un día de dieta. La idea básica que subyace a las prácticas de cura del daño por medio de purgas, es la de la expulsión del mal a través de las deyecciones y vómitos que sirven como vehículos para la expulsión.

«Daño por boca: se utiliza por lo general la tierra de muerto que se coge en los cementerios. Produce adelgazamiento en la persona y crecimiento de barriga. Se utiliza la baba del sapo, o la babosa [la limaza]. Se puede utilizar ayahuasca o otras cosas que sólo sabe el brujo malero. Muchas veces a los pacientes se los ha hecho botar arañas, culebras, carne de gallina cruda, pata de patos, quesillos. A una persona le habían dado un guisado de gallina riquísimo, sin embargo botó tres pedazos de carne cruda. Otro paciente botó un pedazo de culebra sin cabeza, otra botó una araña. La había comido no como araña, sino como planta camida en guarapo. Otra paciente botó pedazos de quesillo y no había comido queso por seis meses: le habían dado hechizo por boca seis meses atrás y la mujer no comía, no digería, tenía cólicos, adelgazaba. He hecho botar guarapo y copas de cañazo preparados con aguardiente, uñas raspadas, ceniza de cigarro, agua del lavado de partes genitales, pelo quemado de la misma persona que prepara la copa. Esa preparación la hacen para hacer volver la persona enamorada que se fue, o para hacer aficionarse al lugar al bebedor para que siga bebiendo allí. El dañado así, por

boca, anda rodeado por moscas y hasta gallinazos, huelen a muerto y no se curan hasta que no hayan botado el hechizo. Los alimentos hechizados, en el estómago ya no se transforman, ya no salen de allí. Otra vez a un ecuatoriano le hice botar un centopies y a otros gusanos colorados de cabeza negra. El guano de gato sirve para hechizar por boca y también sirven las vísceras del ratón disueltas en comida o en licor. El remedio mismo [el sanpedro] explica cómo se han preparado los hechizos y enseña también cómo curar al paciente, es decir qué clase de purga darle [...] el especialista de magia negra debe tener una convivencia directa con el demonio y, para hacer esto, debe haberse sometido a pruebas muy fuertes: como matar gente inocente, convivir con su madre, con sus hermanas, comer culebras. A veces, en la noche serena, el cielo de repente se oscurece con una nube negra que quita al chamán la visión, deforma la cara de los presentes. Allí el maestro invoca el sanpedro para que dicte una buena oración al fin que pueda arrancar la magia negra. Tiene que haber un paciente mágicado para que se presente en la mesa la magia negra. Hay mágicos [maleros] que se comen hoja por hoja el libro de las oraciones y utilizan al sanpedro cimarrón, que es malo. El malero se desnuda, invoca a los diablos y se transforma en animal. El puede transformarse en serpiente, chivato, puma, huaca, gallinazo, huilco, venado, lechuza» (Celso Avendaño, Ayabaca 1986).

2.3. La pérdida de la sombra debida a traumatismos: el «susto», o «espanto»

El «susto» pertenece a aquella categoría de síndromes culturales, como la «tapiadura» y ciertas formas de «daño por aire», que presentan un cuadro sintomatológico y nosográfico común bastante homogéneo y una común etiología que identifica con la pérdida de la «sombra» el origen de la enfermedad. Cuando se intente traducir en un idioma europeo el concepto indígena de «doble anímico» -la «sombra» del curanderismo andino, el o los *tonalli* de los nahuas, etc.- inevitablemente los términos usados en la traducción, como son lo de *alma*, *ánima*, *espíritu* (*soul*) no sólo son impropios sino pueden originar interpretaciones erróneas o distorsionantes. Del mismo modo, también los términos de *animu*, *sombra* usados por las culturas bilingües del Perú o por las que se expresan solamente a través del castellano, son reinterpretaciones y adaptaciones de palabras que expresan conceptos alóctonos para intentar expresar conceptos autóctonos.

Tomada en cuenta esta primera dificultad, desde la perspectiva de la etnomedicina la situación no es menos delicada porque muy a menudo se pierde de vista una realidad fundamental, y es que las culturas indígenas presuponen una visión de la naturaleza y de las relaciones entre persona y naturaleza dentro de una antropología diferente de las europeas actuales pero comparable con la de las culturas arcaicas de Europa y de otras partes del mundo. En la teoría médica andina, la relación entre el equilibrio psíquico y el ambiente natural y contexto social y entre equilibrio psíquico y salud es muy estrecha, al punto que todos los llamados «síndromes culturales» indígenas para ser interpretados necesitan un análisis psicológico, además del análisis médico-fisiológico. Ambos análisis deben ser necesariamente precedidos por el análisis antropológico cultural. De no ser así la comprensión de estos síndromes sería parcial o errónea. Los síndromes de «pérdida del espíritu» (*soul loss*) y en particular del «susto» (*fright*) son entre los más estudiados en la literatura etnomédica y etnológica pero son al mismo tiempo los que menos han sido entendidos en su auténtico significado porque han sido sometidos a las interpretaciones más controvertidas cuando se ha intentado enfocarlos utilizando el punto de vista de la medicina oficial. En este acápite voy a exponer el problema de la perspectiva cultural tratando de trazar un perfil que no distorsione el punto de vista de la medicina tradicional.

2.3.1. Las causas que producen el síndrome del «susto»

La causa más frecuente de la separación de la «sombra» del cuerpo es un espanto intenso de carácter traumático. Existen sin embargo otras causas que nada tienen a que ver con el espanto pero que igualmente producen como resultado la separación de la «sombra» del cuerpo.

«Susto», en el curanderismo andino y en otras culturas de las Américas, expresa al mismo tiempo la etiología y el síndrome cultural.

El examen de los casos de «susto» documentados en la Sierra del Norte de Perú y el análisis de las prácticas rituales utilizadas en la cura del mismo, permiten establecer algunos datos de primaria importancia: la «sombra» separada del cuerpo como consecuencia de un trauma psíquico intenso, no queda simplemente fuera del cuerpo sino es raptada por las entidades míticas del lugar donde se produjo el «susto». Estas entidades son responsables del rapto de la «sombra» mas no de su separación,

al contrario de lo que ocurre en la «tapiadura» o en las prácticas mágico-negativas y mágico-amorosas. El terapeuta debe dirigirse a las entidades que se han adueñado de la «sombra» y ganarse su favor por medio de ofrendas para obtener la devolución de la «sombra» raptada.

He aquí como algunos maestros explican la naturaleza y el origen del «susto».

«Cuando uno tiene susto su sombra se queda trabada por cerros, quebradas, ríos, lagunas, tumbas de los gentiles. Las huacas pueden asustar. Estas huacas se ven como mujeres que quieren tentar al hombre. Si no nos acordamos de Dios en el momento en que las mujeres huacas, nosotros sufrimos de enfermedad de susto. Las culebras pueden dar el susto. Cuando uno está asustado se trata de levantarle la sombra. La persona asustada se pone amarilla de mala color. No come. Duerme pero por horas. Tiene pesadillas. Habla en el sueño y se levanta dormida. [Por medio del sanpedro] cuando uno está espantado se ve el cerro que lo espantó.» (Adriano Melendres).

«Cualquier cosa a la que uno le tenga miedo, de noche o de día, el cerro o la huaca le coge la sombra. Entonces el maestro cirujano le cita la sombra y el hombre se cura. Hay piedras bravas en las huacas que cogen la sombra de uno.» (Santos Calle). Nótese la dinámica del «susto»: 1. el miedo; 2. la intervención de la entidad mítica que se apodera de la «sombra».

«El susto es un sorprendimiento o espanto que puede ser producido por fuerzas naturales, desgracias naturales o espíritus tanto buenos como malos. Esto se aprende cuando una persona pega sobresaltos en cama, cuando adelgaza mucho, cuando está medio dormido [...] Para llamar la sombra se cita el nombre de la persona. Allí [en el lugar del susto] se va con la chungana y el tabaco. Esto se hace en la mesa a las doce de la noche en punto. Las mejores noches son el martes y el viernes.» (Marino Aponte).

«Uno se espanta de a llano por ejemplo cuando digamos que de a frente vemos alguna cosa. Usté está caminando así po' este camino [...] vemos alguna serpiente, nos espanta [...] Lo vemos, como es un animal de tenerle susto, entonces allí ya nos agarra pues el susto, cuando es

sanguinoso, la tierra. Hay una huaca, hay un cerro bravo, también un viento, en un remolino viene juerte, allí nos va a espantar y como uno tiene la sombra baja [...] entonces la sombra se lo hace quedar: ese encanto, pues, esa huaca le toma la sangre y la sombra [...] Entonces le pega dolor de cabeza, le pega un dolor al corazón, le pega un dolor a un brazo, a una pierna, entonces morimos hinchados también y también un dolor de estómago porque el espanto en todo resulta [...] Esas huacas espantan porque son jíbaras. Para curar estos espantos, entonces hay que tomar la yerba que se llama sanpedro, entonces para ver `stá en este sitio, `stá por acá, `stá en agua o está en cerro o está en peña. Entonces se». (Ascencia Gonza).

Voy a subrayar los puntos más importantes de esta entrevista: el susto precede a la intervención del «encanto»; el hecho de que uno se asuste y pierda la «sombra» depende de la fuerza de su «sombra» pues cuando uno la tiene «baja» está expuesto a asustarse; hay relación entre sangre y sombra; la tierra, o el «encanto» toman la sangre y la sombra. La idea que la «tierra» pueda tomar la sangre de la persona asustada es común en todo el Ande.

«El susto de espanto es que ve pasar un pájaro o ve pasar una cosa mala, usted tiene un susto [...] y puede agarrarle un malestar a su cuerpo, entonces agarra una palpitación al corazón y un trastorno a su cerebro. Y el espanto puede agarrar malos achaques, puede usted también caer loco, caer con malas enfermedades, también tulléndose [...] Esos son los espantos de agua, de huacás, de pisos de cerros [...] anchununos, chorreras, peñas, remolinos y lagunas malas [...] usted viene por ese cerro viene usted [...] por mala suerte se trompieza y se alarga hasta soñarse. Entonces ahí lo paña el cerro, ahí le paña la sombra y para curarse, mucho cuesta. El piso de huacas, entonces hay huacas y piedras, unas piedras vivas, que tienen figura de toda clase, de mujeres, de hombres o de animales [...] entonces usted cae al lado de esas piedras y se duerme: le agarra lo mismo la sombra. Lo caja, señor [...] para curarlo [...] tengo que hacer mi trabaquito [...] tender pues mis piedritas [...] mis estaquitas [...] y [...] llamar la sombra entremedio de mis remolinos [imanes] de llamar las sombras. Yo he tomado [...] mi tunita [sanpedro] porque en todo caso la tunita para [que a] uno le diga. Dice cómo hay de curar esa persona, en que manera quiere porque hay unas huacas que quieren dulzuras, quieren licores, quieren olores. No va a curarse con cualquier porque hay varios.

He visto médicos que con una sola curación quieren curar todo enfermo. No lo pueden curar [...] porque esas huacas, esos pisos de cerros, unos quieren de una laya, otros quieren de otra laya [...] y uno hay que buscarle [...] por medio de una yerba» (Segundo Culquicondor).

Los hechos que con más frecuencia producen el «susto» son: embestidas de animales bravos como el perro o el toro; aparición de animales bravos o peligrosos, o dotados de prestigio mítico como la culebra, las aves nocturnas o el puma especialmente si la aparición se da cerca de una huaca; caída en un río o en agua; caída de caballo estallido del trueno o del rayo; aparición de un espíritu, sentimientos de culpa; el asistir impotentes a desgracias que afectan personas queridas; accidentes que producen un profundo sentimiento de vergüenza o de ira; profundo sentido de decepción y de rabia, como cuando se descubre una tradición amorosa; amores intensos y no correspondidos y, en general, cualquier trauma que descontrole los mecanismos de defensa psíquica. Como puede apreciarse, el espanto es solamente una de las causas del síndrome cultural del «susto».

He puesto entre las causas del susto a la aparición de «encantos». Hay que notar que los curanderos más ancianos llaman «tapiadura» al síndrome producido por la manifestación de un espíritu o, indiferentemente, «susto». Por lo que concierne el síndrome que sigue a una de las otras causas antes mencionadas, nunca se le llama «tapiadura» sino «susto», o «espanto». En otras palabras: mientras la «tapiadura» a menudo es confundida con el «susto», cuando el «susto» no se debe a la aparición de un espíritu nunca se confunde con la «tapiadura». Por eso mismo podríamos definir la «tapiadura» como una especie particular de «susto» producido por manifestación de un espíritu: «La chununa [...] llama a los hombres en el campo, en el monte. Los perturba, les daña el cerebro y ellos ya no están en su ser y en su verdad. El hombre se queda asustado» (Adriano Melendres).

2.3.2. Sintomatología

Por lo que concierne la sintomatología del «susto», el examen de los datos recogidos en el campo y las declaraciones de los curanderos demuestran una sustancial homogeneidad. Los desórdenes físicos y conductuales más evidentes resultados de la pérdida de la «sombra» son:

abulia; agorafobia; estados depresivos persistentes; intensas crisis de angustia; demotivación: pérdida temporal o persistente de la propia identidad; amnesia; deseo de aislarse del contexto social; reacciones repentinas e inmotivadas de rabia; inapetencia; insomnio nocturno y estado general de somnolencia en el día; sueños cortos y agitados con sobresaltos repentinos y ensueños terroríficos en que se visualiza o revive la causa del «susto»; disturbios gástricos con frecuente manifestación de náusea, vómito, diarrea; fiebre; afasia; parálisis muscular de intensidad variable (parcial o total); hemorragias internas (en el estado final del síndrome); alteraciones graves del equilibrio psíquico («locura»). Nótese que este cuadro sintomatológico -con diferentes niveles de gravedad- es común a todos los síndromes que son resultado de la pérdida de la «sombra». Ya se han examinado, tratando de la «sombra» (v. Cap. 5), las definiciones quechuas que expresaban el resultado de la pérdida del *sonqo* en los siglos XVI-XVII: si se comparan con el cuadro que acabamos de ilustrar se notará su total coincidencia (Acerca del «susto» y la mujer embarazada v. Parte II, Cap. 2, 5.4.2). Sobre el «susto» y el niño v. Parte II, Cap. 3, 5.1-5.2.

2.3.3. Exposición de casos de «susto»

CASO 1. La víctima es un campesino de 50 años, Gilberto Esteban Chinchay, «santiguador». Un día, mientras trabajaba en su chacra, se le apareció una víbora macanche, muy temida por su veneno. No lo mordió pero Gilberto resultó muy espantado: «En la noche soñaba con un gran macanche velludo que hacía saltos». Al acontecimiento real, el encuentro con la víbora, que es un caso que a menudo ocurre debido al clima cálido de Yanchalá, el lugar donde Gilberto vive, se sobrepone en el ensueño una víbora cubierta de vello que en la realidad cotidiana no existe pero existe dentro del mundo mítico andino y está presente en la cultura del campesino. Trátase del «shushupe», un espíritu que se manifiesta como serpiente con barba y bigotes y, a veces, con vello. Persigue a sus víctimas y se encuentra en las leyendas difundidas por la zona de Ceja de Selva y por la Selva alto-amazónica. Esta serpiente mítica es representada en las botellas escultóricas del estilo Chavín en la primera mitad del primer milenio a. C. La víbora-«encanto» se manifiesta en el sueño pues en el ensueño se realiza a menudo el contacto con el mundo mítico, es decir con la dimensión cultural que hay que tener presente si se quiere entender el síndrome del «susto» en todos sus aspectos. Otra vez «Está-

bamos campeando en un sitio muy pedregoso, en Andurco. Estaba yo con mi tío. Vi una vacona un poco tristonza y mi tío me dijo: "Llévala al agua". me acerqué y había una piedra. Al momento de subir a la piedra, mi pie se rehusó una, dos, tres veces. No sabía lo que pasaba cuando ví un macanche que se metía a la piedra y gruñía como gato. Me quedé parado, que no me podía mover, y decía «Vé, vé, vé» y nada más. Llegó mi tío que me sacó de allí. La enfermedad que resultó ha sido tullimiento al costado derecho. Me fui a Huancabamba, donde el maestro Pancho Guarnizo, pero no me pudo curar. Tomé sanpedro y el mismo remedio me enseñó las yerbas que me han curado». El tema del sanpedro que «enseña los remedios» para curarse es típicamente iniciático, pero Gilberto no llega a ser curandero, sólo se cura a sí mismo. Podría serlo, pero se lo impide su formación estrictamente católica y su declarada desconfianza en el curanderismo que considera práctica en que a menudo actúa el diablo. Cura a los demás como «santiguador», con puras oraciones y hierbas.

CASO 2. La víctima es la misma del anterior pero esta vez el «susto» se debe a una caída de caballo: «Después del golpe muy duro ví que todo el mundo daba vueltas alrededor de mí. La primera cosa que distinguí fue el Cerro Balcón, que me cogió la sombra.» El Cerro Balcón, por su proximidad con el Cerro de Aypate y por la presencia de un tramo del Camino Real incaico y de antiguas ruinas sepultadas en el bosque, goza de prestigio mítico. Su mole se yergue majestuosa. Gilberto anda en su caballo, está lejos de las ruinas y no le tiene miedo a los «encantos» porque su fe en Dios y sus oraciones bastan para defenderlo. Bastan pero no niega que hay algo peligroso en los encantos, sino la defensa sería inútil. Su fe no es suficiente para convencerle que los «encantos» no existen y él se encuentra en un callejón sin salida porque ha asociado diablo y «encantos» y su fe le impone creer en la presencia del diablo, por lo cual cree también en la existencia de los «encantos». Todo esto sirve y funciona en el nivel racional de Gilberto. La caída inesperada y el golpe fuerte que sufrió, sin embargo, interrumpen la continuidad de la presencia del Gilberto-cristiano en el Gilberito-andino: de repente se encuentra sin defensas culturales y aturdido («todo el mundo daba vueltas alrededor de mí») y en este estado momentáneo de descontrol, su seguridad se quiebra y emerge el alma ancestral que le tiene miedo a los «encantos» y al cerro. La *primera cosa* que Gilberto distingue es el cerro bravo y, jun-

to con la conciencia del peligro, se desencadena el encantamiento (prevalece la cultura andina). Y se realiza el «susto».

CASO 3. Este caso me ha sido contado por otro campesino de Yanchalá, Tomás Amarengo. Un día, para agarrar una de sus gallinas que se le había escapado, debió trepar por una gruesa piedra porque el ave se había sentado en su cumbre y no quería bajar de allí. Y no se trataba de una piedra normal sino de una huaca de los gentiles. Mientras bajaba del piedrón, Tomás resbaló y se golpeó fuertemente las espaldas. Las consecuencias físicas fueron muy leves pero se enfermó de «susto». Me explicó: «Si uno le tiene miedo, por ejemplo se sube a una piedra de esas y se resbala, allí le da miedo y la huaca le quita la sombra. Y si uno la sueña en la noche la huaca, allí mismo se espanta. A los tiempos le resulta un dolor a la cabeza, una borrachera; a una pierna; a un pulmón y uno se enflaquece y un doctor cualquiera no lo cura. Hay que sacarle la sombra a la piedra. Las piedras chupan, por la noche, y son huacas. Se forman como figura de cristiano y la noche se echan andar y le chupan a uno la sangre. Eso es malo también para los animales.» Resulta significativo analizar la lógica de la explicación de Tomás que expresa con suma claridad la dinámica del «susto»:

- a. «Si uno le tiene miedo», es decir si hay una predisposición psíquica y cultural (si uno tiene la «sombra débil») sabiendo que las huacas son bravas, cuando se encuentra frente a una de ellas está expuesto a espantarse porque se ve involucrado en una situación potencialmente peligrosa. De todas maneras, se encuentra más expuesto a asustarse que otro que no crea en el poder de las huacas
- b. «Se resbala», ocurre un accidente ocasional que hace que la persona se espante y la intensidad del espanto será proporcional a la intensidad de la fe (a la predisposición cultural)
- c. «La huaca le quita la sombra»: entra en acción el poder de la huaca -que es un espíritu- y se apodera de la «sombra»
- d. «Si uno la sueña en la noche la huaca»: el sueño es, en este caso como en el primero, consecuencia del acontecimiento traumático. La huaca se manifiesta en el sueño, cuando la persona está más expuesta a los encuentros con el mundo de los «encantos» y es menos dueña del control racional., «allí mismo se espanta»

e. «A los tiempos»: se manifiestan los síntomas característicos que delatan la pérdida de la «sombra»

f. «Un doctor cualquiera no lo cura»: se afirma la validez del sistema médico tradicional para la cura de los síndromes culturales y la incapacidad de la medicina oficial y del «doctor cualquiera» que no es vidente, no entiende nada de los «encantos» del Ande, no pertenece a la sociedad y a la cultura campesina y por lo tanto no merece confianza en lo que atañe a la terapia de las enfermedades del Ande. Si un maestro no quita la «sombra» a la piedra que la ha raptado, el «susto» no se cura. Y el maestro curandero sabe cómo quitársela porque conoce lo que la huaca le pide en cambio de la «sombra» prisionera.

CASO 4. El escenario de este acontecimiento no es un lugar donde se halle una huaca temida por su poder, ni el susto es causado por un animal. Es un lugar cualquiera, una quebrada, pero el tiempo es un tiempo especial: la noche, tiempo de los encantos y del más allá. La víctima es Rosa, una campesina de Jimbura, Ecuador. Vadeando un río, la mujer se cayó al agua sin mayor riesgo que tenerse de cambiar de ropa. El accidente se resolvió sin mayor problema porque estaban presentes sus hijos que la ayudaron a salir del río. Sin embargo, Rosa, después de un tiempo, perdió el habla y empezó a tullirse. Llevada por sus hijos al curandero Celso Avendaño, éste vió con el sanpedro que la «sombra» de Rosa se había quedado en los remansos del río, prisionera del espíritu de un Inga. En la ceremonia de «llamada de la sombra» se desarrolló un diálogo dramático entre el maestro y el «encanto». No pude aclarar si Rosa creía que en el lugar donde cayó al agua estuviese un Inga, lo cierto es que sí podía asustarse forma tan intensa por una simple caída hasta resultar tullida y muda. Y se asustó en vista de las consecuencias de la caída, porque sabía que siempre hay un «encanto» en acecho que puede raptar a la «sombra», especialmente de noche. Y es cierto que el rito oficiado por el curandero y el psicodrama puesto en escena por él -su lucha victoriosa con el Inga- pudo satisfacer completamente las expectativas culturales de Rosa: el curandero le dió lo que ella esperaba que él hiciera y que la tradición enseña hay que hacer en caso de «susto». Rosa se curó de su tullimiento recobrando el habla en aquella misma «mesada». He podido documentar y grabar en cinta el rito de «llamada de la sombra» (v.) el mismo que describiré hablando de esta ceremonia terapéutica.

CASO 5. Este caso ocurrió en Tacalpo donde me ha sido contado por la curandera Ascencia Gonza y ve involucrado a un niño: «Un chico [...] lo había espantado un burro, lo había tumbado ese burro y que no creía querer que el burro lo había corcoveado, lo había rodado así. Entonces había estado la huaca bandida prendida al suelo. Entonces allí le había tomado [la sombra / la sangre] porque el chico se había desangrado todo. El burro se había espantado poque había visto, dice, como ser un ligüín [una ave] y que el burro era pajarero y corcoveó y lo aventó allí. Y de allí le principió que del golpe [...] le venía el dolor por aquí [indica la cabeza] y sino en el brazo [...] voy aver, digo, voy a rifarlo, digo, a ver lo que tiene. Total que el ñaño me salió espantado allí y de allí porque decía que el ñaño soñaba allí y allí quería estar. Allí, decía, que allí soñaba que se encontraba sentado allí. `Tonces le digo yo es espanto [...] `Tonce fuimos y le sacamos la sombra y se curó el ñaño, y siempre se cura así.» También en este caso la intervención de la entidad mítica -el espíritu de la huaca- sigue al trauma del espanto.

CASO 6. En localidad Ahul, Ayabaca, un niño saliendo del colegio juega con un compañero suyo que lo empuja y lo hace caer del borde del camino. El niño cae a los pies de una huaca, se desmaya y se enferma de una grave forma de «susto». En el capítulo siguiente expondré la dramática ceremonia de «llamada de la sombra» oficiada por el maestro Segundo Culquicondor. La caída y la privación de los sentidos permite a la huaca de apoderarse de la «sombra». Desde aquel momento, sólo la intervención del shamán podrá quitarsela.

CASO 7. Ha sido documentado en Huamba y contado por la misma víctima, el teniente gobernador del pueblo Carmelino Gonza. Teatro del acontecimiento es la puna donde, en los dilatados pastizales de altura, la presencia humana es escasa y ocasional. En una cuesta de donde se divisan, al frente, las cumbres que encierran las lagunas de Ayabaca -la Prieta, la Laguna de la Cebada, las dos Arrebiatadas- se encuentra una gran piedra en forma de almendra, una huaca muy temida, la misma que «shucó» a mi obrero Siriano cuyo caso de «shucadura» (v.) hemos examinado. «Yo he sufrido como tapiadura. De la huaca de allí no será, pero es de otra parte, pero como ser tapiadura. Fíjese doctor que un día era muy raro yo. Llego a la horita que legué aquí de caminar [al atardecer] en mi caballo y allí me iba a una distancia como de aquí abajito al camino que cruza a amarrarlo y ponerlo en pasto. Y de la casa [un tambo

donde pasan la noche los que suben a bañarse a las lagunas] un tanto como de aquí acucito no más, yo que bajaba por el camino cuando por un lado un rumorcillo como... como se puede decir, como de pájaro que iba a mi costilla en las hojarazcas, así chic chic chic. Yo desde luego no le hacía caso, decía pues será algún pájaro de allí, algún gato, algún animalito del campo. Yo caminaba. Más abajo, a una pampita que yo iba a salir era de que venga por este lado y como era limpio así, y para acá era montoso, cuando tás! se cruzó adelante así pero allá, al otro costado esa sonaja. Yo debería de haberla vista así: nada. Dije entre mi: esto no es cosa de Dios, alguna cosa mala. Al fín, dije, me voy más abajo: se puede presentar en bulto. Voy a regresar me dije, mejor. Me he regresado en mi casa y él se regresó por el mismo lado vuelta allá. Hemos andado un tanto y era a costilla a costilla y yo la piqué mejor y lo dejé y al ver, parece que no sentí mucho miedo. Yo dije: pues de eso no era cosa increíble. Fíjese. Y después de eso má un espanto de esa laguna y esa peña que vimos allacito al frente. Yo caminando que estuve allí al ladito, en ayunas, `staba yo con otro hermano, y compró mi hermano un chanchito chico. Y al frente a la peña y entremedio a la laguna, así: la peña así y la laguna así e yo pasando por en medio de las dos. Era una cosa de las seis de la mañana. El chanco era medio mostrenco, se atraviesa por contra el monte e yo por mirarlo y me pega la embestida aquí [...] pero no me mordió. Me dió un fuerte miedo y entre eso se me agarran allí los dos, los dos espantos y se me hace una enfermedad complicada `onde he sufrido como ocho años. Fíjese, a los dos años de haber pasado con ese animal chanco [...] resultó ya como ser ataque, dolor de corazón y ataque. Una vez, como lo que va, como a caminar así, como a irme a mi casa, yo caminaba. Al ver que estaba bueno, pero la familia me notaba que estaba sin acuerdo. `Tonce yo había luchado con un médico, con uno, con otro. Unos me decían espanto, me decían mis remedios: quedaba igualito. Solamente un señor me puso unas hierbas acá [en la frente y en la nuca] allí con unos remedios más. Intonces allí yo clarito, palpable, ví los espantos. En el animalito que me espantó a las siete de la noche y al otro [el chanco] del espanto de la peña que vimos. Se me presentó como haber visto de un antejo a larga vista, igualito el caso. Y el animalito, ese que yo lo sentía que era pequeñito, se me presentaba que era uno que llamamos acá [...] huandur. Ese había sido: tapiadura de huandur. Huandur es un animal que tienen algunos unas creencias antiguas que han tenido, que los siembran para cuidar ganado, para cuidar las personas para adelante, dicen ponen la creencia. Así alguno dicen que

lo crían como ser un animalito, y otros una piedra. Cojen una piedra no más y la hacen encantar con los maestros y le ponen una fe y allí que más. Ese opera ya y se hace huandur y cuando el dueño ya se muere `tonce se queda ya un animal, una fantasma. Se hace en diferentes animales. Se hace como gato, como perro y cualquiera otra clase de animal. Yo lo vi ese animalito que se hacía como gato y se hacía como tortuga, igualito. Así lo vi yo en mis yerbas que me pusieron acá. Unas yerbas del espanto que llamamos acá [...] Pero me creo que eran con más remedio complicadas, miel de abeja, la de palo, después montañasas como ishpingo, ashango, después más de eso con su vino, su tabaco el que me puso, algo así como quien ha sido una apariencia de llamar sombras. `Tonce allí distinguí bien y la peña también la vi. En esa peña había un señor viejito que estaba sentado en la peña, arriba en el alto. Ponchito moro, con un bastón así amarillísimo, de oro. Y me decía «El que le cura a tú debe ser buen médico y sino con ese le voy a dar». Así me decía. Los dos espantos me hacían: la tapiadura del huandur y la tapiadura del cerro ese que vimos, la huaca brava allí al frente. Ese era. Entonces el huandur, cuando yo ocupaba médicos siempre que me saquen la sombra, me llamen. Una vez en la casa con varios lo vimos al huandur que se iba así, pero la sombra no más, de gato, en la pared. Se cruzaba así y el maestro se iba y lo quería agarrar y no se dejaba. Y ese siempre estaba a mi cuerpo y ese lo he desaparecido con otros remedios, con sahumos de cosas bendecidas de la iglesia [...] agua bendita, agua San Pablo, romero bendito, incienso, alhucema [*Lavandula spica* L.] y después más remedios que me recetaron acá del campo [...] gracias a Dios.» (Huamba 1987).

Nótese como Carmelino usa en su relato, hablando de sus malestares, indiferentemente «susto» y «tapiadura». Veamos la dinámica de este caso: el primer espanto no tiene consecuencias evidentes: Carmelino conscientemente se da cuenta que no se trataba de un acontecimiento sobrenatural. Conscientemente reacciona en defensa propia pero el miedo no logra ser completamente anulado. El segundo espanto, la embestida del chancho mostrenco, sigue el esquema conocido: espanto; intervención del espíritu de la huaca brava; raptó de la «sombra»; «susto». Por medio de las plantas que el curandero le amarra en la cabeza para que vea, Carmelino revive en forma clara y tangible («clarito, palpable») la experiencia que le produjo el «susto» y ve los espíritus que se han adueñado se su «sombra»: un «huandur» y un espíritu que pertenece a la tipología

del «viejo del cerro», con su corto *unku* de los Incas («ponchito moro») y su vara de oro. Por medio de la visión, Carmelino alcanza la explicación cultural de su enfermedad y adquiere la seguridad que podrá ser curada. Ha sido explicada culturalmente, ahora puede ser tratada con los métodos de la medicina andina llamando la «sombra» prisionera del viejo del cerro y alejando el «huandur» con cosas benditas de la iglesia. Mundo mítico ancestral y mundo religioso cristiano cooperan para restituir la salud a un hombre en cuya alma viven los «encantos» y la fe en Dios. Por eso, el shamán que llama a la «sombra» y el cura que bendice los ingredientes para el sahumero, ambos son operadores terapéuticos dentro de un contexto bicultural donde ambos son necesarios. Después de los ritos vienen las hierbas pues antes no servirían.

Podrían exponerse más casos pero los siete han sido seleccionados por ser los más representativos. De estos casos, uno es de «susto de vïbora» (n. 1); tres de «susto de cerro» (nn. 2,5,6); dos de «susto de huaca» (nn. 3,7) y uno de «susto de agua» (n.4). Excepto el primero, donde causante del susto es un animal simbólicamente significativo y el cuarto, todos los otros casos ocurren en lugares de prestigio mítico o en proximidad de huacas. En el cuarto caso y en el sexto el sanpedro revela al curandero cómo curar el «susto», en el primero lo revela al mismo «asustado» y en el séptimo son otras hierbas que revelan al «asustado» lo que en realidad (en la realidad mítica) ha ocurrido.

La dinámica del «susto» en todos los casos expuestos (y en todos los otros casos) es la siguiente:

- a. Un fuerte trauma físico y/o psíquico interrumpe el estado normal de conciencia e impide la actividad de control de la mente racional
- b. En el estado momentáneo de confusión psíquica, la «sombra» se separa del cuerpo
- c. Sustraída al control de los sentidos y de la razón, la «sombra» se halla indefensa y expuesta a los peligros del «otro mundo», el de los «encantos» que empieza donde acaba la conciencia ordinaria, y viene raptada
- d. Se manifiesta el cuadro sintomatológico del síndrome cultural del «susto».

2.3.4. Comparaciones

Pasemos a examinar brevemente algunos datos seleccionados en la amplia literatura científica sobre el argumento.

a. Sintomatología: Gillin (1945:131) en Moche observó que en tres casos de «susto» los enfermos estaban «callados y deprimidos pero bien orientados en el tiempo y en el espacio». Obtuvo la relación detallada de siete casos y discutió nueve de ellos con sus informantes. Los elementos comunes a todos los casos examinados por él son: una enfermedad debilitante, como el paludismo, que precede al «susto»; los pacientes, sin excepción, se presentan demacrados, pálidos y físicamente agotados. Todos los casos, menos uno, presentaban la historia de alguna crisis emocional profunda precedente a corto plazo la manifestación del «susto»: las cuatro mujeres entrevistadas habían sufrido intensas decepciones al enterarse de las traiciones amorosas de sus hombres; dos hombres habían tenido problemas amorosos con sus mujeres y un tercero había peleado por lo derechos de una herencia. La hipersensibilidad a los ruidos; el estado de postración psíquica; la temperatura corpórea superior a la norma; la orina «cargada»; la diarrea son elementos que permiten a los curanderos Moche diagnosticar el «susto». Los mismos síntomas son evidenciados por los análisis de Sal y Rosas (1958:170) y por Ovila Gobeil (1973:39) que nota que el agotamiento es el primero de los síntomas seguido por la depresión y el espasmo muscular en el sueño.

b. Patología: Valdizán y Maldonado definen el «susto» como «traumatismo psíquico intenso» (1922:61). Sal y Rosas (1958) clasifica el «susto» entre las neurosis caracterizadas por una fuerte sensación de miedo y ansiedad. Estudió 176 casos de «susto» de los cuales 112 presentaban disturbios orgánicos siendo preponderantes los espasmos musculares; en 64 de los casos se trataba de psicópatas caracterizados por manifestaciones neuróticas con abundantes síntomas de disturbios orgánicos. Kiev (1968:169-74) clasifica definitivamente el «susto» entre los desórdenes mentales ansiosos: «Siendo prohibida la expresión de los impulsos hay una tendencia a utilizar mecanismos como la proyección y el desplazamiento (*projection and displacement*) que disocian al individuo de sus experiencias afectivas [...] La ansiedad, que se origina en ciertas situaciones, es intimamente experimentada y manipulada en sentido eminentemente cultural a través de la enfermedad popular (*folk illness*) [...]

el *susto* es un síntoma de histeria ansiosa culturalmente relevante que brinda al enfermo la oportunidad de ser reconocido [...] La histeria ansiosa está en relación específica con una situación especial que representa los conflictos no resueltos o que no pueden ser resueltos por medio de las defensas normales.» Ovila Gobeil (1973:40) concuerda con Sal y Rosas y añade que el «susto» se presenta como una depresión disfrazada que lleva al paciente a un estado obsesivo de «pérdida del alma» y, finalmente, a la muerte. El mismo autor interpreta el «susto» como un caso de histeria de acuerdo a la definición de Abse (1966:8) es decir como una «neurosis caracterizada por disociación mental, que desemboca, en los casos graves, en estados de personalidad múltiple y de amnesia y, más a menudo, en síntomas somáticos como son convulsiones, parálisis y disturbios sensoriales.» Ysunza Ogazón (1976:72) y Fostery Anderson (1978:97) consideran el «susto» como un síndrome psicógeno que produce disfunciones orgánicas. Quintanilla (1979:153) escribe que parece probable que la mayoría de los casos de «susto» y de *animu karkkuska* («pérdida del *animu*») sean neurosis ansiosas con manifestaciones orgánicas condicionadas por una firme creencia prevaleciente que el acontecimiento terrorífico deba producir estos síntomas: «Por lo que yo sé, los pacientes de *susto* no presentan enfermedades orgánicas y sus manifestaciones consisten solamente en disturbios funcionales asociados con una neurosis ansiosa [...] Las manifestaciones neuróticas pueden asumir características peculiares y reproducibles, condicionadas por la cultura del grupo. Los síntomas pueden expresarse y sus formas transmitirse por imitación». Sobre las expectativas institucionalizadas del rol del enfermo v. Parsons (1952:436). El mismo Quintanilla ha realizado investigaciones en un grupo de indígenas originarios de Puno, emigrados en Arequipa. A la pregunta: «¿A qué le tienes miedo?» la mayoría contestaba que al caer enfermos. Ni la pérdida del trabajo los atemorizaba a ese punto. Esto no puede explicarse sólo a través de consideraciones económicas: la pobreza del impide al enfermo someterse a las necesarias terapias porque en los hospitales del Ministerio de Salud los pobres son asistidos gratuitamente. Una de las causas de un tan profundo temor debe hallarse en la estructura mental del indígena emigrante fuertemente moldeada por su cultura de pertenencia que considera que en los hospitales pueden curarse sólo las enfermedades cuyo origen no es mágico-mítico -las «enfermedades de Dios»- pero no pueden curarse las enfermedades contagiadas por los «encantos»; las que son producto de la «envidia» y las «enfermedades de daño». Por eso, el natural de Puno le tiene miedo a aquellas enfermeda-

des que sólo el poder del *laikka*, el terapeuta tradicional, podría enfrentar exitosamente, mas no los remedio de los doctores. Por otro lado, el ambiente social dentro del cual el migrante debe forzosamente sobrevivir, fuertemente matizado por la cultura alóctona que el indígena siente profundamente distinta de la suya y por muchos aspectos antitética, favorece ampliamente la manifestación de la conciencia de ser rechazados por la sociedad y de un sentido de inseguridad que constituye el presupuesto ideal para las neurosis ansiosas. Mario Chiappe, director del departamento de neuropsiquiatría del Hospital Obrero de Lima, se interesó largo tiempo al curanderismo del Perú septentrional. Señala Chiappe (Chiappe-Lemlij-Millones 1985:46) tratando del síndrome del «daño», que este síndrome -que aunque distinto del «susto» por lo que se refiere a la etiología, coincide fundamentalmente con él por el hecho que también en el «daño» la «sombra» puede ser sustraída- es un «síndrome popular» que puede interesar tanto el aspecto físico como la psique de la persona. «De tal modo que resultaría muy difícil intentar categorizar, con nuestro esquema nosográfico, la frecuencia y forma de todas sus manifestaciones, pretendiendo de esta manera, alcanzar una aproximada tipificación médica del síndrome desde nuestro punto de vista clínico. Además, de los casi 150 casos entrevistados no se puede colegir ningún tipo de constantes que permitan caracterizarlo como un síndrome especial y diferente de los cuadros clínicos comunes.» (Ibidem:46). La «envidia» y el «daño» serían producto de la interacción entre situación social de los miembros de las clases más pobres y sentimiento de frustración, precariedad y agresividad: «Consideramos que la «envidia» y consecuentemente el «daño» resultarían del concurso de dos factores muy importantes como son el sentimiento de frustración de un lado y el sentimiento de competencia del otro, cuya interacción determina que la agresividad resultante de ambos, asuma la expresión de «envidia», mediante la utilización de un mecanismo proyectivo, por estar bloqueadas las posibilidades de su expresión directa, dada la rígida estructura que evidencia su organización social.» (Ibidem:46).

c. Etiología: dentro de la literatura científica sobre «susto», he escogido once casos cuya etiología ha sido documentada.

1. Gillin (1948) relata el caso de una mujer pokomán de San Luís Jilotepeque (Guatemala) que afirmaba haber perdido el «alma» el día en que sorprendió a su marido haciendo la corte a otra mujer. Los factores

que desencadenaron el síndrome del «susto» fueron: la sorpresa inesperada; la violenta crisis de rabia, celo y frustración consiguiente, la sorpresa; la reacción del hombre que, viéndose descubierto, la golpeó tirándole una piedra.

2. Foster (1951:160-169) documenta el caso de un indio popoluca (México) que sufría de «susto» como consecuencia de haber caído en un río: su «espíritu» se había quedado prisionero en las aguas.

3. Rubel (1967): una señora natural de México y residente en el Texas, abandonada por el marido, sufrió de «susto». Al trauma psíquico determinado por el abandono contribuyó, como condición propicia a la manifestación del síndrome, el estado de desesperante pobreza de la mujer.

4. (Idem): un panadero de Mejiquito (Texas meridional) sufrió de «susto» como consecuencia de una caída que lo puso en una situación embarazosa y lo expuso al ludibrio de la gente con la que mantenía cotidianas relaciones de trabajo: la misma víctima era consciente que dichos factores habían desencadenado el «susto».

5. (Idem): un muchacho de Mejiquito, hijo de una familia muy pobre y con una fuerte conciencia de alienación frente a la sociedad en la que vivía, sufrió de «susto» como consecuencia de un intenso sentimiento de frustración y vergüenza por haber sido cobarde y haber desatendido las expectativas de sus familiares y de la cultura de su gente: tuvo miedo a nadar.

6. (Idem): un muchacho del Texas meridional perdió el «alma» como consecuencia del intenso dolor por la muerte de un amigo querido.

7. (Idem): una mujer de Laredo (Texas meridional) de baja condición social había sufrido de «susto» en dos ocasiones por haber asistido impotente a una agresión contra su marido y a un accidente de tránsito en que estuvo involucrada su familia.

8. (Idem). Un estudiante de Oaxaca (México) sufrió de «susto» como consecuencia de un castigo inferídole públicamente por su maestro.

9. (Idem). Una mujer del Chiapas (México) sufrió el «susto» por haber visto su hijo desplomarse de una pared.

10. (Idem). Un indígena del Chiapas había sufrido el «susto» por haber visto caer al río su mula cargada de mercaderías y perderse todas sus pertenencias.

11. (Idem). Caso similar al precedente con la diferencia que la persona fue involucrada en la caída.

De las once personas protagonistas de los casos de «susto», tres vivían en un estado de pobreza extrema, las otras pertenecían a clases sociales pobres. Además: seis eran naturales del lugar; los otros inmigrantes o pertenecían a familias inmigradas en el Texas. De los once casos, cuatro se refieren a mujeres, siete a hombres. De los siete hombres, tres son muchachos.

Resumiendo, de los 11 casos expuestos resulta que el «susto» ha sido consecuencia de:

traición amorosa	2 casos
miedo	4 casos
vergüenza	3 casos
impresión violenta	2 casos

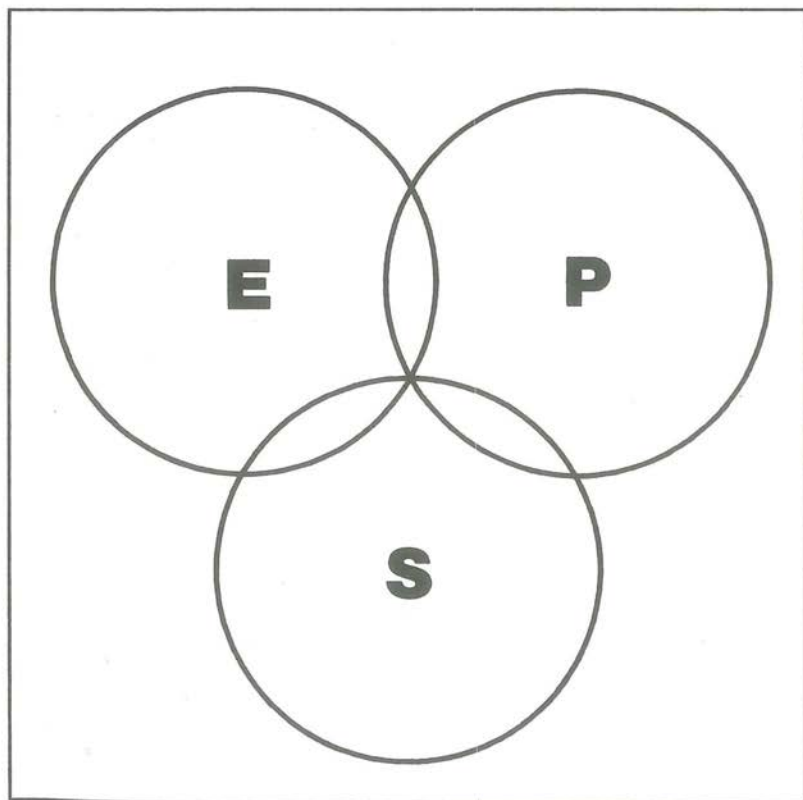
d. Epidemiología: de acuerdo a Caudill (1958:4-7) y a Cassel (Cassel y otros: 1960) el «susto» debe considerarse como producto de la interacción de tres sistemas abiertos y relacionados entre ellos. A saber:

- I. El estado de salud de la persona para cuya definición hace falta observar tres parámetros:
 - a. predisposición física y psicológica
 - b. gravedad (o cronicidad) de la enfermedad
 - c. frecuencia de los episodios.

- II. El sistema de la personalidad del sujeto tomando en cuenta, para el análisis, dos factores psicológico cuyo rol es determinante:
 - a. capacidad individual de adaptarse a un rol considerado inadecuado de acuerdo a un criterio de percepción personal;

- b. la conciencia del fracaso, o del suceso en el desarrollo del rol personal de acuerdo a las expectativas de la sociedad.
- III. El sistema social de pertenencia que fija los roles y las expectativas específicas de acuerdo al sexo y a la edad.

Estos tres sistemas interrelacionados pueden expresarse por medio del siguiente gráfico:



DIBUJO 17

Rubel (1960:85) que sigue las propuestas de Caudill y Cassel, escribe: «En síntesis, estas hipótesis proponen que la enfermedad del *susto* en la sociedad hispano-americana pueda explicarse como producto de

una compleja interacción entre el estado de salud del individuo y las expectativas de la sociedad por lo que concierne el rol social interviniendo, al mismo tiempo, aspectos de la personalidad del individuo.»

El mismo autor (Rubel 1960:85 ss.) propone las siguientes hipótesis experimentales:

a. El «susto» se da sólo en situaciones especiales que la víctima percibe en su intrínseca conflictividad. En otras palabras: la persona «escoje» el rol del enfermo para expresar su malestar.

b. Las tensiones sociales que se reflejan en el síndrome del «susto» son de naturaleza intra-cultural e infra-social.

c. En las sociedades hispano-americanas, el síndrome del «susto» se manifiesta como consecuencia de un acontecimiento en que la persona no puede expresar el rol que la sociedad espera de ella. Puesto que dichas sociedades por lo general diferencian netamente el rol del hombre del rol de la mujer y presentan diferentes expectativas por lo que concierne el rol del hombre y el rol de la mujer, las mujeres caen víctimas del «susto» en condiciones diferentes de las que se refieren a los hombres.

d. Aun cuando todos los miembros de la misma sociedad crean en la posibilidad de perder el «alma», no todos sufrirán al mismo modo por la pérdida del «alma». Como resultado de este dato, brindado por las investigaciones y estudios, Rubel propone la hipótesis que las personalidades individuales actúan como factores variables de caso a caso: dos individuos pertenecientes a la misma cultura, del mismo sexo y edad, en situaciones conflictivas con la sociedad de pertenencia pueden presentar reacciones distintas. Uno, por ejemplo, podrá reaccionar asumiendo el rol de enfermo de «susto»; otros podrán reaccionar diferente, adoptando una posición de hostilidad y agresividad en su comportamiento.

Wittkover (1959:495) enfatiza el rol que en el estado de salud mental desarrolla el desagregarse de los vínculos tradicionales que unen la familia a la comunidad. Opler (1967:267) se encuentra de acuerdo con él: «Los condicionamientos sociales influyen en el comportamiento, pueden involucrar grupos sociales o de clase en las funciones biológicamente patógenas. Podría además decirse que por lo que concierne las enfermedades de tipo emocional, donde interviene un factor variable de tipo psi-

cológico que funciona por un lado a nivel cultural y por otro en la personalidad, estas enfermedades al cabo y al fin tienen siempre raíces sociales y culturales.»

Federico Sal y Rosas (1958:51-55) notaba que los casos de «susto» abarcaban mayormente las zonas rurales andinas y menos los valles costeños. Los estudios de Mario Chiappe llegan a las mismas conclusiones: «De un modo general y esquemático podemos decir que en la costa el «daño» refleja la situación conflictiva en la relación hombre-hombre y en la sierra el «susto» resultaría del conflicto en la relación hombre-naturaleza.» (Chiappe-Lemlij-Millones 1985:52).

En la Sierra, por falta de recursos culturales y tecnológicos, la sobrevivencia depende ampliamente del albedrío de las fuerzas naturales: el recurrir a instrumentos mágicos y religiosos, entre otras cosas, obedece a la necesidad de controlar lo imponderable de los ciclos naturales por medio del control ritual de las entidades míticas que gobiernan los fenómenos naturales propiciando sus favores, o enderezando su acción al cumplimiento de las exigencias del individuo y de la sociedad.

En la Costa, donde el proceso de integración cultural es más avanzado, y gracias a la moderna tecnología (riego, abono de los suelos, etc.) se atenúa -por lo menos virtualmente- el sentimiento de frustración frente a lo imponderable e imprevisible de la naturaleza. En cambio, se hace más intenso el sentimiento de frustración que deriva de la precariedad de la vida y de la situación de marginación; de la dificultad de encontrar un trabajo que permita la sobrevivencia del núcleo familiar porque en el trabajo se requiere una competencia siempre más específica y sectorial. Estos factores determinan un estado de ansiedad e impotencia que favorece grandemente el recurso al único medio que queda a un inmigrado de la Sierra: el *rito mágico* y la *fe religiosa*. Por medio de prácticas mágicas, o de una aptitud de disponibilidad hacia lo mágico (y lo religioso) no se intenta controlar, o no sólo, lo imprevisible de la naturaleza sino se intenta superar el sentimiento de frustración que deriva del no poderse integrar en la sociedad para sobrevivir. Al mismo tiempo, la fuerte competición interpersonal engendra por un lado una neta aptitud de agresividad en las relaciones con los demás y, por otro, una aptitud de defensa en contra de la agresividad generalizada. Esta aptitud a menudo asume las formas proyectivas de la «envidia», considerada la causa principal del «daño». Por su parte, el sistema social urbano contribuye profundamente a la

desintegración de la identidad cultural que, en falta de una problemática e improbable integración con la cultura oficial, engendrar profundas crisis de identidad. En la Sierra, en cambio, la condición ambiental, la pobreza de los recursos técnicos y la cultura de la comunidad favorecen un fuerte y natural sentido de solidaridad indispensable por enfrentarse con un ambiente materialmente difícil. Las estructuras religiosas, éticas y sociales que forman el esqueleto de la comunidad andina (el *ayllu*, la comunidad campesina, la organización familiar con núcleo extenso) recomiendan y favorecen la solidaridad y la cohesión de sus miembros y el trabajo de grupo (la «minga»). Las fiestas religiosas, por su parte, desarrollan una importante función para la conservación y reafirmación de la identidad cultural y social «andina». Igualmente importante es el rol social del terapeuta indígena no sólo para la conservación de la salud sino para la conservación de la identidad cultural.

Estas observaciones (v. también Chiappe-Lemlij-Millones 1985:52-55) no quieren proponer una simplificación en la relación entre el ambiente, la sociedad y los síndromes culturales del tipo Sierra-«susto», Costa-«daño». De ninguna manera: lo que se quiere subrayar es la *diferente distribución cuantitativa* de los dos síndromes en relación con diferentes situaciones culturales y sociales y a distintas predisposiciones y respuestas psíquicas. En la Sierra la «envidia» actúa, es omnipresente y temida: determina el rol del «malero» y, como necesaria contraparte la función del curandero. El malero permite a la agresividad un desahogo institucionalizado, una expresión ritual mientras el curandero asegura la defensa ritual contra la envidia en las formas previstas por la tradición. Las dos funciones, la del curandero y la del malero, aunque antitéticas y aparentemente inconciliables, contribuyen, cada una por su cuenta y ambas en su oposición funcional, a la conservación del sistema cultural tradicional.

El síndrome cultural del «susto», o «espanto» se presenta con características similares en todo el Perú, variando las denominaciones locales. En el Dpto. de Puno el *anima*, uno de los dobles espirituales de la persona, de menor importancia del *ajayu* (el principal de los espíritus del hombre) puede dejar el cuerpo a causa de un fuerte susto. El abandono del cuerpo por parte del *anima*, que se queda en los lugares donde se produjo el susto, se llama *anim saraqata*, «bajada del ánima» (van den Berg 1985:25). *Khata* es el «susto» que puede ser producido por espíritus

malignos, especialmente si la víctima anda por lugares solitarios; *khata usu* es la «enfermedad del susto» (van den Berg 1985:102). Para la cura del «susto» entre los Aymaras hay un especialista llamado *anim aypxatiri*, «el que devuelve el *anima*», o también *anim irpxatiri*, «el que dirige el *anima*». También el *ajayu* puede perderse, o ser raptado: *ajayu chaktayata* es la «pérdida del *ajayu*» por intervención de espíritus malos; *ajayu saraqata* es la «bajada del espíritu» producida principalmente por un fuerte espanto. Se le llama también *ajayu thuquqata*: «escape del *ajayu*». El síndrome que resulta de la pérdida del *ajayu* es grave y se llama *ajayu usu*, «enfermedad del *ajayu*». La ceremonia terapéutica para devolver a la persona su *ajayu* se llama *ajayu jawsana* (o *khiwt'aña*), «llamar al *ajayu*» y es oficiada por un especialista -el *ayayiru*- que «toma una prenda de vestir de la víctima y se dirige al lugar donde supone que se encuentra el espíritu, hace ofrendas a la *pachamama* y a los *achachilas* y llama el espíritu del enfermo agitando la prenda de vestir.» (van den Berg 1985:14). Cuando el *anima*, o el *ajayu* son capturados por los espíritus que moran en las antiguas torres sepulcrales, o *chullpas*, o se quedan encarcelados en las cuevas, se dice de quien ha perdido el *anima*, o el *ajayu* de tal modo, que está *khaikhask'a*, es decir poseído por los espíritus de los muertos (Frisancho 1988:23-24). Este síndrome es el equivalente de la «tapiadura» del Norte andino. La Tierra puede «comer» el doble anímico de la persona por «hambre», cuando no recibe ofrendas alimenticias y cuando así acontece se dice *uraqin manq'antata*, «tragado por la tierra» (van den Berg 1985:193).

En las regiones de habla quechua la víctima del «susto» se le llama *mancharisqa*, «asustado» (de *manchay*, «temer»). Resultado del traumatismo del espanto es la huida del doble anímico del cuerpo: *animu qarqusqa* (de *qarqay*, «desterrar», «botar lejos»). Otra denominación es la de *qallpa qapisqa*, «cogido por la tierra» pues la tierra se apodera del *animu*, o de la «sangre» de la víctima.

En el Dpto. de Lambayeque la mayoría de los casos de «susto» son conocidos con los nombres de «mal de espanto» y de *pachachari* (Valdizán-Maldonado 1922, I:62) de *pacha*, «tierra» y *charay*, «agarrar», «detener», «sujetar» o *chariy*, «tener», «poseer» (Perroud-Chouvenc 1970:30).

Expongo una sola comparación significativa con las culturas meso-americanas que evidencia la gran homogeneidad entre la estructura cul-

tural del «susto» y la del síndrome cultural del *nemouhitl*. De acuerdo a las investigaciones de Signorini (1982:315-317) la sintomatología del *nemouhitl* es parecida a la del «susto» en el Perú y está caracterizada principalmente por anorexia y agotamiento. Existen dos tipos de *nemouhitl*. El primero debido a causas naturales, fuertes espantos producidos por uno de estos seis agentes: agua, tierra, fuego, árbol, serpiente, rayo. Por la determinación del tipo de terapia es indispensable identificar cuál de los seis agentes ha determinado el *nemouhitl*. El segundo tipo de *nemouhitl* se debe a causas sobrenaturales, como el encuentro con un *ehecatl* («viento»), con espíritus que moran en las cuevas y ríos, con los espíritus de los muertos, o con exhalaciones que pueden producir contagio. El segundo tipo de *nemouhitl* no debe ser confundido con los disturbios inducidos por operaciones mágico-negativas o con los disturbios que son resultado de la acción de los espíritus de los lugares. Estos pueden atacar quien se acerque a los lugares poderosos y actúan, por lo general en el sueño, cuando una de las «almas»-*tonalli* se separa del cuerpo. Un elemento tradicional pre-hispánico conservado por las comunidades de habla ladino-nahuatl de la Sierra de Puebla es la teoría de la multiplicidad de *tonalli* en la persona. Entre los varios *tonalli* hay una jerarquía por lo que es importante determinar cuál de ellos se ha separado del cuerpo. La ceremonia para injertar de nuevo el *tonalli* en el cuerpo se llama «levantada de la sombra».

Para concluir, comparemos las dinámicas de los síndromes culturales andinos producto de la pérdida de la «sombra»: el «susto»; la «tapiadura» y la «llamada de la sombra» en la magia negativa para producir el daño:

1. SUSTO

impresión violenta; ----- espanto	pérdida de la «sombra» -----	intervención de una enti- dad mítica
---	---------------------------------	--

2. TAPIADURA

contagio por parte de una ----- entidad mítica	pérdida de la «sombra» -----	intervención de una enti- dad mítica
--	---------------------------------	--

3. LLAMADA DE LA SOMBRA

intervención de un malero -----	intervención de una enti- dad mítica -----	pérdida de la «sombra»
------------------------------------	--	---------------------------

La literatura científica sobre el síndrome del «susto» (*fright*) es tan extensa que no puede resumirse en una nota. Voy a indicar sólo unas referencias escogidas que tratan de este síndrome por lo que concierne Perú y México: Valdizán-Maldonado (1922); Ackernelcht (1943); Cabrera (1943); Gillin (1945; 1948; 1951); Lastres (1951); Foster (1951); Parson (1952); Caudill (1958); Sal y Rosas (1958); Mak (1959); Opler (1959; 1967); Wittkover (1959); Cassel-Jenkins (1960); Rubel (1960; 1964; 1967); Weitlaner (1961); Montoya (1964); Zapata (1964); Abse (1966); Kiev (1968; 1972); Chiappe (1968; 1969b); Chiappe-Lemlij-Millones (1985); Kearney (1969); Frisancho (1971); Gobeil (1973); O'Neil-Rubel (1974); Uzzel (1974); Ysunza Ogazón (1976); Olavarrieta Marengo (1977); Foster-Anderson (1978); Quintanilla (1979); Signorini (1979; 1982); Millones-Solari (1980); Polia (1989a); Rubel-O'Neil-Collado Ardón 1989.

3. Las «enfermedades de Dios»

Por lo que concierne las «enfermedades de Dios» es útil resumir las consideraciones etno-psiquiátricas de Mario Chiappe. El estudioso subraya la dificultad objetiva que se encuentra cuando se quiere trazar un lindero clínicamente exacto entre las enfermedades atribuidas a Dios y los síndromes culturales de «daño». Eso ocurre porque la medicina tradicional andina define las características de la enfermedad más por la etiología que por sus manifestaciones. (Chiappe- Lemlij-Millones 1985:39-40).

Cuando el terapeuta indígena clasifica una enfermedad en la categoría de aquellas que Dios envía a los hombres, lo hace principalmente porque la etiología de la enfermedad escapa a los métodos tradicionales de diagnóstico. Eso ocurre porque no ha sido posible encontrar un origen mágico de la enfermedad, un «contagio» que causó un «daño», o un origen mítico: la intervención de un «encanto». El curandero, fuera del

campo abarcado tradicionalmente por su función -el control de las entidades míticas- no puede y no quiere actuar. El diagnóstico curanderil debe ser respaldado por la visión directa que las plantas-maestro permiten. La visión le permite la identificación cultural de la enfermedad y la posibilidad de recurrir a los métodos de cura establecidos por la tradición médica andina. Si el sanpedro o las mishas no «hablan» al curandero (puesto que sólo él es tal quien tiene el don de la «vista en virtud») es posible una doble interpretación:

a. Las plantas-maestro no quieren hablar, en este caso actuar significaría moverse a oscuras y exponer curandero y paciente al riesgo de un fracaso

b. Cuando los espíritus de las plantas-maestro no hablan, quiere decir que las causas que determinaron la enfermedad no se encuentran dentro del mundo mítico andino sino *fuera* de él y *fuera* del campo de acción del curandero: o han sido enviadas por Dios, y entonces pertenecen al campo religioso cuyo exclusivo ministro es el cura; o se trata de enfermedades no contempladas en la teoría médica tradicional y cuyo tratamiento debe ser llevado a cabo por el «doctor del hospital».

En ambos casos, el curandero está incapacitado de ver: es ciego porque en ambos casos la «vista en virtud» -que es su carisma- no funciona. Y de acuerdo a la tradición andina, cuando no se «ve» no se puede curar. Esto vale en línea de principio: por los *curanderos* que merecen este nombre de acuerdo al arquetipo tradicional. Hoy muchos curanderos, interesantes desde el punto de vista del antropólogo, no son curanderos si se les considera desde el punto de vista tradicional porque normalmente curan sin «ver». Utilizan sólo el cuadro clínico para formular diagnóstico y terapia, como cualquier «yerbatero» y como hacen los «doctores». Mas no los «sabios» y «adivinos» de la medicina tradicional andina.

Chiappe (1985:39-40) ha documentado casos en que dos enfermos que presentaban idéntico cuadro clínico han sido tratados en modo diferente por el curandero. Este, habiendo consultado el sanpedro, formuló dos diferentes diagnósticos: «enfermedad de Dios» en un caso y «enfermedad de daño» en el otro aceptando de tratar el segundo caso y remitiendo el primero al doctor de la posta médica. El mismo autor propone

otros factores que determinan la atribución de una enfermedad a la categoría de las «de Dios»:

1. Causas de empatía entre terapeuta y paciente que se produce en modo pre-consciente al momento del encuentro de los dos. La visión amplificaría, o sería fuertemente condicionada por el factor simpatía / antipatía que ejerce la función de «poder sugestivo».

2. El nivel cultural del paciente influye positiva o negativamente porque determina su convicción («fe») en el método de terapia tradicional y favorece la disponibilidad psíquica que le permite aceptar la autoridad del maestro y la validez del método. A menudo acontece que, hablando con el maestro, el paciente exprese -a veces en forma dramática y hasta obsesiva- su convicción de ser víctima de un maleficio, o de la «envidia». Obviamente, el curandero no podrá ignorar la orientación básica del paciente.

3. La experiencia adquirida por el terapeuta en el tratamiento de algunos síndromes culturales puede ser factor determinante para la atribución de los que le ha sido posible curar exitosamente a la categoría de las enfermedades controlables con los sistemas de la terapia tradicional.

4. De acuerdo a observaciones realizadas por Chiappe, y por mi, en la categoría de las «enfermedades de Dios» entran a formar parte prevalentemente los disturbios orgánicos de naturaleza variada incluyendo las lesiones accidentales (aquellas que el sanpedro no ha atribuido a un factor mágico) y las epidemiologías de importación. A la categoría de los «síndromes culturales» pertenecen especialmente síndromes cuyas características son psico-somáticas. Con eso no se quiere decir que *todos* los síndromes culturales son de naturaleza psicósomática y *todas* las «enfermedades de Dios» son exclusivamente orgánicas (a parte la evidente dificultad de trazar un lindero neto entre lo «orgánico» y lo «psicósomático»). Se ha notado que las enfermedades en cuyo tratamiento el sistema médico tradicional demuestra mayores posibilidades de éxito son las enfermedades que manifiestan evidentes implicaciones psíquicas.

Se asiste a menudo a «terapias mixtas», especialmente en zonas donde el nivel de desculturización es más avanzado, como en Huanca-bamba. El curandero actúa, en estos casos, con ritos de carácter

apotropaico o catártico para librar al paciente de posibles «contagio», «envidias», «daños» y lo somete, al mismo tiempo, a una terapia que utiliza (a veces junto con remedios vegetales) medicinas de la farmacopea oficial («remedios de botica»).

Siempre en Huancabamba, no es raro el caso que el curandero envíe algunos de sus pacientes al doctor de la posta médica y éste algunos de los suyos a un curandero de confianza. El doctor envía los enfermos que no creen, o dudan de la eficacia de la medicina oficial para el tratamiento de sus enfermedades. En cambio, el curandero envía los pacientes que presentan una «enfermedad de Dios».

Tampoco es raro el caso del empleo de rituales terapéuticos mixtos (tradicionales andinos y religiosos cristianos) que, además de las prácticas tradicionales, utilizan el recurso a las «misas de salud», las hostias consagradas, a la imposición de los Evangelios, etc. En otras palabras: la intervención del sacerdote paralela a la del curandero.

No se puede excluir por completo que la categoría de las «enfermedades de Dios» pueda transformarse, de hecho, en una especie de cómoda mampara que permite al curandero esconderse y disimular su incapacidad a curar. Sin embargo, hay que subrayar que dicha incapacidad no siempre, y no sólo, es imputable a la preparación del curandero porque a menudo deriva de la imposibilidad de enfrentarse a las enfermedades de importación con la farmacopea tradicional. En este sentido, las «enfermedades de Dios» trazan un lindero entre responsabilidad profesional del curandero y responsabilidad de la medicina oficial o, en sentido cultural, entre lo autóctono y lo alóctono.

Hace falta también señalar en la categoría de las «enfermedades de Dios» todas aquellas que el curandero -haciéndose intérprete de la ética social- juzga ser resultado de un castigo divino por la infracción de normas éticas que permiten que la sociedad subsista (p. ej. el incesto, el adulterio, el robo, el asesinato). Y siendo hoy la ética andina bicultural porque ha asumido y parcialmente reinterpretado patrones éticos cristianos, entre las «enfermedades de Dios» caben los castigos que Dios envía a quienes pisotean aquellas normas morales que tienen a Dios como juez supremo.

De todas maneras, sería erróneo juzgar no el nombre sino la categoría de las «enfermedades de Dios» como producto de la cristianización. A este propósito es conveniente examinar muy brevemente las relaciones entre culpa y enfermedad en el Perú prehispánico analizando unas cuantas noticias seleccionadas entre las ofrecidas por fuentes españolas de los siglos XVI-XVII.

Las causas del desencadenarse de enfermedades en el antiguo Perú esencialmente eran las siguientes:

a. Los dioses superiores (del culto estatal en la época incaica); los dioses locales (clánicos); las huacas, ofendidos por culpas o infracciones de la ética social, o por negligencias u omisiones en el culto que se les tributaba, podían vengarse retirando su protección no sólo en relación al culpable, sino a su familia y al clan de pertenencia. *Pachamama*, por ejemplo, enviaba (y entre los Aymaras envía) enfermedades a los «pecadores».

b. Espíritus o entidades negativas (*supaycuna*) podían (y pueden) introducirse en el cuerpo en dos formas: autónomamente, usando p. ej. como vehículo los «vientos de enfermedad» (*wayra onqoi*) o el «soplo» que emana de los restos de los muertos, o de ciertos lugares poderosos, o en consecuencia de operaciones mágico-negativas. Muchos de estos espíritus, identificados posteriormente con el diablo, eran espíritus de los muertos evocados por operadores mágico-negativos, o se trataba de los dobles anímicos de los mismos operadores que asumían semblante animal.

c. Enfermedades producto de la pérdida del doble anímico por espanto, u otras causas.

Por lo que atañe al concepto de «culpa», hay que evidenciar las diferencias con el concepto de «pecado». Aun cuando es interpretada como pecado por los autores españoles de la Conquista y de la Colonia, la *hucha* es una «culpa contaminadora» y no sólo ética y más parecida al «contagio» del sacro negativo que al pecado: «Se le concebía principalmente como una especie de miasma pernicioso (*une sorte de miasme pernicieux*) que se creía que podía pegarse (*s'attacher*) a la persona y resultar peligroso no sólo por ella misma sino por toda la colectividad.» (Karsten 1952:231).

Karsten define la *hucha* como «*substance morbide*»: «sustancia morbífica» (Karsten 1952:229) es decir un ente inmaterial patógeno.

Polo de Ondegardo afirma: «Tenían por opinión que todas las enfermedades venían por pecados que vuiessen hecho. Y para el remedio vsauan de sacrificios. y vltra desso también se confessauan vocalmente quasi en todas las prouincias» (Polo de Ondegardo 1906:211).

«Confesaban enteramente cuanto entendían ser pecado; si bien andaban muy errados en el juicio que hacían de los pecados. Porque, primeramente, nunca hicieron caso de obras interiores, comodeseos y afectos desordenados, ni para decillos en la confesión, ni para tenellos por pecados. En las obras exteriores creyeron que había muchas maneras de pecar. De las que más cuenta hacían era: el matar uno a otro fuera de la guerra o violentamente o con hechizos y ponzoñas; el hurtar; el descuido en la veneración de sus *guacas* y adoratorios; el quebrantar las fiestas o no solemnizarlas, y el decir mal del Inca, y no hacer su voluntad. Aunque tenían por pecado tomar la mujer ajena y corromper doncella, no era porque sintiesen que la fornicación de suyo fuese pecado, sino en cuanto era quebrantamiento del mandato del Inca, que prohibía esto. Tenían por opinión, que todos los trabajos y adversidades que venían a los hombres, era por sus pecados, y consiguientemente, que aquéllos eran mayores pecadores que padecían más graves tribulaciones y calamidades; y cuando a alguno se le morían los hijos, creían ser muy grandes sus pecados, fundados en que según el orden natural, los padres han de morir primero que los hijos; y no sólo los trabajos de cada uno juzgaban venirle por sus pecados propios, sino también tenían entendido que cuando el rey enfermaba o padecía otra adversidad, eran causa dello los pecados de sus súbditos, y no los del rey; por lo cual, en sabiendo que estaba enfermo, se confesaban todas las provincias, especialmente las del Collao, y hacían grandes sacrificios por su salud.» (Cobo 1964, I: 206).

El Jesuita Anónimo (Blas Valera?) relata una lista mucho más amplia de la de Cobo que consideraba culpas, además de las mencionadas por Cobo: «Haber adorado otro dios fuera de los que tenían recibidos por toda la república [trátase probablemente de omisiones al culto estatal incaico que declaraba la superioridad de Inti-Punchaw sobre los dioses locales]; decir mal de algun dios; execrar o echar maldiciones a sí mismo o a otra persona [...]; echar alguna maldición contra sí con mentira ante el juez como «la tierra me trague», «el rayo me parta», etc. [...]; no cele-

brar sus fiestas; no acudir a los sacrificios cuando eran obligados; defraudar del sacrificio las ofrendas o animales que tenían obligación de traer; deshonorar de palabra a su padre y madre, a sus abuelos y tíos; no obedecerlos; no socorrerlos en sus necesidades; no obedecer a los mandamientos del *Vilahoma*, o del *Hatun villca*, o desonrarlos a ellos y a los otros ministros menores y mayores [...] matar el juez a alguno por vengarse; ser causa de aborto, en especial si la mujer había tres meses que hobiese concebido; cometer estupro con cualquiera virgen [...] forzar alguna mujer, aunque fuese ramera [...] saquear en la guerra sin licencia de su capitán; murmurar pesadamente; mentir con perjuicio [...] el no haber acudido a sus oficios». Y, además de esto, los incestos entre padres y hijos, entre hermanos, con los tíos y sobrinos, o con primos y primas en segundo grado, o afines en primer grado y la sodomía. (Anónimo 1968:164-165;178-180).

Podía acontecer que algunos declarasen espontáneamente sus propias culpas, considerándose responsables de una sequía. Príncipalmente eran las mujeres quienes se autodenunciaban. Los «confesores» (*ichuri*) declaraban que no había llovido a causa de sus pecados, o que estaba por llegar la sequía. Podía también ocurrir que la misma comunidad, o el *ayllu* denunciase al culpable presentándolo al *ichuri* de manera que éste alejase ritualmente la *hucha* contaminadora de aquel y, con ella las calamidades venideras o presentes. (Karsten 1952:230).

La primera y más grande culpa contra los dioses era la impiedad - en el sentido latín de *in-pietas*, «falta de piedad»- porque el no respetarlos y adorarlos ofendía el principal derecho de los dioses y alejaba del responsable y de la comunidad la protección de los dioses. Es por esto que en el culto mesiánico del *taqui onqoi* (último cuarto del siglo XVI-comienzos s. XVIII) los naturales confesaban a sus sacerdotes el haber adorado al Dios de los españoles. Todo el fenómeno del *taqui onqoi*, desde esta perspectiva, puede interpretarse como el intento de restablecer el derecho religioso antecedente la Conquista para alejar las espantosas epidemias que diezaban a la población y recobrar la salud de los hombres y la prosperidad de la tierra. Para llegar a esto era preciso restablecer la antigua *pietas*. A los tiempos de la gran viruela (1586-89 o 1614) el sacerdote Guarguanto imponía a los indios de Curi de desechar las cruces y las imágenes religiosas asegurando que quienes no poseían aquellas cosas no morirían de aquella enfermedad y recobrarían la salud

por entero. (V. Archivo Arzobispal de Lima: Idolatrías e Hechizerías IV,2, f.10r.-v.).

Análogamente, al tiempo del Tahuantinsuyu, la sospecha y a veces la declarada hostilidad hacia las prácticas religiosas y cultos locales que podían sobreponerse, restar importancia, o substituirse al culto estatal, se explica no sólo en base a evidentes consideraciones políticas sino por la implícita peligrosidad de aquellas prácticas que, enfatizando el culto a los dioses y huacas locales, quitaban el de los dioses del estado exponiendo el entero sistema social al peligro que los grandes dioses retirasen la protección que acordaban en cambio del culto. La culpa, provocando la cólera de los dioses, aleja su protección del mundo. Sin la presencia del sacro-positivo, el poder del sacro-negativo se apodera del mundo causando enfermedades y desgracias. Estas no son el resultado de una «venganza» divina, de un castigo directo, sino de una ausencia de los dioses, son la consecuencia de la alteración de un equilibrio cósmico entre humano y divino garantizado y sustentado continuamente por el rito. En el sistema de la reciprocidad el poder positivo debe ser alimentado con el sacrificio para que, en cambio, brinde su influencia benéfica. Por esto, los aztecas tenían miedo a que el Sol se apagase si no lo alimentaban con la sangre de los sacrificios humanos. Propongo, para ilustrar esta dinámica, una comparación con un mito japonés de la tradición shintô sacado del *Kojiki*: la gran diosa solar Amaterasu-ô-mi-kami, ultrajada por el hermano Susa-no-wo que había quebrado los tabus rituales los más sagrados, se retiró a la Cueva Celeste de Rocas, su morada, cerrando la puerta. «Entonces toda la extensión de los Altos Cielos se cubrió de tinieblas y el País central de la Llanura de los Juncos [Japón] entero se oscureció. Por consiguiente, reinaba una noche eterna (*toko-yo*). Entonces las voces de las miríadas de deidades maléficas se hizo parecido al de las moscas al tiempo de sembrar el arroz y por doquiera se manifestó una miríada de enfermedades y desgracias.» (*Kojiki*, I,16. Los subrayados son míos). En este mito japonés se nota claramente como las «enfermedades y desgracias» no son enviadas directamente por los dioses ofendidos, sino porque ellos se han retirado dejando campo libre a las «deidades maléficas».

No puedo tratar ni siquiera resumidamente del rito de la «confesión» (*citua / situa / zitwa*). Lo que es importante notar, sin embargo, es que todas las fuentes confirman que la *citua*, además de ser un acontecimiento litúrgico en el ciclo anual, era usada también como ceremonia te-

rapéutica cada vez que una persona, o una comunidad, debía ser liberada de la *hucha*. La estructura ritual de la *citua*, además a la confesión verbal de las culpas, contenía también el desplazamiento de la *hucha* sobre piedras o *ischu* y su eliminación definitiva por medio de un baño catártico y/o el abandono de los objetos utilizados para ser cargados de la *hucha* en las aguas de un río.

En su estructura y su función ritual y terapéutica la «confesión» es antecedente la conquista incaica y se halla en otras partes de las Américas. Entre los muchos posibles, me limito a señalar el paralelo con la cultura Chibcha de Colombia que considera la enfermedad en relación muy estrecha con una ofensa a los espíritus. El terapeuta debe establecer «cuáles» espíritus y el «por qué» han sido ofendidos. La ceremonia terapéutica implica la confesión de la culpa; un rito adivinatorio para averiguar si el paciente ha dicho la verdad (idéntico uso en la *citua*); la expulsión de los males a través de la descontaminación del contagio de la culpa; una penitencia. El terapeuta indígena (*mama*) trata de conocer las causas éticas de la enfermedad porque entre conducta moral y enfermedad existe una relación de causa-efecto. la culpa coincide, en general, con la violación de un tabu que produce la atracción de una especie de fluido contagioso que se fija en el cuerpo produciendo la enfermedad. Los Arawaka de la Sierra Nevada de Colombia creen que *todas* las enfermedades son consecuencia de castigos sobrenaturales de alguna culpa. El terapeuta no acepta curar a sus pacientes sino después de la confesión y de la transmisión de la enfermedad a piedras y conchas de forma especial que se dejan al nuevo sol de la mañana para que sus rayos deshagan los males. (Nicholas 1901:639-641).

La infracción de tabus severos, como el del incesto, entre las comunidades andinas del Perú produce castigos sobrenaturales (v. «cau»/«minshulay») que involucran toda la comunidad, además de la familia y de los vecinos: Desde luego, el castigo alcanza la pareja incestuosa y con más frecuencia el varón. La culpa involucra, de todas maneras, la comunidad entera: no es una cuestión privada entre el culpable y Dios (y/o los «encantos» de acuerdo al tipo de culpa). Sanciones y castigos son obra de Dios pero pueden ser infligidos también por las entidades míticas o por los espíritus tutelares de la comunidad: los *wamani* en Ayacucho, etc. Se asiste a menudo a una mezcla de creencias andinas y católicas en el marco de un panteón y de una ética sincretísticos. Todas las sanciones

sociales y los mecanismos de control social son actualmente en pleno vigor y, siendo las calamidades naturales bastante frecuentes, siempre más se refuerza este mecanismo de control que, a la vez, es mítico y religioso. (Cavero 1990:105ss.).

En el ámbito de las «enfermedades de Dios» son clasificadas en el Ande piurano también las enfermedades por exceso de «calor» o de «frío» como consecuencia de acontecimientos naturales o accidentes.

Además de Dios, en la Sierra norteña intervienen los «encantos» para castigar especialmente ciertas infracciones rituales en el marco del sacro andino y pueden intervenir también para castigar ciertas infracciones graves a la ética social como es el caso de la relación entre incesto y «minshulay», o «cau» (v.); entre el «duende» (v.) y el aborto humano; entre la «mula negra» (v.) y los pecados sexuales de los curas. Los paralelos con las «llamas demoníacas» (*qarkarialqarqacha*) y la «mula de fuego» (*nina mula*) de la sierra ayacuchana son evidentes.

Se puede esbozar con cierta claridad una división de «áreas funcionales» entre los «encantos» y las figuras del mundo religioso cristiano, división que expresa -una vez más- el dualismo funcional entre el mundo mítico autóctono y el universo religioso alóctono:

ENTIDADES DEL MUNDO MITICO

(«encantos»)

castigan:

infracciones y omisiones de las normas rituales tradicionales; infracciones de los tabus; incesto; aborto; relaciones sexuales ilícitas

enfermedad:

síndromes culturales

terapeuta:

maestro curandero

terapias:

de la medicina tradicional andina

ENTIDADES DEL MUNDO RELIGIOSO CRISTIANO

(Dios, los santos, el diablo)

castigan:

infracciones de las normas religiosas y éticas cristianas; infracciones de las normas que fundamentan las relaciones entre hombre y sociedad (derecho público y privado)

enfermedades:

«enfermedades de Dios»

terapeuta:

sacerdote; doctor

terapias:

de la medicina oficial; ceremonias religiosas de reparación

4. *Enfermedades cuyo origen no es sobrenatural*

Pertencen a esta categoría los síndromes de «envidia»; el «mal de ojo» (o «ojeo»); las enfermedades «de calor» y «de frío» (v. Parte II, Cap. 5). Esta clase de «enfermedades» no requiere normalmente la intervención del maestro curandero sino la de un operador no-carismático como es el «rezador» o el hierbatero empírico, o la aplicación de la medicina casera en los casos más leves. No trataré detenidamente este tipo de síndromes por no ser atinentes al campo funcional del operador carismático cuyo estudio es el objeto de esta obra. Al origen de estos síndromes no hay una etiología que señale causas sobrenaturales: uso este término para referirme al mundo mítico andino y al mundo religioso cristiano.

4.1. *La envidia y el ojeo*

La causa de la «envidia» y del «mal de ojo» es la misma: un poder inherente a la persona y relacionado con la fuerza y la energía de su

«sombra» o de su «sangre». «Sombra» y «sangre» a menudo son usados como sinónimos y, de todas maneras, la sangre es el vehículo de este poder. Personas de «sombra» o «sangre fuerte» pueden contagiar con la envidia o «ojear» a otras personas cuya «sombra» sea más débil. Si la «sombra» de la víctima potencial es más fuerte, no hay posibilidad de envidia ni de mal de ojo. Como se aprecia, la dinámica es la misma que hemos examinado en la relación conflictiva entre curandero y malero cuya victoria, o fracaso, se debe al poder de los respectivos espíritus auxiliares.

Aunque sean -«envidia» y «ojeo»- ambos productos de una proyección del poder de la «sombra» de la persona, sin embargo la «envidia» tiene una connotación más ética pues es el producto de una volición consciente mientras que en el caso del «ojeo» en general la proyección acontece inconscientemente: no se desea conscientemente el mal del que resultará ojeado. (Sabe el «ojeo» y el niño v. Parte II, Cap. 3, 4.2).

El análisis más satisfactorio de la dinámica de la envidia desde la perspectiva de la antropología social es el de G.M. Foster quien llevó a cabo sus observaciones entre las comunidades campesinas de Tzintzuntzan (México). El mencionado estudioso formuló la «imagen del bien limitado» como factor psicológico y social desencadenante de la «envidia»: «Por "Imagen del Bien Limitado" quiero expresar que amplias áreas del comportamiento campesino están modeladas de tal manera que sugieren que los campesinos perciben su universo social, económico y natural -es decir su medio- como uno en donde todas las cosas deseadas en la vida, como la tierra, la salud, la riqueza, la amistad, el amor, la virilidad, el honor, respeto y *status*, poder e influencia, seguridad y protección, *existen en una cantidad finita y limitada y son siempre escasos*. No sólo estas y otras tantas "cosas buenas" existen en cantidades finitas y limitadas, sino que además *no hay manera posible, por parte de los campesinos, de incrementar las cantidades disponibles [...]* Si el "Bien" existe en cantidades limitadas que no pueden ser acrecentadas, y si el sistema es cerrado, se deduce entonces que *un individuo o una familia sólo pueden mejorar su posición a expensas de otros*. De aquí que una aparente mejora en la posición relativa de cualquiera con respecto al "Bien" se verá como una amenaza para toda la comunidad.» (Foster 1974:65).

«La cultura campesina está provista de dos mecanismos principales

para mantener la estabilidad esencial: a) una acordada y socialmente aceptable norma preferencial de comportamiento para sus integrantes y b) el «garrote» y la «zanahoria», en forma de sanciones y recompensas para asegurar que el comportamiento real se aproxime a esta norma.» (idem:73) «El hombre ideal se esfuerza para comportarse de una manera moderada y ecuánime. Ahora bien, si intenta mejorar su posición, amenazando la estabilidad de la aldea, es cuando aparecen las sanciones informales e inorganizadas. Esto es el «garrote» y toma la forma de habladuría, calumnia, difamación [...] brujería o amenaza de brujería [...] Estas sanciones negativas representan la decisión no formal de la comunidad, pero son tan efectivas como si estuvieran autorizadas por la ley. Así es como todo lo relacionado con la opinión pública constituye una de las características más salientes de la comunidad campesina.» (idem:76).

La «envidia» de por sí no produce síndromes cuyo resultado es fatal. Los resultados más temidos de la «envidia» son los indirectos pues el envidioso, cuando este sentimiento se hace muy intenso, o cuando el envidiado sigue mejorando su posición social y acrecentando sus bienes, o por otros factores conflictivos inter-personales, recurre al brujo malero para que con el poder de sus «encantos» y sus artes intervenga en contra del envidiado. La envidia es el motor de la magia-negativa y el «daño» es el resultado de la intervención ritual de un «profesional» (el malero) bajo pedido del envidioso. En otras palabras, cuando la «sombra», o la «sangre fuerte» no basta para proyectar una envidia que produzca resultados apreciables, o cuando el envidiado tiene sangre más fuerte, o una protección eficaz contra la envidia, interviene el poder del rito e del conjuro y el poder de las entidades del mundo mítico. Si la energía natural de la persona es insuficiente, se recurre a la energía sobrenatural de los «encantos» y el resultado será ya no el síndrome de la «envidia», cuyo origen es natural y cuyos resultados no son muy graves, sino el síndrome del «daño» causado por intervención de entidades sobrenaturales cuyos resultados son mucho más graves. La «sanción negativa» (Foster) actúa, entonces, a dos niveles: de la persona (envidia) y del mundo mítico autóctono (daño).

Los resultados directos (no-mediados) de la «envidia» se manifiestan especialmente en una serie de fracasos, dificultades, tropiezos, accidentes. Afectan el prestigio de la persona, la producción agrícola, la salud del ganado. En las mujeres puede afectar la producción de la leche:

una mujer que no tenga leche puede envidiar otra mujer cuya leche es abundante con sólo mirarle el seno. Lo mismo ocurre con la leche de las vacas cuando es abundante.

En lo fisiológico la «envidia» produce una serie de malestares: dolores de estómago, dolores de cabeza sin mayores consecuencias que pueden ser curados por un «santigüador» pero donde mayormente actúa la «envidia» es dentro de lo psicológico pues quién mejora su posición social -luce un poncho o un sombrero nuevo en una fiesta, tiene una mujer bonita, o hijos en buena salud, o ganado sano y numeroso, una chacra que produce bastante, o se ha comprado un buen radio o un buen caballo- sabe que puede ser objeto de envidia. Y más este convencimiento es profundo, más actúa generando la expectativa de algo malo que pueda ocurrir. A este nivel es donde la «sanción negativa» de la envidia actúa con más eficacia como factor de inhibición bloqueando los intentos y esfuerzos de progresar que permitirían al individuo, o a la familia, de diferenciarse de los demás.

Por lo que se refiere al «ojeo», la cura de este síndrome cultural, como en el caso de la «envidia», normalmente no es oficio del curandero sino del «santigüador», o «rezador». El «ojeo» se transmite con la mirada y afecta especialmente a los niños y a los animales domésticos. La sintomatología general, en forma mucho más leve, se parece a la del «susto». En los animales se presenta como pérdida de la fuerza, decaimiento físico general y afecta sus funciones reproductivas y productivas (fuerza de trabajo, leche, huevos). «La mirada mala de los hombres hace enfermar los animales» (Anselmo, santigüador de Ambazal Ayabaca). Para Anselmo quienes «ojean» son personas «de mal corazón y tienen la sangre fuerte», mientras los «ojeados» son personas de «sangre liviana». Las mismas que son expuestas a que las huacas les quiten la «sombra». Para Segundo Culquicondor la «sangre» además de ser «juerte» debe ser «mala» / «feosa» y los ojos deben ser «malos». Es decir, debe haber un factor ético negativo, la sola «fuerza de la sangre» no es suficiente: en este caso, el «ojeo» y la «envidia» se confunden.

Entre los métodos de protección contra el «ojeo», o «mal de ojo» y la «envidia» hay el uso de talismanes: «seguros» de hierbas, pueden ser preparados por un curandero o por un «santigüador». Anselmo, de Ambazal, usa: «La hierba del carpintero, cura y alivia animalitos. La yer-

ba del querer, para santiguar las criaturas. La hierba del oso para que nos ayude: da fuerza, es muy buena pero es trabajoso para encontrarla». Los animales «ojeados» son «santiguados» asperjando el «agua de San Pablo» con ramas de sauco y oraciones. Uno de los talismanes más usados es un hilo de lana roja que se anuda a la muñeca, o al tobillo de los niños, o alrededor del cuello de perros y gatos para que «nu los ojeyen».

Se considera muy eficaz contra las envidias una pequeña cruz de hierro cuya parte inferior termina en punta. Ceremonias rituales y fórmulas «de santiguar» serán expuestas en el próximo capítulo. (Sobre la envidia, la mujer y el parto v. Parte II, 5.4.1; 6.8.1).

4.2. «Chucaque» / «shucaque» / «shuca»

Es un síndrome cultural cuyo origen es puesto en relación con un sentimiento de vergüenza lo suficientemente intenso como para producir disturbios pero no tanto como para causar la pérdida de la «sombra» (como en algunos casos considerados dentro de la tipología del «susto»). «El *chucaque* es el conjunto de síntomas observados en un sujeto que ha sufrido una vergüenza muy grande y señalan entre dichos síntomas la cefalalgia, la náusea, los vómitos, la diarrea y los dolores, más o menos difusos, que asientan en el vientre [Piura, Lambayeque, La Libertad, Cajamarca] En Cutervo, departamento de Cajamarca, se cree que el *chucaque* sobreviene cuando una persona es sorprendida comiendo a hurtadillas algún alimento o golosina, aún cuando se cree también que puede ser producido, raramente, por alguna otra vergüenza.» (Valdizán-Maldonado 1922, I: 102).

«Es un choque de viento que afecta al individuo cuando este se encuentra mal comido. En segundo lugar, cuando uno cambia de temperatura en el medio ambiente. Cuando hay vergüenza, el aire se llama *shucaque* o *chucaque*. Esto se reconoce porque al tocar el ombligo del paciente se sienten las pulsaciones del corazón. El *shucaque* puede finalizar en un fuerte cólico estomacal [...] En la mujer, puede ser cólico uterino. Los chamanes de la costa son más habilitados en la curación del *shucaque*; muy pocos son los chamanes de la sierra que han aprendido de los de la costa. El *shucaque* se cura frotando el abdomen hasta localizar la parte dolorida: esta sonará como cuando una cáscara de huevo se quiebra. En seguida debe dársele un brebaje compuesto de aguardiente quemado, limón, sal con el propósito de que otra vez no le vuelva a suceder

el shucaque. Otra forma de sacar el shucaque es rezar y con un remolino de imán se frota la parte dolorida hasta a encontrar el aire que suena como el caso anterior. De inmediato se le dan al paciente dos cachetadas en la mejilla para que el paciente se acolerize [...] Cuando hay insolación, se le jala el cabello al paciente. En la parte dolorida, el cabello suena como maíz cuando se revienta al fuego. Luego se enfría con agua o alcohol. Así se han curado personas que padecían de cabeza hasta desde hace veinte años. No se coje un cabello, sino moños.»

P. Ese aire que Ud. dice ¿es un espíritu?

R. «El aire no es espíritu, es sólo un choque de sangre producido por vergüenza o calor, o por un susto pasajero».

Síntomas: «La persona víctima del shucaque padece dolor al ombligo, es pálida, puede bajar la presión sanguínea y la temperatura del cuerpo. El aire es fenómeno natural.» (Celso Avendaño, Ayabaca).

Para Segundo Culquicondor, la «shuca» «Es de la persona que tiene malos ojos y mala sangre. La shuca ve un niño o ve una niña o ve un animalito o también usted tiene rabia con un señor [...] un hombre que tiene una sangre feosa, usted que ha tenido una rabia con él, le parte una rabia [...] Este es shucar. Lo bota en dolor de estómago, lo bota en cualquier cosa malera, pué.» (Ahul) Culquicondor es quizá el más «serrano» de los maestros por mi entrevistados. Avendaño ha viajado, ha trabajado en Lima, en la Selva y él sabe mucho más de «shucaque» que Culquicondor. Este tiende a confundirlo con la «shucadura» y con el «mal de ojo». Sin embargo, Culquicondor no indica ningún origen sobrenatural para la «shuca» y la cura con oraciones y santiguaciones. No usa la «vista en virtud» como para los síndromes producidos por «encantos». (Sobre «shucaque» y niño v. Parte II, Cap. 3, 4.3).

Sobre la difusión en la Costa de estos síndromes culturales véase: Chiappe-Lemlij-Millones (1985:38-39).

5. El concepto andino de salud

Después de tratar el concepto de «enfermedad», hace falta tratar del concepto de «salud» en la medicina tradicional andina. El concepto de

«salud», así como el concepto de «enfermedad» son conceptos holísticos que abarcan el campo físico, psíquico y espiritual de la persona.

Para entender correctamente significado y extensión del concepto de «salud» hace falta primeramente enmarcarlo dentro de los patrones fundamentales de la cultura andina por lo que concierne:

- a. Naturaleza y funciones del mundo mítico ancestral, o sea el concepto de «naturaleza animada»
- b. Teoría médica, especialmente por lo que se refiere al origen y naturaleza de los «síndromes culturales»
- c. Relación entre persona y sociedad y sus interrelaciones con la esfera de la salud
- d. Importancia e incidencia de la fé en el mundo religioso de importación (Dios, los santos, el diablo) tomando en cuenta el sincretismo y las reinterpretaciones de los temas doctrinales y de las figuras del cristianismo.

En segundo lugar es necesario tomar en cuenta los conceptos de «equilibrio» y de «reciprocidad» que regulan no sólo la teoría y la práctica médica sino las relaciones entre:

Persona y mundo mítico, o mundo de los «encantos»

Persona y mundo religioso cristiano

Persona y sociedad.

«En el hombre los conceptos filosóficos dominantes son los que influyen más profundamente en su medicina» (Pelligrino 1963:10).

El concepto de «equilibrio» abarca principalmente la armonía entre los dos principios complementarios de «calor» y «frío». El desequilibrio de estos principios, producido por causas naturales o de tipo religioso (infracciones de tabues, intervención de entidades míticas bajo la forma de «vientos», «resuellos», «contagios», etc.) tiene como consecuencia una alteración por exceso de uno de los dos principios y por defecto del otro, alteración que debe curarse suministrando sustancias con calidad opuesta al principio en excedencia. Es decir si hay demasiado «calor» hace falta suministrar sustancias «frías» y sustancias «cálidas» si hay un exceso de «frío».

En sentido más amplio, cultural, el «equilibrio» está asegurado por la correcta relación entre:

Persona—Sociedad—Mundo Mítico—Mundo Religioso

Las normas ético-religiosas, consagradas por la tradición, determinan y controlan lo que es «correcto» y lo que no lo es. En este sentido la observancia de las normas tradicionales, afirmando la identidad cultural, garantiza al mismo tiempo el equilibrio físico y psíquico producido por la conciencia de actuar, cumpliendo su propio rol social, en conformidad con lo que uno es y hace en cuanto persona y lo que «los otros» esperan que uno sea y haga. «*Los otros*» incluye «la gente» y las entidades no-humanas que diariamente están relacionadas con la vida de la persona y de la comunidad: los «encantos», Dios, los santos.

No existe síndrome cultural que no sea producto de la ruptura de este complejo equilibrio y es tarea del shamán encontrar los medios para restablecerlo.

El concepto de «reciprocidad» es funcional al conseguimiento del equilibrio porque asegura la circulación de bienes materiales y espirituales entre los hombres y entre hombres y dioses: la asistencia por medio de la recíproca prestación de mano de obra; el respeto, la consideración por parte de los demás, el prestigio social como resultado de un comportamiento éticamente correcto o el logro de la protección de los «encantos» o de los santos como consecuencia de un comportamiento ritual y éticamente irreprochable; el don de la lluvia, de la fecundidad y de la salud a cambio de ofrendas.

Del concepto de «reciprocidad» deriva la idea del recíproco intercambio de dones entre hombre y dioses: el hombre debe «alimentar» a los dioses para que los dioses, con la abundancia de sus dones, alimenten los hombres. «Alimentación» en el léxico curanderil es sinónimo de «oferta». Interrumpir este proceso de «circulación de bienes» significa arrestar el flujo que hace posible la vida universal y garantiza su continuidad.

La prestación de servicios personales gratuitos para la realización de obras de interés particular o social como es el cultivo de una chacra, la construcción de una casa o la construcción de caminos, puentes, escue-

las, iglesias, etc. espera la pronta prestación de los mismos servicios y, en la esfera del prestigio personal, el respeto.

La acumulación de bienes no compartidos produce el desencadenarse del mecanismo de la «envidia», responsable de las enfermedades de «daño» o de «mal de ojo», etc.. La dinámica de la envidia se activa a menudo por causas que no pueden ser previstas fácilmente pero cada campesino del Ande sabe cuáles son las aptitudes y cosas que *infaltablemente* acarrearán la envidia ajena y éstas se esfuerza cuidadosamente de evitar.

Traumas producidos por un intenso sentimiento de vergüenza por no haber satisfecho las expectativas de la sociedad y haberse vuelto blanco de críticas pueden ser causas de una de las manifestaciones del síndrome cultural del «susto» (Rubel 1967). La vergüenza es también el factor desencadenante del síndrome cultural del «chucaque», o «shucaque».

La infracción de las normas rituales que regulan la relación con la naturaleza produce los síndromes culturales del «susto», de la «tapiadura», de la «shucadura», del «encanto de cerro». La correcta relación ritual, que se explicita especialmente por medio de ofertas, garantiza, al contrario, el orden de los ciclos vitales y estacionales, la protección por parte de las entidades del mundo mítico de las actividades humanas asegurando los alimentos como producto del recíproco intercambio de dones entre hombre y «encantos».

El mundo religioso cristiano es responsable de las «enfermedades de Dios», es decir de aquellas enfermedades cuyo origen no ha sido posible detectar por medio de la técnica tradicional del «rastreo» y que no puede atribuirse a la acción de los «encantos» o a la obra de los brujos. Pertenecen a esta categoría todas las enfermedades interpretables como castigo divino en consecuencia de graves infracciones de las normas éticas. Por otro lado, Dios y los santos intervienen positivamente bendiciendo las actividades humanas éticamente irreprochables y las protegen contra las operaciones de los brujos.

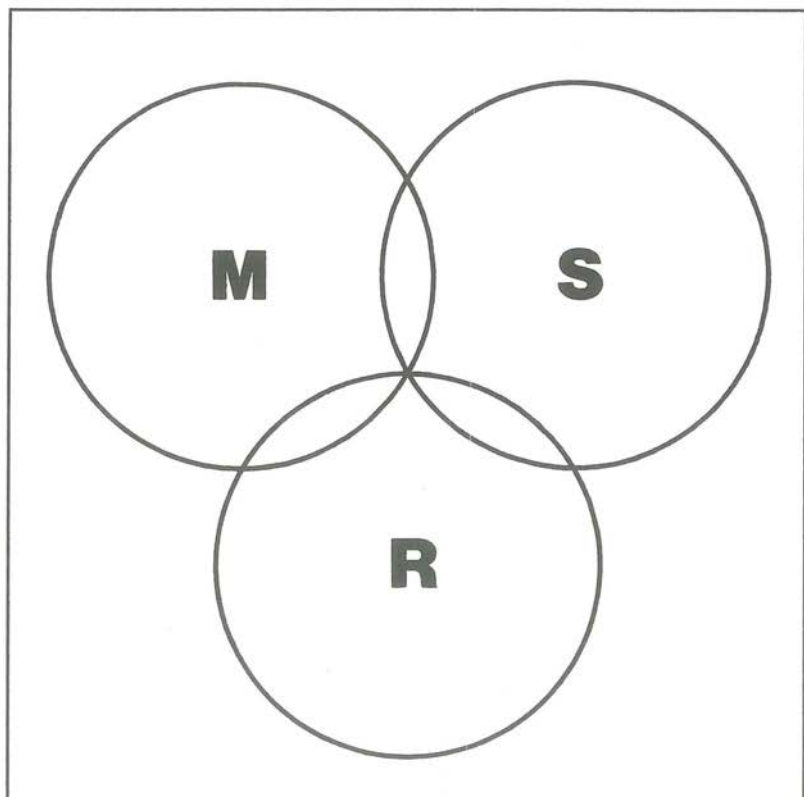
«Estar bien», por lo tanto, es resultado del equilibrio entre tres sistemas principales que interactúan:

1. La esfera social
2. La naturaleza en la que actúa el mundo mítico ancestral
3. El mundo religioso cristiano.

Las ceremonias terapéuticas finalizan con un rito propiciatorio dirigido a inducir salud y suerte: el «florecimiento». La estructura de las fórmulas de «florecimiento», con pocas variantes de maestro a maestro, afirma que «salud» y «estar bien» significa no sólo el goce de la salud física sino poder contar con una protección sobrenatural contra las envidias de los demás y contra las fuerzas dañinas evocadas por los brujos por medio de sus espíritus auxiliares, o contagiada por acción autónoma de los mismos espíritus de lugares y *huacas*. El examen de las mismas fórmulas demuestra como la adecuada protección sólo es brindada por las fuerzas del mundo mítico ancestral, es decir los «encantos» de cerros, lagunas y huacas evocados en largas listas que mencionan siempre los cerros conjuntamente a las lagunas. También en este caso hay que tomar en cuenta el concepto de dualismo y reciprocidad ya que los cerros pertenecen a la esfera masculina del cosmo mientras que las lagunas pertenecen a la esfera «femenina».

Toda ceremonia terapéutica es también profiláctica ya que no sólo aleja de la persona los «contagios» sino propicia la intervención de fuerzas benéficas del mundo mítico.

Podemos, por lo tanto, resumir el concepto andino de «salud» y sus interrelaciones con el sistema social, mítico (andino) y religioso (cristiano) por medio del siguiente gráfico:



DIBUJO 18

CAPITULO 13

LOS RITOS TERAPEUTICOS

En este capítulo examinaremos la práctica médica en lo que concierne el aspecto ritual. Hablo de *ritos terapéuticos* porque, en la medicina tradicional (cualquiera de ellas) el rito no es una estructura accesorio sino una práctica terapéutica que interactúa con los fármacos y las prácticas propiamente «médicas». «Las prácticas rituales de la medicina tradicional actúan favorablemente, a través de la psique, en el estado de salud. Es este un hecho comprobado y comprobable que pertenece al campo que hemos definido de la «eficacia relativa», o cultural, la misma que, para poder actuar correctamente requiere, por parte del paciente, la plena aceptación de los métodos y presupuestos culturales de la medicina tradicional.» (Polia 1994a:39).

«La vieja dicotomía entre enfermedad mental y corporal, que parece seamos incapaces de superar pese a la medicina psicosomática, no existe entre los primitivos ni en patología ni en terapéutica. Todo el individuo está enfermo y todo el individuo recibe tratamiento.» (Ackerknecht 1985:27).

1. *Las ofrendas*

Las ofrendas reciben el nombre de «pagos» y, más raramente, de «regalos» y «ofrendas» (este último entre los curanderos más culturizados). El concepto de *pago* involucra, lógicamente, dos conceptos más: el de *compra* y el de *deuda*. Se paga porque se quiere algo que alguien vende. O se paga porque se ha tenido algo que aun no se ha pagado a su dueño, y hay una deuda por cancelar. El término del léxico ritual

nor-andino, derivado del castellano, expresa cabalmente la idea autóctona (y amerindia en general) que los favores de una entidad del mundo mítico pueden ser «comprados» por medio de ofrendas. Y esto porque los dioses andinos no regalan sus favores sino los ceden en cambio de algo: hay un intercambio contínuo de «bienes» entre «este» y el «otro» mundo, un *trueque entre hombres y dioses* así como existe entre los humanos. El término «pago» es pertinente porque expresa, además, la idea que la respuesta favorable de los «encantos» al pedido de los humanos será tanto más segura y rápida cuanto más valiosos (ricos, exquisitos, exclusivos) serán los «pagos». De manera que si un «contrario» ha hecho un «pago» a los espíritus andinos para producir daño, puede anularse el efecto de aquella operación ritual presentando ofrendas más valiosas y codiciadas por los «encantos». Siempre que se conozca a *quién* de los «encantos» ha sido hecho el «pago». Por esto la función principal del curandero es la de «adivino» y por esto «adivino» y «curandero» son sinónimos, porque él debe «rastrear» por medio del sanpedro y de sus «artes» quién ha «movido los encantos» y cómo; cuál de ellos ha accedido al pedido y cómo pueda evitarse su intervención letal. Los «encantos son interesados» (Segundo Culquicondor).

La otra definición popular y curanderil, que también es sinónimo de ofrenda, es «alimentación». Díficilmente podría expresarse con mayor precisión el concepto andino (y amerindio) que la oferta no sólo es la recompensa por un servicio que los dioses han brindado, o brindarán, sino es un abastecimiento de energías para que los dioses bien «alimentados» se preocupen por los humanos sustentando quienes los alimentan. Y tanto más generosos serán los dioses cuanto más generosos serán los hombres.

En el *Popol Vuh* de los Mayas Quiché cuando el Creador, el Formador y los Progenitores, a través de varios intentos, crean a los hombres dicen: «Hagamos al que nos sustentará y nos alimentará. ¿Cómo haremos para ser invocados, para ser recordados sobre la tierra? [...] Probemos ahora a hacer unos seres obedientes, respetuosos, que nos sustenten y alimenten. Así dijeron» (*Popol Vuh*. I,1. 1982:27).

La estructura del pensamiento religioso refleja las costumbres sociales: en el trabajo comunitario de «minga» (la antigua *mita* incaica) los comuneros trabajan sin recibir compensación en dinero sino en comida y

bebida, quién o quiénes solicitan el trabajo de «minga» -por ejemplo una pareja para construir su nueva casa; para abrir una acequia, etc.- deben alimentar a los trabajadores con generosidad. Y mientras más generosos serán en lo que a comida y a «trago» concierne, más alegremente y generosamente los hombres brindarán sus fuerzas en el trabajo.

Consideradas en lo que concierne sus funciones, las ofrendas pueden ser destinadas a fines propiciatorios; expiatorios; augurales; como agradecimiento por un favor que se ha recibido. Además, existen ofrendas de sustitución: el cuy, o el «entierro» ejecutado en la ceremonia de la «llamada de la sombra» (v.) sirven para pagar el precio de la «sombra» al «encanto» que la tiene prisionera. Desde esta perspectiva, también el indumento de la víctima clavado en la cruz de un cementerio, o sumergido en las aguas de lagunas nefastas y el «muñeco» para producir el «daño» pueden ser considerados ofrendas «de sustitución» al espíritu de los muertos, o de las lagunas, que reemplazan la víctima humana. Ofrendas que participan de una íntima relación con la víctima porque contienen su «sombra».

En general las ofrendas son acompañadas por una fórmula dedicatoria donde se mencionan los nombres del oferente; la intención con que se presenta la ofrenda y el destinatario de la misma. Estas fórmulas se llaman «recomendaciones» y «recomendar» significa recitarlas dirigiéndose a los «encantos».

Las ofrendas líquidas, o en polvos -como el maíz blanco, el azúcar, las «montañesas» molidas, el talco- son escupidas soplándolas después de haberlas puesto en la boca. Se trata de una personalización mágica de la ofrenda fundada en el valor de la saliva y del aliento considerados vehículos del poder de la persona en virtud de su sustancial relación con la «sombra». La ofrenda se «carga» de la energía de la persona y ya no es una ofrenda sino *la* ofrenda de *aquella* persona y no de otra. Esta manera de ofrendar escupiendo se llama «foguelo», y «foguear» la acción de escupir ofrendas.

Las ofrendas, en cuanto pertenecen a una entidad sobrenatural, se consideran sustraídas a la vida y al mundo cotidiano y ya no pueden ser utilizadas de nuevo en el uso profano. Por esto es muy peligroso apoderarse de las ofrendas dejadas a una huaca, o en un lugar de poder porque

la acción ofendería los destinatarios de las ofrendas provocando su reacción negativa y los síndromes consiguientes de la «cajadura» o de la «tapiadura». Hoy en día aun es plenamente vigente lo que Garcilaso de la Vega anotaba: «Llaman *huaca* a las cosas que habían ofrecido al sol [...] las cuales tenían por sagradas: porque las había recibido el sol en ofrenda, y eran suyas, y porque lo eran las tenían en gran veneración» (Garcilaso de la Vega 1963, II:47).

1.1. Ofrendas propiciatorias: su finalidad es «amansar» o «endulzar» los «encantos» para propiciar sus favores. He aquí un ejemplo de fórmula propiciatoria recitada en el desarrollo de una ceremonia de «limpia» por el maestro Ramón Carrillo, «Recordando buenos encantos, recordando buenas cordilleras, recordando buenas crianzas [silba en la botella de la colonia y escupe la ofrenda] ¡Arriba la suerte! [escupe nuevamente el perfume] Vamos asuspendiendo [...] Vamos levantando, vamos des-cruzando, vamos limpiando [...] y vamos desatando, aclarando buenas virtudes...» (Pasapampa 1986).

La siguiente es la fórmula de entrada recitada al comienzo de una «mesada» oficiada por el mismo maestro. La lista de lugares (conocidos y desconocidos) se llama «recordación» y «recordar» significa, ritualmente, mencionar llamando por nombre: «Vamos arecordando en buenas horas y en buenos momentos y por este día del [...] Vamos arefrescando todas chorreras y todas quebradas, todas honduras y todos jaguayes y portachuelos y desfiladeros, bebederos y tornederos y todos se refresquen. Se refresquen y se contenten los vientos anteriores y se contenten los vientos antecesores y vamos refrescando toda huaca, vamos refrescando todo encanto, vamos refrescando portachuelos y desfiladeros y bebederos, arefrescando toda loma, arefrescando todo cerro. Y recuerde la morisca mansa y la morisca brava. Vamos arefrescando Cerros de Cañares, Cerros de Penachí, Cerros de Roma [por hallarme yo presente en la ceremonia] Cerros de Colombia, Cerro del Buitre. Vamos arecordando Cerro Buitre y Cerro Huascaray, Cerro de las Chinguelas, Cerro del Paratón, Laguna Mójica Grande, Laguna de la Si[e]rpe, Laguna del Tigre, Laguna Negra. Arefrescando y contentando y se contenten los vientos anteriores, se contenten los vientos antecesores. Refrescando buenos aceros [de la «mesa»] arefrescando buenas varas, arefrescando buenos negros. Se contenten los vientos en buenas horas, en buen momento. Y vamos pagando con mi buena azúcar blanca, con buena [se acompaña

con la «chungana»] miel de palo, buena caña chiquita, buena lima cambray. Y recuerde Laguna Negra, Laguna del Estrella y Laguna del Toro, Laguna del Shimbe Grande y Laguna del Shimbe Chica, y recuerde Laguna del Rey Palangana, y recuerde Lucero brillante pagando con buena azúcar blanca, buena miel de palo, buena caña chiquita, buena lima cambray. Y recuerde Cerro el Huayanche, Laguna del Encanto y Laguna del Compacto [acaba la «chungana»] [...] Pagando con buena Cananga, pagando con buena Florida, pagando con buen Jazmín y pagando la Laguna Negra y la Laguna del Estrella y pagando la Laguna del Toro, la Laguna del Shimbe Grande, y pagando Laguna del Rey Palangana y pagando el Lucero brillante. De día en día, de año en año, de tiempo en tiempo y de hora en hora vamos convaleciendo y fortaleciendo y revaleciendo. Arriba suerte y arriba fortuna...».

Después de esta larga fórmula, por ratos ritmada por el sonido de la sonaja, Ramón «paga» con las colonias e ingredientes mencionados en la fórmula. Hace falta evidenciar la estructura de la fórmula propiciatoria: junto con los lugares encantados, consagrados por la tradición, habiéndolos nombrado uno por uno, el maestro presenta las ofrendas a todos los lugares que podrían ser morada de «encantos» como son las chorreras, los desfiladeros, los arroyos, las lomas, los cerros, las huacas conocidas y desconocidas, las tierras de los jíbaros («morisca») mansos y de los bravos. La fórmula dice «se contenten» porque la finalidad de estas ofrendas es satisfacer a los «encantos». El maestro pasa, entonces, a presentar sus ofrendas a los «artes» de la «mesa» con los que deberá trabajar para que ellos también (sus espíritus) se contenten. Escupe las ofrendas rociando con ellas la «mesa» y la operación ritual se llama «florecer», o «endulzar» la «mesa». (Gillin documenta ritos análogos en la Costa. Gillin 1945:121).

Todos los ingredientes de las ofrendas son de cualidad «fresca». Las ofrendas de cosas «frescas» se llaman «refresco» y «refrescar» significa presentar ofrendas de cualidad «fresca». Nótese como todos los lugares y objetos mencionados nada tienen que ver con el mundo religioso cristiano: todos son autóctonos, todos son «moros» y el poder de las cosas moras es «cálido». A menudo como sinónimo de «refrescar» y de «refresco» se usa «shulalar» y «shulalada»/«shulayada» (del quechua *sulla*, «rocío»). En el dialecto al rocío se le dice «shula». El alusión al rocío deriva del hecho que las ofrendas escupidas con fuerza cerrando los

labios, se esparcen y depositan en gotitas finísimas, como un velo de rocío y deriva también de la frescura del rocío matinal. Los viejos maestros cuando «foguean» sus ofrendas para los cerros y las lagunas (los «encantos» más poderosos de la geografía sagrada) lo hacen soplándolas tradicionalmente en un rocío impalpable («foguear fino») como señal de aprecio hacia los espíritus.

La fórmula de Ramón, después de una invocación inicial a Dios y a la Virgen (que no reciben ofrendas) pasa a «contentar» y «refrescar» todos los «encantos» que deberán acompañar y proteger el maestro en el desarrollo de su trabajo. Así mismo, la acuciosa enumeración de los lugares de la geografía sagrada sirve para propiciar el favor de las entidades tutelares y para asegurar al shamán un «viaje» libre de peligros. La idea subyacente a esta cuidadosa lista es la misma expresada por un anciano curandero ayabaquino: «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 los encantos menta los nombres de cada lugar, de cada río, de cada peña» (Ramiro Yahuana Rivera).

1.2 Ofrendas expiatorias: tienen la finalidad de «amansar» los espíritus para conjurar los posibles efectos negativos acarreados por ciertas acciones. Bañarse en las lagunas sagradas; caminar por un lugar «encantado»; acercarse a una huaca; entrar en una tumba de gentil y manipular los objetos; cortar plantas poderosas; matar animales cuya especie es cargada de valor simbólico; andar de noche puede resultar fatal no sólo para quién cumpla incautamente -es decir sin un adecuado control ritual- estas acciones sino para cuantos estén relacionados con él: familiares, miembros de su comunidad o de su grupo. Las ofrendas prescritas para poder cortar una planta psicotrópica, o las «cimoras», por ejemplo, pertenecen a esta categoría de ofrendas expiatorias. Ofrendas expiatorias son también las que se soplan o se lanzan al agua antes de bañarse en una laguna. Mis obreros en el trabajo de excavaciones arqueológicas, antes de empezar el trabajo, o cuando se halla una tumba, queman ofrendas de tabaco y con él se sahuman para evitar los efectos del «contagio» subsecuente la profanación. El humo del tabaco «dulce» es una de las ofrendas que agradan a los difuntos gentiles.

1.3. Las ofrendas de sustitución: en las ceremonias terapéuticas constitu-

yen la compensación que las entidades míticas reciben en cambio de la devolución de la «sombra» que tienen cautiva. A este tipo pertenecen las ofrendas a la tierra, comunes en todo el Perú y usadas en las ceremonias de «llamada de la sombra» para la cura del «susto». En el Norte la ofrenda a la tierra es conocida como «entierro» y se deposita en un cuerno de toro, si el enfermo es hombre, y de vaca si es mujer. (v. Cap. 13, 9.1). Se ha citado, hablando del «encanto de cerro», la ofrenda de un cuy de siete colores a pedido del «encanto» del Cerro de Aypate, para la devolución de la «sombra» de una muchacha que había encantado.

1.4. Ofrendas augurales: llamadas «florecimientos», son ejecutadas al finalizar de las ceremonias nocturnas, a las primeras luces del día para propiciar el favor de los «encantos» y de asegurar a la persona para la cual se oficia el «florecimiento» suerte, prosperidad, prestigio, amor. Además de ser propiciatoria, la ceremonia del «florecimiento» es más exactamente *augural*.

El nombre de la ceremonia deriva de «florecer» y en su significado asocia salud, fortuna y aumento a la floración de las plantas para expresar simbólicamente, refiriéndolos a la persona, la renovación; la vitalidad, la lozanía primaveral. En las fórmulas se repite a menudo «que florezca» y el prestigio de la colonia la más usada por el curanderismo norteño, se debe al nombre que evoca esta asociación simbólica: *Agua Florida*. Todas las ofrendas de «florecimiento» se ubican el parte derecha, o «suertera» de la «mesa» curanderil.

1.5. Los ingredientes de las ofrendas: por lo que concierne los ingredientes más comúnmente utilizados en las ofrendas, voy a ilustrar las principales relaciones entre tipo de ofrenda y finalidad de la misma:

a. ofrendas a las «huacas crianderas» (las que cuidan y favorecen la reproducción del ganado): leche y sangre de los animales, víctimas animales criadas especialmente a este fin. Se trata de ritos cuyo objeto es instaurar una relación mágico-simpatética entre los animales, representados por la sangre, la leche o uno de su especie, y la huaca. Especialmente apreciadas por las huacas son las ofrendas de «montañesas».

b. Ofrendas a las aguas de lagunas sagradas: jugo de lima; azúcar blanca; miel; harina de maíz blanco; talco perfumado; colonias; vino blanco; monedas de plata; cuyes. Para ligar mágicamente el oferente al

poder de la laguna, se introduce en un corte practicado en una lima un mechón de cabellos del oferente y una moneda. Esta última para que la laguna la multiplique. El oferente debe soplar por siete veces sobre la lima así preparada talco blanco perfumado que tiene en la mano mientras recita secretamente una fórmula dedicatoria declarando sus intenciones. Luego debe lanzar la lima en el lago cuanto más lejos pueda. Queda estrictamente vedado ofrendar a las aguas todos los ingredientes prohibidos en las «dietas» como son el alcohol, el ají y la sal.

c. Ofrendas a los «artes» de la «mesa»: colonias «dulces» o «frescas» como son Agua Florida, Jazmín, Ramillete de Novia y otras; vino blanco; miel «de palo»; azúcar; jugo de lima; talco blanco.

d. Ofrendas a las huacas y a los lugares encantados que están en relación con los antepasados gentiles: semillas pulverizadas de las «montañas» agregadas al jugo de la caña, al vino, o a la chicha. Para las ofrendas a los muertos, antes de entrar en una cueva sepulcral, se utiliza el maní (*Arachis hypogaea*) probablemente por ser un fruto que crece en el subsuelo y en virtud de la relación entre el subsuelo, los muertos, el agua, la germinación y la fecundidad. Representaciones en lámina de oro de las vainas del maní se encuentran depositadas en las tumbas de la cultura Moche.

e. Ofrendas al sanpedro y a las «mishas» antes de recogerlas: colonias; vino blanco; alcohol de caña; miel de palo; harina de maíz blanco; jugo de lima.

f. Ofrendas a los muertos cristianos: están limitadas por lo general a las fiestas de Todos los Santos y constan de alimentos cocinados y bebidas alcohólicas depositadas sobre la tumba, o colgadas a la cruz. Este tipo de ofrenda, antaño muy difundido, tiende a desaparecer en proximidad de los centros habitados y con el avanzar de la desculturización. En la fiesta de los difuntos, toda la familia iba al cementerio donde celebraba un banquete convidando a sus difuntos.

g. He documentado por lo menos un caso de ofrendas al diablo para la devolución de la «sombra» de un niño (v. Cap. 13: 9.1.f) para las cuales se utilizó la sangre de un perro negro, un conejo negro y una gallina negra (v. más adelante 9.1, f).

Por lo que se refiere a la dirección, hay que notar que en las fórmulas rituales a menudo son mencionadas las «cuatro direcciones del espacio», o «los cuatro cardinales». Las ofrendas a las cuatro direcciones revisten un significado universal, están dedicadas a todos los «encantos» conocidos y desconocidos, próximos y lejanos de acuerdo a la originaria cuadripartición del espacio en las antiguas culturas del Perú cuya última expresión ha sido la organización del espacio en el *Tawantinsuyu* incaico. Teniendo el Cuzco como «ombligo», o «corazón» del mundo, los dos cuartos al Norte -*Chinchay suyu* al NW y *Anti s.* al NE- estaban asociados a la dirección de arriba (*janan*), al Inca y a la mano derecha, los dos cuartos del Sur - *Qolla s.* al SE, *Kunti s.* al SW- a la dirección de abajo (*hurin*), A la Coya, a la mano izquierda. (Guaman Poma 1987: 1075-1077).

En el moderno curanderismo, el *centro* está en relación con el *oficiante* y las cuatro direcciones con los cuatro puntos cardinales tomando como punto de referencia el Oriente, asociado a la gran «morisca», o «jibaría» y a la Selva y también al despacho de los «contagios»: «Vamos despachando a la montaña» (Ramón Carrillo). El Occidente está asociado a la Costa, al oceano y al «despacho» (v.): «Males, que se vayan hacia el mar y no regresen `onde su dueño.» (Celso Avendaño).

He aquí dos fórmulas que acompañan las ofrendas a las cuatro direcciones: «Bendice, Señor, los cuatro cardinales para que en esta persona no quede ninguno de sus males» (Celso Avendaño); «Y así vamos recordando y despertando a flor de tierra y de mar [al] norte, sur, este y oeste, por el centro y los cardinales con la fuerza de nuestro padre Sol y madre Luna» (Marino Aponte).

2. *La shulalada*

La «shulalada», o «refresco» es esencialmente una ceremonia de neutralización del poder «cálido» de ciertos objetos o lugares por medio de la aspersion de ingredientes de cualidad «fresca». Este tipo de ceremonia es utilizada a menudo para librar de la energía residual la habitación y los «artes» de un maestro difunto para que esta energía (de género «cálido») no se transforme en fuerza destructiva. Por la misma razón, la chonta «mayor», o «defensa» es sumergida en las aguas de las lagunas si,

a la muerte del maestro, nadie la hereda. Con los mismos ingredientes «frescos» utilizados para la preparación del «arranque», al final de las ceremonias, se asperjan («se shulayan») los «artes» para que se «refresquen» antes de quitarlos de la «mesa» para guardarlos.

3. La citación

«Citar» significa «llamar por nombre» y, en sentido mágico «evocar». El nombre encierra la energía específica (el «poder») de un lugar, de un «encanto», de una «persona» con cuya «sombra» tiene estrecha relación. Por esto se considera indispensable «citar» (o «mentar») correctamente los nombres de la persona tanto en las ceremonias propiciatorias como en las mágico-negativas o en las mágico-amatorias.

«Citar los encantos» significa evocar los espíritus tutelares de cerros, huacas y lagunas. Estos, a menudo, son los espíritus auxiliares («compactos») del curandero.

«Citar la sombra» significa «llamar la sombra» sea en las ceremonias terapéuticas para la cura del «susto», sea en las operaciones rituales de magia-amatoria o en las de la hechicería.

En el léxico curandero, «citación» se alterna con «recomendación» y «citar» se alterna con «recordar»/«arecordar» y «mentar» (=mencionar). Estos términos se usan para referirse a los ritos propiciatorios sobre personas cuyos nombres y apellidos paternos y maternos deben ser «recomendados» o «recordados» para que el rito mismo sea eficaz. La «recomendación» se refiere también a los «artes de mesa». En este caso equivale a una verdadera consagración: los «artes» antes de ser usados deben ser «recomendados» («ajustados») en el nombre de quién los usará en las aguas de una laguna y en el ámbito de una ceremonia que estrecha un pacto funcional entre operador, objetos y poder de la laguna.

Las fórmulas, recitadas o cantadas, en el curanderismo norteño son llamadas «tarjas», o «tarjos». Joralemon y Sharon traducen el término con «*shamanic power song*» (Joralemon-Sharon 1993:285). La «tarja» era, en la Sierra del Norte, un instrumento de contabilidad para anotar, por medio de ciertas mellas, el número de cabezas de ganado: «Es un

trozo de madera longitudinal de treinta a cincuenta centímetros de largo por una y media a dos pulgadas de espesor (...) en él se indica escrupulosamente el número de cabezas de ganado que tiene un hacendado entregadas al cuidado de los pastores o vaqueros». (Ramírez 1966:36; lám. p.37) «Tarjar» significa, entonces, en sentido amplio, «enumerar o contar por medio de mellas». El término debe haber pasado al léxico curanderil en relación a las largas listas que el curandero recita, o canta, enumerando todos los encantos y principalmente los cerros y lagunas.

Relato una fórmula de «recomendación» de un paciente recitada durante una ceremonia de «limpia» oficiada por el maestro Celso Avendaño: «[acompañándose con la sonaja de timbre claro] «Siendo la hora predominante, cuando los astros se ponen al medio día del horizonte, yo encomenzaré esta limpia de este paciente, Luis Medina, recomendándole a esta mesa para que vaya quitando todas esas enfermedades que tiene este paciente, todos esos tullimientos, cajaduras, pasmaduras, todos esos apollamientos, todas esas enfermedades pasmadas, cajadas, todas estas enfermedades llacamadas. Voy floreciendo esta mesa para que vaya quedando en ella la sombra recomendada de este paciente [escupe perfume] En punta de lagunas, de cordilleras, en punta de reina [...] en cordillera y puna, en Huarinja secreta, en Huarinja moriscana, en Huarinja cordillerana, este Ramillete de Novia [colonia] para que se vaya engrandeciendo el ramo y las ramas de mis yerbas y de mis remedios, de mis varas conjuntamente con este mi sanpedro, para que en todas sus flores refleje la esperanza, en todas sus flores refleje que es mañana y el porvenir. Y vamos singando de hora en hora, de momento en momento [escupe la colonia] Oh, gran cimure, oh jacaranda yerba [el sanpedro] levantarés y pararés para cristalecer y fortalecer. Así pues voy recordando en mi nombre tu nombre, en tu nombre mi nombre, recordando en mi vara molinera, en mi huaca remolinadera, para hacer esta limpia, para hacer este florecimiento» (Ayabaca 1986).

La ofrenda inicial de perfumes sirve para disponer benevolmente la virtud de los «artes» y, en especial manera, del sanpedro cuya cabeza se halla al centro de la «mesa». El sanpedro deberá iluminar al curandero y la expresión alegórica «cristalecer» evoca la transparencia luminosa y límpida del cristal de cuarzo ubicado cerca al sanpedro. El curandero, «recomendando la sombra» del paciente establece una relación entre él y los objetos que lo curarán y, por medio de los objetos de la «mesa», en-

tre el paciente y los grandes «encantos» de los cerros y lagunas del Ande que asistirán al maestro en su obra. Los mismos «encantos» que desperatarán sus varas curanderiles y todas las hierbas y remedios que él usará. El maestro, en la última parte de la fórmula, liga su persona al poder del sanpedro a través de los nombres: «Voy recordando en mi nombre tu nombre, y en tu nombre mi nombre».

La siguiente «tarja» acompañaba una ceremonia de «limpia» ejecutada por el curandero Pedro Facundo de Juzgara (Huancabamba). En ella no se invocan las lagunas sino tan sólo los cerros de reconocido poder de la zona: «Voy trabajando, voy contrapesando en Cerro Viuda con mi toro tabaco, chitoque tabaco, huamán tabaco. Alzando en mis buenos toros, en mis buenos perfumes, en mis buenos olores. Voy contrapesando hora por hora, minuto por minuto [...] voy sacando, voy botando esas cudicias, esas envidias. Voy alzando, tareando [=tarjando] recíbeme Cerro `e Viuda con toro tabaco, chitoque tabaco, huamán tabaco. Mis buenas chinas, mis buenos cholos [=encantos] que bajarán contrapesando, pitando, silbando, ladrando con mis buenos toros cachos chupalla el día viernes santo bajará a su bebedero, a ese encanto, esa negra entera de negro luto [el encanto del Cerro La Viuda] Así voy cruzando de Cerro `e Viuda, voy alevantando, voy contrapesando, voy numerando. Voy a pasar a Cerro Negro, en Cerro Negro con mis buenos galgos, mis buenos cholos, mis buenos barcinos negros enteros el que me mueve en ese cerro, en ese viento, en ese encanto. Mis galgos saldrán ladrando, cantando, buh, buh, te morderán, te dejarán una lepra en la pierna, te cruzarás, te encantarás en ese Cerro [...] Huayunga. Por allí del Cerro Negro paso volando a Cerro Cusmilán, coloraus, gateaus mis buenos perros, mis buenos gringos salen cantando, salen silbando, salen bailando. Allí voy contrapesando. De allí de Cerro Cusmilán paso volando a Cerro Saquir adonde hay un cóndor que sale cantando, sale silbando, sale queriéndose comerse un cholo barceno entero. De Cerro Saquir paso volando a Cerro Sordo [...] allí le canto, allí le cito, allí le silbo, así le contrapeso. Se volverán sordos, orientos, veletos [sin sentidos ni fuerzas] en ese cerro, en ese encanto, en ese cerro mocho. De allí paso a Cerro Jamanga, `onde tumban y remangan, `onde juegan buenos ganaderos en esa lagartija...».

4. La singada

La «singada» (variantes: «shingada» / «shinguiada») es una operación ritual consistente en sorber a través de las narices tabaco macerado en alcohol. A estos ingredientes básicos, de acuerdo a los maestros y al tipo de «singada», se añade perfumes, vino, miel, o gaseosa. La «singada» de tabaco es la más común y frecuente pero en la misma forma, a veces, son asumidas poderosas sustancias psicotrópicas, como las «mishas». A veces, al tabaco macerado se añade el jugo del sanpedro hervido.

De acuerdo a los ingredientes y a las ceremonias, tomando en todo caso en cuenta que el tabaco es el ingrediente indispensable, la «singada» puede ser ejecutada para las siguientes finalidades:

1. «Fortalecer», «endurar» la persona contra los ataques de entidades malévolas por el poder apotropaico del «tabaco moro», o «del inga»
2. Propiciar fortuna y salud en las operaciones de «florecimiento» por la virtud propiciatoria atribuida al tabaco «dulce», o cultivado
3. En todo caso, la «singada» permite a los alcaloides del tabaco de atravesar rápida y directamente la barrera hemática para actuar en acción sinérgica con los alcaloides del sanpedro que ha sido tomado previamente por boca.

El término castellanizado deriva seguramente del quechua *senqa*, «nariz»: *chunkay* significa «sorber con fuerza un líquido» y *sinnii* «aspirar enérgicamente a través de la nariz». Sinónimos de «singar» son «alzar» y «levantar» en relación analógica con el «decaimiento» de la «sombra». Los «alzadores» son los ayudantes del maestro encargados de ejecutar las «singadas» cuando el paciente no pueda, o cuando necesite ayudarlo más eficazmente.

La relación tabaco-conchas es fundamental: «La singada alimenta la sombra de la persona, da poder, fortalece el espíritu y da protección contra los malos aires. El tabaco sin concha no hace nada. Eso es tradicional: no se puede hacer nada sin conchas. Los antiguos decían “vamos a conchear”» (Marino Aponte).

La «singada» con tabaco «moro» antecede la media noche, el tabaco «dulce» se usa al amanecer para el «florecimiento». He aquí las explicaciones del maestro Santos Calle de Hualcuy: «Preparo el tabaco con primera [aguardiente] más Cananga, Florida, Tabú, un poco de cada uno. Después lo cito: «Laguna por laguna, cordillera por cordillera, arte con arte, parte con parte y aquí te voy citando y aquí te voy recordando, a buenas horas y a buenos momentos»».

P. ¿Para qué se singa?

R. «Como para botar cuando uno está medio achacoso de malestar. Se toma por la nariz y se bota por la boca. Yo acostumbro singar once veces por cada nariz: once más once son veinte y dos pares, porque deben ser pares. El torito [concha] que regalé a usted está a más de siete mil pares. Con ese toro usted, doctor, si singa una vez por parte y es como si usted singara siete mil veces, así que si uno quiere dañar a usted debe singar siete mil veces una por una. Las conchas vienen del mar, nosotros las compramos pero no se pueden usar hasta que no las hayamos llevado a la laguna y no las hayamos recomendadas en el nombre de quien las va usar. Hay que recomendarlas y florecerlas. El tabaco blanco sirve para florecimiento y se endulza con miel de palo, azúcar blanca, vino blanco, lima y unas dos gotitas de olor fino. Esto es para florecimiento después de las chupadas y de las descontagiadas. El tabaco moro sirve para limpiar males, para arrancarlos, para descontagiar de malas llamadas, de malas varas, malas piedras, malas espadas. Se prepara con puro cañazo y no más. Ese tabaco se compra. Ese tabaco no debe ser usado para fumarlo. Se usa pa' eso no más, se coje de la planta, se florece y se guarda.» (Hualcuy 1985).

Existe una diferencia en las conchas usadas como recipientes para el tabaco: para la «singada» de tabaco «moro» se usan conchas *strombus* llamadas «toros», para el tabaco «dulce», conchas *pecten* u otras de color blanco. (V. Cap. 10).

Por lo que concierne el tipo de conchas, tipo y función de las «singadas», tipo de tabaco y posición en la mesa, tiempo de ejecución de las «singadas» existen las siguientes relaciones:

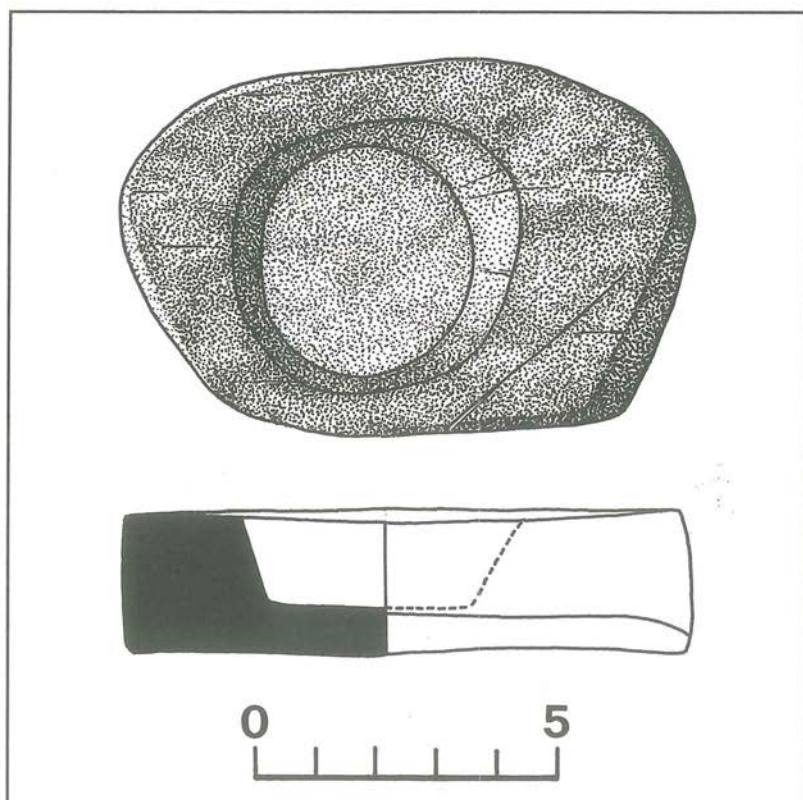
SINGADA PARA DESCONTAGIAR SINGADA PARA FLORECER

tabaco «moro» (salvaje)	tabaco «dulce» (cultivado)
«artes moros»	«artes suerteros»
defensa y expulsión de «contagios»	propiciación de suerte
conchas «toro»	conchas blancas
noche	aurora
parte izquierda de la «mesa»	parte derecha de la «mesa»

Cuando las conchas son preparadas en las aguas de las lagunas son «citadas por mil, diez mil, un millón (etc.) de pares» de manera que a cada «singada» corresponda mil, diez mil, un millón. Un «par» significa una «singada» por cada nariz. La idea implícita es que el malero, para poder ganar, debe superar el número de «singadas» de su víctima potencial. «Citar» una concha y prepararla por un número más alto de «pares», sin embargo, no es cosa muy fácil porque más alto es el número y más fino, costoso y abundante debe ser el «olor fino» utilizado para rociar la concha. Al mismo tiempo, más fina debe ser la concha y más prestigiosa la laguna en la que se la misma viene bañada.

He recogido la noticia, sin poderla documentar concretamente, que los maleros al tabaco «moro» en las «singadas» añadirían ají (*Capsicum*).

A San Antonio (Huancabamba) participé a una «mesada» oficiada por el maestro Néstor Herrera y documenté un tipo de «singada» que posteriormente he visto practicar en varias otras «mesadas». Los pacientes, uno a la vez, están de pies entre cuatro «alzadores» dispuestos uno a sus espaldas, uno al frente, uno a la izquierda y uno a la derecha formando idealmente una cruz.



DIBUJO 19

Cada uno tiene en las manos una concha que el curandero llena con tabaco «moro» macerado en alcohol («singada» de descontagio) con algunas gotas de colonia. El maestro se dispone cerca del grupo de los «alzadores» con su «chungana» mientras uno de sus ayudantes queda cerca de la «mesa» para guardarla. Cada alzador apoya su concha en una parte del cuerpo del paciente en esta forma: el de la izquierda en la oreja izquierda, el de la derecha en la oreja derecha, el que está a espaldas en la nuca, el que está al frente en el pecho o en la frente. El maestro recita las fórmulas en voz alta acompañándose con su sonaja. Cada uno de los cuatro «alzadores» empieza a sorber tabaco principiando por la nariz derecha y manteniendo la concha en contacto con el cuerpo del paciente. Después «singan» con la nariz izquierda. Los «pares» se repiten tres ve-

ces, luego el maestro pone en la cabeza del paciente un caracol marino. El paciente dobla la cabeza y deja caer el caracol hacia delante. Si éste cae con la boca hacia arriba quiere decir que las «singadas» han sido suficientes y el paciente queda «descontagiado»; si cae bocabajado, significa que hay que repetir otro ciclo de «pares» hasta cuando el caracol cae en posición fausta. No puede servir de «alzador» uno que tenga relación de parentesco con el paciente (opino que por miedo a ser «contagiado»).

Relato por entero la fórmula que acompaña la primera «singada» de «descontagio» oficiada por el maestro Marino Aponte de Huancabamba: «[el maestro rocía la «mesa» escupiendo Agua Florida después de haber silbado tres veces en el pico de la botella] En el nombre del Padre, Hijo y Espíritu Santo, amén. Con la bendición del Padre Eterno se compadezca más de vosotros en estas lindas horas en donar bendiciones a nuestra mesa linda, a este Atahualpo grande [la vara principal] y buen tabaco el que vamos a shinguiar por la fosa izquierda en estas lindas y sagradas horas. Vamos recordando en esta flor de este grande y buen altar. Que el Señor nos de valor y poder para levantarnos, recordarnos por los hechos nuestros, lindos hogares con los buenos miembros familiares, todos los ramos y las buenas actividades de nuestros grandes y buenos trabajos. Con esta alzada, con esta shinguiada es para quedar desatados, deshechizados, descruzados, desjugados, desvanecidos de todas las malas brujerías quizá malducidas o mal producidas por algunas personas de malos pensamientos, de malos sentimientos, sean de la sierra, costa o selva, o de cualquier lugar que ellos sean. Aquí los vamos levantando y despertando. Salud, suerte y fortuna, estrella y lucero en los dos campos presente y futuro. Vamos levantando con la Laguna Negra, Laguna del Shimbe, Laguna del Lucero, Laguna del Toro, Laguna del buen Rey Inga. Vamos de laguna en laguna a levantar salud, suerte y fortuna. Levantemos, recordemos por los encantos de los buenos cerros: Cerros Negros, de las buenas Chinguelas, del buen Chicuate grande, bravura y altura del buen Paratón hermoso de Huari el Inga. Así vamos por tierra, por aire y por mar, norte, sur, este y oeste, por centro y los cardinales con la fortaleza de vuestro padre Sol y madre Luna, de este glorioso planeta de Júpiter y de las pirámides de Egipto con la bendición del Padre Eterno. En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, amén.»

«Muy bien, señores míos, vamos por la izquierda. Vamos a levantar con este tabaco lindo, vamos recordando, vamos despertando, a ver, se-

ñores [singan por la izquierda] Vamos tabaco bueno, santa mesa, artes buenos gigantes curanderos. Así desadormecidos. desafortunados, desabrochados por algunas personas malas de malos pensamientos y de malos sentimientos, sean de sierra, costa o selva o de cualquier lugar que ellos sean. Arriba tabaco. Para tabaco. Para. Arriba. El tabaco grande y buen tabaco que se encuentra depositado en este lindo caracol, nos de valor, nos de el poder para recordarlos y despertarlos por los hechos nuestros lindos y sagrados hogares con todos los buenos miembros familiares, todas las actividades, los grados y ramos, todos los buenos trabajos. Vamos con las aguas de las buenas y puras lagunas [sopla tres veces en el caracol] Por la derecha. Por los diez mandamientos de la ley de Dios, que el divino Señor se compadezca más y más de vosotros en estas lindas horas dando buenas auspicaciones pa' nuestros lindos artes curanderos, pa' 'l Atahualpo grande y buen tabaco que pasando de izquierda a derecha en esta buena shinguiada es para quedar desatados, desenredados, desencalaverados, desenloqueados por algunos malos brujos y malas brujas de malos pensamientos, malos sentimientos sean de la sierra, costa o selva o de cualquier lugar que ellos sean. Que nos de el Señor valor y poder para poderlos recordar y despertar [repite la fórmula como antes] Pa' la derecha, señores. Seremos desenredados, seremos deshechizados, desembrujados, distraicionados por algunos malos brujos, malas brujas sean de sierra, costa o selva o de cualquier lugar que ellos sean. Ahí, bien desencantados por las lindas aguas de las nuestras lindas y grandes Huarinjas. Ahí, con todos los nuestros buenos miembros familiares, con todas las actividades y nuestros trabajos, así bien desafortunados o madre mía, linda Virgen María. Eso es, caballeros: tres saltos pa' arriba.» (Huancabamba 1985).

Los presentes saltan y patean en dirección de las lagunas para «botar los contagios». Algunos, más débiles de estómago, afectados por la «singada» vomitan. El maestro los exhorta a que vomiten con ganas y sin miedo porque con el vómito los males salen del cuerpo.

En las «singadas de descontagio», el maestro Ramón Carrillo, de Pasapampa, abre la fórmula dirigiéndose primeramente al tabaco, después a los cerros y a las lagunas: «Vamos recordando en buenas horas y en buenos momentos y por este día del 22 de octubre del año 1986. Recuerde buen tabaquito y buen chitoque bueno negro provinciano y negro pilateño y negro sechurano y vamos despolillando y descontagiando. Los

desatarés y desenredarés y descruzarés. Recuerde la morisca, recuerde en buena morisca mansa y en buena morisca brava. Recuerden en el Cerro Cañar u en el Cerro Penachí, y recuerden en el cerro de Roma y el el cerro de Colombia, recuerden en el Cerro del Buitre y en el Cerro Huascaray, y recuerden el Cerro Chinguelas y en el Cerro Paratón. Vamos descruzando y desenredando y vamos despolillando toda ganadura y toda cajadura y todo mal viento y todo malo hechizo. Recuerde Cerro del Buitre y Cerro Huascaray y en el cerro de Roma, y Cerro Huascaray y Cerro del Paratón y la Laguna de Mójica Grande y la Laguna de la Si[e]rpe, y recuerde al Laguna del Tigre y recuerde la Laguna Negra. Y vamos descruzando y desenredando todo huandure y todo tutapure y todo mal hechizo y todo mal enriedo y vamos desenredando y despolillando con mi buen tabaco y con mi buen chitoque y vamos desenredando y despolillando toda cajadura y toda ganadura, espanto de toros, espanto de vaca, espantos de macanche, espantos de culebra y toda cajadura y todo mal viento. Y vamos convaleciendo y fortaleciendo de día en día, de momento en momento y de tiempo en tiempo y de hora en hora. Vamos recordando en buenas horas y en buenos momentos con la oración de San Cipriano y la oración del Justo Juez. Recuerde la morisca mansa y recuerde la morisca brava y recuerde Cerro de Cañares [repite la lista de cerros y lagunas] Vamos despolillando, descontagiando todo tutapure, todo huandure y todo mal viento y todo mal hechizo. Vamos, y recuerde mi buen acero [la espada] punta de diamante fino jugada [ritualmente preparada] en buenas aguas, en buenos vientos, en buenos remolinos, y vamos descruzando y descajando de todo mal viento y de todo mal aire con la oración de San Cipriano y la oración del Justo Juez. Vamos alevantando este buen tabaco y chitoque bueno y vamos destrenzando una por una coyuntura por coyuntura toda cajadura y toda shucadura [singa] todo huandure y todo tutapure, que sean espantos de toro u sean espantos de vaca, u sean espantos de macanche, de culebra, vamos descruzando y desenredando y despolillando con este buen tabaco y chitoque bueno. Y curarés y aliviarés en buena hora y en buen momento [...] Y vamos singando ciento por ciento miles por miles y quinientos por quinientos y millones por millones y de día en día, de momento en momento y vamos convaleciendo y fortaleciendo en buenas horas, en buen momento. Por eso se han de ir desvaneciendo y desapareciendo todas envidias, todas codicias, malos enriedos, malas envidias despolillando, descontagiando y vamos despachando a los citanes oscuros, a los despolados grandes, a la montaña, al Ecuador al otro lado, a los profundos del

mar adentro y vamos encargando por esas honduras adentro en el nombre de quién me aborrece, de quién me mira mal [...] y que se vaya toda envidia, y que se vaya todo huandure y todo mal hechizo a desvanecerse a los profundos del mar adentro, despachando y arriando todas envidias, todas codicias y malos vientos, malos enriedos, malas envidias [despacha con la espada hacia el occidente].» (Pasapampa, Huancabamba).

Quiero subrayar una expresión digna de atención: «vamos despachando a los profundos del mar adentro». He escogido, para documentar la continuidad cultural de esta idea, un pasaje inédito de una Carta Anua de la Compañía de Jesús (prov. de Lima, año 1614) que relata un rito de «confesión» practicado por los indios. El sacerdote decía: «Las culpas de todos ustedes se hundan en lo más profundo del mar, de donde nunca más salgan (*vestrum omnium scelera in profundissimum pelagum demergant, vnde emergere non liceat aliquando*)» (ARSI. Peruana. Litterae Annuae, T. VIII, Vol. 18a: p.192v.).

4.1. Comparaciones etnográficas

Wilbert (1979) nota que en las Américas existen dos grandes áreas donde el tabaco es usado mezclado con algún disolvente líquido: la Selva amazónica y las Guyanas. También en el shamanismo de las Guyanas se usa sorber el tabaco a través de las narices. «En cualquiera de las formas venga asumido el tabaco, éste juega un rol central en el shamanismo y en la religiosidad sur-americana. Como los hongos sagrados, el peyote, la *datura*, la ayahuasca [...] el tabaco era y es usado para alcanzar estados estáticos shamánicos en la purificación y en la terapia.» (Wilbert 1979:31).

Gillin (1945:120) traduce «singada» con *snuffing* y relata el uso, en el curanderismo de Moche, de inspirar a través de las narices alcohol de caña, perfumes, esencia de jazmín pero no menciona el tabaco.

Referencias a la «singada» se encuentran en Gutiérrez Noriega (1950:216) y en Friedberg (1960:23). Chiappe (1967:17) refiere que en la costa septentrional del Perú se acostumbra añadir al tabaco agua bendita, alcohol de caña y perfume con el fin de «fortalecer» quien lo sorbe por la nariz y realzar suerte y salud y refiere la presencia de un «especialista», llamado «alzador», quien efectúa la ceremonia sustituyéndose al paciente.

Sharon (1972:128) brinda una información detallada sobre la «singada», o «alzada» en el curanderismo de Trujillo. Relata que, junto con el tabaco y el alcohol, se añade un chorro del sanpedro hervido junto con lima, perfumes, azúcar blanca. El curandero entrevistado por Sharon contesta en modo del todo similar al de los curanderos entrevistados por mi: el tabaco despierta la mente, dona el poder para ver; abre la mente y favorece el «viaje» del curandero en búsqueda de las enfermedades y de los remedios que las curarán.

Giese (1989:104-114) trata detalladamente de las «levantadas» («singadas»); documenta el uso de poner las conchas en ciertas partes del cuerpo del paciente para que el «arte» «chupe» o «jale» el dolor (idem:108-109) y el uso de «levantar» sorbiendo jugo de lima de una concha apoyada a la cabeza del enfermo paea «refrescar el cerebro» (idem:109); el uso de añadir ají y pisco al tabaco en Mórrope «para matar» (idem:111).

Noticias generales sobre «singadas» (prov. de Huancabamba) en Camino (1992:216-219).

4.2. Fuentes y etimología

Tratando del tabaco (v.) se han expuesto algunas de las fuentes que hablan de él.

Acerca del uso ritual del tabaco en las ofrendas, el Jesuita Anónimo escribe: «[de las] hierbas medicinales, en especial las dos que llaman *coca* y *sayre* sacrificaban -*sayre* es la que por otro nombre llaman *tabaco*» (Anónimo 1968:155).

En el quechua de los comienzos del siglo XVII, de acuerdo a Diego González Holguín, *sayri* es «tabaco» y «tomar *sayri*» se decía *cincacuni* (González Holguín 1989:676). *Cencarcuni/cencacuni* (las dos formas están documentadas en el «*Vocabulario*») significa «Tomar humo por las narices, o poluo como tabaco, o vino, o cosa líquida» (idem:81). El verbo está formado a partir del vocablo *cencca* (= *senqa*) «nariz» (idem:81). Con esto queda aclarado el origen etimológico del término «singar»/«singada» de *cencacuni* (= *senqakuy*).

Garcilaso puntualiza que los españoles llaman tabaco la hierba que los indios llaman *sayri* y que usaban mucho y por muchas cosas. Entre los varios usos, relata la costumbre de sorberlo por la nariz, en forma de rapé, para alivianar la cabeza (Garcilaso 1963:76).

5. La limpieza o limpia

La finalidad de la «limpiada» es liberar la persona de los «contagios» adquiridos, o inducidos mágicamente. Se efectúa por medio del «traslado» del ente patógeno inmaterial del cuerpo del paciente a los «artes» que puedan absorberlo. A través de la forma castellana, el término curanderil expresa exactamente el valor de esta importante práctica ritual.

A pesar que los dos términos mencionados sean los más usados, se ha documentado también el término de «sobada» y el de «caypiada»/«caypada», usado por los curanderos mayores de edad. «Caypiada» deriva del quechua *qapiy* «empujar, o presionar con la mano», o también de *gaywipayay* que significa «mover continuamente»

Toda operación de «limpia» se desarrolla en dos fases esenciales:

1. El restrego, o frotación del cuerpo del paciente por medio de «artes» (espadas, varas, piedras, etc.) con el fin de *desplazar* el «contagio» del cuerpo a los objetos
2. La expulsión del «contagio» de los «artes» que lo han absorbido y su alejamiento definitivo por medio de la operación ritual del «despacho», o «botada».

A veces, como veremos, para absorber el «contagio» pueden ser usados también animales, como el cuy, los mismos que son sacrificados también con finalidades rituales, o usados como «chivo emisarios».

Cada maestro usa objetos específicos para ejecutar esta operación. De todas maneras, es posible esbozar una tipología tomando en cuenta los objetos que comúnmente son usados: varas de madera de chonta, de hualtaco, de membrillo (la madera más usada en las «limpias»), de ajojaspe; varas de acero; espadas rituales; imanes o piedra imán («remoli-

nos»); objetos arqueológicos para su poder «moro»; piedras-huacas; agua de las lagunas; tabaco; las rebanadas del sanpedro hervido; crucifijos o la Cruz de Caravaca; ciertas imágenes cristianas (especialmente la de San Cipriano); agua bendita.

Por lo que se refiere al orden de las frotaciones sobre el cuerpo del paciente, estas son practicadas siempre a partir del centro y acabando en las extremidades; del interior al exterior y siempre de arriba hacia abajo para subrayar simbólicamente el *desplazamiento* del «contagio». Veamos:

1. Cabeza (fontanela)-nariz-boca-garganta-pecho-estómago-genitales-piernas-pies-TIERRA
2. Cabeza (fontanela)-nuca-cuello-espaldas-lomo-riñones-piernas-talones-TIERRA
3. Cabeza (fontanela)-lado derecho de la cara-cuello-espalda derecha-brazo-dedos de la mano derecha (uno por uno jalándolo hacia afuera)-parte interna del brazo-lado derecho del cuerpo y de la pierna-tobillo-TIERRA
4. Cabeza (fontanela) hacia el suelo siguiendo el mismo orden del nº 3
5. Del ingle a la TIERRA siguiendo el lado interno de la pierna derecha
6. Del ingle a la TIERRA siguiendo el lado interno de la pierna izquierda. A veces estos dos últimos pasajes son ejecutados después del segundo.

Estos pasajes, ejecutados singularmente con cada uno de los «artes» utilizados para la «limpia» hasta completar el ciclo de todos los «artes», pueden ser repetidos hasta tres veces formando tres ciclos completos. Esto depende de cuánto el maestro considera fuerte el «contagio».

Al final de cada pasaje, o frotación, el paciente debe pasar por encima de cada «arte» -sin tocarlo- con ambos pies, o saltar. Estos saltos ocurren en este orden:

1. hacia delante
2. hacia atrás
3. hacia la derecha
4. hacia la izquierda
5. hacia la izquierda con el

pie derecho (v. n° 5)

6. hacia la derecha con el pie izquierdo (v. n° 6)

Acabando cada frotación, el operador (curandero o ayudante) se aleja y, agitando fuertemente el «arte» usado para «limpiar», o golpeando el suelo con él, arroja lejos («despacha») los males.

Ejecutadas todas las frotaciones, en general, el paciente es levantado del suelo. Con este fin, el operador pone en el pecho del paciente una vara agarrándola con ambas manos y, apretando el paciente a su pecho, doblando el cuerpo lo levanta mientras que el paciente patea con fuerza. La primera vez el paciente apoya las espaldas al pecho del operador. La segunda apoya pecho con pecho y tiene la vara apoyada en las espaldas del paciente.

5.1. El «despacho», o «botada»

Acabada la «limpiada», el maestro, o uno de sus ayudantes, entrega al paciente una vara, o una espada y éste debe ejecutar personalmente la operación del «despacho» golpeando el suelo con la vara, o con la espada y cortando el aire en una dirección a lo largo de la cual, presumiblemente, los «contagios» no puedan topar con algún caminante. A menudo se escupe alcohol en la misma dirección. Completan el «despacho» (o «botada») una serie de brincos, patadas, puñetazos, sacudimiento del poncho para arrojar los últimos «contagios». Esta operación se llama «desempolvarse» («polvos», «polillas» son sinónimo de «contagios»).

Mientras se efectúa el «despacho» puede mencionarse en voz alta el nombre de quién se supone ser el autor del «daño», o del «envidioso» responsable de toda una serie de desgracias. En este caso, pronunciando su nombre, se pisa fuertemente el suelo con el pie izquierdo, o con ambos pies recitando fórmulas execratorias («N.N., aquí te voy pisando»; «N.N., aquí te entierro»; «N.N., aquí te has de quedar», etc.). Esta operación de defensa se llama «pisar al enemigo» y puede finalizar las «singadas» de tabaco «moro», o las «limpias». «Abajo todos mis enemigos, todos mis contrarios, todos los que me aborrecen, los que me miran mal: Aquí voy despachando, aquí voy arriando [se sacude el poncho] a

todo el mal adentro botando y arriando [...] todos mis enemigos, todos los que me miran mal se han de ir abajo [se golpea el suelo con el pie] Y abajo males, todas envidias, todas codicias, malos hechizos» (fórmula de Ramón Carrillo).

Una forma especial de «despacho» es el «despacho con bala» para alejar encantos malos, o herir «sombras» de maleros: con este fin se baña la bala en agua bendita y se dispara con arma de fuego. Otra manera es grabar con un cuchillo una cruz en la punta de la bala.

5.2. El «desenriedo»

El «desenriedo» es un rito cuyo objeto es deshacer los impedimentos («enriedos») creados por los envidiosos y los brujos. El «desenriedo» finaliza, normalmente, la ceremonia de la «limpia», se ejecuta en los baños a las lagunas y al final de la succión curanderil o «chupada», es decir al final de tres prácticas rituales finalizadas a *desplazar* el «contagio» del cuerpo y a eliminarlo.

Como sinónimo de «enriedo» se usa «tranca» que en la Sierra es el palo de madera que sirve de cerrojo a las puertas de las casas, o corrales donde se guarda el ganado. Existen «trancas» mágicas que impiden a un amor de realizarse; a los negocios de llegar a buen recado; al ganado de reproducirse; a la chacra de brindar una buena cosecha; a una mujer de alimentar a su hijo con la leche de sus senos; a un árbol de dar frutos abundantes; a las personas de ser bien acogidas en la comunidad y a las esperanzas y sueños de poner raíces en la realidad. El motor de todo «enriedo» es la envidia cuya culminación motiva el recurso al malero profesional. «Enriedos» y «trancas» pueden ser creados por una mirada, una palabra, una alusión cualquiera que, en quién se encuentre predispuesto, abre las puertas a la expectativa de ser «envidiado», o «maleado». Lo transforma en víctima potencial consciente. Cuando el poder psíquico del envidia se junta al poder del malero (que es poder de los espíritus auxiliares) el resultado es mucho más grave. Las primeras señas que sugieren a la persona de considerarse víctima de un «daño» son el bloqueo de toda iniciativa, el fracaso de lo que se ha emprendido, una serie continua de desgracias, una gran ola negra de incomprensiones, malentendidos, desconfianzas, rencores y odios. Es entonces cuando la víctima auto-diagnostica «enriedo», o «tranca». Cuando la convicción personal

encuentra la aprobación carismática del curandero y, aun más, cuando el sanpedro confirma en la visión el auto-diagnóstico, la convicción se transforma en certeza inquebrantable. Cuando esto ocurre, a la víctima no queda otro recurso sino entregarse con toda fe a las prácticas codificadas por la tradición que son: la «limpia»; la «chupada»; los baños en las lenguas con los relativos «desenriedos» y «despachos».

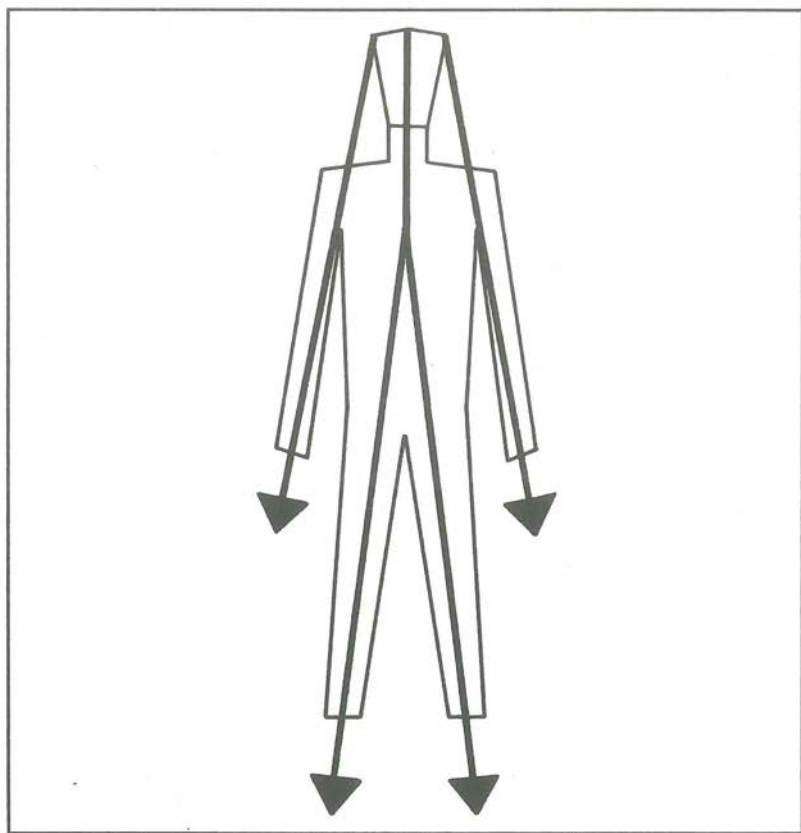
Un cuento popular arequipeño recogido por Valdizán y Maldonado explica exactamente el mecanismo del «enriedo»: la dueña de una chichería ve disminuir de día en día el número de sus clientes. Sospecha tratarse de «daño» y empieza a precaverse. Ve un perro que baila frente a la puerta de la chichería. Un jueves, día infausto para los brujos, en la noche sorprende el perro y lo apalea. Estando ya para morir, el perro empieza a suplicar con voz de persona y confiesa ser la transformación de una bruja conocida. Promete, en cambio de la vida, deshacer la «tapiadura» y «destrancar» la puerta. En otro cuento los clientes de una chichería dejan de acudir a ella porque ven la puerta «trancada» mientras, en realidad estaba abierta. (Valdizán-Maldonado 1922:158-160) Normalmente los curanderos, acabadas las «limpias», acostumbran ejecutar el rito del «desenriedo». Voy a ilustrar varios tipos de «desenriedo», los mismos que he podido documentar en las dos provincias:

1. El paciente, teniendo el brazo derecho levantado y agarrando con la mano la mano derecha del maestro, sin dejar su mano, pasa por debajo del brazo del curandero girando hacia la derecha con todo su cuerpo mientras que el maestro gira, al mismo tiempo, hacia la izquierda. Juntando las manos izquierdas del curandero y del paciente, se repiten las vueltas en la dirección opuesta. En ambos casos, se trazan idealmente dos espirales dobles con movimiento alterno: centrípeto y centrífugo. Es significativo remarcar que el «desenriedo» se llama también «desenvolvimiento» y «desenvolver» es sinónimo de «desenredar»:
2. Otra forma de «desenriedo» se ejecuta hincando al suelo una vara que el paciente debe agarrar con una mano ejecutando al mismo tiempo, tendido al suelo, un movimiento de rotación sin dejar la vara, una vez sobre el lado derecho y una sobre el izquierdo. En este caso se trazan idealmente dos espirales simples.
3. La misma forma de desenriedo se acostumbra en los baños en las

lagunas, tendidos en las aguas y con una vara de la «mesa» en las manos. También en este caso el rito sirve para desligar, o deshacer los «enriedos» mágicos.

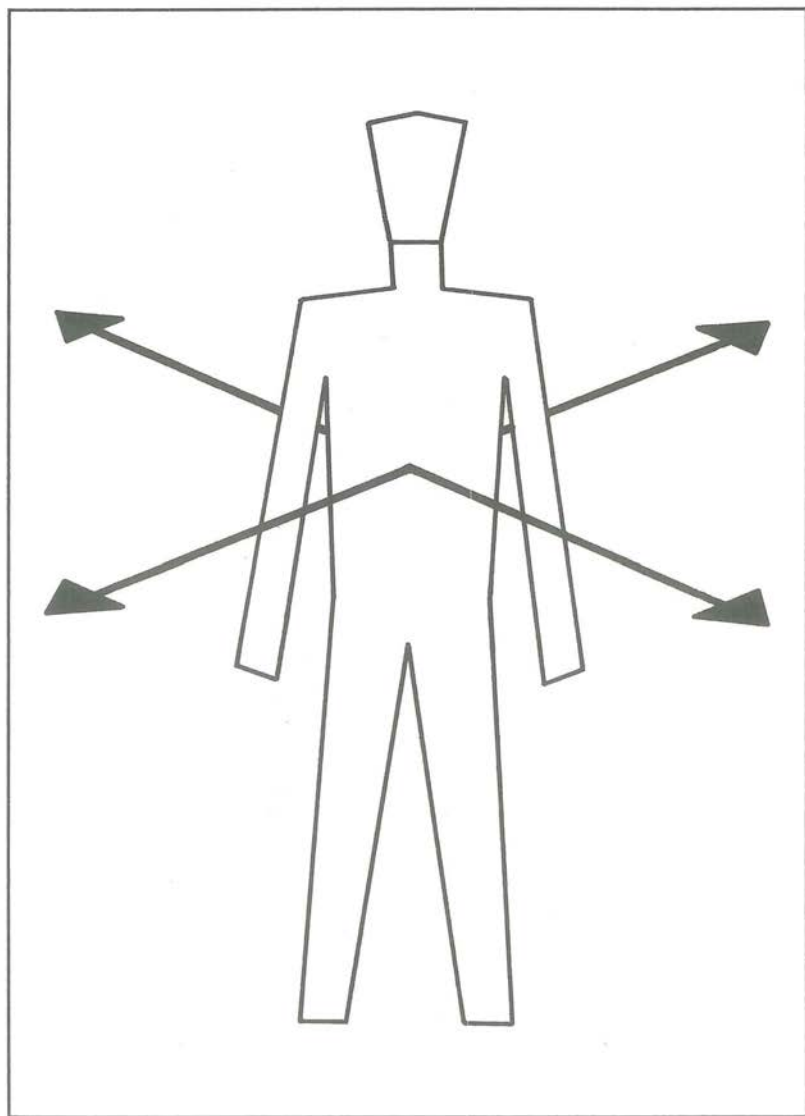
4. Algunos maestros, después de ejecutado el «desenriedo» al suelo (n° 2) hacen dar tres volantines hacia adelante y tres hacia atrás.

Todas las acciones rituales hasta aquí descritas, se prestan a ser expresadas en forma gráfica: por lo que se refiere a la «limpia», el movimiento del restriego del cuerpo sigue una línea vertical que desde arriba se dirige hacia abajo, desde la cabeza a la tierra:



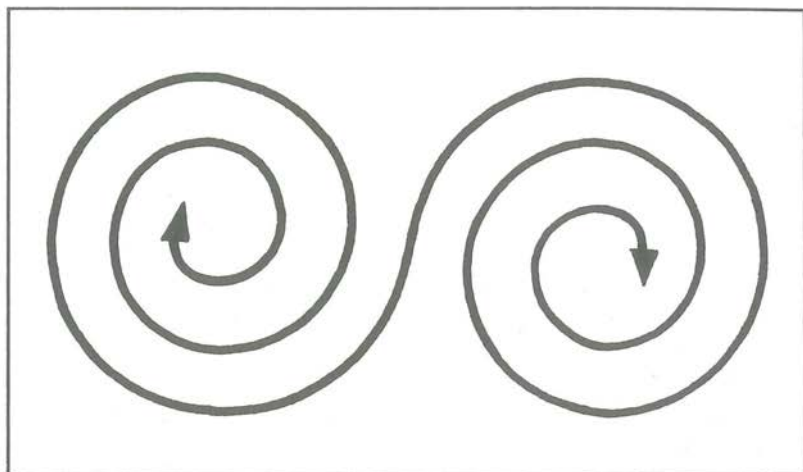
DIBUJO 20

Si se considera el sentido de la extracción del contagio, ésta describe una cruz, del centro hacia afuera:



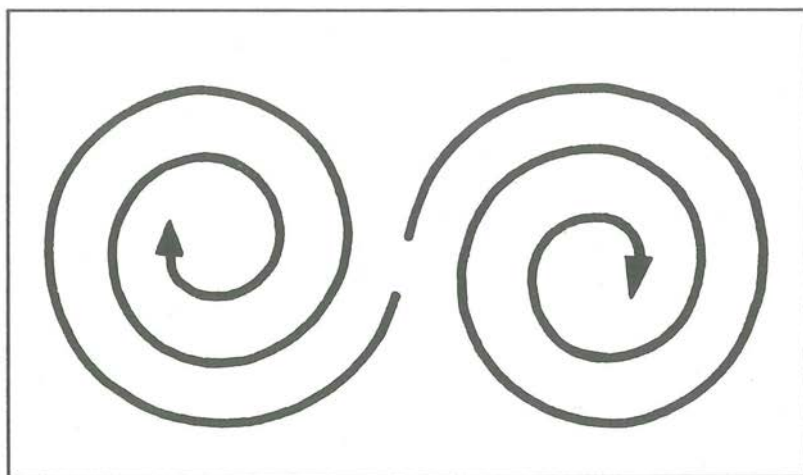
DIBUJO 21

El «desenriado» en la forma descrita al n° 1 puede expresarse con una doble espiral:



DIBUJO 22

Los «desenriedos» descritos a los nn. 2-3-4 se expresan con una espiral simple repetida en sentido contrario:



DIBUJO 23

Todas las operaciones que hemos descrito pueden ser efectuadas por el maestro curandero, o por su/s ayudante/s, o también por «especialistas» llamados «limpiadores», «sobadores», «caipiadores» que pueden actuar acompañando al maestro -quien se limita, en este caso, a su función específica y carismática que es «ver»- o independientemente del curandero cuando se considera que no haga falta recurrir a sus poderes divinatorios.

Desde una perspectiva conceptual, el término «desenredar» y su equivalente «desatar» expresa la idea de desatar nudos que amarran, o que enriedan y atrapan idealmente (mágicamente). Hay un vocablo quechua que expresa una idea similar y que se encuentra relacionado con un rito antiguo de eliminación de los males que utilizaba una piedra para golpear, o frotar, cuyo nombre en las fuentes españolas es *pasca*. Este nombre deriva seguramente del verbo *paskay* que significa «desatar nudos», «desatar una carga» y atestigua la continuidad de una estructura del pensamiento religioso andino. «Pazcani. Desatar absolver perdonar soltar.» (González Holguín 1989:279); «Pazccacuni. Soltarse lo atado, o el presso.» (Idem:280) «Pazcarccun, o pascarcuccun. Dessatarse.» (Idem:280).

5.3. Relatos de «limpias»

Empiezo con una «limpia» realizada por el maestro Santos Calle (Hualcuy, Ayabaca) a la que participé como paciente en 1974. Una marcha a pie de 18 días me había producido un dolor a una rodilla. El maestro, en cuya casa me encontraba como huésped, me frotó la rodilla con una piedra oscura, de forma ovalada, que formaba parte del ajuar de su «mesa» y que él llamaba «huaca curandera». Anteriormente a la frotación había friccionado mi rodilla con hojas de tabaco «moro» maceradas en alcohol. Mientras frotaba, Santos andaba repitiendo a la piedra: «Vieja, anda chupando todo mal, toda shucada y toda enfermedad. Tienes buena panza pa'eso». Santos arrojó lejos el tabaco usado para preparar la piedra, en dirección de la cordillera que se veía oscura en la noche. Después de la «limpia», frotó la piedra-huaca con tabaco y el mismo fue arrojado lejos en la noche.

En los dos casos, el tabaco tenía la finalidad de *absorber* el «contagio» que Santos había diagnosticado porque mi larga marcha había sido

entre ruinas olvidadas de gentiles, la primera vez sacándolo de mi rodilla, la segunda de la piedra-huaca. Se trataba de dos operaciones de «descontagio»: del paciente y del instrumento usado para «descontagiarlo» de manera que pudiese ser reutilizado sin peligro. En ambos casos, el «despacho» se llevó a cabo por medio de la eliminación del tabaco «contagiado». Podríamos, entonces, representar con este esquema la dinámica del «contagio» y de su expulsión ritual:

1. Encanto— Contagio— Persona— Enfermedad

2. E enfermo— Piedra— Tabaco — Cordillera

Las fórmulas recitadas mientras se efectúa la «limpia» -y las acciones simbólicas que las acompañan- ordenan a los males que se vayan dónde no puedan causar desgracia a otras personas: en las altas zonas de la cordillera; en la Selva; en las aguas de las lagunas sagradas; en la oscuridad nocturna; en el suelo. Todos los instrumentos usados para frotar el enfermo deben ser apoyados al suelo acabando la frotación. El sentido de cada frotación es de arriba hacia abajo: hacia la tierra. El contacto de la piedra-huaca (o de cualquier «arte») con el cuerpo *descarga* el cuerpo del «contagio» y *carga* con él la piedra; al mismo tiempo *carga* el cuerpo con la virtud de la piedra-huaca y la *descarga* de parte de su poder terapéutico. Por eso la piedra debe ser «alimentada» con las ofrendas porque pueda volverse a saturar de poder y frotada con el tabaco para que a su vez éste se *cargue* del «contagio» y *descargue* en la piedra su poder terapéutico. Hay un doble movimiento de sustracción (del mal) y adición (de la salud). Al mismo tiempo hay que tomar en cuenta la teoría indígena de los principios complementarios, o sea el sistema de «calor» y «frío». El dolor a la rodilla, que era resultado de una inflamación de la articulación por esfuerzo, no lo era para el curadero andino que lo interpretaba como resultado de un «choque de viento» frío. El viento helado de la puna alta cesaba de ser fenómeno natural, adquiría prestigio mítico pues en *aquellos* lugares -donde moran los espíritus de los gentiles- y en *aquella* circunstancia -siendo yo un violador de lugares encantados- cabe siempre la duda que el viento que hace estremecer los pajonales no sea simple viento sino algo más: un instrumento del castigo de los «encantos». En este sentido, el contacto con la piedra-huaca («cálida») restablecía el equilibrio dándome «calor» y sustrayendo el exceso de «frío» y la frotación con tabaco (muy «cálido») sustraía de la piedra el exceso de frío que había acumulado cediéndole su «calor».

Desde esta perspectiva, todos los ritos y prácticas de la medicina tradicional andina podrían ser clasificados en dos categorías:

Ritos de sustracción: «limpias»; «limpia de cuy»; «chupadas»; «despacho»; «desenriedo»; «llamada de la sombra» en la magia negativa y amatoria.

Ritos de adición: «llamada de la sombra» para cura del «susto»; «florecimientos»; frotaciones con plantas de prestigio mítico; tomas de plantas medicinales; tomas de «drogas sacramentales» (en cuanto *comunión* con el espíritu de las plantas); «singadas»; «shulaladas»; baños terapéuticos.

Al mismo tiempo, muchos de los ritos mencionados pueden ser interpretados de acuerdo a la categoría complementaria a la que pertenecen: «limpias»; «singadas»; baños terapéuticos; frotaciones con plantas de prestigio mítico son ritos *de sustracción* si considerados desde la perspectiva de «contagio» pero son *de adición* si se les considera desde la perspectiva de la virtud benéfica que introducen: la de los «artes»; del tabaco; de las aguas encantadas; de las plantas. Considerando los ritos en su conjunto -en la ceremonia de la «mesada»- se nota que los ritos *de sustracción* balancean los *de adición*.

Por lo que concierne las fórmulas que acompañan las varias fases de los ritos de «limpias», varían de maestro a maestro. Sin embargo, pueden considerarse cinco elementos comunes:

1. Invocación inicial a Dios (Virgen, santos)
2. Invocación al poder de cada uno de los «artes» utilizados en la «limpia» para que cada uno cumpla su función
3. Declaración de la finalidad que se quiere conseguir con cada una de las operaciones
4. Declaración del origen de los males
5. Imposición a los males «que se vayan» e indicación de «dónde» deben irse.

Veamos algunos ejemplos de «limpias» ejecutadas por maestros curanderos:



3



2



1



4



5



6



7



8



9



10



11



12



13



15



16



17



13



15



16



17



18



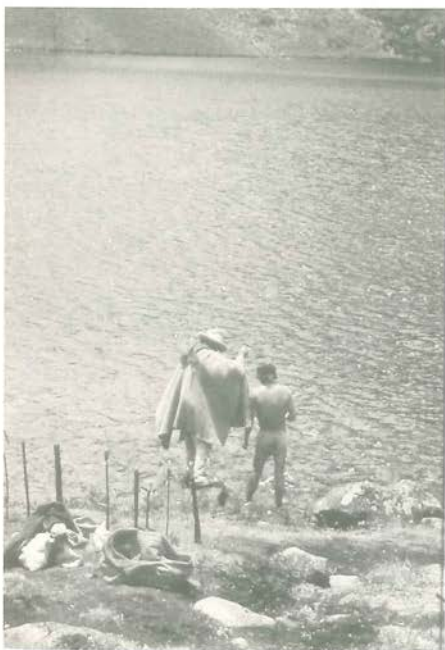
19



20



21



22



23



24



25

a. «Limpia» efectuada por Ramón Carrillo: «Vamos limpiando este señor Teodomiro García. Todos los males, todas las enfermedades, vara buena y jibareña [la chonta] sacarés las enfermedades, sacarés los dolores, vara buena. Quitarés todo viento, todo contagio, todo enriedo, dolores de cabeza, dolores de barriga, dolores de estómago, dolores de espalda, dolores de pulmones vas sacando y vas botando y vas arriando honduras abajo, corrales abajo. 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, [de] criaderos, de cerros, de corrales, de malas cimores, de malos vientos, de malos encantos, de malas brujerías, de malas hechizerías. Vara buena, jibaría, sacarés todos males, mesa buena, botarés esas rabias, estas pestes, estos dolores, estas enfermedades, estos contagios, estas envidias, brujerías, hechizerías malas. Aquí vas a encargar estas pestes a este caballero Teodomiro García, vas botando todo dolor, todo mal contagio, toda mala enfermedad [...] Vas a quitar, vas a botar estos dolores desde la corona a los pies has de sacar y has de limpiar [...]». «[escupe colonias a la «mesa» y «singa» tabaco «moro» mientras que el ayudante empieza a frotar el paciente con la chonta] Vas a despachar estas pestes honduras abajo [escupe el tabaco hacia las lagunas] Vientos malos, toda enfermedad mala vas a sacar, todas envidias, todas codicias y vas desatando y vas desenredando [...] Así vamos sacando, a sí vamos despertando, descruzando, desmañando, descruzando toda mala hora, toda mala tentación [...]».

Limpia de aceros: «Con estos aceros imanes voy limpiando toda peste, voy quitando toda enfermedad. Vas botando y vas desatando y vas desenredando dolores de cabeza, dolores de sentidos, dolores de vistas. Aceros buenos, desatarán y desenredarán, descruzarán toda mala hora, toda mala agitación. Y así vamos limpiando esas enfermedades, vamos sacando y vamos limpiando, vamos desatando, vamos desenredando, vamos descruzando, pues, desmañando, botando toda peste, botando toda pereza y ahí vas aflojando esos dolores, esas enfermedades vas sacando y vas botando todo huaco malo, todo espanto malo vas sacando y vas desatando y desenredando, vas botando toda peste, todo dolor de cabeza voy capyando, voy desatando dolores de sentido, dolores de vista [...]».

Limpia de huacas: «Huacas gentileñas, sacarán las pestes, sacarán los dolores, sacarán las enfermedades. Pierna por pierna, brazo por brazo van sacando dolores de espalda, dolores de panza. Van desenvolviendo,

van deslimpiando, van desenvolviendo y desquitando esos dolores, esas enfermedades [...] ñudo por ñudo, hueso por hueso, vena por vena vas sacando y vas desatando y vas desaflojando. ¡Caramba! asuspendiendo buenas claridades, asuspendiendo, vamos asuspendiendo a buenas horas, vamos levantando, vamos parando, vamos asuspendiendo y aclarando las virtudes [...] Arriba la suerte, arriba la fortuna deste caballero Teodomiro García [pita soplando en la botella del Agua Florida por tres veces] Recordando buenos encantos, recordando buenas cordilleras, recordando buenas crianzas [silba y escupe la colonia hacia Teodomiro] Arriba la suerte [escupe nuevamente y Teodomiro aplaude] Vamos asuspendiendo, vamos arriba [...]. (Pasapampa 1986).

b. «Limpia» efectuada por Celso Avendaño: Limpia de huaca: «[Fórmula de «recomendación» a la «mesa»: v. § 3] Vamos a comenzar con este toro huaco frente al sol, donde se encuentra el horizonte, por donde se van los males. Males llacamados, males airados, males puestos, shuques de huandures, shuques de tutapures, chuques de cimoras, chuques de huacas, chuques de bastones, chuque de rastreros, chuque de palmeros vayan saliendo, ñudo por ñudo, coyuntura por coyuntura, Vayan saliendo los males y vamos despachando con esta Timolina [frota el paciente] Con estas huacas moras, rojas, negras, vayan saliendo dolores [frota el paciente] Así pues, huaca mora, sacarés, así pues sacarés todo dolor, todo viento. Vaya saliendo ñudo por ñudo, vaya saliendo toda pereza, todo mal, llacamadura vieja, pasmo viejo, dolores ventosos, estómago airado, empachos quedados. Vamos botando con este alcohol [escupe la Timolina] Males, que se vayan hacia el mar y no regresen `onde su dueño. Sacando todo pasmo viejo, todo sol quedado, dolores de cabeza, dolores llacamados [frota el paciente]. Huaca de las cuevas, huaca del Amazonas, huaca timolillera [de Timolina] sacarás estos dolores. Así voy descogiendo por todos sus huesos, por todos sus nervios, por todos sus poros. Irás despachando, irás dejando, irás sacando, irás recogiendo huaca molinera [que engendra remolinos] huaca rastreadora [escupe timolina] y con los páramos te voy sacando tus males.»

Limpia con la cruz de Caravaca: «Oh, Cruz de Caravaca santi-guarés en el nombre de San Cipriano, en el nombre de Santa Bárbara, en el nombre de Santa Elena, en el nombre de San Gregorio, en el nombre de San Benito y por todas tus palabras, todas tus oraciones y todas tus recomendaciones divinas irás sacando. El enemigo, no, no se quedará en

ti, el enemigo se irá volando con la oración divina que encierra esta gran cruz. Cruz de Caravaca divina, sacarés y cogerés, chaparés y descogerés y así irás botando hacia las profundidades de los mares [sopla perfume despachando hacia la cordillera].»

Limpia de chonta: «Chonta morada, chonta palmeriza, chonta brava, así irás cortando ñudo por ñudo, coyuntura por coyuntura. Botarés y despejarés, o vara brava. Vara de gran chimure, sacarés deste cuerpo. En el nombre de Jesús y María no quede en este cuerpo ningún rastro de brujería. Vamos llevando todas malas oraciones de maleros, de madrigueros, de hechizeros, de ganaderos, de shucaderos, de cimores. Así vas botando por esas cordilleras adentro, por los mares adentro, por las oquedades adentro [sopla perfume para despachar].»

Limpia de espada: «Vara de acero, punta diamantada, aquí vayas cortando esos males filo por filo, coyuntura por coyuntura. En el nombre de la Laguna Prieta, Lucero, de la Laguna del Rey Inga. En el nombre de mi Laguna Cebada, de mi Laguna Cambray, Laguna de San Bartolo. En el nombre de la Laguna Chicuatara, con mi Laguna del Tormento, con mi Laguna del Parto. Vamos sacando en el nombre de mi Laguna Negra, Shimbre, en el nombre del rey y la reina, en el nombre de Cristo, Padre, Hijo y Espíritu Santo te vaya liberando de todo mal. Con una te ato y con dos te levanto en el nombre del Padre, Hijo y Espíritu Santo. Con una te ato y con dos te levanto, la raíz de tu mal te parto. En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo con una te agarro y con la otra te ato y el mal te desato. Voy despachando con esta vara malos deseyos y malas llamadas sin volver a su dueño [sopla perfumes] sin coger a ninguna persona curiosa que se encuentre por el camino».

Limpia con crucifijo: «Con este santo Cristo te voy limpiando, con este San Cipriano, con sus santas oraciones te voy liberando de todo mal, y te voy conjurando en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo [...] Con la oración del santo Justo Juez, con la oración del Credo al revés te voy santiguando. Vaya saliendo de ti todo mal viento, todo reventamiento, todo tullimiento. Bendito Señor, por tu santa misericordia sacarás todo mal, o Cristo bendiro, por tu santa pasión. Vamos sacando los males de esta persona por la corona de espinas, por los clavos que te clavaron, anda clavando en esta persona, en este paciente, el bien y la sa-

lud [...] Bendice, Señor, los cuatro puntos cardinales para que dentro desta persona no queden ningunos males».

Limpia de imanes: «Remolinos imanes, te voy remolineando todos tus dolores, te voy remolineando todos tus malos pensamientos, te voy remolineando todos tus tullimientos. Y si has estado airado en la mente desviada por diferentes sentidos, por diferentes caminos, voy remolineando todos vientos, voy remolineando con estos fuertes remolinos, con estos fuertes remolinos imanes te voy puliendo todos los males. Así has de ir levantando y remolineando por tu rastro y por tu sombra. Voy remolineando cólicos airados, cólicos dejados por los malos alimentos que hayas comido, que hayas bebido, o que te han dado, que hayas ingerido. Vamos sacando, vamos despachando [sopla perfume] vamos botando todo mal, vamos sacando todo viento. Males hacia abajo, a las profundidades de los mares sin coger a su dueño, vamos despachando.»

Limpia de membrillo: «Con estos membrillos negros vamos moviendo la sombra de tu ropa. Levántela, sacúdela. Levante su ropa, sacúdela. Vamos limpiando y botando y despachando mar adentro.»

Singada de montañesas: «Te voy soplando con este perfume de montaña, con este montañés, montañés de la cabaña, para que dentro de tu cuerpo salga todo vicio y toda maña [escupe las montañesas]. Ponga la mano, coja, coja. Suerba profundo, ya [el paciente suerbe por la nariz] Con este mi compuesto de heirbas moras huarinjanas y floriscanas te voy floreciendo y te voy levantando para que vayas con suerte [escupe perfume] y para siempre en la hora postrera te voy levantando por tu suerte verdadera [escupe perfume].»

Limpia de huaco gentil: «Con estos huacos airientos [pita soplando en un huaco] vamos limpiando todos tus sentidos, para que vayan despertando todos tus oídos, para que vayan despertando todos tus ojos, para que vayan despertando todo tu olfato, porque vaya despertando tu gusto y tu tacto. Todos tus sentidos vayan volviéndose a ti porque estabas perdido, tu mente perdida, tu mente desviada vayas regresando. Por tormento de gentiles, por sombras malas de gentiles, tapiaduras de gentiles te voy mirando los cuatro sentidos cardinales para que vaya despertando tu cerebro, tu mente, para que vaya teniendo nueva forma de pensar día a día, para que vaya recordando tu memoria perdida, vaya despertando.

Cholos, chinas y huacas, vayan destapiándolo este hombre que se encuentra tapiado, por los diferentes lugares donde anda, por los diferentes caminos donde ha rodado, por los diferentes rodeos donde ha andando, así tu debes de ir levantándolo y parándolo y con esta Agua Florida voy a levantar esta limpiada de estos huacos moros, para que se alegre su vida perdida [escupe perfume] para que vuelva y despierte su mente dormida [escupe perfume].»

Limpia de conchas-toros: «O toros, que representan el ruido del mar, en este cuerpo deste hombre irán despertando, de ñudo en ñudo, sus oídos, de punto en punto en sus caminos, de ñudo en ñudo donde va corriendo y despertando su vida perdida. Con este vino voy a alegrar su buen destino y con esta agua de la cordillera reina de los mares más profundos, con esta agua de las lagunas voy pagando estos caracoles para que del cuerpo de este hombre Luís Medina no vaya quedando tristeza ni opresión ninguna [prende unos fósforos frente al rostro del hombre].»

Sigue una fórmula de «florecimiento» acompañada por la «chungana» y finaliza la ceremonia de «limpia» el «florecimiento» de la «mesa»: «Voy floreando por los cuatro puntos cardinales, para que en esta mesa no se vayan a quedar pues males y todos los pacientes que vengan a consultarla, se vayan buenos, vayan despiertos, vayan rejuvenecidos. Con esta Agua Velva esta mesa se desenvuelva [sopla perfume en la mesa].» (Ayabaca 1986).

5.4. «Limpia de alumbre»

Se trata de una frotación llevada a cabo por medio de un cristal de alumbre y sirve especialmente para individuar la causa de un «susto» o de un maleficio. «Se limpia en la noche todo el cuerpo del niño, niña o adultos con piedra alumbre. Luego se pone en la ceniza caliente y se deja allí hasta el día siguiente. En la cara del alumbre se ve la figura de la causa por la que uno está espantado. Se le echa una vez agua bendita en cruz. Hay que hacer la limpia tres veces: martes, viernes y martes por la noche. Cada vez se usa una piedra alumbre y cada vez se hace la operación. Uno puede hacerlo a sí mismo. Esto es uno de los remedios para curar el susto». (Marino Aponte). (v. Parte II, Cap. 3, 5, 2.4).

Una práctica diagnóstica de este tipo se ejecuta en los Dptos. del

Cuzco y de Puno. En el Cuzco se llama esta práctica *ccollpasca* y deriva su nombre de *ccolpa* (*qollpa*, «tierra salitrosa» en general y también «alumbre»). Después de haberle frotado el cuerpo con el cristal de alumbre, el paciente echa su resuello sobre él. Se pone el cristal en un recipiente con orina fermentada. Una vez que el cristal se haya disuelto, por el examen de la espuma el curandero diagnostica el origen del mal. (Valdizán-Maldonado 1922, I:70-71).

Entre los Aymaras el alumbre (*millu*) está relacionado con la idea de protección mágica contra energías hostiles de cualquier tipo. En las ofrendas a los espíritus se colocan pedazos de *millu*. *Millucha* es la curación realizada por medio de alumbre que viene sobado por el cuerpo del enfermo y botado hacia donde se encuentran los espíritus malos que han causado la enfermedad. (van den Berg 1985:122; La Barre 1948:122, 221).

5.5. Limpia de huevo

Se utiliza para curar el «shucaque» y en los casos leves de «susto» especialmente de los niños. Se frota el cuerpo -de la cabeza hasta los pies- con un huevo de gallina por un número variable de veces (por lo normal tres). Luego se rompe el huevo en una jarra transparente llena de agua y se diagnostica el origen de la enfermedad por las formas que la clara asume a contacto con el agua. Esta «limpia» es poco usada por los curanderos y lo es más por los terapeutas no-carismáticos y en la medicina casera.

Para las referencias a la «limpia» en la literatura etnográfica señalo: Valdizán-Maldonado (1922:63-64); Chiappe (1968:13); Frisancho P. (1971); Friedberg (1979:431;435; Chiappe-Lemlij-Millones (1985:60); Giese (1989:100-104).

5.6. Referencias en las fuentes

La frotación del cuerpo por medio de instrumentos es común a varios contextos shamanísticos dentro y fuera del Perú y de las Américas. Por lo que se refiere a la antigüedad de esta ceremonia terapéutica en el Perú, podemos citar, por ejemplo, la noticia brindada por Polo de Ondegardo acerca de las prácticas de ciertos «hechizeros viejos y moços

del tiempo de aora» (1559) en las que se aprecia ya un incipiente sincretismo: «Que vsan su oficio de hechizería con especie de Christiandad. Y cuando llegan al enfermo echan sus bendiciones sobre el enfermo, santiguándose, dizen ay Dios, Iesús, ó otras palabras buenas, hazen que hazen oración á Dios, y ponen las manos, y parados ó de rodillas, ó sentados, menean los labios açan los ojos al cielo, dizen palabras santas, y aconséjanle que se confiesse, y que haga otras obras de Christiano, lloran y dizen mil caricias, hazen la cruz y dizen que tienen poder para esso de Dios, ó de los Apóstoles y á bueltas desto secretamente sacrifican y hazen otras ceremonias con cuyes, coca, sebo, y otras cosas, *soban el vientre, y las piernas, ó otras partes del cuerpo...*». (Polo de Ondegardo 1906:228. El subrayado es mío).

6. La succión shamánica: chupada

La «chupada» es una operación terapéutica practicada en aquellas partes del cuerpo donde se localiza una manifestación dolorosa, o cuando el diagnóstico curanderil ha revelado tratarse de resultados de «contagios» transmitidos por medio de la magia negativa. En este caso, la «chupada» se aplica a partes rigurosamente establecidas por la tradición médica.

Se trata de un elemento cultural que, como la «limpiada», pertenece a la fase más antigua y originaria del shamanismo andino, presenta notables relaciones con el shamanismo de las culturas amazónicas y, en general, con el shamanismo a nivel planetario. Frotaciones terapéuticas y succiones se encuentran en el shamanismo de Asia y resulta legítimo hipotizar que se trate de prácticas originarias llevadas a América por los primeros inmigrantes.

La idea subyacente a la teoría mágica de la succión es la misma que motiva la práctica de la «limpia»: el «mal» -el ente patógeno inmaterial- que afecta el organismo habiéndose en él establecido, puede ser *desplazado* fijándolo en un vehículo oportuno. Las diferencias más notables entre «limpia» y «chupada» son tres: en la «limpia» el ente patógeno (el «contagio», el «mal») es visible sólo por medio de las sustancias psicotrópicas pero no se manifiesta visiblemente en el momento de ser *desplazado* del cuerpo al objeto y del objeto al cosmo. Queda una

fuerza invisible e inmaterial en todo momento del rito. En la «chupada», al contrario, el contagio es *extraído* del cuerpo del paciente en forma visible, real y al mismo tiempo simbólica y el curandero muestra al paciente un objeto -un cristal, una astilla de madera o espina, un clavo, un insecto, una pluma, un bocado de comida, un pedazo de animal, una pequeña rana u otro animalejo, etc.- indicando en aquel objeto la manifestación visible del «contagio». Hay que notar, todavía, que no siempre en la succión se manifiesta materialmente el objeto.

La segunda diferencia es que, en la «chupada» el vehículo del desplazamiento *siempre* es tenido en la boca del curandero sea que se trate del tabaco junto con ingredientes líquidos, sea que se trate de varas. En este segundo caso, el curandero tiene en la boca una extremidad de la vara. En ambos casos el elemento que interviene es la saliva y el aliento del maestro: ambos considerados vehículos de su poder. Es decir que en la succión el «contagio» se *desplaza* en el tabaco o en la vara y, al mismo tiempo, en la boca del curandero para ser posteriormente eliminado.

La tercera diferencia es que mientras la «limpia» forma *siempre* parte de la «mesada» y también de los baños a las lagunas, la «chupada» se practica sólo en casos de efectiva necesidad: cuando la sintomatología o el diagnóstico con el sanpedro hace suponer un «daño» operado mágicamente; en la cura del «susto»; en todos los disturbios nerviosos. Este último caso es estadísticamente el más frecuente y se utilizan, junto con el tabaco, los ingredientes frescos utilizados para el «arranque» pues las alteraciones nerviosas graves (pasajeras o estables) son consideradas manifestaciones de un exceso de «calor» en el cerebro y agrupadas bajo el mismo nombre de «locura».

Los elementos que comúnmente el maestro tiene en la boca mientras succiona al enfermo son, además del tabaco: colonias, agua de las lagunas, miel, pétalos de rosa o de clavel blanco, lima, azúcar, agua bendita (José Guarnizo, Huancabamba). Esto en el caso que la «chupada» sea para remover un exceso de «calor» (como en el caso de la cura de la «locura»). De otra manera, se usa tabaco y alcohol.

También en la «chupada», como en la «limpia», el ente patógeno viene eliminado destruyendo el soporte. Pero, en el este caso, el soporte que hay que eliminar es doble: la hierba y los líquidos que el curandero

tiene en la boca y el objeto que el curandero extrae del cuerpo del paciente.

La forma clásica de la succión es apoyando la boca directamente en el cuerpo del enfermo, sin embargo a menudo se usa una forma indirecta y esto se hace apoyando en el cuerpo del enfermo la extremidad de una vara de madera de hualtaco, o de chonta mientras que el maestro tiene en la boca la otra extremidad junto con el tabaco pues en el tabaco debe fijarse el «contagio».

Las operaciones rituales que preceden la succión son: ofrendas a los «encantos» de los lugares; ofrendas a la «mesa»; fórmulas de «recomendación» del paciente a los «artes» de la «mesa» que serán usados para frotar el enfermo; «limpia»; «despacho».

La succión es practicada por el maestro, o por un ayudante experto (en los casos menos graves). Es considerada, de todas maneras, una operación peligrosa porque el «contagio» puede afectar quién la ejecuta, especialmente tratándose de maleficio.

6.1. Relatos de «chupadas»

a. «En un lugar de Puquio, del distrito de Chirinos, provincia de San Ignacio, un hijo del señor Saturnino Jiménez se curó por un espanto de un cerro. Yo lo curé con remedios vegetales, o sea con hierbas de las Huarinjas. Yo le hice una chupa. Lo chupé en la cabeza, en el corazón, en los dedos. Cuando yo chupaba al niño tenía flores con olores [en la boca]. El chico se curó en una semana. Para devolver su sombra pagué al cerro con olores y maíz blanco, azúcar blanca y le decía que afloje la sombra del chico porque el cerro la tenía pegada.» (Adriano Melendres)

b. En 1974, en Hualcuy (Ayabaca) participé a una succión ejecutada por el maestro Santos Calle. He aquí, en síntesis, el desarrollo del rito:

Santos clava al suelo su espada mayor. El paciente se sienta al suelo y el maestro prepara en un tazón tabaco «moro» con alcohol y «montañeses» (ishpingo, ashango, carhuapucho, bejuco de la montaña). Después de haber exprimido las hojas, se las pone en la boca y empieza la succión en esta forma: fontanela; nuca; frente; sien izquierda; sien dere-

cha. Extrae la espada del terreno y escupe con fuerza el tabaco en dirección de la Laguna Prieta, corta el aire con su espada y exclama: «Juana Paula [el nombre de la espada] por aire y por tierra voy despachando todos los males a las honduras». Se llena nuevamente la boca y succiona el pectoral derecho y luego la escápula derecha. Se aleja, escupe en la misma dirección y dice: «Por aire y por tierra voy despachando los males de (N.N.)». Se llena nuevamente la boca con tabaco y succiona la parte interna de la articulación del brazo derecho, el codo del mismo, la parte interna de la muñeca y la externa, el pulgar y luego, uno por uno, los dedos de la mano. Ordena a los presentes que no miren porque mirando en la dirección del «despacho», los males pueden volver atrás sobre quienes miran. Se aleja, escupe el tabaco y repite la fórmula anterior. Ejecuta las succiones en el brazo izquierdo así como ha hecho con el derecho, en el mismo orden y repite el «despacho». Se llena la boca con tabaco macerado y succiona la parte interna de la pierna izquierda, la rótula, el talón, el cuello del pie de la misma pierna. Repite «despacho» y fórmula. Repite las mismas succiones, en el mismo orden, en la pierna derecha y ejecuta nuevamente el «despacho».

Antes de empezar la «chupada», con la boca llena de tabaco, Santos recitó algunas palabras que con mucha dificultad y por partes pude entender. Después de once años, su hermano Wenceslao, también curandero, me dictó la fórmula completa: «Voy chupando nudo por nudo, vena por vena, ango por ango, hoja por hoja a miles y a toneladas de tabaco. Voy citando y atareando para descontagiar contagios y malos brujos, hechizeros, magijeros, oracioneros, espirituistas. Voy matizando cuando me citen por aires yo estaré en la tierra, cuando me citen por la tierra yo estaré en el aire, cuando me citen en el aire yo estaré en el mar, cuando me citen en el mar yo estaré en las siete puntas del mundo. Ojos tengan y no me vean, sentidos tengan y no me sientan, manos tengan y no me agarren, pies tengan y no me siguan. Aunque bravos como un león, indefensos han de caer a mis pies como corderos. Con mi buena mesa gentileña y moriscana me voy parando y arrancando todo contagio del cuerpo del señor (N.N.). Hombre he sido y hombre tengo que ser hasta la fecha. Bien curado y bien florecido [se patea el suelo] y bien parado en buenas varas, chontas jibareñas, curarás y arrancarás todo mal que venga por aire y tierra».

Los mismos ingredientes, mezclados con aguardiente y tabaco, usa-

ba Concepción Guerrero y su padre Florencio junto con colonias, «yerba de la plata» y «yerba de la estrella» recogidas en proximidad de la Laguna Huarinja. Concepción usaba la «chupada» especialmente para la cura del «susto».

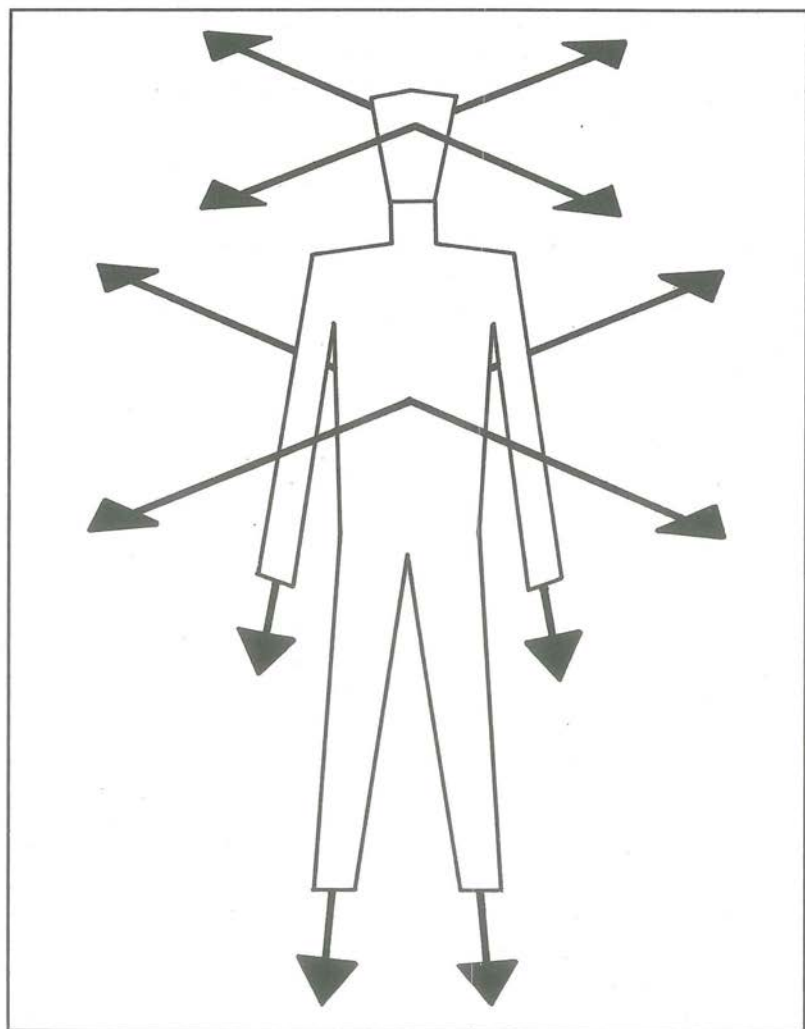
c. En 1972, participé como observador a una succión practicada por el maestro Francisco (Pancho) Guarnizo de Huancabamba. De acuerdo al responso del sanpedro, Pancho había diagnosticado ataque de maleros, pagados por envidiosos, que habían lastimado a un joven tumbesino, estudiante, que presentaba síntomas de «locura». El joven reaccionaba violentamente a cualquier intento del maestro por acercarse a él, así que tuvo que ser amarrado y controlado por los asistentes. Pancho succionó la fontanela, las sienas, el plexo solar, los dedos de la mano. Los ingredientes que tenía en la boca eran los mismos que se usan para el «arranque» pues la enfermedad era de tipo «cálido». A cada succión seguía un «despacho».

Resumiendo, los elementos que conforman el rito terapéutico de la «chupada» son:

- a. *Extracción* del mal, o «contagio», por medio de succión
- b. *Fijación* del «contagio» en los ingredientes que el curandero tiene en la boca (principalmente el tabaco)
- c. *Eliminación* del «contagio» por medio de la eliminación de los ingredientes usados en la succión («despacho»).

Como ocurre en el caso de las «limpias», también en la «chupada» el sentido de la extracción del contagio sigue los ejes de una cruz en cuyo centro se ubica el cuerpo, o la parte del cuerpo del enfermo que se está succionando

No se puede excluir que en este esquema cuadripartito juegue algún rol el simbolismo cristiano de la cruz, pero tampoco se puede interpretar como un préstamo cultural pues la cuadripartición más parece estar relacionada con las cuatro direcciones del espacio (la totalidad del espacio de «este mundo») por dónde pueden venir los males y dónde deben irse.



DIBUJO 24

6.2. Comparaciones etnográficas

Las comparaciones son tantas que no es posible razonablemente pasarlas en reseña sino en un trabajo monográfico. Aquí me limitaré a citar solamente dos prácticas de succión shamánica en la Selva peruana. Entre

los Unaya del Rfo Ucayali, etnia del grupo Shipibo-Cónibo, la succión terapéutica es llamada *sitsiy* y sirve para extraer del cuerpo el *virote*: el dardo mágico que causa la enfermedad lanzado por lo shamanes negativos (*yube*). La succión se realiza aplicando los labios sobre la parte dolorida y después de aspirar el humo del tabaco. El *virote* es extraído como astilla de madera, o de hueso, o de piedrita que previamente el shamán ha puesto en su boca. (Cárdenas 1989:271-273).

Prácticas de extracción del *virote* ejecutadas por los «vegetalistas» del Rfo de las Amazonas (Iquitos) han sido descritas por Luís Eduardo Luna. En estas prácticas se emplean hierbas como el *piri piri* habiéndolas previamente expuesto al humo del tabaco para otorgarles el poder terapéutico de éste. Con la succión el *virote* presente en el cuerpo es arrojado lejos y todo el paciente envuelto en el humo del tabaco. (Luna 1986:126-127).

El término español «virote» (el dardo de la ballesta) traduce el concepto indígena expresado, entre los Jíbaros, con *testsak* (aguaruna *tziázák*): el pequeño dardo de chonta lanzado por la cerbatana, cuya punta a menudo está bañada en curare, que llega silenciosamente y fatal.

Referencias a la succión en el curanderismo nor-peruano en Friedberg (1960:24; 1979:431); Dobkin (1969:142); Chiappe (en Seguí 1979:103); Giese (1989:123-126).

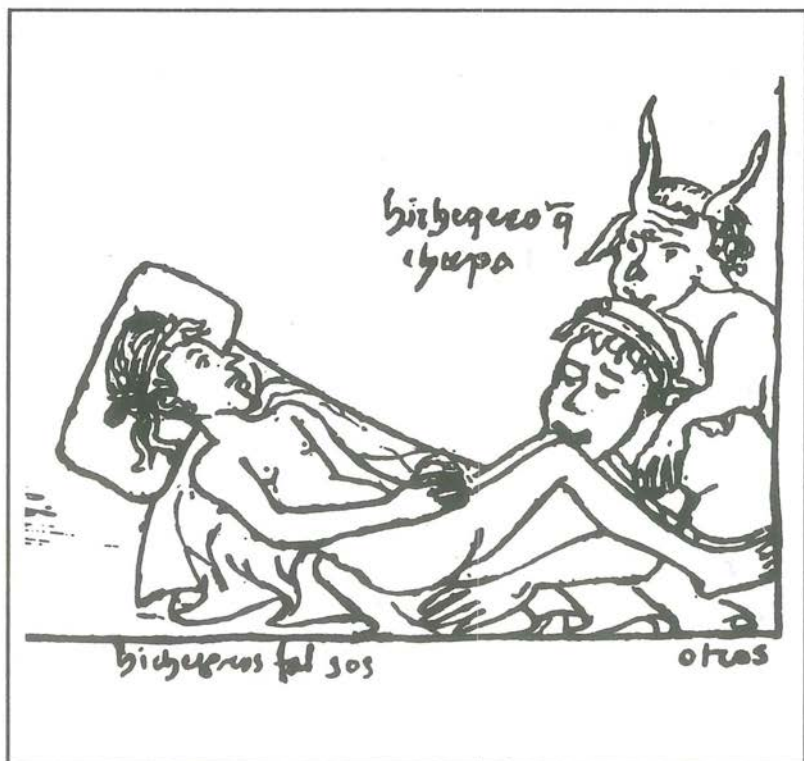
6.3. Evidencias en las fuentes

Polo de Ondegardo: «Y chupan aquella parte que duele del enfermo, y dicen que sacan sangre, ó gusanos ó pedrezuelas, y muéstranlas diziendo que por allí salió la enfermedad: y es que traen la dicha sangre ó gusanos &c. en ciertos algodones, ó en otra cosa y la ponen en la boca al tiempo del chupar, y después la muestran al enfermo, ó a sus deudos, y dicen que ya á salido el mal y que sanará el enfermo...» (Polo de Ondegardo 1906:228).

Murúa repite al pie de letra a Polo de Ondegardo (Murúa 1987:418).

Guamán Poma, además de la noticia, brinda la representación de uno de los «hichezeros» de su tiempo succionando a un enfermo: «Otros

hichezoros hablan con los demonios y chupan y dicen que sacan enfermedades del cuerpo y que saca plata o piedra o palillos o gusanos o zapo o paxa o mays del cuerpo de los hombre y mugeres» (Guaman Poma 1987:272). Acompañando al dibujo (idem:273) se lee: «hichezero q. chupa»



DIBUJO 25

7. El diagnóstico por medio de cuy, o caipada

Es ésta una práctica que, técnicamente, pertenece a la extospicina, del latín: *exta*, «vísceras» y *spícere* «mirar».

La práctica del diagnóstico por medio de cuyes (*Cavia porcellus*) es de alta antigüedad en el Perú y de general difusión. La idea que está al

origen de esta práctica terapéutica es la misma que subyace a la «limpia» y a la succión y es que el ente patógeno inmaterial pueda ser *desplazado* ritualmente del cuerpo del enfermo a otro soporte material: en este caso, a un animal. La segunda idea es que, por tratarse de un animal cuyas partes y órganos presentan ciertas relaciones de semejanza con análogas partes y órganos del hombre, el desplazamiento del «contagio» pueda ser actuado *por simpatía* trasladando el «contagio» y la «enfermedad» causada por él de la persona al órgano, o parte que en el animal le corresponde. En virtud de esta simpatía, podrán hallarse en el cuy las señas de la misma enfermedad que afecta a la persona. El uso del cuy en la medicina tradicional andina permite de:

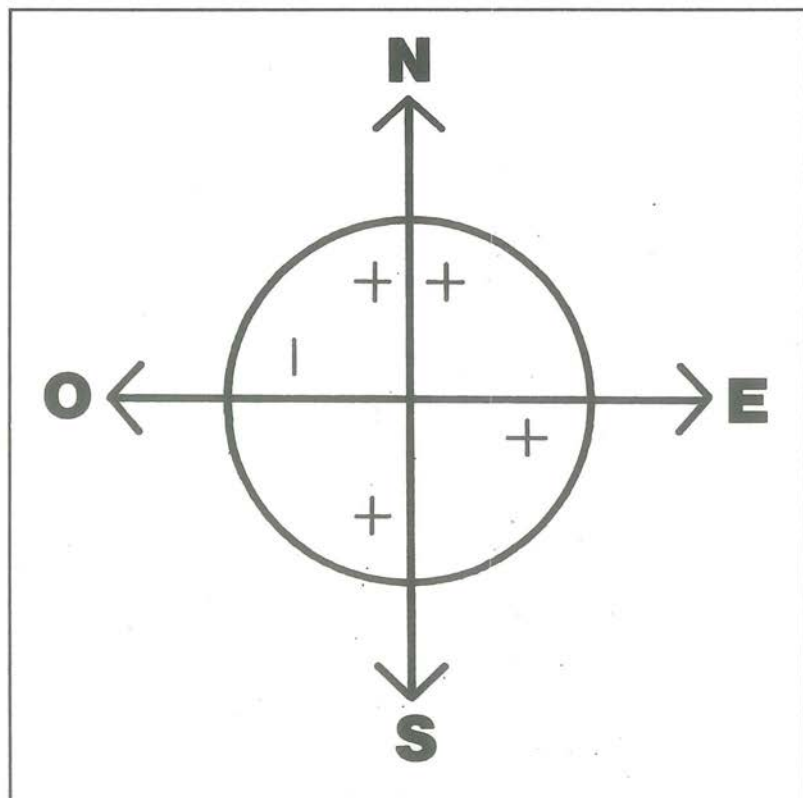
1. Efectuar la diagnóstico mediante el examen del cuerpo y vísceras del animal que ha absorbido el «contagio» revelando su presencia en forma de alteraciones orgánicas y en las partes de su cuerpo que corresponden a la persona
2. Establecer una terapia y/o predecir el éxito de la enfermedad a través del comportamiento del cuy en situaciones oportunamente determinadas.

El nombre del rito terapéutico es «limpia de cuy», «sobada de cuy», o «caipiada»/«caypada» (v. etimología al § 5).

«La caipada de cuy sirve para detectar» (Marino Aponte). El mismo maestro explicó que los «antiguos» ponían el cuy, después de la «caypada» en una «lagunita» que había sido excavada a este fin. A su alrededor ponían cantidades de manojos de hierbas medicinales y arrojaban el cuy al centro de la poza: si no salía, o no comía era señal cierta de la muerte del paciente; si comía, las hierbas que el cuy escogía para curarse eran las mismas que curarían al enfermo. Marino refiere a los «antiguos» maestros estas «antiguas curaciones» que él ya no acostumbra.

«Se frota el cuy en el cuerpo de la persona tres veces. No importa el color. Cuando es varón, varón y cuando hembra, hembra. Después de frotar la persona se pone el cuy al agua. A los bordes [de la poza] no se le pone nada. Antes se pone [el cuy] en el agua, después se abre con la uña del pulgar. Si, por ejemplo, el hígado tiene manchas quiere decir que la persona tiene infección al hígado. Si los pulmones están ensangrentados, la persona sufre del costado. Cualquier día es bueno. Antes de frotar

el cuy se le escupe con más blanco» (Adriano Meléndres). Adriano todavía usa (la entrevista es de 1985) la «lagunita» cuyo espacio está orientado ritualmente y dividido en cuatro partes: si el cuy sale hacia el Norte el oráculo es fausto, el enfermo sanará rápidamente. Si el cuy sale en dirección opuesta, hacia el Sur, se curará; si sale al Este también se curará; si sale al Oeste su curación será muy difícil y hasta podrá morir. Si el cuy se ahoga, el enfermo morirá pronto. Veamos estos datos en un gráfico (+ = parte muy fausta; + = parte fausta; - = parte infausta)



DIBUJO 26

Al Norte de la casa de Adriano -donde él acostumbra efectuar las «mesadas»- se ubica la Laguna del Rey Inga con cuyo «encanto» Adriano está «compactado»: la salida del cuy hacia el Norte señala que

el «rey Inga», el espíritu tutelar de la laguna cordillerana, ha acogido favorablemente el pedido del maestro, le mostrará las hierbas que deberá utilizar y le concederá salud a su paciente. El Este es parte fausta por estar asociado al amanecer y a todo el simbolismo que en el mundo tradicional andino expresan las primeras luces del aurora y la salida del sol relacionadas con la salud, la suerte y la felicidad. El Oeste es infausto por su relación con la puesta del sol, la muerte de la luz y la oscuridad de la noche asociada con la enfermedad y la muerte. Hacia el Sur no hay puntos significativos en la geografía del lugar pero el prestigio del Sur como parte del cosmos asociada a la mujer, a la generación, a la posición *hurin* forma parte de la tradición andina y es probable que este recuerdo se conserve.

La «caipada» «Sirve para botar los males y ver lo que uno tiene adentro. La limpiada de cuy es macho cuando es varón y hembra cuando es hembra. Se hace cara por cara, pierna por pierna, brazo por brazo, pulmón con pulmón. La cosa rara es que en el animalito sale todo lo que uno tiene y el maestro, pelándolo, se da cuenta de lo que sufre la persona» (Santos Calle). Santos usaba poner el cuy en una poza de agua, o en una batea grande y diagnosticaba éxito favorable si el cuy salía nadando con prisa, éxito incierto si se tardaba en salir, éxito desfavorable si se ahogaba: «Cuando el cuy muere, el animal se muere, es decir que el enfermo ya no tiene cura [...] Hay otro sistema, que llevan el cuy a un cerro y lo sueltan después de la caipiada de la persona. Esto sirve para curar del susto. Se tiene uno que ir al cerro donde uno ha sido espantado y con eso, claro, ya se van los males. Hay que soltarlo de noche. Con eso ya se cura.» (Hualcuy 1985) En este último caso, el cuy sirve de «chivo emisario» y también de ofrenda de sustitución pues con la frotación en el cuerpo del enfermo ha sido «contagiado» y, en el mismo tiempo, se ha cargado con la energía de la «sombra» de la persona. Trátase de la misma ceremonia usada para curar la muchacha víctima del encanto del Cerro de Aypate (v. Cap. 7). He documentado también la costumbre de tirar el cuy, después de la frotación, en las aguas de alguna laguna de prestigio: en este caso el «contagio» se transmite a las aguas que lo neutralizan.

La «caipada» «Se hace para ver si uno tiene una enfermedad o un espanto. El maestro, y sólo él puede hacer la caipada, ni los ayudados pueden hacerla» (Concepción Guerrero, Palo Blanco). Concepción se acuerda que los viejos maestros -entre ellos su padre Florencio- usaban poner

el cuy, después de la «caipada», en una poza de agua corriente para ver si se ahogaba o si salía nadando del agua: «Cuando una persona debe morir el cuy se muere porque se le cambia la enfermedad de la persona. Si sale se salva». En realidad este tipo de rito adivinatorio tenía sus reglas estrictas. Concepción ya no sabe el valor simbólico de los puntos cardinales, de las partes «de arriba» y «de abajo» del pequeño estanque oracular. No usa este tipo de diagnóstico que no considera importante.

Voy a relatar, en sus fases salientes, una «caipada de cuy» efectuada por Florencio Guerrero, padre de Concepción, en 1974, así como me ha sido descrita por un informante que estuvo presente a la ceremonia. Comparando la información del hijo con la práctica ejecutada por el viejo maestro, se nota una consistente reducción de los elementos característicos deste método divinadorio. Once años separan estos dos documentos etnográficos, suficientes para que el proceso de desculturización sea evidente.

«El enfermo está tendido en una cama. El maestro hace hervir el cactus sanpedro que en esta zona se llama huachuma. La persona encargada de cocinar la huachuma no debe haber tenido relaciones con mujeres la noche anterior. La huachuma debe hervir en el agua poco a poco, añadiendo siete veces el agua que se consume hirviendo. La persona que distribuye la huachuma debe ser la misma que la prepara. Antes de tomar la droga, el maestro hace la recomendación. Hecha un poco de Agua Florida en la olla donde hierve la huachuma y pide en nombre de Dios que ella [la huachuma] le conceda ver cada cosa. En este modo el maestro impide a los brujos enemigos que lo ataquen mientras su sombra está fuera del cuerpo por efecto de la huachuma. Después de hecha la recomendación, el maestro empieza a tender la mesa [...] El maestro empieza entonces la mesada. Toma la campanilla y se llena la boca con perfume que escupe hacia la cordillera dando una vuelta sobre sí mismo. Al mismo tiempo hace sonar la campanilla e invoca el nombre de Dios y de María para que permitan una feliz curación del enfermo, asistan a todos los presentes y las criaturas inocentes que cruzarán su camino [se refiere a los que puedan ser afectados por el «despacho»]. Hecho esto, ordena que se sirva la huachuma. Quien la cocinó primeramente desea salud al maestro y le pasa la taza. Este bebe y desea salud a su vecino y empieza la vuelta hacia la derecha. Todos los presentes deben tomar siete tragos de huachuma. Cuando todos han tomado, el maestro desaparece en la casa. Vuelve al poco rato llevando en la boca el líquido de una botella y

en la mano una concha grande llamada toro. Escupe hacia los cerros el líquido y luego singa el líquido que está en la concha que tiene en la mano. Hace esto en nombre del cerro y de las lagunas sagradas de Shimbe, Laguna Negra, Lagunas Palanganas, Laguna del Toro, Laguna de la Princesa, Laguna del Sol, Laguna de la Luna, Laguna de la Plata, Laguna del Oro. Después vuelve a la mesa y habla a los presentes diciendo: "Levántense, hijos, que es la hora de dar una singadita para botar males, perezas, enfermedades, daños". Cuando todos han singado el maestro se echa en una estera que está al lado de la mesa. Pasado cierto tiempo, sacan de la casa el enfermo que hasta ahora no ha participado a la mesada, lo ponen cerca de la mesa, toman una lata, o una olla grande bien cerrada donde hay un cuy. Ponen la olla cerca del enfermo y descansan. A la media noche, el maestro se levanta y empieza a frotar todo el cuerpo del enfermo con el cuy que ha sacado de la olla. El enfermo está desnudo y el maestro frota todas las partes de su cuerpo de los pies a los cabellos. Antes de comenzar la limpieza el maestro escupe al aire el líquido de ciertas botellasy un poco de perfume pidiéndole que saque del cuerpo del paciente todo mal. En la limpieza el maestro frota cada parte del cuerpo del enfermo con la parte del cuy que le corresponde: un brazo con la pata delantera del cuy; la pierna con la pata trasera; el estómago con el estómago; la oreja del paciente con la oreja del cuy; un ojo con el ojo del cuy; la espalda con la espalda. etc. Cuando todo el cuerpo ha sido frotado en esta forma, se viste el enfermo y se le amarra un trapo blanco en la cabeza. Se vuelve a poner el cuy en la olla y se cierra con mucha atención. La olla [desde aquel momento] no debe tocar el suelo por ninguna razón y por eso se cuelga a un árbol. El maestro vuelve a echarse en su estera y, después de una hora más o menos, ordena que todos los presentes se levanten, los hace singar y los manda de nuevo a que descansan. Después de otra hora el maestro, llamando a cada uno por su nombre, empieza a adivinar. Habla también del pasado y de la situación presente de cada uno. Los hace singar y a algunos les da una concha grande llena de líquido para que tomen. Estos empiezan a vomitar y el maestro les da valor para que se liberen así de todos sus males. Los hace correr y patear al aire golpeándolos en las espaldas con varas de membrillo. A este punto el maestro empieza la limpieza de cada uno de los presentes usando sus varas y sus dagas y las piedras con las cuales frota el cuerpo de cada uno. Acabada la limpieza, el maestro, con la espada en la mano, hace pagos a los cerros escupiendo hacia ellos alcohol y miel. En esta forma despacha todos los males y con el tabaco moro despacha los

males de su paciente. Todos hacen otra singada y toman el arranque de la huachuma excepto el enfermo que, como los demás pero lejos de la mesa, ha tomado.»

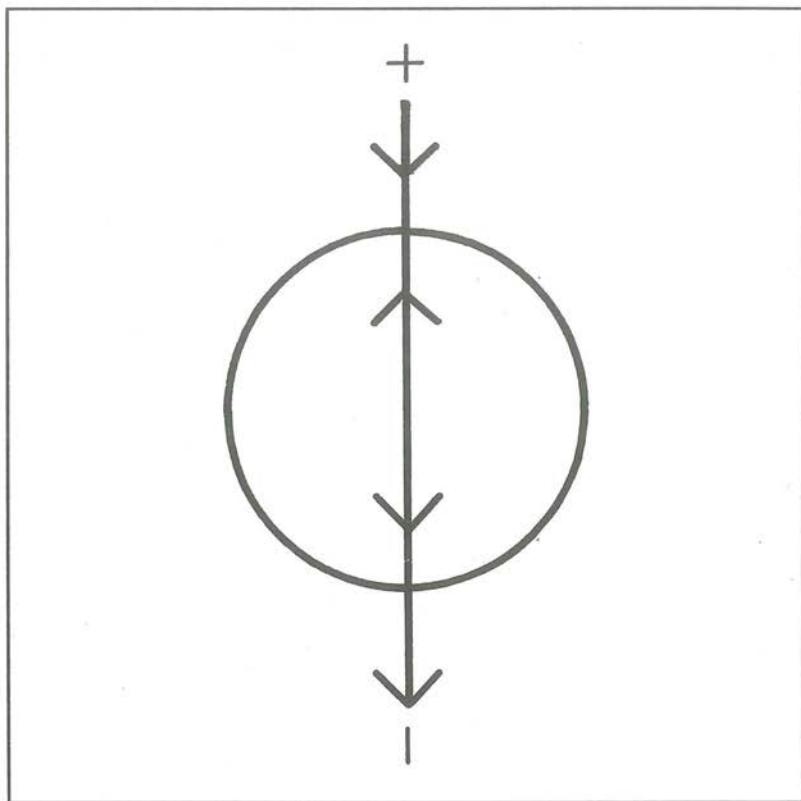
«El maestro se dirige a una pequeña lagunita que él mismo ha construido con piedras, excavando el terreno. Esta lagunita tiene un ancho de metro y medio aproximadamente y está en un jardín entre yerbas y flores. Debe ser llenada con agua corriente que corre por un canal. Hay otro pequeño canal para la salida del agua. El maestro tiene consigo el cuy y está acompañado por el pariente más próximo del enfermo. El maestro se anuda un pañuelo en la cabeza, escupe varias veces en el cuy, lo tira en la lagunita por siete veces y observa hacia qué lado se dirige saliendo: si sale por la parte del desagüe significa que el enfermo morirá; si sale por la parte de donde entra el agua el enfermo sanará muy pronto.»

«Hecho esto, toma el cuy y usando la uña del pulgar izquierdo y sólo esta el maestro hace un corte en la piel del estómago del cuy y luego va separándola del cuerpo empezando por la parte inferior del animal y, terminando en la cabeza. Examina entonces el cuerpo del cuy despellejado: si en él hay manchas de sangre o puntos rojos quiere decir que el enfermo sufre el el órgano que le corresponde al animal. Así también, si el cuy presenta un grumo al altura de los riñones significa que el enfermo tiene en los riñones la causa de su enfermedad. El maestro examina cuidadosamente también la piel para ver si en ella hay señales de enfermedad. Si no encuentra nada, pasa a abrir el cuerpo del cuy usando siempre la uña del pulgar y examina todas las vísceras, primeramente al exterior y luego al interior para ver si hay manchas irregulares de sangre. Lava las vísceras en el agua de la poza. Examina también los excrementos del cuy y si en éstos encuentra piedritas, el maestro dice que el enfermo tiene cálculos.»

«Estas últimas operaciones duran casi dos horas y medio. Cuando todo está acabado, el maestro paga a la lagunita yerbas y flores del jardín y también alcohol, fragancias, miel, lima, caña de azúcar. Mientras hace sus pagos recita esta fórmula: «Vamos pagando a esta lagunita y a estas mis cordilleras, a mis lagunas Rey, Princesa y Curanderas porque me ayuden a curar este enfermo en nombre de Dios y de María santísima». Después toma agua bendita en la semana santa, llamada Agua de San Pablo y la rocía al aire [...] Normalmente esta ceremonia se realiza en los

días de martes a viernes incluyendo estos dos, preferiblemente con luna menguante. Todas las conchas utilizadas en la ceremonia son dejadas lejos de la casa en las cuatro direcciones del espacio.»

En el oráculo de la poza de agua, de acuerdo al método de Florencio Guerrero, las partes significativas de la poza son la de *arriba*, por donde *entra* el agua, y la de *abajo* por donde *sale*. El significado es, respectivamente, fausto e infausto siendo asociado con el simbolismo del agua como fuente de vida y de purificación en dos momentos de su fluir: la entrada, cuando el agua es vírgen y limpia por no haber sido aun contaminada por el «contagio» dejado en ella por el cuy, y la salida, cuando el agua ha sido contaminada por la enfermedad:



DIBUJO 27

En las varias «caipadas» que he presenciado, el cuy era arrojado al agua en una batea grande y únicamente los curanderos cuidaban si se ahogaba o si salía. Algunos (Zenobio Jirón de Samanga) usaban la uña del pulgar izquierdo, otros usaban un cuchillo. Los restos del cuy en algunos casos eran dejados a los perros, en otros eran cuidadosamente enterrados en un lugar escondido sin ser acompañados por ofrendas y sin fórmulas especiales. Las frotaciones con el cuerpo del animal sobre el enfermo eran repetidas tres veces empezando por la cabeza del paciente y acabando con los pies pero cuidando que el cuy no tocara el suelo.

7.1. Comparaciones etnográficas

La «limpia de cuy» es practicada en los Dptos. de Cajamarca y Lambayeque en modo similar al que se ha expuesto. Los restos del animal son sepultados en un lugar alejado (Valdizán-Maldonado 1922: 65,73).

Entre los Aymaras se usa el conejo o el cuy (*wank'u*) en forma similar a la usada en los Andes de Piura. La operación se llama *wank'u unxataña*, «examinar conejos». En la Prov. de Chucuito el diagnóstico por medio de cuy, o conejos (domésticos o silvestres) se llama *jank'uyati*, «lo que sabe el conejo». (Frisancho 1971:65-66).

En la Prov. de Jauja es documentada la práctica de la *huywa*, o «jobeo», efectuada en los días de martes y viernes al medio día, con características similares. En caso de cura del «susto», el cuy es sepultado en el lugar donde se presume se haya producido el espando (*chachu*) junto con ofrendas dedicadas a la tierra (Mac Lean-Estenos 1939:302-303). Sal y Rosas (1957: 106-107) documenta la cura de la sobada de cuy en el Callejón de Huaylas para la cura del «susto» donde las curanderas (casi siempre realizan la sobada mujeres) prefieren un cuy negro y otros que sea «maltón» porque los cuyes viejos podrían tener enfermedades por su cuenta. El cuy es pasado por todo el cuerpo empezando por la cabeza y acabando en los pies y sobando cada parte del enfermo con la parte correspondiente del animal. La sangre que mana del cuy mientras la curandera lo abre con la uña es vertida en un recipiente de agua y ella examina la forma en que la sangre se disuelve. En caso de «susto» la sangre se diluye inmediatamente formándose en la superficie del agua una capa rosada: «A la inspección del animal desollado, se ve también en caso de sus-

to la carne amarillenta, exceso de movimientos fibrilares en el dorso, flancos y caderas, y aspecto espumoso y amarillento del peritoneo. También el cuy da signos pronósticos: pues echando cinco gotas de agua fría al corazón y al intestino grueso correspondiente al ciego, estos órganos se ponen erectos si se va a curar al enfermo, mostrándose en caso contrario, flácidos y aplastados» (idem:107).

Una documentación muy incompleta para la zona de Huancabamba brinda Friedberg (1963:359).

Noticias sobre «caypa» en Camino (1992:157-163). La autora documenta un método de adivinación por medio del peritoneo del cuy: «Si al arrojarlo a un recipiente con agua limpia, se hincha como un globo semicircular, las respuestas sobre el futuro del paciente serán positivas; si cae de costado o no se infla éstas serán negativas. Esta membrana es utilizada por el curandero para «ver» el futuro de los asistentes a la caypa, prescindiendo del San Pedro u otros preparados para ello» (idem:161).

En ninguno de los autores citados se hace mención del método de adivinación por medio de las plantas medicinales puestas al borde de la poza oracular, ni tampoco del valor oracular de la salida del cuy en una dirección significativa. Concluyendo, los elementos comunes a las varias culturas del Perú que utilizan este método diagnóstico-oracular son los siguientes:

- a. El uso de un cuy, que los Aymaras a veces sustituyen con un conejo
- b. Frotación del cuerpo del enfermo con las partes correspondientes del cuy para trasladar en él el mal
- c. Abertura del animal (tradicionalmente con la uña del pulgar izquierdo)
- d. Entierro ritual del cuy al finalizar la ceremonia
- e. Como alternativa, el cuy puede ser ofrendado, después de la «caipada», a los cerros, lagunas, o a la tierra para deshacer en esta forma los males.

7.2. Referencias en las fuentes

Los documentos brindados por las fuentes escritas de los siglos XVI-XVII permiten afirmar que la «caipada de cuy» prosigue en nuestro

días un originario método diagnóstico andino. Las referencias al uso rituales de cuyes en las fuentes son tantas que resulta imposible (e inútil) citarlas todas. Será suficiente examinar las principales. En el Perú prehispánico el cuy, además que como fuente de alimento, era utilizado para los siguientes fines rituales:

1. Como víctima sacrificial: Murúa relata el uso de cuyes en los sacrificios y a fines oraculares (1987:421;422) y en los sacrificios agrarios el tiempo de la siembra y de la cosecha. Mientras se celebraban dichos sacrificios era obligatorio abstenerse de la carne, sal y ají y quedaba prohibido a las mujeres que estuviesen menstruando pasar por los surcos (idem:424). Noticias de sacrificios de cuyes en el Anónimo Jesuita (1968:155). Arriaga relata sacrificios de cuyes a las huacas y afirma que era el sacrificio ordinario añadiendo que los indios se sirven de cuyes para adivinar y curar con mil engaños (Arriaga 1968:210). En Chinchaycocha (1603) «los hechizeros que llamauan *chachas* que quiere dezir sabios en esta facultad o uenerables y *umu* [...] hazian muchos embustes, supersticiones y sacrificios [...] y en particular sacrificando carneros de la tierra y unos conejos casi de forma de ratones pero mucho mayores y menores que conejos de Castilla que llaman *cuyes* [...] les clauaban la una del pulgar derecho por el pescueço por junto a la uia del tragadero y luego le torcian la cabeça a un lado, de suerte que por la herida salia la sangre en hilo delgado y con ella puesta en frente del idolo lo rociauan» (Duviols 1976:282); a los difuntos sacrificaban cuyes negros (idem:287); en las fuentes salinas de Yanacocha se sacrificaban cuyes con un grano de maíz en la boca para que no faltara la lluvia (idem:293). Garcilaso de la Vega menciona, entre las ofrendas al Sol, las de «conejos» criados en casa (1963:53).

2. Empleo de cuyes a fines adivinatorios: Murúa habla de «indios médicos» que los naturales llamaban «licenciados» que sobaban las partes doloridas de los enfermos y «con coca, sebo y *cuyes* les untan el cuerpo y las piernas y chupan la parte dolorosa del enfermo...» (Murúa 1987:418). Polo de Ondegardo es aun más explícito en el IV cap. de su «*Instrvcion*»: «Para saber las cosas venideras, ó dezir donde está lo que se perdió, ó lo que hurtaron vsan los hechizeros abrir diuersos animales como carneros, cuyes, aves, peces, serpientes, sapos, y en las asaduras y entrañas miran los agujeros malos, ó buenos» (Polo de Ondegardo 1906:198). Arriaga menciona el especialista en la extoscipina por medio

de cuyes: «Hacaricuc, o Cuyricuc es el que mira cuyes, y abriéndoles con la uña adivina por ellos, mirando de qué parte sale la sangre o qué parte se menea de las entrañas.» (Arriaga 1968:206) El mismo autor relata, en los ritos de la *situa* el uso de leer en la sangre de los cuyes si lo que el penitente confesaba era verdad, y en las grandes fiestas del año para saber si todos los ritos y ayunos habían sido correctamente observados (idem:213; 226,274). El mismo uso mántico de cuyes en la «confesión» es documentado por el Anónimo Jesuita (1968:166).

8. *El florecimiento*

El poético nombre de esta importante ceremonia del curanderismo norteño expresa un significado derivado de la transposición alegórica al ámbito de la salud de un fenómeno del ciclo vegetal: la floración. Algunos ancianos maestros usan la expresión «renverdecen» para expresar el retorno a la salud. Como la flor con sus colores manifiesta el poder y la salud de la planta, así un saludable aspecto exterior en la persona manifiesta su estado de salud, que es plenitud de poder vital. Las fórmulas que acompañan estos ritos augurales expresan la idea de un crecimiento que es empuje hacia arriba, pasaje de un espacio interior próximo a la tierra a un espacio superior más próximo al cielo y a la luz:

«Que crezca, revalezca, florezca y brille como brillan el sol y las estrellas arriba. Arriba, suerte, arriba fortuna.»

Expresan, conjuntamente, la idea del convalecer usando un término culto derivado al castellano del latín *revaléscere* -donde el prefijo iterativo *re-* precede el verbo *valéscere*, incoativo de *valére* con el significado de «recobrar de nuevo la salud». A las dos precedentes, las fórmulas rituales asocian la idea de una luminosidad comparada a la de las estrellas y del sol, reforzando así la idea del «crecer» como conquista de un espacio superior, donde la floración exuberante del ser brota en el resplandor de los astros: el sol, fuente de vida, la luna destructora de la oscuridad y las estrellas. El «crecimiento» se opone al decaimiento: todas las operaciones rituales ejecutadas antes del aurora sirven para «levantar» a quiénes están «decaídos» -postrados en el cuerpo y en el alma- «levantar sus sombras». Y cuando la «sombra» está levantada, por haber sido liberada de los «enriedos» y «contagios» que la oprimían y ahogaban

amarrándola al espacio inferior, como un zarzal tupido impide a una planta crecer, es cuando la «sombra» puede recobrar fuerzas, levantarse y crecer, «renverdecer» y manifestar en el físico la «flor» de la salud. Pues todo el curanderismo andino más que el cuerpo se preocupa de curar la «sombra», considerando la salud del cuerpo un reflejo de la salud de la «sombra».

La mención de las *estrellas* en las fórmulas augurales, creo, no es casual ni es añadidura poética: después del *sol* son mencionadas las *estrellas*, después del fulgor triunfal del rey del día y la claridad de la luna, es evocado el discreto brillo de las princesas de la noche. Parece ilógico en la estructura de una fórmula que quiere expresar la idea de un crecer hacia arriba, hacia la plenitud de la vida, hasta adquirir el resplandor del sol, parece ilógico digo, que después de luz más intensa que ojos físicos puedan conocer se mencione el pálido brillar de las estrellas. Y es que, en la cosmología andina tradicional, el sol es una cosa y las estrellas otras. El sol (¿o deberíamos escribirlo Sol?) el Inti-Punchaw es el rey del mundo visible y expresa la idea de un poder que se hace visible en «este mundo», por eso mismo expresa la idea de la *realeza* como participación a la naturaleza y poder del cielo y expresa la idea de la *plenitud* de las fuerzas, en todo sentido físico y espiritual. Las estrellas son otra cosa: en ellas residen los principios espirituales de todo lo que en este mundo existe y el sol alumbrá, los arquetipos que permiten a las cosas existir. El Sol alimenta las cosas y les permite vivir, pero no las crea. Las crean las estrellas: *qoillur(-kuna)*. Las mismas que el Manuscrito quechua de Huarochirí llama *camacuni ruracuni*: «que crean y mandan», traduce Arguedas, «*Urheber und Eschafter* (Levadoras primordiales y Creatrices)» traduce Trimborn. «Todos los animales y aues que ay en la tierra, creyeron que auiese un su semejante en el cielo, á cuyo cargo estaua su *procreación y aumento*» (Polo de Ondegardo (1906:207-208. El subrayado es mío).

El «florecimiento» finaliza el conjunto de ceremonias llamado «mesada». El primer «florecimiento» es dirigido a la «mesa», al comienzo de las ceremonias, el segundo a los participantes a la «mesada», a la conclusión de la misma. Trátase de un rito propiciatorio que incluye la recitación de fórmulas y la ejecución de ofrendas y acciones rituales sobre los «artes» de la «mesa» y las personas (o los objetos que las representan y sustituyen). Los ingredientes generales de las ofrendas son todos

de género «fresco»: talco blanco perfumado; azúcar blanca; harina de maíz blanco; miel natural; jugo de caña de azúcar; jugo de lima; colonias industriales de color claro, especialmente el Agua Florida (es excluida la Cananga).

Todas las ofrendas son «fogueadas» por la boca, excepto el talco que viene asperjado. Las partes del cuerpo donde las ofrendas son dirigidas son: el rostro; la nuca; el plexo solar; las espaldas; las palmas de las manos. A veces el curandero se agacha frente a la persona y «foguea» las ofrendas de abajo hacia arriba -de los pies hacia la cabeza- subrayando con este movimiento la idea de surgir y levantarse y de subir la persona de abajo hacia arriba. Nótese que este movimiento ascensional sigue la dirección opuesta de las «limpias», que era de arriba hacia abajo. Una vez desplazado el contagio a la tierra, se trata de «levantar», «realzar», «suspender» a la persona haciendo que la fuerza benéfica de la tierra entre en ella y en ella se expanda permitiendo su crecimiento y «revalencimiento». Mientras que el maestro «foguea» de abajo hacia arriba -haciendo esto por tres veces- la persona debe tener los brazos abiertos formando una cruz y al final debe levantarlos sobre la cabeza para aplaudir con fuerzas mientras pega un brinco hacia arriba [*janan*, posición fausta] siguiendo la dirección de las ofrendas. Cuando pregunté a un viejo maestro el por qué «fogueaba» las ofrendas en aquella manera, me contestó simplemente: «porque así hacían los Ingas».

La parte de la «mesa» usada en estas operaciones es la derecha, la «suertera» o «florecedora».

8.1. Relatos de «florecimientos»

a. Voy a relatar el «florecimiento» ejecutado en una «mesada» del maestro Marino Aponte de Huancabamba. El rito tuvo lugar hacia las cinco de la mañana y ha sido precedido por una «singada» de tabaco «dulce». El oficiante era Marcial, hermano del maestro:

«Vamos aclarando, vamos despertando con este buen tabaco sus memorias, sus pensamientos para levantar y florecer buenos viajes, buenos caminos, buenos destinos donde quiere que vayan. Bien queridos, bien amados, bien recibidos. Arriba la suerte. Arriba la fortuna [pita silbando en la botellita de Agua Florida y escupe el perfume] Aquí vengo desper-

tando las memorias y los pensamientos de todos los señores que están aquí, buenos señores, buenas señoritas, todos en general. Aquí les vengo floreciendo en esta mesa pa' que gocen de la mejor fortuna en sus casas, unidos todos con todas sus familias para que levanten y florezcan en todos sus trabajos. Por eso vamos trabajando en este alegre amanecer con la mesa del maestro Marino Aponte Adrianzén [pita soplando en la botellita] Arriba la suerte, arriba la fortuna, arriba la vista, arriba la memoria [escupe perfume dirigiendo el «fogueo» hacia los presentes y todos aplauden con las manos arriba] Vamos refrescando su corazón con buena lima para que no hayan resentimientos, no hayan amarguras. En la flor de la buena lima venga la dulzura, el aprecio y la comprensión para ustedes y toda su familia y su casa. En todas las reuniones con sus buenas amistades, en todas las reuniones hasta con las grandes autoridades civiles y militares. Bien queridos, bien amados, bien estimados. Vamos trabajando y vamos floreciendo. Arriba suerte y fortuna [escupe perfumes].»

«Vengo recordando y vengo llamando la buena dulzura, la buena alegría y buen placer a su corazón para ustedes y todas sus familias para esta buena dulzura y esta buena comprensión en su buen hogar. Bien queridos, bien amados, bien estimados. Arriba la suerte. Arriba la salud. Arriba su fortuna. Vamos endulzando a todos los trabajos con estas lindas artes encantadas en las lagunas de las Huarinjas, en estos cerros, en estas buenas cordilleras. Linda mesa, franca mesa, mesa buena, mesa encantadora, levanta, florece [escupe perfumes]. En este alegre amanecer cuando viene el día rayando y el sol splendiendo, el sol brillando, brillará la suerte para todos los señores que vengo recordando, que vengo floreciendo aquí en la mesa del maestro Marino Aponte Adrianzén [pita en la botella de colonia y empieza a acompañarse con una campanilla de bronce].»

«Con buena florida vengo pagando, con buena florida voy floreciendo, con todos los encantos y estas lindas artes curanderas voy trabajando con la Laguna Negra, voy trabajando con la Laguna del Lucero, voy trabajando con la Laguna del Toro. Vengo pagando desde las siete Palanganas, voy trabajando con la Laguna del Rey Inga, Laguna de la Reina, Laguna de la Estrella [musita algo] En estos cerros nacen buenos remedios y nacen buenas yerbas para levantar la suerte, para curar a todos los que están enfermos, para levantar a todos lo que están desafortu-

nados en sus negocios, en sus comercios, en sus amores. Por eso vengo trabajando con la yerba del oro, con la yerba de la plata, con la yerba del tesoro, con la yerba de la fortuna, con la yerba del sol, con la yerba de la luna, con la yerba del buen querer, con la yerba de las estrellas. Bienvenidos de Huancabamba y de los buenos países del extranjero [estábamos presentes yo con dos acompañantes italianos y dos muchachas ecuatorianas].»

«[deja la campanilla y se acerca a una de las ecuatorianas] El nombre de la señorita... su nombre. Señorita N.N. en esta mesa te voy levantando con buena florida te vengo recordando, con buena florida te voy floreciendo. Viva tu suerte. Viva tu salud. Viva tu trabajo, tu dicha y buena felicidad [pita en la botellita de la Florida y la escupe en el rostro y en el pecho de la muchacha jalándole un poco el polo. Luego pasa a «florecer» uno por uno a todos los presentes en la misma manera].»

«[Se dirige a los retratos y prendas de los ausentes puestos en la «mesa»] Todos los que están aquí, todos los que están ausentes como si fueran presentes aquí les vengo trabajando, en esta linda mesa les voy floreciendo con buena florida, les voy recordando su suerte uno por uno. De un olor todos les voy a florecer, todos gozarán de la mejor dicha y de la mejor felicidad. Bien levantados y bien parados, bien florecidos, bien afortunados todos los que están estudiando, todos los que tienen sus grandes encargos, los que tienen sus carros vamos levantando y vamos floreciendo. Arriba la suerte y arriba la fortuna [pita, escuype perfume en las «sombras» dejadas en la mesa].»

«Vamos levantando y vamos trabajando con la linda mesa del maestro Marino Aponte Adrianzén recordando y floreciendo con esta linda florida todos los señores que están acá [silba en la botella y escupe Florida hacia la mesa] Por el sur y norte, el oeste y este donde sale el sol, donde sale la luna, vamos recordando, vamos levantando a su memoria y su pensamiento. Brille su nombre, brilla su sombra, brilla su estrella, su lucero como brilla el sol y brilla la luna. Viva su suerte. Viva su fortuna. Viva la mesa del maestro Marino Aponte Adrianzén, toda esta buena gente que estamos acá reunidos en esta linda mañana [pita y escuype perfume hacia los presentes. Aplauden todos las manos arriba].»

«Vengo trabajando y aquí vengo floreciendo en las palmas de sus

buenas manos, en buenas chunganas de plata, en buenas chunganas de oro parando y levantando y llamando su suerte para que florezca su suerte, su fortuna, su trabajo, sus negocios con la yerba del oro, con la yerba de la plata, con la yerba de la fortuna [se acompaña con la sonaja] en todos los trabajos, en todos los negocios, en todos los comercios debe venir el dinero, el tesoro y la plata brillando, aumentando y floreciendo de noche a la mañana cientos por cientos, miles por miles, millones por millones hasta en los grandes bancos mineros. En buenos minerales, en buenos tesoros, en buenos diamantes han de venir las buenas joyas de oro y plata por el nombre de todos ustedes que los vengo recordando, que los vengo floreciendo en las palmas de sus buenas manos. Aquí serán bien recibidos y bien aplaudidos en toda tribuna y en toda reunión con la yerba del buen oro, con la yerba de la plata, con la yerba de la fortuna vamos recordando y vamos citando y vamos llamando a la suerte en las palmas de sus manos.»

«Aquí vengo recordando mis lindos artes curanderos, pagando todos los encantos de todas las lagunas ya citadas, ya mencionadas en este alegre amanecer. Pagando todos los encantos de los buenos cerros ya citados, ya mencionados en este alegre amanecer. Forman los compactos de esta linda mesa donde vamos trabajando y donde vamos floreciendo estas buenas fragancias y estos buenos perfumes. Vienen recordando por las buenas brisas de las buenas lagunas de las Huarinjas, por los buenos aires, por los buenos vientos, por los buenos remolinos que irán pasando e irán llegando hasta las puertas de su casa. Que abran las puertas, las ventanas y entre su perfume recordando a nombre de ustedes y a nombre de toda su familia [escupe colonia. Derrama talco blanco].»

«[...] A las seis de la mañana, en este alegre amanecer, el día rayando, el sol saliendol el sol alumbrando, el sol brillando, vengo recordando el encanto poderoso del cerro de Chicuate Grande, pueblo encantado. Con estas buenas campanas de plata, campanas de oro y en estas buenas catedrales voy citando y voy llamando la suerte para todos los que están acá [toca la campanilla] Recomendando a la mesa del maestro Marino Aponte con buenas fragancias y buenos perfumes [toca la campanilla] en esta mesa [toca la campanilla].» (Huancabamba 1985).

b. Fórmula de «floreCIMIENTO» del maestro Néstor Herrera de San Antonio (Huancabamba). Se notará como la fórmula recitada por Néstor, a

pesar de presentar prácticamente la misma estructura ritual de la anterior, es mucho más arcaica y repetitiva. Sus pacientes pertenecen, por la mayoría, a las comunidades rurales de la cordillera.

«Desde este momento vamos recordando todos los encantos de las comadres lagunas de esta cordillera. En primer lugar vamos a recordar los encantos de la Laguna Negra [se acompaña con la sonaja] Vamos a recordar los encantos de la Laguna de los Patos para que los encantos no sean ingratos. Después vamos a recordar los encantos de la Laguna del Shimbe, de la Laguna del Toro, la Laguna de San Graviel me encanto con él, la Laguna de Parvas, las Lagunas de las siete líneas de las siete Arrebiatadas, de las siete líneas de los cuarentamil encantos, la Lagunita que ha sido del Rey [...] de la Reina Inga [...] dame el encanto, dame el florecimiento. Laguna de la Huaranga blanca del lindero de San Juan, con todo afán vamos a trabajar en esta hora y en este momento. Entonces, en estas lagunitas y en estos cerritos, Cerrito Negro, Cerrito Parvas, Cerrito el Quinde, Cerrito de la Piedra Madrigüera de la cordillera. Entonces allí vamos a recordar recordando esos jardines, estos buenos jardines que hay allí en esos cerritos. Los recuerdos de los primeros antiguos, los primeros antecesores que han sabido trabajar, hacer temblar el orbe entero del mundo [...] Allí vamos a encantar estas yerbitas, las vamos a recordar en buenas horas y en buen momento. Principiando en primer lugar con la yerba de la suerte, yerba de la suerte quiero verte; yerba de la estrella me encanto con ella; yerba de sanjuan con todo afán trabajando pa' mi pan; yerbita de la princes no sólo una vez me florecerés, curarés, revalecerés, convalecerés yerbita del santo justo juez; yerbita de la tortolita desde este momento esta señorita, esta suertecita será bien bonita, bien enamoradita y bien florecidita y bien casadita con sus buenos encantos, con sus buenos reyes. Yerbita del carpintero encantando este caballero y suerte te quiero, este buen caballero bien encantado y bien florecido, bien parado y bien querido y bien amado por todas las partes del mundo de costa sierra y montaña. Recordando también la yerbita del quinde al brinde la suerte, la fortuna, la feicidad. Recordando con esta yerbita de su buen encanto, la yerbita del pelo será su consuelo, yerbita del santo justo juez no sólo una vez levantaré esta suerte, estos negocios, esta plata que nos eas ingrata [...] Progresando el mundo entero y suerte te quiero. Con la yerbita de la pira esta suerte gira toda la vida. Día en día una buena lotería de suerte y de feicidad y de fortuna y de placer de florecer. De a loma a loma y de camino a camino recordando todos los encantos del

norte y del sur, del oeste y del este al oriente buena suerte. Cantando y recordando los encantos de Chicuate Grande, recordando estos buenos encantos de los primeros antiguos, de los primeros antecesores que han sabido trabajar, hacer temblar el orbe entero del mundo. Así queremos ahorita en este momento comadrita [la Laguna Negra] venga viniendo la suerte, venga viniendo la feleicidad florecerá de la noche a la mañana [...] Recodando la yerbita de los tres amores, con la yerba de los tres amores reinarán todas las flores, reinarán todos los amores. Amor para trabajar, amor para estudiar, amor para negociar, amor para cantar, amor para bailar y para ingresar y crecer y revalecer y fortalecer esta buena suerte, esta buena dicha. Por el mundo voy encantando y floreciendo, recordando, parando, levantando. Mil por mil, millón por millón de feleicidades ingresadas y encantadas con esta virtud. Ya les doy las señales de las ciencias naturales en esta cordillera y en esta altura [...] las reinas gentileñas recordando, estas buenas mahomas [*mahoma* se refiere a un objeto utilizado por los gentiles y es sinónimo de arte moro] gentileñas. Refrescando, chunganeando, recordando los encantos del primer brujo viejo antiguo San Cipriano dándome la mano que ha sabido trabajar, viejo brujo antiguo. San Cipriano danos la mano en esta hora y en este momento, en este trabajo y en esta altura y en esta cordillera. Dándonos la mano San Cipriano lindo, poderoso, virtuoso, maravilloso para encantar y trabajar y curar [...] Curar de malos vientos [...] Curar de malos hechizos, de malos perjuicios, de malas rabias, de malas amarguras, de malas diabluras, se va curando y se va reflejando y se va despejando y se va levantando. Conjuro el viento y buenos alientos han de venir en esta hora y en este momento, en este encanto y en este florecimiento. Revaleciendo y convaleciendo y fortaleciendo buenos viajes, buenas embarcaciones, buenos corazones y buenos trabajos [...] de la ciencia natural para que brille el paciente noche y día [...] Así vendrá aclarando la luna buena fortuna. Con mis buenos olores reinarán todas las flores, todos los amores [...] Que nos alumbré la bendición de Dios este camino y nos ayude en estos trabajos [...] de cirujía [el arte curanderil] y que recuerde noche y día.» (San Antonio 1988).

c. Fórmula de florecimiento del maestro Ramón Carrillo de Pasapampa (Huancabamba):

«[Se acompaña con la chungana] Vamos refrescando a buenas horas y vamos refrescando a buenas horas y a buenos momentos y por este

día del 23 de octubre del año 1986, vamos refrescando todas chorreras, todas quebradas, todas honduras y jaguayes y portachuelos y desfiladeros y torneaderos. Que todos se refresquen y se contenten los vientos anteriores y antecesores por todo camino y por donde vengan y por donde vayan los van refrescando. Que se contenten los vientos anteriores y vientos antecesores. Y vamos refrescando toda huaca, y vamos refrescando todo espanto. Vamos refrescando los jaguayes, refrescando las chorreras, los portachuelos y desfiladeros. Se contenten los vientos anteriores y antecesores, de día en día, de momento en momento, de tiempo en tiempo y arriba suerte y arriba fortuna.»

«Cada uno en su tierra y en su lugar, todos se fresquen y todos se refresquen en buena hora y en buen momento. Frescando y recordando Laguna Negra, Laguna de la Estrella, Laguna del Toro, Laguna del Shimbe Grande, buena laguna del Rey Palangana, buen lucero brillante. Arriba la suerte y arriba fortuna, cada uno en su tierra y en su lugar fortaleciendo y convaleciendo a la una y dos y tres de la mañana.»

«Y vamos frescando buenos aceros y vamos frescando buenas piedras, buenas varas, buenos aceros. Se contenten los vientos anteriores, se contenten los vientos antecesores. Contentando y refrescando en buena mañana, en buena madrugada el sol saliendo, el sol rayando y el sol brillando. Y vamos pagando con mi buena azúcar blanca, buena miel de palo, buena caña chiquita, buena lima cambray. Y arriba suerte y arriba fortuna, cada uno en su tierra y cada uno en su lugar. Recuerde Laguna Negra, Laguna de la Estrella, Laguna del Toro, Laguna del Shimbe Grande, y recuerde Laguna del Rey Palangana y recuerde buen lucero brillante y recuerde Piedra del Huayanche, Laguna del Encanto y Laguna del Compacto de en día en día, año por año arriba la suerte y la fortuna, cada uno en su tierra y cada uno en su lugar [escupe Florida].»

«Con la luna, con el sol, con buenos luceros y recuerde la yerba de la luna y la yerba del sol, y la yerba de la fortuna, la yerba del halago, la yerba del buen querer de día en día, de tiempo en tiempo, de momento en momento, de año en año vamos creciendo, floreciendo y fortaleciendo y arriba suerte y fortuna, cada uno en su tierra y en su lugar [escupe perfumes]. Con la luna, con el sol, con buenos luceros y recuerde la yerba de la luna y la yerba del sol, y la yerba de la fortuna, y la yerba del halago, la yerba del buen querer de día en día, de tiempo en tiempo, de mo-

mento en momento, de en año en año vamos creciendo, floreciendoy fortaleciendo y arriba suerte y fortuna, cada uno en su tierra y en su lugar [escupe jugo de lima, harina de maíz, desparrama talco] Vamos pagando con buena miel de palo, con buena azúcar blanca, buena azúcar cande y recuerde la Laguna Negra y la Laguna del Estrella, la Laguna del Toro y la Laguna del Shimbe Grande, buena Laguna del Rey Palangana, buen lucero brillante, por buena mañana, por buena madrugada vamos fortaleciendo y creciendo y renverdeciendo con la luna y el sol, buen lucero brillante [pita en la botella]. Y vamos pagando en buenas horas, a buenos momentos, queden en sus caminos, queden florecidos y enverdecidos por allí de `onde han venido vengan contentos y vayan contentos. Todos sus caminos serán florecidos y enverdecidos. Arriba la suerte y la fortuna, cada uno en su tierra y cada uno en su lugar [escupe jugo de lima hacia los presentes].»

d. Fórmula de «florecimiento» del maestro Celso Avendaño de Ayabaca (1985). Relato, en parte, esta fórmula porque en ella se aprecia con claridad una de las funciones del curanderismo: mantener y reforzar, a través de un control mítico-religioso, la ética social. En esta fórmula la estructura ritual es muy escueta: mención de los «encantos» que deberán otorgar su poder para «florecer»; mención de las hierbas poderosas que «florecerán»; fórmulas augurales; «singada» del amanecer. Pero es intenso y *revolucionario* el mensaje que el curandero dirige a los presentes, el mismo que puede resumirse así: los «encantos» pueden auxiliar a los hombres, así mismo los auxilian el arte del maestro curandero y el poder de las hierbas encantadas de la cordillera. Los ritos oficiados en la noche han sido efectivos, los presentes han sido bien «levantados» y ahora serán bien «florecidos». Pero todo esto -el arte curanderil y el poder de los «encantos» del Ande- de nada sirve si el hombre no decide cambiar su vida. Por eso el maestro desea *este* cambio ético de la vida de sus pacientes y pide a sus «encantos», ritos y hierbas que propicien *este* cambio, el único que verdaderamente permite «crecer», «revalecer» y «florecer».

«Vamos repartiendo de esta botella blanca las flores blancas de yerbas huarinjanas, de hierbas de la Laguna del Rey Inga, de la Laguna Prieta, de la Laguna de la Corona, de la Laguna de la Cebada, de la Laguna de la Sierpe, de la Laguna de las Palanganas, de la Laguna de las Arrebiatadas, de la Laguna de San Bartolo, Laguna de la Estrella. Todas estas yerbas para que vamos sorbiendo con ellas y levantando, pues ya

viene el sol, ya comienzan a aparecer los rayos del sol. Ya aparecen por allí ya algunos rayos del sol y nos vienen alumbrando ya nuevos días, nuevas esperanzas, nuevo bienestar, nuevo amanecer. Señores, para que todos levanteis, para que todos levanteis y vivais una nueva vida, una nueva esperanza, un nuevo porvenir, un nuevo futuro. Confío en ustedes que se van a portar bien entre vecinos, entre familiares se van a querer, se van a estimar allí los padres con los hijos. Bendíganse, perdónense. A veces no falta cualquier interposición en la vida, cualquiera tristeza, esa, y esa debe superarse. Sirvámonos señores, levantemos pues nuestro artecito [la concha para cantar] y vamos diciendo: «Aquí voy sorbiendo y voy levantando por mi suerte, por mi rastro, por mi fortuna con buenos olores, con buenos perfumes, con buenos jazmines y con buenas flores» [todos cantan].»

«[Acaba el acompañamiento de la sonaja] Por eso viva con nosotros en los negocios, en el trabajo, en la cría, en el taller, en la industria, viva con nosotros la suerte en el amor, en el amor paternal, en el amor familiar y también aquellos que están buscando su futuro, su enamorada por allí: que no los paren engañando, que no los paren retorciendo y desatorciendo pues hombre. Así mismo vayan desapareciendo de nosotros todo vicio. No vamos a estar siguiendo prendidos en la botella y en las cantinas como perros, pues solamente servimos para ladrar y consumir lo que el licor nos flagela. Vaya desapareciendo el vicio de las drogas, el vicio de los juegos, el vicio de las carreras. Todo vicio desaparezca. Entonces, una vez que dejemos de ser viciosos, dejemos de ser borrachines, mandrines, allí ese día recién habrá cambiado nuestra suerte. Que nuestro cuerpo salga de nuestro cuerpo, que nuestro espíritu salga de nuestro mal espíritu y viva con nosotros una nueva esperanza, un nuevo ser, tengamos en la sociedad una nueva forma de estar, una nueva forma de portarnos. Recordemos que aquel borracho que vive en las cantinas siempre busca la machería, siempre busca problemas, siempre arma problemas. Y por ello a nosotros, para mejorar, nos acompañe una nueva vida».

Para resumir lo que he venido hasta aquí exponiendo, y rescatar un fragmento de cosmografía andina, propongo un gráfico que ilustre las relaciones entre operaciones rituales, estado de «salud» (que en los Andes incluye la buena suerte) y partes del cosmos:

MUNDO DE ARRIBA

dirección: arriba

cielo

estrellas

sol, luna

acción: brillar

flores

acción: florecer

reverdecer

crecer

levantar

la cabeza

MESA: izquierda

RITO: limpias

chupadas

singadas

despachos



PERSONA



MESA: derecha

RITO: floreci-

miento

singadas

los pies

MUNDO DE ABAJO

dirección: abajo

tierra

y subsuelo

acción (-): caer

empolvarse

enfermar

acción (+):

levantar, realzar,

descontagiar

9. La llamada de la sombra

Se denomina así un conjunto de operaciones rituales ejecutadas para reintroducir en el cuerpo la «sombra» que se había separado como consecuencia de un «susto» o de una intervención de entidades míticas («tapiadura», etc.) o como resultado de prácticas mágico-negativas o amatorias.

Existen dos formas principales de llamar a la «sombra» perdida: I. utilizando las drogas y la «mesa» («en virtud»). II. sin utilizar ni drogas ni «mesa» («sin virtud»). Estas dos formas pueden ser llevadas a cabo por un operador carismático (la primera y la segunda) o por un operador no-carismático -no vidente- (la segunda). La primera se utiliza siempre cuando se desconoce el origen del «susto». La segunda puede utilizarse cuando se conoce el lugar y la causa del «susto», o cuando no se pueda utilizar la ceremonia más costosa que implica el curandero y «mesa». En el primer caso el diagnóstico es esencialmente visionario. En el segundo las bases de la diagnóstico son la sintomatología y el anámnesis de los hechos a los que el paciente atribuye su enfermedad.

Dentro de estas dos formas principales hay variedad de operaciones rituales pero, aun en la diversidad, existe una serie de elementos rituales comunes a las diferentes formas. Estos son:

- a. Diagnóstico por medio de sanpedro o mishas, o por medio de la «caipada de cuy», o por medio de «rastreo de naipes» para individuar la causa de la separación de la «sombra» y dónde ésta se encuentra prisionera. (Primera forma)
- b. «Limpia» y/o «chupada» del enfermo. (I-II)
- c. Ofrendas propiciatorias a los «encantos», «citación» de los mismos, requerimiento que dejen libre la «sombra» cautiva por medio de ofrendas de trueque. (I-II)
- d. Ofrendas de trueque o *de sustitución*. (I-II)
- e. «Llamada de la sombra» usando un indumento del enfermo y pronunciando su nombre. (I-II)
- f. Manifestación de la «sombra» en forma de luciérnaga, mariposa, mosco, colibrí, murciélago. (I-II)
- g. Reintroducción de la «sombra» en el cuerpo del enfermo (se le faja

la cabeza con el indumento / se le pone en el pecho / se le hace poner). (I-II)

- h. Ayuno ritual del enfermo. (I-II)

9.1. Relatos de ceremonias de «llamada de la «sombra»

a. «Hay distintas maneras de curar: unos, cuando es poco, se curan con sahumadas, eso sirve para las tapiaduras. La sahumada se cura con agua bendita y palmera bendita, romero bendito. Cuando se trata de susto de cerro se usa la llamada de la sombra. Se dice: «Señor N.N. aquí te llamo, aquí estoy llamando su sombra del señor que está sufriendo por su sombra encerrada en este cerro [nombre del cerro]. Eso se dice cuando el enfermo está presente: «Suéltale su sombra, aquí te pago buena florida, buena cananga, buen tabú, buen cañazo. Vamos tomando y bebiendo contigo, cerro». Se tira una copa de licor al cerro y más y más. Con eso el cerro se emborracha. Entonces el maestro saca la sombra del enfermo. Todos los presentes deben tomar por la salud del cerro. La sombra viene en forma de mariposa, o murciélago, o candelillo y se pega en un trapo blanco que el maestro tiene en las manos. Luego el paño se le amarra en la cabeza y se le pone dieta por 24 horas, que no vea candela, no coma cosas dañinas como es ajo, manteca, cosas como pescados, frijol, zambumba. Terminadas las 24 horas, se le da el arranque con maíz blanco, azúcar blanca, lima, miel de palo, caña china. Hay que frotarlo y beberlo.» (Santos Calle).

A veces, la «llamada de la sombra» es precedida por una ofrenda especial que se llama «entierro»: «El entierro para mujer es en un cacho de vaca, para hombre en un cacho de toro. Se cogen todas las semillas de maíz, haba, cebada, zapallo, pote. Se pone junto con las semillas carbón, sal, las montañesas, las tres, los orines del enfermo y las heces. Se entierra el cacho en el sitio donde uno está espantado. Eso se ve por la virtud del sanpedro. El entierro puede ser en el día. La llamada de la sombra debe ser siempre y sólo en la noche, sin bullas.» (Maestro Santos Calle, Hualcuy, Ayabaca, 1985).

En Frías he documentado otro tipo de «entierro» utilizado para la cura del susto donde se utilizan siete semillas de siete plantas distintas, a saber: maíz, trigo, cebada, zapallo, zambumba, frijol, arroz. En total deben ser 49 semillas que se recogen en una bolsita de algodón. Se prepara

también una naranja, o una lima, cortando la parte superior y vaciando el interior para poder llenarla con miel de palo o azúcar. Se vuelve a poner su tapa. En un carrizo, o en un cacho de toro o de vaca se ponen heces del enfermo. Se excava en la tierra, en el mismo lugar donde se produjo el susto, (esta ceremonia vale sólo si se conoce el lugar) una zanja en forma de cruz. Se golpea la cruz con la camisa del enfermo diciendo: «Levanta, no seas flojo, acá está tu dueño». Se repite la fórmula tres veces. Se recoge la tierra de la excavación con la camisa del enfermo. Al centro («en el pecho») de la cruz se pone la naranja, o lima preparada como se ha dicho. En una extremidad («mano») de la cruz se pone la bolsita con las 49 semillas. En la otra se pone el carrizo con las heces. Se vuelve a llenar la cruz de tierra y se dice: «Ya me voy con la sombra». En la camisa del enfermo se lleva un terroncito. Se le viste la camisa al revés al asustado dejando el terroncito a un lado de la cama. La operación se lleva a cabo en silencio. (Frías 1988, maestro Raúl Ramírez).

b. A la ceremonia de «llamada de la sombra» que voy a relatar participé como ayudante («auxilio») del maestro Zenobio Jirón de Samanga, Ayabaca (1990). Los síntomas presentados por el paciente eran: dolores, al estómago y al intestino, dolores a los riñones y ciertos atontamientos repentinos con pérdida parcial de conciencia y orientación. En la «mesada», utilizando sanpedro, el viejo maestro de la comunidad campesina de Samanga (a la frontera con el Ecuador) diagnosticó «susto de agua». El diagnóstico por medio de sanpedro había sido precedido por un cuidadoso «rastreo de naipes».

El paciente ya se esperaba un diagnóstico de este tipo porque había puesto en relación sus malestares, que ya lo aquejaban desde algunos años, con un accidente que le había ocurrido: una caída en un reservorio hídrico que le había causado un intenso espanto junto con el real peligro de ahogarse. Hay que añadir que al espanto, el enfermo añadía dentro de su convicción la «envidia de la gente» como causante de sus males. Se había sometido ya a varias «limpias», baños en las Lagunas, chupadas con varios curanderos. Yo mismo lo acompañé en varias ocasiones y pude presenciar a las ceremonias. Todo había sido sin éxito. El diagnóstico del maestro Zenobio fue acogido con evidente satisfacción y alivio por el guía que se había precavido no diciendo nada al maestro de su vieja caída en el reservorio e interpretaba la coincidencia entre su convicción y el veredicto del maestro como prueba de que se trataba de un buen maes-

tro y que naipes y sanpedro «no habían mentido». He aquí, en síntesis, las ceremonias ejecutadas por Zenobio.

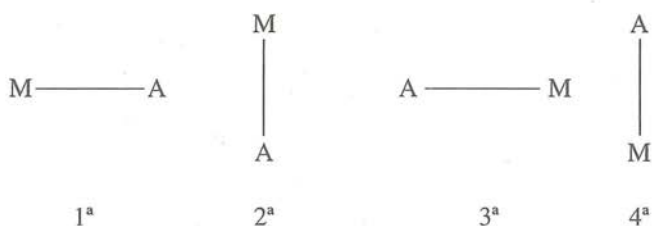
En la mañana el paciente había sido frotado por siete veces con un cuy blanco y negro. En la tarde Zenobio ejecutó el examen del cuy abriéndolo con la uña del pulgar izquierdo (que tenía más crecida de las demás) a lo largo del abdomen. El «mal» fue localizado en el estómago e intestino del cuy pues en ambos órganos se encontraban unas piedrezuelas. El cuerpo del cuy fue arrojado a los perros y no sepultado.

Una camisa del enfermo, usada y que no había sido lavada, fue cortada para coser con ella una taleguilla. En la misma Zenobio puso: un manojo de yerba del susto; un manojo de yerba del quinde; dos ajies; un huevo de gallina; unas semillas de calabaza; unas semillas de caigua (*Cyclanthera pedata* Schrad. var. *edulis*). La taleguilla fue cosida cuidadosamente de manera que resistiese a la frotación sin romperse. Todo el cuerpo del enfermo, que había sido encerrado en un cuarto, fue frotado con la taleguilla que, posteriormente, se colgó a una viga del cuarto para que no tocara la tierra. Esta «limpia» tenía el objeto de trasladar el «mal» al envoltorio y a los objetos contenidos en él.

En la noche se hizo la «mesada» sin la participación del enfermo a quien, después de la «limpia», se le prohibió hablar y ver personas. La distribución del sanpedro siguió una vuelta rara: una vez hacia la derecha y una hacia la izquierda hasta completar cinco vueltas. Al jugo del sanpedro hervido se le añadió un chorro de aguardiente y uno de vino blanco. Inmediatamente después de tomar sanpedro se hizo una «singada» de tabaco moro cuyo efecto fue muy fuerte. Uno de los participantes vio un halo alrededor de una concha ubicada en la «mesa» y Zenobio predijo el buen éxito de la ceremonia por la claridad del halo y por el hecho que se hallaba rodeando una concha blanca. Un ayudante empezó a «limpiar» todos los presentes y, con esmero especial, aquellos que debían participar a la «llamada de la sombra». Cuando el ayudante salió fuera de la casa donde se celebraba la «mesada», dos veces balaron las ovejas. Zenobio comentó que así ocurría porque los males habían sido quitados a las personas y los animales los habían «visto». No me fue posible averiguar si pensaba que se habían metido «dentro» de los animales (pero opino que sí) porque cerca de mí estaba sentada la propietaria de las ovejas.

Poco después de la media noche, el maestro llamó a tres personas que sirvieran de ayudantes y yo estaba entre ellas. Salimos afuera en la noche cubriéndonos los ojos con el sombrero porque en el cerro La Huaca ardía un incendio de quema de chacras y nosotros estábamos con sanpedro. Llevábamos con nosotros una vara de membrillo; la espada mayor del maestro a la que había sido amarrada la camisa que el enfermo tenía puesta al momento de ser encerrado en el cuarto; la taleguilla que había servido para la «limpia»; una botella con los orines del enfermo. Zenobio había pedido un cuerno de toro que no había sido posible encontrar, por esto se había utilizado la botella. Llegamos a un pequeño médano que nunca se seca. Zenobio no quiso utilizar el arroyo que corre más abajo de la casa porque personas y animales utilizan su agua y tampoco había querido utilizar la acequia y las varias pozas que della se forman por miedo que el «mal» se trasladara a los animales que en ellas tomaban. Frente al médano, el maestro clavó al suelo la espada con la camisa amarrada. Se excavó una pequeña fosa cuadrada. Zenobio hizo dar una vuelta entre nosotros a la botella de aguardiente y cada uno tuvo que tomar un trago. Después de una segunda vuelta en silencio total, porque Zenobio había prohibido hablar o hacer ruido, el mismo virtió una abundante libación de aguardiente en la fosa donde puso la botella de los orines y la taleguilla. Mojó los objetos con otra libación, esta vez de tabaco y alcohol, el mismo usado en la «singada». Asperjó la fosa y los objetos con el líquido del «arranque» que llevaba en un tazón y cada uno de nosotros tuvo que sorber un trago del «arranque». Cubrió la fosa con la tierra y la pisó fuertemente con el pie poniendo en la fosa un gran pedrón que también fue cubierto de tierra. Nadie deberá sacar nuevamente a la luz aquellos objetos. La fosa se ubicaba cerca de una roca que Zenobio marcó con una cruz usando su espada. Ordenó en voz baja de tomar otro trago de aguardiente.

Maestro y ayudante se ponen uno en frente al otro y se pasan, tirándosela, la camisa del enfermo. Se desplazan ambos sobre un eje perpendicular a la posición precedente formando así una cruz ideal y ocupando cada uno el puesto que había sido del otro. Ejecutan esta operación por cuatro veces, siempre lanzándose la camisa y siempre volteando hacia la derecha como se ilustra aquí (M = maestro; A = ayudante).



Acabadas estas cuatro vueltas, el maestro golpea el suelo varias veces con la camisa en el lugar del entierro. Luego azota varias veces con fuerza el suelo con la vara de membrillo para que los males no vuelvan atrás. En el camino de regreso a la casa, a la mitad del mismo, hizo pasar nuevamente la botella de aguardiente. Al comienzo del camino nos había dicho que quedaríamos callados y por ninguna razón nos volteáramos hacia atrás.

Volvemos al cuarto del enfermo que estaba echado en la cama a oscuras. Zenobio frota por completo con tabaco y alcohol el cuerpo del enfermo. Acabada la frotación, hace poner al enfermo la camisa utilizada en el rito y lo deja solo cerrando la puerta.

El día siguiente suministra al enfermo una taza de toronjil y valeriana. Esta toma debe ser tres veces al día. Por todo el tiempo en que durará la «dieta», el enfermo deberá «singar» una vez al día el líquido contenido en una botella: agua de las lagunas de Ayabaca, aguardiente, hierbas de la cordillera cuyos nombre son un «secreto» del curandero. No se utiliza tabaco pues resultaría dañino al enfermo por el mucho «calor» de la planta. En el transcurso de la «dieta», el maestro debe santiguar el enfermo por siete veces. La fórmula se dará más adelante. Por todo el tiempo de la «dieta», el enfermo deberá observar estrictamente la abstención del sexo. El día siguiente la «llamada» queda prohibido que se le acerque alguien que haya tenido relaciones sexuales. Mientras está «de dieta», el «asustado» no se podrá bañar sino sólo frotarse el cuerpo con una mezcla de agua y aguardiente con unas gotas de Agua Florida. En el mismo periodo no puede quitarse la camisa con que se llamó la «sombra» so pena el quebrarse del efecto del rito. Después de dos semanas (tiempo mínimo) el enfermo podrá bañarse con agua de manantial en

que hayan hervido hojas de naranjo, ishpingo, shingla y media botella de aguardiente con un chorro de Agua Florida.

c. Voy a relatar otra ceremonia de «llamada de la sombra» efectuada por el maestro Celso Avendaño de Ayabaca. Mientras en la antecedente «llamada» había sido privilegiado el aspecto ritual, en esta mayor importancia es dada a la recitación de las fórmulas habladas y cantadas: se enfatiza el «encanto» y la acción dramática. El paciente, en este caso, es una mujer del Ecuador que había sufrido de un fuerte espanto mientras, de noche, trataba de cruzar el río. La intervención de sus hijos hizo que el accidente se resolviese con un baño inesperado. Cuando ya Rosa se había cambiado y estaban en camino, después de unas horas, de repente perdió el habla y se quedó paralizada («tullida»): los dos hechos fueron atribuidos, por sus hijos, al precedente espanto. El diagnóstico de «susto», ya formulado por sus acompañantes, fue confirmado por el curandero. Celso ejecuta la «mesada» y pide al sanpedro que le revele cómo y dónde Rosa se asustó y, primeramente, quién de los «encantos» le agarró la «sombra» y en cambio de cuáles ofrendas la devolvería. He documentado toda la ceremonia pero aquí voy a transcribir sólo la parte central de la «llamada de la sombra».

El maestro, acompañándose con la «chungana» empieza: «Señores pacientes, voy a llamar la sombra desta enferma que se encuentra espantada en un remanso de un río y les ruego que guarden el absoluto silencio. Todos la contemplan que se encuentra afligida por sus males y esperamos que al retorno de su sombra tenga el alivio respectivo. Voy a llamar esta sombra, esta sombra de donde se haya quedado, de donde se haya espantado, dedonde se haya metido voy a a llamar esta sombra [silba modulando el silbido y luego sopla por tres veces en la botella del Agua Florida haciéndola pitar] [...] [canta acompañándose con la sonaja]

Vamos vamos despertando
vamos vamos levantando
vamos vamos despertando
vamos vamos levantando
donde te hayas quedado
donde te hayas 'spantado
donde te hayas 'sustado.
Voy llamado, voy llamando

de revolcadero en revolcadero
vamos pues ay trayendo
vamos pues ay recogiendo
vamos ella ay llamando
vamos ella ay recogiendo
vamosla pues despertando
donde se haya quedado
donde se haya asustado
Tutapures y huandures
váyanla pues ay cayendo
váyanla pues aflojando
Gentiles moros pues
gentiles pues
gentiles moros pues
vayan pues volcándole
volcándole volcándole
pa' que vaya y viniendo
pa' que vaya y llegando
[chungana sola]
Por todas las quebradas
la voy trayendo
por todas las quebradas
la voy llamando
De pampa en pampa
de puna en puna
de huaca en huaca
la voy llamando
de piedra en piedra
la voy trayendo
Te voy llamando
pa' que vayas y viniendo
pa' que te vayas levantando
[chungana sola]
De citanes en citanes
yo la voy despertando
la sombra de este paciente
la sombra de esta paciente
yo la voy ay despertando
pa' que vaya aquí viniendo

pa' que vaya aquí llegando
Aguas adentro la voy llamando
aguas adentro te voy llamando
por tu rastro y tu sombra
pa' que vaya y viniendo
pa' que vayas y llegando
[chungana sola]
Con el poder de mi toro huaco
te voy jalando
con el poder de mi cordón
sanfranciscano
En la punta de mi espada
te voy buscando
y te voy recogiendo
para que vayas viniendo
[...]
Con el poder de mi vara moriscana
[...]
te voy trayendo
a mi llegando has de venir
a mi llegando
[...]
Con el poder de mi Cruz de Caravaca
te voy trayendo
te voy llamando
Con el poder de mis imanes
remoliniando
ay pues los campos
o las honduras
o esas peñas
por estas oscuras [sic]
donde te hayas quedado
allí te voy trayendo
en medio 'e mi remolino de viento
de aguas y desparramadas
[chungana sola]
Con el pitido
de mis toros morincanos
con el pitido

de mis toros huarinjanos
con el pitido
de mis toros gentileños
yo te voy ay y trayendo
recogiendo [...]

Cholo moro gentileño
cholo moro gentileño
de cauzal ay
ándamela aflojando
ándamela aflojando
Por qué la tienes dormida?
por qué me la tienes paralizada?
por qué me la tienes adormecida?
por qué me la tienes atormentada?
[...]

Yo te voy pagando
e yo te voy pagando
cholo moro moriscano
yo te voy ay pagando
con este reymedio pues ay
moriscano, provinciano
con este reymedio gentileño
frescándote mi gentil
ay gentileño
frescándote cholo moro
con este perfume moro
anda pues y soltando
anda pues y trayendo
ándala pues dejando
pa' que venga pa' que venga
ella no es de ti pues hombre.

[Utiliza un sonaja «clara» de timbre agudo]

[Rosa recobra el habla y dice] «Maestro, siento frío. Siento que me coje la esta. Siento frío. Siento que me coje.»

Celso: «Ya `stá la sombra en ti, ya `stá la sombra en ti. Ahora te voy floreciendo. Te voy frescando para que no vuelvas a caer en enfermedad. Tu cuerpo estaba desecho, hoy está reconstruido. Tus dolores que tenías, tus tormentos, tus ataques de cabeza ya no los tendrás jamás. Y te voy endulzando y frescando con toda cosa bañina [= fresca] para que vayas curada sin tener alguna dieta, sin tener a quién temer y no vuelvas a caer jamás por más que te ruedes por los campos, por más que te quedes dormida [...] por más que te asustes ya no vuelva contigo ninguna enfermedad. El Señor de los cielos te ayude con esa gran misericordia que tiene mi Creador. Te ampare y no te deje jamás caer en tentación, en dolor y angustia. Así pues te voy frescando con estas flores blancas [...] para que con esta dulzura, con esta frescura vayas tranquila por tu vida [...] Saldrás por las calles, por tus campos, por tus sembríos, por tus chacras, ya no tendrás tus enfermedades. Ya se acerca la mañana. Te voy dando de todo olor, de todo perfume, de todo aliño, te voy dando también de mis encantos [...] Te voy dando la luz del cielo, la luz del fuego para que ninguna candela te cruce tu remedio. Así entonces habremos llegado a tu santa curación. Ya hemos visto [con el sanpedro] sus dolores que tiene [...] Vamos entonces a buscarle sus remedios por los campos, por los bosques, por las selvas, por las praderas para que ella siga tomando su remedio...» (Ayabaca 1985).

Nótese como Celso Avendaño, a diferencia de los otros maestros, no somete a «dieta» al paciente de «susto» y nótese también como la terapia shamánica (la búsqueda de la «sombra»; el trueque con el «cholo moro», un Inca que tenía la «sombra» prisionera; la devolución de la «sombra» anteceden la terapia con plantas medicinales. Rosa recobra el habla y el movimiento gracias al drama místico que se desarrolla frente a sus ojos y en su conciencia y cuyo significado ella entiende en su valor terapéutico.

d. El siguiente relato forma parte del testamento espiritual de uno de los últimos maestros tradicionales del Ande norteños: Segundo Culquicondor Tomapasca. Esta entrevista ha sido llevada a cabo en Tierras Coloradas (Ayabaca) pocos días antes de su muerte. En aquel encuentro, el último, me dijo que nunca más nos volveríamos a vernos. Antes de hablar pidió un vaso de aguardiente para poder «ver». Segundo llegaba a la visión sólo con un poco de aguardiente. Hay que tomar en cuenta que las palabras que vamos a leer han sido pronunciadas en esta-

do de trance y que todo el acontecimiento mítico que el maestro cuenta se está desarrollando de nuevo en la realidad de la visión. El quiso tomar aguardiente para poder nuevamente ver y contarme directamente lo que veía.

La estructura del relato de Culquicondor repite la del relato «a», el tema es la lucha entre el curandero y el espíritu de un cerro poderoso para que le devuelva la «sombra» de un asustado. El maestro podrá ganar la contienda y recobrar la «sombra» de su paciente gracias a la intervención del espíritu del sanpedro que lo asiste y a las ofrendas de alcohol con que podrá embriagar al «encanto» del cerro. En el desarrollo de esta lucha, los participantes -ayudantes del maestro y parientes del asustado (un niño)- se encuentran en el estado normal de conciencia. El maestro, al contrario, está completamente sumergido en el mundo mítico que él sólo ve y en que actúa solo. Cuando la «sombra» vuelve a «este mundo» en forma de luciérnaga, sus asistentes la ven, pero no ven ni saben de dónde vino ni ven dónde va cuando el «encanto» del cerro se apodera de ella por segunda vez. Cuando volverá, después de la victoria del maestro, la verán de nuevo y ésta será la vez definitiva pues el niño habrá recobrado su salud. Los antecedentes y la dinámica de este caso de «susto» han sido expuestos en el precedente capítulo (v. caso «f»).

«Me fui a sacar una sombra aquí a este cerro de Cunya que dicen que ese cerro es bravísimo, uh, señor, este cerro me dicen que tiene pencas de oro, pencas de plata, pencas de cobre, decían, no como tú que me vas a quitar la sombra. Pero la quité la sombra, porque lo dejé tierrita borracho. Ah, lo emborraché el cerro y le quité la sombra.»

P. ¿Y cómo hizo? A ver, cuénteme.

«Mire, que había un señor que había venido por donde un médico, que vivía un médico acá en esta ladera [Tierras Coloradas, Ayabaca] y entonces no lo había podido curar. Le había dejado la peste en falsa [no había podido liberar el paciente del «contagio»] Entonces [...] ya estaba él transtornado. `Tonce llega el señor, su papá, y le dijo [el maestro]: «Este es un piso de un cerro seco, alto, cerro bravo.» `Tonce dice: oiga, ahí el muchacho en la escuela con otro lo hace soñar. Calle, oiga, le digo. `Tonce eso es, hermano. Y allí en esos tiempos la cerveza era baratita, pa' botarla en cualquiera. Ya, le digo: «Busque pues quien le pueda sacarle la sombra de esos cerros». Cuando asoma un día con un cartón de cerveza, el papá. «Tomemos, hermano -dice- yo vine a suplicarte que me

saques la sombra [del niño]», Y como ya pues señor el cañazo uno lo puede [hacer ver] entonces ya le digo: «Nos vamos, véngase tal día, pero me tiene todo, todo, porque estos cerros son bravos y son interesados. Busque los licores, entonces vamos pa' sacarle la sombra». «Ya -dijo- esto es lo de menos». Entonces agarré, ya llegué y estuvimos [en] el cerro. Había sido allá en este cerro que está al frente de aquí, el cerro de Cunya.»

«Cuando fuimos pa' arriba, me fui con mis materialitos [los «artes»], sanpedro tomamos cuando le digo: «Ya son las horas para singar. Búsqese los singadores». Ya llegaron los singadores pa' llamarle la sombra. Cuando echó a bramar. Echó primero a pitar un toro: uuhhh... el toro pitaba durísimo. Después, señor, como que aventaba unas pencas de calamina. ¿De dónde avientan esas pencas de calamina? ¿Hay casas por acá? No, en el cerro: eso es. Y el viento que bramaba, oiga, Dios guarde cómo venían esos remolinos del viento del cerro, cuando iba a venir un aguacero, cuando le dije: «Compadre, no me botes en aguacero, sino bótame en vientos: tomémonos una copa, le digo. Por favor, no me botes en aguacero, soy un pobrecito que no tengo vestidito». Viera señor, ya echó a venir viento nomás, cuando dice otro cliente de esos tabaqueros [los asistentes que ayudaban a los parientes del niño a «singar»] cuando dice: «Oiga, ya trajo la sombra, ya vino, se pegó un chipriaco [luciérnaga] en la camisa». «Ya -le digo- ya, ojalá, entonces pa' florecer el cuy, pa' dejarlo, se lo regalamos [la ofrenda de sustitución]». Cuando eso que estamos así conversando, componiendo los tabaquitos, cuando vino otro porrazo de viento. Se la llevó, señor, la sombra: me la quitó, me la quitó.»

«Allí me daba vergüenza porque la señora [la madre del niño] dijo: «Temprano nomá me fui donde un médico de en vano, le llevamos una buena comida, un estofado, fue en vano. Y el hombre ya se mandó en ahorita a pelar un chivo». «¿No le digo no lo peles el chivo mientras no veas tu curación?». «No, no -dijo- es mío el chivo». Eso me daba vergüenza, doctor, y decía «Si fuera bueno y sano y no llego a la casa, ya me mando, pero soy enfermo, inválido». Pero, señor, doy gracias a mis mishas, doy gracias a mi ser: agarré y me mandé, y me fui arribita del cerro.»

«Me senté con una botella de cañazo, soplé, cuando vino uno [el

espíritu del sanpedro] y dijo el sanpedro: «Singa los remolinos en la corona de ese hombre. Ese cerro es bravo más que nadie, dijo, pa' que lo marees. Una vez que lo marees, róble la sombra». Así me dijo el sanpedro: «Róble la sombra una vez que ya lo tengas mareado». ¡Caray! volví, señor, `onde el hombre a singlar en los remolinos. «Ayúdeme, muchachos» les digo. Yo me planté en la corona [en la cabeza del enfermo]: uhhh... que le mandaba tabaco en cantidad [...] entonces cuando volvió a pitar el toro que pues salía. Sí, el hombre se había espantado en una huaca-toro [...] cuando ya dijo el sanpedro: «Ese hombre se ha espantado -dijo- acá abajo, en este portachuelo, allí hay una huaca-toro, esa le tiene la sombra». Por eso gritaba ese toro en barbaridad. Cuando volvieron los vientos otra vez. ¡Cómo peleaban los remolinos! Oiga, no miento.»

«Yo le pagaba, cuando vino un hombre torrentudazo [alto como torre, de estatura descomunal]. Oiga, vino, dijo: «¿Este hombre simple me ha de quitar [la sombra]? no lo han hecho los hombres que pueden ¿y este hombre simple me ha de quitar la sombra? -dijo- no me la quita» dijo. Me despreció el cerro, señor, el cerro me mató. «No, ese hombre -dijo- para que me quite la sombra -dijo- yo tengo planchas de oro, tengo planchas de fierro, tengo planchas de cobre» dijo, y los hacía sonar, oiga.»

«Tomemos, compañero -le digo- tomemos compañero, disculpe, soy un pobrecito, no tengo mas que regalarte pué». Le soplab a aguardiente, le soplab a primera [...] le soplab a vino, le soplab a pisco, le soplab a cerveza, anisado [...] hasta que lo mareé. Cuando ya lo ví como un hombre caído, mareado, ya hablaba guata guata [refunfuñando palabras incomprensibles] ya mandé los remolinos. Cuando dice el compañero: «La sombra ya vino». Ah, sí, me mejoré de suerte. Lo curé, señor, y a estas horas ¿ya no está el indio casado? Lo curé, señor, por eso doy gracias al hijo de Dios.»

P. Así que Ud. vio al cerro, al hombre...

«Ah, sí, ¿no le digo que vino un hombre viejo, vino barbonazo casi como usted? Oiga, barbonazo, ese hombre, con un bastón de oro que lo hacía sonar el bastón en las piedras. El muchacho había agarrado un espanto, que viniendo del juego de colegio, y siendo un borde alto, el otro [un compañero del niño] lo avienta pa' abajo y cae soñado [privado de senti-

do]. Ahí le agarró la sombra. Ya pa' allacito había una piedra de un portachuelo pa' voltear a Huaura, una piedra grandota y abajito en esta piedra hay una planchita, lisita, y allí está estampado un toro. Y para curar espanto de toro-huaca le cuesta el haber nacido. Pa' curar toro-huaca y pa' curar huacas-coche uno tiene que pelar los ojos y echar lo último. Hay huacas bravísimas, señor.» (Tierras Coloradas 1988).

Una vez recobrada la «sombra», el maestro dejó libre el cuy que había prometido como ofrenda de trueque (o de *sustitución*).

Voy a resumir las fases principales de este rito de «llamada de la sombra»:

1. Ceremonias preparatorias: «pagos», «singadas», toma de sanpedro.
2. Diagnóstico por medio de la visión: el espíritu de la planta revela, manifestándose como persona, el origen de la enfermedad y el método para rescatar a la «sombra» prisionera.
3. Intervención ritual del maestro: lucha con el espíritu del cerro y victoria del maestro.
4. Llegada de la «sombra» en forma de luciérnaga.
5. Fijación de la «sombra» en una prenda perteneciente al enfermo, prenda que luego éste deberá ponerse.
6. Ofrenda sustitutiva de la «sombra» (en este caso se usa un cuy).

e. «Llamada de la sombra» documentada en Frías (Ayabaca): se preparan hojas de tabaco cultivado en una taza remojándolas con tres colonias a las que se agrega un poco de miel de abeja, miel de méjico, miel de tierra y un chorro de aguardiente. Se amarra a la espada del curandero la camisa del enfermo volteada al revés. El maestro habla a los encantos usando la siguiente fórmula: «Voy pagando aquí por la sombra de (N.N.) espíritus, encantos, sombras buenas, aquí la voy atando [mueve la espada]. Todo aquel que tuviera esta sombra de (N.N.) sírvase devolverla porque ustedes no son los dueños. Aquí les pago [escupe los perfumes en las cuatro direcciones del espacio] los voy citando aquí. Y por dónde ustedes estén reciban este pago por el oriente, occidente, norte, sur donde se encuentran, esta sombra sírvanse dejarla. Aquí les pago». Se repiten las mismas ofrendas utilizando las mieles. Después de las ofrendas el curandero toma la taza con el tabaco macerado como se ha dicho y recita la siguiente fórmula para «aconsejar al tabaco»: «Tú eres el defensor, tú

eres el remedio que vas a parar este enfermo. Tú vas a adormecer todo encanto, tu vas a combatir todo contagio que veas deste enfermo, todo espíritu malo que vaya a shucarnos. Nos vas a defender, parará a (N.N.). Yo te aconsejo en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Tu eres la espada de San Miguel Arcángel, tu te vas a cruzar en nuestro camino, vas a desatar todo mal, todo nudo será destrozado y todo enfermo será parado, cuando se te pide, con ese tabaco todo encanto será vencido». Tomando las hojas de tabaco, el curandero frota el cuerpo del enfermo luego amarra las hojas a un bastón algo pesado («huicapa») con una pita. Escupe en las hojas colonias, azúcar, miel (las tres) y dice: «Eso es el pago por (N.N.) a quien quiero alentar. Reciban los encantos, reciban los espíritus todos este pago y dejen la sombra». Agita el palo en las cuatro direcciones del espacio y luego, con fuerza, el mismo es lanzado en dirección del lugar donde el «susto» se produjo. (Frías 1988, maestro Raúl Ramírez). El mismo maestro me explicó que, a veces, la «sombra» se deja ver como una luciérnaga. Cuando esto ocurra, hay que tener mucho cuidado en el color de la misma: si es *roja* quiere decir que no es la «sombra» sino el mismo encanto que viene para atacar al curandero, en este caso hay que escupir tabaco para alejarla; si es *azul* es señal que se trata de la «sombra» que regresa para pegarse a la camisa que en toda la ceremonia el maestro tiene amarrada a su espada.

f. «Llamada de sombra» documentada en Huancabamba (1988). El asustado era un niño de Ucumaya (distr. Tabaconas, prov. S. Ignacio) de dos años, hijo de un campesino, Néstor García. El niño había sido traído a Huancabamba por sus padres para ser bautizados pero, debido a los gastos del viaje, no les alcanzó el dinero para la ceremonia y tuvieron que regresar a su pueblo sin poderlo bautizar. Llegados en localidad El Cedro, el Cerro Huascaray (uno de los más poderosos de la geografía mítica huancabambina) tomó la «sombra» al niño. No hubo ningún otro motivo aparente de susto. Los síntomas fueron vómito, diarrea y pérdida de conocimiento resultando un estado cataléptico que fue interpretado como muerte. Había empezado la velación cuando se encontró a pasar por allí el curandero Alfonso García quien se percató que el bebe estaba aun con vida. Hizo preparar una «mesa seca» compuesta de ishpingo, ashango, Florida, Cananga, azúcar blanca, congona, miel de palo. Se acostó y soñó con los espíritus que habían raptado la «sombra» del bebe. Vió «a los diablos como se lo agarraban, ví a un diablo que estaba [...] en una laguna negra, como se lo agarraba, se lo jalaba, se lo estaba tra-

gando a la criatura». A las dos de la noche empezó la «llamada de sombra» precedida por las ofrendas que estaban en la «mesa seca» y por una «singada» efectuada por el curandero y el padre del bebe. Relato la fórmula de la «llamada»: «Cerro por cerro, cordellera por cordellera, vena por vena [...] loma por loma, imán por imán vamos jalando, diablo por diablo, enchununa por enchununa aquí le voy jalando [...] voy pagando. Soltarás esta sombra de esta criatura, de este ángel, carambas, a San Miguel arcángel poderoso. Con tu cruz, con tu espada vendrás despertando el maligno y la tentación y quiero que me la entregues, caramba. En esta hora voy jalando y en esta hora voy compactando y aquí voy jalando la sombra de Anastasio García con esta espada [singa] voy levantando, vamos desatando [...] de cerro en cerro, inca por inca [...] soltarán mi encanto, soltarán esta sombra». Acabada la «llamada», se presentó la «sombra» en forma de una luciérnaga azul que se pegó a la camisa del niño que el curandero tenía en sus manos, la misma que él puso en el pecho del bebe.

Acabada esta parte de la ceremonia, el curandero pasó a pagar al espíritu que se había adueñado de la «sombra» y que era el diablo que se le había aparecido entre sueños. Para ese pago, tratándose de un diablo, el curandero utilizó una ofrenda especial: la sangre de un perro negro, de un conejo negro y de una gallina negra. Recitó esta fórmula: «Lucifir ven, toma, aquí `stá la sangre, carajo, aquí `stá la cédula [el pacto para la devolución de la «sombra»] toma». Después de la fórmula ejecutó las ofrendas matando los tres animales y derramando su sangre.

Ciertos maestros acostumbran, después de la «llamada de la sombra» bañar al asustado. Para la cura del «susto de agua», Marcial Aponte (Huancabamba) hace hervir en agua las siete hierbas del espanto. A esta preparación le agrega un poco de agua bendita; un poco del agua sacada del lugar donde la persona se asustó; agua recogida en siete vertientes (quebradas, manantiales, etc.). El enfermo es bañado tres veces, los días de martes, viernes y martes en la noche. Después del baño, se le sahuma con hojas de palma bendita, romero bendito, llatama y se le hace tomar un vaso de la misma agua usada para bañarlo.

9.2. Comparaciones etnográficas

Las comparaciones posibles con otras culturas y sub-culturas del Perú, por lo que concierne la «llamada de la sombra», son muy numerosas. Me es forzoso limitarme a indicar los ejemplos más significativos.

Gillin (1945:132-133) describe un ritual de «llamada de sombra», en el contexto del curanderismo de Moche, donde juegan un rol importante las frotaciones con hierbas, los sahumerios, las invocaciones a la «sombra» para que vuelva y la fijación de ésta en una prenda usada del paciente que luego se pondrá por debajo de su cabeza como almohada. Mac Lean y Estenos informa sobre prácticas rituales de este tipo en la Provincia de Jauja donde se frota el enfermo con rosas y claveles («limpia de flores») que después son arrojadas en un cruce de caminos para que los transeuntes se lleven la enfermedad. La «llamada» se realiza después de la frotación y es ejecutada por un especialista llamado *shrujuy* «llamador» quien utiliza prendas del enfermo para atrapar la «sombra» que viene llamada pronunciando en voz alta el nombre del enfermo. (Mac Lean y Estenos 1939:300-301).

Valdizán y Maldonado relatan ceremonias de «llamadas de sombra» realizadas en el Dpto. de Apurímac para la cura del «susto» (*mancharisqa*). Los mismos autores han documentado análogas estructuras rituales realizadas en el Dpto. de Huánuco donde, para curar el «susto», se acostumbra frotar el enfermo con pétalos de flores como rosas, claveles, lirios blancos, jazmines, violetas, etc. Este tipo de «limpia» se llama *shogpi*. En casos graves se recurre al «baño de tierra» que consiste en el entierro del cuerpo del enfermo salvo su cabeza. Se usa también, especialmente en caso de «susto» de niños, frotar el vientre con un poco de tierra tomada en el mismo lugar donde aconteció el susto poniendo un pellizco de ella en la frente del enfermo. En el Dpto. de Lambayeque, el «susto» (*pachashari/pachachari*) es curado golpeando con las alas de un pollo (si se trata de varón) o de una gallina (tratándose de mujer) el suelo allí donde el enfermo se asustó. Se hace esto para «levantar el ánimo» del paciente (supongo por la analogía mágico-simpatética entre alas y levantar). Por cinco días, a empezar del lunes, se ejecutan varios tipos de frotaciones: la «limpia de granos» se efectúa en ayunas usando una taleguilla (mejor si ha servido anteriormente para guardar plata) donde se ponen cinco semillas de maíz, cinco semillas de caigua, cinco semillas de calabaza, un ají amarillo, un poco de sal y un pedazo de carbón (v. analogía con la ceremonia descrita en el ejemplo «b»). Todo el cuerpo del paciente es frotado con esta bolsita, luego el carbón y el ají son arrojados al fuego y el resto de los ingredientes utilizados en la «limpia» son sepultados bajo el hogar doméstico. La frotación de hierbas se ejecuta como la precedente pero sólo de noche. Las hierbas (Valdizán-

Maldonado 1922, I:64) son calentadas en un tiesto y con ellas se frota el cuerpo del enfermo para luego arrojarlas en un cruce de caminos. En los cinco días en que duran las «limpias», el enfermo debe abstenerse del contacto con el agua. El último día se pone ropa nueva y se deja día y noche en el techo de la vivienda la camisa que llevaba puesta. En el lugar donde se produjo el espanto se usa dejar un pequeño simulacro de perro confeccionado con paja como ofrenda de sustitución.

En el Dpto. de Cajamarca para curar el «espanto» se regresa, de noche, al lugar donde el enfermo se espantó gritando y disparando con armas de fuego para que la entidad que tiene prisionera la «sombra» se atemorice y la deje libre. Por el diagnóstico del espanto se usa una «caipada» con cuy, con relativo examen de las entrañas, y una «limpia» del enfermo utilizando hojas de molle. (Valdizán-Maldonado 1922, I:65-66).

En el Dpto. de Apurímac se lleva de noche el paciente al lugar del susto, después del segundo canto del gallo. El curandero llama repetidamente a la «sombra» apoyando sus manos en las espaldas del enfermo. Si, mientras está llamándola, vuela en los alrededores un insecto, o una ave, es señal que la «sombra» ha regresado. La camisa usada en las ceremonias se hace poner al revés al enfermo. Cuando la operación no produce un resultado satisfactorio, se ejecuta el rito de la *pagapa*, u ofrenda de vinos, licores, hojas de coca, maíz, *llampu* (arcilla), conchas marinas, oropimente, flores secas traídas de una iglesia, polvos de hierbas medicinales. Todos los mencionados ingredientes son enterrados en una fosa cavada en el suelo y sobre ello se riega alcohol, vino y hojas de coca (v. analogía con el caso «b»). Si el enfermo resulta asustado como consecuencia de una caída, se entierran sus uñas y cabellos junto con un clavo y un poco de sal y el curandero succiona la cabeza, el corazón y las manos del enfermo teniendo en su boca agua y sal. La «limpia de flores» se ejecuta de noche llevando el enfermo a orilla de una quebrada después de haberle amarrado a la cintura una faja de lana, para sujetarlo. Se rocían las flores con Agua del Carmen antes de frotar el enfermo que debe ser llevado nuevamente a su casa sin voltearse atrás. Las flores son arrojadas en un cruce de caminos. (Valdizán-Maldonado 1922, I:67-68).

En el Dpto. del Cuzco la frotación usada para cura del «susto» se llama *kutichelkutichisqa* de *kutiy*, «devolver» y se lleva a cabo reuniendo

en un envoltorio un feto de llama, un huevo de gallina, una mazorca de maíz, doce hojas de coca de la mejor cualidad, doce semillas de coca, incienso, canihua (*Chenopodium* sp.), sebo de alpaca, hilo de oro, plata, pequeñas figurillas de estaño llamadas «recados», semillas de huairuru (*Erythrina* sp.), vino, etc. Después de haber frotado el cuerpo del paciente, cada cosa es quemada en un lugar que nunca pie humano haya hollado. (Valdizán-Maldonado, 1922, I: 70).

En la Prov. de Ayaviri, Dpto. de Puno, a los asustados se les da a comer un poco de tierra del lugar donde se han espantado. (Valdizán-Maldonado 1922: I,74) En Ayabaca, después de haberse espantado, algunos acostumbran orinar en el lugar y mezclando un poco de tierra y orina trazar con ella una cruz en la frente. Ceremonias análogas son ejecutadas en varios lugares del el Dpto. de Puno para curar el *animu karkus'ka* o «pérdida del *animu*». (Frisancho 1971:32-35).

Sal y Rosas (1958) describe la «llamada de alma» realizada en el Callejón de Huaylas y la frotación del paciente con pétalos de flores, hojas o harina de maíz. Los ingredientes usados para la frotación, de noche, son desparramados a lo largo del camino que va de donde se encuentra el enfermo al lugar donde se produjo el susto para poder indicar al «alma» cómo volver. En el mismo lugar del susto se ofrenda coca, cigarrillos y alcohol a la tierra para que restituya el «alma». Esta es atrapada con una prenda del enfermo y es reconducida a él por el mismo camino, en silencio y sin voltarse nunca hacia atrás.

Los rituales peruanos de «llamada de sombra» pueden compararse con análogos rituales ejecutados en México entre los grupos étnicos de habla nahuatl y chontal. Estos rituales incluyen: un diagnóstico que permita al curandero establecer dónde se ha producido el espanto; una ofrenda a los espíritus tutelares del lugar para que restituyan la «sombra»; la «llamada» y, por último, la devolución de la «sombra» al enfermo. (Carrasco 1960; Weitlaner 1961).

Los rituales descritos por Gillin, que se refieren al tratamiento de una mujer de San Luís Jilotepeque (Guatemala) incluyen del mismo modo un diagnóstico; la frotación del enfermo con huevos de gallina, los mismos que son dejados en el lugar del «susto» junto con las ofrendas a las entidades responsables del «rpto» del «ánima»; invocaciones a los

espíritus; procesión ritual cuyo objeto es acompañar el «ánima» para que regrese a sudueño. (Gillin 1948; Rubel 1967). Signorini relata y comenta la ceremonia para la cura del *nemouhitl* («espanto») en Puebla, México. La ceremonia se llama «levantar la sombra» y está finalizada a reintroducir en el cuerpo uno de los *tonalli* que se ha separado como consecuencia de un espanto por causas naturales, o sobrenaturales. Las fases de la ceremonia poblana pueden compararse directamente con las fases de la análoga ceremonia peruana de «llamada de la sombra» con la diferencia que en Puebla la diagnóstico no se lleva a cabo por medio de sustancias psicotrópicas sino por medio de una especie de *incubatio* nocturna. El el sueño el shamán de Santiago Yacuihtlapan determina cuál de los *tonalli* se ha separado del cuerpo. El sueño es precedido por un relato detallado de los hechos ocurridos por parte del paciente o de sus parientes y amigos y por la entrega de los objetos e indumentos pertenecientes al enfermo. La ceremonia incluye una invocación a Dios y a los santos; la llamada del *tonalli* y la invitación ritual a regresar al cuerpo; la administración de un poco de tierra, disuelta en agua, del lugar donde se produjo el espanto, o de un trago de agua si el espanto se produjo por una caída en agua. (Signorini: 315-317).

10. *Los baños terapéuticos y propiciatorios en las lagunas sagradas de la Cordillera*

En la Cordillera andina, en las dos Provincias de Ayabaca y Huancabamba, más arriba de los 3.000 metros s.n.m., se ubican varios grupos de lagos de diferentes dimensiones. La faja climática es caracterizada por los extensos pajonales de *ichu* que empiezan más arriba de los 3.000 y se extienden hasta casi los 4.000 metros que es la altura máxima de esta parte de la Cordillera.

Se trata, en general, de lagunas de pequeñas o modestas dimensiones, casi siempre de origen volcánico, aisladas o en pequeños grupos. El calificativo de «sagradas» es una traducción e interpretación mía del término correspondiente del léxico local «encantadas» que se alterna, con menor frecuencia, con «poderosas» y, más raramente aun, con «sagradas». A su vez, «encantadas» expresa un intento de traducción e interpretación del concepto autóctono de «sacro» y «sagrado» que sólo podría ser expresado por el quechua *waka*. Es importante notar que la forma

castellana «lago/s» nunca es usada y eso ocurre a propósito pues las lagunas pertenecen al ámbito de la feminidad en un sistema dualista donde su contraparte masculina son los cerros. Volveré sobre este aspecto.

El contexto mítico tradicional de las lagunas andinas ha sido tratado en otra parte de esta obra (v. Cap. 7) por lo tanto aquí trataré sólo de las prácticas rituales relacionadas con ellas.

Pasamos en reseña los grupos *más importantes* de lagunas mencionadas en las entrevistas y fórmulas rituales.

Laguna seca del Cerro Llantuma (Ayabaca): en una hondonada a corta distancia de la cumbre del Cerro Llantuma (< *llantuq* «sombro» y *uma* «cabeza») existía antaño una pequeña laguna relacionada con un episodio de «encanto» de una campesina que ha sido ilustrado anteriormente (v. Cap. 7, 2.8).

Grupo de la Laguna Prieta: a dos días de camino desde Ayabaca hacia el Este, se encuentra la Laguna Prieta, a los pies del homónimo cerro que se levanta hasta casi los 4.000 metros. El poder de esta laguna es ambivalente: puede ser usado a fines terapéuticos y propiciatorios o también mágico-negativos. Este segundo uso conlleva graves peligros como se ha visto tratando del aspecto mítico de esta laguna que anualmente requiere un tributo de víctimas humanas. A corta distancia de la Prieta, hacia abajo y separada por una loma desnuda, se abre la Laguna de la Cebada cuyo poder es utilizado con finalidades esencialmente positivas: propiciar suerte en el amor, fecundidad para las mujeres y el ganado. Al costado de esta laguna se encuentran dos lagunas pequeñas que comunican entre ellas por medio de un corto canal: las Arrebiatadas. El poder de estas dos lagunas es considerado negativo. Más arriba de la Prieta, casi por debajo del oscuro picacho de roca, se extiende una poza considerada la «madre» de todas las lagunas del grupo cuyo nombre es Laguna de la Corona. Su prestigio se debe a su ubicación en posición superior (*janan*) respecto a las otras del mismo grupo ubicadas más abajo (en posición *hurin*) entre las cuales la más prestigiosa es la Prieta ubicada en posición *janan* respecto a la Laguna de la Cebada y a las dos Arrebiatadas. Por lo que se refiere a la Laguna de la Corona, hay que añadir que su posición es también la más próxima a la cumbre del cerro, que es el elemento

masculino relacionado con las aguas, y por lo tanto es su esposa y «madre» de las otras lagunas.

Lagunas Las Carmelinas: grupo de numerosas y pequeñas lagunas ubicadas más arriba del grupo de la Prieta, en la puna alta azotada por los páramos y a la frontera con el Ecuador, son relacionadas con los antepasados gentiles y espíritus negativos como la «chununa» y el «chiro». Su prestigio es local y es mítico pues no son utilizadas para baños rituales.

Laguna de Huamba: goza de prestigio local, está ubicada más abajo del grupo de la Prieta, rodeada por árboles y próxima al caserío homónimo.

Lagunas de Ambulco y Tapal: son dos pequeñas lagunas ubicadas entre cumbres poderosas a cuatro días de camino de Ayabaca. Los curanderos bañan sus pacientes en la pequeña chorrera que alimenta una de las dos lagunas y atribuyen el poder de estas aguas a la conformación de la cascada que baja de las rocas en dos chorros llamados uno «del Inga», o «del Rey» y el otro «de la Reina», o «de la Princesa». El uno es considerado varón, el otro hembra y, de acuerdo a la tradición, en uno se bañaba el Inca y en el otro la Reina. Esta relación entre antepasados «Ingas» y el poder de las lagunas es constante en todo el Ande piurano.

Quebrada y Baño del Inga: en localidad Chulucanitas-La Quínuva (Huancabamba). El nombre de Baño del Inga ha sido dado a una gran piedra considerada «huaca» por sus formas extrañas debidas a la erosión fluvial y a las numerosas oquedades que en ellas se abren. En la más grande dellas, al interior de la piedra, se bañan enfermos y «decaídos» por envidias o «daño». El prestigio de la quebrada y del baño se debe a la presencia de extensas ruinas y de un *ushnu* incaico que pertenecen a la ciudad de Cajas (Polia 1995b). También en este caso el poder del lugar está relacionado con la presencia de los antepasados pre-cristianos y con el poder de los «Ingas».

Agua del Guayanche: en localidad Huancacarpa cae de las rocas un delgado chorro de agua a la que se atribuyen grandes virtudes para los ritos de magia amorosa. El agua de esta chorrera se utiliza para talismanes de amor («guayanches») y filtros y se utiliza también bañándose o mojándose las manos antes de estrechar la mano de la querida.

Laguna seca del Totoral (San Juan de Totorá, o Cachaco): es una pequeña cuenca donde antaño existía una laguna que habría sido secada con sal por los maleros. Su prestigio es negativo.

Laguna del Rey Inga, o del Inga: ubicada en la parte alta de San Juan de Cachaco, rodeada por médanos que parecen defender el acceso, se encuentra un cuenco de piedra rosada con aguas cristalinas. Al centro hay dos islotes de piedra que, de acuerdo a la tradición, el «Inga» alcanzaba nadando. Allí se sentaba en una piedra llamada «trono del Inga». Al costado existe una piscina rectangular, en parte natural y en parte cortada artificialmente, relacionada con la «Princesa», o la «Reina Inca». He publicado unos apuntes sobre el prestigio mítico de este lago (Polia 1989d). La misma laguna está relacionada con algunos fragmentos de mitos cosmogónicos huancabambinos (v. Cap. 6) y pertenece a aquella clase de lugares y cosas llamadas «primeveras», o «madrigueras» relacionadas con el tiempo primordial de los comienzos y del mito. Es considerada muy poderosa.

Lagunas Huarinjas (Huaringas/Guarinjas): es seguramente el grupo de lagunas más célebres del Norte andino. Su prestigio supera los linderos de la Provincia y aun del Departamento y atrae un flujo continuo de «peregrinos» desde Ecuador y lejanas zonas del Perú: en especial desde Lambayeque, Chiclayo, Trujillo. El más importante y renombrado de estos lagos es la Laguna Negra, o Gran Huarinja. Por lo que se refiere al origen del nombre, existen dos posibles etimologías:

1. <wari «ancestro mítico», «héroe cultural dotado de poder espiritual» y también «poder» de los ancestros que emana de los lugares + *inka*;
2. < *wairinka*, la estera de carrizos, o ramas colgada a las vigas de la casa para guardar alimentos en lugar fresco y ventilado. En sentido más amplio, el término expresa la idea de un lugar donde corren los vientos.

La Laguna Negra está relacionada con el Cerro Negro que se levanta a su espalda y que es su contraparte masculina. A corta distancia de la Laguna Negra y a los pies del Cerro Negro, se halla una poza de agua cuya forma recuerda la de una S o de una culebra y cuyo nombre es Laguna de la Sierpe, o Ciénaga de la Muerte. Es utilizada exclusivamente para ritos mágico-negativos: en varias ocasiones he visto gran cantidad de prendas íntimas masculinas y femeninas clavadas con estacas de chonta, o varas de hierro en las aguas de este estanque cienagoso para

contagiar a sus propietarios. Más arriba, en la corona del Cerro Negro, se hallan dos pequeñas lagunas: una llamada del Gallo y una llamada Palan-gana (= «cuenco»). La primera es reservada a los hombres, la segunda a las mujeres. En esta segunda he podido documentar baños de solas mujeres oficiados por el maestro Juan Manuel Melendres. En las cuestas del Cerro Negro, hacia la derecha subiendo por la Ciénaga de la Muerte, se halla una pequeña laguna de forma circular engarzada en el pajonal llamada Laguna de la Estrella cuyo poder goza de gran renombre en los ritos propiciatorios de la fortuna, o «florecimientos», en cuya fórmulas se encuentra a menudo utilizado el simbolismo estelar: «que brille como el sol y las estrellas»; «por tu estrella y tu lucero»; la «yerba de la estrella» utilizada en los «seguros», etc. Por el otro lado del Cerro Negro, en un pajonal que se extiende por debajo de un salto de roca, se halla un grupo de lagunas llamadas Arrebiatadas, de sugestiva y rara belleza, cuyo poder es considerado insuperable para la cura de enfermedades nerviosas. Son muy temidas y accesibles sólo a los maestros.

Segunda por importancia sólo a la Negra, es la Laguna Shimbe (o Shimbre) a pesar de que sea la más extensa de todo el grupo de las Huarinjas. Su nombre deriva muy probablemente del quechua *chimpu*, la faja de lana tejida utilizada como cintura y se debe a la forma alargada de esta laguna que se desenvuelve entre dos cadenas de cerros. La tradición local de los maestros más antiguos conservaba (1972) otro nombre de esta laguna: Siviricuche / Sibiricuche que interpreto a través del quechua *siwayru* «turquesa» y *qucha* «laguna», entonces «Laguna de Turquesa». Con otro nombre, antaño, la Laguna Shimbe era llamada Laguna Blanca.

Entre la Laguna Shimbe y la Negra se halla la Laguna del Toro, de forma circular, muy concurrida por los ganaderos que se bañan en ella y bañan el pelo del ganado para propiciar salud y fecundidad. En la Laguna del Carmen (San Antonio) se curan enfermedades nerviosas, su poder es puesto en relación con una formación natural de rocas en que los naturales ven una «virgen» agachada en acto de orinar y las aguas de la pequeña laguna son consideradas sus orines. En Huancavelica las tijeras de los *danzak* son templadas en los orines de una virgen (maestro *danzak* Máximo Hilario, inform. personal). Existen en el Dpto. del Cuzco (Vitcos) las ruinas arqueológicas de *Ñustaispana*: el «orinario de la *ñusta*», una gran roca blanca. El tema de la virginidad relacionada con

las aguas es constante: las lagunas curan porque sus aguas son «virgenes» y la «virginidad» está relacionada también con la Cordillera donde las lagunas se ubican. «Virgen» debe considerarse como una conceptualización de lo salvaje, lo despoblado, lo no contaminado por la presencia humana y por las obras del hombre. «Virgen» equivale a «madriguero» en el sentido de «intacto» y dotado de todas las posibilidades inherentes a la naturaleza de la cosa: hierba, laguna, cerro, persona.

Hay numerosas otras lagunas del mismo grupo, y otras aisladas como la Laguna de los Patos, la Laguna del Oro, la Laguna de los Relámpagos, la Laguna de la Plata, la Laguna del Tigre, la Laguna del Coral, la Laguna de San Pablo, la Laguna de Mójica (Cerro de Mójica), Laguna Condorhuac, Laguna de la Pampa del Corcovado, Laguna de las Barbacoas, Laguna de la Peña Blanca, Laguna Colorada, Laguna de Huambo, Laguna del Mosquero, Laguna del Pozo Claro, Lagunas Canoitas. Me he limitado a mencionar las más famosas.

10.1. Fórmulas de acercamiento

Ya desde el momento del acercamiento es evidente, por la aptitud de los curanderos, que se están preparando ritualmente para ingresar en un espacio sagrado. Cuando la laguna se divisa a lo lejos, o se ven las alturas que la rodean, el maestro empieza a «pagar» olores escupiéndolos en dirección de la laguna y acompañando la ofrenda con fórmulas rituales que piden a los «encantos» de alejar los páramos y las nieblas y todo «viento malo».

Todas las fórmulas de acercamiento a las lagunas expresan, sin variaciones considerables, este pedido. Basta con relatar la fórmula pronunciada por el maestro Ubaldo Salvador y dirigida a la Laguna Prieta de Ayabaca: «Escúchame, señorita, hablo contigo y te voy pagando buenas dulzuras y buena azúcar para que vayas retirando las nieblas. Vengo con toda confianza y con esta mi gente, con buenos señores caballeros aquí estamos por entrar con toda la confianza y la fe. Te voy frescando y te voy endulzando en tus labios y en tu corazón. Los cerros moros y moriscanos de los Andes se endulzen para dejarme pasar. Negrita bonita, mi esposa, déjame pasar.» (Laguna Prieta 1988).

Hay que subrayar el hecho que Ubaldo está «compactado» con la

Laguna Prieta, lo que en otros términos se dice «casado» y en todas sus fórmulas parece este simbolismo *nupcial* o *de cortejo*. A pocas horas de la Laguna Prieta, antes de empezar la última subida, hay un lugar llamado Las Animas porque allí han sido sepultadas algunas personas matadas por salteadores. Ubaldo no quiso dejar de hacer ofertas a estas tumbas ordenando a sus «auxilios» que prendieran velas alrededor de las cruces «Porque [las ánimas] nos libren de contagios del enemigo de ida y de vuelta». «Enemigo» puede referirse al diablo o al enemigo por excelencia, el malero. Cuando le pregunté quién era el enemigo, Ubaldo contestó «El enemigo es él que tenta, el diablo». Dirigiéndose a una de las cruces dijo: «Alma bendita del purgatorio qu'estás sufriendo y padeciendo por tu alma, te pido que me liberes de toda tentación». En este caso, «tentación» sólo en parte se refiere a las posibilidades de infracción del código ético cristiano: la palabra amplía, en el Ande norteño, su área semántica hasta involucrar las posibilidades de encuentros con entidades negativas del mundo mítico ancestral. Adriano Melendres, hablando de la «chununa» decía que es «tentación pura».

10.2. Los baños rituales

Voy a pasar en reseña algunos rituales oficiados para bañar pacientes en las lagunas. He participado a muchos rituales a orillas de las lagunas de Ayabaca y Huancabamba y yo mismo he sido bañado ritualmente en ellas muchas veces. Aquí he seleccionado los rituales más significativos.

a. En un viaje de exploración a la zona de Salalá, tuve ocasión de visitar la Laguna Negra siendo acompañado por el maestro Concepción Guerrero quien, llegado a orillas del lago, ofició la tradicional ceremonia propiciatoria. Tendió en el suelo una jerga colocando encima de ella algunas conchas y algunas porras antiguas de piedra. Al borde de la «mesa», hacia la laguna, hincó al suelo en el orden una vara de hierro, una vara de chonta, una espada y una vara de membrillo. En la «mesa» dispuso algunas botellitas de colonias: Agua Florida y Tabú y un recipiente con hojas de tabaco remojándolas con cierta cantidad de ambas colonias. Con la espada en la mano, Concepción, se puso entre la «mesa» y el lago y, dirigiéndose a él dijo: «Vamos nominando alguno que me mire mal. Por esta hora y por este momento, aquí en mi tierra lo voy nominando a alguno que me mire mal. En este momento y en esta hora

voy nominando en la Laguna Negra. De algún mal trabajo, de algún mal viento, voy a librarme, voy a tirarlo y a desecharlo. Ya ¡Listo!».

Recitada la fórmula, el maestro me ordenó desvestirme y entrar en la laguna permaneciendo en pie. Se colocó en una piedra teniendo en la mano una concha grande en la que había puesto un manojo de huamingas recogidas en las pendientes del Cerro Negro. Llenó la concha en el lago y me la vació en la cabeza mientras yo tenía mis brazos levantados. Mientras que vaciaba el agua repetía «Que florezca y que brille». Repitió la operación por siete veces pronunciando al mismo tiempo las mismas palabras después me dijo que me echara de lado en el agua dando una vuelta sobre el lado derecho y uno sobre el izquierdo para «desenredarme» y alejar las envidias y los «contagios». Una vez salido del agua, me dió su espada y tuve que correr hacia una loma gritando y cortando el aire para «botar los males». Me hizo vestir de nuevo y me dió la misma concha que había utilizado para bañarme con una dosis de tabaco y alcohol y unas gotas de las dos colonias mencionadas. Me hizo «singar» por la derecha y por la izquierda y mientras yo sorbía el tabaco él decía: «Para tabaco, para algún mal viento y los hechos en daño destes amigos». Un ayudante me «limpió» con la vara de hierro de la «mesa» pasándomela en la cabeza, frente y parte delantera del cuerpo. La apoyó al suelo e yo pasé por encima della hacia delante. Colocado a mis espaldas, el ayudante me pasó la vara en la cabeza, nuca, cuello, parte posterior del cuerpo. La apoyó al suelo y yo pasé por encima della hacia atrás. Lo mismo hizo con el lado derecho del cuerpo y con el izquierdo y yo pasé por encima de la vara hacia la derecha y hacia la izquierda. Una vez acabada la «limpia», hizo el «despacho» brandiendo y agitando la vara en dirección del Cerro Negro y, escupiendo colonias y alcohol en la misma dirección, dijo a los males que se fueran. Tomando mi mano derecha con su mano derecha me hizo voltear hacia la derecha, volteando él hacia la izquierda («desenriedo») y luego escupió nuevamente perfumes hacia el Cerro Negro.

En la misma ocasión uno de la comitiva había llevado un pañuelo de su hermano para «florecerlo» y «para componerle la suerte». El pañuelo había sido dejado en la «mesa» y recibió varias ofrendas de perfumes, alcohol y jugo de lima. Después de la «limpia», la persona que había traído el pañuelo lo sumergió en el agua y dijo: «Aquí te estoy llamando, aquí te estoy citando, aquí te estoy encantando en las aguas desta

Laguna Negra, desta Gran Huarinja para que brilles, florezcas y revalezcas como brillan el sol y las estrellas. Arriba suerte y fortuna.» Después la misma persona «fogueó» en el pañuelo las dos colonias estando frente a la laguna. (Laguna Negra, 1985).

b. Las ceremonias que siguen han sido llevadas a cabo por el maestro Néstor Herrera de San Antonio (Huancabamba) siendo documentadas en ocasión de la llegada de un grupo de peregrinos peruanos. Néstor, mi «compadre» (así se lo había dicho el sanpedro) me invitó a subir con ellos.

El maestro distribuye a cada uno de los presentes una lima en que cada uno debe introducir un mechón de sus cabellos y una moneda. Frente a cada persona, al momento de cortar el pelo, Néstor pronuncia esta fórmula: «Comadrita lagunita, recibe el pelito de esta buena reina [si es mujer]. Reinarás en tu suerte y en tu feleicidad, en tus negocios, en tus trabajos en tu sombra fuerte, valiente y pudiente como has sido y como has nacido y trabajarás con San Cipriano recordando los encantos de San Cipriano, viejo brujo antiguo que ha sabido trabajar y hacer temblar el orbe entero del mundo. Así en esta hora y en este momento, en este encanto en esta comadrita lagunita, en su virgencita de aguas santas levántame esta sombra [los cabellos] que les vengo presentando. te vengo rpresentando el nombre de (N.N.) comadrita lagunita que aquí los tienes presentes».

Todos los presentes, dispuestos en hilera frente a la laguna, repiten la siguiente fórmula recitada por el maestro: «Comadrita lagunita, de tan lejos vengo a verte, conocerte y saludarte para que por medio destes minerales, destes vegetales [...] me blanquees este nombre, esta sombra, esta suerte, este camino, este florecimiento en este buen encanto con todas tus hierbas, con todos tus jardines, comadrita lagunita. Los incas fueron catorce, todos por huacos se formularon [se transformaron en huacas, en piedras] uno con otro de las provincias se apoderaron, cantando su morrohuaque se desencantaron, en sus ideales también dejaron cerros y lagunas y vegetales con quien[es] curaron, con quien me curarán, con quien me levantarán, con quien me florecerán, con quien me ayudarán [...] donde quiera que esté, donde quiera que vaye por costa sierra o montaña, bien florecido, bien recibido, bien atendido y bien protegido

[...] Comadrita lagunita, virgencita de aguas santas ayúdame y levántame».

Ofrenda de Agua Florida: «Con mi buena Florida voy pagando, voy encantando para toda la vida querida florecida y engrandecida con los tres reinos de la naturaleza, vegetal, mineral animal y bien racional. Con el cornucopio [la cornucopia del escudo del Perú que está impresa en las monedas] derramando monedas de oro y de plata, comadrita no seas ingrata. Con la llama [del escudo del Perú] llamando mi suerte. Con el arbolito [del escudo] encantadito bien bonito, bien florecido compadrito cerrito y mi buen jardencito, en buenas horas y en buenos momentos, en buenos encantos, en buenas horas te vengo pagando y te vengo oloreando con mi buena Florida para ser bien levantado, bien parado, bien queridos y bien atendidos, bien honrados y bien respetados [para ser] el número uno en esta comadrita lagunita, en este encanto, en esta vertiente [...] Medio mundo y el mundo entero floreciendo los caminos. Recuerden los encantos, recuerden los jardines, recuerden los encantos de Mama Ocllo y Manco Capac el fundador de los imperios de los incas [...] recordando los encantos de Chicuate Grande, estos buenos encantos irán viniendo, irán floreciendo, irán protegiendo esta salud, este cuerpo humano con Florida toda la vida». El maestro y cada uno de los presentes escupen perfume en la lima que tienen en la mano mirando hacia la laguna.

Ofrenda de miel: «En estos encantos ninguna escuridad y toda maldad se retirará de tu cuerpo y toda enfermedad [...] Vamos enmielando, vamos saludando, vamos encantando, vamos reanimando, vamos levantando este nombre, esta sombra, este camino, este trabajo, este florecimiento, esta salud, este corazón. Bien aclarado y bien levantado oloreando, endulzando y enmielando con mi buena miel todos los encantos del mundo entero con toda devoción, con todo corazón salud comadrita [escupe miel a la laguna]».

Ofrendas de Agua Cananga: «Con mi buena Cananga no va yanga [no es en vano] bien florecido, bien engrandecido y más querido te vengo saludando comadrita linda virtuosa, maravillosa, con los recuerdos de los encantos que han quedado de los antiguos, de los monarcas, de los Cajamarcas». El maestro pita soplando en la botella de la Cananga y la escupe y todos hacen lo mismo.

Ofrendas de colonia Tabú: «Con Tabú mi corazón es para tú, comadrita linda, recíbeme en el número uno de tus escogidos, encantos vírgenes de aguas santas, alúmbrenme este bañito, este caminito, esta hora, este feliz pasar, con Tabú pa' tú». Escupe la colonia hacia la laguna.

Ofrendas de colonia Ramillete de Novia: «Con mi buen Ramillete de Novia vengo soplando, vengo encantando, vengo saludando, vengo parando, vengo levantando en estos buenos encantos, en estos buenos cerritos de norte a sur, de oeste a este, al oriente [...] a las cuatro esquinas del mundo. Te vengo encantando los tres reinos de la naturaleza mineral, vegetal, teodologal [término muy usado por Néstor para indicar el mundo religioso cristiano en general] racional. Con el cornucopio derramando monedas de oro y plata, comadrita no seas ingrata. Con mi buena llama por la selva, por los cerros encantados esta llama la suerte llama, el arbolito de la quínuva por los minerales, los vegetales de todo el mundo entero, todas las ruinas gentileñas de costa, sierra y mpntaña y selva saludando». Silba en la botella y escupe colonia con todos los demás.

Ofrenda de Aguas de Rosas: «Con mi agua rosada mi suerte queda bien encantada en esta comadrita lagunita». Escupe el olor.

Ofrenda de talco perfumado: «Voy talqueando, voy polveando, voy encantando, voy saludando con mi buen talco mi buena lima, lima anima, pelo consuelo, plata no es ingrata [se refiere al mechón de cabellos y a la moneda que han sido introducidos en la lima]. De pies a corona buen rey y buena persona, bien florecida, bien protegida, bien parado, bien engrandecido». Néstor echa un poco de talco en las manos de los presentes que deberán soplarlo poco a poco por siete veces mientras que el maestro recita la siguiente fórmula: «A la una tu fortuna. A las dos pa' vos. A las tres pa' que llegues a tu vejez y florecerás. A las cuatro nunca barato ni en tu nombre ni en tu sombra ni en tu trabajo. A las cinco al brinco a trabajar, a negociar, a estudiar y practicar. A las seis no te confíes de naide. A las siete que no te compromete naide ni en tu suerte ni en tu fortuna ni en tu feleicidad. A las ocho a las cuatro esquinas del mundo». Todos saltan aplaudiendo con los brazos levantados y gritan: «Viva la suerte, viva la fortuna, florecerá de la noche a la mañana».

Ofrenda de limas a la laguna: cada uno de los presentes recomienda en voz baja hablando cerca de la lima sus pedidos, luego tira el fruto

cuanto más lejos pueda. Si la limacae muy cerca, significa que la laguna no escuchará el pedido.

Baño: el maestro se ubica en pie sobre una roca a orilla de la laguna. La persona entra en el agua a sus pies dando las espaldas al maestro y mirando hacia el centro de la laguna. El maestro recita: «Con mi buena limita, comadrita, voy a ofrendar por esta mesita y vamos a florecer nuevecitos en mi nombre. En buenas horas y en buenos momentos aquí los vengo floreando por costa, sierra y montaña mi compadre (N.N.) en buena hora y en buen momento un buen bañito con el agua mineral en buen sitio, todas las partes del mundo lo recibirán bien blanqueadito, bien florecidito, bien paradito, bien bañadito.»

El maestro llena en la laguna un cáliz metálico y lo vacía en la cabeza y brazos extendidos en cruz de la persona diciendo: «Pa' la una tu buena fortuna». Vacía un segundo cáliz y dice: «Pa' las dos esta suerte mejor será para vos, a las dos esta suerte este baño blanqueando para vos por toda maldad, por toda envidia, por todo mal viento, por todo mal enrabiamento, por todo shuco.» Vacía un tercer cáliz y dice: «A las tres llegarás a tu vejez, te pararés y florecerés y te encantarés en esta comadrita lagunita los encantos virtuosos maravillosos. Vacía un cuarto cáliz diciendo: «A las cuatro nunca barato su puesto, su persona [...] donde quiera que vaya, donde estés bien recibido y bien atendido». (Laguna Huarinja 1989).

Después del cuarto cáliz, la persona se echa al agua teniendo entre las manos la vara metálica del maestro que remata con una figura de San Cipriano. Da la vuelta completa sobre su lado derecho, estando tendido en el agua y una sobre el lado izquierdo. Sale de la laguna y corre hacia el ayudante del maestro, Ezequiel, que espera en una pequeña loma, para hacer la «limpia» como se ha precedentemente descrito. Después de la «limpia», debe someterse a un segundo baño esperando que el viento seque el agua. Algunos maestros, y Néstor entre ellos, no permiten secarse en otra forma.

c. El maestro Ubaldo Salvador antes de proceder a bañar sus pacientes, entra solo en el agua de la Laguna Prieta de Ayabaca, clavando su espada mayor en el fondo de manera que la cruz salga del agua. Esta espada será retirada sólo cuando la última persona se habrá bañado. Antes

del baño hace tomar a cada uno una copa de sanpedro con alcohol y mientras su cliente se baña, él se queda en la orilla cantando y acompañándose con su «chungana».

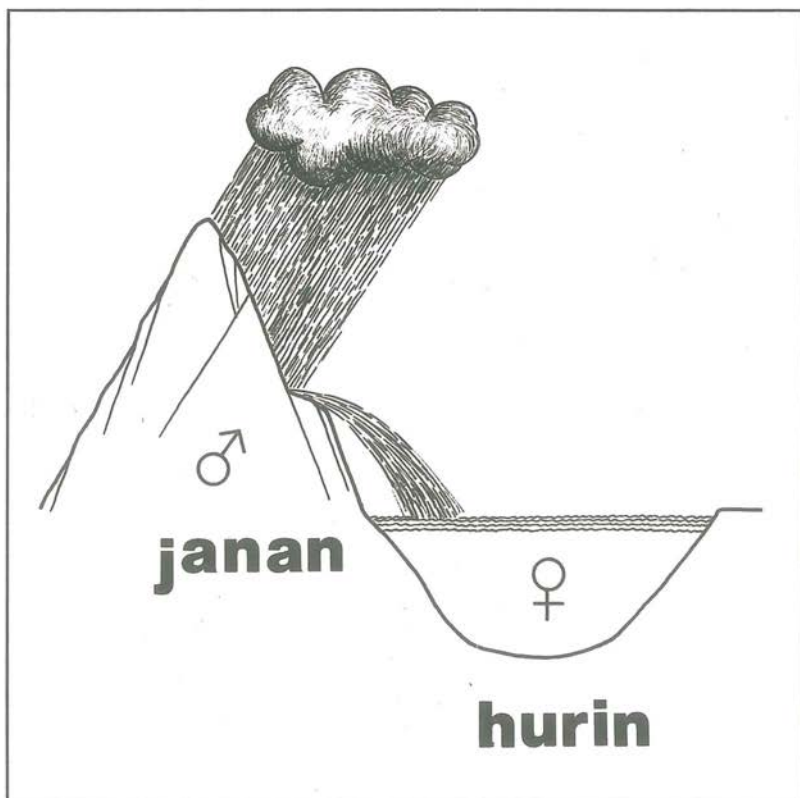
De los tres maestros mencionados, Concepción Guerrero hizo bañarme sin haber participado a la «mesada» ni antes ni después del baño. Néstor prescribe antes el baño y en la noche del mismo día la «mesada»; Ubaldo acostumbra llevar a cabo dos «mesadas» en el transcurso de la marcha hacia la Laguna Prieta. Concepción consideraba que no había otro modo de acercarse a la Huarinja sino bañándose en ella: una visita motivada sólo por la curiosidad expondría el visitante a las consecuencias del enfado del «encanto» del lago.

Cuando se habla de «lagunas», quien no sea muy experto de la visión del mundo andina (es el riesgo de los etnógrafos que se limitan a cortas temporadas de trabajo de campo y a unas cuantas entrevistas y observaciones) se inclina a considerar la laguna como un lugar de poder que actúa de por sí con poder «femenino» y autónomo. Pero así no están las cosas en la realidad: la laguna es la contraparte del cerro, es su «esposa». Y el cerro es su contraparte masculina. Lo que cura es el conjunto laguna-cerro («encanto» femenino + «encanto» masculino). Cuando caen las lluvias -me explicaba el viejo maestro Néstor Herrera- ellas lavan «los minerales y los vegetales» del Cerro Negro y esas aguas que bajan por las laderas del cerro a la Laguna Huarinja, llevan consigo «la virtud del cerro», es decir el poder de sus «minerales» y «vegetales». A los poderes de estos dos «reinos de la naturaleza», Néstor añade otro «reino» que llama «teodologal» distorsionando el término «teologal» que escucharía en algún sermón del cura, o catecismo. Pero, dentro del significado que le otorga -Néstor lo aclara explícitamente- «teodologal» equivale a «espiritual», así que los tres «reinos de la naturaleza» a los que se refiere continuamente en sus fórmulas rituales, en realidad son dos: material («mineral» + «vegetal») y espiritual («teodologal»). Y «espiritual» se refiere al poder inmaterial de las cosas: a Dios y a los «encantos». En mis entrevistas con él (y con la mayoría de los viejos maestros del Ande) a la pregunta «¿quién hizo la cordillera y las lagunas?» contestan sin dudar: «Dios». Y a la pregunta «¿Quién dio a las lagunas el poder que tienen?» igualmente sin dudar contestan: «El Inga».

Hay cerros que tienen en sí su contraparte femenina: una laguna

subterránea y encantada, como es el caso del Cerro Pariacaca y del Cerro Guitiligún de Huancabamba.

Las vertientes que chorrean de los cerros y alimentan las lagunas, al mismo tiempo las fecundan del poder del cerro, su pareja mítica y la unión de las dos aguas -del cerro y de la laguna- equivale a uno *hierós gámos*, a un rito nupcial, a un coito sagrado.



DIBUJO 28

10.3. Referencias etnográficas

Los rituales descritos pueden ser comparados con los datos recogidos por la etnobotánica Friedberg a finales de la década de los cincuenta.

Las partes principales del ritual son: ofrendas a las aguas; desnudamiento de los participantes; inmersión en el agua y triple rotación hacia la derecha y hacia la izquierda para liberarse de los males; siete infusiones de agua con huamingas en la cabeza y cuerpo de la persona; tres golpes de vara en las espaldas; carrera veloz teniendo en las manos una vara de la «mesa»; expulsión de los males por medio de gritos, patadas, puñetazos; vestimiento; «singada». En la descripción de Friedberg, la «limpia» es sustituida por la «chupada» ejecutada en el cuerpo del paciente teniendo el maestro en la boca perfumes, alcohol y tabaco. Las fórmulas recitadas por los presentes contenían numerosas alusiones al sol y a la luna. Las ceremonias se clausuraron con una última ofrenda de perfumes a la laguna. Los pacientes en la noche anterior habían participado a la «mesada».

Giese describe y analiza rituales a las lagunas huancabambinas comparables con los que acabo de exponer. (Giese 1989:175-200).

10.4. Referencias en las fuentes

El uso de baños como medios de purificación de la culpa contaminadora (*hucha*) está ampliamente documentado en las fuentes españolas, las mismas que subrayan la relación entre *hucha* y enfermedad, desgracias o calamidades que involucran a la comunidad entera. Al rito de la *citua*, o «confesión», normalmente subseguía un baño en aguas corrientes acompañado por fórmulas rituales que mandaban a las aguas que se llevaran los males hacia el mar de «donde nunca más parezcan» (Polo de Ondegardo 1906:212; v. Murúa 1987:413). Estos baños rituales se llamaban *opacuna* < *upakuy*, «lavarse» (quechua).

Las sintéticas y exactas observaciones de Polo de Ondegardo acerca de los baños rituales pueden aplicarse a las prácticas actuales y documentan una larga continuidad cultural: «Suelen también en diuersas partes así de los Llanos como de los Serranos, ó estando enfermos, ó sanos yrse á lauar á los ríos, ó fuentes con ciertas ceremonias, creyendo que con esto lauan las ánimas de los pecados, y que los lleuan las aguas». (Polo de Ondegardo 1906:200).

Igualmente pertinentes son las notas de Cristóbal de Molina (el del Cuzco): «La razón porque en estos ríos se lavavan, hera porque son ríos caudalosos y que entienden ban a dar a la mar, y para que ellos llevasen

las enfermedades». (Molina 1989:75). El mismo autor relata que «Quando algún yndio o yndia está enferma [...] si está de suerte que pueda yr por sus pies a alguna junta de dos ríos, y [el hechicero] le hace yr allá y lavar el cuerpo con agua y arina de maíz blanco, diciendo que allí dejará la enfermedad». (Idem:133) Arriaga (1968:212;213) refiere el uso de frotar la cabeza, para «purificarse de los pecados», con una piedra llamada *pasca* que traduce como «perdón» y con harina de maíz blanco en proximidad de un arroyo o en el punto en que dos ríos se juntan. En quechua *paskay* significa «desatar nudos» (Perroud-Chouvenc 1970:131) y expresa un concepto muy parecido al expresado actualmente en el léxico curanderil norteño por el castellano «desatar». «También tienen otro modo algunos para purificarse de los pecados sin decillos a otro, que es refregarse la cabeza con su pasca y lavarse en algún río la cabeza, y así dice que el agua lleva sus pecados». (Arriaga 1968:213).

Polo de Ondegardo (1906:227) refiere el uso de ofrendas de conchas marinas *Spondylus (mollo < mullu)* a los manantiales motivado por el prestigio de las conchas consideradas «Hijas de la mar, madre de todas las aguas».

Cobo (1964:207) relata el uso de baños rituales donde el «pecador», en casos de culpas muy graves, era azotado con ortigas por «una persona que hubiese nacido contrahecha y señalada de naturaleza». Si se toma en cuenta que en las fuentes españolas «pecado» traduce y reinterpreta el concepto autóctono de *hucha*, esta flagelación ritual con fines catárticos puede compararse al análogo rito, ejecutado en el norte con varas de membrillo, para alejar de la persona los «contagios».

11. *El conjunto de las ceremonias terapéuticas: la mesada*

Con este nombre, derivado de «mesa», se llama a la sesión comunitaria realizada por el curandero con el concurso de cuantos solicitan su oficio para distintas razones: terapéuticas, propiciatorias, adivinatorias. La «mesada» es el conjunto de las ceremonias que he descrito hasta aquí excluyendo los baños que, aunque realizados fuera del lapso temporal de la «mesada», son idealmente relacionados con ella. La «limpia de cuy» y la «llamada de la sombra» son ritos específicos realizados sólo cuando se trate de curar el «susto», o cuando el maestro utilice la «limpia» para fi-

nes particulares. Por esta razón, será suficiente delinear el carácter, las finalidades y las modalidades de ejecución de la «mesada».

El centro y corazón de la «mesada» es la experiencia visionaria del curandero y no las ceremonias que allí se ejecutan, así como el corazón de la «mesa» es la cabeza, o «corona» del sanpedro. Las ceremonias terapéuticas son consecuencia de la visión y forman parte de la terapia que el sanpedro «dicta» en sueño al maestro. El contenido de la visión puede influenciar, en parte o del todo, la estructura de las ceremonias. Quienes participan a la «mesada» no andan en busca solamente de una terapia que los ayude a resolver sus problemas clínicos sino buscan el origen de sus enfermedades y la naturaleza del mal que los acucia. El conocimiento de la etiología para el paciente andino es importante como la terapia exitosa porque la respuesta que el recibe del «maestro de los maestros» -el sanpedro- a través del «sueño» de sus curanderos es de por sí coadyuvante de la terapia: es ella misma terapéutica porque brinda la seguridad que el equilibrio entre lo visible y lo invisible -entre el cuerpo y la «sombra», entre este mundo y el de los «encantos»- cuya alteración produce la enfermedad, puede ser nuevamente alcanzado por la intervención del «sabio» y con los métodos de la medicina tradicional. Por otro lado, quien no ha sido llamado, quien no tenga el carisma del «sabio», no puede ver el otro lado de la realidad: por eso los pacientes, quienes normalmente no pueden ver, acuden al que sí lo puede. En el pedido de ayuda que el enfermo solicita al «sabio» es implícita la espera confiada que él actúe sobre las razones invisibles de la enfermedad porque él solo sabe conocerle y puede intervenir para dirigir aquellas fuerzas que forman el urdimbre invisible del mundo. Y su conocimiento es visión, no saber intelectual como el del «doctor», es relación directa con los «encantos». Y son los «encantos» quienes dictan ritos y remedios que curan: la elección del uno o del otro no obedece a rígidas reglas dogmáticas ni sólo a un criterio empírico que tome en cuenta la comprobada eficacia. Depende de la relación directa entre maestro y el «otro» mundo.

11.1. El significado litúrgico de la noche

El desarrollo de la «mesada» normalmente es nocturno. Considero fuertemente reduccionista y distorsionante el criterio de interpretar este hecho únicamente como producto de una necesidad histórica, la de protegerse de las persecuciones del poder oficial religioso y político. Estas

condiciones desfavorables que han ocurrido en el transcurso de más de cuatro siglos y medio y se han ido atenuando en los primeros años de la década de los setenta como consecuencia de la orientación indigenista del gobierno del Gral. Juan Velasco Alvarado, seguramente favorecieron una antecedente costumbre pero no la determinaron. De otra manera, resultaría difícil explicar ciertos evidentes paralelismos con culturas tradicionales de la Selva -dentro y fuera del Perú- que celebran de noche sus sesiones terapéuticas y divinatorias en zonas naturalmente aisladas y no expuestas a la influencia de los misioneros y de la cultura oficial.

Desde luego, no puede no tomarse en cuenta el factor fisiológico: la acción de las drogas sobre el nervio óptico y la consiguiente midriasis que hace peligrosa la exposición a luz fuerte o directa. Sin embargo, tampoco esta consideración puede considerarse determinante. Sería en efecto suficiente crear una condición artificial de oscuridad celebrando las sesiones en un lugar cerrado, condición conocida en el curanderismo andino y utilizada cuando sea necesaria la «dieta de luz» y cuando el efecto fisiológico de las drogas sobrepase los límites naturales de la noche, como es el caso de las «mishas».

Creo que deba tomarse en consideración un aspecto cultural: el valor simbólico del espacio-tiempo nocturno y del ensueño en el pensamiento tradicional amerindio: es de noche cuando la «sombra» se separa del cuerpo y viaja. «No es posible contar de una vez las niñerías y 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 [...] o esperar». (Garcilaso 1963:II,53) El viaje psicodélico del shamán es un ensueño inducido y el shamán es un profesional de los ensueños. En la cosmogonía andina la noche y la oscuridad (*tuta*) preceden el día, el nacimiento del Sol y la manifestación del mundo. La noche es el tiempo del mito y de las fuerzas plasmadoras, el útero del caos generador y regenerador donde las cosas viven en su estado no-manifiesto y embrional. Actuar sobre aquellas fuerzas significa influir en el desarrollo de las cosas y esto puede hacerse con mayor facilidad cuando el mundo visible desaparece y se abren las puertas de acceso al otro mundo, corazón de este mundo: en la noche. El viaje nocturno es un viaje a los orígenes, al tiempo de los comienzos que

es no-tiempo y no-historia pero es la dimensión desde la cual puede influirse en el tiempo y en la historia. Desde esta perspectiva común a toda cultura religiosa, la llegada del nuevo día al final de la noche sagrada de los ritos y de la visión equivale a la manifestación de un mundo nuevo, renovado por el contacto con el origen. El aurora que aclara la noche adquiere el valor del símbolo y actúa sobre esta predisposición anímica con función profundamente catártica y con poder terapéutico. Con estas consideraciones se justifica el énfasis con que las fórmulas rituales saludan el momento en que «ya viene la claridad del día» y auguran a los participantes al rito que «blanquee» su vida.

La «mesada» puede interpretarse como la *reactualización de la cosmogonía*, como el pasaje desde el caos y la oscuridad de los orígenes a la posibilidad de existencia del mundo y de la vida y a su manifestación. En el transcurso de la noche -real y mítica- el shamán-demiurgo encauza las corrientes del caos, equilibra y armoniza los poderes positivos y negativos de los «encantos». Conjura el peligro de la no-existencia y de la vuelta al caos y al gremio de la noche. Determina las condiciones favorables al existir de la vida el «este mundo». En la noche las drogas rituales permiten el acceso al «otro mundo» no sólo de la conciencia del shamán sino -por lo menos virtualmente- de la de todos los participantes al rito. El acabar de la noche coincide con el cumplimiento del proceso de formación embrional del nuevo mundo y el alumbrar del día con su nacimiento y con la renovación del tiempo, del espacio y de las posibilidades de existir en el mundo. Los ritos del aurora adquieren el carácter de una verdadera «bendición» sobre los procesos que harán posible en la conciencia la continuación de la vida y sobre las actividades humanas que deberán desarrollarse en el mundo ritualmente renovado.

11.2. Funciones de la «mesada» y sus partes

Por lo que se refiere a las motivaciones que determinan la participación a la «mesada», estas pueden resumirse así:

1. «Ver» y reconocer las causas de las enfermedades, desgracias, fracasos
2. «Ver» y reconocer los remedios materiales y terapéuticos
3. «Ver» lugares, personas, acaecimientos lejanos en el espacio y en el tiempo, acontecimientos futuros, objetos escondidos o hurtados

4. Curar por medio de acciones rituales
5. Alejar los «contagios» y las envidias por medio de ritos y talismanes («ajustes»)
6. Favorecer suerte, fecundidad, salud, suceso por medio de la propiciación de las fuerzas positivas del mundo mítico («florecimiento»).

Los días preferidos para celebrar la «mesada» son el martes y el viernes. Algunos maestros únicamente en estos dos días offician sus ritos.

En otra obra he relatado por entero el desarrollo de una «mesada» (Polia 1988b:119-128). Aquí voy a exponer las partes que conforman la misma y el orden en que se desarrollan las ceremonias que han sido descritas precedentemente. Este orden puede variar de maestro a maestro y de acuerdo a las exigencias.

Prescindiendo de las variaciones en el orden de su ejecución, los elementos rituales que constituyen una «mesada» son los siguientes:

- invocación de abertura
- «florecimiento» de la «mesa»
- ofrendas a los «encantos»
- «singada» de tabaco moro
- ingestión del sanpedro
- eliminación de fuegos y luces, espera, silencio, inmovilidad
- responso oracular y terapéutico
- ceremonias de desplazamiento y eliminación de los «contagios»
-«limpias», «limpia de cuy», «chupadas»- y/o «llamada de la sombra»
- eliminación de los contagios («despacho»)
- «florecimiento» de los participantes
- «florecimiento» de los objetos de la «mesa»
- «singadas» de tabaco cultivado
- toma del «arranque» o «refresco» que corta el efecto del sanpedro

Algunos maestros barajan los naipes para conocer el tiempo propicio al desarrollo de los ritos, otros echan las suertes utilizando conchas. La toma del sanpedro puede preceder o seguir la primera «singada». El

responso puede preceder o seguir la «limpia», etc. Por lo que se refiere a las ceremonias voy a exponer un cuadro sinóptico utilizando un patrón de doce «mesadas» seleccionadas entre las varias a las que asistí.

Siglas: A = arranque; B = ingestión de sanpedro; CH = chupadas; D = desenriedo (cuando ha sido efectuado a parte o sin la limpia, sino está incluido en la misma); F = florecimiento; FM = florecimiento de la mesa; I = invocaciones a Dios, santos, lugares de poder, sanpedro; JA = juego de artes (predicción de la suerte por medio de conchas); JB = juego de barajas; L = limpias; LLS = llamada de la sombra; O = ofrendas de perfumes; P = predicciones; R = responso etiológico y diagnóstico; S = singada de tabaco moro; Sg = singada de tabaco dulce.

1. Francisco Guarnizo, Huancabamba 1972
FM - S - B - R-P - L - F - A - Sg

2. N. N. Cerro de Aypate, Ayabaca 1973
I - FM - O - JA - B - S - F - A - Sg

3. Santos Calle, Hualcuy, Ayabaca 1973
FM - B - S - L - R-P - F - CH - L - F - A - Sg

4. Román Chasquero, Salalá, Huancabamba 1985
I - B - FM - I - S - L - R-P - F - A

5. Marino Aponte, Huancabamba 1985-1989
I - FM - B - S - L - R-P - Sg - F - A

6. Adriano Melendres, San Juan de Cachaco, Huancabamba 1985-1986
JB - I - FM - O - B - S - R-P - L - F - A

7. Celso Avendaño, Ayabaca 1986
I - B - S - R-P - L - Sg - F - A

8. Ramón Carrillo, Pasapampa, Huancabamba 1986:
I - FM - B - L - Sg - F
-
9. Máximo Merino, Socchabamba, Ayabaca 1987
I - D - L - S - JA - B - CH - S - R-P - Sg - F - A - F
-
10. Ubaldo Salvador, Tambo, Ayabaca 1988
I - B - O - S - R-P - L - A - F
-
11. Néstor Herrera, San Antonio, Huancabamba 1988-1989
I - O - JA - S - R-P - L - F - O - A
-
12. Zenobio Jirón, Samanga, Ayabaca 1990
I - O - B - S - L - LLS - O - A

12. *La ceremonia de la desvelada*

Voy a relatar una operación shamánica para el «descontagio» de los asesinos. Trátase de un documento de alto interés por la excepcionalidad de la ceremonia, hasta hoy inédita, documentada en Juzgara de Huancabamba (1991). La ceremonia, llamada «desvelada», había sido solicitada por un hombre que el alma de la mujer asesinada por su mano atormentaba en la noche con pesadillas, voces y otras presencias terroríficas. Pude presenciar al desarrollo de la «desvelada», que duró por varias horas de la noche hasta la madrugada. Expondré los elementos esenciales de la ceremonia que presencié:

1. En el transcurso de una «mesada» especialmente oficiada, la curandera Aurelia Chinguel Machado de Juzgara, hizo desvestir el asesino cuyo cuerpo Aurelia restregó con un haz de tres velas nuevas y sin encender.
2. Acabada la «limpiada», puso las velas en la «mesa». Ordenó a unos de los presentes que fuera hasta el río Huancabamba, el día siguiente, para arrojar en sus aguas las tres velas, envueltas en un papel, tirando antes las velas y luego el papel. El camino de regreso deberá

ser distinto del de la ida («camino cambiau») para evitar que el «contagio» vuelva atrás; 3. Aurelia preparó un compuesto de aguardiente, tabaco, Timolina, Agua de Cananga, Agua Florida, ishpingo, ashango, azúcar blanca, miel «de palo»: con este compuesto «pagará» a los cerros para que alejen «espantos, jaco de cerro, algun viento de un muerto».

4. Aurelia y su cliente salen afuera, en la oscuridad, los siguio. Aurelia da al asesino una concha y la llena de jugo de tabaco macerado en aguardiente. El hombre repite la fórmula que Aurelia recita: «Yo, N.N., voy descajándome de algún viento huayo, y voy cambiándome. A descansar viento huayo al cementerio donde está enterrada mi mujer».

Tomando el tabaco en su boca, lo escupe hacia el cementerio de Ayabaca; tomando el contenido de la concha que Aurelia había nuevamente vuelto a llenar, escupe el tabaco en dirección de la quebrada donde, seis años atrás, había sido lavada la ropa de la difunta y recita la misma fórmula que en su parte final dice: «a descansar viento huayo al lavatorio».

5. Dando una vuelta circular sobre sus pies, escupe el tabaco hacia todos los cerros que rodean el lugar entre los cuales el más cercano y de más renombre es el Cerro Saquir, pero la ofrenda está dirigida a todos los cerros poderosos de la comarca (entre los cuales los más prestigiosos son el Paratón, el Cerro Jamanga, el Huascaray, el Pariacaca, el Cerro La Viuda, el Güitiligún, los Cerros de las Chinguelas). «Los cerros reciben» explica Aurelia. Las ofrendas a los cerros son repetidas por cuatro veces recitando esta fórmula: «Voy descajándome de algún cerro que me haya cajau, pago a todititos los cerros». Luego, ofrendando otras cuatro conchas de tabaco dice: «Yo, N.N., voy pagando a todititas mis tapias». Ofrendando otras cuatro conchas circularmente, dice: «Yo, N.N., pago todititos mis espantos sea de agua, sea de culebra, sea de candela, sea de gente, sea de remolino, sea de todo animal.» Antes de cada ofrenda, el asesino pone su resuello en la concha llena de tabaco.
6. Con los mismos procedimientos y las mismas fórmulas, y en el mismo orden -al cementerio, al «lavatorio», a los cerros, a las «tapias», a los «espantos»- viene ofrendado Vinagre Bully («Bullí»).
7. Se ofrendan cuatro conchas de aguardiente a la tierra donde la mujer había nacido y de donde eran sus parientes; se ofrendan cuatro conchas al cementerio donde ella está sepultada y cuatro para el

- «lavatorio» comandando al «viento huayo» que allí vaya a descansar. Se repiten las cuatro ofrendas a los cerros, a los «cajos y tapias» y a los «espantos».
8. Usando Agua Florida, se repiten las mismas ofrendas en el mismo orden del punto 7., repetidas cada una cuatro veces.
 9. Usando Agua Cananga, se repiten las mismas ofrendas en el mismo orden que las anteriores. La curandera, indicando hacia Ayabaca dice: «para que se vayan los resuellos allí».
 10. Usando un poco de polvo de ishpingo y escupiéndolo se repiten las mismas ofrendas que al punto 7.
 11. Lo mismo se hace con polvo de ashango.
 12. Lo mismo se hace con pétalos de rosas blancas.
 13. Lo mismo se hace con azúcar blanca.
 14. Lo mismo se hace con jugo de lima.
 15. Lo mismo se hace con un perfume llamado Colonia Cariño.
 16. Lo mismo se hace con gaseosa Cola Inglesa para «endulzar» los cerros».
 17. Aurelia prepara un «refresco» mezclando al agua pétalos de rosas blancas, azúcar blanca, harina de maíz amarillo (lo ordinario es maíz blanco), jugo de lima, miel. Estas ofrendas, que sirven para refrescar («shulalar») a los «vientos» no son escupidas sino rociadas con el dedo en las cuatro direcciones del espacio, en la tradicional fórmula de la *tt'inka*, y repitiendo las fórmulas para que descansen los «vientos huayos». Luego, utilizando un manojo de hojas de maíz, Aurelia «shulaya», o «refresca» los cerros.
 18. Sigue la «limpiada» con vara de hualtaco y en la misma, finalizando la «limpiada», el asesino escupe aguardiente y luego Vinagre Bully.
 19. Aurelia ejecuta el «despacho» haciendo el ademán de arrojar con su vara los males hacia los cerros. En la misma dirección el asesino escupe estos dos ingredientes y luego la curandera sacude, en la misma dirección, su poncho teniéndolo al revés.
 20. El hombre es encerrado en un cuarto, a oscuras, donde deberá permanecer por 24 horas sin hablar, sin escuchar ruidos ni voces, sin lavarse ni peinarse y observando una dieta que prohíbe sal, ají, ajo, cebolla, aguardiente, manteca.

Los términos usados por la curandera, «resuello», «viento», «viento huayo» se refieren a la presencia contaminadora de la «sombra» de la di-

funta, la misma que se trata de apaciguar y «refrescar» por medio de las ofrendas dirigidas a su tierra natal, a su tumba y al lugar donde se lavó la ropa de la finada. Es significativo que estos lugares son los mismos donde anda merodeando, de acuerdo a la creencia andina, la «sombra» de los muertos. Toda la ceremonia tiene dos finalidades: volver inactivo el «contagio» de la difunta y propiciar los cerros donde viven los «encantos» que pueden hacer enfermar por medio de la «cajadura», o «cajo», de la «tapiadura» y del «espanto», o «susto».

Resulta difícil la interpretación del término «huayo»/«guayo» que se refiere sólo al «viento» cargado de los «contagios» de los muertos, término que he documentado en Huancabamba mas no en Ayabaca. No hay seguridad de una derivación del quechua pues, de no ser una transformación de *wayra*, que es «viento» y «emanación de poder», parece improbable la derivación de *wayu* que indica lo que es flojo, o que cuelga. Más acertado, entonces, me parece proponer una derivación de *wayru* que significa «especie de dado grande y el juego con este dado, sobre todo en los velorios de cadáveres» (Perroud-Chouvenc 1970:185). El uso de este juego, que hoy ya no se usa en las «velaciones» a los difuntos en al Sierra piurana, está documentado con el nombre de *pichqa* en una Carta Annuá de 1617 de la Compañía de Jesús. (Polia 1996).

13. Ritos propiciatorios de la lluvia

13.1. La extracción del *mamayacu*

El término «mamayacu» deriva del quechua *mama* «madre» y *yaku* «agua». En Huancabamba «mamayacu» es una fuente, o manantial de agua que nunca se seca y se refiere al mismo lugar donde el agua brota. El agua tomada allí mismo donde sale a la luz, se considera cargada de poder terapéutico porque participa de la fuerza fecundadora y regeneradora del mundo de abajo y no se ha aun contaminado. Es «virgen» y esta cualidad hace del agua de «mamayacu» un elemento insustituible en muchos rituales.

La fuente, o «puquial» (del quechua *pukiu*), goza del prestigio de los lugares poderosos porque representa un punto de comunicación entre «este» mundo y el «otro», el de abajo, la oscura región de los muertos y

de las fuerzas vegetantes. Actuando sobre una parte, el shamán actúa sobre el todo: para propiciar la lluvia es menester adueñarse de la esencia, o «madre» de las aguas. En las lagunas, el «mamayacu» se identifica con las corrientes más profundas y vírgenes. En estas profundidades el curandero debe buscar la esencia de las aguas, la misma que contiene la esencia del poder de la laguna. Este rito es llevado a cabo en un momento crítico del ciclo estacional, al momento del pasaje entre la temporada seca del verano y la temporada de lluvias del invierno serrano. Este rito hoy ya casi no se practica. Mis referencias han sido recogidas en 1972. La única descripción literaria de la ceremonia, no científica pero rica en datos etnográficos, se debe al P. Ramírez que por largo tiempo ha sido párroco de Huancabamba (Ramírez 1970:68-71). He aquí una síntesis:

Una delegación de campesinos de distintas comunidades, encabezada por un curandero con sus ayudantes, se dirige de Huancabamba a la Laguna Negra del grupo de las Huarinjas. En altas horas de la noche, el maestro «para la mesa» y declara en voz alta a la laguna sus intenciones, le pide que acoja favorablemente los participantes a la ceremonia y que les conceda de poder extraer sin peligro su «mamayacu». Para esta ceremonia, entre los «artes» de la «mesa» ocupan un lugar importante las piedras «mushcas»: los cantos rodados de los ríos y lagunas por su íntima relación con las aguas. Se hacen las acostumbradas ofrendas para que la laguna no se enfade, no se ponga brava, no se trague los que están a sus orillas y se deje arrancar el «mamayacu». Todos los presentes «singan» para alejar poderes nefastos y «fortalecer la sombra». El curandero amarra a la extremidad de una larga caña un cántaro y lo sumerge hasta llegar al fondo de la laguna. Mueve varias veces la caña hasta sentir el empuje de alguna corriente profunda. Extrae el cántaro lleno del «mamayacu» de la Laguna Negra y lo pone al centro de la «mesa». Con esta agua son asperjados todos los «artes» de la «mesa» y con la misma, a lo lejos, son idealmente asperjados todos los sembríos y las chacras para que reciban la lluvia. Antes de concluir las ceremonias, el maestro recita una invocación a los «encantos» de la Laguna Negra y de su «esposo» el Cerro Negro para que envíen abundantes lluvias, se «amansen» y no se resientan para la sustracción del «mamayacu». Ejecutados los «pagos», la comitiva baja rápidamente del cerro: se trata de una especie de fuga ritual para sustraerse a los posibles ataques de los espíritus del lugar.

El P. Ramírez (1970:151) relata la fórmula de «citación» usada por una de las más célebres curanderas de sus tiempos, María Chanta de Sondorillo: «En el nombre de Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo. En el nombre de la Sunciona [la Virgen de la Asunción] de la Romería. En nombre de las benditas ánimas de la santa Iglesia paque me deyen so bendición, paque me lo libren de los peligros paque el Negro no vayga a dañar mi mecita, paque los vientos malos y la lluvia se alejen de puaquí y no interrumpan -escupe la espada y la coloca vertical y luego horizontalmente sobre el pecho formando una cruz y, a cinco metros más o menos distante de la mesa, la clava en el suelo continuando- de aquí no pasen ni las envidias, ni los enemigos, ni los malos vientos». La fórmula es precedida y seguida por una serie de ofrendas de flores blancas, maíz «misha» y aguardiente con «tabaco del Inga» acompañadas por la fórmula: «Lagunita sagrada que nos dejó nuestro señor Inga, amánzate y no te vaygas a poner bravísima quiaqui te voy a dar to paguita que te he traído». (Idem:151).

La costumbre de propiciar la lluvia por medio de ritos que utilizan el agua de lagunas sagradas, puede compararse con lo que acontece en Huarmaca, al lindero meridional del Dpto. de Piura donde existen, entre el Cerro Cuce y la Laguna Seca, una serie de pequeños pozos llamados «de la lluvia», «del viento», etc. En estos pozos los curanderos buscan el «mamayacu». Los participantes, y el mismo maestro, deben vestir rigurosamente trajes negros y del mismo color deben ser los caballos en que andan. Como ofrenda de compensación se arroja a las aguas un cuy negro en la creencia que el «encanto» tutelar, para agarrar y devorar al cuy, se distraiga dándoles tiempo de extraer sin peligro el «mamayacu». Al regreso, la comitiva recorre procesionalmente las orillas de las lagunitas y el camino cantando cantos de invocación («súplicas») para que caigan las lluvias.

13.2. El rito del *gentil de invierno*

En este rito se utilizan calaveras halladas en antiguas cuevas sepulcrales porque el cráneo, la parte la más representativa del esqueleto, contiene la «sombra» del difunto. Este rito, como el precedente, tiene la finalidad de propiciar las lluvias en el mismo momento de crisis estacional, al comienzo de la temporada de lluvias, cuando su abundancia y frecuencia determina el éxito o el fracaso de la agricultura y de la ga-

nadería y, por consecuencia, la posibilidad de subsistir para la mayoría de las comunidades andinas.

En una profunda hendidura en las laderas del Cerro Jalqueño, al frente de Huancabamba, hay una gran cantidad de osamentas humanas esparcidas en una cueva, sin rastro de ajuar funerario. Estos restos son atribuidos a los «gentiles» y, por lo tanto, se los considera sáturos de su poder. Los curanderos depositan a la entrada de la cueva «pagos» de maní y azúcar y «foguean» el interior de la misma con ofrendas de alcohol y «montañesas», o colonias. Antes de escupir los perfumes, el curandero sopla en el cuello de las botellas emitiendo un largo bramido o un agudo silbido para alejar los espíritus malos. Cuando escupe los perfumes el curandero tiene en la mano la vara de chonta o la espada porque todo contacto con los restos de los gentiles es peligroso. Escoje una calavera de color amarillento y lo coloca a la entrada de la cueva y al abierto. «Cita» el espíritu del gentil con una fórmula en que el tono de la súplica se alterna al del mando y hasta al de la amenaza: «Gentil de invierno, no volverás al lugar de tu reposo hasta que hayas hecho llover sobre nuestros campos». (Ramírez 1970:66) Por todo el tiempo en que la calavera permanece fuera de su sepulcro, se prenden grandes fogatas en las alturas que rodean el valle alimentándolas con la achupalla del inga (*Tilandsia*). Otras fogatas se prenden en proximidad de antiguas ruinas que se atribuyen a los Incas. Cuando la lluvia ha caído en abundancia, el curandero vuelve al lugar y deja dentro de la cueva la calavera del «gentil de invierno» reemplazándola con una calavera blanquecina llamada del «gentil de verano» para que las lluvias no siguan, de otra manera malograrían los cultivos. Tenemos, entonces, las siguientes relaciones:

calavera amarilla - gentil de invierno - lluvia
calavera blanca - gentil de verano - sequía

El color amarillo, opino, debe tener alguna relación mágico-simpatética con el color del maíz maduro. O puede ser interpretado, por el curandero, como señal de una mayor antigüedad y, por consiguiente, de un mayor poder.

En la comunidad de San Andres de Tupicocha, en la parte alta de la quebrada del Rfo Lurín, en la provincia de Huarochirí, Dpto. de Lima, se celebra la fiesta anual de la limpia de acequias, entre los meses de abril y

mayo. Los seis personajes que bajan con el agua dentro de las acequias, llamados «waris», en la parte alta, en la toma del canal prehispánico de Vilcapampa, sacan dos calaveras llamadas «abuelos». Este acontecimiento está asociado a la entidad mítica del gentil femenino «Mama Catiana» (o Capiana), la cual representa a las aguas de los deshielos, de las lluvias y las lagunas de las alturas. Una de las dos calaveras está relacionada con este personaje. Dos jóvenes (varones) escenifican el matrimonio de Mama Catiana con su contraparte masculino «Pincoyo», la ceremonia es oficiada por el presidente de la comunidad. A las calaveras se les ofrece anualmente comida y fruta y para el cerro se mata un carnero. En una segunda celebración de la misma fiesta, realizada en Calatopampa, al pie del canal de Chupaya (en posición *hurin* respecto al anterior) se celebra otro matrimonio entre dos personajes míticos -«Mama Marfa», asociada con las aguas subterráneas, y «Chupayanito»- relacionados con dos calaveras. (Carmen del Prado Velarde, grupo de trabajo de campo de Alejandro Ortíz Rescaniere. Información personal).

Ambos ritos, el de Huancabamba y el de Tupicocha, pueden compararse con análogas creencias entre los Aymaras del Perú meridional y Bolivia que asocian los huesos (*ch'akha*) de los antepasados gentiles con el tiempo atmosférico. Los huesos de los gentiles pueden producir sequía, en caso de lluvias demasiado abundantes se acostumbra exponer a la intemperie los restos de los gentiles para que cesen las lluvias. (van den Berg 1985:48).

Esta ceremonia delata con claridad la continuidad cultural documentada por un gran número de fuentes de los siglos XVI-XVII que informan sobre ritos que relacionan a los muertos con las lluvias y la fecundidad de las chacras. El nombre *illapa* dado a las momias (Cristóbal de Albórnoz en Duviols 1967:19) por la creencia que exista una relación entre muerte y caída de las lluvias. Las fuentes documentan *Illapa* y no *para* u otro vocablo que significa «lluvia», sino aquel que significa «trueno-rayo», el nombre de la deidad que, de acuerdo al mito relatado por Garcilaso, quiebra con su honda que arroja el rayo el cantarillo de la Luna lleno de las aguas celestiales. El nombre antiguo de *malqui*, por su parte, documenta la relación entre el muerto, el subsuelo y la germinación de las plantas y, al mismo tiempo, es nombre augural que, junto con la posición fetal, declara la fe en la continuación de la vida

post mortem y la arcaica creencia que los espíritus de los antepasados vuelvan a fecundar las mujeres produciendo nueva vida.

13.3. La procesión de San Pedro Chicuatero

En este rito a elementos culturales autóctonos se ha superpuesto un patrón devocional cristiano. Actualmente esta procesión ya no se ejecuta y la misma estatua de San Pedro Chicuatero ha sido sustraída al culto. En la iglesia dedicada a San Pedro, en Huancabamba, se veneraban dos imágenes del apóstol, ambas de madera: uno lo representa sentado como patrono de la ciudad, la otra, más pequeña, recibió el calificativo de «chicuatera» porque, de acuerdo a una leyenda muy difundida, procedía de la iglesia de la ciudad perdida de Chicuate, la misma de donde vinieron volando las campanas hasta la iglesia huancabambina.

De las dos estatuas, la «oficial» es considerada por los campesinos la menos poderosa. En la otra, la «chicuatera», al prestigio religioso del apóstol se suma el prestigio mítico del lugar de procedencia donde, de acuerdo a la tradición local, antes de la llegada de los españoles existía una ciudad de los gentiles, Chicuate, que se habría hundido en los médanos, o desaparecido. En el mismo lugar los españoles edificarían otra ciudad con una iglesia dedicada a San Pedro. Los datos que expongo han sido recogidos por el párroco P. Justino Ramírez y han sido comparados por mí con el recuerdo popular.

Una delegación de campesinos se presentaba a la iglesia para pedir la estatua. El párroco consentía aunque amonestándolos que no hagan sobre la imagen sagradas ritos paganos como aquel en que se le frotan los ojos con ají para que llueva o, de acuerdo a otras interpretaciones populares, para castigar al santo si la lluvia no caía o si era insuficiente. La estatua, acompañada por una multitud encabezada por las autoridades de las comunidades campesinas, recorría los caminos del campo. En el recorrido quienes llevaban al santo se paraban al frente de las casas para recibir ofrendas de velas, papas, ocas, maíz y ciertas orquídeas llamadas «toros» junto con dinero y aguardiente. Las ofrendas eran acompañadas por plegarias para que lloviese así que, con la lluvia, se fueran las plagas de las plantas y la peste bovina. Al anochecer, la imagen se quedaba en una casa donde había sido organizada la «capilla». Allí el santo era velado por toda la noche. La puerta de entrada de la casa y la puerta del corral

habían sido revestidas con flores y frutos. A la «capilla» llegaban para participar a la «velación» numerosos peregrinos de varias comunidades. La «velación» podía protraerse por más que una noche y el dueño de la casa debía engalanar la imagen cada día con flores frescas. Después de la caída de las primeras lluvias, la estatua era adornada con achupalla del inga, la misma usada en los ritos del «gentil de invierno» y con bandas de color. Al santo se le vestía como campesino con poncho y sombrero de paja y con sonido de flautas y tambores era acompañado de nuevo a la iglesia.

Por parte de los feligreses locales más adoctrinados la procesión de San Pedro Chicuatero, a pesar de algunos de sus rasgos netamente «andinos», era vista como una ceremonia «cristiana» opuesta a las prácticas de los «brujos» llevadas a cabo con las mismas finalidades: propiciar las lluvias. Por parte del clero local la procesión estaba permitida por representar una alternativa -en parte controlable y justificable desde el perfil doctrinal- a las prácticas del «mamayacu» y del «gentil de invierno» que no podían ser controladas ni justificadas desde el punto de vista doctrinal.

14. La santiguación de la casa

He podido documentar este rito en Ayabaca siendo ejecutado delante mío por el maestro Néstor Herrera en la casa de una anciana señora ayabaquina, Flora Calle.

El maestro toma un tazón y le vacía un vaso de agua «de San Pablo» bendita en la iglesia el «día de la gloria» (el último de la Semana Santa). Le añade azúcar blanca; una botellita de Agua de Azahares; pétalos de rosas blancas. Usa como aspersionario una rosa blanca tomándola por el tallo. Flora había solicitado la intervención del maestro para liberar la casa «de toda envidia y todo mal». Hay que tomar en cuenta que Flora es profundamente ligada a la fe católica y a los ritos oficiales de la Iglesia y que su casa es anualmente bendecida por el sacerdote. La «santiguación» ejecutada por el curandero, entonces, representa para ella un rito complementario a la bendición del cura que, aun utilizando fórmulas del repertorio cristiano, se propone alcanzar objetivos distintos: alejar aquellas fuerzas que no pueden ser controladas religiosamente por ser energías negati-

vas de las personas («envidia») y fuerzas negativas del mundo mítico ancestral. La estructura general del ritual es la misma de los ritos de «florecimiento» a empezar por los ingredientes utilizados para asperjar la casa que son todos de calidad «fresca». Por consiguiente, las fuerzas que se espera neutralizar son «cálidas». He aquí la fórmula:

«Casita de la señora Flora Calle, te vamos a poner el nombre de Santa Genitrix para que vivas y reines feliz y te vamos a santiguar con estas flores blancas en buenas horas y en buenos momentos. Te venimos conjurando y bautizando. Yo te conjuro y te bautizo casita de vivienda, por espantos, por envidias, por quebrantos con la oración de santiguar. Oración de santiguar [...] en nombre del Padre, en nombre del Hijo, en nombre de Dios todopoderoso [...] imagen y semejanza de Jesús en cruz, Jesús crucificado, Jesús sacramentado serás mi compañero el ángel de mi guardia para santiguar esta casita. Porque de San Joaquín y de Santa Ana nació María y de María nuestro señor Jesús Cristo. Estos debemos de creer con verdad [asperja] Te santigüo, te conjuro, te bautizo casita de vivienda para que Dios te libre de malos vientos, de malos espantos, de malas horas, de malos momentos por la preciosísima sangre de nuestro señor Jesús Cristo. Cuando a sus discípulos les dijo «Hijos míos, todo el mundo curarés con esta oración divina, airados, llagados, tullidos, paraleticos, leprosos antes que tuviesen las casitas, los dueños enfermarse, shucarse santigüando con esta santa oración [...] la bendición de Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo» [...] Seis ángeles tengo a mis pies, tres a mi lado, la Virgen del rosario a mi costado. Viva el Señor, viva Jesús, viva María reinará la claridad del día en esta casa [...] en esta habitación [...] Salva de todo peligro, salva de toda maldad lo primero que Dios te libre, casita de vivienda y su dueña de la mala brujería, de la mala hechizería, de la mala envidia, de malos ojos, de malas rabias, de malas amarguras que la libre Dios. Jesús divino y humano, Jesús divino y eterno, Jesús separará el mal viento de esta casa [...] Entre lo bueno y salga lo malo de estos buenos dormitorios de reinas, de reyes que florecerán desde esta hora y desde este momento en buena hora desde este momento. En buena hora, oración del ángel de mi guardia en cuyo custodia y protección con admirable providencia me encomendó el Señor al principio de mi vida os agradezco el cuidado que habeis tenido a esta casita en todos los peligros que la habeis librado. Ahora de nuevo te encomiendo a tu casita con su dueña Flora Calle para que te libre de malos aires, de malos vientos, de malos pensamientos, de malas enfermedades y

de malas maldades [...] El alma de esta dueña de esta casita se guarda por el ángel bueno y el malo desapareciendo. En buena hora y en buen momento frescando y refrescando crezca, valezca y revalezca esta oficina [...] Florece, crece y permanece. Esta oficina la vengo encantando y la vengo floreciendo por el oeste y también la vengo encantando por el sur, por la capital del universo y también por el norte, buen norteño soy tu dueño. Floreciendo y revaleciendo y convaleciendo y por el oriente destapando tu mente y destapando tu suerte [escupe el líquido en las manos de los presentes]». Al final del rito arroja la rosa blanca que sirvió de aspersorio y los residuos que quedaban en el tazón sobre el techo de la casa.

15. *Fórmulas de santiguar*

Voy a relatar dos fórmulas de «santiguación» usadas por dos operadores distintos: un curandero (operador carismático) y un «santiguador» (operador no-carismático). En el primer caso la «santiguación» sirve para curar «shucaduras» producidas por miradas de gente de «sangre fuerte», en el segundo para alejar envidias y «ojeos». También en el segundo caso la causa es la «fuerza» de la «sangre» (o de la «sombra»).

a. Maestro Segundo Culquicondor Tomapasca.

P. ¿Cómo cura Ud. la shucadura?

R. «Con santiguar, señor».

P. ¿Qué dice?

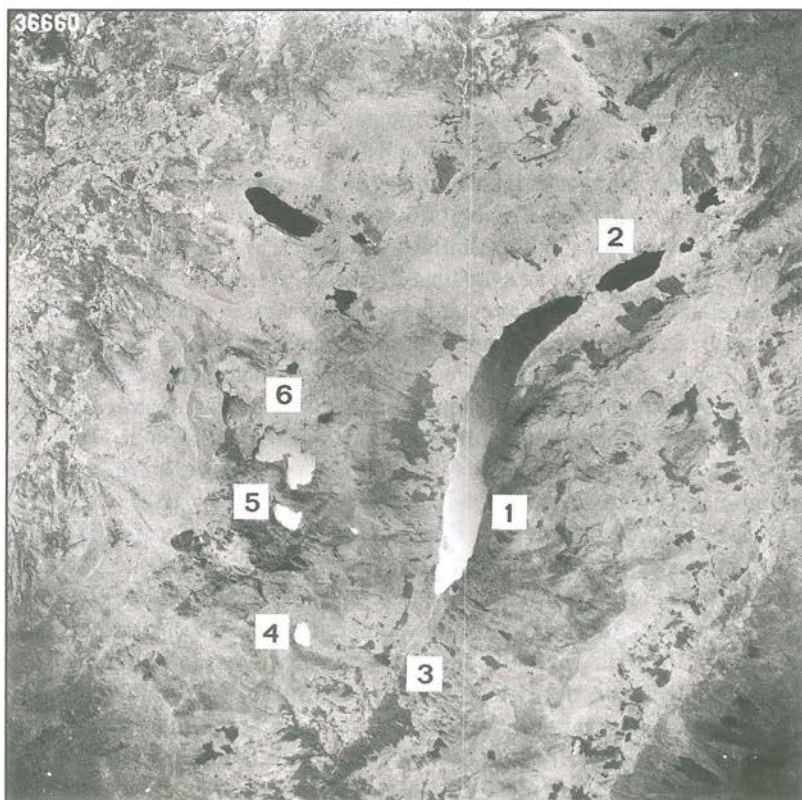
R. «Tengo mis oraciones de santiguar el Hijo de Dios que dejó en el mundo, sí, pues. ¿Quiere aprenderla? “Jesús, Jesús con el Padre eterno, Jesús, Jesús con el Padre soberano, el santuario de la cruz con el misterio de la santísima y beatísima Trinidad voy a santiguar -que sea mujer u hombre usted puede mentarle [hay que pronunciar el nombre de la persona que debe santiguarse]- voy a botar shuques y contagios malos con dulce amor, con tierno corazón rezaremos con devoción el rosario de María. Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo [repite] Amén. Dios ampare en la vida y en la muerte, voy a curar a fulano [N.N.] de shuques, de espantos -usted le menta todo, todo mal, ¿no?- todos males, espantos, pisos de cerros, pisos de huacas, azotes de cimoras, de médicos maleros [...] o del demonio maldito, de demonio errante o el ajuste de malos aires y vientos malos.” De allí ya se agarra con la oración de Santa Marta y San

Cipriano y el perfecto Jonás: "Ojos sin ojos, gota corales con el padre San Francisco y glorioso San Roque acompáñame a curar esta persona con la aventurada siempre María, el aventurado San Miguel Arcángel, San Juan Bautista, por todos los santos apóstoles, San Pedro y San Pablo, corte del cielo y Dios padre espiritual, con el misterio de la santísima Trinidad voy a santiguar esta persona con este credo [recita el Credo; recita el Padre nuestro; recita el Ave María] Todo el mundo, hijos míos, voy con mis discípulos curando cojos, tullidos, paralíticos, ciegos, leprosos, pestes desconocidas [...] pestes aversias voy reconociendo, alejando malos aires, malos vientos, malos espantos y pisos de cerros y peste de huacas y malos aires y malas personas. Los voy curando porque yo soy el Hijo de Dios quien anduvo todo el mundo con los santos Evangelios. * El pobre salió en la mañana a la casa de un rico a pedir una limosna, señor, por el amor de Dios. El rico en lo que lo vió hizo el que se sonrió. El rico se condanó por una corta limosna que al mismo Dios negó. Alerta, alerta señor, a la vuelta que se dió una llaga le mostró y al punto se le cerró. Mi padre fue carpintero cual oficio no aprendí yo, por mi madre ciencia [...no se entiende] y la perdí. Como fue niño de tierna infancia, no supo lo que iba a perder. Esta alma `staba tan triste de Dios. La Virgen le dijo a Cristo, Hijo de mi corazón, esta alma que tenga perdón. Cristo le dijo a Sayón [a la letra es «judío», aquí es el diablo] Quítate de aquí, por pedido de mi madre que esta alma tenga perdón. Sayón se fue a los infiernos renegando que su trabajo perdió. El demonio está muy mal con el rosario de María, son piezas de artillería que hasta el infierno tembló diciendo Jesús, Jesús. * [recita el Angelus] Cuatro, del hombre son cuatro, muerte infierno y gloria. Cristo eleisión, Cristo eleisión. Ora pro nobis, ora pro nobis. Virgo predicanda, virgo veneranda, virgo fidelis, virgo estrella matutina, regina apostolorum, regina por la estrella matutina y por la bendición del Hijo de Dios será curada esta persona." Esta es mi oración, señor, y voy curando cualquiera y lo curo. Estas son las oraciones que dejé el Hijo de Dios cuando era en el mundo». (Ahul 1987).

El texto entre aspas es una versión cortada y bastante distorsionada de una oración conocida en la Sierra piurana como «Salve de las Vacas». (v. Parte II, Cap. 2, 5.2.4).

b. Esta fórmula ha sido recitada por un santiguador de Ayabaca, Anselmo, para liberar de las «envidias» a uno de mis asistentes. El santiguador se pone frente a la persona con un cigarrillo prendido y la

envuelve en el humo frotándole al mismo tiempo la parte delantera del cuerpo con una vara de membrillo. Recita: «Con las siete palabras de la religión de Dios y de la Virgen María [...] de la santísima Trinidad me impongo y me encuentro para despojar y destrancar con el ángel de la guardia, con el ángel del Señor atrás y adelante, despojando, destrancando malos accidentes, malos pensamientos que tengan algunas personas en mi cuerpo. Mi cuerpo lo quiero ver bien liviano por delante y por detrás como sea la luz de Dios y la luz de María, la luz de la santísima Virgen María, de la santísima Trinidad. Conjuro e invoco la luz de la estrella de Dios y las siete campanas que vayan despejando y aclarando todas las cosas que quieras. Así quiero ver la claridad de este mundo en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, amén. [Limpia con una vara de membrillo la persona por detrás soprándole el humo del cigarrillo] Viene la campana brillante a aliviar a este cuerpo, a aliviarlo a este cuerpo con la luz de María, con la luz de la santísima Trinidad en el nombre del Padre, del Hijo y Espíritu Santo. En el nombre del Señor Cautivo lindo de la provincia de Ayabaca que me libre y me favorezca de estas malas miradas, de estos malos deseos de los que me desean el mal. Si algunas personas me desean el mal, estas personas desvalerán y mi cuerpo se hará liviano. Mi cuerpo se ha de ver bien tranquilo, mi cuerpo ha de deflojar todos sus malos accidentes de mi cuerpo. En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, amén. Sabiendo que Dios en el cielo y en la tierra con la luz de María, curo a estos señores en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. La luz la quiero ver bien clara, luciente por todos los señores que andan cruzando los caminos. En los caminos los saludo para que la gente no les de mal saludo. En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo [sopla en la botella de Agua Florida y «foguea» la colonia en las espaldas de la persona] Por esta cruz bendita, doy gracias a Dios en la palabra de Jesús y de la Virgen María.» (Sicches 1987). Sobre Santiguadoras y niños v. Parte II, Cap. 3, 4.2).



GRUPO DE LAS LAGUNAS HUARINJAS

1. Laguna Shimbe Grande
2. Laguna Shimbe Chica
3. Río Huancabamba
4. Laguna del Toro
5. Laguna Negra o Huarinja Grande
6. Grupo de las Lagunas Arrebiatadas

FOTO AEREA: I.G.N.

*A la memoria de
Tina con nostalgia*

SEGUNDA PARTE

MUJERES QUE CURAN, MUJERES QUE CREEN: UN PERFIL DE LA MEDICINA FEMENINA

Fabiola Chávez Hualpa

Introducción

En este trabajo presento un primer perfil muy sintetizado de mis investigaciones sobre parteras y medicina tradicional femenina al que seguirá posteriormente un trabajo más extenso y completo.

El criterio de elección de las informantes ha tomado en cuenta: 1. las parteras de mayor reconocimiento y prestigio en la zona donde ellas actúan; 2. la condición básica de tener más de quince años ejerciendo la partería; 3. su pertenencia a la fe católica.

He adoptado este último criterio ya que la experiencia directa de campo ha demostrado que la presencia de sectas protestantes (en la zona mayormente adventistas y evangélicas) trae como resultado último la desaparición del universo ancestral andino. Esta es logrado a través de la sistemática desarticulación de sus estructuras culturales sin posibilidad de lograr alguna forma de sincretismo, lo que si ocurrió con el catolicismo. Las parteras católicas, por lo contrario, todavía observan las prácticas tradicionales de la medicina andina dentro de una estructura sincrética mítico-religiosa (andino-católica).

Mi experiencia de campo me ha convencido también a reformular la definición de «partera» -usada hasta hoy para definir la «comadrona» o la obstetriz tradicional- y a ampliar aquella definición porque el ámbito de acción abarcado por la partera andina es mucho más amplio y complejo: incluye el ciclo reproductivo de la mujer desde la menarquia hasta la menopausia, así como la atención al neonato y al niño en sus primeros

años de vida junto con la prevención y el tratamiento de ciertos «síndromes culturales». He documentado, además, la existencia de parteras que al mismo tiempo son santiguadoras, enguanchadoras, meseras, rastradoras por medio de cartas. Es por esto que, teniendo en cuenta las diversas áreas de acción involucradas en el ejercicio de su función, seguiré usando el término «partera» pero con la extensión semántica mencionada.

Las primeras etapas de las investigaciones cuyos resultados se presentan en este perfil, han sido realizadas entre 1993-96, con diez meses efectivos de trabajo de campo en la zona -la Provincia de Ayabaca- tanto en la capital como en comunidades campesinas; Yacupampa, Yanchalá, Tacalpo, Olleros Alto (sector Congoli) y Olleros Bajo (sectores Ahuayco, San Bartolomé, Cafetal y Pampa) utilizando, al mismo tiempo, informantes de Samanga, Andurco, Singoya y Samanga.

En este trabajo he preferido exponer principalmente el material etnográfico previamente seleccionado, así como someras referencias analíticas y comparativas. Por lo que concierne las numerosas referencias etnohistóricas, he debido privilegiar sólo algunas pocas seleccionadas entre el material etnográfico brindado por las fuentes escritas de los siglos XVI y XVIII, el mismo que he metódicamente recogido para exponerlo y comentarlo en otro trabajo.

Deseo agradecer al «Centro Studi e Ricerche Ligabue» de Venecia, Italia, y en especial a Director del Programa Andes Septentrionales, Mario Polia, por la confianza depositada en mí al encargarme de las investigaciones sobre medicina tradicional femenina. Agradezco también a todos mis informantes por las conversaciones que tuvimos, las que muchas veces fueron confesiones de vida, y por aceptar romper el celoso silencio que encubre sus «secretos» y compartirlos conmigo.



1



CAPITULO I

2



1



2



3



4



5



6

CAPITULO II



1



2



CAPITULO III

3

CAPITULO 1

INICIACION Y SUEÑO ENTRE LAS «PARTERAS»

Presentamos uno de los tipos de iniciación que hemos encontrado entre las parteras ayabaquinas: por medio de sueños.

1. *Presentación de las narraciones*

1. Informante 5: partera, 65 años, 43 de trabajo, casada, católica, de origen campesino, vivió su niñez en casa de un hacendado en donde su padre trabajaba. Hoy vive en la ciudad de Ayabaca y goza de un *status* considerado como superior al promedio de la población, vive en una casa de dos pisos, arreglada, con muebles. Sólo estudió los primeros años de primaria. A ella recurren las mujeres de familias consideradas dentro de un nivel «superior» comparativamente al resto de la población. Ella misma admite que «su revelación» le ha sido dada por la Virgen de los Dolores.

Elementos de la narración:

Devota desde los 16 años a la Virgen; estando en un embarazo difícil se le aparece, una mañana temprano en sueño, la Virgen de los Dolores la cual le entrega un escapulario diciéndole: «Hijita, te regalo mi escapulario porque salves tantas vidas»; una partera de prestigio le confirma su elección; revela su habilidad por primera vez como partera practicando sobre ella misma; hoy practica bajo la invocación de la Virgen y del Señor Cautivo. Nótese que la Virgen de los Dolores, cuya imagen se venera en la Iglesia de Ayabaca, es considerada embarazada y patrona de las mujeres en estado.

2. Informante 2: partera, 63 años de edad aprox. y 40 de trabajo, a la edad de 21 años comenzó a ejercer como partera, viuda, católica. Campesina, ha vivido en numerosas comunidades, y desde unos años vive en la ciudad de Ayabaca conservando su cultura rural. Nivel económico bajo, una casa pobre, analfabeta. En particular ella ha sufrido en años anteriores por una historia referente a la muerte de su marido, el desprecio de las familias que gozan de un *status* social superior, las mismas que la consideran culpable de asesinato. A ella recurren las mujeres campesinas de las comunidades cercanas a la ciudad de Ayabaca y las migrantes que viven en la parte más pobre de la ciudad.

Elementos de la narración:

A la edad de dieciséis años, en el cerro de Huarhuar Alto, siendo de día y cuando aún no era partera, encontró una imagen de la Virgen vestida de blanco que le habló diciéndole que no tuviese miedo y alabándola por sus virtudes: «el buen genio» y el ser «caritativa y comprensiva»; la joven contó el acontecido a su padre quien le dijo que fuera a recoger la imagen y que esta «era su suerte» porque la Virgen se presenta sólo «a las personas de buen corazón». Le construyeron una custodia y la imagen comenzó a hacer milagros. Esta imagen aún la tiene su familia en su pueblo natal, y le hacen su fiesta.

A la edad de 17 años, siendo de noche, obtuvo la aparición de un niño delgado. Dos noches después se le apareció una niña vestida de blanco de edad de 3/4 años, ambos tenían alitas y volaban. El niño le indicó las plantas que ella veía de lejos como en un jardín; las plantas se le acercaron y el niño empezó a indicarle para qué servían. La tercera aparición ocurrió también de noche, estando ella despierta y enferma de gravedad: se le presentó la Virgen con una corona y un vestido blanco «con alitas» quien la consoló, la «tanteó» y le entregó una vela dejándole su bendición. Nuestra informante declara explícitamente que las apariciones son un «don» del Señor, una señal de elección: «...es un don que me ha dado Jesús (...) y la Virgen, por eso se me han aparecido esos imágenes por la permisión del Señor.»

3. Informante 10: Partera, 60 años aprox., y 38 años ejerciendo, casada, católica. Campesina, ha vivido toda su vida en comunidades. Entre los comuneros goza de un *status* de respetabilidad. Sus vecinos reconocen su carisma.

Elementos de la narración:

El abuelo de la informante encontró una pequeña imagen de S. Antonio de Padua en bulto, se la llevó para jugar y la lanzaba al aire varias veces pero cada vez la imagen se hacía más pesada. La imagen fue llevada a la Selva con un pretexto por algunos vecinos hasta que de noche, en sueños, el santo se le reveló estando dentro de una custodia y le dijo que le haga su velorio y que en su profesión de partera sería ayudada por él. En ese entonces la mujer tenía 35 años. Pudieron recuperar la imagen y hoy la tienen en la casa para que la proteja en su trabajo de partera. La comunidad venera la imagen que es velada a turno por las varias familias. La partera baña al santo con agua y hierbas dando esta agua a tomar a las parturientas (v. Parte II, Cap.2, 6.4).

4. Informante 23: Partera 55 años aprox. y curandera, 50 años de edad aprox., casada, católica. De origen campesino, actualmente reside en la ciudad de Piura y es dueña de una tienda donde vende sus productos herborísticos.

Elementos de la narración:

Su madre era curandera-advina y nació con una cruz en el paladar. Desde la edad de 7 años soñaba con las personas que después vendrían a ser curadas por la madre. Desde los 9 años aprendió a curar, pulsear y leer cartas y continuaba a soñar los acontecimientos venideros. Desde los siete años se le presentaba en sueño una niña de 3 años aprox. con una corona y un vestido celeste que se reveló como María de las Mercedes. A los 9 años le entregó una rama de flores con la cual la muchacha curaría sus pacientes. Alabó sus virtudes, el «buen corazón» y la «paciencia muy bonita», asegurándole que ella misma la ayudaría en su trabajo ya que su capacidad es un «don de Dios». La niña se sintió con la obligación de cumplir y así hoy en día la informante sigue pensando. En vísperas de curaciones o partos difíciles la Virgen se le aparece en medio de un jardín de plantas medicinales regado por un riachuelo indicándole con cuál de ellas la partera podrá curar a sus pacientes. A veces receta la administración del agua del riachuelo que está cargada de las «esencias de las plantas».

2. *Análisis de las narraciones*

Respecto al tipo de iniciación por medio de sueños, se puede afirmar que:

Las narraciones revelan la estructura de un mundo en donde lo andino-católico sirve de soporte a una práctica ancestral y, al mismo tiempo, la justifica dentro del nuevo marco ético religioso otorgándole «la permisión de Dios» y un halo social de «oficialidad».

La iniciación de las llamadas «parteras» es una «iniciación directa», sin intervención de un iniciador humano, debido a que la «iniciación» coincide con la llamada hecha en sueños por entidades del mundo católico.

Las parteras así «iniciadas» no reciben ninguna instrucción previa (explicación de mitos, símbolos, ritos) por parte de otra operadora terapéutica. Por lo tanto no existe en sí un verdadero «rito de pasaje», como lo define van Gennep, codificado dentro de una tradición definida y oficiado por un operador capacitado; no existe un periodo de segregación pero sí existe por parte de la comunidad -aun no siendo marcado por un rito- el reconocimiento de la pertenencia de la nueva iniciada a clase carismática de las «parteras».

La iniciación en sueños es una forma tradicional de iniciación conocida dentro y fuera del contexto americano, p. ej. entre los shamanes de Siberia como lo documenta Eliade (Eliade 1976: 45-71). Por lo que se refiere a América es suficiente recordar, p. ej., el contexto iniciático de las chamanas araucanas: «La mayor parte de las *machi* (...) pretende haber cedido a una llamada sobrenatural (...) Muchas *machi* dicen haber sido constreñidas por la divinidad y reclaman así una ayuda a la que estiman tener derecho. Frente a una curación difícil, recurren de buena gana a Dios o al espíritu que las ha escogido recordándoles que les deben asistencia debida por parte de ellos. La elección sobrenatural toma frecuentemente la forma de un sueño.» (Métraux 1973: 161).

2.1. *Comparaciones etnográficas con las fuentes de los siglos XVI-XVII*

Dentro del universo mítico andino debe buscarse las estructuras

ancestrales del pensamiento en las que pueden y deben enmarcarse -a pesar del sincretismo cristiano- los sueños iniciáticos de las «parteras» de la Sierra ayabaquina.

Fuentes sobre llamado en sueños para ejercer la partería: Polo de Ondegardo: «...también ay mugeres parteras, y dizen que entre sueños se les dió este oficio, apareciéndoseles quien les dió el poder é instrumentos. Y estas mismas entienden en curar las preñadas para endereçar la criatura, y aún para matarla en el cuerpo de la madre con artificio que tiene lleuando paga por esto si alguna india pare dos de un vientre, y es pobre desde luego vsa el oficio de partera, haziéndose sacrificios, ayunos y ceremonias en su parto.» (Polo de Ondegardo 1916:35-36). Murúa (1590) repite las noticias de Polo de Ondegardo sobre parteras (Murúa 1946:320).

Datos relevantes e inéditos he encontrado en el Archivo de la Compañía de Jesús en Roma en una de las Cartas Annuas titulada «Mission a los yndios ydolatras del corregimiento de la Barranca y Cajatambo» (1617): «Hallaronse tambien muchos hechiceros, y entre ellos vna mujer la qual dijo que siendo niña de la doctrina, y estando en su cassa se le aparecio el demonio en figura de yndia principal del Cuzco que llaman Palla vestida de finissimos cumbes, y toda ella muy resplandesciente. Esta le dijo que no creisse en Dios ni en Jesuchristo ni fuesse a la yglesia ni aprendiesse a rezar sino que la adorasse a ella y la haria muy sabia y daria mucha ganancia. Hizolo assi la muchacha, y cobro tan gran familiaridad con el Demonio que muy a menudo se le aparecia, y le dio tanta authoridad para con los yndios que desde entonces hasta agora a sido tenuta por oraculo entre ellos, y mui reuerenciada de todos. A otra muchacha de poca edad dio el demonio en hablarla de vna piedra y enseñarle como auian ella y los demas de adorar las guacas, y curar los enfermos conque la hizo muy respectada, y temida. Con estos artificios a hecho el Demonio a los hechiceros tan temidos.» (A.R.S.I. Tomo:III:54).

Cobo (1653) repite los datos de Polo de Ondegardo (Cobo 1964, TII:228).

En la versión del ascenso del dios Wiracocha, Cristóbal de Molina, relata el mito de una piedra de cristal que cae del cielo en la fuente de

Sursupuquio, la cual encuentra el Inca. (Cristóbal de Molina 1989: 60-61). Trátase de una «hierofanía» -una manifestación divina- que confirma por medio de un acontecimiento extraordinario (una señal sobrenatural) la función especial de quien recibe esta señal. Al mismo contexto simbólico andino, pero con matices cristianos, pertenece el hallazgo por parte de una partera (informante 2) de una estatua de la Virgen la cual, más adelante, confirma mediante sueños a la mujer que ésta ha sido elegida para ejercer el oficio de partera.

Pasando a nuestro material etnográfico, el orden en que acontecen las hierofanías en el caso de la informante 2, si se lo compara con la estructura de los sueños iniciáticos relatados por las fuentes españolas, se presenta *al revés*. La Virgen primero se presenta estando la mujer *despierta*, luego en los *sueños*. En la iniciación del *alco* (sacerdote de huacas) Xulcamango, relatada por los primeros Agustinos (v. Parte I, Cap. 4, 2.c) la manifestación divina primero acontece en *sueño* y luego estando el «llamado» *despierto*. Lo mismo ocurre en el caso de Tito Yupanqui al cual se le presenta en sueños el dios Wiracocha y luego se le aparece despierto. (Betanzos 1968:226-227). En la versión del sueño recogida por Sarmiento Gamboa (1572) a Yupanqui, mientras éste se encontraba en un gran ayuno ritual, se le aparece en el aire una persona en semblante del Sol que lo consuela, le da valor y le otorga un espejo adivinatorio que el Inca siempre tuvo consigo en paz y en guerra (Sarmiento 1965: 232).

En el tercer caso, es el abuelo de la partera quien encuentra la imagen del santo, pero éste no le comunica nada a él, sino a su nieta y en sueños se le presentará pidiéndole que le haga un «velorio». Desde ese momento el santo establece un pacto con ella. Aquí, otra vez, el acontecimiento subraya el carácter de elección. Un aspecto interesante de la narración es el hecho que la imagen se «hacía más y más pesada», señal sobrenatural que deseaba quedarse en el lugar y con la persona designada.

Un dato importante que se desprende de la inf. 23 concierne la transmisión iniciática matrilineal: «...esto es como se puede decir por herencia de familia porque mi mamá es gran curandera...». La informante agregó que su madre «habló» en el vientre de su madre» este tema aparece en América y España relacionado a una señal de predestinación que manifiesta la habilidad de la persona como «adivino».

2.2. Comparación con los shamanes-curanderos

Una diferencia sustancial con los shamanes -curanderos de los andes norteños es que su iniciación *siempre* está relacionada con el mundo ancestral, es decir con los *encantos*, mientras que en los sueños de las parteras los personajes pertenecen al mundo religioso católico.

Por los que concierne la estructura del sueño shamánico v. Parte I, Cap, 4.

La informante 23, al igual que la curandera Ascencia Gonza de Tacalpo (v. Parte I, Cap. 4, 3.I) veía desde los 7 años las personas que llegarían enfermas a su casa. El tema de anunciar adivinando la llegada de una persona a un lugar es muy difundido entre los curanderos.

En el resto de casos presentados en la Parte I, aparece el elemento sobresaliente en los mitos y en las iniciaciones varoniles por sueño: la aparición del «Inca-rey», el cual instruye el maestro en las artes curanderiles. Recordemos que el «Inca» es considerado como el primer curandero desempeñando el rol de «héroe cultural» (v. Parte I, Cap. 6).

Hay que subrayar una significativa similitud entre el tema mítico que forma parte de una de las visiones de nuestras parteras (informante 2) y lo que ocurre en el mundo del shamanismo andino: cuando le aparece el niño ella cuenta: «Yo veía las plantas (...) las veía como ser en un *jardín*.» El niño que le aparece en visión le indica el uso de cada planta para que la partera pueda con ellas curar a sus pacientes: «Entonces ahí es donde me comenzaba a decir el niño: Esto es para esto, esto es para esto...».

El tema del «jardín» se encuentra a menudo dentro del simbolismo visionario de los shamanes andinos: tratase de un lugar sagrado que sólo se percibe en la visión propiciada por el «sanpedro» o las «mishas» («en vertú»). En este jardín se encuentran *todas* las especies fitoterapéuticas que crecen en la cordillera. Un espíritu-guía, que a menudo es el «Rey Inga», enseña al shamán las especies con las que curará sus pacientes, o las lleva en las manos y se las muestra. Estos «jardines» pertenecen al mundo de los «encantos», es decir a la realidad virtual que sólo los que tienen el don de la «vista» -los shamanes- perciben (v. Par-

te I, Cap. 7, 2.8) Es significativo comparar la visión de la informante 2 con la visión del curandero de San Juan de Cachaco, Huancabamba (v. Parte I, Cap. 7, 2.8) En la narración de la informante 23, los elementos del relato repiten casi a la letra los del anterior relato del curandero de S. Juan de Cachaco, salvo que en el relato de la partera ya no es el Inca quien muestra las plantas sino la Virgen. Se repite, sin embargo, el tema del jardín y la ubicación de éste cerca de un manantial de aguas terapéuticas: en el relato del curandero, la Laguna del Inca; en el relato de la partera un riachuelo del que no menciona el nombre pero que debe pertenecer a la geografía real puesto que la partera en cuestión usa sus aguas para curar cuando se lo indica la Virgen. Comparemos ahora las narraciones de la informante del segundo caso y la del curandero de S. Juan de Cachaco:

PARTERA (inf. 2)	SHAMAN
-ve de noche, en sueño	-ve de noche usando sanpedro
-aparición de un muchachito y una muchachita (ángeles)	-aparición del Inca
-con vestido blanco	-vestido con adornos de oro
-con alitas
-visión de un jardín con plantas medicinales	-visión de un jardín con plantas medicinales
-indicación de los remedios por parte de los muchachitos	-indicación de los remedios por parte del Inca
-explicación del uso de los remedios

Nuestra partera, y las parteras en general, no usan plantas psicotrópicas, sin embargo, la visión de la informante 2, por lo que se

refiere a su estructura, se parece a la de los shamanes (varones y mujeres). El «niño» y la «niña» de la visión de la informante 2 no son el «Rey Inga» de los shamanes. Por su atuendo -vestido blanco, «como con alitas», desaparecen volando- estas figuras muestran un parecido con los ángeles y más bien demuestran pertenecer al universo religioso y no al mundo de los «encantos» ancestrales con el cual el shamán «trabaja» y se «compacta». La Virgen del cuarto caso, en cambio, pertenece plenamente al mundo religioso cristiano pero se encuentra asociada al mitema autóctono del jardín y de las aguas terapéuticas, las mismas a las que los curanderos atribuyen el poder de curar porque en ellas se bañó el Rey Inga y a las que la Virgen otorga el poder de curar en el sueño de nuestra partera. Por otro lado, la relación Virgen-aguas es un elemento común al curanderismo andino (v. Parte I, Cap. 13, 10).

En general, por lo que hemos visto hasta ahora, en el mundo de las «parteras» de hoy el universo mítico autóctono tiene menor importancia de la que tiene en el contexto shamanístico de las mismas provincias, más bien parece desarrollar un rol negativo (los «encantos» asustan, producen enfermedades) y no la función positiva de espíritus auxiliares del shamán («compactos»). Sin embargo, la función de estas figuras -símbolos en las visiones de las parteras, a pesar de su pertenencia al universo simbólico cristiano, puede compararse con la función tradicional de los espíritus-guías como el Rey Inga y las numerosas manifestaciones en las que el espíritu (o «vertu») del sanpedro suele manifestarse en sueño al shamán para instruirlo, guiarlo, aconsejarlo.

Sin embargo, los datos recogidos en el Archivo Romano de la Compañía de Jesús, aunque no se refieran explícitamente a una partera, otorgan un elemento importante que permite suponer que, estando aún vigentes las estructuras culturales prehispánicas, las apariciones en sueños iniciáticos de mujeres fuesen *femeninas*: a la partera del relato se le aparece una entidad femenina perteneciente al mundo mítico ancestral: «en figura de yndia principal del Cuzco que llaman Palla vestida de finisimos cumbes, y toda ella muy resplandeciente» (A.R.S.I. TIII:54).

Si comparamos los datos con el relato del año 1617, resulta significativo el hecho de que, en los cuatro sueños de parteras ayabaquinas anteriormente expuestos, las apariciones de la Virgen acontezcan en tres de ellos, es decir en el 75% de los casos. En un solo caso acontece la

aparición de una entidad masculina, un santo. Podríamos formular la hipótesis que la figura de la Virgen se está sobreponiendo a figuras ancestrales femeninas del mundo mítico.

Es más: si comparamos el rol de la Virgen en el sueño iniciático de las parteras con el rol del «Rey Inga» en las visiones de los curanderos de la misma provincia podemos deducir, apoyándonos en el relato de los Jesuitas, una hipotética estructura originaria vigente en la sierra de Piura que resulta legítima dentro del marco del dualismo andino. En esta estructura el espíritu tutelar (o espíritu-guía) asociado al curandero (shamán, carismático-visionario tradicional) y a la operadora terapéutica femenina («partera») debió ser respectivamente masculino y femenino:

CURANDERO ESPIRITU TUTELAR: «REY INCA»
PARTERA ESPIRITU TUTELAR: LA COYA
(o una inca)

A esta estructura, que podemos suponer vigente en dicha forma en tiempos de la Colonia cuando se operó la transformación mítica del Inca histórico en héroe cultural, se sustituye hoy una estructura sincrética en que a la «reina inca» o a la entidad femenina que se manifiesta en forma de princesa (*palla*) se sustituye la Virgen María mientras que sigue operando la función del «Inca» dentro de las visiones de los curanderos. Por lo tanto, tenemos en nuestros días:

CURANDERO ESPIRITU TUTELAR: «REY INCA»
PARTERA ENTIDAD TUTELAR: LA VIRGEN

En ambos casos, en la Carta Annu y en las narraciones de nuestras parteras, las entidades que se presentan en los sueños iniciáticos - respectivamente la «palla» y la Virgen- en cambio de sus favores (la asistencia a sus protegidas) piden un culto especial. En el caso de la «palla» el pedido es explícito y explícita es la prohibición a la mujer de acudir al culto cristiano; en el caso de nuestras parteras la invocación a la Virgen precede normalmente la atención al parto.

Otro elemento de comparación es el tema del carisma, común a las parteras y a los shamanes (varones y mujeres) otorgado en ambos casos por intervención de entidades sobrenaturales pero que se explica en ám-

bitos diferentes siendo el curandero propiamente un carismático -un adivino y un vidente- mientras que en el caso de las parteras sólo en caso excepcionales (inf. 23) son adivinas, es decir propiamente «shamanas». En base a los casos presentados, podemos afirmar la existencia de dos tipos de carisma: uno de los shamanes y otro de las parteras. Parteras y shamanes/as, ambos declaran trabajar «con el permiso de Dios».

El shamán encuentra muchos de los objetos («artes») que empleará en la «mesa» en varios lugares y al parecer a caso. No es sólo la calidad y forma del objeto que lo hace apto para ser incluido en la «mesa» sino el hecho de ser *encontrado*. De igual manera, las imágenes de santos usadas por las parteras tienen una importancia especial por haber sido «encontradas», como declara repetidamente la informante 10. El hecho de haber sido *encontrados* es propiamente el elemento que demuestra a parteras y shamanes que el «encuentro» no ha sido casual sino forma parte de los acontecimientos que confirman la elección. Sin embargo, las imágenes encontradas por las parteras se vuelven objetos de culto para toda la comunidad mientras que los objetos de la «mesa» curanderil desarrollan su función ritual sólo en la «mesa» y son usados sólo por el curandero. El culto que dichos objetos reciben es en el marco de las ceremonias terapéuticas-divinatorias de la «mesada»: ofrendas, etc. Esto se debe a la diferente naturaleza y al diferente significado cultural de estos objetos perteneciendo las imágenes al mundo religioso y los objetos de la «mesa», o «artes» al mundo mítico ancestral (piedras-huacas; «artes de los gentiles»; «illas», etc.). Podemos establecer la siguiente relación entre «artes» de la «mesa» del curandero e imágenes relacionadas con parteras:

CURANDEROS: ARTES..... MUNDO MITICO: ENCANTOS

PARTERAS: IMAGENES.....MUNDO RELIGIOSO:
VIRGEN/SANTOS

En el caso de la inf. 5, la Virgen de los Dolores entrega su «escapulario» a la partera como señal de elección, más tarde la misma elegida se dará cuenta que es apta para atender partos.

3. *Resumen*

Los datos salientes del material etnográfico pueden así resumirse:

1. La estructura de los sueños iniciáticos de las «parteras», es un elemento tradicional y no un elemento importado. Si bien las entidades sobrenaturales autóctonas parcialmente se han borrado, o han sido involucradas dentro del universo cristiano-católico, o conviven con el culto a los santos, las estructuras culturales originarias de la «llamada» a través del ensueño se mantienen.

2. Estas estructuras pertenecen, por su naturaleza, calidades y funciones, al pensamiento religioso amerindio y, en general, al shamanismo en todas sus manifestaciones antiguas y modernas.

3. Como en el caso de los curanderos, el carisma que distingue la «partera» es un elemento que no se adquiere sino que pertenece a la persona desde el nacimiento.

4. El sueño que revela la «vocación» o «llamada» es un acontecimiento sagrado que no sólo despierta la conciencia de haber sido llamada a ejercer el oficio de «partera» sino autoriza, al mismo tiempo, la persona a ejercer sus funciones en la sociedad y asegura a la operadora terapéutica y a las mujeres que a ella acuden la asistencia sobrenatural.

5. Quienes revelan la «llamada» y otorgan dicha autorización son seres sobrenaturales, espíritus. En el caso de las «parteras» de la sierra de Piura son santos.

6. La presencia tangible de imágenes de santos, o de la Virgen halladas por las futuras «parteras» representan, frente a la comunidad, un documento concreto de su elección y se convierten a menudo en focos de culto. Desde luego, como acontece en el caso de los curanderos, la elección de por sí sola, no es suficiente para que el elegido/a sea considerado/a plenamente como tal por la comunidad sino que debe manifestarse a través del poder de curar y auxiliar quienes acuden al terapeuta.

7. El concepto andino de «partera» no puede traducirse ni compararse únicamente con la función de la obstetrix pues está matizado por

elementos religiosos como el carisma otorgado por los santos y el empleo de elementos rituales.

8. Las visiones y sueños iniciáticos de las parteras, por las evidencias que hemos podido reunir y analizar hasta el momento, no son producto de la ingestión de drogas «sacramentales», como a menudo ocurre con los «curanderos» (varones y mujeres) de las mismas provincias. El oficio de «partera» no requiere el uso de drogas y así ella no es carismática-visionaria, es decir adivina, sino sólo carismática por haber sido elegida en una visión al comienzo de su actividad de parteras.

NOTA: He tratado más extensamente este tema en un precedente trabajo (Chávez 1996c).



SEÑOR CAUTIVO DE AYABACA

CAPITULO 2

EL CICLO REPRODUCTIVO DE LA MUJER

Introducción

El ciclo vital reproductivo es uno de los ámbitos de acción de la partera. Desde la menarquía es consultada por la madre de la adolescente para que guíe el desarrollo de ésta. Más adelante será la propia interesada quien recurrirá a la partera en busca de «secretos» para evitar salir embarazada, o para tener hijos. Desde el primer momento en que la mujer cree que ha quedado embarazada, solicita la presencia de la partera, la cual controlará, cuidará o aconsejará a su asistida hasta el parto. Posteriormente seguirá cuidando a la parturienta durante el puerperio y al recién nacido. Volverá a ser solicitada por la madre cuando el hijo se enferma o sufre algún síndrome cultural.

1. *La pubertad*

1.1. *La menarquía*

La primera menstruación está rodeada de celosas creencias de las cuales hay que mencionar la relación entre edad y primer ciclo menstrual para pronóstico de fecundidad: cuando una niña tiene su primer período a los doce años, se cree que será una mujer muy fecunda, si en cambio empieza a los quince años será una mujer con una fecundidad normal (inf. 2). También en la comunidad de Olleros, sector Congolí, si una niña menstrúa a temprana edad tendrá muchos hijos (inf. 15). En la misma comunidad de Olleros Ahuayco, a las niñas se les coloca, en la cabecera de la cama, la imagen de un santo al que se le tenga

mucha devoción (S. Marcos, S. Martín, etc.) y se le reza pidiéndole que a la menarca «no le venga mucha sangre» (inf. 16).

1.1.1. Instrucciones a la menarca

Reglas a seguir: La menarca es instruída sobre los cuidados que debe tener durante los días de su periodo, cuidados que serán iguales a los de cualquier mujer adulta. Así se le recomienda no realizar actividades que exijan un esfuerzo físico como son: barrer, levantar bultos pesados, cargar leña, etc. Sin embargo, son pocas las que cumplen estas prescripciones debido a que la necesidad de trabajar es más imperiosa que el propio cuidado. Lo que todas evitan es lavarse la cabeza con agua fría; algunas prefieren lavarse la cara con cañazo (aguardiente) y también evitan el *shulearse* (exponerse al aire frío). Según las informantes si una se baña estando con el periodo la «matriz» se resfría, se hincha y se «empaniza» (coagula) la sangre porque el agua, de cualidad «fría», afecta de manera negativa a la menarca causándole enfermedades y/o disturbios.

Tomas recomendadas en el primer ciclo: Una partera acostumbra suministrar a la menarca un preparado de raíces de sacharuda, arabisca y juañón hervidas que debe tomarse con una pastilla de Sulfatiazol. En las siguientes menstruaciones sólo se le dará una infusión a base de ruda (inf. 15).

2. Creencias acerca del cuerpo de la mujer

2.1. La formación de los senos y el Colibrí

La mujer andina tiene sobre su cuerpo cuidados focalizados en ciertas zonas del mismo. El más conocido y generalizado mira a la obtención de una cabellera larga y brillante. Sin embargo, hay otras partes del cuerpo que son objeto de atenciones como son los senos. He encontrado en Ayabaca y Huancabamba, un único patrón estético respecto a los senos: se considera senos bien formados y bellos aquellos que no son grandes (senos exhuberantes), es decir la mujer -dentro de su léxico- no desea ser «pechona» o «senuda» o «chuchonota» (este término deriva del quechua *chuchu*, teta).

Antes de exponer las narraciones sobre la relación entre el colibrí y los senos, veamos los nombres por los que se le conoce en el quechua actual. Si bien la zona de investigación no es propiamente de habla quechua, hay ciertas palabras quechuas que son usadas. Este es el caso del nombre del colibrí conocido como «quinde». En los Andes ecuatorianos también se utiliza este nombre además de *quendi* y también al Sur, en Ayacucho es llamado *quenti*. Todos estos nombres son variantes regionales de un nombre que ya se encuentra en el «Vocabulario» de González Holguín: «Qquinti. Tominejo, el paxarito más pequeño» (González Holguín 1989:309). Otro nombre quechua del colibrí es *winchu* (v. Parte I, Cap.10, 3.4).

2.1.1. Las narraciones

Una partera, natural de Morropón: «...con los huevitos del quindecito, como son chiquititos (...) nos daba pa' que nos limpiemos bien, bien, frotemos (...) que los quebrems y los pasemos, y yo no he sido senuda (...) Y cuando no había huevecitos, con el nidito. El nido era chiquitito, así de los quindecitos (...) vamos vuelta [después de fro-tarse] lo dejemos (...) Cuando recién [los senos] estaban saliendo ya como arberjitos (...) ya nos hacía los remedios (...) nos hacía unas do-ces veces de ahí ya no (...) conforme traían fresquitos nos daban» (inf. 2)

La misma información obtuve de una mujer natural de Singoya: con el huevo del quinde «bien calentito» las adolescentes se fro-tan «para que salgan los senos bien bonitos». (Inf. 12)

Como se desprende de las narraciones, se utilizan los huevos del «quinde» o, en falta de estos, la «cosha» (nido). Pero este uso está res-tringido: su efectividad depende si es aplicado en el periodo que a la niña le empiezan a salir los senos, que es alrededor de los 9 años.

2.1.2. Indicios en las Fuentes XVI-XVIII

En la edición de 1946, Murúa, al referirse a la Cuarta Casa de Re-cogimiento de las Acllas, llamada Taqui Aclla, por su función principal que era de ser cantoras en las fiestas del Inca, escribe que estaba con-formado por niñas de 9-15 años las cuales eran renovadas de 6 en 6 años. Aparece un dato importante: «Tenían en esta casa una avecilla,

que se dice Causarca (...) el pico luengo y delgado, tiene muy linda pluma, entre colores. Muere o duérmese por octubre, en lugar abrigado (...) resucita en abril, y por esto lo llaman Causarca. Es guarangui [= *waqanki*, talismán para el amor], muy fino, y por quien traen este pájaro, se mueren las mujeres por él enviendoles, y lo mismo el hombre por la mujer» (Murúa 1946:253).

Esta edición de Murúa está basada en el manuscrito, de Loyola, anterior al de Wellington. Aquí aparecen varios datos significativos sobre la participación de la mujer en la política y lo religioso, cosa que no aparece en las otras ediciones posteriores.

El ave que Murúa llama Causarca, por sus características, podría ser el quinde. Es significativo que haya sido el ave preferida de las niñas que en el periodo de formación de sus senos y este dato permite pensar que existía una relación no aclarada en la fuente mencionada entre los senos y los quindes la misma que voy a intentar aclarar.

Una posible etimología de *causarca* es de la raíz quechua *kausa* que expresa «vida» y «vitalidad»: «Cauçak [...] El hombre sano y viuidor»; «Cauçay. La vida»; «Cauçarini. Resucitar, o rebuiir» (González Holguín 1989:529). En el quechua quzqueño *káussay* es «vida» y «vivir» (Lira 1941:310-311); *kaussáriy* significa «resurrección» y «resucitar» (idem:310); *kaussárikk* significa «que resurge», «que vuelve a la vida» (idem:310) y *kaussaráyay* «mantenerse en vida», «permanecer sin extinguirse» (idem:310).

Fundándome en las citadas etimologías propongo de interpretar el *causarca* de Murúa como *kaussariq* o *kaussarayaq* traduciendo el nombre respectivamente como «el que resucita» y «el que permanece con vida» e identificándolo con uno de los apelativos del *kéntil/q'ënti*: el «quinde», o colibrí.

Una significativa noticia se encuentra en Cobo: «Tiene este pajarito una naturaleza prodigiosa, y es que en las tierras donde se agostan las flores no vive más tiempo de lo que ellas duran (...) y en pasándose el tiempo de las flores, se allega a un pino, o a otros árboles, guiado de su natural instinto, y asiéndose con el pico, se queda colgado por tiempo de seis meses, poco más o menos, y encomenzando por la primavera a

florecer las plantas, torna él a cobrar vida o despertar de aquel largo sueño (...) trujo una vez un indio a uno de nuestros padres un ramo de árbol en que estaba clavado del pico y muerto o dormido un pajarillo éstos, el cual guardó el padre en su aposento y vió que, en siendo tiempo, revivió, y desasiéndose de la rama se fue volando. El cual suceso tomó el padre por argumento para predicar a los indios el misterio de Resurrección (...) en la lengua del Perú se llama este pajarillo *quenti*, y en la mexicana, *huitzitzil*» (Cobo 1964, TI: 323- 324).

Comenta el P. F. Mateos: «He oído decir que las damas chilenas adelantan la resurrección de los *quentis* o Picaflores de su tierra, abrigándolos en su seno. Por eso (...) los llaman *Pájaros resucitados*.» (Mateos en Cobo 1964, TI:323).

En otras fuentes como Martínez Compañón, se dice que estas aves eran usadas por las Collas como adorno en el tocado de la cabeza o de su traje, pero no se hace ninguna mención sobre la relación con los senos (Martínez Compañón 1992, TII:639).

Viene, por lo dicho, a aclararse la relación «quinde»-mujer adolescente-crecimiento de los senos tomando en cuenta la relación entre el «quinde», la primavera, el brote de las nuevas plantas y la «resurrección» del *q'enti*. La relación entre el tamaño de los senos y el «quinde», se explica a través de una relación mágico-simpatética entre el tamaño reducidos de los huevos del colibrí y el reducido tamaño del seno que se quiere lograr por medio de ellos.

2.1.3. Indicios en otras etnias

Si bien no he encontrado datos sobre esta misma creencia en el México actual sin embargo, en la magia amorosa que se practica entre los mexicanos aparece como un elemento el colibrí, y curiosamente esta vinculado al seno.

Noemí Quezada, estudia el rol del colibrí dentro de la mentalidad popular mexicana y sus usos conciernen a la magia amorosa practicada por ambos sexos. En ambos casos el colibrí, usado como amuleto, es disecado para que se conserve el plumaje, que es el que posee el poder mágico.

Lo importante de estos amuletos para nuestro caso es uno de los sitios donde la mujer lo lleva: «Las mujeres lo llevaban en el peinado, sobre una parte del cuerpo que tenía connotaciones eróticas como los senos...» (Quezada 1989:101-102). También el poder es extendido a los huevos y nido del quinde: «...algún nido de aquel pajarito para traerlo con nosotros, no hallando los pajaritos, sino los huevitos, los cuales cogimos y trajimos en el cuello» (Idem:102).

El Colibrí, es un animal mítico entre los antiguos mexicanos siendo símbolo del dios *Huitzilopochtli*, «Colibrí-de-la-izquierda», cuya máscara representaba a un colibrí. En el mito de su nacimiento este dios desciende en forma de pelotilla de pluma, delante de la diosa Coatlicue, «La-de-las faldas-de serpientes» (la Tierra), y es colocado en el seno, resultando embarazada (Clavijero en Marzal 1994, TII:196-197).

Entre los Mayas actuales de Belize, para que la niña tenga «pechos erguidos» se le frota con un nido de colibrí (Thompson 1987:210).

2.1.4. Las mujeres y los Hapiñuños

Una explicación que aclararía la identificación negativa que tienen las mujeres respecto a los senos grandes podría hallarse en la creencia de un ser sobrenatural femenino que se aparece en caminos difíciles: «por los caminos más feos, por las rocas» (inf. 15) descrito como mujer de larga cabellera y senos inmensos: «Una vez mi sobrino, el Indolfo, dice que la había encontrado (...) mechosa, dice mechosisíma y chuchonota, por esa cuesta (...) pelo negro» (inf. 15). La informante afirma que se le aleja con «cosas benditas», es decir con romero y laurel bendito. Este encanto, aunque ya no se le conoce con el nombre originario, por la característica de los senos grandes puede identificarse con el «hapiñuñu». Respecto a la etimología de *hapiñuñu*: el término deriva de la raíz *happi-ljapi-* de la que se forma el verbo «Happini. Coxer, o asir, o tener asido» (González Holguín 1989:149), la segunda parte deriva de *ñuñu*, cuyo significado es «Teta, o ubre de mujer, o de toda animal» (Idem:263). El significado compuesto es entonces: «ubres agarradoras». En este mismo «Vocabulario», al referirse a los duendes o fantasmas los llama *Hapiñuños* (que según Santa Cruz Pachakuti, pertenecen a la primera edad del mundo. f. 3v. en Duviols 1993:188): «Hapuñuñu o hapiñuñu. Fantasma, o duende que solía aparecerse con dos tetas largas que podían asir dellas» (González Holguín 1989:150).

Los senos grandes son considerados dentro de la mentalidad de la mujer andina como fuera de lo común, pero podría existir un motivo práctico en contra de los senos grandes y es la dificultad que éstos ocasionan en la labor cotidiana de una campesina. (Otras creencias de la mujer v. Cap. 4 Parte II).

3. La menstruación

3.1. La luna y la menstruación

La relación entre el ciclo lunar y el ciclo menstrual es universalmente difundida y válida también entre las mujeres de los Andes norteños. Pasamos en reseña los datos que se refieren a la serranía piurana.

Se distinguen dos tipos de luna: «tierna» y «vieja». Con luna tierna: «le viene bastante sangre en su mes» (inf. 8); «es de tener cuidado» (inf. 13); «cuando está dañada la afecta sino está normal» (inf. 18). Algunas mujeres afirman que en la luna «tierna» les viene la menstruación a las mujeres jóvenes y que a las mujeres mayores les viene mayormente en la luna «vieja». Estos datos ponen de manifiesto otra relación universalmente conocida entre la luna nueva/tierna y la mujer menarca, virgen o célibe y la luna llena y la madre, o la matrona mientras que la luna menguante guarda relación con la mujer en menopausia.

Se cree que la luna tierna (considerada como peligrosa) afecta negativamente a la mujer mayor, ya que le viene poca menstruación, o dolorosa (inf. 13), en cambio, la luna llena es positiva para la mujer adulta porque menstrúa normalmente.

3.2. La menstruante y los tabus

3.2.1. Los tabus sobre la sangre menstrual

Los nombres más comunes del ciclo menstrual son: «reglas», «luna», «vesita», «enfermedad».

Los «trapitos» (suplentes caseros de las toallas higiénicas), usados cuando una mujer está en su ciclo, son objeto de un cuidado especial tanto en la ciudad de Ayabaca como en las comunidades. En estas últimas se guardan los «trapitos» para usarlos cada «luna» debido a la escasez de telas. Se afirma que la falta de precaución en su desaparición puede traer consecuencias negativas para la mujer, y puede ser el origen de ciertos males. Todas están concientes que en la sangre impregnada en el «trapito» va su *sombra* pues afirman que «la sangre es la sombra» de la persona. Los «trapitos» se lavan y, cuando ya son inutilizables, son enterrados profundamente o quemados. Si una mujer los entierra sin lavarlos corre el riesgo que algún animal los desentierre y se los coma, esto es considerado negativo porque un animal «no debe comer sangre de cristiano». O puede ocurrir que esa «sangre se hace culebra» (inf. 16). Otro peligro al que una mujer se expone al abandonarlos, es que pueden ser cogidos por alguna persona que le cause «daño».

Cuidados personales: Durante la menstruación la mujer debe tener ciertos cuidados hacia su cuerpo como es sólo lavarse la cara con cañazo, otra parte del cuerpo no esta permitido (inf. 17). Por otro lado, debe evitar tener relaciones durante estos días (Idem). También debe tener cuidado con su ropa tratando de que el calzón al ponérselo esté bien seco, mejor es plancharlo, sino puede ocasionarle descensos y desarreglos por «frío» (inf. 21).

3.2.2. Los tabus relacionados a seres vivientes

La menstruante y los humanos: Una mujer menstruante no deberá cargar a un niño porque lo volverá «pujalón» (v. Parte II, Cap. 3, 4.4)

La menstruante y las plantas y animales: La relación entre una mujer menstruante y las plantas en general es considerada negativa: basta con tocar un árbol o «subirse» en él para que se seque. Es por esto que se prohíbe que una menstruante recoja los frutos de los árboles o camine entre los sembríos. La explicación está relacionada con la sangre de la mujer, si esta es *fuerte* (o «pesada») su poder nefasto es más efectivo. (Referencias de este tabu en Murúa 1946: 279).

Al igual que para las plantas, la menstruante puede ser dañina para los animales: cuando están capando a un animal y la mujer lo mira, oca-

siona que el animal se hinche y muera. En general, al parecer, la sola presencia de una mujer que se encuentre con su periodo es perjudicial. Así ocurre con la pesca: si una mujer en su ciclo se encuentra cerca de donde se pesca, malogra el efecto del «barbasco» usado para dicha actividad (inf. 6).

La menstruante y la «mesada» curanderil: Una mujer que está menstruando no debe asistir a una mesada, debido a que absorbe tabaco y Timolina, junto con el sanpedro; todo esto puede hacer que la mesa la «shuque». Además los «espíritus malos» pueden hacer que la sangre se «suba» a la cabeza lo que puede ocasionarle la muerte (inf. 2). Otras dicen que si una asiste a la mesada en su periodo, unos maestros curanderos echan tabaco en cruz a por atrás y por delante de ella para que no le «shuque». Sin embargo, es peligroso asistir a una mesada menstruando. A la menstruante se le prohíbe recoger sanpedro porque por su estado «cortará la virtud» (inf. 17). Sobre este punto v. también Parte I, Cap.8, 6.2.7.

3.3. Cuidados fisiológicos

3.3.1. La dieta en la menstruación

La menstruación, debido a la pérdida de la sangre, implica una merma de «calor» en el cuerpo de la mujer, esto es tomado en cuenta principalmente para su dieta. Muchas mujeres cuando están con su ciclo dicen que están «enfermas de parto», para afirmar que la menstruación produce las mismas condiciones fisiológicas que se manifiestan en consecuencia del parto, y que deben guardar ciertas reglamentaciones, por lo que existen una serie de alimentos prohibidos por su cualidad especialmente «fresca» como papaya, palta, naranja, lima, tumbo. Según algunas informantes, toda fruta que es «lechosa» está prohibida para la menstruante. Juntamente, «todo lo blanco» está prohibido (lima, limón dulce, huaba, guayaba, palta) (inf. 1) y las bebidas de cualidad «fresca» como la cerveza, así como alimentos cuya cualidad es excesivamente caliente (ají, guarapo fuerte). Existe una relación entre cosas de color blanco y cualidad «fresca», la misma que se manifiesta en la disposición de los ingredientes y objetos en la «mesa» curanderil (v. Parte I, Cap. 11, 2.6). Por esta razón la fruta blanca es dañina, por ser de cualidad

«fresca» y producir una ulterior baja de «calor» del organismo en general y de la «matriz» en especial.

3.3.2. Menstruación normal

Preventivos: Hay numerosas tomas que se pueden ingerir durante la menstruación para prevenir la dismenorrea, y en general la cantidad del flujo menstrual. La más comunes son a base de apio «de remedio», ruda, llatama, manzanilla y orégano. La forma de consumir varía, algunas son recomendadas como «agua de tiempo», otras se toman 1-3 veces al día. La preparación casi siempre es «bajeadas». La finalidad de ingerir preparaciones «cálidas» es de reponer el equilibrio energético, ya que la pérdida de la sangre redunde en una pérdida de «calor» y en un aumento de «frío» en el organismo.

Lavados íntimos externos: Además de tomas las mujeres cuidan de lavarse sus partes vaginales. Los remedios son de cualidad «caliente» pueden prepararse («refregando») removiendo en el agua hirviendo las ramas (p. ej. matico, ruda y paico) o bajéandolos. A veces se le agrega ingredientes de cualidad «fresca» (cola de caballo, grama dulce). La prevención general es evitar absorber el vapor por la parte vaginal ya que puede producir una hemorragia. Los ingredientes de estos lavados son de cualidad «caliente», o de cualidad combinada, es decir tienen de «caliente» y de «frío», lo que dependerá de varios factores: si los ingredientes son excesivamente calientes y/o del estado de la enferma en particular. Nunca el preparado será de cualidad exclusivamente «fría».

3.3.3. Menstruación anormal

Dismenorrea: La causa es la «matriz resfriada», hay un exceso de «frialidad» y la sangre se ha acumulado produciendo dolores. La cura implica ingredientes «calientes». La curación es mediante tomas varias como son de ajeno bajeadas; hoja de higo, un pedazo de hoja de llatama con anisado o con aguardiente; tres cogollos de romero, bajeadas, etc. La curación es comúnmente por medio de tomas de cualidad «caliente». Estas tomas tienen la propiedad de contrarrestar la «matriz resfriada», desapareciendo el exceso de frialidad en ella y por lo tanto el dolor.

Entre los tratamientos naturistas hoy tan practicados se utiliza la

fitoterapia acompañada por dietas ricas en vitamina B para curar la dismenorrea junto con el consumo de apio, manzanilla, ajeno y salvia, las cuales se toman de dos a tres veces al día en una infusión endulzada con miel de abejas. Estas plantas han sido mencionadas por las informantes ayabaquinas que acostumbran endulzarlas con miel. Otras terapias naturistas ponen énfasis en proporcionar externamente «calor» al vientre: compresas de agua caliente (hidroterapia), dormir con barro tibio (geoterapia), o simplemente tomar baños diarios de sol en esta parte del cuerpo en específico (helioterapia). Estas prácticas confirman de manera indirecta la afirmación de las parteras que para tratar a la dismenorrea es necesario proporcionar «calor» porque la mujer está «fría», sólo que sus curaciones utilizan mayormente tomas de preparados de hierbas.

Reguladores de la menstruación: Las informantes atribuyen uno de los motivos más frecuentes de las irregularidades en el periodo de la mujer a un exceso de «frío» (resfrío), o también al haber realizado un «esfuerzo desmedido». Hay remedios utilizados para cualquier irregularidad de la menstruación como cuando se adelanta, atrasa, o viene poca. El apio de «remedio» es el más comúnmente usado como restablecedor de la menstruación, ya sea solo o combinado con otras hierbas, aunque hubo otras informantes que dijeron que el apio de «comer» también sirve para la regla, pero son pocas. Otras plantas en cambio son usadas con mayor frecuencia para disfunciones específicas.

Enfermedades que pueden darse durante la menstruación:

«Alza de sangre»: Conocida también como el «asuspenderse la sangre» ocurre cuando se suspende el ciclo. Por consiguiente, se piensa que la sangre «se le sube a la cabeza». El origen del «alza de sangre» puede ser debido al haberse mojado, o bañado estando en el periodo (inf. 28), o sino por intensos cambios emocionales como es pena, cólera o «rabia». Otro motivo es el descuido en el post-parto. Algunas informantes afirman que una mujer puede morir por el «alza de sangre» (inf. 1; 5). La curación emplea básicamente «singadas», «peinarse el cuerpo», o ambas prácticas. Entre los elementos empleados para la singada está el zumo de las flores de geranios rojos mezclado con leche de mujer y de oveja. Una parte de esta preparación se «singa», otra se toma y el resto se echa en la planta de las manos y de los pies, en la frente y

en la cabeza («cerebro»). En la frente se soba y se amarra un parche (inf. 2). También puede usarse la flor de amapola (inf. 1).

El «peinarse el cuerpo»: «Para cuando se asuspende la sangre, se escobilla para atrás, así el pelo, todito se escobilla para atrás se peina [desde la cara] el cuerpo también [se va bajando] cuando se alza.» (inf. 6). Al peine -de cuerno de toro- se le rocía un poco de alcohol. La idea básica es que la sangre que debía ser expulsada mediante el proceso de menstruación sube y se acumula en la cabeza causando una supresión o disminución considerable del flujo menstrual. Cuando la alza de sangre es originada por rabia, los ingredientes de la curación son de cualidad «fresca» y si es por descuido (p. ej. mojarse), son de cualidad «caliente». En el primer caso se trata de contrarrestar el exceso de «calor» producido por la «rabia»; en el segundo se trata de equilibrar el exceso de «frío» producido por el contacto con el agua. Es una idea ampliamente difundida, y expresada en la jerga popular, que cuando uno se altera, o enfada «se le sube la sangre a la cabeza» o, «se le enrojecen los ojos de sangre» y similares.

Otras enfermedades curadas por las parteras son el «aburrimiento de piel» (mala circulación de la sangre durante el periodo), la «sangre luvia» (al parecer un descenso con sangre) y los «cirros» (cóagulos de sangre en forma de cerdos). Los métodos para corregir el ciclo menstrual, manifiestan la plena vigencia de la teoría tradicional del «calor» y «frío», actuando sobre las causas mismas de dolencias y patologías por medio de un reajuste del equilibrio normal de las dos cualidades comprometido por la pérdida de la sangre.

3.4. Uso mágico de la sangre menstrual

Un tema ya conocido en la literatura del curanderismo, es el uso de la sangre menstrual con fines amorosos. Para realizar *amarres*, algunas mujeres preparan un bebedizo en el cual echan gotas de su sangre y se lo dan a tomar al hombre que desean que las ame, a pesar de que es reconocida una eficacia de corta duración. Por un periodo el hombre enloquece por la mujer, para luego volverse indiferente.

4. *Para salir embarazada y para evitarlo*

Las mujeres y las parteras de la sierra piurana conocen y usan numerosas formas de propiciar el embarazo y evitarlo. Pero este saber es muy celosamente guardado. Como ellas mismas dicen son «secretos», ya sea porque se teme que muchos lo sepan y ya no recurran a ellas o debido a cuestionamientos morales provenientes de la Iglesia católica. Por todo esto son muy renuentes en decir los nombres de los ingredientes de dichos preparados y por eso mismo a sus pacientes les dan los preparados sin decir qué son, por lo general se trata de «botellas», que obedientemente toman las interesadas.

4.1. Propiciar el embarazo

Respecto a este tema, existen creencias relacionadas con prácticas fitoterápicas o que utilizan elementos de origen animal incluso traídos desde la sierra ecuatoriana.

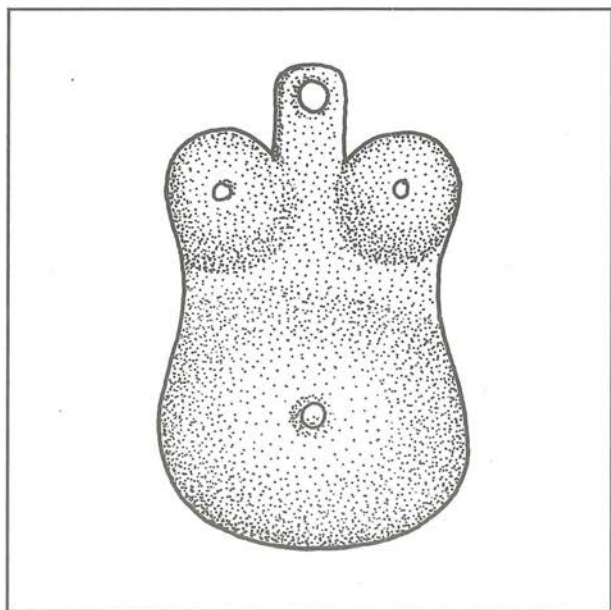
4.1.1. Creencias acerca de la imposibilidad de salir embarazadas

Las parteras atribuyen a numerosas causas la imposibilidad de tener hijos y afirman que algunas de estas insuficiencias pueden corregirse con tratamientos. Entre los motivos más frecuentes está la «matriz falseada» -también se dice que la matriz está caminando (se cree que el útero se mueve)- la debilidad de ovarios y esterilidad de nacimiento. En el caso en que la mujer esté «falseada» lo primero que la partera hace es acomodar la «matriz» sobre la cual seguidamente coloca un parche para *alimentarla* utilizando básicamente ingredientes de calidad «caliente» porque *alimentan* las «partes íntimas de la mujer» (ovarios y útero). Este parche es colocado durante el periodo catamenial de la mujer para que le «endurezca» (fortalezca) los ovarios. Otra manera de alimentar y calentar «las partes reproductivas de la mujer» es la ingestión de media botella de miel de palo y de México, junto con la papa de la zorra (inf. 6). En los casos de esterilidad de nacimiento, las parteras no poseen ningún tratamiento, se deja la «curación» en manos de Dios.

4.1.2. Peticiones para salir embarazada

El recurrir a prácticas religiosas como es el apromesamiento al Señor Cautivo es muy difundido, especialmente en su fiesta de Octubre,

las mujeres colocan en el manto del Señor Cautivo «milagritos» que representan a una mujer encinta, para pedirle la gracia.



DIBUJO 1

En casos de esterilidad también se «apromesan». La esterilidad, por lo visto, puede enmarcarse dentro del marco conceptual de las «enfermedades de Dios», las mismas que requieren, para ser curadas, la intervención de Dios (debidamente pedida a través de rezos y prácticas religiosas) o la obra de un operador sanitario oficial (v. Parte I, Cap. 13, 3).

El acto de pedir el favor de seres sobrenaturales para procrear hijos, está documentado para la religión andina en la «*Relación de Huamachuco*» de los Primeros Agustinos: «Rogad a Ataguju que no caiga granizo en los maíces, y rogadle que me dé mucho maíz y hijos y ovejas, y de todas las cosas que más hobiere menester.» (Agustinos 1918:14).

Arriaga, menciona una oferta a las Huacas para la procreación: toman cualquier piedra pequeña y envuelven y fajan con hilos de lana y las dejan en una piedra grande la cual reverencian, estas piedras envueltas

como niños, llamadas Huassa son encontradas a 12 leguas de Cajatambo (Arriaga 1920:63-64). Villagomes (1919:173) repite informaciones de Arriaga; Santillán, narra sobre Huacas a las que las mujeres recurren para salir embarazadas. Se trataría de una de las Huacas del culto a Pachac Camac (Santillán 1968:392-393).

4.1.3. Recetas para salir embarazada

Además de la posible utilización de parches, ya mencionada, también se recurre a una planta de alta efectividad que logra que la mujer sea más fecunda: la «papa de la zorra», nombre vernacular otorgado a un tubérculo, del cual crecen numerosas papas de una sola, por lo que las mujeres lo asemejan a la zorra, porque este animal al igual que el tubérculo también tiene «bastantes hijitos».

Existen numerosas recetas a base de papa de la zorra, sin embargo, todas -parteras y mujeres- advirtieron que eso es muy peligroso pues podía volver demasiado fecunda a la mujer, tanto como poder salir embarazada en periodos cortos (quedar embarazada a los tres meses de nacido el hijo precedente) y como consecuencia afectaría la salud de la mujer. La preparación más común es majar y hervir la papa de la zorra, se toma dos-tres veces al día. O sino varias papas de la zorra majadas, se toman cuando le viene la regla (inf. 6).

Hemos documentado el uso del «zorro de rabo pelado» con fines propiciatorios del embarazo: «...o sino también acá hay un animalito que nosotros llamamos el zorro pelado que le dicen, y ese se le coje el rabito y se vetean las caderas de la mujer que no sabe parir ¡y pare!» (inf. 6).

Murúa refiere que las mujeres recurrían a distintos medios para salir embarazadas: «También usaban y aún vsan de diferentes comfacciones y yerbas, para (...) hazerse preñadas las mugeres, confor me tienen la boluntad o las ocasiones» (Murúa 1964, TII:119).

4.2. Para evitar el embarazo

4.2.1. Recetas para evitar salir embarazada

Varias de las parteras, desde hace mucho tiempo, vienen ayudando a las mujeres para que controlen los nacimientos, pero son muy ce-

losas en revelar cuáles son las hierbas, plantas y todo ingrediente usado y sobre todo la forma de preparación y si la administración sea antes o después del periodo, si inmediatamente después de dar a luz, por cuantos días, etc. Por lo general son tomas basadas en un tubérculo, el cual se combina con otros ingredientes vegetales u de otro origen. Este tubérculo es usado básicamente en todas las recetas recogidas en la provincia de Ayabaca. He considerado necesario mantener reservado su nombre.

También se pueden tomar preparados a base de animales, como es la raspadura de la uña de mula ingerida cuando está terminando la menstruación. Algunas parteras prefieren acompañarla de vegetales. Una pequeña variación sobre el uso de la mula es usar la pata de mula preparada como caldo agregándole tres gotas de Timolina. Esta práctica revela una motivación mágico-contagiosa debido a que la mula no tiene cría.

El momento del parto es apropiado también para prevenir de tener más hijos. Se aconseja de enterrar la placenta lejos de casa para así alejar también la venida de futuros hijos. Por último, también existe la posibilidad que la mujer se opere para no tener hijos, caso que no se ha encontrado debido a la precariedad de la situación económica de muchas familias, además que para operarse hay que trasladarse hasta la ciudad de Ayabaca, ya que este servicio es proporcionado en el Hospital Regional. Sin embargo, el motivo más importante es la mentalidad del hombre de la sierra, el cual ante su desconfianza que su mujer pueda «engañarlo» con «otro» no permite que ésta se opere.

5. *El embarazo*

5.1. La luna y el embarazo

Pasemos en reseña las declaraciones de nuestras informantes

5.1.1. Las distintas lunas

Se dice que la luna «tierna» es «aumentadora». En Olleros Ahuayco, se cuenta que en el pasado las mujeres tenían precaución de

no tener relaciones sexuales en la luna «tierna» ya que inflúa en el parto de gemelos/mellizos, es decir en el aumento de la fecundidad femenina. Estos embarazos eran no deseados sobre todo porque los niños que nacían gemelos/mellizos de adultos no tendrían prosperidad económica ya que la «luna tierna es contagiosa». Una informante dijo que afecta a la mujer embarazada sólo si ésta es nerviosa y se le da a tomar madreelva con rosas blancas más toronjil y dos congonas (inf. 6).

La luna «vieja»: Hay consenso que la luna «vieja» es favorable a la mujer, ya que no le provoca dolores en el parto como, en cambio, los ocasiona la luna «tierna».

5.1.2. El eclipse de luna

En Olleros Ahuayco, dicen que significa que la luna está enferma y que su enfermedad se transmite a la mujer: «pasa la enfermedad a una, de hecho, haragana, soñolienta, una color amarilla...». La partera n. 15 afirma que el niño «se espanta» y se paraliza. Para la inf. 1 es peligroso que una mujer observe un eclipse, y si está embarazada puede hacerle daño al feto, paralizándolo en la posición que se encuentra en el vientre materno.

5.2. Creencias sobre el embarazo

5.2.1. Los antojos y el aborto

El antojo ocurre muy frecuentemente entre las embarazadas. Se le asocia generalmente con el peligro de abortar sino es satisfecho, esta creencia es muy difundida en todos los Andes y también en la serranía Piurana. Al igual que en distintas partes del país, se dice que es el feto el que está antojado y no la madre en sí, sino que ella expresa el deseo del niño.

En la provincia de Ayabaca el «secreto», para evitar el aborto es el «agua molida», o sea agua que ha sido echada en el batán y «molida» por la piedra de mano.

Las formas de preparar el «agua molida» son varias: puede usarse un poco de agua de congona; un olluquito molido; la raspadura de la

uña del dedo pulgar del padre. La partera n. 15 da el «agua molida» con raspaduras de los instrumentos de tejer como son el «cungalpo», la «caigua» y el «pati» a los cuales antes se les santiguá (inf. 15). Al preguntar el por qué de su efectividad, respondieron: «El agua de batán es buena, porque es de piedra y eso endurece la barriga». La misma partera nos dijo que «...cuando no hay batán, (...) esa agüita se raspa un pedacito de afiladera de esa que afilamos cuchillos y se les da también al toque se le quita» (inf. 2). El uso de raspadura de los palos del telar se debe a la dureza de la madera en la que son tallados (cachuto, faique) y porque el tejer involucra el simbolismo de la generación.

Así el método mayormente usado para impedir el aborto es el agua que se «muele» en el batán. El batán es un «altar», donde granos como el maíz son «sacrificados»; en donde las diversidades de los granos y alimentos molidos se fusionan en un todo: la comida, que sustenta la vida. La piedra del batán es saturada de la energía, de la fuerza vital de los alimentos, la misma que se comunica a las cosas y elementos que tengan contacto con la piedra misma como el agua. Esto podría explicar el poder, por ejemplo, del «agua de batán» en la medicina popular de la sierra piurana. He documentado la sacralidad del batán en Tacalpo, Ayabaca, relacionada con la figura de María en el caso de la Virgen del Carmen, cuya imagen apareció en un batán mientras molían en él: los granos se caían por los costados dejando ver la silueta de una Virgen, posteriormente la retocaron y pintaron un fondo de cielo. Hoy esta Virgen custodiada en una capilla construída hace muchos años por la familia que la encontró, es visitada por una gran cantidad de devotos que le realizan su fiesta el día de la Virgen del Carmen. Los diferentes métodos para impedir el aborto ya sea agua obtenida del padre, la piedra de moler o los trozos del parador principal de la casa, todos son considerados como fuertes, duros y sostenedores, cualidades que se desean transmitir a la madre para que el feto no se desprenda del útero.

Una partera de Frías no recomienda el uso del «agua molida», debido a que la «matriz» se pone dura «como la piedra», además que el agua es muy fría y la mujer a la hora del parto sufrirá por esto. En lugar del «agua molida» se recurre a un poco de agua que ha sido sobada en las dos rodillas del hombre mezclada con otro poco de agua tibia y se da a tomar a la embarazada. Para nuestra informante el agua de las rodillas es fortalecedora, porque se trata de huesos que resisten todo el

peso de la persona y por lo tanto son fuertes. En la ciudad de Ayabaca y en Olleros Ahuayco, cuando una mujer está antojada se le da a tomar el agua con la que el esposo se lavó sus partes genitales, se logra mejores resultados tomando por tres días.

El recurrir a alguna parte física del marido, como la rodilla, puede entenderse enmarcándolo dentro de la magia contagiosa, ya que permite el traslado de la fuerza del varón hacia la embarazada. O incluso puede dársele simplemente el agua de la punta del poncho del marido, lo cual tiene el mismo significado, en cuanto las vestimentas están cargadas del poder y cualidad de la *sombra* de la persona como podemos comparar con informaciones de otras partes del país, en donde se le da a la mujer el agua de la camisa del esposo o la ceniza de sus cabellos. (Valdizan y Maldonado 1985, I: 342).

Además de estas medidas muy difundidas hemos encontrado numerosas maneras de contrarrestar el antojo como son: en Olleros San Bartolomé, comer miel de palo (de colmena) en la palma de la mano (para que «plante» el deseo); en Olleros Cafetal, comer una fruta picada por un pájaro (se dice que el pájaro nunca se antoja); el darle a la mujer el polvo raspado del «parador madre» de la casa, es decir, el poste principal de la casa. En muchas culturas (p. ej. entre los Siux-Oglala) el poste central está cargado de prestigio mítico relacionado con la estabilidad de la vida y el centro del mundo.

Entre las numerosas medidas para evitar un aborto están los sahúmos de «cosas benditas» basurita del altar mayor, romero y laurel, estos sahúmos se harán desde los tres meses de embarazo, tres veces por semana (martes, viernes, sábado).

En caso que la mujer no aborte por ser de «sangre fuerte», se dice que el niño nace con la boca abierta, porque él es quien deseaba el antojo y se ha quedado como esperando recibirlo (magia contagiosa: el «antojo» de la madre se transmite al feto). Es tanta la creencia al respecto, que unas parteras confirmaron haber asistido a partos donde el niño «no avanzó» a terminar de comer el antojo y nace con el bocado en la boca. Otras dijeron que era posible corregir el defecto del niño que nace con la boca abierta, de lo contrario se le reconocerá que nació con antojo insatisfecho de la madre porque siempre estará con la boca entreabierto.

5.2.2. El aborto

Los abortos intencionados están censurados por las normas sociales. Sin embargo, hay varias parteras que lo practican pero sólo hasta los dos meses de embarazo. Entre las mujeres de Olleros, se cree que al encontrarse un aborto abandonado se debe desenterrar y volverlo a enterrar en un «lugar santo» como el cementerio, si es que no hay un cementerio cerca, bajo de una planta considerada bendita como es un sauco que llaman «sauco bendito» (identificada como «hierba santa») luego de enterrarlo le hace la señal de la cruz sobre el entierro. El motivo más común de aborto es el no estar la mujer casada y el temor del castigo de sus padres. Los abortos se escuchan llorar los jueves y viernes santos. Hay consenso que los padres del aborto son castigados por Dios.

5.2.3. Los duendes

Los fetos abortados sin bautismo, se transforman en duendes. Para la inf. 5 la placenta mal enterrada también se convierte en duende. El duende, no es un ser sobrenatural importado de Europa, si bien tiene elementos comunes con ellos (estatura pequeña, carácter malo, semblante humano), nuestro «duende» tiene también características propias. En casi todos los Andes, aparece el duende con un gran sombrero (v. Parte I, Cap. 7, 2.3). En la sierra norteña han desaparecido los nombres autóctonos de estos espíritus quedando sólo el nombre general de «duendes».

La información recogida, presenta el duende como un pequeño ser «sombroerón», una «sombra mala» que asusta a los que caminan de las noche entre los campos y es un enamorado de mujeres a las cuales persigue y tira piedritas. También hace caer a las criaturas de su cama, las esconde o se las rapta. Varias mujeres cuentan que han encontrado a sus hijos en el suelo y que ha sido el duende el que ha intentado llevarlos pero, al ser sorprendido, huyó dejando la criatura en el suelo. También afirman que se les escucha llorar en los corredores de las casas y que para espantarlos se echan «cosas benditas»: romero, laurel y el cacho de res (inf. 18). Junto con este sahúmo se echa agua bendita y se dice la señal de la cruz (inf. 1).

Para la inf. 23 la «sombra mala» (sinónimo muchas veces de dia-

blo) se «apodera» de los abortos de cinco meses o más. En general, estas sombras moran en los palos «bravos», y que tienen el poder de «curar» y de hacer el «daño», o en las piedras que «shucan». Lo diferente de la narración de esta informante es que los «ha visto» mientras las otras sólo afirman que se escucha gritar, llorar al niño. Se le presentó como un niño de tres meses, desnudo, llorando, pateando y cuando ella intentó cargarlo éste gritó y su cuerpo temblaba y era frío al tacto. La informante agregó que también botaba saliva blanca como espuma por la boca.

Si alguien construye su casa sobre un aborto sin saberlo, «penarán» en esa casa y deberá realizarse una «limpia» para que la «sombra» deje de ser duende. Para esto se preparan unas botellas con agua de las Huarinjas y con hierbas como la tortolilla, o «hierba de la suerte», «la hierba de los nervios», etc.

Primero se rocía en cruz con agua bendita la casa, luego con el contenido de la botella se «serena» la casa también en cruz. Esta limpieza se realiza los días lunes a la medianoche en silencio, los miembros de la casa deben salir fuera de ella o sino estar reunidos en un cuarto. La limpieza dura un promedio de media hora. (V. también Parte I, Cap. 13,14). Al otro día, en un vaso de agua se echa una lima, una cucharada de azúcar blanca, dos cucharadas de Agua Florida junto con rosas blancas de Castilla, mezclándose, con esto se serena la casa. Luego la partera sale afuera y serena el sol por donde sale y por donde tramonta, diciendo: «Aquí te refresco por cóleras que allá habido, el sol que se entra, el mal que se va, el sol saliendo, la suerte dando»

5.2.4. Oración para alejar a los duendes

Presentamos una oración conocida como «Salve de las Vacas», la cual es usada mágicamente con la finalidad de alejar duendes, y seres sobrenaturales malignos. Usada por rezadores, parteras, curanderos y en general por todo aquel que «sabe» de su eficacia y «poder» para defender de todo mal ya sea rezándola o cantándola. Sin embargo, todos coinciden que siendo cantada es más efectiva pero, a pesar de esto, son pocas las personas que saben la entonación (v. Anexo). He recogido numerosas versiones sobre esta «Salve». Aquí solamente expondré una de ellas.

«Salió un pobre en la mañana,
a casa de un rico fué,
a pedir una limosna,
Señor por el amor de Dios.

El rico hizo el que no lo oyó,
cuando lo vió se hizo,
el que se sonrió.

Mire que gallardo mozo,
que limosna me pidió,
el rico le dijo al pobre,
¿por qué no aprendeís oficio
y os pondreís a trabajar?

Mi padre fue carpintero,
cual oficio aprendi yo,
me sucede una desgracia,
por la cual me veo así.

Yo no te pregunto de eso,
sino donde vienes a hacer,
donde tengo mis haciendas,
para venir a coger.

Eso no es mi natural,
eso no es mi proceder,
en que carnes he venido,
pero grande es mi poder.

Poderoso del cielo,
amparo del pecador,
de los reinos juez,
de los ángeles señor.

Al voltear por una esquina,
una herida me mostró,
la herida de su costado,
vino pronto y la cerró.

El rico viéndose perdido,
a María se le postró,
que le suplique a su hijo,
que le conceda el perdón.

Entonces María llamó,
hijo de mi corazón,
por estos pechos que has mamado,
que esta alma tenga perdón.

Cristo le dijo a María,
madre de mi corazón,
no hay pedido que no me haga,
que no conceda yo.

Cristo le dijo al demonio,
quitate de aquí sayón,
que es pedido de madre,
que esta alma tenga perdón.

El demonio le dijo a Cristo,
es posible gran Señor,
que esta alma tan pecadora,
tenga perdón del Señor.

El demonio viéndose bien mal,
a los infiernos se arrojó,
renegándose de sus trabajos perdió.

El demonio esta bien mal,
ya no tiene mejoría,
porque le han dado de remedio,
rosario de María.

Las cuentas de mi rosario,
son balas de artillería,
que hasta el infierno se tiembla,
diciendo diez Ave Marías. Amén»

Al terminar esta oración se rezan diez Ave Marías. El nombre de «Salve de las Vacas» se debe a que el ganado es «bendito» por Jesús. En las historias sobre la vida de Jesús reelaboradas por las parteras aparecen las vacas en momentos importantes como es el nacimiento de Jesús, en donde las vacas cuidaban al niño, evitando «que el mulo le hiciera daño»; o aparecen «durmiendo alrededor del sepulcro».

5.2.5. Los niños adivinos

Las ancianas ayabaquinas relatan historias de niños que «lloran» en el vientre de la madre, lo cual es una señal que el niño poseerá el «don de adivinar» y curar. Una de las causas de esta manifestación pre-natal es atribuida a la ingestión de sanpedro en la «mesada» durante el embarazo de la mujer. Su participación puede ser beneficiosa tanto para ella como para el niño que lleva en su vientre. Es creencia difundida que el niño «come» (ingiere igual que su madre). Así al ingerir ella esta droga sacramental, el niño también lo hará, pero el efecto sobre él será para toda su vida.

Cuando el niño nace «adivino» sin que su madre haya tomado sanpedro, esto es interpretado como una gracia de Dios. Este es el caso de una mujer natural de Frías, que actualmente tiene 90 años: «Mi abuelita dice que le contaba también a mi mamá que cuando tenía de seis meses, mi mamá habló en la barriga de mi abuelita (...) y ella se quedó calladita porque dicen que es malo avisar lo que la niña habla en la barriga (...) porque mi mamá salió con una cruz señalada adentro, en la lengua (...) Mi mamá dice que ella aprendió a curar desde bien niña, ya, solita (...) cuando tenía cuatro, cinco añitos ella agarraba un jarrito y agarraba las plantas [medicinales], las chancaba y se ponía a cocinarlas, o algo de remedio (...) fue aprendiendo, aprendiendo, desde ahí mi mamá aprendió de doce años curaba muy bien ya...» (inf. 23).

Las manifestaciones como el «llorar» o el «hablar» en los casos recogidos ocurren en los últimos meses de gestación o incluso unos días antes del parto. La actitud que tenga la madre y las personas que lo escuchan llorar, será determinante sobre el futuro del niño. En estos casos la madre no debe comentar a nadie este acontecimiento, ni siquiera al padre del niño, si comete la indiscreción el niño nacerá mudo, pero podrá expresar su habilidad adivinatoria mediante la escritura.

Otro elemento común en las narraciones es la señal física de una cruz en el paladar o en la lengua. Pero la cruz en el paladar no es solamente una señal sino también un receptáculo de poder. Varias mujeres advierten «vigilar» en el momento del parto que nadie vaya a «raspar» esa cruz de la boca del niño, porque perdería su capacidad de adivinar.

En Frías han ocurrido casos de familias en que hasta dos niños han llorando en el vientre. (Para un mayor tratamiento del tema v. Chávez 1996b).

5.2.6. El sexo del niño

Las parteras aseguran saber reconocer de qué sexo es el niño guiándose por algunas señales que atribuyen a uno u otro sexo. Las parteras de Olleros Bajo distinguen primeramente a simple vista: la embarazada que espera un varón no tiene el vientre grande, en cambio, a la que espera una hembra el vientre se «desarrolla» bastante. También se reconoce si el niño que viene es hombre «tanteando» el vientre de la mujer y si se encuentra el trasero será varón. En cambio se afirma que la hembra está extendida y se le puede ubicar la rodilla, además que no es dura al tacto como es el caso del varón. La partera agregó que también ocurre casos en que una niña puede nacer «avaronada» es decir, que al tocarle en el vientre parecía varón. A estas niñas se les atribuye características varoniles como la fuerza y un carácter recio. Otra partera reconoce el sexo del niño porque el varón «se cría» (se desarrolla) a la izquierda del vientre, mientras que la mujer a la derecha. Esta partera al igual que la anterior afirma que el varón es «duro» al tacto en cambio la mujer es «blanda» (inf. 15).

5.2.7. La embarazada y las culebras

Existe la creencia que la mujer cuando está embarazada tiene más «electricidad» (metáfora de «energía») puede asonsar a la culebra y que ésta no la ataca sino preferirá huir, pero en el caso de llegar a atacarle no le hará daño. Se dice que la embarazada puede matar a la culebra tan sólo con mirarla. Se dice también que ella asonsa en general a cualquier animal «bravo», que es más «venenosa» que la culebra. Pero esto depende de la sangre: si la mujer tiene «sangre fuerte» asonsa a la culebra, pero si es de «sangre débil» puede hasta abortar.

5.2.8. La embarazada y la sociedad

La embarazada es considerada peligrosa («venenosa») en especial si ella muerde su marido por cólera éste se hinchará. O si mira una herida que él tenga ésta empeorará.

5.3. La embarazada y el arco iris

La embarazada mantiene ciertas precauciones respecto al arco iris que considera peligroso para ella y el feto. Puede asustarse y abortar u ocasionar cualquier deformidad en el niño como nacer «huaquita» (p. ej. labio leporino o «boquita mishada»), partido de la cabeza, enfermo, mudo o sin manejo de su cuerpo.

Lo que se debe hacer en el momento del susto para no coger el espanto es «...agarrar un terroncito de la tierra y comerselo ¡ah! pa' que no le choque al niño» (inf. 15).

Una forma de alejar al arco iris y evitar que se rapte la «sombra» es darle pagos de orines echados en cruz «...meaditos puritos (...) que le echemos en cruz así y que no se llevaba la sombra (...) ya te pagamos le decíamos y al toque se quitaba ese arco iris...» (inf. 2).

El atribuir la aparición de seres horribles al final del arco iris o la prohibición de señalarlo con el dedo están documentados en Polo de Ondegardo: «...también tienen por mal agujero y que es para morir, ó para algún daño grave quando ven el arco del cielo, y á vezes por bueno reuerencianlo mucho y no lo osan mirar, ó ya que lo miran, no lo osan apuntar con el dedo entendiendo que se morirán, y aquella parte donde les parece que cae de pie del arco, lo tienen por lugar horrendo y temeroso entendiendolo que ay allí alguna huaca, ó otra cosa digna de temor y reuerencia» (Polo de Ondegardo 1916:198).

«...le tenían por cosa temerosa, y que allí abia alguna huaca o otra cosa alguna de reberencia. Otros decían que salía el arco de algún manantial o fuente y que, si pasava por algún yndio, moriría o le sucederían desastres y enfermedades» (Murúa 1964: 122-123).

Referencias en Calancha 1974, TIII:857 y Cobo 1964, TII:233.

Pérez Bocanegra refiere sobre el pago de orines al arco iris: «Quando ves levantarfe el arco en el cielo, adoras echando de tus orines, y regando con ellos, y poniendote tierra en las narizes, diziendo, que lo hazes, porque no fe te entre en las tripas, y barriga?» (Pérez Bocanegra 1631:135- 136).

El prestigio mítico (negativo) del arco iris es relatado por la mayoría de las fuentes españolas debió ser un elemento característico de la cosmovisión andina.

Hoy, en caso de no tener orín para echarle, debe retirarse sin voltear ya que «roba la mirada» Se cree que al final del arco iris hay seres monstruosos

5.4. La embarazada y los síndromes culturales

5.4.1. Síndromes culturales de origen no mítico

Esta clase de síndromes tiene un origen marcadamente social

La *admiración*: Las gestantes ayabaquinas tienen cuidados de «admirarse» de una persona. En el habla cotidiana «admiración» es sorprenderse de la fealdad o deformidad de una persona, e incluso burlarse de ella, lo cual ocasiona que el niño que llevan en el vientre resulte parecido a la persona admirada. Todas las informantes están convencidas que esto ocurre por castigo de Dios porque un buen cristiano no debe burlarse de la desgracia de otro. Se cuentan casos de mujeres que se han «admirado» con burla a las cuales le nacieron hijos parecidos a lo admirado.

En este caso el mecanismo de la transmisión mágico- contagiosa ha sido reinterpretado en función del control de la ética social. No actúa de por sí sino como consecuencia de una falta moral: burlarse de las desgracias ajenas.

Existen referencias en las fuentes que prueban la autoctonía de éste «síndrome cultural» tan difundido: «Quando tu criatura buelve el roftro azia algún mono, ò àzia algun ahorcado, ò àzia algun difunto, y quando tu eftás preñada, apartas los ojos deftas cofas, ò hazes q[ue] las criaturas no lo vean porque reñedaron a lo que affi an vifto, y les dara la en-

fermedad, que llamais Vrichua, ò que pariras con eſta enfermedad lo que parieres (...) sueles çahumar las criaturas con tierra de fepulturas, ò as te çahumar a ti, quando eſtas preñada con eſta tierra, o as dicho, que con cierto ovillo de lana, que te tocan del vientre fe te quita a ti, y a tu criatura eſta enfermedad» (Pérez Bocanegra 1631:138).

La envidia: La mujer embarazada puede ser objeto de envidia. La inf. 17 afirma que una mujer envidiada sufre al dar a luz o muere en el parto. Si es de «sangre fuerte» no muere en el parto pero el niño nace envidiado, o con fiebre; será enfermizo y llorón y si no se cura con rezos y remedios morirá. «Ese niño viene con mala suerte, nervioso». Otra informante agregó que a la mujer embarazada y envidiada le aparecen granos.

Preventivos: La inf.10 aconseja a las embarazadas llevar en el pecho una cruz echa de ramitas de ajosjaspe para evitar ser envidiadas. En Olleros Ahuayco, las mujeres antes de salir de la casa se pasan por la frente -formando una cruz- un ajo macho molido que luego en el camino esparcen en cruz.

«Contras»: Una gestante envidiada puede ser curada sólo mediante baños de ajosjaspe o con masache o sino coima y tabaco, este último también puede tomarse. Estos baños son para la embarazada y para los niños que nacen envidiados. Se realizan los martes y viernes. Los mismos baños son usados contra la envidia y el ojeo como la coima, sola o combinada, hervida o «sobada» en el agua (inf. 17). De todas maneras, los baños deben ir siempre acompañados de algún rezo de oraciones como son el Credo, Padre Nuestro, Ave María y Salve entre las más comunes.

Frotaciones para los granos: Hay casos en que la envidia se manifiesta con sarpullidos, en estos casos se realizan frotaciones de tabaco y cañazo, lo cual constituye un «arranque» de la envidia.

El mecanismo de la envidia está presente de manera intensa en especial entre las mujeres. Como se desprende de los datos etnográficos, las mujeres temen que alguna actividad o posesión sea objeto de envidia por parte de otra mujer, y por eso se protegen. Inclusive se cree que pueden ser objeto de envidia las atenciones del marido hacia su mujer.

Dentro de este contexto, el embarazo y parto son momentos en que la mujer es más vulnerable. Los elementos usados para la protección, como el ajosjaspe pasado en forma de cruz y el ajo «macho», son de amplio reconocimiento como «contras» para el ojeo y shucaque (v. Parte I, Cap 12, 4.1-4.2).

En el caso del ajosjaspe juega la doble eficacia de su cualidad y la de la cruz. El uso de ajo como protector contra la envidia y el ojeo es un préstamo cultural: se encuentra entre las «brujas» gallegas, y la práctica de llevarlo es extendido en toda Galicia y en el folklore europeo. Los baños para la mujer envidiada también incluye ingredientes conocidos como «contras»: ajosjaspe, masache, coima, tabaco y taures.

El ojeo: Documenté la creencia que la matriz de una mujer de «sangre débil» (liviana) puede sufrir «ojeo», por parte de otra mujer de «sangre fuerte», esto ocurre cuando la ojeadora está enferma de la matriz: ese malestar es transmitido a la ojeada. La mujer ojeada tendrá dolores en su matriz, y su curación se logra por medio de santiguaciones. Esta referencia sobre el ojeo del útero forma parte de una idea más amplia sobre que las distintas partes del cuerpo pueden ser ojeadas (Así el cabello de una mujer es objeto de envidia y de ojeo que acaban por malograrlo). En el ojeo del útero, el contagio se transmite desde la ojeadora al útero y la intensidad del ojeo depende de la sangre «fuerte o débil».

5.4.2. Síndrome cultural de origen mítico: el susto

El susto y su consecuente pérdida de sombra, en las gestantes afecta a ellas y a sus hijos ocasionando en las criaturas defectos físicos interpretados como resultado de que su madre se asustó durante el embarazo. Estos niños son llamados comúnmente «huaquitas». Así el susto de trueno puede ocasionar a una mujer embarazada que la criatura nazca con la «boca mishada» y el brazo «seco» (inf. 2). El labio leporino es una de las señas de los hijos «huacas» que nacen a raíz del susto de la mujer embarazada. Aunque otra señal es nacer con un miembro superior u inferior «seco» (paralizado, inactivo).

Si la mujer estando embarazada sufre susto, puede abortar al niño. Esto es debido a que todo niño pequeño tiene «sangre débil» por lo que

está constantemente en peligro de contraer cualquier mal. «Cuando tienen susto a veces salen malograditos, huaquitas, a veces hay un trueno salen huaquitas, otras a veces tienen mucho susto y salen mudos» (inf. 6). Pero si la mujer es de «sangre fuerte» o su útero es fuerte no lo perderá. La pérdida de la «sombra» afecta tanto la madre como el niño.

Para ciertas parteras, en cualquier mes se encuentre el bebé siempre se asusta pero, a partir aproximadamente del séptimo mes, se asusta más intensamente porque ya está más desarrollado y es más consciente. En este caso la madre deberá hacer tomas para combatir el «susto del bebe» con Agua del Carmen; en caso de tener menos meses basta que la mujer se cure del susto (inf. 7).

Preventivos: Para evitar el asustarse, la mujer embarazada toma ciertas precauciones como es colocarse algo de acero en el cuerpo: «Cuando estan en estado, su aguja gruesa, tenerse en la cintura» (inf. 19). El preventivo que una embarazada utiliza contra el susto de rayos-truenos es colocarse una tijera en forma de cruz al costado del vientre, ahí la mantiene hasta que pasa el trueno. El portar algún objeto de acero al lado del vientre como es la tijera, un imperdible, etc., tiene la connotación, como dicen la mismas informantes que «el metal aleja». El prestigio mágico-protector del metal es muy difundido. Encontramos también en este contexto el uso del ajo macho como protector.

Qué se puede hacer en el preciso momento de ocurrir el susto: Para la gran mayoría de informantes lo que debe hacer toda mujer embarazada, si se asusta, es tomar en el mismo instante del susto tres tragos de agua cristalina (persignándose, diciendo una oración). La finalidad de los tres tragos es impedir que le coja el susto. El secreto está en hacerlo en ese mismo instante, si lo hace luego ya no tiene efecto pues la mujer ya habrá agarrado el susto y deberá tener otro tipo de curación.

Otra agrega que además del agua -si está sola- debe darse una fuerte cachetada («que la piel se ponga roja»), para que se le «caliente» la sangre, de lo contrario cogerá el espanto (inf. 10).

Otra manera es la de orinar en ese preciso momento, haciendo una cruz con la orina en el sitio del espanto. También para evitar el susto -aunque eso no es sólo para embarazada- además de orinar en ese mo-

mento debe comerse un poco de la tierra, luego se puede hacer un pago en un cuerno de res y en su interior introducir sus orines y si hay fogata colocarlo bajo ella y esperar que se consumen los orines con en el calor, así se va el espanto (v. también Parte I, Cap. 13, 9). Además de todo esto también puede quitarse la chompa de la asustada y sin voltear se va llamando: «vamos, vamos, no te quedes». Llamar la sombra, tomar los tres tragos de agua y orinarse en cruz pueden realizarse conjuntamente.

El enterrar orines -dentro de un cuerno- bajo el fuego se explica de acuerdo a la idea de que la «candela es bendita» y que el susto, produciendo la separación de la «sombra» del cuerpo, produce una considerable pérdida de «calor» que redundará en un exceso de «frío», por lo que la candela, a través de un mecanismo mágico-contagioso, devolverá el «calor» perdido. Esta misma explicación justifica los entierros que se hacen también para el llamado de sombra de un niño.

Curaciones: Cuando la mujer ya ha sufrido susto y como la «sombra» está en la sangre la madre, al asustarse ella le transmite el susto al feto y en el caso que ella no se cure, el niño nace malogrado. La curación que tiene la embarazada es distinta de la de otra mujer que no está en estado. Por lo general la cura es a base de baños con hierbas. Los baños son usados cuando se considera que el susto es fuerte. Otra informante suministra tomas de Agua de Carmen (v. Parte I, Cap. 10, 3.14), lo cual no es contradictorio con lo precedente porque las tomas de hierbas conocidas para curar el susto pueden afectar al niño. Entre los ingredientes del baño se encuentran la hierba del susto, hierba del espanto y la flor del ishpingo (inf. 9); santamaría (la grande y la chica), ajosjiro, ajosjaspe y pepa de cedrón. Este preparado es «dietoso»: la mujer no puede ver candela por un periodo de ocho días, además no puede comer ajos, pescado, zambumba, culantro ni naranja (inf. 6). En general, toda cura del susto tiene su dieta que prohíbe lo ya mencionado y se ejecuta preferiblemente los días martes y viernes.

Otras modalidades de curación para una embarazada y cualquier otra persona son las ya conocidas limpia de alumbre y la limpia de azufre. Así las caipas (frotaciones) de alumbre: Se realizan cinco o siete veces los martes y viernes, luego se queman y se dejan donde nadie pise, se dejan sin voltear en donde cae el agua y «trueno duro». Se observan 24 horas de dieta (inf. 2). (Sobre «limpia de alumbre» v. Parte I, Cap.

13, 5.4). Limpia de azufre: Se hacen 7 veces y se entierran a la medianoche donde se asustó, en silencio (inf. 6). El alumbre de la «limpia» se coloca cerca del fuego porque «la candela es bendita y mata el susto», y también hay transferencia mágica del calor del fuego a la persona asustada que es «fría».

Presento un caso de susto de granizo: «Una chica una vez que había tenido susto del granizo (...) el niño se le había hecho como ser ñuto en su barriga. Le digo, el niño nació (...) una formita así no más, como ser un montoncito de carne (...) Ella había estado en la chacra y estaba yendose a la casa, y cae el golpe de agua, no ve que barrigona, dice que le caía en todo su cuerpo, todo su cuerpo, de allí ella dijo sintió síntomas de dolor, dolor de barriga y a los 15 días [del susto] dió a luz, de la granizada que se había aguantado su cuerpo» (inf. 5).

He documentado el caso de una joven de 15 años que en una excursión de su colegio al Cerro de Aypate sufrió susto en este lugar de gran prestigio mítico y arqueológico: «Ella se había ido al cerro (...) hay cuartos así como calles y dice que de allí se asusta (...) y se cae y se asusta de hecho, de hecho ¡Ay -dice que dijo- me espanté! dice que lloró la muchacha, de ahí ha corrido el profesor, le ha sacado su chompa la ha majado allí y la ha venido llama y llama, pero ya no pudo, la criaturita se le espantó adentro (...) nació torcido pues, nació carnecita con la carita volteada, un solo trocito (...) lo sacaron muerto (...) decían la gente que había nacido mal, que no era pues (...) salió embarazada del susto (...) del susto dicen que había salido embarazada, vuelta dicen que la había embarazado un muchacho que estaba en el colegio.» (inf. 16).

La informante no sabe exactamente cómo ocurrió el hecho porque a ella se lo contaron, además que la chica luego del incidente se fue a la costa y no supieron más de ella.

Como se desprende de la narración, algunas personas interpretaron el embarazo de la chica al del susto, y lo atribuyeron a uno de los encantos que habitan los restos arqueológicos; otros lo atribuyeron a un compañero de colegio. Sin embargo, lo importante es el hecho que aún persiste la idea que los encantos puedan embarazar una mujer.

Hubí (1954:79) relata un caso de «susto de la matriz» en Junín ex-

placándolo de acuerdo a la idea arcaica que cada parte del cuerpo posee una sombra propia. Y esto parece haber sido también el caso en la antigua sierra del norte ya que la «matriz» se asusta, se mueve, necesita ser alimentada como que tuviese una personalidad propia.

5.5. Cuidados fisiológicos

5.5.1. Fatiga y asqueo

En los dos primeros meses del embarazo la gestante tiene fatiga, pérdida de apetito y sensación de asco. Las parteras tienen distintas formas de contrarrestar estos disturbios. Entre las medidas contra el asco y la inapetencia se recomienda el cuy horneado porque se cree que la «madre» está débil y el cuy la fortalece (inf. 4). «Sólo ella, bien preparado [se refiere al cuy] con todos los condimentos (...) y el mondonguito del cuy enterrarlo» (inf. 6). El cuy es suministrado a toda persona que esta anémica o débil y a la embarazada inapetente (infs. 15;22;4), a la cual también dan el jugo de naranja y huevo criollo por nueve mañanas (inf. 1); cerveza negra, un huevo criollo y azúcar (inf. 7). Se afirma que la mujer no tiene apetito debido a que el feto está débil. Para la fatiga en específico, es eficaz la toma de jugo de naranja todos los días en ayunas (inf. 11); una aceituna negra con su «jugo», puede comerse sola o acompañada (infs. 1;4).

5.5.2. La dieta

Tradicionalmente el embarazo requiere un cuidado especial por lo que concierne la alimentación de la preñada, ya que es conocida la relación entre la calidad de los alimentos consumidos por la madre y la formación del feto. Entre las prescripciones dadas por las parteras está el evitar el consumo excesivo de harinas y grasas y «...también comer lo blanquito de la naranja, granadilla, lima, sino [el niño] sale embolsado o con el manto» (inf. 2). Alimentos muy fuertes como el ají y picantes en general y por supuesto bebidas alcohólicas también están prohibidos.

Alimentos recomendados: Leche de burra (inf. 6); «quaker» (avena) con manzanilla, hierba luisa, llantén, hoja de naranja agria, canela y manzana durante todo el embarazo para desinflamar (inf. 2); cabeza de

pescado, mariscos y verduras (inf. 9); caldo de pata de res con fideos (inf. 2).

La dieta de la embarazada incluye una serie de alimentos prohibidos de acuerdo a su cualidad. Así los de cualidad «fresca» son prohibidos junto con los alimentos de cualidad extremadamente «caliente» como el ají y el aguardiente porque ocasionan daño a la mujer y al feto.

Se puede concluir formulando la siguiente interpretación: el embarazo es considerado como una «pérdida de calor» para la mujer ya que el feto «sustra» energía y sustancia a su sangre para asegurarse un constante aumento de «calor» dado que él está en formación y requiere de «calor» para su crecimiento. Es por esto que las comidas recomendadas son de cualidades «caliente» o sino «combinadas» (de cualidad «caliente» con cualidad «fresca»). El embarazo produce un exceso de «frío» en el organismo de la madre porque su sangre se va al feto. Al mismo tiempo el feto es «caliente», entonces la comida muy «fresca» daña a la madre y produce un cambio demasiado brusco en el feto que ya no recibe una adecuada cantidad de «calor». La comida muy «caliente», al contrario, daña el feto por exceso de «calor».

5.5.3. Tomas, frotaciones y acomodamientos

Tomas: Durante todo el embarazo, las parteras recomiendan a la mujer que ingiera ciertos preparados para llevar bien la gestación, así como para facilitar el parto. Son numerosos los preparados, de ellos presentamos los más frecuentes.

Para que el bebé nazca limpio sin grasas puede tomarse desde el primer mes de embarazo o sino desde el sexto mes (inf. 7) el jugo de la naranja solo o con aceite de cocina en ayunas o con un huevo batido o con albahaca negra. Algunas mujeres lo consumen más bien como «agua de tiempo» (infs. 1;10). El consumir jugo de naranja durante el embarazo evita que se acumule la grasa en el cuerpo del niño, lo cual dificulta el parto.

Además de este preparado pueden consumirse diversas tomas que ayudan a la mujer y al niño. Para que el bebé salga robusto: tomar tres veces al día cerveza negra con jugo de naranja y huevo criollo batido

(inf. 1); para el resfrío de la mujer, fortalecer el niño e impedir el aborto: tomas de poleo del pasmo, manzanilla, mejorana (inf. 9); también a partir del octavo mes se pueden usar tomas de albahaca negra con pelo de choclo bajado, para así evitar resfríos y descensos (inf. 2). O sino albahaca negra, miel de palo y un chorro de cañazo. La añadidura de alcohol extrae más completamente los principios activos de la planta.

Acomodamientos: Durante el embarazo puede ser necesario el «acomodamiento» del feto ante la sensación que está inclinado hacia uno de los costados, o para atrás o adelante. Las parteras mediante el tacto saben reconocer dónde está la cabeza del niño y en base a eso determinan cómo «tantear» (tocar).

Por lo general cuando la partera acomoda al feto utiliza para dar esos masajes algún líquido (p. ej. aceite) que se echa a las manos. La forma de los movimientos dependerá de para qué lado está inclinado el niño. Otras parteras sólo con manos secas realizan estos acomodamientos.

Primer caso: Cuando el niño está con la cabeza recargada hacía cualquiera de las piernas, la mujer siente dolores en una de ellas. Para esto se recuesta en la cama y a la altura de la cadera la sacuden entre dos personas, primero por el lado que duele y luego por el otro, hasta que la partera reconozca que el niño está en su posición. Luego la partera se embadurna las yemas de los dedos con infundia de gallina y va acomodando a la mujer (inf. 11).

Segundo caso: Cuando la cabeza del niño está para abajo, la embarazada siente dolores en la parte baja. Para esto la partera la sacude de las piernas para que el feto suba y, para evitar que se vuelva a caer, le amarra las caderas con una faja (Idem).

Tercer Caso: Cuando el niño está recargado en las caderas, la partera coloca a la mujer de rodillas, le sacude las nalgas y luego la tantea (Idem).

Frotaciones: Al momento del acomodamiento varias parteras echan a sus manos aceites o grasas para facilitar el movimiento de las manos sobre el vientre, caderas, cintura de la mujer, según cómo sea necesario

para colocar al niño en su posición. Los más comunes son el vinagre Bully (inf. 5) y el aceite de almendras (inf. 19). Un caso especial es el aceite de iguana usado para acomodamientos: para la partera de Cuchayo este aceite tiene la virtud de acomodar al bebe sin intervención de una partera, por lo que se recomienda en casos en que ésta no hubiera. (inf. 19).

6. *El parto*

6.1. Primeras atenciones fisiológicas

En los momentos previos al parto se acostumbra una serie de tomas, sahúmos, etc., todos con la finalidad que el parto sea más fácil y breve.

6.1.1. El «gloriado»

Con este nombre es conocida una preparación que hacen las parteras para la mujer que va a dar a luz. Este preparado es a base de hierbas ya sea bajeadas o hervidas a las cuales se le agrega por lo general «una copita» de licor como cañazo, mallorca, etc. La finalidad de este preparado es «calentar» a la mujer que se encuentre «fría» lo cual impediría un parto normal. Otro motivo es el «darle valor y fuerzas» especialmente cuando le tiene miedo al parto, es decir es «cobarde». Otras informantes dicen que en especial a las primerizas es recomendable darle el gloriado. Lo cierto es que en la práctica de la atención a partos comprobé que es común el uso de este preparado. Respecto al nombre de «gloriado» he documentado que la costumbre antigua era encender el alcohol del «gloriado» con un tizón. El nombre derivaría de la analogía de las pequeñas llamas azules que se desprenden de la combustión y la aureola (popularmente «gloria») que enmarca la cabeza de las imágenes religiosas. Por otro lado, «gloriado» es un americanismo que se aplica a los ponches hechos con aguardiente y «gloriar» es echar licor en el café. El «gloriado» más común es el «canelazo» (agua de canela con primera y un poco de clavo de olor). También es muy usada el albahaca negra con cañazo (u otra bebida alcohólica como vino) a lo cual se le puede agregar otros ingredientes como son naranja dulce y una cucharadita de gelatina o una cucharada de cocoa o miel de palo.

Los «gloriados», por lo tanto, son tomas que tienen la finalidad de «calentar» a la mujer y así ayudarla al parto. Por lo general son preparados a base de hierbas y acompañados de un «trago» de cualidad «caliente». Como resulta de los datos procedentes de otras partes del país, el uso de «tragos» (vino, aguardiente) es frecuente en las tomas que se dan a la mujer próxima al parto.

En distintas culturas amerindias está difundido el uso de preparados a base de ingredientes mayoritariamente «calientes» como toma previa al parto de la mujer.

6.1.2. Otros preparados antes del parto

Además del «gloriado», muchas parteras suministran a la mujer otros brebajes con distintas finalidades como «abreviar el parto», «abreviar dolores», calmar los nervios, etc. Todos estos preparados son «secretos» para ayudar a la mujer a dar a luz.

Tomas: Para purificar al bebé, salvia real con miel de palo; para dilatar el útero: llatama, albahaca negra, hojas de higo, se toma con aguardiente; para abreviar dolores: clara de huevo con jugo de naranja, canela y un «chorro» de cañazo; para los nervios: toronjil refregado en agua tibia, con una copa de alcohol; cuando la mujer está resfriada: albahaca negra, toronjil, anís hinojo bajeados con una cucharada de miel de palo y una cucharada de cañazo; cuando demora el niño en nacer: clara de huevo, aceite de almendra y azúcar; para abreviar el parto: caldo de cebolla, orégano y huevo; cáscara de huevo molida con manzanilla y cañazo (previamente se cuele); tomas a base de pédunculo del zapallo con chancaca.

Comidas: Se acostumbra momentos antes de dar a luz darle a la embarazada un caldo de pollo a veces solo, otras veces con malva olorosa (inf. 1), o con orégano y cebolla (inf. 22). El caldo de pollo es suministrado antes y después del parto (inf. 1).

Otro caldo es el de carnero, pero con poca frecuencia ya que es excesivamente «caliente» y sólo algunas mujeres lo consumen.

En la comunidad de Olleros Cafetal, una partera acostumbra dar la «madre» de la gallina para acelerar el parto dado que la gallina tiene in-

numerables «partos» por la frecuencia con la que pone huevos y, por la extrema elasticidad de su «matriz» no sufre. Así igualmente la mujer no sufrirá en el parto. De acuerdo a otra versión proporcionada por una partera de la misma comunidad, es más bien peligroso dar «madre» de la gallina porque la mujer se vuelve muy fecunda al igual que la gallina. El Pollo Embotellado: Las parteras ancianas acostumbran dar un preparado conocido como «pollo embotellado», el cual es a base de pollos «de leche». Se chanca el pollo en el batán y se lo introduce en una botella condimentándolo con canela, clavo de olor, vino, huevo criollo, y vainilla, y luego se pone a hervir (inf. 7). La condimentación otras veces puede ser con comino, ajinomoto, ají de color y una cucharadita de vino Oporto (inf. 17) pero siempre se pone a hervir en agua. De este preparado sólo el caldo (el «jugo» del pollo) se da por cucharadas a la que va a parir, poco a poco para que le haga sudar bastante, ayudando a que nazca el bebé. Luego del parto la mujer comerá en partes la carne del pollo embotellado, pero sólo ella.

El pollo contiene un aminoácido natural la cisteína, el cual es liberado al prepararse en caldo. Este aminoácido es semejante al acetilcisteína, que es usado en los productos para el tratamiento de bronquitis e infecciones respiratorias. Estudios recientes han comprobado que el caldo de pollo es un remedio natural que alivia los resfríos y en especial el caldo caliente tomado poco a poco, procedimiento cuyos efectos terapéuticos duran una media hora. Si se le agrega ajos, cebolla u otro ingrediente picante se hace más efectivo. Pero este uso medicinal recientemente «descubierto» por la medicina occidental, tiene una antigua historia, pues en el siglo XII los Arabes lo usaban con fines curativos, y otros pueblos como los Hindúes (medicina ayurvédica) hasta ahora lo consideran curativo hasta para los nervios. En nuestro caso interesa el hecho que contrarresta el resfrío o «frío» y por esto se le da tan comúnmente a la parturienta. El efecto terapéutico del «pollo embotellado», tomado poco a poco, es favorecer el parto. También en el puerperio se consume el caldo de pollo para «calentar» a la mujer.

Sahúmos: Se recurre a ellos cuando la mujer no da a luz por exceso de «frío» («está pasada de aire»), estos sahúmos ayudan a «emparejar» el cuerpo. A menudo utilizan hierbas «calientes» como romero, laurel «bendito», palo santo y alucema. (inf. 1); romero con incienso. (inf. 8); llata, romero, alucema con aceite de caraña (Idem); alucema

y salvia real (Idem); laurel «bendito», romero «bendito», pluma de gallina, «rabito» de pescado, la «tela» de la cebolla (inf. 18); cáscara de huevo de perdiz (inf. 2) «pluma» de cebolla y la cola de pescado (Idem). Las plantas bendecidas en semana santa como el laurel y romero se consideran más eficaces.

Acomodamientos: Al igual que en el embarazo, la partera antes de atender el parto «tantea» a la criatura para ver si está en presentación cefálica o podálica. Podrá atender el parto aunque con cierta dificultad en la segunda presentación; pero si no es favorable la presentación del niño, ella tendrá que acomodar a la criatura o «mantear» la madre. En un caso, debido a que la criatura sacó primero un brazo, la partera y tuvo que poner a la mujer de cabeza para que se volviera a meter el brazo y acomodarla (inf. 15).

Manteo: El «manteo» consiste en sacudir fuertemente a la embarazada, levantándola en una manta. Para el «manteo» necesitan la ayuda de un hombre por lo general el marido, ya que se necesita mucha fuerza para realizar esta maniobra, pero son las de menos las que piden ayuda. En general, las parteras mismas con otra mujer hacen el «manteo» empleando todas sus fuerzas. Para esto se valen de una «jerga» o un poncho, lo cual colocan a la altura de las caderas de la mujer.

Frotaciones: Para que no le de «frío» al momento de dar a luz la partera da masajes en el vientre y las caderas pasando sebo de res, oveja, cabra, gallina, entibados junto con flor de manzanilla, un pedazo de hoja de apio, frotando hasta que la grasa desaparezca (inf. 10); otras emplean manzanilla con alcohol (inf. 2) o también «Dicen que con la grasa de cóndor pasan en cruz sobre el ombligo de la mujer para que salga rápido el niño, es como secreto» (Idem).

Parches: En el caso que las mujeres esten «pasadas de frío» a las caderas, las parteras les colocan al vientre y a las caderas unos parches para «calentarlas» usando hojas de santamaría previamente calentadas en la candela. Cuando se han enfriado se vuelven a calentar y se le coloca de nuevo. También puede usarse llatama calentada en la candela e infundia de gallina amarrándolo con un trapo de lana en el vientre unas dos o tres horas antes de dar a luz y cambiando el parche varias veces hasta que nazca el niño.

Las distintas maniobras como son frotaciones, parches o sahúmos realizadas por las parteras antes del alumbramiento tienen la finalidad de evitar que la mujer, y en especial su «matriz», se enfríe, lo cual provocaría un parto dificultoso y doloroso ya que el «frío» retrasa el alumbramiento.

6.2. Las invocaciones de las parteras

Luego de haber colocado a la embarazada en condiciones óptimas para dar a luz, la partera empezará a atender el parto en sí. En este momento, tanto la partera como la que va a dar a luz se encomiendan a Dios. La primera mediante una invocación, la segunda generalmente mediante un «apromesamiento».

Las invocaciones son variadas, pero siempre tienen la finalidad de pedir ayuda para que el parto salga bien. Estas pueden ser dirigidas al patrono de la comunidad, como es el caso de una partera del sector de Congolf que invoca al patron de la comunidad de Olleros San Bartolomé, otras parteras invocan al patrón de la provincia el Señor Cautivo de Ayabaca y también a la patrona, la Virgen del Pilar. Otra Virgen muy invocada es la de los Dolores cuya estatua lleva puesta una túnica amplia que a primera vista da la impresión de estar en estado. Debe también jugar un rol importante la relación entre el nombre de la Virgen y los dolores del parto. Tanto la imagen de la Virgen de los Dolores como del Pilar están en la Iglesia matriz de la provincia de Ayabaca.

En cada localidad hay diferentes devociones como la a San Ramón no-nato en Suyupampa, donde existe una capilla dedicada a él y cuya procesión es el 30 de agosto. Se ha citado el caso de Yanchalá donde se ha difundido la devoción a san Antonio de Padua, cuya imagen encontrada es utilizada por una partera.

Cada partera tiene una invocación particular, de acuerdo a sus devociones, y son muy celosas en esto. A veces se trata de oraciones que le enseñó algún familiar, o son sacadas de un libro de oraciones antiguo, según lo atestiguan las mismas informantes.

A continuación presentamos algunas de estas oraciones recogidas en la sierra de Ayabaca

6.2.1. Oraciones a Santos

Natural de Andurco: Oración a San Bartolomé

«Señor san Bartolomé,
a los cielos subiré,
a los ángeles veré,
vuelvete san Bartolomé
a tu casa, tu mesón,
no les daré[s] resondrón,
no les mentarés a Dios
ni a la santísima Trinidad,
no morirán mujeres de parto,
ni niños de espanto,
y ni hombre sin confesión» (inf. 15)

Yanchalá: Primero, la inf. 10 dice un Padre Nuestro, una Ave María a San Antonio de Padua y a San Vicente, luego: «O glorioso san Antonio de Padua, gloria de la religión seráfica; asombra a todo el mundo, por tus milagros, prodigios y obrados. O santo bendito, espejo de pureza, castidad, estrechad en vuestros brazos al hijo del altísimo, niño Dios, pues, con vuestra ardiente palabra no entristecéis los corazones de todos con el fuego del divino amor. O glorioso san Antonio de Padua, en tí tengo la esperanza que me ayudes a salvar a esta criatura en este momento, que no sea largo su padecimiento sino corto, imploro la ayuda tuya, (luego se reza un Padre Nuestro) Amén» (inf. 10).

6.2.2. A Jesús y la Virgen

Andurco: «Mi señor Jesucristo, acordaos de mí, soy pecadora, Virgen santísima, rogad por mí. Siempre será alabado y bendita, rogad por este pecador y vuestro amado hijo, preciosa hermosura de los ángeles, de los profetas, de los mártires, de los apóstoles, de los confesores. Gloria de los serafines, corona de las Vírgenes, líbrame de aquella espantosa figura, cuando mi alma saliere de mi cuerpo. O santísima fuente de piedad y hermosura de Jesucristo, alegrá de la gloria, consolación del claro remedio. En los trabajos con vos Virgen prudentísima, se le alegran los ángeles, encomendar mi alma y la de todos los fieles cristianos, rogad por todos nosotros y vuestro bendito hijo, condúzcanos al

paraíso eterno donde reinaís y viveís para siempre, os alabamos eternamente, Jesús, Amén».

Antes de comenzar la oración se coloca un crucifijo y una vela sobre la mujer «pisándola» (apoyando con cierta presión sobre el cuerpo), desde la cabeza hasta el vientre por delante y por atrás, rezándole primero un Padre Nuestro, una Salve y al terminar esta oración (inf. 17).

Frías: Oración para avanzar el parto. «Cuatro esquinas tiene mi cama, cuatro ángeles de la guarda, que san Gabriel es uno, y ángel de la guarda el otro, un ángel san Lucas, y el otro san Pedro. Ayúdame Señor, por estos dolores que vienen (en este momento la partera la toca) de esta persona (y la va masajeando). Dios conmigo, yo con él. El adelantito, yo atracito de él; para ser favorecido de las horas malas, ni mi cuerpo sea perdido, ni mi sangre derramada, ni de noche ni de día. Ayúdame Señor, por su palabra de usted Santísima Virgen María madre del Señor, Amén» (inf. 23).

La misma informante reza otra oración a la «Virgen Santísima de los Dolores». Con un escapulario de la Virgen mientras lo coloca en cruz sobre el vientre de la mujer va diciendo: «Virgen de los Dolores, encomiendo mis manos a tu persona, para que me ayudes en estos dolores en este momento de esta señora que necesita que este niño nuevo que venga lo más pronto. Por la palabra tuya, ayúdame Señor, nuestra Madre de Dolores, Amén».

Natural de Singoya: Oración para el parto. «Quien bendiga la noche la cena, quien duerme en ella para poder decir nombre dulce Jesús. Jesús divino y humano, Jesús divino y eterno, Jesús que estuvistes en el infierno; te veré Señor tan grande y tan soberano. Cuatro esquinas tiene mi cama, cuatro ángeles que me guardan, el Señor le acompaña. La Virgen glorificada, en el cielo coronada, ya sabemos que pariste a tu hijo, lo recogistes, recógeme mi señora, que soy pecadora, Escalera de los cielos, Trinidad, pregunta como se llama, se llama niño Jesús que está clavado en la cruz, abrázame con el clavo, persígname con la cruz, para poder decir nombre dulce Jesús, todos los viernes del año. El que no la sabe no la reza, el que no oye, no aprende. el día del juicio sabrá, lo que contiene el rigor de la justicia. Viernes será viernes, viernes de la luz, cuando mi Señor murió en la cruz, tembló en la cruz dijo Pilato

gran Señor, no hay miedo ni temor, respondió el Señor. Tres veces al acostarse, tres veces al levantarse, las puertas del cielo abiertas las hallaremos, las del infierno nunca jamás las veremos, alabado sea Jesús y María, Amén» (inf. 12).

Ayabaca (ciudad): «Cautivo divino, Virgen madre de los dolores, bendice este seno, Amén.» (inf. 5).

6.2.3. Oraciones a Dios

Natural de Morropón: «Señor Dios mio, ayúdame, y dame tu permiso, y pon tus manitas en esta santa señora» (inf. 2).

Todas las invocaciones hasta aquí presentadas son de parteras católicas; hay sin embargo en la provincia de Ayabaca desde hace más de diez años un creciente número de evangélicos. En Olleros Ahuayco encontramos a una partera de 80 años aproximadamente, que recién se había convertido a la fe evangélica y que invoca directamente a Dios: «Padre lindo, Padre poderosito, ayúdame a favorecer a esta señora, Amén» (inf. 13).

Aunque las personas entrevistadas no se acuerdan de la oración a San Ramón no-nato, la inf. 1, nos narró la historia de la vida de éste santo: Violaron a su madre cuando estaba muerta y después de 9 meses escucharon llorar dentro del ataúd, lo abrieron y lo vieron a él, con un candado en la boca para que no diga quién embarazó a su madre. Esta anciana recuerda haber visto una imagen de San Ramón no-nato con su candado en la boca (inf. 1).

He aquí una referencia popular española, de la vida de este santo considerado protector de las parturientas: «Cuenta la piadosa tradición -en el siglo XIII- que la madre del Santo murió repentinamente, estando en gestación avanzada, y un pariente suyo, llamado Ramón, Visconde de Cardona, con su propia daga, abrió el vientre de la difunta y apenas incidió el abdomen sacó el infante la mano como indicando que le liberase del claustro materno; amplióse la abertura y salió un hermoso niño que llamaron Ramón, como su salvador y padrino, y *nonato* -no nacido-, por su forma de venir al mundo por vía no natural» (Plath 1981:227).

La oración a San Bartolomé -en distintas versiones- es rezada en contextos religiosos católicos para la cura de síndromes culturales en otras partes de América. Nuestra versión de la oración es parecida a la que se usa en la sierra del Ecuador, en Cangahua, donde una partera para curar el espanto de niños dice esta oración, haciendo cruces con el rosario y agua bendita. Al terminar sacude al niño para llamar su espíritu. Esta oración puede compararse con la invocación de la inf. 15:

Oración de Cangahua

«Vení niño,
con tus manitas,
y tus medicinas
sánale a este niño.
Bartolomé se levantó,
se lavó pies y manos,
el gallo cantó,
se encontró con el Señor,
el Señor le dijo:
Bartolomé vuelve a tu casa,
que el mesón es tu galardón,
que no levante piedra ni rayo
ni muera mujer de parto
ni niño de espanto.
En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo Amén» (Estrella 1978:121).

La devoción a este santo en el momento del parto, se encuentra también en Chile, donde en el día del santo se bendicen hostias para darlas a las parturientas (Plath 1981:224). Este mismo autor menciona una oración a dicho santo pero no explícita si es la partera o la embarazada (o ambas) quien la reza:

«San Bartolomé se levantó,
pies y manos se lavó
y a Jesucristo encontró.
-A dónde vas, Bartolomé?
-Señor, contigo me iré.
-Volvete, Bartolomé,

a tu casa, a tu mesón
te vengo de dar un don
que no mereció varón.
En la casa donde asistas
no caerá piedra ni rayo
ni morirá mujer de parto
ni criatura de espanto» (1981:224).

He documentado en Huancabamba una versión de esta oración proporcionada por el curandero Teófilo Bahamonte:

«Señor contigo me iré
y a los cielos subiré,
y a los ángeles veré,
en mi casa cementada,
que no caiga piedra al río,
no mueran niños de espanto
ni menos mujeres de parto».

Los datos revelan que se trata de una devoción extendida en distintas partes de América (Ayabaca, Huancabamba, Ecuador y Chile) relacionada con el trabajo de parto o a la cura de síndromes culturales como es el caso de Ecuador. Otras informaciones sobre la devoción a San Bartolomé provienen de Uruguay donde, además de prenderle una vela en el mismo momento del parto se lleva en el cuerpo una imagen del santo. En Puerto Rico también se acostumbra una Oración a San Bartolomé con algunas variantes. En Cuba ocurre lo mismo (Plath 1981:228). Esto permite suponer que la Oración de San Bartolomé fue traída antiguamente, y que rasgos de su devoción han quedado por varias zonas de América Latina.

Algunas invocaciones han sido formadas con extractos de diversas oraciones rezadas en Semana Santa, conocidas como «salves».

Sin embargo, el origen de la invocación a los seres sobrenaturales por parte de las parteras es prehispánico, como en México en donde, entre los nahuas: «...la comadrona hacía una invocación llamando a sus dedos, a la tierra y al tabaco para vencer al dolor:

«Dignaos venir, los de cinco destinos.
Madre mía, Uno conejo que permanece boca arriba,
crea ya aquí el envaramiento verde.
Veamos quien es la persona
que nos viene a dañar aquí.
Dígnate venir, ea! tu,
sacerdote restallado en nueve lugares,
ahuyéntanos de aquí
al envaramiento amarillo,
al envaramiento verde» (Vargas y Matos 1973:303).

Por lo que concierne al Perú, Murúa dice que las mujeres y maridos ayunaban absteniéndose de ciertas comidas y se confesaban a los hechiceros, también hacían sacrificios a la huacas o ídolos para que la criatura naciera bien sin lesión y sin fealdad (Murúa 1987:439). Arriaga informa que cuando estaban de parto llamaban a un hechicero para que hiciera sacrificio a la Conopa de la mujer, la misma que era colocada sobre sus pechos para que salga bien el parto (Arriaga 1920:56). Pérez Bocanegra narra que adoraban la huaca por mandato de los hechiceros para que el parto salga bien (Pérez Bocanegra 1631:137). Cobo relata: «Cuando estaban de parto las mujeres, solían sus maridos ayunar, y algunas veces también ellas, absteniéndose de particulares comidas; y ellas se confesaban y hacían oración a las guacas, para que el parto saliese a luz» (Cobo 1964, TII:245).

6.3. Apromesamiento de las mujeres que van a dar a luz

Las mujeres que van a dar a luz imploran ayuda a los santos de su devoción para que el parto no sea difícil. En las comunidades de Olleros y de Tacalpo se le pide ayuda a la Virgen del Carmen, llamada también Virgen de Tacalpo por el lugar donde su imagen apareció milagrosamente en un batán y a la que tienen devoción todos los católicos que viven cerca. En especial las mujeres se «apromesan», ofreciendo a la Virgen ir a su «feria» (fiesta) en peregrinación, llevar al recién nacido ante ella una sola vez o también por varios años, o simplemente ofrecerle un pollo para su fiesta. Pero es el patrono de Ayabaca, el Señor Cautivo, quien la gran mayoría de mujeres suplica a la hora del parto.

6.4. Ritos para ayudar el parto

Luego de la invocación la partera, cuando cree que el parto será dificultoso, de acuerdo a su fé y devoción a los Santos protectores del parto, recurre a las imágenes que pueda tener de ellos. Son «bañadas» distintas partes de la imagen del santo con la finalidad de dar a tomar esa agua milagrosa a las embarazadas. La partera de Yanchalá tiene esta costumbre: con agua tibia de matico y llantén «baña» los pies, manos y cara, de la imagen de San Antonio de Padua (inf. 10). En Olleros Bajo, es San Martín de Porres al cual «bañan» pies, cara y manos tomando el agua con manzanilla, miel de palo y albahaca negra echándole una gota de aceite rosado. (inf. 16). «Para desocuparse rápido se raspa la piañita de la imagen y se da a tomar con agua bendita». (inf. 2). Esta última informante recordó que cuando era niña veía a las parteras usar la «carta de Monserrat», una estampa con la imagen de la Virgen de Monserrat, colocándola sobre la cabeza y el vientre de la mujer para ayudarla en el parto. Consultando con otras informantes, también dieron crédito a esta versión, pero dijeron que ellas no tenían esta estampa. También colocan un crucifijo sobre el vientre y lo pasan en cruz para favorecer el parto.

6.5. La luna y el parto

Un condicionante importante en el momento del parto es la luna. Como ya se mencionó se distinguen dos tipos de luna.

6.5.1. La luna «tierna»

El primer día de luna tierna es el más difícil para la mujer que de a luz, en esa fecha: «el parto es dificultoso...» (inf. 7). Respecto a las características que tendrá el niño que nace en esta luna «...nacen débiles las criaturas» (inf. 7); «nace el niño con poco pulso» (inf. 2); «pueden nacer lisiados, flacos», «...y cuando esta la luna tiernecita de hecho nacen flaquitos» (inf. 16); «si nace en esta luna es grande y flojo» (inf. 17); «el niño que nace en esta luna demora en caminar y hablar». «En la luna vieja dicen que es para no sufrir, dicen que en la luna tierna es vuelta para morir (...) cuando nacen en la luna tierna nacen pa' atrás (...) la cabecita de costado, en la luna vieja no, nacen conformes» (inf. 16).

Pasados los primeros cinco días, la luna tierna ya empieza a ser favorable para el parto. Cuando más vaya avanzando hacia la luna llena («luna vieja»), el parto será más fácil y menos doloroso especialmente si acontece en el mismo día de luna llena.

6.5.2. La luna «vieja»

«Para el parto es mejor la luna vieja» (inf. 7); «no choca a la mujer, no da dolor de barriga» (inf. 18); «es buena» (inf. 6). Respecto a las características que tendrá el niño que nace en esta luna, se dice que «nacen bonitos» (inf. 16); «el niño que nace en esta luna es bajito y forzado» (inf. 17); «nace el niño forzado y trabajador» (inf. 2).

6.6. Posición para dar a luz

La partera coloca a la mujer en la posición que ella prefiera para dar a luz. Como las parteras mismas dicen, no todas las mujeres dan a luz en la misma posición. Sin embargo hay posiciones que se recomiendan, las cuales facilitan la salida del niño como el ponerse de cuclillas. Estar echada en la cama no es una posición recomendada por la gran mayoría de parteras dado que en esa postura la mujer no tiene fuerzas. Sólo encontré una partera (inf. 5) en la ciudad de Ayabaca que sí atiende en ciertas ocasiones a la mujer echada en su cama. El marido puede intervenir en el parto ya sea por petición de la mujer o de la partera, ayudando a su esposa o sólo acompañándola para darle valor. A veces otra mujer ayuda a la partera. Por lo general una pariente de la que va a dar a luz. Un caso de intervención del esposo nos es narrado por la partera de Samanga. El marido se coloca a las espaldas de la mujer y la abraza por los brazos. O sino el marido se coloca adelante de la mujer y ella se cuelga. Ya en esta posición, la partera se arrodilla y le dice a la mujer que haga fuerza «como de orinar» y que no aspire porque el niño se vuelve a meter (inf. 11).

En Yacupampa, una partera hace dar a luz arrodillada a la mujer haciéndola sujetar de una mesa o de cualquier otro mueble, pero no acostada porque no tiene fuerzas (inf. 20). La partera de Pampa de Ríos pone la parturienta de cuclillas haciéndola sujetar por dos personas, una delante y otra atrás. Esta partera no acostumbra hacer dar a luz echada por la misma razón que la anterior (inf. 4).

Los datos etnográficos revelan que la posición de cuclillas es difundida a nivel de todos los pueblos amerindios y esta parece haber sido la posición adoptada originariamente por muchas culturas como lo prueba la iconografía arqueológica.

6.7. Los implementos

Los implementos utilizados por las parteras están condicionados por distintos factores, como son el estado económico de ellas, las costumbres y actualmente los cursos de capacitación impartidos por distintas organizaciones particulares, del Estado o de la Iglesia. Algunas informantes han admitido que, si tuvieran recursos económicos, podrían tener algunos implementos para la atención al parto junto con sus abastecimientos de plantas curativas. Las informantes que viajan poco o nunca a la ciudad trabajan con los pocos recursos que ellas mismas muchas veces se fabrican y con los cuales han atendido numerosos partos y que, respaldadas por la costumbre, la eficacia y por creencias, siguen usando. Por lo general las parteras muy ancianas usan un «carrizito filudo» para cortar el cordón umbilical del niño. Otras parteras aceptan incorporar los implementos (guantes, desinfectantes) que en los cursos de capacitación les regalan junto con folletos sobre cómo deben atender un parto.

6.8. El parto y los síndromes culturales

Como cualquier momento de la vida, el parto no es ajeno a los síndromes culturales. El parto es un momento crucial en la vida de la mujer, en el que se encuentran vulnerables tanto ella como el niño. Por un lado ella esta completamente en manos de la partera, la cual puede hacer daño a ella o al niño, por encargo de terceras personas. Por otro lado, si es envidiada y no se ha protegido con amuletos, seguros o contras, sufrirá en el parto y el niño no saldrá bien.

6.8.1. La envidia

Si la mujer a la hora del parto sufre intensamente, esto se interpreta como un signo que está envidiada. En este momento la partera reza una Salve y un Padre Nuestro, colocando simultáneamente un rosario bendito sobre el vientre apretándolo suavemente y disponiéndolo en

forma de cruz (inf. 18). En caso que no se realice ningún rito de descontagio, la mujer incluso puede morir en el parto o el niño puede «nacer envidiado».

6.8.2. El daño

Una mujer al momento del parto corre el peligro que la partera que la atiende haya sido pagada por una enemiga para robarle la sangre de su parto y con eso hacerle daño. Esto es significativo porque revela una situación a la que todas las mujeres de la sierra están expuestas.

6.9. El manto

El «manto» es la membrana amniótica, que ha sufrido alguna transformación como el engrosamiento o endurecimiento consecuencia de haber ingerido ciertos alimentos. Las parteras cuentan que algunos niños vienen envueltos en una especie de «vejiga». De estos niños se dice que vienen «embolsados», «enchucrados», «enchupados», o simplemente que vienen con «manto».

Hay pocos motivos por los que se dice que nace el niño así y la gran mayoría de informantes coincidió en ellos: la creencia general es que el consumo de las membranas que envuelven las frutas como naranja, lima, mandarina y granadilla «enduran mucho la bolsa» (inf. 5). Otra informante agregó que también comer el arroz que se queda pegado en la olla produce el «manto» (inf. 2).

En Sahagún hay referencias acerca de esta creencia en México: «Otra abusión tenían: cuando se cuecen los tamales en la olla, si algunos se pegan a la olla como la carne cuando se cuece y se pega a la olla, decían que el que comía aquel tamal pegado, si era hombre, nunca bien tiraría en la guerra las flechas, y su mujer nunca pariría; y si era mujer, que nunca bien pariría, que se le pegaría el niño adentro». (Sahagún 1992: 281).

Actualmente en Veracruz se cree que la comida pegada a los recipientes provoca que la placenta se adhiera al útero y no pueda ser expulsada (García 1992: 125). Como se desprende estos datos, existe una relación mágico-contagiosa entre el comer un alimento pegado en la olla y la

presencia del manto (inf. 2) y de la misma naturaleza es la relación documentada en las creencias del antiguo México, o del actual, sobre la posibilidad de adherirse la placenta provocando un parto doloroso.

Para otras parteras el manto puede ser consecuencia de tomar la nata de la leche (inf. 19). Todas estas creencias se enmarcan dentro de la teoría de la magia contagiosa.

Parteras más culturizadas de la ciudad de Ayabaca, consideran que todo niño nace con manto y que se trata de la bolsa de agua, la misma que cortan con una pinza mientras que a veces se rompe de por sí sola (inf. 5).

6.9.1. Maneras de romper el «manto»

Algunas parteras como primera medida intentan romper el manto con la uña de su dedo pulgar, introduciéndola por la vagina; esta uña es tan larga que algunas de ellas la llaman «uña de gavilán» y se la dejan crecer con este fin (inf. 13). Otras prefieren usar un cuchillo, porque el manto es muy duro (inf. 2). Otra medida es introducir por la vagina bolos de algodón y claras de huevo batidas que se colocan con el dedo para introducirlos (inf. 8). El pasar por la vagina aceite rosado ayuda a abrir el cuello uterino (infs. 5;1).

Tomas: Las tomas pueden ayudar a romper el manto, aunque no lo logren, de todas maneras ayudan al parto. Las más comunes son albahaca negra hervida y naranja con una copa de vino, clara de huevo y una cucharada de gelatina (inf. 7); jabón negro y flor de ceniza (inf. 17). También hay comidas que ayudan a romper el manto como es el zapallo serrano con la clara de huevo (inf. 6).

6.10. La placenta

La placenta es llamada también «par», entre las parteras ayabaquinas.

6.10.1. Atención en el parto

Cuando la expulsión de la placenta es dificultosa, las parteras recurren a tomas y maniobras. «Cuando ya es horas de botarla viene dolor

igualito que el parto, entonces ahí caye (...) después que cae la placenta (...) se le estruje bien» (inf. 11). La punta de la placenta es amarrada con un hilo de lana a un palo para evitar que se vuelva a introducir y para que la expulse se da a la mujer una botella, o un calabazo para que sople con fuerza y luego cañazo con miel de palo (inf. 15) (la misma práctica que se usó para expulsar al niño); otras parteras hacen masajes para que caiga la placenta (inf. 1) y cuando no cae con los masajes se introduce por la garganta una pluma de gallina untada en aceite para provocar el vómito y así expulsar la placenta (inf. 22) o se da a tomar manzanilla con maíz hervido y un poco de sal (inf. 4).

La práctica de «soplar» dentro de un calabazo o botella y se halla en otras partes de América. Esta práctica responde a un criterio fisiológico: hinchar fuertemente los pulmones sin expulsar el aliento tiene como resultado el movimiento del diafragma hacía abajo, lo que ejerce la suficiente presión sobre los órganos abdominales y de estos sobre el útero, facilitando así la salida del feto.

6.10.2. La eliminación ritual

La eliminación ritual refleja la creencia que la placenta es transmisora de «lo bueno y malo que puede pasar al niño y a la madre». No he encontrado la costumbre de lavar la placenta, lo que sí ocurre en el sur andino. En las zonas investigadas, existen las siguientes prácticas: la desaparición ritual es principalmente mediante el enterramiento de la placenta. Este puede llevarse a cabo:

a. Dentro de la casa: Se entierra la placenta en medio del fogón, así se quema y evita a la parturienta los entuertos, ya que «calienta la matriz» (inf. 4). Se entierra «al pie de la candela, sino pasa frío a la matriz» (inf. 2); dentro de la casa, en su cuarto, «sino la mujer se enfría y da dolor de barriga» (inf. 10); «debajo de la cama en un horcón de ella» (infs. 8;15); «debajo del fogón de la cocina para no enfriarse, ni tener dolor» (inf. 2); en medio de la sala (inf. 15); «Se hace un hueco en un cuadro (esquina), ahí se echa ceniza de la cocina de leña, luego se coge con una palana la placenta y se le entierra» (inf. 23).

b. Fuera de la casa: Esta práctica sirve para que no haya otro parto seguido «se entierra lejos de la casa, para que tarden las criaturas» (inf. 18).

c. Que ocurre cuando la placenta no recibió la eliminación correcta: Según nuestras informantes una eliminación incorrecta de la placenta trae consecuencias negativas sobre la madre y el niño. Un elemento común de la sierra del sur y del norte es la creencia que si se arroja descuidadamente, o se entierra mal la placenta, ésta puede ser devorada por algún animal, lo cual afectará a la madre porque se estaría devorando «parte de un cristiano». Por otro lado, el niño también resultará afectado si un perro, un chancho o un huisco se comen la placenta: se volverá nervioso, llorará mucho, gritará, saltará de la cama y le saldrán ampollas en el cuerpo y granos en la boca de los cual botará agua; todo esto debido a que la placenta se le «serenó» (quedó expuesta al frío de la noche) y fue devorada por un animal. En este caso para la cura se hierve la hierba de la rabia (la de flor roja) con la cual se enjuaga la boca del niño y se le baña tres días seguidos, luego se le escupe al pecho y a la cara en cruz. En ciertos casos a los niños les viene fiebre y se «les hincha su barriga» (inf. 23). Cuando se arroja la placenta, el ombligo del niño tarda en secar 8-15 días, en cambio cuando se entierra la placenta tarda lo normal, es decir 4 días (inf. 7).

Según la inf. 23, cuando una mujer coloca su placenta dentro del tronco de un árbol y lo quema se volverá aumentadora, debido a la brasa. Al mismo tiempo, al quemarse la placenta, del ombligo del niño brotará sangre y tendrá «ardezón de estómago», mientras que a la madre «le picarán sus partes, debido al calor de la candela». Este caso sale de lo común de las parteras, ya que la mayoría recomienda quemarla.

En todas las creencias mencionadas sobre la desaparición de la placenta, juega el carácter mágico de la misma, por su relación con la sangre y la sombra tanto de la madre como del niño (v. Parte I, Cap. 5,1). Por eso actuar sobre la placenta es actuar al mismo tiempo sobre la madre y el neonato. De aquí el tabu del agua o del frío y otras precauciones. Podemos, por lo tanto, concluir estableciendo la siguiente relación:

placenta-sangre-sombra-persona (madre+hijo)

Las informantes de fe evangélica no otorgan importancia a la desaparición de la placenta o al hecho de que algún animal se la coma, dado que la placenta «ya es cosa muerta».

6.10.3. Creencias relacionadas con usos de la placenta

a. La placenta del primer parto es la más importante: secada y machada, es buena para los ataques (inf. 15).

b. La placenta puede servir para que el próximo niño sea del sexo deseado: una manera de lograrlo es la forma de enterrarla bajo un batán, este es el «secreto» de una partera de Singoya: «A veces puro varón o pura mujer, entonces se le voltea, se le cruza (...) la placenta va sentadita pa' abajo (...) y vuelta cuando tiene puro varón para que tenga mujercitas hay que dejar la viadita para arriba (...) enterrarlas bajo el batán» (inf. 12). Otro «secreto» es el que aplica una partera de Morropón y consiste en voltear la placenta no con la mano sino con el palo de urdir, el «tacapo» (inf. 2). Otras parteras no creen en estos secretos y afirman que ni enterrando la placenta bocabajada ni contando las «ampollas» se logra tener hijos de otro sexo, que sólo Dios lo dispone (inf. 15).

6.11. El cordón umbilical

6.11.1. El corte y curación del cordón

El corte del cordón umbilical se realiza después que ha sido expulsada toda la placenta dejando un ancho de «tres dedos» (aproximadamente), más chico sangraría, y más largo tardaría en secarse. La caída del ombligo es entre 2-4 días, es mal si tarda más como 8 días (inf. 26); «se malogra a los 3 días» (inf. 13). Además de las curaciones ya mencionadas, las parteras colocan polvo de hojas de matico en el ombligo del niño.

6.11.2. Usos del cordón

La parte del cordón que se emplea para curaciones es la que se queda unida al niño y que posteriormente cae, y principalmente el cordón del primogénito, guardado en aguardiente, es usado para lavar las vistas o para cualquier enfermedad, p. ej. para alcohólicos (inf. 22). El cordón umbilical de cualquier parto puede servir para controlar los hijos que vienen «espaciándolos»: «...cuando se corta la viada al niño entonces al toque se le echa ñudos hasta que se acaba el cordoncito y de ahí se entierra esa placenta bocabajada, demora para tener» (inf. 2).

La relación entre los nudos en el cordón umbilical y el número de hijos se encuentra en distintas partes de América (p. ej. entre los Tzotziles) y traduce conceptos similares a aquellos que se manifiestan en las prácticas oraculares que emplean entrañas de animales (extospicina).

6.12. La posición en que nace el niño

Cuando la presentación del niño no es cefálica, a cada forma distinta de esta se atribuye un significado oracular respecto a la vida que tendrá el niño.

6.12.1. De pie

El parto en posición podálica es considerado riesgoso (inf. 22). Cortan las puntas del cabello de la mujer y lo queman y la ceniza se la dan a oler y también se le echa a la «corona» del niño para que lo ayude a nacer (inf. 22). Actualmente entre los ayabaquinos se considera que si un niño nace de pie será suertudo.

6.12.2. Otras posiciones en que nace el niño

Con viada en el cuello será ganadero (inf. 6); con viada bajo el cuello y bajo el brazo si es hombre será criadero, y si es mujer será «varonilla» (mujer que le gusta hacer cosas de hombres) (inf. 6).

6.13. Los niños gemelos/mellizos

Varias informantes de la comunidad de Olleros, afirmaron que era «malo» que una mujer coma un huevo con dos yemas, o dos guineos enanos unidos, porque se volverá muy fecunda, en cambio un hombre puede comerlo. La mujer campesina tiene mucho temor de salir embarazada de mellizos o gemelos. Una informante deseaba saber si era cierto que mujeres de otros sitios tenían tres, o más hijos a la vez, ante mi respuesta afirmativa se sorprendió temerosa y comentó que eso ha de ser castigo de Dios. Uno de los motivos principales por lo que no se desea tener dos hijos de un parto es la falta de recursos económicos para criar a ambos. De todas maneras, sea cual sea el motivo, en las comunidades rurales se teme tener mellizos o gemelos. Algunas informantes de la ciudad de Ayabaca, en cambio, dijeron que si venfan dos hijos de un

parto era porque Dios lo quería así, y que nada se podía hacer ante esto.

Existe la idea que si nacen una mujer y un varón del mismo parto no «se crían»: fallece uno de ellos o los dos, ya sean gemelos o mellizos. En cambio si ambos son del mismo sexo significan suerte y prosperidad material para los padres. Para aprovechar esta prosperidad los padres deben asignar animales para cada hijo y estos animales, que pertenecen a los niños, se multiplicarán. Los mellizos/gemelos cuando trabajen en los sembríos serán productivos porque su «mano es la buena», sea hombre o mujer, porque son «suertosos» y gozan de la bendición de Dios (inf. 2).

La inf. 15, afirma que es mentira que «si un mellizo muere el otro no se cría, sí se cría». La inf. 23, cuenta que los niños mellizos tienen el «don» de curar al ganado. Estos niños, a partir de los 6 años -antes no porque son muy tiernos y su sangre es débil- son invocados para la curación de algún ganado. Para el mal del estómago, p. ej., este niño pasa la mano sobre la panza del animal, y éste se cura.

6.14. Lavados vaginales

Enseguida de dar a luz la mujer, la partera hace un lavado de sus partes íntimas, combinando para este fin un sinnúmero de hierbas, con las cuales desinfectará y desinflamará a la parturienta. Los primeros lavados serán siempre externos, es decir, no usarán irrigador -que en su léxico es llamado «ducha»- hasta pasados unos tres días.

Casi todas las parteras entrevistadas realizan este aseo de la mujer durante tres días. Van a la casa de la parturienta llevando sus hierbas medicinales y le practican el lavado. Otras veces, si se lo piden los familiares, la bañan, o le indican con qué plantas pueden lavarla por el resto de días que siguen al parto. Sin embargo, la gran mayoría la lavan la primera vez, pues está incluido en la atención del parto.

No he encontrado ninguna partera que no tenga los mínimos cuidados en la atención respecto a la limpieza, dentro de sus escasos medios asépticos. Se utilizan ciertas plantas de reconocidas virtudes asépticas como el matico. He de subrayar que las parteras entrevistadas son las

de mayor reconocimiento en cada zona donde viven y las de mayor antigüedad ejerciendo dicha actividad.

Básicamente se usa el matico bajado, o acompañado de otros ingredientes como el llantén, llatama, cola de caballo, grama dulce, flor de manzanilla; también puede agregarse alcohol o vinagre Bully.

Los primeros lavados vaginales después del parto pueden ser de dos tipos: a base de plantas «calientes» como matico, llatama, eucalipto -entre otras- que sirven para desinfectar, o también agregándoles plantas de cualidad «fresca» como el llantén o la cola de caballo que son desinflamantes por lo que ya se convierten en lavados de cualidades «combinadas» es decir «caliente» y «fresca». Esta preparación brinda al organismo dos posibilidades de asimilación de cualidades opuestas para fines complementarios: desinfectar (cualidad «caliente») y al mismo tiempo desinflamar (cualidad «fresca»).

7. El puerperio

El estado de la mujer que sigue al parto y alumbramiento es objeto de mucha atención por parte de las parteras y de las mujeres encargadas de atender a la recién parida.

7.1. Cuidados fisiológicos

7.1.1. Acomodamiento y fajamiento de la «matriz»

Después de dar a luz, la «matriz» (útero), debe ser atendida con acomodamientos para evitar posibles falseaduras. Luego, ya acomodada, se le faja por unos días para así fijarla (que endure la madre). Más adelante se le retirará la faja cuando ya no haya peligro de que se le mueva la matriz. Cuando no ha habido un buen arreglo de la matriz después de dar a luz, la mujer queda «falseada», esto resulta muchas veces debido a que la partera no la atendió bien en el parto. Los «acomodamientos» se llevan a cabo con manipulaciones y masajes sobre la parte. Los masajes primeramente ayudan a expulsar los restos de sangre, luego se empieza el acomodamiento en sí colocando la matriz a la altura del ombligo, donde se dice que es su sitio (puede ser con las manos limpias o echán-

dose algún aceite como el rosado o la infundia de gallina calentados); se le «encadera» con un lienzo de algodón, luego le da a tomar dos o tres veces al día hoja de higo, mejorana, miel de abeja y un poco de alcohol o primera para los dolores post-parto (inf. 11). El fajamiento es conocido como «encaderar». En la ciudad de Ayabaca se acostumbra fajar la mujer de cuatro a seis días (inf. 1). Se dice que aquellas mujeres que no se fajan se quedan «barrigonas».

Después de dar a luz hay una serie de cuidados que recibe la parturienta, como son algunos preparados que trataremos en el siguiente párrafo

7.1.2. La dieta y las tomas

La dieta luego de dar a luz se sigue por un promedio de cuarenta días. Hay consenso en toda la sierra de Ayabaca que lo primero que debe dársele a la parturienta es un caldo de gallina. La manera de prepararlo y de suministrarlo varía: puede ser con cebolla, orégano acompañado con galletas y se toma por dos días (inf. 2). Se le da una cucharada de caldo de gallina y otra de malva olorosa; esto ayuda a disminuir la fatiga ocasionada por el parto: se consume por tres días (inf. 1). También se consume la carne de gallina en estofados, aunque la forma más recomendable de consumirla es en sopa los primeros días, luego ya se podrá comer en estofado. El caldo de gallina pero azucarado es usado por los maestros curanderos después de la ingestión del sanpedro como un arranque. También lo recomiendan como alimento muy sano para las mujeres.

Otra carne recomendada es la de res, en especial la pata preparada en caldo, pero no todas las recién paridas pueden comerla porque es muy «caliente», y si la mujer es débil le puede «chocar». Es por eso que en Ayabaca la gran mayoría de mujeres que acaban de dar a luz consumen carne de res recién a partir de los quince días post-parto. «El caldo de pata de res no se hace con sal, se hace el caldo que no tenga nada de grasa (...) con canela, azúcar y dos huevos criollos, y así lo toman» (inf. 6).

Otros alimentos recomendados son el caldo hecho con la cabeza de oveja y el maíz: «...se pare una ollita y que esté pa' hervir el agua se

echa tanteando la cantidad de maicito. Que alcance el primer hervor el maíz y se baja y se lava bien y de ahí se muele y se cierne...» (inf. 2).

Alimentos prohibidos: Carnes de chivo, pato, pavo y chanco. La carne de res debe ser sancochada, la frita es prohibida en los primeros 3 días. Ajíes y ajos están prohibidos. No debe comerse el pan hecho con la masa del día porque produce cólicos y tampoco el aceite porque provoca vómito. La papa no puede comerse sino después de ocho días porque es muy ventosa. Frutas: papaya, palta, naranja y el limón, este último porque corta la sangre. Bebidas: aguardiente o alcoholes; el agua no debe consumirse «cruda» sino hervida con hierbas.

Tomas recomendadas: albahaca negra, miel de palo como agua de tiempo; cuando le baja la presión: hierba luisa, gelatina y azúcar; para evitar dolores: maíz amarillo tostado y chancaca; para desinfectar la matriz: hierba del ángel bajeadas; para la anemia y endurecer los huesos: hierba del toro y llatama; para que arroje los restos de sangre: manzanilla con hierbabuena; para que no le de fatiga después del parto: llatama y una hoja de higo bajeadas.

Qué tomas se evitan: La mujer en puerperio debe tener los mismos cuidados de una mujer menstruante. Las mieles, consideradas de calidad «fresca», son prohibidas para una mujer que acaba de dar a luz.

La dieta y las tomas recomendadas son generalmente de calidad «caliente» (albahaca negra, hierba luisa, hierba del toro, llatama, hoja de higo, etc). Cuando se trata de dos plantas «calientes» se pueden preparar «bajeadas» para que no sean muy «calientes» o sino al preparado se le agrega una miel «fresca» como puede ser la miel de palo. La costumbre de dar tomas «calientes» en el post-parto también existe entre las mujeres tztzales, evidentemente para equilibrar el «enfriamiento» de la mujer producido por la pérdida de la sangre y de la placenta.

7.1.3. El primer baño post-parto

Las «mayores» (mujeres ancianas), cuentan que en la serranía piurana antiguamente tenían por costumbre que el primer baño se hacía a los cuarenta días del parto. Hoy en día ya son pocas las mujeres que pueden cumplir esta reglamentación por diferentes motivos y porque ya

consideran que no es saludable. Ahora por lo general se bañan a los ocho días del parto (inf. 1). Sin embargo, en comunidades tan alejadas como la de Andurco, se mantiene aún una reglamentación estricta respecto a los cuidados de la parturienta, aunque no por la misma cantidad de días. A los quince días es el primer baño con llatama y matico. A los veinte días es el segundo baño con los mismos remedios y de la misma forma hervidos. Al mes es el último de la misma manera de los anteriores. Generalmente se le prohíbe bañarse en el mismo día que se levanta que es alrededor del octavo día. En la comunidad de Olleros, las mujeres se cuidan de la siguiente manera: el noveno día se bañan en su cuarto; al décimo día salen a la cocina; al décimo primer día al corredor; entre el décimo segundo y décimo tercer día salen recién a caminar. Pero según las informantes, cada día las mujeres de Olleros, tienen menos reglamentación. Las costumbres se están perdiendo (inf. 8).

La partera de Yanchalá acostumbra bañar a la parturienta al séptimo o noveno día con matico, cola de caballo, llantén, nogal, saucos blancos, y este mismo preparado le da a tomar (inf. 10). En Yacupampa el baño es en la mañana y se usa la hoja de palto, la del chirimoyo, la hoja de lúcumo, sauco y eucalipto, por la tarde se le sahúma con los mismos ingredientes. Otro preparado emplea hoja de mango, llantén, hoja de palto, hoja de naranja agria y eucalipto (inf. 14). En Olleros Ahuayco, algunas mujeres se bañan con un preparado de poleo del inga, hierba del espanto y sauco verde (cuidando que la hoja ya esté amarilla) (inf. 8). En Morropón usan llatama y moradilla (inf. 2). En la ciudad de Ayabaca, para el baño del post-parto se emplea: llatama, eucalipto, ruda y hoja de naranja agría, al momento del baño se echa un «chorro» de vinagre y un limón (inf. 7). Otra partera de la ciudad prepara el baño con llatama, mejorana, sauco y matico (inf. 5). Para una anciana del mismo lugar el baño es a los quince días del parto y es de hoja de naranja agría, rosas blancas y coloradas, llantén, hoja de mango, hoja de chirimoyo y congona (inf. 1). En algunas comunidades dan un «gloriado» a la mujer antes y después del baño. En la comunidad de Yacupampa se sahúma a la parturienta por la tarde de este mismo día con los mismos ingredientes del baño y estos son: hoja de lúcumo, hoja de palto, hoja de chirimoyo, saucos y eucaliptos; todos ellos hervidos (inf. 21). También se acostumbra darse el baño antes de acostarse y tomar un poco del preparado. Con estos cuidados la mujer al día siguiente ya puede realizar normalmente sus labores cotidianas. La utilización de

hojas frutales para el primer baño es muy difundida en la ciudad y en las comunidades de Ayabaca. Poco frecuente es usar ingredientes de origen animal para este baño.

7.1.4. Sahúmos

Además de los sahúmos ya nombrados la mujer puede hacerse otros sahúmos con cierta regularidad como los de alucema sola (los martes y viernes antes de dormir) (inf. 2) o junto con incienso, en el mismo día en que la mujer toma su primer baño luego de haber dado a luz (inf. 21); o con eucalipto y saucos negros y blancos; o con la «tela» de la cebolla seca y palo de culantro (inf. 18); o con la «cosha» de la chucaca, basura del lugar donde duermen las chanchas, sebo de puma (inf. 6). Otro sahúmo es de hierba del toro (inf. 2).

7.1.5. Cuidados del cabello en el post-parto

Es muy difundida la idea que el cabello de la mujer se malogra, reseca, horquilla o se le cae luego de dar a luz. Las parteras recomiendan para esto medidas preventivas. Así la recién parida debe cortarse las puntas de los cabellos, quemarlos y las cenizas mezclarlas con agua tibia y tomarlas. Esto evitará que se le malogre el pelo (inf. 15).

7.2. Entuertos

Traduciendo el término con palabras de la medicina occidental, «entuertos» son contracciones uterinas dolorosas que se presentan después del alumbramiento. Las entrevistadas afirman que junto con los dolores al útero la mujer «bota sangre como de parto» (inf. 13). Una anciana de Ayabaca dice que también se le conoce como el «mal de los 7 días» (inf. 1).

«Siempre dan. No ve que los nueve meses que no se enferma la señora de su período, entonces esa sangre está detenida, el feto no avanza a comerse esa sangre (...) el feto se cría con la pura sangre de uno, se mantiene durante los nueve meses con la sangre de su mamá, pero no avanza a comer esa sangre; entonces cuando da a luz, esa sangre está coagulada (...) demora para deshacerse en la barriga, y entonces para el dolor que viene van quedando bolas y bolas de sangre para abajo,

entonces para eso es el culantrillo, y para eso también la manzanilla (..) y ahí se le agrega también la llutama, entonces se limpia bien bonito la mujer» (inf. 2).

Preventivos: Después de dar a luz se toma apio e hinojo hervidos, se les puede agregar cañazo y miel de palo (inf. 2).

Tomas curativas: Entre ellas están las llamadas «aguas de tiempo» cuyas preparaciones son numerosas. Entre ellas tenemos: mejorana con miel de palo y unas gotas de anís; hinojo con miel y aguardiente; cañazo con miel de palo; albahaca negra, matico, manzanilla, maíz amarillo con un poco de azúcar; mejorana con maíz amarillo hervido, manzanilla y azúcar; canelazo con miel de palo; orégano, culantrillo (de canilla negra) y comino endulzándolo con miel de palo o con azúcar; hinojo, albahaca negra, cañazo.

Los «entortos» son resultado de la matriz «resfriada», y esto confirma la creencia general que los tullimientos sean producto de un exceso de «frío», o causados por un «aire frío».

7.3. La «llacama»

LLamada también «recaída» (inf. 2) la «llacama» es una enfermedad que afecta a la mujer después de dar a luz debido generalmente a un «desmando», es decir, un descuido o infracción de algún tabu.

Según algunas informantes también puede dar «llacama» si la mujer menstruante no se cuida; o en casos graves la «llacama» puede quedarse durante años si la mujer no se atendió bien luego de dar a luz. Así, el «desmandarse» es por ejemplo: «Cuando se levanta a cocinar muy pronto, la sangre se le va a la cabeza y causa mal; también cocinar con candela y lámpara de achón causa mal» (inf. 16).

Síntomas: Dolor de cabeza, sudor frío, sacudimientos, escalofríos, dolor e hinchazón de los senos, y si es muy fuerte la «llacama» incluso puede dar fiebre. Otras señalan también pérdida temporal de la vista, pérdida de la memoria y aturdimiento de las facultades intelectuales (inf. 1).

Preventivos: El sauco y el «león» son usados como prevención y también como cura. En este caso el sauco se suministra mediante tomas en nueve días de agua de sauco, empezando el primero con un «conguito» (una rama con hojas tiernas) de sauco, el segundo dos «conguitos» y así sucesivamente hasta completar los nueve «conguitos», endulzado con azúcar y un «chorro» de aguardiente (inf. 22). El «león» (puma) es preparado en caldo pero sin sal (inf. 14); se utiliza sólo el hueso (inf. 8). También pueden hacerse baños con el hueso del «león» y con saucos, cebadilla y llatama (inf. 10); con el cucharillo a los 8 días de dar a luz (inf. 2).

Curaciones: Como ya mencioné, también recurren al «león» en sahúmos, frotaciones, tomas y baños. Estas prácticas pueden realizarse juntas. Algunos de los preparados son los siguientes: llatama, un pedazo de carne de «león», en el brasero para sahumar la ropa, o en agua los mismos ingredientes para tomarlos. La grasa de «león» es frotada con un poco de aguardiente en la cara, las axilas y la llatama se amarra en la frente y en las axilas. A la mujer está prohibido mojarse (inf. 11). Otra informante no sahúma la ropa sino sólo la mujer el día que se levanta y utiliza, además del sebo, pelos y cuero del «león» junto con romero. Pero también recomienda tomar el agua en donde ha hervido llatama y sebo del «león» (inf. 6).

Tomas: Además de la agua de llatama con sebo de «león» hervido, se usa el sauco solo o combinado con otras plantas curativas durante cuatro días, todas las mañanas o las noches o ambas veces (inf. 4); hierba del toro bajeadada (inf. 1); llatama, hoja de higo, malva olorosa (inf. 14); sauco negro, llatama hervidos, se toma con primera (inf. 7); llatama, hierba de la recaída (inf. 18). La llatama se puede combinar con varias plantas.

Baños: se emplean siete granos de maíz amarillo y una escoba seca de sauco con la que barren los hornos, aguardiente, sebo y hueso de «león», luego la parturienta debe acostarse porque este baño es considerado muy «caliente» (inf. 22). Otra partera usa el hueso de la cabeza de «león» (inf. 2). Una informante dijo que la llacama «infección» ya que ella aplicó ampollitas contra la infección a mujeres que decían tener llacama y las curó (inf. 22).

Cura de la hinchazón de los senos: La hinchazón de los senos es uno de los síntomas de la «llacama» y para esto hay curaciones de frotaciones: «Los orines se hierven y se echan hojas de sauco, que está amarilla la hojita. Es preferible que sean orines de churres, dos o tres» (inf. 8). Sauco negro, llatama, infundia de gallina y orines de niños se frotran tibios (si el orín no es recién echo se «le quita el frío» con la candela). Otro método es: «Empieza a lavarle bien bonito, y enton', sí es pelona, con el peine se peina y peina [señala que el pelo se pone para adelante y a la altura del seno] con la misma agüita del sauco y llatama (...) en dos por tres se deshinchá...» (inf. 2). Esta cura se usa también para cuando el seno está obstruído y el niño no puede mamar. Se usan también frotaciones en todo el cuerpo con sebo de «león» y alcohol; se frota en las piernas, músculos y cabeza para bajar la fiebre. Algunas informantes las recomiendan después del baño (inf. 10). Sin embargo, también las frotaciones tienen sus precauciones: «Que no haiga bulla, el sebo es dietoso (...) no se le da comida aliñeada, sino más bien sin guisar» (inf. 2). Otras frotaciones incluyen saucos (lanudo, blanco, negro) con infundia de gallina, y un «chorro» de cañazo entibia en un tiesto y luego sobando «lo más que aguante la mujer», también puede tomarse (inf. 2); con orines y sauco amarillo poniendo a entibiar los orines al sol y amarrando en la cabeza un trapo mojado en ellos (inf. 18); llatama, carne de «león» cocinada, sebo de «león», se frota la frente, cabeza y todo el cuerpo sin levantarse hasta el día siguiente (inf. 12).

Para la fiebre de la llacama: «Se raspa el sauco lanudo y esa lanita se baja y se toma, puede tomarlo así» (inf. 2). Se puede acompañar con una copa de cañazo.

Sahúmos para levantarse. El último tratamiento para la llacama son sahúmos antes de levantarse y éstos pueden ser de dos tipos: solamente a base de plantas, o a base de elementos del mundo animal.

Fitoterapia: alucema, incienso y romero; eucalipto, saucos (negro y blanco), alucema e incienso; hierba del toro; llatama sahumando también la ropa que va usar; alucema, incienso, romero, santamaría y aritaco.

Zooterapia: Como ya vimos el animal empleado por excelencia es el «león». También se puede colocar en la cama de la mujer el cuero del «león» hasta el día que deberá levantarse. También es recomendable

para prevenir la «llacama» sahumar la mujer con el sebo, pelos y cuero del «león»; con el sebo, pelo y hueso; con la pata del «león»; con el pelo del «león» y la cosha donde duermen los cocheros. Otro sahúmo utiliza la «telita» seca de la cebolla, un «palo» de culantro y alucema (inf. 18); otro el pelo del burro junto con la llatama (inf. 2).

La «llacama» puede durar muchos años y, si no se atendió adecuadamente desde el primer parto, va empeorando. Otra reglamentación prescribe que los cuidados del primer parto deben ser repetidos en los siguientes partos, de esta manera se evitará que la mujer sufra de «llacama» por años. La curación emplea partes del puma y llatama, laurel, romero: se toma un poco de este preparado y se utiliza el resto para bañarse antes de acostarse.

Tanto para curar como para prevenir, se usan los animales «salvajes» y sanos como el «león» (puma). El «león» es animal fuerte y rey de la naturaleza salvaje cargado de poder místico y se cree que mediante su consumo su poder pueda transmitirse a la mujer. Ante la dificultad de conseguir alguna parte de su cuerpo, muchas veces se recurre a animales de granja considerados sanos porque raramente se enferman; como son chanchos y burros. Pueden emplearse partes del cuerpo de estos animales como los pelos del burro o algún elemento asociado a ellos como es «la cama del chanco». Estos animales cumplen el mismo rol del animal «salvaje» aunque siempre se prefiere el «león». Este tipo de curación es mágico contagioso porque el animal transmite sus cualidades a la mujer. En especial el puma es símbolo de lo indómito, de lo salvaje y fuerte, de la adaptabilidad a un medio ambiente extremo.

Es significativo que la carne de los animales empleados contra la llacama sea «caliente». Como todo lo «salvaje y lo moro», el «león» es «caliente». Por lo tanto, la precaución de no añadir sal al caldo de «león» que se prepara contra la llacama, se debe a la relación moro-sin sal, bautizado-sal. La sal cortaría el poder.

En cuanto a las plantas utilizadas para la cura de la «llacama», se usa principalmente la llatama de cualidad «caliente» y para los sahúmos también se usan ingredientes «calientes». (Sobre la «llacama» v. también Parte I, Cap. 12, 1.3).

7.4. El paño

El «paño» son manchas que salen en la cara de la embarazada. Se cree que sólo le sale «paño» a las mujeres cuando su hijo va a ser bonito (inf. 6). Otras informantes lo atribuyen a que el padre es de «sangre fuerte». Algunas veces las manchas no desaparecen luego de dar a luz, por lo que hay ciertos «secretos» para librarse de ellas como p. ej. el meconio, cogerlo y pasarlo, caliente o tibio, por toda la cara dejando que se seque y que ésta se desprenda sola de la cara. Debe utilizarse necesariamente el meconio, otra evacuación no tiene efecto, y se debe hacer antes que el niño mame el seno.

7.5. La leche de mujer

7.5.1. Creencias sobre la leche

a. La leche «mala» de mujer: Las parteras consideran que cuando una mujer está dando de lactar y vuelve a salir embarazada, el niño no debe mamar porque la leche es dañina, le produce diarrea, vómitos y orín «huero» (olor a huevo podrido). Algunas parteras especifican que esto depende de los sexos de los niños: si el que lacta es del mismo sexo del que está por nacer no le choca al niño que lacta, pero si son de sexos distintos sí le afectará. Para curar al niño se le administran purgas: se hacen hervir orines y se les echa manzanilla añadiendo, a la hora de darle, agua de jabón negro. Esta toma se le da solo una vez.

b. La leche «resfriada»: Es prohibida para los niños, porque se cree que el «frío» de la mujer será transmitido al niño mediante la leche, afectando el estómago del niño.

c. La Leche «cansada»: Al igual que la anterior, se cree que transmite al niño su cualidad volviéndolo «rabioso». Por esto las mujeres estrujan sus senos para eliminar esa leche «cansada».

Referencias etnohistóricas sobre la leche «mala» de mujer se hallan en González Holguín: «Yrqqe o ayu. Niño llorón o que mama de madre preñada que sale desmedrado flaco enfermizo por la leche.» «Yrquesca ayusca. El niño no bien acabado de criar de su madre por bolverse luego a empreñar y mudar la leche» (González Holguín

1989:370). «Ayusca huahua. El niño desmedrado por mala leche por la incontinencia de su madre quando cria» (idem:41). Esta información aclara la proveniencia autóctona de esta creencia.

También en Garcilaso se encuentran noticias relacionadas a este tema: «Mientras criaban se abstenían del coito, porque decían que era malo para la leche y encajinaba a la criatura. A los tales encajinados llamaba ayusca; es principio de pretérito, quiere decir en vida, en toda su significación, el negado, y más propiamente el trocado por otro de sus padres (...) la madre, viendo su hija ayusca (al cabo de ocho meses que se le había enjugado la leche) la volvió a llamar a los pechos con cernadas y emplastos de yerbas que se puso a las espaldas, y volvió a criar su hija y la convaleció y libró de la muerte. No quiso dársela a otra ama, porque dijo que la leche de la madre era la que le aprovechaba. Si la madre tenía leche bastante para sustentar su hijo, nunca jamás le daba de comer hasta que lo destetaba, porque decían que ofendía el manjar a la leche y se criaban hediondos y sucios» (Garcilaso 1953, TI:246).

7.5.2. Para propiciar la producción de leche materna

Desde la época prehispánica se consume la quinua para aumentar la leche materna la misma que hoy es usada empleándola en forma de harina o preparada como chicha (inf. 22). Otra informante agrega que «...alimenta a la mujer. También es alimento para el niño en mashquita o chicha tanto al niño como a la madre» (inf. 2) («mashca»: harina con azúcar).

El remedio para la falta de leche materna consiste en tomas de plantas medicinales. Así en las comunidades de Yanchalá y Olleros, el uso de la raíz de sarandaja es lo más común. Incluso una informante de Olleros Ahuayco le atribuye un fuerte poder de secreción láctea, tanto que se cuenta el caso de una anciana que tuvo que criar a una nieta huérfana y para que le brote leche tomó la sarandaja y pudo criar a su nieta. (inf. 8). La raíz de la sarandaja se toma hasta que brote la leche. Se puede endulzar con azúcar. Otra planta muy usada para aumentar la secreción láctea es el higo, ya sea bajeadas (inf. 1) o hervidas las hojas con leche de vaca (inf. 7).

Aparte de estas recetas, hay otras poco mencionadas: la harina de

haba molida y tostada se prepara en chicha y se toma con azúcar; chicha de maíz blanco; comer la zanahoria aracacha; comer el «trigo mocho», etc. Todos los ingredientes utilizados en las tomas para propiciar la producción de leche como la raíz de la sarandaja, la hoja de higo, el chocolate son de cualidad «caliente».

Frotaciones: Una medida poco usual para propiciar la aparición de leche materna es la de frotarse los senos con agua de alumbre.

Las parteras recomiendan a las recién paridas tomar mucho líquido (medida que está de acuerdo a la medicina oficial) y también consumir una serie de cereales como el trigo y la quinua. Hoy en día los programas dirigidos en Hospitales por el IPSS, enseñan a las madres que consuman además de los cereales mencionados kiwicha por sus reconocidas propiedades galactóforas. La quinua ha sido usada para este fin por los antiguos peruanos. Cobo, al referirse a los múltiples usos que los indígenas daban a la quinua afirma «La simiente desta yerba, cocida en agua con leche o grasa de la olla, aumenta la leche en las paridas...» (Cobo 1964, TI:164).

7.5.3. Cuando tiene demasiada leche

Para estos casos se recomiendan diversas medidas como su extracción manual y su desaparición ya sea en un rincón donde no la pise nadie o dándola de comer al cachorro de un perro, aunque esta práctica tiene opiniones contrarias al respecto. También se «amarran» hojas a los senos, lo mismo que es empleado para la curación de los senos hinchados en la llacama (inf. 22).

Las prácticas mencionadas arriba son para cortar la leche pero no definitivamente y no son aconsejadas sobre todo tratándose de una mujer todavía en edad de tener hijos. Sin embargo, se reconoce la eficacia de otras prácticas para suprimir definitivamente la leche materna como son tirar la leche al fuego, al sol o al suelo y pisarla. Respecto a tirar la leche al agua hay dos versiones: una que «el agua se lleva la leche» para siempre y otras que no.

7.5.4. Usos de la leche de mujer

La leche de mujer puede tener distintos usos curativos, el más co-

mún es en frotaciones para los «vientos malos»; para «la calor encerrada»; para el dolor de cabeza (puede acompañarse de vinagre Bully); para la fiebre (acompañada con infundia de gallina). Este último uso es difundido en otras partes del país. También se les suministra a los agonizantes, aunque se teme que está acción vaya a secar la leche (inf. 5).

7.6. Relaciones sexuales post-parto

El tiempo recomendado por todas las parteras y las mujeres entrevistadas para tener relaciones sexuales, es de un mes después de dar a luz. Aunque hay casos en que la pareja de la mujer es muy exigente será de 15 días después del parto. El tiempo de abstinencia en el post-parto coincide con el recomendado por la medicina oficial: entre 30 y 45 días, ya que los tejidos están traumatizados por el parto y este lapso de tiempo es necesario para que vuelva a su estado normal. El tener relaciones sexuales antes de este tiempo puede ocasionar infecciones en la mujer.

CAPÍTULO 3

ENFERMEDADES FISIOLÓGICAS E HIGIENE DE LA MUJER

Introducción

Presentamos brevemente las enfermedades fisiológicas más frecuentes entre las mujeres ayabaquinas y algunos de los cuidados del cuerpo.

1. Enfermedades fisiológicas

1.1. Descensos

Una de las causas que origina el descenso es un exceso de «frío» en el cuerpo de la mujer: «...depende del frío, sí, cuando su madre se pasa de frío. El descenso amarillo tiene íntimos de cáncer...» (inf. 6). Otros motivos son la inflamación (inf. 5), los desarreglos en la menstruación y el tener relaciones sexuales con un hombre ebrio: «...el hombre está con la sangre muy caliente».

Curaciones: Las curaciones utilizan tomas, lavados vaginales externos, etc.

En los inicios del descenso se emplean tomas de culantrillo y miel de palo bajeados. En cambio, si se trata de una etapa más avanzada, se usan tomas de malva bajeadas; molle, shamana, eucalipto y nogal.

Lavados vaginales externos: Utilizan poleo del inga, hoja de palto y de nogal; matico y eucalipto; ruda hervida o con paico; las cortezas de arupo y arabisca; pepa de palta.

«Paños»: Son poco frecuentes, la inf. 2 prepara el «pañó» de la siguiente manera: primero maja las hojas de paico y las envuelve en una hoja de achira como si fuera un «tamal», luego lo entierra en el rescoldo de la cocina de leña y cuando está tibio lo saca y le escupe Timolina y lo coloca en la vagina. Otro «pañó» es de matico con hoja de naranja agria y paico: se muelen y ponen en una hoja de achira, se entierra en el fogón y al sacarlo se le escupe Timolina. Estos «paños» deben ser mantenidos como mínimo por toda una noche.

Ovulos: Otra manera es introducirse «óvulos», pero solamente lo usan las mujeres que han tenido relaciones sexuales: «...se mezcla con la pastilla sulfatiasol y al introducirlo se le pone con una gasa siempre tratando de ponerle algo que sujete para poder sacarlo al otro día se deja toda la noche en la mañana ya se puede sacar ese óvulo» (inf. 2)

Baños de vapor (v. Léxico): Los vapores con hojas de eucalipto deben tomarse hasta la altura de las caderas (también pueden hacerse lavados vaginales externos de la misma planta) (infs. 1;6); se emplea también cola de caballo, grama dulce, matico, llantén, hoja de naranja agria (inf. 6) o paico hervido; hierba luisa con unas gotas de Timolina y de Agua Florida; eucalipto, ruda, nogal y ajeno. Se prohíbe hacerlos durante la menstruación porque la suspendería.

Para la mujer embarazada que tiene descensos, la curación no es igual que para una no embarazada ya que no se le dan tomas de cualidad «caliente», que pueden afectarle al feto y ocasionar un aborto sino tomas de cualidades combinadas, que emplean linaza, gomarabia, «cola de alimento» («frescos»), comino, orégano («calientes»).

Se puede concluir que en las curaciones para los descensos las tomas son de dos tipos: desinfectantes y desinflamantes. A veces se hace un preparado combinado para ambas cosas. Por lo general, los desinflamantes como la malva son de cualidad «fresca» y los desinfectantes como el molle, etc. son de cualidad muy «caliente». Incluso los lavados vaginales y los «paños» usados para desinfectar emplean ingredientes de cualidad «caliente».

El descenso más frecuente en la sierra Piurana es producido por «frío», y las curaciones presentadas mayormente son para este tipo de descenso.

1.2. Aguas blancas

Las informantes señalan como características secreción blanquecina («moco blanco», «agua del lavado del arroz», etc.) y olor pestilente; otras agregan que puede llegar a perjudicar el cuello uterino. Se establece diferencia entre éstas «aguas» y las «aguas amarillas» las cuales son una etapa más avanzada de las «aguas blancas».

Ambas «aguas» -blancas y amarillas- son frecuentemente originadas por un exceso de «frío» y por el descuido en la higiene íntima. Frecuentemente porque las parteras reconocen y tratan las «aguas» de origen «frío», sin embargo, existen las «aguas» cuyo origen es por un exceso de «calor», pero que en Ayabaca no se dan comúnmente.

Al igual que los descensos, las «aguas blancas» (secreciones vaginales, leucorrea) más frecuentes en Ayabaca son de origen «frío».

1.3. Hemorragias

Las hemorragias pueden ser originadas: por un exceso de «frío» (matriz resfriada) (infs. 2;6), por un exceso de «calor» (infs. 1;5), por una combinación de «frío y calor», por debilidad (inf. 5). También pueden ser consecuencia de desarreglos en la menstruación, golpes, quistes, por estar la «matriz falseada» (llamada también matriz desviada), por alzar peso, etc. Es decir son numerosas las causas de las hemorragias; según el origen de la hemorragia pueden indicarse la curación.

Las curaciones emplean:

Tomas: Cuando la hemorragia es de origen «frío» se toma miel de México, miel de tierra junto con hierbas «calientes». Una informante de la ciudad de Ayabaca receta la siguiente curación cuando la hemorragia es por falseadura: «Yo aquí curo la hemorragia a veces con la pepa de la palta majada (...) unas cuatro o cinco pepas y (...) se escurre todo en una tasa y se le pone en una botellita como sangrecita de grado y se va tomando todas las mañanas una cucharadita (...) antes de desayunar (...) cuando (...) esta falseado eso, pero cuando no, no.» La misma informante revela la curación cuando es hemorragia por debilidad: «Si le da por debilidad (...) un chocolate bien hervido con leche, pero bien carga-

do (...) O sino el doctor también le pone ampollas...» (inf. 6). Hemorragia en el post-parto: Apio de remedio bajeadado se toma con miel de palo y una copa de anisado y de mallorca. Para la hemorragia sea cual fuere su origen: chancaca, la corteza de la arabisca hervidos se toma con una cucharadita de anisado; hierba del toro bajeadada con anisado y azúcar se toma 1-2 tazas por las mañanas y por las noches; la salvia real chica con chocolate; hierba del ángel bajeadada; hierba del toro, payama, arrayan pequeño; hierba del toro con miel de palo, miel de tierra y miel de México; la flor morada de la arabisca y su corteza con miel de palo; el cascarón molido de la perdiz con la pepa de palta tostada. En general las cáscaras de los huevos de la perdiz son empleados contra las hemorragias

Lavados vaginales externos para todo tipo de hemorragia: «...el matico se utiliza para hacer lavados higiénicos (...) sí con un poco de pastilla de sulfatiasol...» (inf. 24). La pepa de palta hervida con grama dulce.

Sahúmos: El sahúmo más frecuente es de cáscara del huevo de perdiz ya sea solo o con romero y «cosas benditas». La mujer abre las piernas para absorber el sahúmo.

En Ayabaca las hemorragias más frecuentes son ocasionadas por un exceso de «frío» y los ingredientes para su curación son de cualidad «caliente» como el apio de remedio, la hierba del toro, la salvia real, etc. A estos se les agrega a veces la miel de palo o el azúcar para bajar un poco su extrema cualidad «caliente».

Por último presento una curación mediante «parches» cuando la hemorragia es originada por un exceso de «calor». Se coloca sobre el vientre ya sea una bolsa de agua fría, o dos botellas con agua fría.

1.4. La matriz

1.4.1. Matriz débil

Una matriz está débil cuando le falta «alimento». Según varias informantes, todas las mujeres necesitan «alimentar» su matriz porque por más que una se alimente bien siempre la matriz exige una «alimentación» extra que se hace por lo general a través de parches externos. Por

ejemplo, una señorita con menstruación irregular necesita «alimentar» su matriz.

«La matriz cuando esta débil, nosotros conocimos. A lo menos brinca la matriz, anda como hijo (...) entonces cuando la matriz esta bien alimentada no mueve de su sitio, y cuando la matriz está mal, está débil, ella sube al estómago y entonces al subir al estómago puede matar al momento. La matriz (...) al estar débil sale a andar, busca que comer...» (inf. 6).

Es por eso que se aconseja que las mujeres procuren «alimentar» su matriz como medida preventiva. Pueden así usarse unos parches de alimento después de la menstruación, para normalizar la sangre y para desinflamar. La debilidad de matriz proviene de un exceso de «frío».

Curación:

Parches: Los parches sirven para la «alimentación» de la matriz. Los componentes son de cualidad «caliente» y estos «chupan el frío» y la «recogen de los lados a la matriz» ya que se cree que ésta se «desparrama», que «camina» buscando alimento.

Todas las que han usado parches y las mismas parteras afirman que la primera sensación al tener el parche es un jalón (señal que está recogiendo la matriz) que puede ser un poco doloroso. Estos parches pueden usarse además que para «alimentar» la matriz, para distintas necesidades fisiológicas como es después del periodo, para normalizar la sangre y para desinflamar.

El parche se coloca a la altura del ombligo (se identifica esta zona como el sitio de la matriz) por quince días. Utilizan básicamente grasas de animales, que generalmente son de cualidad «caliente», derretidas en una sartén incorporando los otros ingredientes.

1. Sebo de oveja, sebo de res, infundia de gallina, sebo de cabra, incienso, alucema, vainilla, huevo criollo y azúcar.

2. Sebo de oveja, sebo de res, infundia de gallina, sebo de cabra, carne seca desmenuzada de res, un pedazo de queso seco, comino, canela, clavo, y si hay ruda, un huevo batido y vino.

3. «Entonce le pone un parche de sebo de oveja, sebo de cabra, sebo de res, un cascarón, se le muele un poco de ruda, si no hay chocolate se le pone milo, se le pone canela, clavo, anís de estrella, azufre, alucema; (...) una copa de vino dulce, entonce se aliña en una sartén y se le pone entonces en un trapito (...) de casimir, a un ladito, se le pone, no más lo moja y se lo pone en toda la barriga y se lo amarra con alguna cosita (...) agarra alimento a la matriz por que toda mujer aunque sea alimentada (...) siempre la matriz está débil (...) se pone y hay veces dura hasta 15 días pegados, todos los días se va calentando (...) si se despega, sino se le despega ahí nomás lo tiene en su seno (...) y si se le despega lo entibia y vuelve a poner (...) puede caminar, puede hacer lo que usted quiere (...) no es dieta es solo para que tome alimento la matriz, eso es» (inf. 4).

4. Se pela un cuy y se maja, se junta con un huevo criollo batido, «un punto» de comino, cebolla, ajo. Algunas veces estos parches son volteados, para que los ingredientes se consuman por ambos lados de manera pareja. Antes de colocárselo nuevamente a la mujer, se caliente previamente en una sartén.

5. Un parche de arnica calentado.

Estas son algunas de las innumerables maneras de hacer un parche de alimento.

Tomas: Son las menos usadas en estos casos, así tenemos la hierba del ángel, poleo del inga, salvia real, payama y «cola de alimento».

1.4.2. Matriz falseada

Los motivos por los que una mujer se puede falsear son: hacer fuerza cargando objetos pesados, golpearse, sufrir caídas: «caídas [si] no arreglan, no pueden tener hijos por la falseadura» (inf. 6). La falseadura provoca dolores: de cabeza (inf. 5); «Duele en la parte vaginal como si fuera a dar a luz» (inf. 2) y afecta la menstruación «Cuando esta falseada le viene antes de la fecha o les dura hasta 8 días» (inf. 19). El falseado también puede ocurrir en el post-parto.

Curaciones: La primera medida para corregir una falseadura es acomodar la matriz de nuevo en su sitio y fajarla: «...para acomodarla

vinagre bully, quita la infección y arregla la temperatura y empareja el humor (...) frotaciones, no lavados, es muy fuerte el bully» (inf. 5).

Parches: También se le «alimenta» la matriz luego del acomodamiento con parches de grasa de oveja, vaca, comino, orégano, canela (inf. 6). Hay ciertas «leches» de árboles que son usados para las falseaduras: «A muchas señoras yo he curado la falseadura. La leche de subo, la leche de higuerón, 4 onzas de haba, 4 onzas de linaza, 2 onzas de gomarabia, 4 onzas de maíz blanco, 4 onzas de queso y un jarabe que se llama extracto de esmalte, ese jarabe es un poco caro, y todas esas harinas las ajunto, las cierno y las preparo en 4 litros de agua que quede en un litro. Entonces ese queda como ser jarabe, entonces ese jarabe les digo que tomen todos los días (...) de toda esas harinitas que queda que las cierno yo les hago un emplastito una tortillita y le pongo en todo el ombligüito, con todo eso es llamarle a la matriz, alimentarla (...) todo va pesado, nada de echarle de más ni de menos» (inf. 6).

La leche del aliso junto con las leches del higuerón y del subo son incluídos en los parches (inf. 6). Las leches no deben sacarse de un árbol cerca de las quebradas porque es muy «frío». Otro parche emplea hojas secas de shamana y grasa de gallina.

Tomas: A base de los dos arrayanes; paletaria bajeadada con miel de palo. La (inf. 6) sabe otra forma de curar la falseadura pero no muy frecuente además que tiene sus limitaciones: «A la falseadura a lo menos a una edad que ya no tenemos hijos, tomamos el beldaco, es un remedito que acá no hay, quizá hay por el Ecuador; pero cuando somos señoritas no podemos tomar el beldaco porque ahí no pueden dar a luz» (inf. 6).

1.4.3. Matriz «pasada de aire»

Es identificada como la matriz que se hincha «llena de agua». La gran mayoría de informantes afirma que el origen es de «frío» (infs. 1;5;6).

Las curaciones utilizan baños de vapor: Se pone un depósito con leche caliente con canela. La mujer se sienta ahí arropada desde la cabeza, esto hará que «bote agua», lo cual deberá ser secado para luego acostarse. No se levanta por dos días.

1.4.4. Matriz resfriada

Como se desprende de su nombre- y del consenso de las informantes- es cuando hay un exceso de «frío». También se le conoce como «frialidad de matriz». Se dice que la matriz está resfriada, cuando se siente dolor y la sensación que la «matriz se chupa». Muchas mujeres dicen que sienten que la matriz «le salta». Algunas informantes afirman que puede producir hemorragias.

Una de las causas más comunes de resfrío de matriz es cuando la mujer que está lavando se moja su ropa a la altura del ombligo y no se cambia pasando la humedad a la matriz: «la matriz se lo chupa» y comienzan los dolores. «Se pone el potito bien frío, la barriga también fría...» (inf. 4).

Curaciones:

Parches: Es la forma de curar más usual, se colocan a la altura del útero. Los ingredientes que componen estos parches/emplastos son los ya mencionados para la matriz débil. Como la matriz está «pasada de frío» la manera de equilibrarla es mediante remedios de cualidad «caliente» que restablezcan el equilibrio corporal, dado que en ambos casos el origen es por un «exceso de frío» en la matriz.

Un parche usado también para la debilidad y resfrío de la matriz es el de árnica ya sea con una previa frotación con «un punto de petróleo» con cacao (inf. 2); o sólo (inf. 1) colocándolo sobre la matriz y las caderas. Otros utilizan cera de pulao, aceite María, aceite caraña, colocando encima un periódico (inf. 1).

Tomas: son de orégano hervido; doradilla; arrayán.

Sentarse sobre algo caliente: Este tipo de curación toma en cuenta uno de los signos de la matriz «resfriada»: «las nalgas frías»; mediante la práctica de «sentarse sobre algo caliente» se busca que el «calor» sea transmitido desde el exterior penetrando a las nalgas y subiendo al útero. Lo más común es el recurrir simplemente a un ladrillo calentado o sino se usan plantas las cuales envuelven el vientre: «...shamana (...) hoja de chinchin; se entibia bien y se pone ahí una almuadita y sobre esa

almuadita se sienta usted (...) y si la hace sudar se va limpiando bien, porque hay veces hace sudar las caderas (...) usted se va limpiando bien el sudor de las caderas (...) Las hojas bien calentadas en candela, bien de shamana o bien de chinchin; sí se sienta (...) también dicen que un ladrillo caliente, ponen también algún trapo encima y se sienta sobre ese ladrillo, pero yo no he hecho eso, yo he hecho las hojitas» (inf. 4).

Baños de Vapor: Los baños de vapor pueden ser los mismos que cuando está «pasada de aire» la matriz. Estos baños de vapor no son recomendados cuando la mujer esta embarazada.

1.4.5. Inflamaciones de la matriz

En general la matriz de la mujer puede inflamarse por el mucho caminar, o cuando hace labores domésticas, como cuando teje y se golpea la matriz, cuando carga pesos excesivos (leña, galoneras de agua, etc).

Inflamación de «frío»: Este tipo de inflamación es la más común entre las mujeres de Ayabaca. Algunas parteras afirman que esta inflamación es común debido a la falta de aseo y otras debido a lo contrario, cuando «La mujer es muy aseada y se moja mucho» (inf. 15). «La matriz se mueve, ella la mujer, se mojó o camina en la shula [lluvia] y la ropa se seca en el cuerpo» (inf. 18).

Curaciones:

Baños de vapor: Hay distintas formas de colocarse la mujer para absorber el vapor pero siempre debe dárselo estando arropada. Los ingredientes pueden ser eucalipto y ruda, o eucalipto y una libra de sal; matico, poleo del inga y poleo del pozo; molle con un «chorro» de alcanfor, Timolina, Agua Florida y vinagre Bully; shamana y nogal; leche hervida con canela.

Tomas: Matico, hierba del ángel, perlilla, palo de la sangre, palo amarillo, miel de palo y miel de México.

Inflamación de «calor»: Este segundo tipo de inflamación de la matriz, es el menos frecuente.

Curaciones:

Tomas: Chupicaure, canchalagua, malva, grama dulce, cola de caballo, pepa de zambumba, pepa de zapallo serrano se toma con miel de palo, miel de México y miel de tierra; flor blanca, clavel blanco y azúcar blanca; cola de caballo y clavel; gomarabia.

Frotaciones: «...la manteca de adobe del coche que sale ese es buenísimo frotarse al vientre pa' algún dolor que tenga, como es algún dolor, calor que tenga pa' calores sí» (inf. 15).

Inflamación combinada: En este tipo de inflamación que es muy común, la partera combina en la preparación del remedio elementos de las dos cualidades «frío» y «calor».

Se puede concluir diciendo que las enfermedades más comunes de la matriz debidas a un exceso de «frío» son: la «matriz resfriada», la «débil», la «pasada de aire» y la matriz con inflamación de «frío». La cura consiste en proporcionarle el calor que necesita para volver a su equilibrio natural. La matriz «falseada», luego de acomodarla, necesita el mismo tratamiento que una matriz «débil» con ingredientes de cualidad «caliente».

Muchas de las enfermedades señaladas como de origen «frío» tienen en sus curaciones ingredientes de ambas cualidades, esto se explica el hecho que algunos de los ingredientes son de cualidad muy «caliente», y si se emplearan con otros ingredientes «calientes» proporcionarían al organismo un exceso de «calor». Por este motivo muchas parteras agregan a sus preparados un ingrediente de cualidad «fresca» para «bajar» este «calor» extremo, así por ejemplo, de la llatama se usa añadir al brebaje sólo un pedazo de hoja porque es muy «caliente». El ingrediente más usado para bajar el «calor» de un brebaje es la miel de palo, considerada además muy sana. En caso contrario, cuando los ingredientes son «frescos» en el caso inflamación de «calor» de la matriz, para no dañar a la mujer también se recurre a mieles de cualidad «caliente» como son la miel de México o la miel de tierra.

En el caso que la enfermedad sea de origen «complicado», es decir que es producto de «calor» y de «frío», entonces la partera también

combina los ingredientes en la curación, pero en este caso a diferencia del anterior no sólo para «bajar» el «calor» de los ingredientes. Los ingredientes «calientes» o «frescos» ya pueden ser 50% y 50% ó 40% y 60% ó 10% y 90% etc.: esto dependerá de cómo encuentre a la paciente y la mezcla depende de la habilidad de la operadora terapéutica en combinar los ingredientes. Muchas veces ellas mismas me han confesado que no pueden determinar bien cuánto debe combinarse de ingredientes para las curaciones y que «al cálculo» le van dando hasta que ven que combinación es efectiva. Sin embargo, hay casos de curaciones *externas* que incluyen solo un ingrediente «fresco» como es en la inflamación de «calor» de la matriz curada con frotaciones con manteca de chancho.

1.5. Tipología «calor»-«frío» de las enfermedades

Podemos enmarcar las principales enfermedades (y las más comunes) de las mujeres de la sierra de Piura en el cuadro de la teoría «calor-frío»:

Aguas Blancas	-
Descensos	-
Hemorragias vaginales	-, +, ±
Debilidad de la matriz	-
Resfriado de la Matriz	-
Inflamación de la matriz:	
de calor	+
de frío	-
combinada	±
Matriz pasada de aire	-

2. Cuidados higiénicos

Estos cuidados ser observados más a menudo por la mujer. Pueden ser diarios o usados con cierta frecuencia.

2.1. Lavados vaginales

Hay dos tipos de lavados vaginales, uno es externo al cual las in-

formantes llaman propiamente «lavado» y el otro interno conocido con el nombre de «ducha».

Lavados vaginales externos: Pueden ser a base de matico de «cannilla negra» (de tallo negro), solo o acompañado por otras plantas como el llantén o la hoja de naranja agria y un «chorro» de vinagre Bully. Se considera que este tipo de matico es el más efectivo para los lavados vaginales. Otro preparado es con corteza del pashul cimarrón; hojas y flores de geranios.

«Duchas»: Se realizan con una bombilla o con un irrigador casero. Estas «duchas» las hacen con más frecuencia las mujeres que ya han tenido relaciones sexuales. Algunas parteras de Ayabaca consideran que las «duchas» son peligrosas porque no toda el agua que se introduce vuelve a salir quedándose en el interior de la mujer y causando daño: carcome los ovarios y las trompas (inf. 7).

Entre las «duchas» de uso diario también el matico es usado acompañado de yodo, clisol, alumbre molido y una pastilla disuelta de Sulfatiasol o de malva espinuda y eucaliptos o de corteza de arabisca, hojas de algodón, hoja de naranja agria, sauce, Timolina, yodo, agua oxigenada, sal de Andrews y agua de guineo negro.

2.2. Alimentación de la matriz

En general, todo parche que se mencionó para la debilidad de la matriz puede ser usado para la alimentación. Otros parches emplean leche de higuierón y de subo. La leche debe ser de higuierones que estén lejos del agua, sino sus leches son muy «frías». Se afirma que las mujeres que han tenido numerosos hijos ha quedado con el útero débil, por lo tanto se les aconseja colocarse parches de alimento (inf. 1).

Los ingredientes usados son mayormente de cualidad «caliente» como el matico (desinfectante).

2.3. Para los baños de cualquier día

De vez en cuando las mujeres acostumbran darse baños con hierbas medicinales para protegerse de algún resfrío utilizando hojas de

santamaría. Estos baños se recomiendan no hacerlos diarios no porque debilitan, «aflojan todo el cuerpo», como los que emplean ruda, chupicaure, manzanilla, un «chorro» de cañazo o de alcohol y Timolina.

CAPITULO 4

EL NEONATO Y LOS PRIMEROS AÑOS DEL NIÑO

Introducción

Este capítulo trata de las primeras atenciones que recibe el recién nacido y posteriormente el niño en sus primeros años de vida en los cuales está muy ligado a su madre no sólo en la realidad cotidiana sino en el marco conceptual andino. En las sociedades tradicionales los niños en los primeros años de vida, y hasta el momento de la iniciación que marcan el pasaje a la sociedad de los adultos en la respectiva categoría de hombres o mujeres, prescindiendo del sexo, pertenecen a la clase de las mujeres.

1. *Primeras atenciones al Neonato*

1.1. La fuente

La «fuente» es el líquido amniótico que baña al niño al salir éste a la luz. Las parteras realizan una cuidadosa limpieza de los ojos, oídos y boca.

Para la limpieza de la fuente de los ojos uno de los elementos más usados por las parteras son tres gotas de limón en cada ojo. Los oídos se lavan con agua de piña a la que se le agrega huito y también el niño toma del preparado (inf. 5). El huito es uno de los elementos más usados para la limpieza de fuente, ya sea sólo o con tres gotas de limón y sal (inf. 7).

Para que arroje lo que ingirió: el niño chupa un algodón impregnado de «aceite de comer» con miel de palo. Con esta toma el niño arroja la

fuelle en el orín (infs.1;22). Para la limpieza de la fuente se usan cosas de cualidad «fresca» como limón, huito, miel de palo, sal, piña.

1.2. El agua de socorro

Al momento de nacer, las parteras a petición de las madres, echan al recién nacido agua bendita, que es conocida como «agua de socorro», convirtiéndose la partera en madrina de todos los que ayuda a nacer. Las madres temen que estando «morito» (sinónimo de no estar bautizado) el niño pueda ser víctima de los «encantos» como el duende y la chununa. El agua de socorro precede al bautismo.

Es por esto que muchas parteras principalmente en las comunidades, acostumbran poner el nombre del niño. Otras parteras que atienden en la misma ciudad de Ayabaca consideran que sólo en casos extremos debe echarse el agua de socorro, pero que lo mejor es llamar enseguida al sacerdote.

Respecto al nombre que se pone al niño, un tiempo se acostumbraba seguir el santoral del día, que aparece en algunos almanaques, como es el Bristol o en libros llamados «ramilletes», pero esto cada vez se usa menos y se coloca el nombre de agrado de los padres. Se rezan tres Padre Nuestros y tres Ave Marías, echándole el agua con una rama de romero bendito, o de sauco en la cabeza y la boca formando una cruz, mientras el niño en su mano derecha coge una vela. Ante la pregunta del por qué se le hace sostener una vela al niño, una partera nos dijo: que se hace porque Jesús fue bautizado con una vela en su mano (inf. 13).

Cuando nacen con peligro de muerte, se les bendice en cruz siete veces en la cabeza y también se les echa agua de río recogida a las seis de la tarde o a las seis de la mañana (inf. 8). Cuando el niño nace muerto se le derrama el agua bendita pronunciando las tres «y»: en el nombre y del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» (inf. 5).

El uso del Agua de Socorro es ampliamente difundido y era un tiempo recomendado por la Iglesia católica, por la gran mortalidad infantil y por la ausencia de sacerdotes.

1.3. El primer baño del recién nacido

El primer baño está incluido en la atención del parto. Algunas parteras acostumbran bañar al niño con cualquier tipo de sauco y huito. Se evita el baño con agua sola porque el niño se constipa.

Se utilizan: El sauco negro «sobado» en el agua y echándole dos gotas de Timolina, o aceite de oliva; o sino cualquier sauco, manzanilla, un «chorro» de Timolina; echar en el agua tibia «algo alcanforado» como el eucalipto. Cuando el agua está tibia se baña al niño para evitar resfríos, convulsiones, fiebre y que se vuelva gangoso. Otras agregan al baño la hierba del susto, para evitar que el bebé se asuste y le dan unas gotas luego del baño. Por último, cuando no encuentran las plantas adecuadas, se usa jabón.

El baño del recién nacido depende también del clima del lugar, así en la ciudad de Ayabaca, se prefieren usar ingredientes de cualidad «caliente» o preparados combinados; en cambio en zonas más calurosas como es la comunidad de Yanchalá, los ingredientes para el baño del bebé son de cualidad «fresca» (p. ej. rosas blancas), pero siempre se usará el agua tibia nunca fría. En las zonas templadas, para el primer baño del recién nacido se usan ingredientes «calientes» como la manzanilla. Esto deja suponer que el bebé, después de la separación de la placenta, sufra un desequilibrio por exceso de «frío».

1.4. Fajamientos.

Después de haber curado el ombligo del niño se le coloca su faja tanto en el ombligo como en todo su cuerpo durante tres meses. La finalidad de esta operación es para que el niño se desarrolle derecho y «saque fuerza en los brazos».

Los acomodamientos y fajamientos al niño son prácticas antiguas y de gran difusión en los Andes: Gonçález Holguín: «Huallttani qquellpuni. Atar al niño empañarle ponerlo en la cuna y embolverlo» (1989:174). Garcilaso: «No les soltaban los brazos de las envolturas por más de tres meses porque decían que, soltándoselos antes, los hacían flojos de brazos» (Garcilaso 1953, TI:245).

Pérez Bocanegra: «La grofura con que nace, fobre el pellejo, fe llama Llunca Hualltahuahua, es la criatura que no a facado los braços, y le tienen ligado todo el cuerpo, con vna faxa ancha, que toma a la criatura, de fobre la garganta hafta cafi los pies: y a efta faxa llaman, Huallta. Y defta fuerte faxada lo ponen en la cuna, que fe llama Quirau...» (Pérez Bocanegra 1631:614).

2. *La alimentación*

2.1. La leche

No se le acostumbra dar leche materna al recién nacido sino pasados los tres días, en los cuales se le da miel de palo o algún aceite (p. ej. el rosado). Algunas madres prefieren extraerse el calostro antes que mame el niño:

La leche: La leche materna es el alimento básico para el recién nacido, luego de unos días de suministrarle miel de palo. Las madres de la ciudad de Ayabaca acostumbran darle pecho al niño hasta el año. Otras les dan pecho hasta los dos años, pero son la minoría. En las comunidades dan pecho hasta los dos años, y a veces coincide con un nuevo embarazo. La costumbre de dar de lactar tanto tiempo al niño puede deberse a que en zonas muy pobres, las madres saben que será muy difícil conseguir más leche para sus niños. En el caso de la comunidad de Olleros Ahuayco, por ejemplo, es considerada «rica» una persona que tiene dos o tres vacas. La mayoría de familias no tienen ni una vaca, y para conseguir leche ya sea en polvo o enlatada hay que ir a la ciudad de Ayabaca o sino cruzar la frontera al Ecuador, porque las pocas tiendas que hay en la comunidad están pobremente abastecidas y los bajos recursos económicos impiden comprar leche.

Venían a buscarme madres de familias con sus niños en brazos para «negociar» la leche en polvo que teníamos en el campamento a cambio de yuca, papayas o huevos.

La leche de cabra suple a la de la madre: se acostumbra dar a los niños mitad de agua y mitad de leche de cabra porque es muy espesa y «caliente». Para la partera de Yanchalá la leche de cabra «Es buena para

la criatura cuando está resfriada, hay criaturas que las dejan muy tiernas las madres y entonces utilizan la leche para criar» (inf. 10). El niño se desarrolla rápido si, a partir del octavo mes, se le puede dar leche de cabra (inf. 2). El mismo uso está documentado en otras partes del país. Desde el punto de vista alimenticio, la leche de cabra posee marcadas virtudes nutritivas.

Otra leche considerada un suplemento alimenticio, es la de burra: «...eso es bueno, antes se cría pulsado (...) y aliviado, porque son animalitos que poco se enferman ps' (...) son animalitos que comen pastito» (inf. 2). También hay leches usadas como fortalecedores del estómago del niño como la de perra: En Ayabaca se recomienda el consumo de leche de perra para endurecer el estómago de los niños. También la leche de chancha es empleada para «endurar el estómago» de los niños, pero sólo la cantidad que entra en un «dedal» nada más y basta una sola vez (inf. 6). Al igual que la leche de perra, favorece la formación de un estómago fuerte que puede comer cualquier alimento sin que le haga daño y sin que se enferme. Leche de cerda se hierve con cebolla, flor de la ceniza, dulce, manteca y una astilla de jabón (inf. 15). Resulta difícil de sacarle la leche a la chancha, y que sólo cuando está dando de mamar a sus crías puede extraérsele un poco.

2.2. Alimentos que ayudan al crecimiento del niño

Hay una serie de alimentos que la mujer norandina considera beneficiosos para el crecimiento del niño. Muchos de ellos son animales «salvajes» que viven en los montes y que son identificados como «alentados» (palabra que designa salud, fortaleza física).

2.2.1. El oso

El oso es asociado principalmente con la fuerza, y este atributo hace que sea muy buscado: «todo el oso es remedio», «son animales sanos, forzudos» (inf. 6). Se usa su carne y los huesos. Hay dos formas de consumir los huesos: en caldo o en chicha. El caldo «es bueno y engorda a los niños para que sean alentaditos» (inf. 2). Se cocina el hueso de oso y se le da ese caldo preparado raspando el hueso de cualquier parte del animal, pero lo más común es el de las patas, considerado bueno para que la persona sea «pulsada» como los osos. Otra forma de consumir el

hueso del oso es raspándolo y mezclándolo con vino o con Cola Roja (la Cola Inglesa). Consumirlo raspado en chicha es la otra modalidad, para esto debe dejarse fermentar por 8-13 días. Con este preparado también se bañan los niños a partir de los tres meses, aunque otros le dan a partir de los tres años hasta los ocho años (inf. 22).

La sangre de oso: «se toma, también para dar ánimo, con una copita de cañazo, se bate y se toma todo junto» (inf. 2). Si la persona no puede tomar la sangre pura, puede acompañarse con cañazo. La edad recomendable para que un niño consuma la sangre de oso es de 4 años. La sangre del oso vuelve robusto y no enfermizo (inf. 22).

Nadie niega las virtudes del consumir el oso ya sea en caldo, chicha o su sangre, pero según la narración de una partera de Yanchalá no sólo le transmite las cualidades de fuerza al niño sino otras características propias de este animal: «Cuando están de dos, tres añitos que le dan de comer (...) caldo del hueso del oso, pero por una parte es buena, fortalece, los cria bien sanos, no son enfermizos, bien fortalecidos, pero por otra parte cuentan [que] el hombre este cuando toma, se emborracha, se aloca, se aloca, es capaz de matarse. Le da la fatiga desesperada como ser animal, no entiende, sí es malo (...) y amantísimo del pleito y a pelear y a pitear y dicen que cuando mueren, cuando ya están muriendo y que se levantan raspan y raspan la pared así desesperados. A mí me contaba una señora de Huamba (...) un muchacho que murió soltero (...) que fea muerte dice, como animalito (...) Son forzudísimos eso sí, pero capaz de matar (...) igual que el oso con un dedo mata una vaca, con un dedo y con una mano la sube por un árbol pa' arriba, la atravieza por unos palos más altos y ahí se sienta se la come, la deja zurroncito (...) Cuando se ponía tomar de hecho se alocaba y subía por esos árboles y dice que con un sólo brazo se quedaba agarrado y se volvía a agarrar y se colgaba del otro brazo y las piernas las cruzaba bien (...) se alocaba ya de cansado (...) ya se dormía al otro día su cuerpo amanecía rajadito de lo que corría por esos palos» (inf. 10).

2.2.2. El venado

«El venado es un animal alentadito». El atributo principal de este animal es su velocidad, además de su naturaleza salvaje, por lo que se cree que es beneficioso para «endurar» (fortalecer) las piernas de los ni-

ños frotarle sebo de las «canillas» del venado al niño para que aprendan a «correr duro como ganado». Se les puede frotar desde muy pequeños hasta los dos o tres años (inf. 1). Esto también puede ser curativo para casos de retardo en andar, pero al igual que el oso también le transmite al niño características consideradas propias de este animal, incluso con una sola frotación: «Yo he oído que las utilizan para los bebés, esas patitas, les soban aquí en la rodillita, para cuando son tardos para andar, pero por una parte andan rapidito, pero por otra es malo, porque (...) si no están andando no están tranquilos a salir están lejos a otro sitio» (inf. 10). También se come su carne preparada en caldo: «toma la madre, no le choca ni la carne ni la sopa; al bebido se le puede dar a tomar esta sopa en su biberón» (inf. 2).

3. *Las enfermedades*

3.1. **Enfermedades del lugar**

Mencionamos algunas de las enfermedades documentadas entre los niños ayabaquinos:

3.1.1. **Tabardillo**

Se trata de una enfermedad que ataca mayormente a los niños y de no ser atendidos pueden llegar a morir. Casi el total de las informantes de Ayabaca identificaron el tabardillo con el proceso que vuelve a las personas «amarillas» o las «ennegrece». Solo la inf. 1 identificó al tabardillo como un fuerte dolor de cabeza resultado de una prolongada exposición al sol, que da fiebre y sueño y se cura singando aguardiente con poleo del coche.

En el Tabardillo *amarillo* las vistas, uñas, labios, tez de la persona se vuelven amarillentas, el enfermo tiene dolor de cabeza, diarrea «amarilla», decaimiento, actitud de dejadez y «haraganería». Algunas mujeres dicen que puede desembocar en hepatitis. El tabardillo amarillo es considerado un desequilibrio por exceso de «calor» y su cura utiliza ingredientes de cualidad fresca. Una manera de reconocer el tabardillo es en los orines de los niños (inf. 8). Uno de los síntomas son los «orines cargados».

La curación es mediante tomas y baños: Se utiliza todo tipo de flor amarilla «de campo y de jardín». De no conseguirse suficientes flores, se usa hervir las cortezas junto con un chorro de cañazo, limón, miel de palo (inf. 18).

El tabardillo *negro* está caracterizado por el oscurecimiento de las vistas, uñas y tez, dejadez, decaimiento y dolor de cabeza. Es llamado también por algunas informantes «fiebre negra» (inf. 7).

La curación emplea tomas y parches de harinas de cebada, arberja y haba con sangurache negro, sangre de gallina negra, sangre de chanchito u oveja negra y azúcar (inf. 8). Este preparado se utiliza como parche, escupiéndole un poco de alcohol se coloca en distintas partes del cuerpo: manos, pies, sienes, pecho (inf. 8). Otro parche utiliza sangre caliente de gallina negra, una clara de huevo y alcohol (inf. 2). Según una partera de la ciudad de Ayabaca, la curación consiste en orinarse en una rama de verbena (inf. 7).

3.2. Enfermedades y deficiencias por exceso «frío»

Hay un grupo de deficiencias y enfermedades que ataca a los niños cuyo origen es debido a un exceso de «frío», que impide su desarrollo. Todas las informantes están de acuerdo en que el niño pasado de «frío» es aquel que tiene desequilibrios en su organismo. Las zonas más afectadas son de la cintura para abajo y la cabeza. El niño «pasado de frío» manifiesta retardo o dificultades en la deambulación y la enúresis.

3.2.1. Cuando el niño no puede caminar

Cuando el niño ya debería caminar y no puede hacerlo, las parteras intervienen. La debilidad en los miembros inferiores, en la teoría médica indígena es producto de un exceso de «frialidad». Los tratamientos están encaminados a recuperar el calor que necesita con terapias apropiadas.

Las terapias de curación pueden ser:

Baños en la parte inferior del cuerpo: La curación más común emplea baños de medio cuerpo para abajo y dado que los huesos del niño aún son débiles, se usan baños de «montes» calientes. Algunas reco-

miendan que el niño reciba los vapores del preparado antes de bañarlo. Se usa molle hervido, o de nogal y eucalipto (inf. 7). Otra informante mencionó que con estas hierbas calientes «...rapidito andan las criaturas, al año o hay veces a los nueve meses ya salen caminando» (inf. 4). En Ayabaca se usa más frecuentemente la chamana.

Frotaciones a las piernas : Una cura muy difundida es usar un cascarón molido de huevo de gallina y la parte del huevo que queda adherida al cascarón. Este mismo preparado, agregándole agua, se le da a tomar al niño, para que «endure» (fortalezca) sus piernas. Se frota antes de acostarse con flor de ceniza caliente (inf. 8).

Introducción del niño en la «panza» de un vacuno: La inf. 22 que vive en la ciudad de Ayabaca me contó que hace mucho tiempo atrás se acostumbraba introducirlo en la panza de una res pero que eso ya no se hace actualmente. Sin embargo, en la comunidad de Olleros Bajo, hemos encontrado que aún se practica esto en casos que el niño es débil de piernas. En último caso si no se le puede introducir en la res, se puede echar el niño en donde duermen las vacas, esto sólo tiene efecto si se coloca al niño tan pronto las vacas se levantan de donde duermen, cuando el lugar esté «calientito».

3.2.2. Enurésis

Cuando el niño orina mucho se atribuye a que está «pasado de aire».

La curación utiliza remedios mayormente de cualidad «caliente»:

Tomas: De romero bajeadado con un poco de azúcar. Se dice que estas plantas «abrigan el interior» (inf. 2); de molle, albahaca, mejorana, hierba luisa, unas gotas de miel de tierra y miel de México (inf. 2).

Baños de la cintura para abajo y tomas: con molle, shamana y otras plantas de cualidad «caliente»; este baño se realiza antes de acostarse. Las tomas pueden ser en cualquier momento del día, de dos a tres veces (inf. 2).

Otros métodos: envolver las caderas con una «escoba» de shamana,

esto se hace antes de acostarse (inf. 15); dormir sobre un cuero: «Yo (...) para que no se meen los niños en la cama se les pone el cuero tibio y se acuestan ellos encima y no se orinan» (Idem). Sentarlos sobre «algo caliente» como son ladrillos calentados en la candela encima de los cuales se coloca un trapo para que se siente el niño (inf. 6).

3.2.3. El niño gangoso

La causa más común es que la «mollera tiene frío» o por haberse retirado el seno al bebé de manera brusca (se recomienda colocar en la boca del bebé un dedo mientras se va retirando el seno para evitar que ocurra esto) o por «caída de la ternilla». Algunas mujeres dicen que pocas veces el niño nace con este defecto.

Para curar a un niño gangoso se focaliza la atención principalmente en la «mollera» (fontanela) del niño, a la cual hay que darle «calor»: «...se le tibia la infundia y se le pasa a la mollerita y se le tibia su gorro o se le pone en periódico, (...) y si no le hace la infundia le pone el vibaporub tibiao en un periódico le pone en su mollerita y lo arropa bien con lanita con su gorro de lana o se le pone un poco de lana escarmenadita» (inf. 19).

La lana que se coloca sobre la «mollera» es más efectiva si es lana sucia de una oveja negra. El tratamiento dura por lo menos una semana. Si se cree que el niño es gangoso por la «caída de la ternilla», entonces la curación es usando un algodón con aceite (puede ser aceite rosado) que se envuelve un dedo y se introduce en la boca del niño para levantarle la ternilla.

3.2.4. Conclusión

Las enfermedades por exceso de «frío», como son el no poder caminar, la enúresis, el niño gangoso, provocan impedimentos en el desarrollo del niño. Las curaciones están basadas en ingredientes de cualidad «caliente» o sino combinadas. En especial se usan baños de medio cuerpo para que el niño camine utilizando exclusivamente ingredientes de cualidad «caliente».

3.3. Enfermedades comunes

Aunque la información recogida es mucho más amplia e incluye malestares como cura de diarreas, cólicos de gases, cólicos de frío (que son los más frecuentes en Ayabaca), resfríos, lombrices, etc., sólo presentamos dos de las enfermedades más frecuentes en los niños: sarampión y viruela. He de agregar que estas enfermedades no se dan en la zona desde hace más de 40 años, sin embargo las parteras saben cómo tratarlas.

3.3.1. Sarampión

Es tratado básicamente con tomas y escupidas a los granos. Para las tomas se usa la perlilla ya sea sola (inf. 2) o con leche (infs. 17; 22) o grama dulce, arberja castellana y azúcar (inf. 15). Otras tomas para cuando el sarampión se complica con la tos emplean hoja de chirimoyo y mango que se hacen hervir y se toman con azúcar blanca (inf. 2); borraja hervida (inf. 15); cebada tostada, se toma «como chicha» (inf. 6). Para que seque el sarampión y la viruela se da un baño de hojas secas de sauco solo o acompañado con otras plantas (inf. 2). En las escupidas se utiliza queso con jugo de lima (para secar los granos) (inf. 22).

3.3.2. Viruela

Uno de los preventivos para que la viruela no le «pegue» al niño es amarrarle al cuello la barba de chivo (inf. 15). Para la curación de la viruela los recursos y los usos son más variados con respecto al sarampión. Se utilizan tomas de agua de guineo negro (inf. 6). También lo que se toma es usado para escupir, como el pallar hervido y jugo de lima (inf. 2). O se realizan escupidas de caña de azúcar y también se le da a tomar para «...que se endulzen las viruelas y para que (...) no molesten» (inf. 2). Se usa mascar garbanzos y pallares hervidos para escupirlos en los granos de la viruela (inf. 2).

La práctica de escupirle al niño cuando está enfermo de viruela o sarampión tiene la finalidad de refrescar la cara del niño para evitar que se rasque y se deje marcas en el rostro, más no sirve de curación.

4. *Síndromes culturales de origen no mítico*

Los niños pequeños están predispuestos a ser afectados por síndrome sociales (ojeo, shucaque) porque son de «sangre débil».

4.1. **La envidia**

Los niños «sarcos» (de tez y ojos claros) son objeto de envidia y muchas veces son víctimas de ojeo «porque es sarquita pue', bonita, cualquiera pue' la quiere, entonces (...) ahí son las ojeadas...»

4.2. **Ojeo**

Los síntomas más notorios de un niño ojeado son llorar constantemente, no desear comer, una vista se le «achica», los orines tienen olor a «huevo huero», fiebre, vómitos, diarrea e hinchamiento del estómago. Entre las personas que ojean, se distinguen dos tipos: «ojo vivo» que producen ojeo fuerte y que causa la muerte inmediata del niño y el «ojo sonso», que ojea pero más débilmente. Este ojeo puede curarse pero debe atenderse porque sino ocasionará de todas maneras la muerte. «...el ojo sonso por ejemplo es cuando [las personas ojeadas] están durmiendo, fiebre, tienen dejación, no comen (...) demora para morir y el ojo vivo rapiditito [muere] y entonces ahí tiene por ejemplo que (...) rezarle tres Padre Nuestros al derecho y tres al revés ¿ya? pero salteados (...) no termina pues» (inf. 6).

Preventivos del ojeo: El preventivo más común es colocarle al niño un diente de ajo. Algunos usan el ajo «macho», otros afirman que cualquier ajo es igual. Se aconseja llevar una pequeña cruz de Carabaca hecha de chonta para defenderse de «todo daño». (Para el «ojeo» v. también Parte I, Cap.12, 4.1).

O sino le amarran en la muñeca del niño una cinta roja con un huayruro y una piedra que represente a un niño.

Curas: La curación del ojeo emplea básicamente oraciones como el Padre Nuestro, el Credo, el Ave María, etc., y otras poco conocidas. Las recitaciones de oraciones para fines curativos son comúnmente llamadas «rezados» o «santiguadas».

Dentro de las santigüadas se pueden distinguir dos formas, la que emplea simplemente un rezo y la que emplea rezos y escupidas. Hay veces que el rezador no tiene a la mano su «botella» para escupir o simplemente santigüa solo con rezo, esta santigüada tiene la misma validez que una con escupida.

1. Santigüada de solo rezo: Se rezan generalmente oraciones como el Padre Nuestro al derecho y al revés, Credos y Dios te Salve.

2. Santigüada de rezo y escupida: Por lo general en las santigüadas se emplean rezos junto con escupidas de hierbas «montañesas» preparadas previamente en una «botella». Las escupidas se hacen en cruz por delante de la persona (pecho, cara, pies) y por la espalda (espalda, nuca, pies). Las plantas más usadas para las escupidas son las conocidas como las «montañesas» (v. Parte I, Cap. 10, 3.7) y otras plantas propias del lugar. Una madre de familia, conocida santigüadora de la ciudad de Ayabaca, utiliza las tijeras, verbena, sauco y agua bendita, formando una cruz, luego estas plantas las bota por donde nadie pase. La cura es de siete santigüadas. Otra cura de la misma informante consiste en escupirle al niño aguardiente con cañazo y si tiene fatiga se le da limón con sal; le reza Credos, el Angel de la Guarda, a las ánimas y al Señor Cautivo santigüando por tres veces (inf. 22).

La coima es una planta usada para curaciones del ojeo en la comunidad de Olleros Bajo. Esta planta es muy picante en el aroma y en el sabor, las mujeres dicen que incluso cuando se está moliendo pican las vistas y arde el olfato. Otras informantes afirman que la coima es muy fuerte para los niños y que más bien la usan solamente para santigüar al ganado.

El ajo macho es considerado una efectiva «contra» y es también incluido en algunas escupidas, así como las hierbas de la rabia, el ajosjiro y ajosjaspe. Es infaltable en los preparados para escupir el tabaco de cualquier tipo y el cañazo. Si el niño es pequeño, menor de tres años, sólo se le escupe pero si es mayor se le escupe y se le da a tomar un poquito de hierba del susto, flor de ishpingo, cañazo escupiéndolas en el pecho y por la espalda. También al bebé se le coloca en el pie izquierdo la media al revés sin importar el color (inf. 9); se escupe coima, ajo macho, hoja de tabaco verde, por la espalda y delante, o sino ajo macho, ajosjaspe y coima (inf. 8); las «montañesas», junto con una oración. Lue-

go la paciente debe tomar por unos días té con limón y un poco de alcohol (inf. 7); verbena, tabaco, maíz rabia, maíz negro, maní, majados (inf. 18); tres cogollos de sauco refregados, (el zumo), un poco de azul que se echa a la ropa y tres gotas de kerosene, se le escupe y que el niño tome si tiene la edad.

Cuando el ojeo es producido por el «ojo vivo» puede provocar granos, heridas que van «comiendo» la piel. Para estos casos se usa la coima sola o con ajosjaspe escupiéndola solo en la herida o en todo el cuerpo. Respecto a estos granos y heridas, alguna parteras afirman que son tan fuertes que las santigüadas -solas- no le hacen nada sino que hay que acompañar el santigüado con escupidas del preparado de hojas y flores de coima con «tabaco ashaire» (cfr. quechua *sairi*) y tabaco blanco en aguardiente (inf. 10).

3. Santigüadas de rezos y limpias: Se reza y se limpia el niño con una cebolla mientras se le va rezando una oración al Señor Cautivo o a una ánima o sino Cremos, luego la cebolla se echa a la candela (inf. 6).

4. Santigüadas de rezos y tomas «benditas»: Algunas curaciones son netamente circunscritas a la esfera religiosa como son las tomas de «cosas benditas»; categoría que incluye plantas que han sido bendecidas en semana santa a las cuales se les atribuye un gran poder curativo contra males fisiológicos y síndromes sociales y culturales, por ejemplo: laurel, romero, etc.; también incluye «basurita del altar», aceite de la lámpara que ilumina la estatua de la Virgen etc. La dosis también tiene un contenido simbólico tres tomas y tres rezadas, y si «tiene buena mano bastan tres», de lo contrario cinco tomas y cinco rezadas (inf. 2). Otra forma de llamar a las tres tomas es «las tres Marías», la informante no supo explicarme el por qué se le llama así (inf. 2).

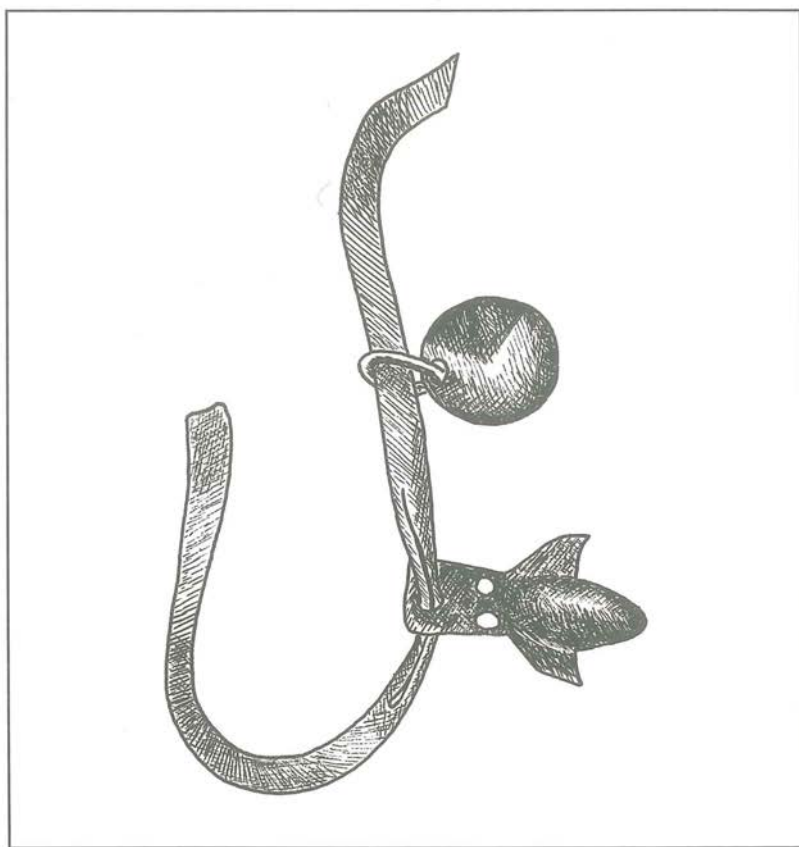
Baños: Algunas parteras y santigüadoras cuando los rezos y santigüadas no son suficientes de por sí recurren a los baños contra el ojeo. Otras dicen que como una manera de asegurarse que ya no regrese el ojeo es conveniente darse unos baños aunque esté curado con las santigüadas y rezos (inf. 10). Los baños se realizan por lo general los martes y viernes y pueden ser de hierbas del shuque como el masache (inf. 10).

El masache es ampliamente difundido para los baños contra el ojeo se usa solo o combinado con la coima y siete taures (inf. 2) o con

el ajosjaspe (inf. 8); o con la coima y las hierbas de la rabia (inf. 10). Otras hierbas son el paico y el tabaco verde junto con cañazo (inf. 18). Las combinaciones de plantas para el baño contra el ojeo son muchas. Los baños se hacen antes de acostarse y no debe exponerse al aire, además de una dieta en la cual está prohibido comer ajo y manteca (inf. 8).

Sahúmos: Los sahúmos son a base de ajosjaspe ya sea solo o con romero, se realizan por lo general por las noches y se evita el aire.

Tomas: Este es el tipo de curación menos frecuente y emplea la carne del zorro añás hervida con masache y con un poco de azúcar (inf. 2).



dibujo 2

4.3. Shucaque

Aunque propiamente no es un síndrome que afecte exclusivamente a niños, es muy frecuente entre ellos. Síntomas: vómitos, diarrea, fiebre, fatiga, dolor de estómago y un fuerte estado de vergüenza.

Curaciones: Por lo general los shucaques se curan con un santigüado, el cual puede estar acompañado de una escupida. Las fórmulas de recitación son casi siempre las mismas que para el ojeo. Junto con la escupida y la santigüación se va diciendo: «Fuera shucaques vayan a su dueño que no se apoderen de esta niña» (inf. 7). Otra versión de la misma informante es: «Afuera shucaques malos, bendito sea Dios poderoso. Madre mía purísima, madre concebida sin pecado, madre mía, sácale todos estos pecados malos, estas enfermedades, estos shucaques. Afuera shucaques malos, que vayan a otro sitio. Santísima Trinidad y Jesucristo, Amén».

Se recomienda al paciente de tomar té bajeadado con siete gotas de limón y siete de alcohol y sal. (Idem).

Unas informantes consideran que el causante del shuque debe curar al niño rezándolo y escupiéndole cañazo, hierbas de rabia, tabaco, carbón y un grano de sal (inf. 2).

La santigüación para el shuque, al igual que para el ojeo puede realizarse solamente con rezos: Tres Padre Nuestros, tres Ave Marías y un Credo, se seña el ombligo con saliva en cruz y la frente diciendo: «ojos malos, contactos, envidias, shuques irán por esos bosques, por rincones y quedará bueno y sano».

Escupidas: Las escupidas son empleadas cuando el shuque se manifiesta con granos o heridas las cuales van extendiéndose. Se dice que cuando hay granos los simples rezos no hacen efecto. Para las escupidas se utilizan hojas y flores, coima, aguardiente, tabaco «ashaire» (o «moro») y tabaco blanco (inf. 10). Otra partera las prepara a base de hierbas del shucaque, hierbas de la rabia majadas y escupidas con aguardiente (inf. 2). Hay otras formas de curar el shuque con baños de coima y tabaco (inf. 18) o con tomas de caldo de añás con azúcar y se baña con el mismo preparado (inf. 2) (v. también Parte I, Cap. 12, 4.2).

4.4. Pujalón

Este término se usa cuando se le pone la cara roja al niño y hace gestos como de querer «pujar». Por lo general este disturbio sólo ocurre en niños menores de un mes y resulta cuando el niño es cargado por una mujer menstruante, o cuando a una niña recién le están empezando a salir los senos. Inclusive se afirma que el «niño puede reventarse» si la mujer en estas condiciones sigue cargándolo. La curación implica el uso de un ovillo de hilo que se coloca sobre el pecho del niño y se hace deslizar hacía los pies. Mientras se realiza esta maniobra, la persona que ejecuta la curación debe hacer ruidos como que está «pujando». Esta operación se realiza dos o tres veces. Otra partera usa más bien un «pan de jabón» que frota por el pecho del niño bajando hacía los pies (inf. 19).

4.5. Rabia

Signos: el niño llora, fastidiado de todo, le dan vómitos y diarrea y se pone «rabioso». Hay referencias sobre los mismos signos en Europa, especialmente sobre el endurecimiento del cuerpo del niño: este niño se fastidia de todo y de grande se vuelve una persona de carácter fuerte. Un niño es propenso a contraer la rabia en sus primeros años de vida (más o menos alrededor de los dos años). Se le contagia la rabia inclusive tan sólo con acariciarlo si quien lo acaricia tiene «sangre mala» (inf. 1). La madre puede pasarle rabia a su hijo p.ej. como cuando llega cansada y sudada a la casa y el niño corre a recibirla. Tocándolo o tan sólo hablándole o mirándolo le transmite rabia (inf. 18). Para otras informantes este disturbio también puede ser hereditario y esto se nota en el bebé desde pequeño en la manera como estira su cuerpo endureciendo el tronco y cerrando fuertemente los puños. Otra señal física es cuando tiene «dos remolinos» en el cabello en medio de la cabeza.

Preventivos: Un «secreto» para evitar que se contagie de rabia un niño, es escupirle en cruz con la saliva o darle «un chirrido en cruz en el potito con ramas de verbena» (inf. 18). Otra versión es pegarle con una trenza de verbena dos veces en cruz (inf. 6).

Curas: Las escupidas: Son hechas en base a preparados que se guardan en botellas. Es recomendable que el niño si ya tiene más de dos años tome un poco del preparado, pero si es muy pequeño basta con la escupida. Para la inf. 17. Las escupidas en cruz pueden ser de tabaco y

verbena dándole de tomar un poco al niño (inf. 7); tabaco, cañazo, agua florida, y que tome un poco (inf. 17); tabaco con aguardiente en cruz tres veces y se le reza un padre nuestro (inf. 1); tabaco compuesto y cañazo (inf. 17). También se usan las hojas de coima con maíz blanco, maíz negro, maíz rojo, maíz «morito» (siete granos de cada uno). Se muele la coima y un pedazo de carbón de la candela y se pone dos flores de tabaco (si las hay), un poco de cañazo dando a tomar al niño un poco del preparado. Luego de escupirle con el mismo se le pone su camisita al revés. Como esto da fatiga se le da al niño un «trago» de agua con azúcar y maíz blanco molido. La «escupidora» también toma un poco porque ella también se marea (inf.15).

Tomas: De verbena majada, también puede ser envuelta en un trapo y que escurra el zumo en la boca del niño (inf. 6).

Los golpes: además de ser preventivos sirven para curar. Conocidos como «chirlazo en cruz» se aplican al trasero del niño con ramas de verbena (inf.18); también se le pega en cruz con ortiga.

Se santiguá el niño con rezos usando tijeras, carbón y escupidas de verbena y tabaco.

La verbena es una planta que en distintas culturas ha sido tenida por sagrada: en Persia era sagrada al Sol; en Roma a Venus y Jupiter (respectivamente la planta hembra y macho). Coronas de verbena eran usadas en Roma para el noviazgo, matrimonio y fertilidad. Los Druídas celtas la recogían bajo la constelación del Can, con ritos apropiados y la consideraban mágicamente inspiradora y curativa. En la tradición popular cristiana nació bajo la cruz para cerrar las heridas de Jesucristo, por esa razón es llamada «Hierba santa» o «hierba de la cruz». El nombre le deriva del latín *verberare*, «herir» pues tiene propiedades vulnerarias. Era usada para asperjar agua santa y contra las fuerzas malas. Entre los germanos era sagrada a Thor (Vries 1974:486).

5. *Síndrome Cultural de origen mítico*

5.1. El Susto

Los niños pequeños son los más propensos a asustarse de cualquier cosa: un árbol, un animal o algún ser sobrenatural pueden asustarlos oca-

sionándoles la pérdida de la sombra. El niño asustado presenta los siguientes síntomas: ojos desiguales, llora, salta y grita en su cama, no puede dormir y adelgaza. Esta sintomatología es sustancialmente idéntica a la que caracteriza el síndrome del susto en los adultos (v. Parte I, Cap. 12, 2.3-2.3.2).

Las mujeres ayabaquinas conocen un «secreto» para que el niño pueda dormir antes de hacerle el llamado de sombra y este consiste en colocar debajo de la almohada una cruz de ramas de culantro o un terrón de sal y si no hay «tres dedos de sal» envueltos en un papel y colocados también bajo la almohada (infs. 2;6).

Susto por causas naturales: Entre los tipos de sustos comunes están el «seco» y el de «agua». El seco es cuando el niño se cae, se resbala sobre la tierra: «...cuando cae a lo seco al mismo se seca (...) muere de seco, cuando no lo pueden curar...» (inf. 6) «... y cuando es en un ciénego, en una quebrada, muere hinchadísimo todo el cuerpo» (Idem).

5.2. El llamado de Sombra

El llamado de sombra puede hacerlo la madre, el padre la partera. Básicamente es de dos formas:

En lugar donde se asustó.

En los alrededores de la casa o dentro de ella.

5.2.1. Relatos de llamada de sombra en el lugar

Cuando se acuerdan donde se asustó se va al lugar llevando una prenda de vestir del niño y se le llama la sombra. Se golpea en donde se asustó el niño, llamándolo por su nombre, luego se camina hasta la casa sin voltear, porque sino la sombra no vuelve. Ya en la casa le coloca la ropa al niño evitando que se despierte. Este rito se realiza a la medianoche. En algunos casos la propia madre debe hacer un «pago» para recuperar la sombra del niño en el mismo momento del susto: «Se le saca la camisita al momento y se le hace gritar un ratito golpeando (...) y se le dice: ¡Levanta, levanta haragancito, levanta, levanta! unas siete veces y también donde se ha espantao se entierra su ajito macho, su ají» (inf. 8).

La partera de Andurco aconseja que si está lejos el sitio donde el niño se asustó, es preferible que el padre vaya: «En ponderación una ya (...) le lava su ropita (...) y allí va (...) [la] mamá y le pone la leche en cruz (...) de donde le sabe lavar su ropita (...) ahí [donde] se asusta se deja en cruz la lechecita y se va con su camisita llamándole, llamándole sin agüetar pa' atrás hasta que va a la casa y se le coloca la camisita ahí mismo (...) No te quedas, no te quedas, no te quedas julano, y vamos, vamos, no te quedas por aquí haragancito, no te quedas (...) Más mejor puede ser el papá, las mamas somos miedolentas y el papá puede llamarle (...) se le puede llamar a las 11 de la noche (...) Que esté muy lejos, por eso es el papá» (inf. 17).

El Higuerón: Es un árbol relacionado siempre con el rapto de sombras de niños como resulta de estos relatos. «El higuerón, ese también es bravo (...) ese, palo shuca, hace quedar la sombra a los bebés y nosotros (...) con el miedo que nos va a shucar a los hijos y nos volvimos con unas piedras y les damos al higuerón bien duro, le decimos: Brujo ¿por qué me vas a hacer quedar a mi hijo? no te lo voy a dejar a mi hijo, no, ante nosotros te vamos a quemar (...) Cuando están dormidos peor les coge la sombra (...) no [se presenta] como persona (...) [sino como] un perro negro, o también truena ahí (...) como que se quejan también como persona pue' pero es sombra mala» (inf. 6).

«Entonce también al pasar en unos árboles que llamamos aquí las plantas del higuerón uno pasa por ese árbol y el bebé pasó llorando, hizo quedar ahí la sombra, entonce usted tiene que ir con una piedrita allí, con una piedrita golpearle hasta que chorree la leche del árbol, con cualquier piedra, con la piedra al lado del árbol del camino, también tiene que decirle: Vuelve, vuelve, haragancito» (inf. 8).

En general «todo palo lechoso» es «bravo» y rapta la sombra de los niños, por lo que también los otros árboles, como el subo, son temidos.

5.2.2. Relatos de llamada de sombra alrededor de la casa

«Tamitos de la casa que caen al suelo, de las puntas se ajunta y se sahúma por las noches. Cualquiera, su mamá puede ser, lo sahúma, se dice: Ven, ven, ven haraganazo, no te vayas, ven a tu casa (...) a todos lados, por afuera de la casa por aredondo se va llamando llamando. Des-

pués el bebé se sahúma (...) en candela en cruz y de ahí se lo lleva a su cuartito que no vea luz ya (...) También cuando se acuerda donde se asustó el bebé (...) también se junta de allí tamitos se lleva y se echa» (inf. 18). La informante agregó que en caso que la mujer pueda ir al lugar del espanto, ella ofrenda, echándola en cruz, leche y va llamando la «sombra» hasta la casa.

La partera natural de Morropón relata: «En candela se llama su sombra con su ropa volteada (...) se llama con cosas benditas (...) Ven, ven, no seas flojo, no te quedés, no te quedés, vamos, vamos. Se le pone tibio la ropa al niño (...) [se echa al fuego] la chante del dulce y se echa café tostado de Castilla en él y que arda, y se pasa al niño siete veces en cruz y el espanto se va» (inf. 2).

La fórmula de sacarse algo de ropa y golpear en cruz el objeto de susto diciendo «No te quedés, no te quedés» mientras se pronuncia el nombre, es usada en general por cualquier persona. La forma más sencilla de llamado de sombra en caso de susto de tierra es golpear tres veces el trasero del niño, quitarle la camisita y golpear el piso con ella diciéndo: «Haragán no te quedés» varias veces, se le hace dar saltitos formando una cruz tres veces y por último se le da tres tragos de agua. Es necesario que el niño lllore con los golpes para que la sombra no se vaya. Otra alternativa es pegarle al perro para que lllore.

Relato de la partera del sector Congolf: «...uno se va a lavar a un palito grande, ahí se hace quedar la sombra...no ve que son delicaditos. Enton' la mamá tiene que llamarlo con un tizón de candela y su pañalito: Ven, ven, ven, ven. Y ahí ya...nada más con la candelita y un pañalito: [se dice] Camina, camina, camina. Enton' llega usté ya con su pañalito va y lo calorea en la candelita y lo envuelve (...) al niño también en cruz cuando hay jarapa de guineo negro esto es un santo remedio para el espanto, no sólo para el niño sin pa' un viejo [en] sahumos, sahumos, oiga se cruza por la candela. Ya como a las siete de la noche llama la sombra (...) con un vestido si es mujer o si es hombre una camisa, le llama: Camina, camina, camina, vente no te quedés julano. En voz alta le grita durísimo ...) le pega 3 gritos enton' usté ya esta con sus jarapitas y dentra pa' adentro le prende candela con un fosforito y le pone en cruz las jarapas (...) le hace pasar al enfermo tres pa' allá, tres pa' acá, tres

pa' allá, tres pa' acá [formando una cruz] Así oiga, usté cura cualquier enfermo que sea de espanto.» (inf. 15).

Asistimos en Olleros a la llamada de sombra de una niña, realizada por esta partera, dado la economía del trabajo no la presentamos en su versión completa, pero cabe resaltar ciertas características como son: el uso de fórmulas en donde se menciona junto a los encantos a figuras cristianas-católicas, así en una parte del llamado dice: «Vamos a llamar esta sombra de esta niña, vendrá libremente, nadie la atrancará, no la atrancará ningún mal viento, ninguna mala sombra, que Dios y la Virgen santa venga y la traiga libremente».

Partera de Andurco: «[se da la vuelta por] las cuatro puntas, se lleva la faja arrastrada así, así, llamándolo, llamándolo y...pero eso tiene otro contenido [se refiere en comparación al de llamar en el lugar del susto] se va llamándolo, llamándolo hasta que llegue a la [primera] punta que se ha ido [donde se empezó] va y entra a la cocina y se le da al niño una vuelta en cruz en las tulpas del fogón. Sí, entonces ya queda» (inf. 17).

En Pampa de Ríos: «Cuando un bebé está de un mes o de quince días, lo sacan al pleno se asusta, entonces usted de noche a ese bebé lo llama con su pañalito (...) Ven, ven, no te quedes, ven, ven, no te quedes. Y lo pasa en cruz (...) por la candela y va y lo hace acostar y debajito de su cabecerita le pone su pañalito y de lo que lo llama del cielo, huacas, cerros, de hoyadas, de quebradas, de cerros malos, de caras malas, de ojos malos (...) y se le pone donde esté durmiendo el bebito el pañalito (...) en su cabecita porque la sombra llega por la cabeza (...) tres veces en cruz y de ahí se va despacito y con el pañalito que se llama como le digo, ojalá que esté dormidito él y se le pone ahí al bebé y se le apaga la lucecita, fuera (...) se le hace varias noches» (inf. 4).

Madres de familia de Olleros Ahuayco: «Acá por ejemplo, acostubramos que el ñaño lo enredamos con fajita, también se carga el bebé y se hace andar la fajita arrastradita por el suelo, pero de acá de la espalda.» (inf. 8).; «...hace una coshita la chucaca, lleva lanita, algodoncito, ahi pajita (...) se coge eso y se le pone dentro de la fogata de la candela con la jarapa del dulce, con el romero, los tres ahí se le echa timolina,

agua florida (...) en cruz, se le echa dos, tres veces (...) y ahí ya lo pasa al bebito o encima» (inf. 16). (Cfr. Parte I, Cap. 13, 9-9.2).

5.2.3. Entierros

Las parteras también recurren a los entierros en los llamados de sombras de niños: «El cacho del buey, es cuando el niño (...) está espantado, entonces le ajuntan las dos caquitas del niño y (...) se busca un cacho del buey y entonces cuando se cocina en leña se hace la brasa pa' acá pa' allá [en cruz] y de allí se para el cachito acá y se le pone de los dos orincitas y se le ajunta la brasas y eso se seca y le cura el espanto al niño» (inf. 2) (Cfr. Parte I, Cap. 13, 9.1).

Indicios sobre «susto» y ceremonias con él relacionadas se encuentran en dos fuentes: «El sacrificio que hacían a la tierra no era tan ordinario ni en tanta cantidad. Cuando caían malos, en aquel lugar decían que la tierra estaba enojada, y derramaban chicha y quemaban ropa para aplacarla.» (Santillán 1950:58).

«Otros había que curaban quebrados y desconcertados, los cuales tenían gran cuenta y cuidado, en tanto que duraba la cura, de sacrificar en el lugar donde se quebró o desconcertó el enfermo.» (Cobo 1964, TII:227).

5.2.4. «Caipas» de alumbre

Se limpia siete veces al niño, empezando un sábado y terminando el viernes, ese mismo día se entierra en la candela el alumbre entre las brasas. Al día siguiente se raspa la ceniza con una cucharita, se saca y se pone sobre un periódico y se lee el susto. Se emplea una onza de alumbre (inf. 15).

«Se compra un trozo de alumbre y se hacen cinco pedazos o siete partes, que es las siete virtudes que llamamos, entonces de allí se caipa, si quiere usted se caipa martes y viernes y sino noche a noche, y se va y quema ese pedazo (...) para ver el espanto, si tiene espanto de vaca, o de otro, o de una bestia o de alguna víbora, o de algún cerro, todo le sale ahí o de algún perro, todo le sale, entonces esas caipitas en cuanto terminan las 5 caipas de quemarse o las 7, las que quiera hacerle (...) se va a

dejarlas esas cositas donde no pise nadie. Si hay un citán mejor mucho más (...) citán que cae agua y truene durísimo, es ahí donde no entra a la vez nadie, entonces se bota eso, se le aconseja ahí para que se vayan esas enfermedades y se viene la persona sin mirar para atrás (...) sino no se queda toda la enfermedad (...) si se vuelve (...) En el campo se bota eso, sí, así es, donde no pise nadie porque hay personas (...) que caipan a una persona así y van y botan en cruce de los caminos, eso es un pecado grande, es pecado grande, porque a la persona, al infeliz nunca se le debe regalar esas enfermedades de otra personas. Sí (...) enton' al primero que pasa le agarra la enfermedad de la otra persona, sí es como secreto, para eso Dios nos puso el conocimiento para que no hagamos mal a nadie» (inf. 2).

Otro tipo de limpia de alumbre cuando no se acuerda dónde se asustó el niño: Cuando están acostados se le «caipa» tres veces con un pedazo de alumbre echando en él tres resuellos y tres escupidas [de saliva] se envuelve en un trapito y se coloca bajo de la almohada por un espacio de veinte minutos o media hora. Transcurrido el tiempo, se vuelve a «caipar» al niño. Al terminar las tres «caipas», se abre un hueco cerca de la brasa. El lugar debe estar en silencio, este hueco se abre en cruz [empujando la tierra que se saca del hueco en cuatro sentidos] se le cubre con un tarrito el alumbre y luego se le echa la tierra. Al otro día por la mañana se levanta el tarro que se colocó sobre el alumbre y se le escupe maíz blanco y un chorrito de lima y miel de palo si hay y se ve de qué ha sido el espanto. Ese alumbre se arroja donde nadie pise, ni en cruces de caminos para no hacer daño a otra persona: lo mejor es arrojarlo a un río y no voltearse al momento de arrojarlo (inf. 2).

El significado de colocar el alumbre cerca del fuego es que «la candela es bendita, ella mata el susto». Esta limpia también puede hacerse a la persona mayor (Cfr. Parte I, Cap. 13, 5.4).

5.2.5. Resumen

Las parteras y algunos padres de familia saben como curar a los niños asustados pero este conocimiento es principalmente de las parteras, las cuales lo transmiten a los padres para que ellos realicen el rito usado en la cura de los dos tipos de susto: por causas naturales y por causas sobrenaturales.

Entre estas últimas se sitúa el caso del higuierón que es el más frecuente entre los niños (a veces las madres dejan a los niños cerca del higuierón sin darse cuenta o pasan cerca de ellos). La personificación del ser sobrenatural que «habita» en el higuierón es un ahorcado con una túnica blanca, un perro negro o hasta el «maligno» (el diablo). En general todo «palo lechoso» es tenido como «árbol moro» asociado a la época de los gentiles.

La mayoría de los llamados de sombra alrededor de la casa tienen como práctica central el sahúmo en el fuego doméstico al cual, a veces, se le agregan otros ingredientes como la jarapa (la corteza) del guineo negro. Se pasa por encima de la llama el pañal del niño y/o el niño; el sahúmo debe realizarse en cruz y la cantidad de veces que se le pasa varía. En los llamados de sombra en el lugar del susto se utilizan más bien pagos (como la leche de mujer echada en cruz) y la «arrastrada» de alguna prenda del niño hasta la casa sin voltear en el camino. La fórmula recitada en ambos tipos de llamadas es la misma «Ven, ven [nombre] ven a tu casa»; «No te quedes, no te quedes [nombre] haragancito, vamos». Los sahúmos, así como los pagos, se hacen en cruz. Esta práctica constante revela la preocupación de no olvidar ninguna de las cuatro direcciones del espacio de donde pueda llegar la «sombra». A estos significados que pertenecen a la cultura ancestral, se superpone la interpretación católica de la cruz. Varias informantes mencionaron que echan en el fuego para el sahúmo «cosas benditas» como el romero y el laurel. La asociación del fuego, elemento purificador, junto con el poder de las cosas benditas debe jugar un rol relevante en estas prácticas.

La idea expresada por varias de mis informantes que la sombra ingrese en la persona *por la cabeza*, debe tener relación con la fontanela (sutura lambdaidea) considerada la abertura natural por la cual puede «escaparse» el doble anímico. La misma idea se encuentra entre los Huicholes de México asociada no sólo al síndrome del susto sino también a la salida del cuerpo del shamán de su doble anímico. Entre los Huicholes el «asiento» del doble anímico estaría en la cabeza: «Habiéndole preguntado sobre el uso de *kupúri* tanto para la fontanela como para el alma, Ramón explica que «son lo mismo»; que *kupúri* significa la fuerza esencial de la vida (...) y también la corona, o «punto blando de la cabeza», porque la zona ósea que crece en el cráneo del bebé para cubrir las regiones originalmente abiertas es precisamente en donde reside la

esencia de la vida» (Furst 1972:11). Más adelante el mismo autor que además de los Huicholes, los Zacatecas tienen esta misma creencia que el «Alma» reside en la parte superior de la cabeza (Furst 1972:12). Es significativo que la misma idea se encuentre en otras culturas geográficamente tan alejadas de América como es la hindú donde la fontanela es llamada «ventana de Brahmâ» porque de allí sale el espíritu (*âtman*).

6. Creencias sobre la salud del niño

6.1. Para que el niño sea colorado

Algunas mujeres para que el niño vaya a tener el rostro sonrosado le pasan la sangre del parto por las mejillas (inf. 6).

6.2. Cuando el niño tarda en hablar

En Ayabaca recurren a una especie de cigarra llamada chicharra: «...la chicharrita (...) se les pone en todo la punta de la lengüita y empiezan a hablar» (inf. 2).

6.3. Para que sea valeroso

Hay consenso en que lo que proviene de los «gentiles» está cargado del poder de los antepasados. Por esto son muy buscadas la llamada «chicha de gentil» que se encuentra en antiguos cántaros. Son varias las personas que aseveran que realmente han visto o saben de alguien que tomó este líquido en los ceramios prehispánicos, pero el encontrarlo es rarísimo. Por esto, darle al niño «chicha de gentil» lo vuelve fuerte, sin miedo y resistente al dolor, «se avienta como gentil». Una de las características míticas de los gentiles era su fuerza descomunal.

CAPITULO 5

CREENCIAS DE LA MUJER

1. *La cabellera*

1.1. La cabellera y las culebras

La mujer ayabaquina dice sobre su cabellera que «es celosa». Cuando se lavan en las quebradas tienen mucho cuidado de no dejar ningún cabello en el agua «porque sino se convertirán en pequeñas serpientes» de color negro o amarillas, que algunas informantes dicen haber visto. Se cree que el color de la serpiente está relacionado con el color del cabello de la mujer que lo dejó. También el tamaño de estas culebras está relacionado con el largo del cabello de la mujer quien lo dejó. Basta con que el cabello se quede en las orillas o en las quebradas, para que se transforme en serpientes las cuales asustarán a quienes se acerquen a la quebrada. Estas pequeñas culebras brillan en el día y, para matarlas, se las saca del agua y se las pone al sol o se queman. En este segundo caso, se siente un chasquido como cuando el cabello se quema, otras agregan que al hacer esto se «saben hacer dos hebras».

Las personas asustadas por dichas culebras sólo pueden ser curadas por los «meseros» (shamanes).

Algo semejante ocurre entre las mujeres de Cajamarca respecto a la identificación de la cabellera con serpientes: «...hoy en día, en Celendín, Cajamarca, se puede advertir el esmero que ponen algunas mujeres en atar su cabello antes de dormir pues estiman que las trenzas sueltas pueden convertirse en sierpe, durante la noche y ahorcar á la durmiente» (Jiménez Borja 1961:85).

Sin embargo, no sólo dejar el cabello en el agua es negativo para su dueña, sino en general dejar cabellos por los campos, caminos, etc. Toda mujer que haga esto, al morir «penará» por los mismos sitios y al atardecer quien camina por los campos se encontrará con la «sombra» de la mujer que dejó su cabello por ahí. Es posible que por dicha creencia las mujeres de las comunidades de Ayabaca mantienen su cabello amarrado lo mismo que a mí me aconsejaron.

Pero estas no son las únicas creencias respecto a sus cabelleras: si una pisa su propio cabello está pisando su misma suerte, y si pisa el cabello de otra persona, la suerte de aquella.

Otra precaución que tienen cada vez que se cortan los cabellos es guardarlos para luego quemarlos, así se evita que algún animal se lo lleve y con esto ocasione alguna enfermedad a la mujer. Así por ejemplo, si la chucaca se lleva el cabello pone a armar su cosha, la mujer se volverá haragana y el cabello se conserva macanche (infs. 15;17;18).

Cuando el cabello es del primer corte y es «churrón» (bonito, con rizos) se coloca a la estatua de la Virgen (inf. 18). El cabello que recibió el Agua Bendita en el bautismo no es arrojado en cualquier sitio ya que es «bendito» debe ser guardado u enterrado en caso de no ser dado como ofrenda a la estatua de la Virgen.

Todas las creencias que hemos recogido sobre el cabello están relacionadas exclusivamente con el cabello de la mujer; el cabello del hombre no tiene estas precauciones dado que éste tiene «sangre fuerte» (inf. 12).

1.2. El Ojeo a la cabellera de mujer

Se cree que la cabellera de la mujer puede ser ojeada y como resultado de esto el cabello se horquilla, se cae, se malogra. Para curarlo hay que hacerlo santiguar por un santigüador, tras lo cual el pelo mejorará y las horquillas desaparecerán (inf. 8). En Olleros Bajo, se acostumbra una limpia usando el ajo macho que es sobado por la cabellera y lanzado entre las piernas hacía donde «pierde el sol» sin voltear a mirar. Una medida preventiva es amarrarse las trenzas con una tela de color rojo.

2. *La magia amorosa*

Las mujeres de los Andes están sometidas en toda su vida al hombre y a los deberes familiares. Esto, junto a la actitud general de los hombres de tener más de una mujer - como ellos mismos dicen «un hombre no es hombre si no tiene por lo menos dos mujeres»- hace que la mujer desee retener a su pareja. Para lograrlo debe a menudo enfrentarse a otras mujeres que le disputan el mantenimiento económico que les proporciona el amante: precio que éste debe pagar en cambio de sus favores. La economía de la familia rural gira en torno a la actividad del hombre a cuyo cargo están las faenas agrícolas y ganaderas.

Una vía de «enfrentarse» a las otras mujeres y de retener al hombre, o vengarse de él con la magia amorosa que desempeña el papel de «válvula de escape». Ampliando brevemente el tema de la rivalidad entre mujeres, documentamos casos en que se llega a extremos de violencia tales como acuchillar o dar palizas con objetos metálicos a la mujer que pretende quitar un marido, en estos casos el hombre disputado sale libre de toda culpa, e incluso en un caso la ronda campesina castigó a ambas mujeres por pelearse.

Volviendo a la magia amorosa, las disputas femeninas a menudo son solucionadas a través de prácticas mágico-rituales. Todos conocen, en las comunidades rurales, la existencia de «brujas», las cuales no aceptan trabajar para cualquier mujer dado que la de ellas es una actividad «secreta». Aun cuando la fama de una «bruja» sea inmensa, ésta de primera intención niega su rol especialmente tratándose de mujeres foráneas a su comunidad. Es tanto el temor de los hombres que alguna mujer le haga alguna «cochinada» (el término se refiere especialmente a brebajes y prácticas de magia amorosa) que les prohíben a sus mujeres hablar sobre eso. Por otro lado, las mujeres tratan estos argumentos sólo entre mujeres porque comentándolos con un hombre, estarían inculpándose no sólo de saber de magia amorosa sino también podrían ser juzgadas de practicar aquellas «artes» temidas.

Desgraciadamente esto yo lo comprobé con una de mis informantes cuyo conviviente le dió una paliza pública luego que yo me retiré. Al mismo tiempo atribuyeron mi interés por estas «cochinadas» en vista de poderlas hacer a algún hombre.

En esta sección de la investigación mantengo en reserva las identidades de mis informantes dado que las actividades que realizan son siempre secretas ante las comunidades donde viven. Sólo de esta manera podré seguir profundizando el tema con ellas y con futuras informantes.

2.1. Las operadoras

La primera noticia sobre mujeres que practican magia amorosa la recogí en Ayabaca, donde la fama de cierta mujer que daba a las mujeres «secretos» para atraer a un hombre era muy difundida. Varias historias se tejen sobre esta mujer. Conversando con ella, confesó que había sufrido por su actual pareja y que había echo todo lo que sabía para retenerlo a su lado hasta hoy y que una vez que se fue de la casa incluso lo hizo regresar gracias a sus artes.

La otra noticia la recogí en la comunidad de Olleros Alto donde hay una mujer muy buscada de la que, aunque todos lo saben se comenta a escondidas. En esta misma comunidad creen que cuando la madre es bruja la hija también lo será.

También en Huancabamba encontré una mujer anciana de mucha fama, cuya vida amorosa es una triste historia: fue abandonada por el hombre a quien amaba, el cual se llevó todo lo que tenía dejándola en la más completa miseria en la que hasta hoy vive.

2.2. Oración para atraer al ser querido

Cuando la pareja se aleja de la casa y no regresa más ya sea por estar con otra mujer o por otro motivo, hay una práctica secreta realizada por las mujeres: rezos y oraciones para que vuelva. Una informante dijo que su pareja, al regresar, le contó que la soñaba, que la veía a la hora de comer y que no la podía olvidar. Ella, atribuye esto al efecto de la oración que expondremos más adelante y que obtuve con gran dificultad.

Esta oración esta dirigida al santo de la devoción o a una Virgen, al Señor Cautivo, etc. Debe rezarse por nueve noches seguidas colocando a los pies de la imagen ropa, sombrero y objetos personales del marido, junto a eso se colocan unas velas. Mi informante aconseja también rezarla cada quince días para que la pareja nunca se aleje.

La mujer empezó a dar la oración a algunas mujeres que se lo pedían, y poco a poco ésta se hizo conocida:

«Poderosa para la buena suerte,
seguro talismán de la suerte,
quien suerte y hermosura diste,
yo te sahumo con oro para mi tesoro,
con plata para mi casa,
y con el cobre porque soy pobre.

Voy llamando a mi suerte,
a mi fortuna que ser fortunosa de tesoro,
y voy todo,
llamando y citando mis amores,
que se van retirando,
con la yerba de la pega-pega,
lo voy amarrando,
con la yerba que me acompaña,
sígueme donde yo pueda ir.

Arriba mi suerte,
arriba mi fortuna,
todos los que me quieren,
los vamos floreciendo.
Con pie derecho
me voy parando,
con mano derecha,
me voy asuspendiendo,
todos me han de querer,
todos me han de llamar.
Los que me odian se han de ir retirando,
con pie izquierdo,
los voy pisando,
y con mano izquierda los voy aplastando.

Así mi esposo me odie,
esté con más mujeres,
yo aquí lo tengo,
yo aquí lo llamo,

si duerme me ha de soñar,
si se despierta,
ha de pensar en mí(*)
Junto al talismán,
teniendo en la mano izquierda.
Que mis enemigos tengan ojos y no me vean,
manos y no me agarren,
pies y no me sigan,
que con uno lo vea,
y con dos lo ate
su corazón les parto
y su sangre beba,
Cristo veladme y dejadme en paz.»

(*) Otra versión de esta estrofa es:
«Haz de venir llorando y suspirando,
así estés bravo,
como un león,
como un tigre,
como una fiera de la montaña.
Te llevo rendido,
te llevo en mis brazos,
te tengo en mis piezas,
te tengo,
Si duermes me haz de soñar,
y si despiertas haz de pensar en mí,
Así tengas mujeres,
las mejores mujeres que mí,
si estas comiendo me haz de revelar en tú delante,
si estas andando me haz de ver que estoy detrás,
no haz podido,
ni haz de poder,
pisado te tengo,
las mujeres que tienes se te han de voltear,
y sí te han de odiar,
y a mí me querrás.»

«Atención esta oración se reza con toda fé y corazón, prendiendo una vela al santo de su devoción, según esta indicado contra: enfermeda-

des todos los lunes; para triunfar en el negocio: todos los martes; la casa anda mal (para sahumar con cosas benditas): todos los miercoles; para triunfar en el amor: todos los jueves; para triunfar en la agricultura: todos los viernes; para triunfar en viajes y estudios: todos los sabados.»

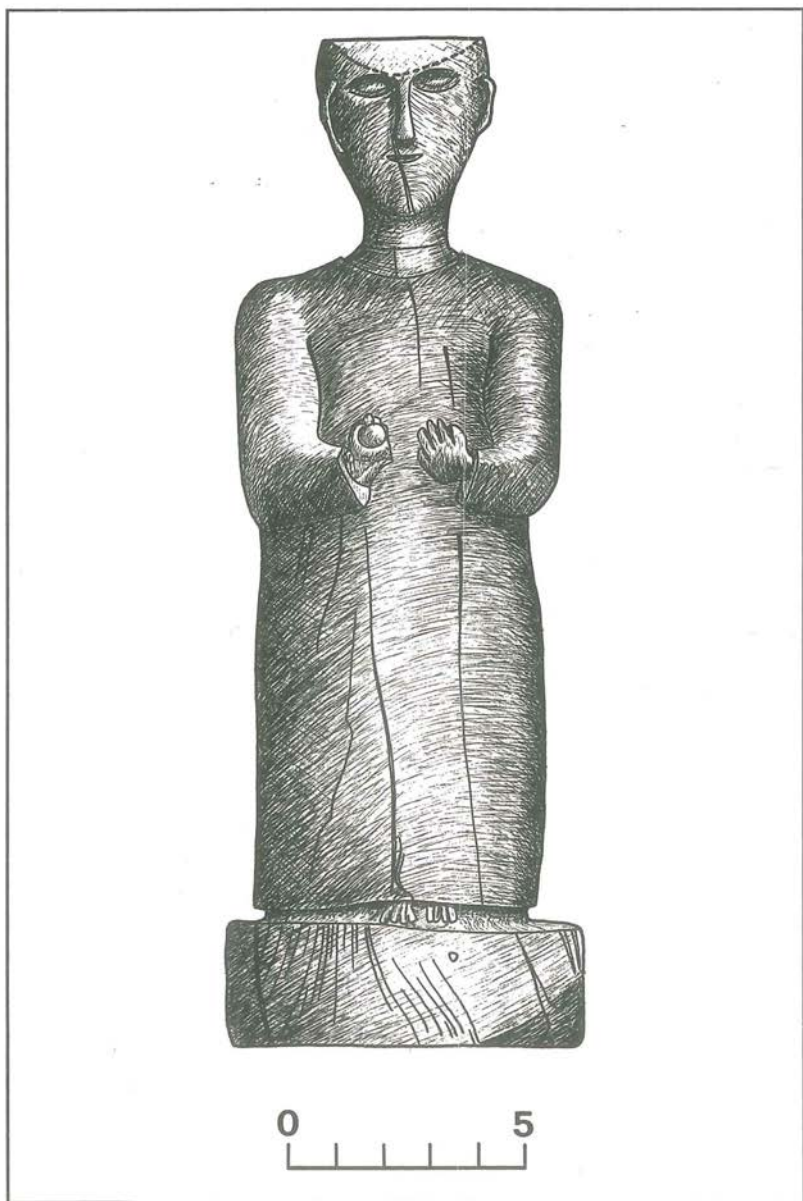
La práctica de colocar ropa u objetos personales bajo una imagen de un santo es realizada también para que vuelva cualquier persona que está lejos de su casa o para que todo le vaya bien en su viaje como la oración que nos proporcionó la inf. 10: «Padre San Antonio, envía a tu hijo que se ha ido a [se menciona el sitio] y deseo que regrese, que no demore»; aunque en este último caso la oración no tiene connotaciones mágico-amorosas.

2.3. San Antonio «moro»

Otra práctica para que vuelva un ser querido está relacionada a la devoción a San Antonio «moro»: se trata de una imagen de San Antonio que no está bendecida y ha sido cortada en madera de árboles «moros» como el hualtaco, el ajosjaspe, la chonta, etc., por lo tanto es «moro». Se amarra un hilo a la cintura y que otro «pise» (colocar debajo) el santo. Luego en una mesa se pone una vela en el nombre de la persona; se le reza varias noches seguidas hasta que se acabe las velas.

El día de San Juan se celebra el 24 de Junio; algunas familias le hacen «fiesta» que dura hasta el día siguiente acabando con un desayuno. El colocar ropa para que el santo la «pise» para hacer que la persona vuelva; es también usado entre los curanderos especialistas de magia amorosa en Ayacucho, el *qampiq*. Este pide que se traiga ropas de la mujer que se quiere poseer para hacer un muñeco que se entierra cerca de la casa de la víctima. Posteriormente «Una vez iniciado el romance, los objetos robados pueden colocarse bajo la imagen de algún santo de manera de asegurar la duración de la relación.» (Millones y Pratt 1989:60).

San Antonio «moro» también es usado con fines adivinatorios y para obligarlo a que responda es pasado por el fuego (O'lleros Bajo).



DIBUJO 3

2.4. El pan en el seno

«Se mete el pan al seno y hasta la hora que se le va dar el desayuno ya se saca y se le da vuelta en el café, y ahí entonces ellos se vuelven bien amorosos con una y eso no es malo. Es un secreto no más se les da (...) y siempre así lo hace usted, se hace casero el hombre y no esta por otra mujer». Al preguntarle en cuál de los senos contestó: «...en cualquiera, en el izquierdo, en el derecho, pero que esté de abajito del seno, como está el sostén (...) se vuelven bien buenos (...) más amorosos llegan».

2.5. El corazón de pájaro

Otras prácticas de «guayanche» usadas en la comunidad de Olleros son el usar el corazón de ciertas aves como son la «chucaca» y la «chiroca» para atraer a otra persona. Con el corazón de estas aves se frotan las manos momentos antes de saludar a quien se quiere conquistar. Al darle la mano, inmediatamente el otro sentirá una atracción muy intensa. Hasta puede ocurrir que la víctima vea hermosa la persona que antes le era indiferente. La misma informante nos dijo que estas prácticas son «para el rato» dado que su efecto es fuerte pero breve.

2.6. «El calzón caliente»

La mujer que desea aplicar este «secreto» a su pareja, debe hacerlo cuando el hombre regresa ebrio a la casa, porque sino él no lo permitirá. La mujer se quita el calzón y así «caliente» se lo pasa al hombre por encima, esto hará que el hombre «enloquezca de amor» por la mujer. La pasada de la ropa interior de la mujer también es usada para que el hombre no sea celoso. Algunas mujeres afirman que si se pone de acuerdo la pareja, se pueden hacer esto mutuamente (con sus respectivas truzas) y que así evitarán que alguno de ellos sea celoso. Existen otras versiones sobre el uso de la traza de mujer para atraer o retener al hombre, pero en todos los casos ésta debe ser quitada al momento, como ellas dicen «caliente», sino no tiene efecto.

Otra modalidad de este «secreto», es colocar debajo de la almohada del hombre el «calzón caliente» antes que el se eche a dormir.

2.7. Prácticas para controlar sexualmente al hombre

Existen otras maneras de controlar las relaciones sexuales ilícitas

del hombre. Para esto se recurre a ingredientes añadidos a las bebidas como es un preparado a base de el huevo de lombriz con caracol de tierra. Esto hará que al hombre se le irá «achicando» el pene progresivamente e incluso podrá morirse por esto: «...gente que son cochinos dicen que cogen la lombriz (...) y le dan chancada, entonces el hombre no puede tener contacto con la mujer, lo malogran para todos (...) no acciona».

Otro preparado emplea la baba de la oveja negra con la del burro mezcladas con el agua del lavado genital de la mujer cuando esté menstruando. Este preparado se le da al hombre en el café. Las ayabaquinas cuentan que con este brebaje el hombre está «mansito» y que esto les permite incluso tener un amante sin que el marido se entere.

2.8. Para matar a una persona

Cuando un hombre ha abandonado a una mujer por otra, la abandonada puede vengarse de ambos con este «secreto»: junto con una libra de carne de chancho y una de carne de chivo se coloca las fotos del hombre y de la «rival», se meten dentro de una caja y se echa en el ciénego a unos 2 metros de profundidad aproximadamente. Los implicados se empezarán a hinchar y reventarán llenos de agua; el más resistente morirá más lentamente. Si la persona que está haciendo este daño se conforma con la víctima que ha muerto primero puede deshacer el daño sacando del ciénego la caja donde estan las fotos con las carnes, así la otra víctima se salvará (Olleros Ahuayco). (Cfr. Parte I, Cap. 12, 2.2.c).

Cuentan en Olleros que son numerosas las formas para eliminar una persona: llevar las ropas interiores a una huaca y enterrarlas, esto ocasiona que la mujer se paralice y muera. También utilizan el barro con la huella del pie desnudo de la víctima friéndolo con huevo de culebra y luego enterrándolo en un ciénego. A la persona se le hinchará el pie y luego se morirá. (Para otras prácticas cfr. Parte I, Cap. 12, 2.2).

2.9. El imán

Esta práctica es realizada de mutuo acuerdo por la pareja, como una manera de reforzar su cariño y también de propiciar para ambos la suerte y el bienestar. Después de frotar un imán con miel de palo y miel de caña, la pareja ingiere la miel lamiéndola del imán. El imán es símbolo de atracción y de suerte. (Cfr. Parte I, Cap. 10, 3.4).

CAPITULO 6

LA TEORIA DEL «CALOR» Y «FRIO»

Un tema importante dentro de la teoría médica indígena es la teoría calor-frío. Los conceptos andinos se encuentran también entre las culturas de lengua nahuatl (México). El que más detenidamente ha estudiado estos conceptos para las culturas mexicanas es López Austin en «*Cuerpo Humano e Ideología. Las concepciones de los antiguos nahua*» (1970; 1975; 1990). Una comparación entre estos conceptos podría demostrar-nos un origen autóctono.

Otros autores tienden a derivar los conceptos de «calor» y «frío» de la medicina hipocrática, viéndolo de esta manera como un préstamo cultural impuesto por la cultura española en el momento de la conquista. Pertenecen a esta escuela Foster, Currier en «*The hot/cold syndrome and symbolic balance in mexican and spanish american folk medicine*» (1966) entre otros. Foster sostiene que los conceptos de frío y caliente derivan de la doctrina hipocrática de los cuatro humores, los cuatro elementos (la *tetráktis* de los antiguos órficos y pitagóricos) participaban de las cuatro calidades primarias. Foster afirma que al llegar a América y pasar del marco científico al popular indígena se perdieron los conceptos de sequedad y de humedad de la doctrina hipocrática para quedar sólo los de calor y frío.

Además de este uso amerindio también se han encontrado evidencias de este sistema dualístico en el Asia (China, India, Hong Kong, Filipinas, Taiwan y Malasia) y también entre los Azande (cfr. Evans Pritchard 1976: 132) por lo que la hipótesis de la difusión cultural desde Europa no es la única posible.

Por nuestra parte dividimos la hipótesis sobre el origen de la teoría andina de «calor» y «frío» sustentada por Polia, Faust, Luna y otros, que los conceptos de «calor» y «frío» -parecidos a los conceptos de *yin* y *yang* de China- pueden remontarse a una fase cultural primigenia anterior a la migración asiática, o pertenecen a ideas comunes desarrolladas en el transcurso del tiempo en forma independiente. La teoría hipocrática difiere de la andina pues no sólo toma en cuenta el dualismo cálido/frío sino el dualismo húmedo/seco y, además, involucra una paralela teoría humoral completamente ausente en la teoría médica andina. Los conceptos andinos pueden compararse más bien con análogos conceptos de culturas de habla nahuatl. Esta bipartición complementaria de cualidades abarca el campo físico de la persona, las plantas, los alimentos, remedios y enfermedades, lugares y ofrendas y se extiende a las entidades del mundo mítico.

Estudios sobre «calor» y «frío» en nuestro medio son los de Valdizán y Maldonado (1922), Lastres (1951), Frisancho (1971), Valdivia (1975), Chávez (1977), Málaga (1978), Carlier (1980), Ortega (1980), Kato (1983), Harold (1988).

Presentamos una lista que abarca las plantas más usadas entre las parteras para sus curaciones fisiológicas tanto de mujeres como de niños; las usadas en la curación de síndromes culturales y aquellas que entran en alguna creencia. Sin embargo existen muchas plantas de las cuales ya he recogido información pero que no voy a presentar ahora.

1. *Hierbas utilizadas en la medicina obstétrica y en las creencias.*

En base a lo proporcionado por los informantes, establecemos una tipología «calor-frío» colocando a lado de cada planta el signo con que se les va a identificar usando «+» para las «calientes»; «++» para las «muy calientes»; «-+» para las «frescas» y «-» para las «muy frescas» (o «frías»).

Se pueden distinguir 4 tipos:

- | | |
|-------------------|----|
| 1. Muy calientes: | ++ |
| 2. Calientes: | + |

3. Frescas: - +
 4. Muy frescas: -

Concretamente, en la última categoría no fue ubicada ninguna planta dado que solamente las habían «frescas» pero a la misma categoría pertenecen ingredientes «muy frescos».

Hierbas	Cualidades
Achupalla del oso	+
Ajenjo	+
Ajo macho	++
Ajosjaspe	+
Ajosjiro	+
Albaca negra y blanca	++
Alfalfa	-+
Alucema	+
Amapola	+
Amor seco	-+
Anís estrella	+
Anís hinojo	+
Apio de remedio	+
Arabisca	+
Arayan	+
Arupo	+
Aujilla	-+
Beldaco	++
Borraja	+
Canela	+
Canchalagua	+
Cedrón (p)	++
Claveles	-+
Clavo de olor	+
Coima	++
Cola de caballo	-+
Comino	++
Congona	-+
Culantrillo	-+
Culen	+

Chupicaure	-+
Doradilla	-+
Eucalipto	++
Flores amarillas (campo y jardín)	-+
Flor blanca	-+
Geranios	-+
Gomarabia	-+
Gramma dulce	-+
Guineo negro (hoja)	-+
Hierba buena	+
Hierba luisa	+
Hierba del apostema	-+
Hierba del ángel	-+
Hierba del quinde	+
Hierba del toro	+
Hierba de la estrella	+
Hierba de la rabia	-+
Huito	-+
Laurel	+
Linaza	-+
Llantén	-+
LLatama	++
Malvas	-+
Manzanilla	+
Masache	+
Matico	+
Mejorana	-+
Molle	++
Nogal	++
Orégano	++
Ortiga	+
Paico	++
Palo Huaco	+
Palo Santo	+
Pájaro bobo	-+
Paletaria	+
Palo de la sangre	+
Papa de la zorra	+
Perejil	+

Perlilla	-+
Poleo del campo	+
Poleo del coche	+
Poleo del Inga	+
Poleo del Pasma	+
Pschul Cimarrón	-+
Pschul de «comer»	-+
Romero	+
Rosas	-+
Ruda	++
Sacharuda	+
Salvia Real	+
Sangurache negro	-+
Santamaría	+
Sarandaja blanca y negra	+
Sauco: blanco, lanudo, verde y negro	-+
Shamana	+
Shingla	+
Sueldaconsuelda	++
Tabaco: blanco y ashaire	+
Toronjil	+
Verbena	-+
Verdolaga	-+
Zapallo serrano	-+
Hojas de Frutales	
Chirimoyo	+
Higo	+
Mango	+
Naranja Agria	+
dulce	+
Palto	+

2. *Alimentos preparados con ingredientes vegetales*

Chancaca	+
Chicha de maíz blanco	-+

Maní tostado +

3. *Animales*

3.1. Lista de carnes y grasas

Cabra	+
Cuy	-+
Chanco	-+
Gallina criolla	+
Gallinazo	+
«León»	+
Macanche	+
Oso	+
Oveja	-+
Pato	-
Pavo	-+
Pescado	-
Res	+
Venado	+

La carne y grasa de los animales considerados «salvajes» como el oso, venado, león, - animales que casi nunca o difícilmente se pueden conseguir- por su naturaleza salvaje son consideradas «calientes». De los otros animales como la gallina de campo, se ha visto el amplio uso de su grasa («injundia»/«infundia») apreciada por su cualidad «caliente» y muy usada para la atención de la mujer embarazada, al momento del parto y en el post-parto y más generalmente para todo tipo de frotación que requiera la mujer cuando necesite un componente de cualidad «caliente» para equilibrar su organismo.

La grasa y carne de otros animales como el pato y todo tipo de pescado que por su naturaleza son «frescas» debido a que viven en el agua. Al contrario de lo que ocurre con los animales salvajes, las de los animales provenientes de la ciudad como es específicamente la gallina, son consideradas «frescas». Sobre la valoración dada a productos provenientes de la ciudad, Carlier recogió interesantes afirmaciones: «Al preguntar que valor térmico tienen los alimentos envasados o de la ciudad, muchos

dijeron algo así como: «será templado, como es de la fábrica, estará bien equilibrado», otros dijeron: «son muy frescos, por eso no son buenos.» (Carlier 1980:60).

La última parte «son muy frescos, por eso no son buenos» es la que nos interesa porque revela la connotación que tienen las mujeres de los Andes norteños sobre la gallina de granja, connotación respaldada por un razonamiento práctico: las gallinas de granja son alimentadas con productos industriales («frescos»), o por lo menos su alimentación no es tan «natural» como la del campo.

En otra etnia americana como la de los Coconucos en Colombia, se cree que todos los animales «del monte» son «calientes», y que estas cualidades se encuentran en sus carnes, pero principalmente en sus grasas. Del oso consumen su sangre porque transmite su vigor, fuerza y valor por mucho tiempo, además consideran al oso como el maestro en la enseñanza de lo que es comestible para el hombre, ya que: «...lo que come el oso es bueno para el hombre y lo que él no come, tampoco sirve para los humanos» (Faust 1989:87).

3.2. Derivados de animales de uso terapéutico

Chanco:	
Manteca	-+
Gallina criolla:	
Huevos	+
Gallina de granja:	
Huevos	-
Oveja:	
Leche	-+
lana negra	+

3.3. Alimentos derivados de animales

Cera negra	+
Gelatina	-+
Manteca de chanco	-
Queso fresco	-
Queso seco	+

4. *Ingredientes varios*

4.1. Aceites

Aceite de cocina	-
Aceite caraña	+
Aceite María	+
Aceite rosado	+
Aceite almendra	+

4.2. Aguas

Agua cananga	+
Agua Florida	-+
Agua de azahares	-+
Agua del carmen	-+
Agua de Romero	+

4.3. Mieles

Miel de palo	-+
Miel de abeja	-+
Miel de México	+
Miel de tierra	+

4.4. Tragos

Aguardiente	+
Anisado	+
Mallorca	+
Alcohol de caña	-+

4.5. Otros

Timolina	+
Vinagre Bully	-+
Maravilla Curativa	-+

5. *Elementos de origen humano de uso terapéutico*

Niños:	
Orines	-+
Adultos (mujeres u hombres):	
Orines	+
Mujeres:	
Leche materna	-+

6. *Alimentos de origen industrial*

Toda gaseosa («cola de beber»):	-+
Cervezas:	
Cerveza negra (maltina)	-+
Cerveza rubia	-+
Vinos:	
Vino del «abuelo»	+
Vino Oporto	+
Vino Blanco	-+

7. *Elementos terapéuticos de origen mineral*

Sal	-+
Alcanfor	+
Alumbre	-+

8. *Elementos terapéuticos de procedencia religiosa*

Agua Bendita	+
Aceite de la lámpara de María	+
«Basurita» del Altar Mayor	+
Vino de Misa	+

9. *Elementos de elaboración casera de uso terapéutico*

Agua de choclo	-+
Aguardiente	+
Caldo de gallina criolla	+
Caldo de pata de res	+
Harina de cebada	-+
Miel de México	+
Miel de abeja	-+
Miel de caña	+

10. *Alimentos prohibidos durante periodos críticos de la mujer: menstruación, embarazo y post-parto*

Frutas:

Lima	-+
Limón	-
Naranja	-+
Papaya	-+
Palta	-+
Zambumba	-+
Tumbo	-+

Carnes:

Chancho	-+
Pato	-
Pavo	-+
Pescado	-

11. *Alimentos*

Vegetales:

Ajo	+
Ají	+

Azúcar blanca	++
Cebolla	+
Maíz blanco	++
Maíz crudo	++
Maíz tostado	+

Animales:

Pescado fresco	-
----------------	---

12. Evidencias en las fuentes españolas

Son pocas las fuentes que proporcionan evidencias sobre el origen autóctono de la teoría calor-frío:

Molina, al narrar sobre las festividades del mes de agosto, cuenta que las momias eran «calentadas»: «...y también enviaban este *çanco* a sus parientes y amigos para el mismo efecto; ya los cuerpos de los muertos calentaban con ello porque gosasen...» (Molina 1988:76).

Otra información está en Avila: «Vamos a poner en la Iglesia solo cosas calientes. Así, llevaban a la Iglesia papas cocidas, charqui con ají, maíz tostado y chicha. Y cuando ellos ofrendan esas cosas y las ponen seguramente sus muertos las reciben y las comen y beben. Rememorando estas creencias, ha de ser que llevan comidas no frías, de cualquier clase, y las ofrecen» (Avila 1966:159).

Por último, Guamán Poma, afirma que todas las enfermedades proceden de dos cosas que tienen los hombres calor o frío: «Los dichos indios cirujanos barberos y licenciados, que curan y sangran, y saben y conocen de las medicinas y enfermedades, y de los llagas [llagas], y de las yerbas con que se han de curar, y de las medicinas y purgas de estos reinos; curan también como un doctor o licenciado de medicinas y dicen que todas las enfermedades proceden de dos cosas que tienen los hombres, calor o frío, en cualquier enfermedad (...) del tabaco dicen que es muy santa cosa pero para frío de mañanita en humo, un trago es bueno, y para la cabeza y vista en bolbo {sic}, otro poco es bueno, y no tomar más porque le cocerá el hígado...» (Guamán Poma 1993, TII:743).

CURANDEROS Y PARTERAS: UNA RELACION FUNCIONAL

Las relaciones entre curanderos y parteras están fundadas en la estructura dualista andina que separa y distingue los roles culturales y las funciones sociales del hombre y de la mujer. Esta distinción, a su vez, se enmarca en una diferenciación funcional entre el carismático-vidente, o «maestro curandero» (el shamán) y otros operadores no-videntes pero dotados de carisma terapéutico. A estos últimos pertenecen no todas las parteras sino aquellas que recibieron en sueños y por intervención directa de una entidad del mundo sobrenatural religioso cristiano el llamado a ejercer su función, la misma que no involucra técnicas para alcanzar el estado de trance a fines terapéuticos o adivinatorios.

Ambos, curandero y partera, manejan el tratamiento tradicional de la salud de acuerdo a estas diferenciaciones funcionales:

1. El curandero (o curandera) atiende a hombres y mujeres con fines adivinatorios, terapéuticos y propiciatorios o mágico-defensivos; la partera atiende sólo a mujeres y niños en sus primeros años de vida y sólo por lo que concierne el aspecto terapéutico mas no adivinatorio por medio de sustancias psicotrópicas.

2. La partera limita su ámbito de acción respecto a la curación de síndromes culturales, como el «susto», que presuponen la intervención de una entidad del mundo mítico andino atendiendo a las «llamadas de sombra» de niños mas no de mujeres a las que recomiendan hacerse tratar por un maestro curandero.

3. Algunas de las parteras que realizan la «llamada de sombra» de infantes utilizan una vara de membrillo ajustada por un curandero en las

aguas de una laguna de prestigio mítico (por ejemplo la Laguna Negra de Huancabamba).

4. El curandero utiliza en el jercicio de su función el recurso a las entidades míticas («encantos») del mundo ancestral; la partera utiliza el recurso a las entidades del mundo religioso cristiano (Dios, la Virgen, los Santos).

5. Cuando el curandero y la partera realizan santiguaciones, hay intercambio de oraciones usadas para dicho fin.

6. Cuando la partera necesita de plantas que no existen en la zona donde ella opera, encarga al curandero que se las consiga.

7. Hay algunos curanderos que atienden a partos utilizando en parte prácticas y técnicas comunes con las prtes y en parte prácticas propias a su función como es el «rastreo» por medio de plantas psicotrópicas. Esto significa que la función del terapeuta carismático puede incluir la atención al parto mientras que la función de partera no puede sobreponerse a la del terapeuta carismático.

8. Los naturales de las zonas investigadas escogen recurrir al curandero o a la partera de acuerdo al sexo y a la necesidad del momento y de acuerdo al cuadro clínico y/o a la interpretación que de aquello formulan utilizando el curando para «rastrear» el supuesto origen mágico de su enfermedad, o para fines adivinatorios. Las mujeres, excepto para la cura de los síndromes culturales que presuponen la intervención de una entidad mítica (susto, tapiadura, shucadura, encanto de cerro) acuden a la partera para toda necesidad que se les presente en su ciclo de fertilidad. Así mismo, acuden a la partera para la prevención de los síndromes culturales del susto, de la envidia y del ojeo. La partera puede llevar a cabo curaciones de casos menos graves de susto por medio de baños, frotaciones, etc. mas no ejecutar la «llamada de sombra» de una adulta pues esta práctica pertenece exclusivamente al curandero. En cambio, la partera puede asesorar a la mujer en prácticas de magia amatoria («guayanche») que no utilicen la «llamada de sombra» de la víctima. Estas mismas prácticas, incluyendo la «llamada», en cambio, pueden ser ejecutadas por operadores carismáticos como son el curandero y el malero.

LEXICO

Aceite María: Aceite extraído de una lámpara que ilumina la imagen de la Virgen María.

Agua de socorro: Bendición que da a un recién nacido cualquier persona en caso de no haber sacerdote. No reemplaza al bautismo.

Agua de tiempo: Dícese de preparados que pueden tomarse cada vez que uno lo desee, como puede ser cuando uno tenga sed. Algunas tomas medicinales pueden tener este tipo de dosificación.

Alentado: Dícese de la persona sana y fuerte. En especial se usa este término para referirse a niños («alentaditos») que gozan esta condición.

Arca: Axila.

Bajeado: Es una de las formas de preparación de las tomas medicinales: se hace hervir el agua, se retira del fuego («se baja») y se le echa sobre las plantas medicinales que pueden estar por ejemplo en una taza y se le tapa.

Baños de vapor: Llámese así a una terapia que tiene dos partes la 1ra. absorber vapores y la 2da. lavarse en dicha agua, cuando la temperatura sea soportable.

Cola de alimento: Es la gaseosa cuyo nombre incluye «cola».

Conguito: Cogollo.

Coronar: Cuando la presentación del niño es cefálica, las parteras acostumbran decir «viene coronando». Corona es sinónimo de cabeza.

Cosha: Nido

Churre: Niño.

Desmandarse: Levantarse apresuradamente después del parto y hacer todo tipo de actividades. El acto de desmandarse puede provocar la Llacama.

Desparramadura: v. falseadura.

Encaderar: Fajar la mujer, luego de acomodar el útero («madre»). El encaderamiento se realiza siempre después de dar a luz para que «no queden barrigonas». También puede encaderarse en caso de ser necesario como es la «falseadura».

Encascaronado: v. manto.

Endurear: Fortalecer.

Falseadura: Con este término se refieren cuando el útero («matriz») se ha movido de su sitio, y se encuentra «caminando».

Fuente: El líquido amniótico.

Grupo: Trátase de una presentación del niño en la cual aparecen en simultáneo manos, pies y cabeza: «el niño viene en grupo».

León: Puma.

Llacama: Enfermedad por lo general después del parto debido a un no cumplimiento de tabus de todo tipo. Puede tenerse por mucho tiempo esta enfermedad si no es curada de forma adecuada. Probablemente deriva del quechua *llakiy*: sufrir; *llaki*: pena.

Es llamada también recaída o sobreparto, pero es poco frecuente.

Madre/Matriz: Sinónimo de útero.

Mano: a. La piedra del batán; b. La pata delantera del animal.

Manto: Es el nombre que se da cuando la bolsa de agua se endurece. Para evitar su aparición se prohíbe comer «la telita» (que envuelve las frutas como la mandarina, naranja, también por comer el arroz que se pega a las ollas). Cuando el niño viene con el manto se dice: también que está «enchucrado», «encascaronado».

Marcar: Cargar al niño en los brazos.

Mashca: harina con azúcar.

Mentar: Nombrar

Ñuto (quechua): molido

Pollos de leche: Llaman así a los pollos tiernos.

Promesa/ apromesarse: Ofrecer algo a Dios, la Virgen o a un santo si le cumple lo pedido. Costumbre difundida entre las mujeres de las comunidades Ayabaquinas que van a dar a luz.

Recordar: Despertar.

Refregar: Remover.

Sarco: Hombre o mujer de tez blanca y ojos claros.

Sayón: Judío, termino despreciativo que se usa como sinónimo de demonio.

Shula: Lluvia.

Tantear: Tocar.

Vuelta: Otra vez.

FICHA DE INFORMANTES

Provincia de Ayabaca

CLAVE	EDAD	INSTRUCCION	LUG. NAC.	RELIGION
1	85	Prim. compl.	Ayabaca	Católica
5	65 inkompl.
6	43	Analfabeta
22	55aprox.	Profesora
7	78	Prim.incompl.
19	60aprox.	Cuchayo
23	55aprox.compl	Frías
2	63	Analfabeta	Morropón
16	29	Olleros
8	55	Prim.incompl.	Vircales
13	80aprox.	Analfabeta	Olleros	Evangel.
15	55aprox.	Andurco	Católica
18	65aprox.	Prim.incompl.	Olleros
14	33	Prim. compl.	Samanga
11	60aprox. inkompl.	Samanga
20	55aprox.	Yacupampa	Evang.
21	60aprox.	Católica
10	60aprox.	Yanchalá
12	65aprox.	Prim.incompl.	Singoya
17	70aprox.	Andurco
4	60aprox.	P.de Río

Parteras

n: 2;4;5;7 (+);10;11;12(r);13 (r);15;17;19;20;23.

No-parteras:

n: 1;3;6;8;14;16;18;21;22.

(+) fallecida en 1996.

(r) retirada de la actividad de partera.

CUADROS

Primeramente presentamos las frecuencias en los métodos curativos en los síndromes culturales de la mujer embarazada y del niño. Después pasaremos a la lista de plantas usadas en terapias fisiológicas, mieles y otros ingredientes, indicando con una numeración el tipo de uso, cuya leyenda esta al final.

FRECUENCIA DE METODOS CURATIVOS DE SINDROMES CULTURALES EN NIÑOS

	Prev.	Tomas	Baños	Escp.	Limp.	Sahum.	Golpe	Ent.	Pagos	Arrq.
Ojeo	X	X	X	X	X	X				
Shucaque		X	X	X						
Rabia	X	X		X			X			
Susto	X		X		X	X	X	X	X	X

FRECUENCIA DE METODOS CURATIVOS DE SINDROMES CULTURALES EN UNA MUJER EMBARAZADA

	Preventivo	Tomas	Baños	Limpías	Frotaciones	Pagos
Envidia	X	X	X		X	
Susto	X	X	X	X		X

FRECUENCIA DE USO DE PLANTAS EN CUIDADOS EN GENERAL Y CURACIONES DE ENFERMEDADES FISIOLÓGICAS DE LA MUJER Y DEL NIÑO

PLANTAS	Menstr.	Ev/Ten.	Embar.	Parto	Puerto	Niño	Enfer M.
Achupalla del Oso	1						
Ajenjo	1						5;12
Albahaca N/Bl.	1		1	1	1		
Alucema	3			1;5	5		3
Amapola	1;3;4						
Anis estr.	3						3
Anís hin.				1	1		3
Apio rem.	1	1		1;15	1		1
Arabisca	1			2	2		1;2;6
Arrayan	3	1					1
Arupo							1;2
Achira							11
Beldaco							1;3
Borraja	1					1	
Canela	1;3			1	1		3;12
Canchalg.		1					1
Clavel						1	1
Clavo O.	3			1			3
Cola de C.	2			2	2;6;13		1;5;12
Comino				1	1		1;2;3
Congona			1		13		
Culantrll.	1				1		1
Culén	1		1				
Chupicaur					15		1;13
Doradilla						1	1
Eucalipto				2	2;5;13	14	1;2;5;6;12
Flores Am						1	
F. blanca							1

Geranio	3;4						2
Gomarabia							1;2
Gramma d.	2		2	2;6	1		1;2;5;12
Guineo N.					1		6
H. Buena				1			
H. Luisa		1		1			2;5;12
H. Angel	1			1			1
H. Quinde						14	
H. Susto						13	
H. Toro	1			1;5			1
Huito						9;13	
Laurel		5	5	1;13	5		
Linaza							1;2
Llantén	1;2		1;2	2;6;13			2;5
Llatama	1		1;2;3; 5	1;2;3; 5;13;15			
Malvas	1;2		1	1			1;6
Manzanill.	1;2	1;13	1;2;15	1;2;6	13	13	13
Matico	1;2		1;2	1;2;13	10		1;2;5;6; 11;12
Mejorana	1	1	1	1;13			1
Moradilla				13	1		
Mortiño		1					1
Molle					1;14		1;12
Nogal			2	1;2;13	14		1;2;5;12
Orégano	1;3;4		1	1			1;2;3
Ortiga	1;4						
Paico							2;3;5; 11;12
P. Huaco	1	1					
P. Santo	1		5		5		
P. Bobo			5				
Paletaria							1;3
P. Sangre	1	1					1
Pp. Zorra		1					
Perejil			1				

Perilla					1;9	1	
P. Coche			1				
P. Inga	1				13		1;2;12
P. Pasmó			1			1	
Pschul Ci.				2	2		2
Romero	1		5;13	5	5	1;5	5
Rosas			1		13	13	
Ruda	1;4				13		2;3;5; 12;13
Sacharuda	1						
Salvia R.	1			1;5			1
Sang. N.	1;4					3	
Santamaría				3	5	5	
Sarandja.					1		
Sauco				2	1;2;3; 5;13;15	13	
Shamana						1;8;14; 16	1;3;12;16
Shingla					13		
Slda. con							3
Toronjil	1		1	1			
Verdolaga							2
FRUTALES							
Chirimoyo					13	1	
Higo	1			1	1		
Lúcumo					13		
Mango					13	1	
Nrja. Agr.	2				1;13		2;5;11;12
Palto	1				13		1;2

FRECUENCIA DE USO DE OTROS ELEMENTOS EN CUIDADOS EN GENERAL Y ENFERMEDADES FISIOLÓGICAS DE LA MUJER Y EL NIÑO

ACEITES	Menstr.	Ev/Ten.	Embar.	Parto	Puerto	Niño	Enfer M.
Aceite de Almendra			15	1			3
Aceite de Caraña	3			5	15		3
Aceite de Cocina				1		1	
Aceite de María	3						3
Aceite Rosado				1	15	1	
Aceite de Iguana			15				
Aceite de Olivo						13	

En los embarazos es regla que la mujer no debe ingerir aceites. Porque se cree que puede provocar un parto adelantado.

MIELES	Menstr.	Ev/Ten.	Embar.	Parto	Puerto	Niño	Enfer M.
Miel de Abeja	1;4				1		
Miel de México	1;4	1				1	1
Miel de Palo	1;4	1	1	1	1	1;13;9	1
Miel de Tierra	1					1	1

La miel de palo es la más usada en todo el ciclo vital reproductivo de la mujer, en especial para endulzar las tomas.

OTROS	Menstr.	Ev/Ten.	Embar.	Parto	Puerto	Niño	Enfer M.
Alcohol	1;3;4			1;2 15;7	2;15	3	1;13
Timolina		1				13	6;11 12;13
Vinagre Bully			15	2	2;13 15		2;13 15

TRAGOS	Menstr.	Ev/Ten.	Embar.	Parto	Puerto	Niño	Enfer M.
Cañazo	1;3;4		1	1	1;15;13	1;13	13
Anisado	1			1	1		1
Cerveza N.			1				
Gaseosa	3						
Mallorca				1			1
Vino Osc.				1			

El uso de alcoholes en el embarazo esta restringido a facilitar la extracción de los principios activos de las plantas, por lo que son pocas cantidades: «un chorro». El caso de la cerveza negra es recomendado porque se considera alimenticia (además de ser baja en alcohol). Esto no contradice por lo tanto la dieta de la embarazada.

LEYENDA

Tomas en general (también incluye purgas):	1
Lavados Vaginales externos:	2
Parches a zonas específicas (vientre, seno, etc.):	3
Shingada:	4
Sahúmos (ya sea secos o de vapor):	5
Duchas:	6
Enemas:	7
Envolver caderas:	8
Lavados de todo tipo:	9
Planta hecha polvo:	10

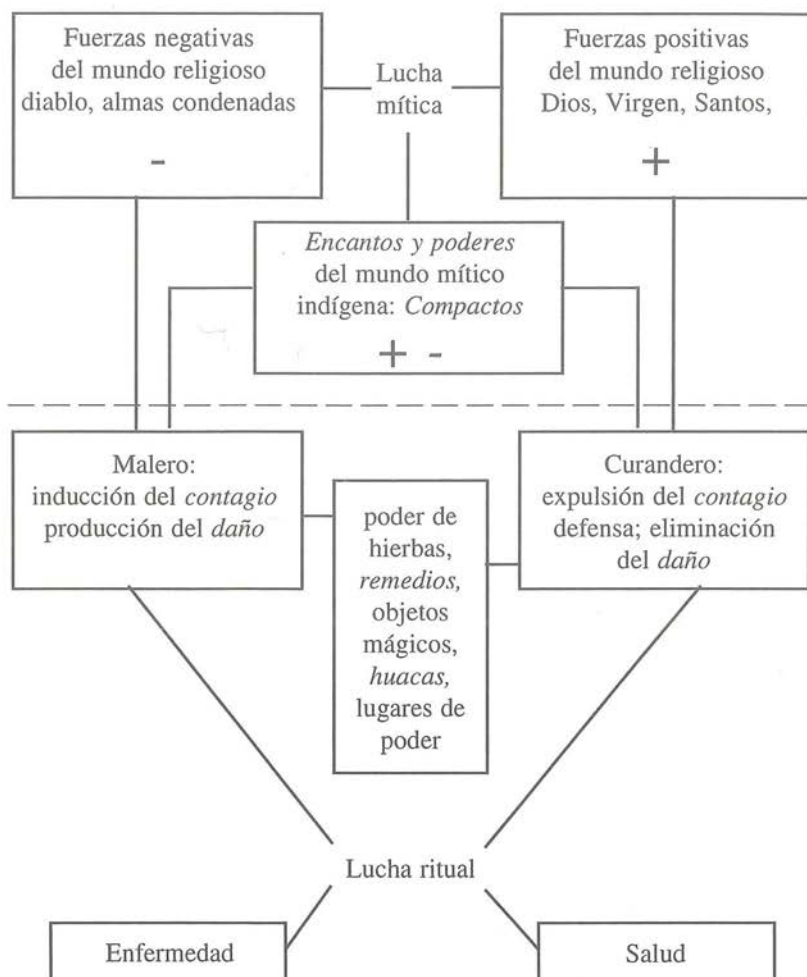
Paño vaginal:	11
Baños de vapor:	12
Baños de todo el cuerpo:	13
Baños de medio cuerpo inferior:	14
Frotaciones y/o acomodamientos:	15
Sentarse y envolverse:	16

RELACIÓN-LUNA-FECUNDIDAD-PLANTAS

	Menstruación	Embarazo	Parto	Nacimiento del niño	Poder terapéutico y visionario de las ps. psicotróp.
Luna «tierna» (luna nueva)	Menst. normal de mujeres jóvenes y anormal de mujeres adultas	Aumento de fecundidad (mellizos/ gemelos)	Parto difícil y doloroso	Nace débil, flaco, enfermizo y flojo	El poder psicotrópico de la planta es débil
Luna «vieja» (luna llena)	Menst.normal de mujeres adultas	Fecundidad normal	Parto breve y fácil	Nace fuerte, bonito y trabajador	El poder psicotrópico de la planta es fuerte

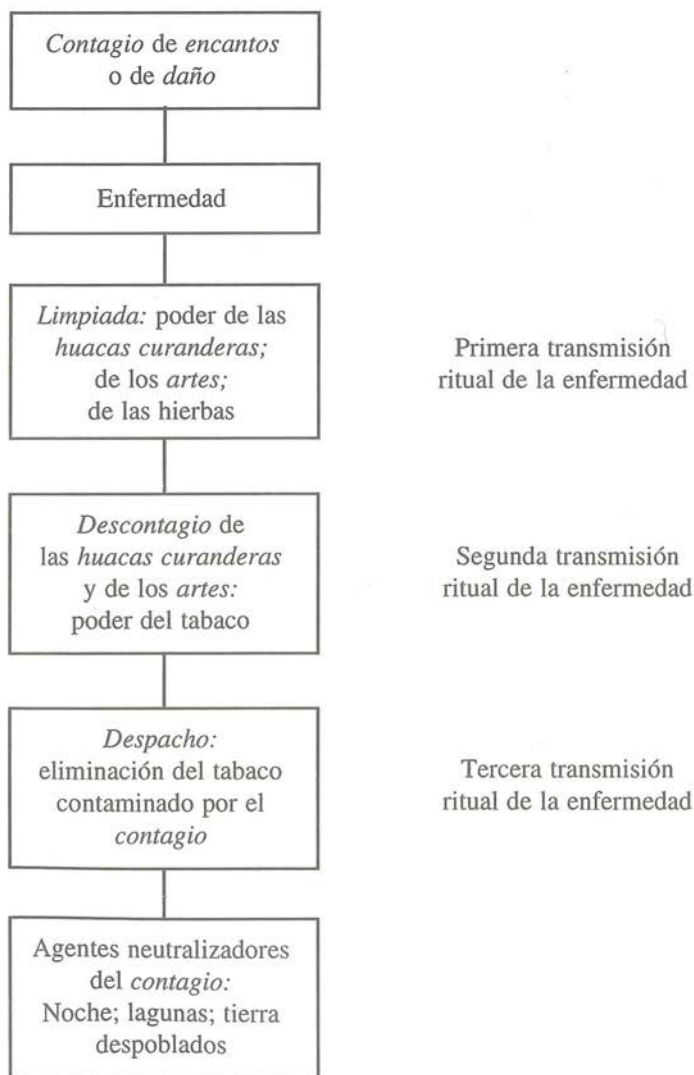
I. CAMPO DE ACCION MAGICO-RELIGIOSO DEL *MALERO* Y DEL *CURANDERO* PARA LA PRODUCCION Y LA ELIMINACION DE LAS ENFERMEDADES DE DAÑO

MUNDO MITICO: ESPACIO Y TIEMPO MITICO DE LA VISTA EN VIRTUD



MUNDO ACTUAL: ESPACIO Y TIEMPO DELA VIDA COTIDIANA

II. DINAMICA DE LAS ACCIONES RITUALES PAR ALA ELIMINACION DE LAS ENFERMEDADES CUYO TRATAMIENTO REQUIERE LA INTERVENCION DE UN OPERADOR CARISMATICO: *CURANDERO*



ANÁLISIS MUSICAL

Salve de Las Vacas

The image displays two musical staves, labeled 'a' and 'b', representing different versions of the 'Salve de Las Vacas'. Both staves are written in treble clef with a key signature of one flat (B-flat). Staff 'a' features a melodic line with various note values, including quarter, eighth, and sixteenth notes, and rests. It includes a trill-like ornament on a note. Staff 'b' shows a similar melodic line but with a different rhythmic pattern, primarily using quarter and eighth notes. The notation is clear and legible, with standard musical symbols for notes, stems, beams, and rests.

Presentamos el análisis musical de dos versiones de la «Salve de las vacas» llevado a cabo por el Prof. Armando Sánchez Málaga de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Las letras *a* y *b* indican respectivamente la versión cantada por la partera de Morropón (Felicitá López) y por el santiguador de Olleros.

MUESTRA «A»: «La línea melódica utiliza cuatro sonidos de la escala pentátona. En sus repeticiones se reproducen ligeras modificaciones de acuerdo al texto. El ritmo tiene carácter de pastoral semejante al harawí.»

MUESTRA «B»: «La línea melódica que se repite a lo largo del texto está basada en la escala pentátona. Su motivo rítmico 1/4 1/8 principal tiene también carácter de pastoral.»

«Ambas líneas melódicas probablemente pertenecen a alguna canción del repertorio tradicional andino y han sido adaptadas al texto. Las transcripciones de ambos ejemplos no son diacríticas. Ellas nos dan una idea aproximada de las alturas y duraciones.»

Armando Sánchez Málaga

ECUADOR

80°



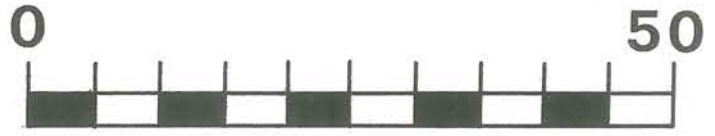
4°30'

AYABACA

HUANCABAMBA

CAJAMARCA

5°30'



LEYENDA DE LOS DIBUJOS Y TABLAS

PRIMERA PARTE

DIBUJO 1. Esquema estructural de un *ingenio*, o *trapiche* para moler caña de azúcar.

DIBUJO 2. Imagen de San Cipriano en ajosjaspe: en las manos tiene el famoso «Libro de S. Cipriano» y en la cabeza un pocito para *singar* tabaco.

DIBUJO 3. Ofrendas al *Taita Wamani*: grabado sobre calabaza de Ayacucho. El maestro *danzak* está arrodillado frente a la *mesa* en la que se distinguen botellas de aguardiente y hojas de coca mientras otro *danzak* ejecuta la «danza de las tijeras». Del cerro baja volando el *Taita Wamani* en figura de halcón con cola de «diablo» mientras, disimulado entre cerros, se manifiesta en forma de «diablo» felinizado el espíritu iniciador del *danzak*.

DIBUJO 4. Dos dibujos de Huaman Poma. A la izquierda: presentación de una ofrenda humana y a la derecha de una llama a dos deidades representadas en el interior de dos cerros. (Izquierda: Guaman Poma 1987:263; manuscrito: 270. Derecha: idem: 259; manuscrito: 266).

DIBUJO 5. Corte esquemático de una rodaja de *sanpedro* de cuatro vientos; la cruz indica las relaciones con las cuatro direcciones del espacio.

DIBUJO 6. La espada mayor del maestro Adriano Melendres: nótese las

representaciones de aves con evidente alusión simbólica al «vuelo» del shamán. Al simbolismo de la cruz se acompaña el de las dos direcciones (de arriba y de abajo) simbolizadas por la orientación de las dos aves esculpidas en la guarda.

DIBUJO 7. Tres cruces usadas como protección de la persona: a. Cruz de Caravaca en madera de chonta (mercado de Piura); b. cruz en madera de ajosjaspe (mercado de Piura); c. cruz de acero terminante en punta (Ayabaca).

DIBUJO 8. Cruz en madera de chonta, elocuente imagen del sincretismo mágico-religioso característico del curanderismo actual. (Mercado de Piura).

DIBUJO 9. Espada de bronce del maestro Adriano Melendres. En la parte terminal de la empuñadura está representado San Cipriano con la copa del *sanpedro* en la mano derecha y la *chungana* en la izquierda. En la empuñadura misma está representado San Antonio con el niño Jesús.

DIBUJO 10. San Antonio *moro* (o sea no consagrado por la bendición del sacerdote ni rociado con agua bendita) tallado en cuerno bovino y usado para contener el tabaco *moro* para *singar*. En una mano el santo tiene la palma y en la otra el cuchillo que, junto con el simbolismo del cuerno asociado a la cualidad del tabaco, expresa la función de la «defensa» asociada a esta imagen.

DIBUJO 11. San Antonio de madera de hualtaco amarillo representado con la Cruz de Caravaca en la mano.

DIBUJO 12. a. San Antonio de madera de hualtaco amarillo, mercado de Piura, en la cabeza tiene un hoyo para *singar* tabaco. b. Imagen tallada en madera de palosanto: representa a «San Antonio» y «Santa Antonia» en un solo cuerpo con dos cabezas. Es usada para operaciones de magia amorosa (mercado de Piura). c. San Ilarión en madera de hualtaco amarillo: esta imagen es venerada para conseguir dinero (mercado de Piura).

DIBUJO 13. Mano de momia precolombina a la que ha sido amarrado un listón rojo. Sirve como talismán cuyo efecto es juzgado insuperable para defender de las *envidias* y del *daño*. Se tiene en la casa. Ayabaca.

DIBUJO 14. Gráfico que representa las direcciones tradicionales de las ofrendas en las cuatro direcciones del espacio. El oferente se mueve en sentido horario, o solar.

DIBUJO 15. El cactus *sanpedro* representa el verdadero árbol cósmico del curanderismo andino del Norte. El gráfico muestra las relaciones entre un cactus de cuatro *vientos* y las seis direcciones del espacio, las mismas recorridas por el shamán en su «viaje».

DIBUJO 16. Dibujo esquemático representante los *artes* principales de la *mesa* curanderil y los tres *campos* en que la misma se divide.

DIBUJO 17. Gráfico que muestra la interacción de tres factores cuyo producto es el *susto*: P = personalidad; S = estado de salud; E = expectativas de la sociedad.

DIBUJO 18. Gráfico que representa la interacción de tres factores de cuyo equilibrio, o desequilibrio, depende la salud o la enfermedad: M = mundo mítico ancestral; S = sociedad; R = mundo religioso cristiano.

DIBUJO 19. Recipiente de madera de hualtaco negro para *singada*. El poder del tabaco se une al poder apotropaico de la madera en operaciones de alejamiento de *contagios* y de *defensa*.

DIBUJO 20. Gráfico que muestra las principales direcciones en que se efectúa la *limpiada* y el sentido general: de arriba hacia abajo, hacia la tierra que recibe el *contagio*.

DIBUJO 21. Gráfico que muestra las direcciones en que se efectúa la extracción del *contagio* del cuerpo de la persona, formando una cruz.

DIBUJO 22. El *desenriedo* efectuado por el *curandero* y el paciente conjuntamente forma una doble espiral.

DIBUJO 23. Otras formas de *desenriedo* formando espirales simples en direcciones alternas.

DIBUJO 24. Gráfico que muestra la dinámica de extracción del *contagio* en la operación shamánica de la *chupada*, o succión mágico-terapéutica.

DIBUJO 25. Detalle de un dibujo de Guamán Poma representando a un shamán que efectúa la succión de un enfermo.

DIBUJO 26. Esquema del método de adivinación de la poza de agua utilizando un cuy con las indicaciones de las partes faustas e infaustas.

DIBUJO 27. Esquema del método de adivinación de la poza de agua utilizando un cuy y tomando en cuenta las dos direcciones *janan-hurin*.

DIBUJO 28. Esquema explicativo que muestra la relación entre cerro y laguna, direcciones cósmicas y masculinidad-femenidad.

TABLA 1. Varas curanderiles con representaciones de los espíritus correspondientes a cada una de ellas. Varas del maestro Adriano Melendres: a. Vara de hualtaco «hembra» representado el «espíritu del árbol», a espaldas está grabada una cruz. b. Vara de hualtaco «macho» con figura de «rey» (el espíritu de la planta) c. Varas de madera de chiquir «huandure». Varas del maestro Celso Avendaño: d. Vara de madera de shimir con representación del espíritu (la oquedad en la parte superior sirve como depósito del tabaco para *singadas*). e. Vara de hualtaco amarillo con representación del espíritu f. Vara de madera de shimir representando a un *rey inga*.

TABLA 2. Tipología de fosfenos de acuerdo a Knoll.

TABLA 3. Figura a: deidad «atigrada» sosteniendo un cactus columnar, comúnmente identificado con el *Trichocereus pachanoi*, o *sanpedro*. Chavín, Laja de la Plaza Circular del Templo Antiguo. Figura b: *tumi* de cobre de estilo Vicús-Moche. Museo del Banco Central de Reserva (n. de inventario: ACU 2681 BCRP/2011 INC82). En la parte superior están representados dos venados, uno macho y uno hembra y tres cactus con dos aves (loros?) de las cuales una está comiendo un retoño de la planta mientras la otra se apoya en la extremidad de la misma.

TABLA 4. Varas de madera de chonta (mercado de Piura). a. Vara *defensa* representando a un condor. b. Vara *defensa* representando a un condor y a una serpiente que se enrosca en ella. La asociación ave-serpiente se encuentra en la iconografía religiosa desde el período formativo y, relacionada con la función del shamán, se halla difundida universal-

mente. c. Vara con cruz tallada en bajorrelieve. d. Vara usada en la *mesa mora*, o *banco ganadero*, representando a una serpiente y a una calavera.

TABLA 5. Tipología esquemática de sonajas, o *chunganas*. a. *Chungana* tradicional cuyo cuerpo está formado por una calabaza redonda asegurada a un mango de madera que la atraviesa. b. *Chungana* metálica cuyo cuerpo está formado por un pomo de bronce perteneciente al respaldar de un viejo lecho. c. *Chungana* metálica de hoja de cobre soldada.

SEGUNDA PARTE

DIBUJO 1. *Milagrillo* representando a una mujer embarazada para pedir gracia para el parto. Iglesia del Señor Cautivo, Ayabaca.

DIBUJO 2. Cinta roja con un *wayruru* y una pequeña escultura en piedra de Huamanga representando a un niño. Se amarra a la muñeca de los infantes contra el *mal de ojo*. Mercado de Ayabaca.

DIBUJO 3. San Antonio *moro* de madera de hualtaco negro. Olleros, Ayabaca.

Nota: todos los dibujos son obra del autor.

LEYENDA DE LAS FOTOS

PRIMERA PARTE

Capítulo 1

PRIMERA PARTE

(Hallazgos y excavaciones del Centro Studi e Ricerche Ligabue dirigidas por el autor)

FOTO 1. El centro megalítico de El Checo (Chocán, Ayabaca).

FOTO 2. El centro megalítico de El Checo: la «Piedra del Rey», *wanq'a* falomorfa del sector alto, en las pendientes del Cerro la Huaca.

FOTO 3. Arte rupestre de los Wayakuntur Ayahuacas: la «Piedra del Altar» de Samanga (Ayabaca).

FOTO 4. Arte rupestre de los Wayakuntur Ayahuacas: petroglifos grabados en una piedra de Samanga, Puente Espíndola.

FOTO 5. La serpiente mítica de dos cabezas grabada en una piedra de Samanga. Este es uno de los motivos míticos -relacionados con el ciclo de las lluvias, el arco iris y el rayo- que se repiten con mayor frecuencia dentro del arte rupestre, cerámica y tallas de turquesa de los antiguos Ayahuacas.

FOTO 6. Monolito del Cerro la Huaca, Samanga: había sido sepultado porque *shucaba* el ganado y *asustaba* a las personas.

FOTO 7. El *pututu* de caracol marino, insignia de rango señorial del *curaca* sepultado en Olleros Ahuaico (Ayabaca).

FOTO 8. El grupo de cristales de cuarzo y piedras mágicas puestas alrededor del cráneo del personaje sepultado en la Tumba 6 de Olleros Ahuaico (probablemente un shamán ayahuaca).

FOTO 9. Una sepultura en urna en la necrópolis de Olleros San Bartolo: la cobertura ha sido hecha con una media tinaja.

FOTO 10. La misma urna funeraria después de quitar la cobertura.

FOTO 11. Urna funeraria de los antiguos Wanq'apampas, excavaciones de Maraypampa, Huancabamba. Nótese la cobertura hecha utilizando el cuello con decoración antropomorfa de una gran vasija y los cristales de cuarzo que rodean a la urna. Período formativo.

FOTO 12. El Templo de los Jaguares de los antiguos Wank'apampas, Mitupampa, Huancabamba. Nótese los dos altares esculpidos con figura de felinos y los canalículos que llevaban las ofrendas líquidas al interior del templo. La gran roca en cuya cumbre habían sido esculpidos los felinos había sido incluida en un templo del período formativo que, a su vez, había sido incorporado en dos sucesivas ampliaciones la última de las cuales data 1,200 d.d.C. Los altares, a la llegada de los Incas, habían sido sepultados bajo una terraza ceremonial ofreciendo un ejemplo eloquente del desarraigamiento de un culto local por parte del culto estatal del *Tawantinsuyu*.

Capítulo 8

FOTO 1. Ceramio de estilo Chavín: puma, o jaguar en asociación a dos cactus *achuma*, o *sampedro*. Museo Nacional de Arqueología y Antropología. Lima.

FOTO 2. Ceramio escultórico de estilo Chavín: jaguar en asociación con una serpiente mítica y dos cactus *achuma*. Museo Nacional de Arqueología y Antropología. Lima.

FOTO 3. Botella de estilo Chavín representando a una ave mítica

«atigrada» en asociación con cactus columnares *achuma* y escalones. Colección Enrico Poli. Lima.

FOTO 4. Ceramio escultórico de estilo Chavín representando a un cactus columnar *achuma* en asociación con una serpiente. Colección Enrico Poli. Lima.

FOTO 5. Ceramio escultórico Nazca representando a una ave apoyada en un cactus columnar. Colección Enrico Poli. Lima.

FOTO 6. Ceramio escultórico de estilo Lambayeque representando a una mujer en acto de mascar un trozo de *achuma*. Museo R. Larco Herrera (inventario: n. 69-4-7).

FOTO 7. Ceramio Chavín representando a un Jaguar. Colección Enrico Poli. Lima.

Capítulo 10

FOTO 1. Maestro Adriano Melendres frente a su *mesa*. San Juan de Cachaco Ayabaca).

FOTO 2. *Mesa* de viaje del maestro Aurelio Merino. Culcapampa (Ayabaca).

FOTO 3. *Mesa* de viaje del maestro Celso Avendaño. Ayabaca.

FOTO 4. *Mesa* del maestro Alfonso García, Huancabamba.

Capítulo 12

FOTO 1. Vaso de estilo Moche representando a un muerto que rapta a un viviente. El cuerpo del vaso, de acuerdo a la interpretación de Rafael Larco H., representaría a una laguna. La dinámica del rapto (de la *sombra*) en el mundo subterráneo -o subacueo- por parte de una entidad mítica, o de un ancestro, es la misma del síndrome cultural de la *tapiadura*.

Capítulo 13

FOTO 1. Maestro Ubaldo Salvador singando de un caracol marino.

FOTO 2. Laguna Prieta de Ayabaca: un paciente *singando* en una *mesada* de curación.

FOTO 3. Sondorillo, Huancabamba: maestro Tripul *singando* frente a su *mesa*.

FOTO 4. Laguna Prieta: *limpia de varas* ejecutada por un *auxilio* del maestro Ubaldo Salvador.

FOTO 5. Laguna Prieta: *limpia de varas* ejecutada por un *auxilio* del maestro Ubaldo Salvador.

FOTO 6. Maestro Celso Avendaño *limpiando* con la Cruz de Caravaca.

FOTO 7. *Limpia* con vara de hualtaco amarillo. Maestro Celso Avendaño..

FOTO 8. *Limpia de cuy*. Maestro Salomón Melchor. Lima.

FOTO 9. *Limpia de cuy*, *rastreo* del intestino del cuy.

FOTO 10. *Limpia de cuy*, extospicina.

FOTO 11. Maestro Zenobio Jirón, Samanga: *rastreo* del cuy en agua.

FOTO 12. Maestro Máximo Merino de Socchabamba, Ayabaca: *chupada* de uno *shucado* utilizando una vara de hualtaco negro.

FOTO 13. Maestro Máximo Merino: *chupada* con vara de hualtaco negro.

FOTO 14. Maestro Máximo Merino: *chupada* con vara de hualtaco negro.

FOTO 15. Laguna Prieta de Ayabaca.

FOTO 16. Lagunas Palanganas de Ayabaca.

FOTO 17. Laguna Negra de Huancabamba vista del Cerro Laguna Negra.

FOTO 18. *Florecimiento* en la Laguna de la Cebada de Ayabaca ejecutado por el maestro Celso Avendaño.

FOTO 19. Maestro Celso Avendaño en la Laguna de la Cebada de Ayabaca.

FOTO 20. Laguna Prieta de Ayabaca, baños. Maestro Ubaldo Salvador.

FOTO 21. Laguna Palangana del Cerro Laguna Negra, Huancabamba: baño en una ceremonia reservada a solas mujeres, realizada por el maestro José Manuel Melendres.

FOTO 22. Laguna Huarinja, o Negra de Huancabamba: baño.

FOTO 23. Juzgara, Huancabamba, *shulalada* de la puerta de la casa de una difunta.

FOTO 24. Juzgara, Huancabamba: *manteada* sobre el fuego de los parientes de la difunta.

FOTO 25. Cerro La Cruz, Samanga (Ayabaca): un campesino con una *illa ganadera*.

SEGUNDA PARTE

Capítulo 1

FOTO 1. Partera de Yanchalá (Isabelina Rivera) con la imagen de San Antonio de Padua.

FOTO 2. Partera de Morropón (Felicita López).

Capítulo 2

FOTO 1. Vasija escultórica de estilo Moche representando a un duende raptor de niños. Museo R. Larco Herrera (inventario: n. 65-4-4).

FOTO 2. La imagen de San Bartolomé de Olleros.

FOTO 3. Partera Moche atendiendo un parto. Museo R. Larco Herrera (inventario n.: XSE 29-3).

FOTO 4. Partera Moche y otra mujer atendiendo un parto. Museo R. Larco Herrera (inventario n.: XSE 29-4).

FOTO 5. La misma vasija desde otro ángulo.

FOTO 6. Mujer dando a luz. Vasija escultórica de estilo Vicús 1. Museo R. Larco Herrera (inventario n.: XSE 29-1).

Capítulo 3

FOTO 1. Partera Elisia Mondragón *tanteando* a una mujer. Olleros Ahuaico.

FOTO 2. Partera Félix Mondragón, Olleros Bajo.

FOTO 3. Actividades femeninas: alfarería en Olleros Bajo.

BIBLIOGRAFIA

- AARONSON, B., H. OSMOND. 1970
Psychedelics, the Uses and Implications of Hallucinogenic Drugs.
Garden City. New York: Doubleday.
- ABSE, W. 1966
Hysteria and related mental disorders. Bristol: J. Wright & Sons.
- ACKERKNECHT, E.H. 1943
«Psychopathology, primitive medicine and primitive culture». En:
Bulletin of History of Medicine, 14, 1943.
- 1985
Medicina y Antropología social. Madrid: Akal.
- ACOSTA, J. DE (1550) 1963
Historia natural y moral de las Indias. Vida religiosa y civil de los Indios. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- AGURELL S., J.G. BRUHN, J. LUNDSTÖM, V. SVENSSON. 1971
«Cactaceae Alkaloids. Alkaloids of *Trichocereus* species and some other cacti». En: *Lloydia* 34, 2: 183-187.
- AGUSTINOS, PP. (II mitad s. XVI.) 1918
Relaciones de idolatrías de Huamachuco por los primeros Agustinos,
Colección Urteaga - Romero, serie 1, t. 11: 3-56. Lima.
- ALBORNOZ, C. DE (1570-75) v. Duviols 1967.

ALCE NERO 1970

La Sacra Pipa, con un'introduzione di J. Epes Brown. Torino: Borla.

ALMENARA, G. 1927

El Chamico, Tesis de Lic. en Medicina, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.

ALTSCHUL, S. von REIS 1964

A taxonomic study of the genus anadenanthera. Cambridge: Botanical Museum of Harvard University.

ALVARADO, D. 1990

«La modificación de estados físicos y comportamentales en la medicina tradicional». En: *Perú Indígena*, 12, 28: 171-192. Lima: Instituto Indigenista Peruano.

ANDERSON, E.F. 1980

Peyote the Divine Cactus. Tucson: University of Arizona Press.

ANONIMO JESUITA (1594-95) 1968

Relación de las costumbres antiguas de los Naturales del Pirú. En: Biblioteca de Autores Españoles, T. 209: 151-181. Madrid: Atlas.

ANSION, J. 1987

Desde el rincón de los muertos. El pensamiento mítico en Ayacucho. Lima: GREDES.

ARRIAGA, P.J. DE (1621) 1968

Extirpación de la Idolatría del Pirú. En: Biblioteca de Autores Españoles, T. 209: 193-277. Madrid: Atlas.

ARROYO AGUILAR, S. 1987

Algunos aspectos del culto al Tayta Wamani. Lima: Seminario de Historia Rural Andina, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

INSTITUTO GEOGRAFICO NACIONAL 1989

Atlas del Perú. Lima: I.G.N.

AVENDAÑO, F. DE 1649

De los Misterios de Nuestra Santa Fé Católica en Lengua Castellana y la General del Inca. Lima: Jorge López de Herrera.

AVILA, F. DE (1598?) 1966

Dioses y Hombres de Huarochiri, trad. J.M. Arguedas, estudio Pierre Duviols. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

BACKEBERG, C. 1959

Die Cactaceae, Handbuch der Kakteenkunde, 2 tomos. Jena.

BALLADELLI, P.P. J.M. 1990

Entre lo mágico y lo natural. Quito: Abya Yala.

BARREIRO, B. (1885) 1973

Brujos y Astrólogos de la Inquisición de la Galicia y el famoso Libro de San Cipriano. Madrid.

BEAN, L.J. 1972

Mukat's People: the Cahuilla Indians of Southern California. Berkeley-Los Angeles: University of California Press.

BERNEX, N.B., B. REVESZ 1988

Atlas regional de Piura. Lima: Pontificia Universidad Católica-C.I.P.C.A.

BETANZOS, J. (1551) 1968 *Suma y narración de los Incas*. En: Biblioteca Peruana, serie 1, Tomo 3:199-294. Lima: Editores Técnicos Asociados.

BLILEY, N.M. 1927

Altars according to the Code of Canon Law. Washington, D.C.: Catholic University of America Press

BRISTOL MELVIN, L. 1966a

«Notes on the Species of tree Daturas». En: *Botanical Museum Leaflets*, Harvard University, 21: 229-48.

----- 1969

«Tree Datura Drugs of the Colombian Sibundoy». En: *Botanical Museum Leaflets*, Harvard University, 22: 165:227.

BRITTON, N.L., J.N. ROSE. 1920

The Cactaceae: Descriptions and Illustrations of Plants of the Cactus Family, Publication 248, 2. Washington, D.C.: Carnegie Institute.

CABELLO DE VALBOA, M. (1586) 1951

Miscelánea Antártica. Lima: Instituto de Etnología.

CABIESES MOLINA F. 1974

Dioses y Enfermedades (la Medicina en el Antiguo Perú), Gods and Diseases (Medicine in Ancient Peru), 2 tomos. Lima: Artegraf.

----- 1993

Apuntes de medicina tradicional. La racionalización de lo irracional. Lima: CONCYTEC.

CABREJO, M.E. 1952

«El Mal de Ojo». En: *Folklore*, 7-8: 141. Lima.

CABRERA, P. 1943

«La Enfermedad del Susto y su Curación». En: *Folklore*, 7-8: 141. Lima.

CACERES CH., E. 1988

Si crees los Apus te curan. Cuzco: Centro de Medicina Andina.

CALANCHA A. DE LA, B. DE TORRES (1639) 1972

Crónicas Agustonianas del Perú, (Crónica moralizada del orden de San Agustín en el Perú...) 2 tomos. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas Instituto «Enrique Florez» Departamento de Misionología Española.

CALLER IBERICO, C. 1941

«Ayahuasca». En: *Boletín del Museo de Historia Natural Javier Prado*. Lima.

CAMINO, L. 1992.

Cerros plantas y lagunas poderosas. Lima: CIPCA-CONCYTEC.

CAMINO CALDERON, C. 1973

El Daño. Lima: Peisa.

CARDENAS TIMOTEO, C. 1989

Los Unayas y su mundo. Lima: Instituto Indigenista Peruano.

CARLIER, A. 1980

«Hacia una mejor educación alimentaria en el campo». En: *Cuadernos Médicos-sociales* Revista Trimestral del Círculo de Investigaciones Médico-sociales, 11:55-61.

CARRION CACHOT, R. 1923

«La mujer y el niño en el antiguo Perú». En: *Inca* 1,2:329-354. Lima: Organó del Museo de Arqueología de U.M.S.M.

CARNEIRO, R. 1970

«Hunting and Hunting Magics among the Amahuaca of the Peruvian Montaña». En: *Ethnology*, 9,4: 331-341.

CARRASCO, P. 1960

«Pagan Rituals and Beliefs among the Chontal Indians of Oaxaca». En: *Anthropological Records*, 20: 87-117.

CARTER, W., E. MAMANI 1982

Irpa Chico. Individuo y Comunidad en la Cultura Aymara. La Paz.

CASO, A. 1950

«Densidad de la población de habla indígena en la República Mexicana». En: *Memorias del Instituto Nacional Indigenista*, vol. VI. México D.F.

CASSEL, J. P.R. JENKINS, D. 1960

«Epidemiological Analysis of Health implications of Culture Change: a conceptual Model». En: *Annals of the New York Academy Sciences*, 84: 938-49.

CAUDILL, W. 1958

«Effects of Social and Cultural Systems in Relations to Stress». *Memorandum to the Committee on Preventive Medicine and Social Science Research*, Pamphlet 14.

CAVERO, G. 1965

Supersticiones y Medicina Quechua. Lima.

CAVERO CARRASCO, R. 1986

Maíz, chicha y religiosidad andina. Ayacucho: Universidad Nacional S. Cristóbal de Huamanga.

----- 1990

Incesto en los Andes. Ayacucho: CONCYTEC.

CAZENEUVE, J. 1971

Sociología del rito. Buenos Aires: Amorrortu.

CIEZA DE LEON, P. DE (1553) 1967

El Señorío de los Incas. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

----- (1550) 1984

La Crónica del Perú (Primera Parte de la Crónica del Perú). Madrid: Historia 16.

CLARK, W. HOUSTON. 1969

Chemical Ecstasy, Psychedelic Drugs and Religion. New York.

COBO, B. (1653) 1964

História del Nuevo Mundo. En: Biblioteca de Autores Españoles, T. 91-92. Madrid: Atlas.

COHEN, S. 1970

«The Hallucinogens», W.G. Clark and J. del Giudice, eds. *Principles of Psychopharmacology*. New York.

CONDORI, B. R. GOW 1982

Kay Pacha. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas.

COOPER, J.M. 1949

«Stimulants and Narcotics», *Handbook of South American Indians*, 5: 525-58. Bureau of American Ethnology Bulletin 143. Washington D.C.: Smithsonian Institution.

CORDY COLLINS. A. 1977

«Chavín art: its shamanic-hallucinogenic origins», A. Cordy-Collins, J.

Stern, *Pre-Columbian Art History: Selected Readings*: 353-362. Palo Alto, California.

COSMINSKY, S. 1977

«El papel de la comadrona en Mesoamérica». En: *América Indígena*, 37 (2):305-335. México: Instituto Indigenista Interamericano.

CRUZ SANCHEZ, G. 1948

«Informe sobre las aplicaciones populares de la cimora en el Norte del Perú». En: *Revista de Farmacología y Medicina experimental*, 1: 253, 59. Lima.

----- 1950

«Estudio folklórico de algunas plantas medicamentosas y tóxicas del Norte del Perú». En: *Revista de Medicina Experimental*, 9:159-66. Lima.

CURRIER, R.L. 1966

«The hot/cold syndrome and symbolic balance in mexican and spanish american folk medicine». En: *Ethnology*, 5:251-63.

CHAUMEIL, J.P. 1986

«Discurso etno-médico y dinámica social entre los Yagua del Oriente peruano». En: *Anthropológica*, 4: 115-130. Lima: Pontificia Universidad Católica.

CHAVEZ, F. 1992

«El jugo útil». En: *Revista El Peruano*, 7 dic.. Lima.

----- 1993

«Una ninfa en los Andes». En: *Revista El Peruano*, 8 feb. Lima.

----- 1996a

«Iniciación Divina». En: *Revista El Peruano*, 20 may. Lima

----- 1996b

«Los niños Adivinos». En: *Revista El Peruano*, 22 jul. Lima

----- 1996c

«Iniciación y sueño entre las «parteras» de la sierra de Piura (Ayabaca)». En: *Anthropológica*, 14:183-207. Lima: Pontificia Universidad Católica

CHAVEZ, F., M. POLIA 1993

«Ministros menores del culto, shamanes y curanderos en las fuentes españolas de los siglos XVI-XVII». En: *Anthropológica*, 11:9-48. Lima: Pontificia Universidad Católica.

CHAVEZ, N.A. 1977

La materia médica en el incanato. Lima: Mejía Baca.

CHIAPPE, M. 1967

«Alucinógenas nativas». En: *Revista del Viernes Médico*, 18: 293-99. Lima.

----- 1968

«Psiquiatría Folklórica Peruana: el Curanderismo en la Costa Norte del Perú». En: *Anales del Servicio de Psiquiatría*, 11. Lima.

----- 1969a

«El Curanderismo con alucinógenas de la Costa y Selva del Perú. En: *Psiquiatría Peruana*, 1: 318-25.

----- 1969b «El Síndrome cultural del daño y su tratamiento curanderil». En: *Psiquiatría Peruana (Anales del I Congreso Nacional de Psiquiatría)*, 1:330-37. Lima.

CHIAPPE, M., M. LEMLIJ. L. MILLONES. 1985

Alucinógenos y Shamanismo en el Perú contemporáneo. Lima: El Virrey.

DAMMERT BELLIDO, J. 1974

«Procesos por Supersticiones en la Provincia de Cajamarca en la Segunda Mitad del Siglo XVIII». En: *Allpanchis Phuturinga*, 9: 179-199. Cuzco: Instituto de Pastoral Andina.

----- 1984

«Procesos por Supersticiones en la provincia de Cajamarca en la Segunda mitad del Siglo XVIII». En: *Allpanchis Phuturinga*, 177-183. Cuzco: Instituto de Pastoral Andina.

DAVIDSON, J.R. 1983

«La sombra de la vida: la placenta en el mundo andino». En: *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, Tomo XII (3-4):69-81. Lima

DELLE MONACHE, F. 1979

«Aspetti chimici degli allucinogeni dell' America Latina». En: *Simposio Internazionale sulla Medicina Indigena e Popolare dell' America Latina*: 506. Roma: Istituto Italo Latino Americano.

DI NOLA, A. 1984

Antropologia Religiosa. Roma: Newton Compton.

DOBKIN DE RIOS, M. 1968

«*Trichocereus pachanoi*: a mescaline cactus used in folk healing in Peru». En: *Economic Botany*, 22,2: 191-94.

----- 1969a

«Folk curing with a psychedelic cactus in North Coast Peru». En: *International Journal of Social Psychiatry*, 15, 1:23-32.

----- 1969b

«Curanderismo psicodélico en el Perú: continuidad y cambio». En: *Mesa Redonda de Ciencias Prehistóricas y Antropológicas*, 1, Publicaciones del Instituto Riva Agüero. n. 58a: 139-49. Lima: Pontificia Universidad Católica.

----- 1969c

«Fortune's malice: divination, psychotherapy and folk medicine in Peru». En: *Journal of American Folklore*, 82, 324: 132-41.

----- 1979

«Los Alucinógenos de origen vegetal y la religión de los Mochicas». En: *Cielo Abierto*, 2, n.5. Lima: Centromin Perú.

DOMINGO DE SANTO TOMAS, fray (1560) 1951

Léxicon o vocabulario de la lengua general del Peru. Lima: Edición del Instituto de Historia.

DUVIOLS, P. 1967

«Un inédit de Cristóbal de Albornoz: La instrucción para descubrir las Guacas del Pirú y sus camayos y haciendas». En: *Journal de la Société des Americanistes*, 66, 1. Paris.

DUVIOLS, P., ITIER, C. 1993

Relación de Antigüedades deste reyno del Piru. Cuzco: Centro Bartolomé

de las Casas. Archivos de Historia Andina 17, Travaux de L'Institut Français D'Etudes Andines 74.

ELIADE, M. 1968

Le Chamanisme et les Techniques Archaiques de l' Exstase. Paris: Payot.

----- 1983

Lo sagrado y lo profano. Barcelona: Labor-Punto Omega

ELICK, J.W. 1969

«An ethnography of the Pichis Valley Campa of Eastern Peru». Tesis, University of California. Los Angeles.

ESTRELLA, E. 1978

Medicina Aborigen. Quito:Editorial Epóca.

EVANS PRITCHARD, E.E. (1937) 1976

Brujería, magia y oráculos entre los Azande. Barcelona: Anagrama.

EVANS, W.C., A. CHANI, V.A. WOOLEY 1965

«Alkaloids of the genus *Datura* section *Brugmansia*. Part III. *Datura sanguinea* R. and P.» *Planta Medica* 13: 353-358.

FAUST, F. 1986

El Sistema Médico entre los Coyaimas y Natagaimas. Hohenschäftlarn.

----- 1989

Etnobotánica del Purace. Sistemas clasicatorios funcionales. Hohenschäftlarn.

----- 1991

Auca: lo incontrolable y la salud (manuscrito).

FOSTER, G.M. 1951

«Some wider implications of Soul Loss Illness among the Sierra Popoloca». En: *Homenaje a Don Alfonso Caso*: 167-74. México: Imprenta Nueva.

----- 1953

«Relationships between Spanish and Spanish-American Folk-medicine». En: *Journal of American Folklore*, 66: 201-47.

----- 1965

«Culture responses to expression of envy in Tzintzuntzan». En: *Southwestern Journal of Anthropology*. 21:24-35.

FOSTER, G.M. 1974

«La sociedad campesina y la imagen del bien limitado». En: *Estudios sobre el campesinado latinoamericano: la perspectiva de la Antropología Social*. L.J. Bartolomé, E.E.F. Gorestiaga (compiladores) pp. 61-90. Buenos Aires: Perifería.

FOSTER. G.M., B.G. ANDERSON 1978

Medical Anthropology. New York.

FRANK, J.D. 1961

Persuasion and Healing. Baltimore.

FRAZER, J.G. 1920

Les origines magiques de la royauté. Paris: Geuthner.

FRIEDBERG, C. 1959

«Rapport sommaire d' une Mission au Pérou». En: *Journal d'Agriculture Tropicale et de Botanique Appliquée*, 6: 439-50. Paris.

----- 1960

«Utilisation d' un Cactus à mescaline au Nord du Pérou». En: *Proceedings of the Sixth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences*, 2,2: 21-26.

----- 1963

«Mission au Pérou. Mai 1961 - mars 1962». En: *Journal d'Agriculture Tropicale et de Botanique Appliquée*, 10: 32-52,245-58, 344-86. Paris.

----- 1976

«L' imaginaire dans les thérapeutiques populaires. Proposition de quelques thèmes de réflexion átravers l' exemple du complexe thérapeutique huancabambin (Sierra de Piura au Nord du Pérou)». En: *Actes du 42e Congrés International des Americanistes*: 427-43. Paris.

FRISANCHO PINEDA, D. 1971

Medicina Indígena y Popular. Puno.

----- 1986

Curanderismo y Brujería en la Costa Peruana. Lima: Lytograf

----- 1988

Medicina indígena y popular. Lima: Los Andes.

FUENZALIDA, F. 1977

«El Mundo de los Gentiles y las tres eras de la Creación», *Revista de la Universidad Católica*, 2: 59-84. Lima: Pontificia Universidad Católica.

FURST, P.T. 1971

«Psychotropic Flora and Fauna in pre columbian Art», *Symposium on the Prehistoric Arts of Arid America*, october 29, 1971. The International Center for Arid and Semi-Arid Land Studies, Museum of Texas Tech University. Lubbock.

----- 1972

Flesh of the Gods, the Ritual Use of Hallucinogens. New York.

----- 1980

Alucinógenos y cultura. México: Fondo de Cultura Económica.
1981 *Allucinogeni e Cultura* (trad. italiana). Roma: Cesco Ciapanna.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca (1609) 1953

Comentarios Reales de los Incas. Puebla: Editorial José M. Cajica Jr.

----- 1963

Comentarios Reales de los Incas, En: Biblioteca de Autores Españoles, T. 133. Madrid: Atlas.

GAREIS, I. 1991

«La metamorfosis de los dioses: cambio cultural en las sociedades andinas». En: *Anthropológica* 9:247-257. Lima: Pontificia Universidad Católica.

----- 1992

«Transformaciones de los oficios religiosos andinos en época colonial temprana (siglo 16)». En: *Anthropológica* 10:119-38. Lima: Pontificia Universidad Católica.

GARZA, M. DE LA 1990

Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya. México: Universidad Nacional Autónoma.

GENNEP van, A. 1909

The Rites of passage. Chicago: The University Chicago Press.

GIESE, C. 1988

«Dualismo y tripartición». Ponencia presentada al 46° Congreso Internacional de los Americanistas. Amsterdam.

----- 1989

«*Curanderos*», *traditionelle Heiler in Nord-Peru (Künste und Hochland)*. Hohenschäftlarn.

GILLIN, J. 1945

Moche: a Peruvian Coastal Community. Washington, D.C.: Institute of Social Anthropology, Smithsonian Institution.

----- 1948

«Magical Fright». En: *Psychiatry*, 11: 387-400.

----- 1951

«The Culture of Security in San Carlos: a Study of a Guatemalan Community of Indians and Ladinos». En: *Tulane Middle American Research Institute Publications*, 16.

GIRARD, R. 1954

Le Popol-Vuh, Histoire culturelle des Maya Quiché. Paris.

GOBEIL, O. 1973

«El susto. A descriptive analisis». En: *International Journal of Social Psychiatry*, 19: 39-43.

GOODSPEED, T.H. 1942

«The South American genetic groups of the genus *Nicotiana* and their distribution». En: *Proceedings of the Eight American Scientific Congress*, 3. Washington.

GONZALEZ HOLGUIN, D. (1607) 1989
Vocabulario de la Lengua General de todo el Pery llamada Lengua Quichua o del Inca. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

GONZALEZ HUERTA, I. 1960
«Identificación de la Mescalina contenida en el *Trichocereus pachanoi* (San Pedro)». En: *Revista del Viernes Médico*, 11, 1: 133-37. Lima.

GONZALEZ TORRES, Y. 1985
El Sacrificio Humano entre los Mexicas. México: Fondo de Cultura Económica.

GUAMAN POMA DE AYALA, F. (1615) 1987
Nueva Crónica y Buen Gobierno (Nueva coronica y buen gouierno), 3 tomos. Madrid: Historia 16.

GUITERAS HOLMES, C. 1961
Perils of the Soul. The world view of a Tzotzil Indian. New York: The Free Press.

GUTIERREZ NORIEGA, C. 1950
«Area del mescalismo en el Perú». En: *América Indígena*, 10: 422-68.

GUTIERREZ NORIEGA, C., G. CRUZ SANCHEZ 1947
«Alteraciones mentales producidas por la *Opuntia cylindrica*». En: *Revista de Neuropsiquiatría*, 10: 422-68. Lima.

HARNER, M.J. 1972
The Jívaro: People of the Sacred Waterfalls. Berkeley - Los Angeles: University of California Press.

----- 1973
Hallucinogens and Shamanism. Oxford University Press.

HAROLD, A. 1988
«El sistema frío-caliente en la región surandina del Perú», *Conceptos y Tratamientos Populares en Algunas Enfermedades en Latinoamérica*. Cuzco: Centro de Medicina Andina.

HEISSIG, W. 1979
Die religionen der Mongolie. Stuttgart.

HOFFMANN, R.M. 1968

«Datura: its use among Indian Tribes of S.W. North America», manuscrito no publicado, Botanical Museum Harvard University. Cambridge, Mass..

HOOPER, L. 1920

«The Cahuilla Indians». *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology* 16: 316-380.

HUBI, C. M. 1954

«Algunas observaciones del Folklore médico del Dpto. de Junín» En: *Perú Indígena*. V(13):70-91. Lima: Organo del Instituto Indigenista Peruano.

HUIZINGA, J. 1950

Homo ludens: a study of the play-element in culture. New York: Roy.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADISTICA E INFORMATICA 1994

Censos Nacionales 1993. Lima: I.N.E.I.

JIMENEZ BORJA, A. 1961

«La Noche y el Sueño en el Antiguo Perú». En: *Revista del Museo Nacional*, 30: 84-94. Lima.

----- 1974

«Introducción al Pensamiento Arcaico Peruano». En: *Revista del Museo Nacional*, 38: 191-249.

JORALEMON, D. 1984a

«Symbolic Space and Ritual Time in a Peruvian Healing Ceremony». En: *San Diego Museum of Man Ethnic Technical Notes*, 19. San Diego.

----- 1984b

«The Role of Hallucinogenic Drugs and Sensory Stimuli in Peruvian Ritual Healing». En: *Culture, Medicine and Psychiatry*, 8,4: 399-430.

----- 1985

«Altar Symbolism in Peruvian Ritual Healing». En: *Journal of Latin American Lore*, 11, 1: 3-29.

----- 1986

«The Performing Patient in Ritual Healing». En: *Social Science and Medicine*, 23, 9: 841-845.

JORALEMON, D., D. SHARON 1993a

Sorcery and shamanism. Salt Lake City: University of Utah Press.

JORALEMON, D., D. SHARON 1993b

Sorcery and Shamanism. Curanderos and Clients in Northern Peru. Salt Lake City: University of Utah Press

KARSTEN, R. 1920

«Beitrage zur Sittengeschichte der Sudamerikanischen Indianer». En: *Acta Academiae Aboensis Humaniora*, 1,4. Turku.

----- 1926

The Civilizations of the South American Indians with special references to Magic and Religion. London - New York.

----- 1935

«The Headhunters of the Western Amazonas: the life and culture of the Jívaro Indians of Eastern Ecuador and Peru». En: *Societas Scientiarum Fennica. Commentationes Humanarum Litterarum*, 29, 1. Helsinki.

----- (1952) 1983

La Civilisation de l' Empire Inca. Paris: Payot.

KATO, T. 1983

«La polaridad, ambivalencia y graduación 'fresco-calor' en Hualcán, Perú». En: *Annals of Latin American Studies*, 3. Tokyo: Association for Latin American Studies.

KAUFFMANN DOIG, F. 1989

«El Mito de Qoa y la Divinidad Universal Andina», M. Lemlij, *Mitos*: 248-83. Lima: Sociedad Peruana de Psicoanálisis.

KEARNEY, M. 1969

«Los conceptos de aire y susto: representaciones simbólicas del ambiente social y geográfico percibido». En: *América Indígena*, 29: 2 ss..

KENNEDY, J.G.

«Cultural Psychiatry», *Handbook of Social and Cultural Anthropology*: 1031-72. Chicago.

KIEV, A. 1968

Curanderismo: Mexican-American Folk Psychiatry. New York: Free Press.

KLÜVER, H. 1966

Mescal and mechanism of hallucinations. Chicago.

KROEBER, A. 1953

Handbook of the Indians of California. Berkeley.

LA BARRE, W. 1948

«The Aymara Indians of the Lake Titicaca Plateau, Bolivia». En: *American Anthropologist*, 50,1,2: 1-250.

----- 1970

«Old and New World Narcotics: a statistical question and an ethnological reply». En: *Economic Botany*, 24: 73-80.

LA BARRE, W., D.P. McALLESTER, J.S. SLOTKIN, O.C. STEWART, S. TAX 1951

«Statement on Peyote». En: *Science*, 114: 582-83.

LANTERNARI, V. 1977

Movimenti Religiosi di Libertà e di Salvezza dei Popoli Oppressi. Milano: Feltrinelli.

LARA, J. 1978

Diccionario Qhëshwa-Castellano Castellano-Qhëshwa. La Paz.

LARCO HOYLE, R. 1946

«The Mochicas», *Handbook of South American Indians*, 2. Bureau of American Ethnology, Bulletin 143. Washington, D.C..

LASTRES, J. 1951

História de la Medicina Peruana, 1. Lima. U.N.M.S.M.

LEETE, E. 1959

«The Alkaloids of *Datura*», A.G. Avery, S. Satina, J. Rietsema eds., *Blakeslee: the genus Datura*: 48-56. New York.

LEVY-BRUHL, L. 1931

Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive. Paris: Alcan.

LIRA, J. 1941

Diccionario Kkechuwa-Español. Kkoskko: Universidad Nacional de Tucumán.

LIRA, A.J. 1946

Farmacopea tradicional indígena y prácticas rituales. Lima.

----- 1985

Medicina andina. Farmacopea y ritual. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas,

LOCKWOOD, T.E. 1979

«The Ethnobotany of *Brugmansia*». En: *Journal of Ethnopharmacology*, 1: 147-64.

LOEB, E. 1929

«Shaman and Seer». En: *American Anthropologist*, 31: 61 y ss.

LOPEZ AUSTIN, A. (1980) 1984

Cuerpo Humano e Ideología. Las Concepciones de los Antiguos Nahuas, 2 tomos. México: Universidad Nacional Autónoma.

LUMBRERAS, L. 1977

«Excavaciones en el Templo Antiguo de Chavín (sector R)». En: *Ñaupá Pacha*, 15: 23-29. Lima.

LUNA, L.E. 1984

«The concept of Plants as Teachers among four Peruvian Shamans of Iquitos, Northeast Peru». En: *Journal of Ethnopharmacology*, 11: 135-56.

----- 1986a

«Bibliografía sobre el *Ayahuasca*». En: *América Indígena*, 46, 1.

----- 1986

Vegetalismo, Shamanism among the Mestizo populations of the Peruvian Amazon. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.

LYONS, P. 1978

«Female supernaturals in ancient Peru». En: *Ñauya Pacha*, 16. Berkeley: Institut of Andean Studies.

MACBRIDE, J.F. 1951-1956

Flora of Peru. Chicago: Field Museum of Natural History.

MAC LEAN Y ESTENOS, R. 1939

«La brujería en el Perú». En: *Actas y Trabajos Científicos del XXVII Congreso Internacional de Americanistas*: 295-306.

----- 1942

«La brujería». En: *Sociología Peruana*: 383-439. Lima.

MACK, C. 1959

«Mixtec Medical Beliefs and Practices». En: *América Indígena*, 19: 125-50.

MALAGA, C.A. 1978

Plantas que curan y plantas que matan. Lima: Editorial Mercurio.

MANGA QESPI, A.E. 1994

«Pacha: un concepto andino de espacio y tiempo». En: *Revista Española de Antropología Americana*, 24: 155-89. Madrid: Edit. Complutense.

MARIATEGUI, J., ZAMBRANO, M. 1959

«Acerca del empleo de drogas alucinógenas en el Perú». En: *Revista de Neuropsiquiatría*: 27-34.

MARTINEZ COMPAÑON (1780-1790)

Sociedad y religión en Trujillo. América y los Vascos SS Central de Publicaciones del Gobierno Vasco. Vitoria-Gasteiz. 2 Voll.

MARVIN, H. 1995

Antropología culturale. Bologna: Zanichelli.

MARZAL, M. 1971

El mundo religioso de Urcos. Cuzco: Instituto de Pastoral Andina.

----- 1985

El Sincretismo Iberoamericano Lima: Pontificia Universidad Católica.

----- 1994

La Utopía Posible 2 Voll. Lima: Pontificia Universidad Católica.

MEJIA XESSPE, T. 1932

«Mitología del Norte Andino Peruano». En: *América Indígena*, 12, 3: 235-51.

METRAUX, A. 1967

Rèligions et Magies Indiennes d' Amérique du Sud. Paris.

MILLONES, L. 1982

«Brujería de la Costa, brujería de la Sierra: estudio comparativo de dos complejos religiosos en el área andina». En: *Senri Ethnological Studies*, 10: 229-74. Osaka.

----- 1983

«Medicina y Magia: propuesta para un análisis de los materiales andinos». En: *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, 12, 3-4: 63-68.

MILLONES, L., G. SOLARI 1980

«Males de cuerpo y males del alma. Hechicerías limeñas del siglo XVIII». En: *Cielo Abierto*, 3, 7: 3-13. Lima: Centromin-Perú.

MILLONES, L. M. PRATT 1989

Amor Brujo. Imagen y cultura del amor en los Andes Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

MOLINA, C. DE (1572-74) 1943

Fábulas y Ritos de los Incas, Los pequeños grandes libros de Historia Americana, serie I, tomo 4. Lima.

MONTESINOS, F. DE (1642) 1930

Memorias antiguas historiales y políticas del Perú. Colección de Libros

y Documentos Referentes a la Historia del Perú, t. 4 (2a serie) 1-129.
Lima: Librería e Imprenta Gil.

MONTOYA BRIONES, J. 1964
Atla. Etnografía de un Pueblo Nahuatl. México.

MOROTE BEST, E. 1988
Aldeas sumergidas. Cultura popular y sociedad en los Andes. Cuzco:
Centro de Estudio Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.

MUÑOZ BERNARD C. 1986
Enfermedad, daño e ideología. Quito: Abya Yala.

MURUA, M. DE (fines del s.XVI)
Manuscrito de Loyola:

----- 1946
Historia del Origen y Genealogía real de los reyes Incas del Perú Madrid:
Instituto Santo Toribio de Mogrovejo.

Manuscrito de Wellington:

----- 1964
Historia general del Perú, origen y descendencia de los Incas Biblioteca
Misionaria Hispánica. Madrid: Imprenta A. Góngora.

----- 1986
Historia General del Perú. Madrid: Historia 16.

NICHOLAS 1901
«The Aborigenes of Santa María, Colombia». En: *American
Anthropologist*, N.S. III, pp. 639-641.

OLAVARRIETA MARENCO, M. 1977
Magia en los Tuxtlas, Veracruz. México.

OLIVA, A. (1631) 1895
*Historia del Reino y Provincias del Perú de sus Incas Reyes Descubri-
miento y Conquista por los españoles de la Corona de Castilla con otras
singularidades concernientes á la Historia*. Lima: Imprenta y Librería de
S. Pedro.

OLIVERIO, A., C. CASTELLANO 1979
«Psicofarmacología degli allucinogeni dell' America Latina», *Simposio Internazionale sulla Medicina Indigena e Popolare dell' America Latina*: 517-31. Roma: Istituto Italo Latino Americano.

O'NELL, C.W., A.J. RUBEL 1974
«The meanings of susto». En: *Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas*, 3:343-45. México.

OPLER, M.K. 1950
Culture and mental health. New York.

----- 1967
Culture and Social Psychiatry. New York.

ORTEGA PEREZ, F. 1980
«La Dicotomía caliente-frío en la Medicina Andina (el caso de San Pedro de Casta)». En: *Debates en Antropología*, 5:115-139. Lima: Pontificia Universidad Católica.

ORTIZ RESCANIERE, A. 1986
«Imperfecciones, Demonios y Héroes Andinos». En: *Anthropologica*, 4: 191-222. Lima: Pontificia Universidad Católica.

OSTOLAZA, C. 1984
«*Trichocereus pachanoi* Br. R.». En: *Cactus and Succulent Journal (U.S.)*, 56: 102.104.

OTT, J. 1979
Hallucinogenic Plants of North America. Berkeley: Wingbow Press.

PARKER, A. 1975
States of mind: ESP and Altered States of Consciousness. London.

PAUL, L. 1975
«Recruitment to a ritual role: The Midwife in a Maya Community». En: *Ethos* 3(3):449-467.

PELLIGRINO, E.D. 1963
«Medicine history and the idea of man». *Medicine and Society*. En:

Annals of the American Academy of Political and Social Science, 346:9:20.

PEREZ BOCANEGRA, J. 1631

Ritval Formulario e Institucion de Cvras, para administrar a los naturales deste Reyno los Santos Sacramentos. Lima: Gerónimo de Contreras.

PEREZ DE BARRADAS, J. 1950

«Drogas ilusionógenas de los Indios Americanos». En: *Antropología y Etnología*, 3: 9-107, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.

PERROUD, P.C. 1970

Diccionario Castellano-Kechwa Kechwa-Castellano. Lima: Seminario San Alfonso, Padres Redentoristas.

PLATH, O. 1981

Folklore Médico Chileno. Chile: Editorial Nascimento.

POISSON, J. 1960

«The presence of mescaline in a peruvian cactus». En: *Annales Pharmaceutiques Françaises*, 18: 764-65.

POLIA, M. 1987

«Teoria e pratica terapeutica nel Curanderismo Nord-Peruviano», V. *Lanternari Medicina, Magia, Religione dalla cultura popolare alle società tradizionali*, 151-164. Roma: Libreria Internazionale Esedra.

----- 1988

«Glosario del Curanderismo andino en el departamento de Piura, Perú». En: *Antropológica*, 6, 6: 177-238. Lima: Pontificia Universidad Católica.

----- 1989a

««Contagio» y «pérdida de la sombra» en la teoría y práctica del curanderismo andino del Perú Septentrional: provincias de Ayabaca y Huancabamba». En: *Anthropológica*, 7,7: 195-231. Lima: Pontificia Universidad Católica.

----- 1989b

Las Lagunas de los Encantos, II ed.. Lima: CEPESER, Gráfica Bellido.

----- 1989c

«Teoría médica indígena en el curanderismo andino en Piura, Perú». En: *La Visión India: tierra, cultura, lengua, derechos humanos*. Leiden 1989: Musiro.

----- 1989d

«Herencia cultural y recuerdo mítico del «Inga Rey» en el curanderismo andino del Perú Septentrional». En: *Corea e Iberoamérica*, 5: 69-86.

----- 1989e

«Ruolo sociale del «curanderismo» nella società peruviana contemporanea», *Le Medicine Tradizionali. Progetti Italiani di Ricerca e di Cooperazione nel Mondo*, a cura di A. Bianchi, L. Lanzanova, G.L. Masaraki. Milano: RITER.

----- 1990

«Apuntes de campo: cinco mitos huancabambinos». En: *Perú Indígena*, 28: 95-109. Lima: Instituto Indigenista Peruano.

----- 1991

«Apuntes de campo: el *susto* en la sierra de Ayabaca». En: *Perú Indígena*, 29:105-24. Lima: Instituto Indigenista Peruano.

----- 1992

«Apuntes de campo: sueño e iniciación curanderil en la sierra de Piura». En: *Perú Indígena*, 30. Lima.

----- 1993

«Botellas estilo Chavín». En: *Catálogo Oficial del Museo Nacional de Arqueología y Antropología*. Lima.

POLIA, M. 1994a

Cuando Dios lo permite. Encantos y arte curanderil. Lima: Prométeo.

POLIA, M. 1994b

«El curandero, sacerdote tradicional de los encantos». En: AAVV *En el nombre del Señor. Shamanes, demonios y curanderos del norte del Perú*. L. Millones y M. Lemlij editores: pp. 284-330. Lima: BPP-SIDEA.

POLIA, M. 1995a

«La mesa curanderil y la cosmología andina. En: *Anthropológica* 13, 13: 23-53. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

POLIA, M. 1995b

Los Guayacundos Ayahuacas. Una arqueología desconocida. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

POLIA, M. 1996

«Siete cartas inéditas del Archivo Romano de la Compañía de Jesús (1611-1613): huacas, mitos y ritos andinos». En: *Anthropológica*, 14,14:209-259.

POLIA, M., A. BIANCHI 1991

«Ethnological evidences and cultural patterns of the use of *Trichocereus pachanoi* B. R. among peruvian curanderos». En: *Integration, Zeitschrift für geistbewegende Pflanzen und Kultur*, 1: 65-70. Eschenau.

POLO DE ONDEGARDO, J. (1559) 1906

Los errores y supersticiones de los indios sacados del Tratado de Aueriguacion. En: *Revista Histórica*, 1,1: 192-231. Lima.

----- 1916

«Los errores y supersticiones de los indios sacados del tratado y averiguación que hizo el Licenciado Polo». En: *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los Incas* 1ra. Parte. Colección de Libros y Documentos referentes a la historia del Perú, Tomo III. Lima: Librería e Imprenta Sanmartí. y ca.

POPOL VUH 1982

Las antiguas historias del Quiché. México: Fondo de Cultura Económica.

POWELL, J. D. 1974

«Sobre la definición de campesinos y de sociedad campesina». En: *Estudios sobre el campesinado latinoamericano: la perspectiva de la antropología social*. Buenos Aires: Perifería.

QUESADA C., F. 1976

Diccionario Quechua Cajamarca-Cañaris. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

QUEZADA, N. 1975

«Métodos anticonceptivos y abortivos tradicionales». En: *Anales de Antropología*, 12:223-242. México: Universidad Nacional Autónoma.

----- 1977

«Creencias tradicionales sobre embarazo y parto». En: *Anales de Antropología*, 14:307-24. México: Universidad Nacional Autónoma.

----- 1989 *Amor y magia amorosa entre los Aztecas*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas. U.N.A.M.

QUINTANILLA, A. 1979

«Effect of rural-urban migration on beliefs and attitudes toward diseases and medicine in Southern Peru», AAVV, *Spirit, Shamans and Stars*. The Hague Mouton.

RAMIREZ, M.J. 1966

Huancabamba, su Historia, su Geografía, su Folklore. Lima: Ministerio de Hacienda y Comercio.

----- 1970

Acuarelas Huancabambinas. Piura: San Miguel.

REICHEL DOLMATOFF, G. 1972

«The Cultural Context of an Aboriginal Hallucinogen: *Banisteriopsis caapi*, P. T. Furst, *Flesh of the Gods: the Ritual Use of Hallucinogens*: 84-113.

----- 1975

The Shaman and the Jaguar. A Study of Narcotic Drugs among the Indians of Colombia, Philadelphia. *El Chamán y el Jaguar. Estudio de las Drogas Narcóticas entre los Indios de Colombia*, (trad. castellana). México: Siglo Veintiuno.

----- 1978

Beyond the Milky Way. Los Angeles: UCLA Latin American Center.

----- 1981

«Brain and Mind in Desana Shamanism». En: *Journal of Latin American Lore*, 7, 1: 73-98.

RODRIGUEZ SUY SUY, V.A. 1973

«La Medicina Tradicional en la Costa Norte del Perú actual». En: *Boletín Chiquitayap*, 1,1,5. Trujillo.

ROSTWOROWSKI, M. 1988

Estructuras Andinas del Poder. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

ROTONDO, H. 1942

«Fenomenología de la intoxicación mescalínic y análisis funcional del pensamiento en su decurso», tesis, Facultad de Medicina, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

RUBEL, A.J. 1960

«Concept of Disease in Mexican-American Culture». En: *American Anthropologist*, 62: 795-814.

----- 1964

«The Epidemiology of a Folk Illness: Susto in Hispanic America». En: *Ethnology*, 3: 268-83.

----- 1967

«El Susto en Hispanoamérica». En: *América Indígena*, 27, 1: 69-90.

RUBEL, A.J., C. W. O'NELL, R. COLLADO A. 1989

Susto, una enfermedad popular. México: Fondo de Cultura Económica.

SAFFORD, W.E. 1920

«Daturas of the Old World and New». En: *Annual Report of the Smithsonian Institution*, 1920: 537-67. Washington, D.C..

SAHAGUN, B. DE (1582)

Historia General de las cosas de Nueva España México:Editorial Porrúa, S.A.

SAL Y ROSAS, F. 1957

«El mito del jani o susto de la Medicina indígena del Perú». En: *Revista Psiquiátrica Peruana*, 1,2: 103-32. Lima.

----- 1958

«El mito de jani o susto de la medicina indígena del Perú». En: *Revista de Sanidad de Policía*, 18, n. 3. Lima.

SALAZAR SOLER, C. 1989

«Ivresses et visions des indiens des Andes». En: *Mélanges de l'Ecole Française de Rome: Italie et Méditerranée*, t. 101,2:53-838. Paris.

SANTA CRUZ PACHACUTI (1613)

Relación de antigüedades deste Reyno del Perú. En: Biblioteca de Autores Españoles, t. 209: 280-319. Madrid: Atlas.

SANTILLAN, H. (1563) 1968

Relación del Origen, descendencia, política y gobierno de los Incas. Biblioteca Peruana, Serie I, T.3: III:375-463. Lima: Editores Técnicos Asociados.

SARMIENTO DE GAMBOA, P. (1572) 1965

Historia Indica. En: Biblioteca de Autores Españoles, t. 235:189-279. Madrid: Atlas.

SATINA, S. A.G. AVERY 1959

«A Rewiew of the Taxonomic History of Datura», *Blakeslee: the Genus Datura*: 16-47, New York.

SCHULTES, R.E. 1961

«Native Narcotics of the New World». En: *Texas Journal of Pharmacy*, 1: 141-67.

----- 1963a

«Hallucinogenic Plants of the New World». En: *Harvard Rewiew*, 1: 18-32.

----- 1970

«The botanical and chemical distribution of Hallucinogens». En: *Annual Rewiew of Plant Physiology*, 21: 571-98.

SCHULTES, R.E., A. HOFFMANN 1972
The Botany and Chemistry of Hallucinogens. Springfield.

SEGUIN, C.A. 1979
Psiquiatría Folklórica, Shamanes y Curanderos. Lima: Ermar.

SHARON, D. 1972a
«Eduardo the Healer». En: *Natural History*, 81,9: 32-47.

----- 1972b
The San Pedro Cactus in Peruvian folk-healing», P. Furst, *Flesh of the Gods: the ritual use of Hallucinogens*: 114-35, New York.

----- 1976a
«A Peruvian Curandero's Séance: Power and Balance», AAVV, *Spirits, Shamans and Stars*: 223-233, The Hague, Mouton.

----- 1976b
«Distribution of the *Mesa* in Latin America». En: *Journal of Latin American Lore*, 2,1: 71-95.

----- 1977
«The magic cactus: ethnoarchaeological continuity in Peru». En: *Archaeology*, 30:374-81.

----- 1978
Wizard of four winds: a Shaman's Story. New York.

----- 1987
«Der gescheiterte Schamanenschüler», Schenk, A., K. Holger, *Heilung des Wissens*, 187-211.

SHARON, D. C.B. DONNAN 1977
«The Magic Cactus: Ethnoarchaeological Continuity in Perú». En: *Archaeology* 30,6: 374-381.

SCHULTES, R.E., A. HOFFMAN 1979
«Botanica e chimica degli Allucinogeni». Roma.

SHULGIN, A.T. 1979

«Chemistry of Phenethylamines related to mescaline». En: *Journal of Psychedelic Drugs* 11: 41-52.

SIGNORINI, I. 1982

«Patterns of Fright: multiples concepts of Susto in a Nahuatl-Ladino Community of the Sierra de Puebla». En: *Ethnology*, 21,4: 313-23.

SILVA, M., R. SILVA, R. MORALES. T. DEL POZO 1964

«El curanderismo en Lima». En: *Actas del II Congreso Latinoamericano de Psiquiatría*: 271-89. Lima.

SILVERBLATT, I. 1982

«Dioses y diablos. Idolatría y evangelización». En: *Allpanchis Phuturinga*, 16, 19:31-47. Cuzco: Instituto de Pastoral Andina.

----- 1983

«The Evolution of Witchcraft and the Meaning of Healing in Colonial Andean Society». En: *Culture, Medicine and Psychiatry*, 7: 413-27.

----- 1990

Luna sol y brujas, géneros y clases en los Andes prehispánicos y coloniales. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas.

SOUSTELLE, J. 1947

«Observations sur le symbolisme du nombre cinq chez les anciens Mexicains». En: *Actes du XXVIIIe Congrès international des Américanistes*. Paris

STEIN, W. 1977

«Modernización y retroceso del mito: diagnóstico por medio de la magia y curación en el pueblo de Vicos, Perú». En: *América Indígena*, 37, 3: 672-747.

STRONG, W.D. 1929

«Aboriginal Society in Southern California». *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology* 26.

TAYLOR, G. 1976

«*Camay, camac et camasca* dans le manuscrit quechua de Huarochirí». En: *Journal de la Société des Americanistes*.

----- 1980

Rites et Traditions de Huarochirí. Paris: L'Harmattan.

THOMPSON, J.E. 1987

Historia y religión de los Mayas. México: Siglo XXI.

TORRES, B. DE (1657) 1972

Crónica de la provincia pervana del orden de los ermitaños de San Agustín, Crónicas Agustiniánas del Perú. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto «Enrique Florez», Departamento de Misionología Española.

TOWLE, M. 1961

«The Ethnobotany of pre columbian Peru». En: *Viking Fund Publication in Anthropology*, 30. New York.

TSCHOPIK, H. 1951

«The Aymara of Chucuito, Perú: Magic». En: *Anthropological Papers of the American museum of Natural History*, 44: 133-308.

----- 1968

Magia en Chucuito. Los Aymaras del Perú. México: Instituto Indigenista Interamericano.

TSCHUDI, J.D. 1846

Reisenskizzen aus den Jahren 1838-1842, vol. 2. St. Gallen.

TURNER. W.J., J.J. HEIMAN 1961

«The presence of mescaline in *Opuntia Cylindrica* (*Trichocereus pachanoi*)». En: *Journal of Organic Chemistry*, 25: 2250.

UZZEL, D. 1974

«Susto revisited: illness as a strategic role». En: *American Ethnologist*, 1: 369-78.

- VALCARCEL, L. 1964
Historia del Perú Antiguo, 2 tomos. Lima.
- VALDA, M.L. 1964
Costumbres y Curiosidades de los Aymaras. La Paz.
- VALDIVIA PONCE, O. 1986
Hampicamayoc. Medicina Folklorica y su Substrato Aborigen en el Perú.
 Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- VALDIZAN, H., A. MALDONADO 1922
La Medicina Popular Peruana. Lima: Torres Aguirre.
- van DEN BERG, H. 1985
Diccionario Religioso Aymara. Iquitos: CETA-IDEA.
- VELLARD, J.A. 1942
El Concepto de Alma entre los Indios Americanos. Lima.
- 1957-1958
 «La conception de l'âme et de la maladie chez les Indiens américains».
 En: *Travaux de l' Institut Français d'EtudesAndines*, 6: 5-33.
- VILLA ROJAS, A. 1985
Estudios Etnológicos. Los Mayas. México: UNAM
- VILLAGOMES. P. DE (1649) 1919
Exortaciones e Instrucción acerca de las idolatrias de los Indios del Arzobispado de Lima. Lima: Sanmartí.
- VRIES, A. DE 1974
Dictionary os Symbols and Imagery. London:North Holland Publishing Company.
- XEREZ, F. DE (1534) 1985
Verdadera Relación de la Conquista del Perú. Madrid: Historia 16.
- WACHTEL, N. 1973 *Sociedad e Ideología. Ensayos de Historia y Antropología andinas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos

WASSEN, S.H. 1972

«A Medicine-man's implements and Plant in a Tiahuanacoid Tomb in Highland Bolivia». En: *Etnologiska Studier*, 32, Göteborg.

----- 1979

«Was *Espingo* (Ispincu) of psychotropic and intoxicating importance for the Shamans in Peru», AAVV. *Spirits, Shamans and Stars*. The Hague, Mouton.

WAWELL, S., B. AUDREY, E. NINA 1966

Trances. London.

WEITLANER, R.J. 1961

«La ceremonia llamada levantar la sombra». En: *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, 17: 67-95.

WILBERT, J. 1972

«Tobacco and Shamanistic Ecstasy among the Warao Indians of Venezuela». En: P.Furst, *Flesh of the Gods: the Ritual Use of Hallucinogens*. New York.

----- 1979

«Magico-religious use of Tobacco among South American indians», AAVV, *Spirits, Shamans and Stars*. The Hague, Mouton.

----- 1987

Tobacco and Shamanism in South America. New Haven-London: Yale University Press.

YSUNZA OGAZON, A. 1976

«Estudio Bio-antropológico del tratamiento del Susto», *Estudios sobre Etnobotánica y Antropología Médica*, 59-73. México.

ZAPATA, S. 1964

«Hacia una clasificación de los síndromes psiquiátricos culturales». En: *Anales del III Congreso Latinoamericano de Psiquiatría*: 332-337. Lima.

ZIOLKOWSKI, M. 1984

«La piedra del cielo. Algunos aspectos de la educación e iniciación reli-

giosa de los príncipes incas». En: *Anthropológica*, 2: 45-55. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

ZUIDEMA, T. 1977

«Mito e Historia en el antiguo Perú». En: *Allpanchis Phuturinga* 10, 15ss.

INDICE GENERAL

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

TOMO II

CAPITULO 11. La *mesa* curanderil y la cosmografía andina: un ejemplo de continuidad cultural

Presentación del capítulo	423
1. La <i>mesa</i> como compendio del cosmo	425
1.1. La etimología de la palabra <i>mesa</i>	426
1.2. Numerología simbólica	430
2. La <i>mesa</i> y el dualismo andino	444
2.1. Izquierda/derecha	444

2.2. Lo no cultivado y lo cultivado: lo natural y lo industrial .	448
2.3. Negro y blanco / oscuridad y luz / tiempo pasado y tiempo futuro	448
2.4. Lo de abajo y lo de arriba	452
2.5. Lo pagano y lo cristiano	455
2.6. Lo «fresco» y lo «cálido» en la <i>mesa</i>	456
2.7. Sonido sordo y sonido claro	459
2.8. Lo invisible y lo visible	460
3. La parte central de la <i>mesa</i> : del «medio mundo» al «mundo entero». La «vista en virtud»	463

CAPITULO 12. La teoría médica tradicional y el concepto de enfermedad

1. El concepto de <i>contagio</i>	469
2. El origen de las enfermedades	473
2.1. Enfermedades contagiadas por acción autónoma de los <i>encantos</i>	475
2.1.1. La <i>shucadura</i>	477
2.1.2. La <i>tapiadura (tapialtapiada)</i>	484
2.1.3. La <i>llacamadura</i>	490
2.2. <i>Enfermedades de daño</i> (o <i>de hombre o puestas</i>)	491
2.2.a <i>El daño por aire</i>	491
2.2.b <i>El daño por boca</i>	499
2.3. La pérdida de la <i>sombra</i> debido a traumatismo: el <i>susto</i> o <i>espanto</i>	500
2.3.1. Las causas que producen el síndrome del <i>susto</i>	501
2.3.2. Sintomatología	504
2.3.3. Exposición de casos de <i>susto</i>	505
2.3.4. Comparaciones	513
3. Las <i>enfermedades de Dios</i>	524
4. Enfermedades cuyo origen no es sobrenatural	534
4.1. La <i>envidia</i> y el <i>ojeo</i>	534
4.2. <i>Chucaque/shucaque/chuca</i>	538
5. El concepto andino de «salud»	539

CAPITULO 13. Los ritos terapéuticos

1. Las ofrendas	545
-----------------------	-----

2.	La <i>shulalada</i>	553
3.	La <i>citación</i>	554
4.	La <i>singada</i>	557
	4.1. Comparaciones etnográficas	564
	4.2. Fuentes y etimología	565
5.	La <i>limpiada</i> , o <i>limpia</i>	566
	5.1. El <i>despacho</i> , o <i>botada</i>	568
	5.2. El <i>desenriedo</i>	569
	5.3. Relatos de <i>limpias</i>	574
	5.4. <i>Limpia</i> de alumbre	581
	5.5. <i>Limpia</i> de huevo	582
	5.6. Referencias en las fuentes	582
6.	La succión shamánica o <i>chupada</i>	583
	6.1. Relatos de <i>chupadas</i>	585
	6.2. Comparaciones etnográficas	588
	6.3. Evidencias en las fuentes	589
7.	Diagnóstico por medio del <i>cuy</i> , o <i>caipada</i>	590
	7.1. Comparaciones etnográficas	598
	7.2. Referencias en las fuentes	599
8.	El <i>florecimiento</i>	601
	8.1. Relatos de <i>florecimiento</i>	603
9.	La <i>llamada de la sombra</i>	613
	9.1. Relatos de ceremonias de <i>llamada de la sombra</i>	614
	9.2. Comparaciones etnográficas	629
10.	Los baños terapéuticos y propiciatorios en las lagunas sagradas de la Cordillera	633
	10.1. Fórmulas de acercamiento	638
	10.2. Los baños rituales	639
	10.3. Referencias etnográficas	646
	10.4. Referencias en las fuentes	647
11.	El conjunto de las ceremonias terapéuticas: la <i>mesada</i>	648
	11.1. El significado litúrgico de la noche	649
	11.2. Funciones de la <i>mesada</i> y sus partes	651
12.	La ceremonia de la <i>desvelada</i>	654
13.	Ritos propiciatorios de la lluvia	657
	13.1. La extracción del <i>mamayacu</i>	657
	13.2. El rito del <i>gentil de invierno</i>	659
	13.3. La procesión de San Pedro Chicuatero	662
14.	La santiguación de la casa	663

15. Fórmulas de santigüar	665
---------------------------------	-----

**SEGUNDAPARTE:
MUJERES QUE CURAN, MUJERES QUE CREEN**

INTRODUCCION	671
--------------------	-----

CAPITULO 1: La partera

1. Presentación de las narraciones	673
2. Análisis de las narraciones	676
2.1. Comparaciones etnográficas con las fuentes de s. XVI-XVII	676
2.2. Comparación con los shamanes-curanderos	679
3. Resumen	684

CAPITULO 2: Ciclo reproductivo de la mujer

1. La pubertad	687
1.1. La menarquía	687
1.1.1. Instrucciones a la menarca	688
2. Creencias acerca del cuerpo de la mujer	688
2.1. La formación de los senos y el Colibrí	688
2.1.1. Las narraciones	689
2.1.2. Indicios en las fuentes s. XVI-XVIII	689
2.1.3. Indicios en otras etnias	691
2.1.4. Las mujeres y los Hapiñuñus	692
3. La menstruación	693
3.1. La luna y la menstruación	693
3.2. La menstruante y los tabus	693
3.2.1. Los tabus sobre la sangre menstrual	693
3.2.2. Los tabus relacionados a los seres vivientes	694
3.3. Cuidados fisiológicos	695
3.3.1. La dieta en la menstruación	695
3.3.2. La menstruación normal	696
3.3.3. La menstruación anormal	696
2.4. Uso mágico de la sangre menstrual	698
4. Para salir embarazada y para evitarlo	699
4.1. Propiciar el embarazo	699

4.1.1. Creencias acerca de la imposibilidad de salir embarazada	699
4.1.2. Peticiones para salir embarazada	699
4.1.3. Recetas para salir embarazada	701
4.2. Para evitar el embarazo	701
4.2.1. Recetas para no salir embarazada	701
5. El embarazo	702
5.1. La luna y el embarazo	702
5.1.1. Las distintas lunas	702
5.1.2. El eclipse de luna	703
5.2. Creencias sobre el embarazo	703
5.2.1. Los antojos y el aborto	703
5.2.2. El aborto	706
5.2.3. Los duendes	706
5.2.4. Oración para alejar a los duendes	707
5.2.5. Los niños adivinos	710
5.2.6. El sexo del niño	711
5.2.7. La embarazada y las culebras	711
5.2.8. La embarazada y la sociedad	712
5.3. La embarazada y el Arco Iris	712
5.4. La embarazada y los síndromes culturales	713
5.4.1. Síndromes culturales de origen no mítico	713
5.4.2. Síndrome Cultural de origen mítico: El susto	715
5.5. Cuidados fisiológicos	719
5.5.1. Fatiga y asqueo	719
5.5.2. La dieta	719
5.5.3. Tomas, frotaciones y acomodamientos	720
6. El parto	722
6.1. Primeras atenciones fisiológicas	722
6.1.1. El «gloriado»	722
6.1.2. Otras preparaciones antes del parto	723
6.2. Las invocaciones de las parteras	726
6.3. Apromesamiento de las mujeres que van a dar a luz	732
6.4. Ritos para ayudar el parto	733
6.5. La luna y el parto	733
6.5.1. La luna «tierna»	733
6.5.2. La luna «vieja»	734
6.6. Posición para dar a luz	734
6.7. Los implementos	735

6.8. El parto y los síndromes culturales	735
6.8.1. La envidia	735
6.8.2. El daño	736
6.9. El manto	736
6.9.1. Maneras de romper el manto	737
6.10. La placenta	737
6.10.1. Atención en el parto	737
6.10.2. La eliminación ritual	738
6.10.3. Creencias relacionadas con usos de la placenta ...	740
6.11. El cordón umbilical	740
6.11.1. El corte y curación del cordón	740
6.11.2. Usos del cordón	740
6.12. La posición en que nace el niño	741
6.12.1. De pie	741
6.12.2. Otras posiciones en que nace el niño	741
6.13. Los niños gemelos/mellizos	741
6.14. Lavados vaginales	742
7. El puerperio	743
7.1. Cuidados fisiológicos	743
7.1.1. Acomodamientos y fajamientos de la «matriz»	743
7.1.2. La dieta y las tomas	744
7.1.3. el primer baño post-parto	745
7.1.4. Sahúmos	747
7.1.5. Cuidados del cabello en el post-parto	747
7.2. Entuertos	747
7.3. La «llacama»	748
7.4. El paño	752
7.5. La leche de mujer	752
7.5.1. Creencias sobre la leche	752
7.5.2. Para propiciar la producción de la leche materna...	753
7.5.3. Cuando tiene demasiada leche	753
7.5.4. Usos de la leche de mujer	753
7.6. Relaciones sexuales post-parto	753

CAPITULO 3: Enfermedades fisiológicas e Higiene de la mujer

1. Enfermedades fisiológicas	757
1.1. Descensos	757
1.2. Aguas blancas	759

1.3. Hemorragias	759
1.4. La matriz	760
1.4.1. Matriz débil	760
1.4.2. Matriz falseada	762
1.4.2. Matriz «pasada de aire»	763
1.4.3. Matriz resfriada	764
1.4.5. Inflamaciones de la matriz	765
1.5. Tipología «calor»-»frío» de las enfermedades	767
2. Cuidados Higiénicos	767
2.1. Lavados vaginales	767
2.2. Alimentación de la matriz	768
2.3. Para los baños de cualquier día	768

CAPITULO 4: El neonato y los primeros años del niño

1. Primeras atenciones al neonato	771
1.1. La fuente	771
1.2. El agua de socorro	772
1.3. El primer baño del recién nacido	773
1.4. Fajamientos	773
2. La alimentación	774
2.1. La leche	774
2.2. Alimentos que ayudan al crecimiento del niño	775
2.2.1. El oso	775
2.2.2. El venado	776
3. Las enfermedades	777
3.1. Enfermedades del lugar	777
3.1.1. El tabardillo	777
3.2. Enfermedades y deficiencias por exceso de «frío»	778
3.2.1. Cuando el niño no puede caminar	778
3.2.2. Enúresis	779
3.2.3. El niño gangoso	780
3.2.4. Conclusión	780
3.3. Enfermedades comunes	781
3.3.1. Sarampión	781
3.3.2. Viruela	781
4. Síndromes Culturales de origen no mítico	782
4.1. La envidia	782
4.2. Ojeo	782

4.3. Shucaque	786
4.4. Pujalón	787
4.5. Rabia	787
5. Síndrome Cultural de origen mítico	788
5.1. El susto	788
5.2. El llamado de sombra	789
5.2.1. Relatos de llamado de sombra en el lugar	789
5.2.2. Relatos de llamado de sombra alrededor de la casa	790
5.2.3. Entierros	793
5.2.4. «Caipas» de alumbre	793
5.2.5. Resumen	794
6. Creencias sobre la salud del niño	796
6.1. Para que el niño sea colorado	796
6.2. Cuando el niño tarda en hablar	796
6.3. Para que sea valeroso	796

CAPITULO 5: Creencias de la mujer

1. La cabellera	797
1.1. La cabellera y las culebras	797
1.2. El ojeo a la cabellera de mujer	798
2. La magia amorosa	799
2.1. Las operadoras	800
2.2. Oración para atraer al ser querido	800
2.3. San Antonio «moro»	803
2.4. El pan en el seno	805
2.5. El corazón del pájaro	805
2.6. «El calzón caliente»	805
2.7. Prácticas para controlar sexualmente al hombre	805
2.8. Para matar a una persona	806
2.9. El imán	806

CAPITULO 6: La teoría de «calor» y «frío»

1. Hierbas usadas en la medicina obstetrica y en las creencias ..	808
2. Alimentos preparados con ingredientes vegetales	811
3. Animales	812
3.1. Lista de carnes y grasas	812
3.2. Derivados de animales de uso terapéutico	813

3.3. Alimentos derivados de animales	813
4. Ingredientes varios	814
4.1. Aceites	814
4.2. Aguas	814
4.3. Mieles	814
4.4. tragos	814
4.5. Otros	814
5. Elementos de origen humano de uso terapéutico	815
6. Alimentos de origen industrial de uso terapéutico	815
7. Elementos terapéuticos de origen mineral	815
8. Elementos terapéuticos de procedencia religiosa	815
9. Elementos de elaboración casera de uso terapéutico	816
10. Alimentos prohibidos durante periodos críticos de la mujer: menstruación, embarazo y post-parto	816
11. Alimentos	816
12. Evidencias en las fuentes españolas	817
 CURANDEROS Y PARTERAS: UNA RELACIÓN FUNCIONAL .	818
 LEXICO	820
 FICHA DE INFORMANTES	823
 CUADROS	824
 ANÁLISIS MUSICAL	833
 LEYENDAS DE LOS DIBUJOS Y TABLAS	835
 LEYENDAS DE LAS FOTOS	841
 BIBLIOGRAFIA	847

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

