



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

“El Simbolismo De La Medicina Tradicional En Cusco,
Perú Desde La Creación Del Centro Bartolomé De Las
Casas Periodo 1974-1995”

Tesis

Que para obtener el título de

Maestra en Estudios Latinoamericanos

Presenta

Claudia Bosbach Regenberg

Director de Tesis: Dr. Mario Magallón Anaya

México, D.F. 2009



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

INDICE

INTRODUCCIÓN	¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.
CAPITULO I	¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.
METODOLOGÍA DE INVESTIGACIÓN EN LA MEDICINA TRADICIONAL DE CUSCO	¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.
1.1 NACE EL CENTRO DE ESTUDIOS REGIONALES ANDINOS	¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.
1.2 SIMBOLISMO Y COSMOVISIÓN ANDINA	¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.
1.3 INVESTIGACIÓN HERMENÉUTICA	¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.
CAPÍTULO II	¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.
LA MEDICINA TRADICIONAL Y EL SÍMBOLO DE UNA REALIDAD APREHENSIBLE	¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.
2.1 LOS SÍMBOLOS SEGÚN LA REALIDAD DONDE SE ORIGINAN	¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.
2.1.1 <i>Símbolos unitarios:</i>	¡Error! Marcador no definido.
2.1.2 <i>Símbolos complejos:</i>	¡Error! Marcador no definido.
2.1.3 <i>Discursos simbólicos:</i>	¡Error! Marcador no definido.
2.2 LOS SÍMBOLOS SEGÚN SU ENTIDAD Y COMPLEJIDAD	¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.
2.2.1 <i>Símbolos primordiales</i>	¡Error! Marcador no definido.
2.2.2 <i>Símbolos primordiales manipulables</i>	¡Error! Marcador no definido.
2.2.3 <i>Símbolos naturales</i>	¡Error! Marcador no definido.
2.2.4 <i>Símbolos racionales primarios</i>	¡Error! Marcador no definido.
2.2.5 <i>Símbolos racionales secundarios</i>	¡Error! Marcador no definido.
2.2.6 <i>Símbolos racionales compuestos</i>	¡Error! Marcador no definido.
2.2.7 <i>Discursos simbólicos naturales</i>	¡Error! Marcador no definido.
2.2.8 <i>Discursos simbólicos racionales</i>	¡Error! Marcador no definido.
2.2.9 <i>Estructura simbólica</i>	¡Error! Marcador no definido.
2.2.10 <i>Ordenación de los símbolos en forma narrativa</i>	¡Error! Marcador no definido.

2.2.11 Reactualización de “aquellos hechos”	¡Error! Marcador no definido.
2.2.12 Símbolos re-conducentes.	¡Error! Marcador no definido.
2.2.13 Símbolos en acción.....	¡Error! Marcador no definido.
2.2.14 Hierofanías.....	¡Error! Marcador no definido.
2.2.15 Símbolos personificados.....	¡Error! Marcador no definido.
2.2.16 Evolución de los símbolos.	¡Error! Marcador no definido.
2.2.17 Creación de símbolos.	¡Error! Marcador no definido.
2.2.18 Símbolos no visibles.	¡Error! Marcador no definido.
2.2.19 Re-simbolización.....	¡Error! Marcador no definido.
2.2.20 Aproximación simbólica.	¡Error! Marcador no definido.
2.2.21 Símbolos contemporáneos no pretendidos.	¡Error! Marcador no definido.
2.3 COMPAÑERISMO CON LA NATURALEZA.....	¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.
2.4 LA TIERRA MADRE Y LA PACHA MAMA	¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.
CAPITULO III	¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.
MEDICINA TRADICIONAL QUECHUA	¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.
3.1 “EFICACIA ABSOLUTA” Y “RELATIVA”	¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.
3.2 “TRADICIONAL” Y “FOLKLÓRICO”	¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.
3.3 “CHAMÁN”	¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.
3.4 COMPARACIONES ETNOGRÁFICAS	¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.
3.5 LAS FUNCIONES SOCIALES DEL MAESTRO CURANDERO	¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.
3.5.1 <i>El sistema iniciático</i>	¡Error! Marcador no definido.
Transmisión iniciática patrilineal	¡Error! Marcador no definido.
El aprendizaje del arte	¡Error! Marcador no definido.
La entrega de los objetos de poder	¡Error! Marcador no definido.
3.5.2 <i>El llamado fuera del sistema iniciático</i>	¡Error! Marcador no definido.
3.5.3 <i>El sistema iniciático en las fuentes</i>	¡Error! Marcador no definido.
3.5.4 <i>Los “maleros”: el doble rostro del poder</i>	¡Error! Marcador no definido.
3.5.5 <i>Las evidencias en las fuentes históricas</i>	¡Error! Marcador no definido.
3.5.6 <i>Otros especialistas carismáticos</i>	¡Error! Marcador no definido.
3.5.7 <i>Los especialistas no carismáticos</i>	¡Error! Marcador no definido.
3.6 LOS “ENCANTOS”: EL MUNDO MÍTICO ANDINO.....	¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.
3.6.1 <i>El concepto de encanto: el mágico cotidiano</i>	¡Error! Marcador no definido.
3.6.2 <i>El concepto de “aire”</i>	¡Error! Marcador no definido.
CAPITULO IV	¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.

COSMOVISIÓN (WELTANSCHAUUNG)..... ¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.

4.1 COSMOVISIÓN “QUECHUA”: **¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.**

4.2 LLIUPACHA YUYAYCHAY: COSMOVISIÓN QUECHUA... **¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.**

4.3 PACHAKAMAQ **¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.**

4.3.1 Origen o Manifestación **¡Error! Marcador no definido.**

4.3.2 El equilibrio..... **¡Error! Marcador no definido.**

4.3.3 La estabilidad..... **¡Error! Marcador no definido.**

4.3.4 Actividad y Dinamismo..... **¡Error! Marcador no definido.**

4.3.5 La Evolución..... **¡Error! Marcador no definido.**

4.3.6 Los receptores y el Unancha **¡Error! Marcador no definido.**

4.3.7 Esencias distintivas de la Cosmovisión **¡Error! Marcador no definido.**

CAPITULO V ¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.

INTERPRETACIÓN HERMENÉUTICA DE LOS SÍMBOLOS QUECHUAS EN LA PRÁCTICA DIARIA ¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.

5.1 EL INTIWATANA. **¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.**

5.2 EL INKA PUNKÖ. **¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.**

5.3 EL QORI INTI. **¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.**

5.4 LA CHAKANA. **¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.**

5.5 EL UNANCHA. **¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.**

CAPITULO VI ¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.

ANÁLISIS DEL SIMBOLISMO DE LA MEDICINA TRADICIONAL EN CUSCO, PERÚ ¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.

6.1 ENFERMEDAD: RUPTURA DE LA RELACIÓN DEL ANDINO CON SU COSMOS **¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.**

6.1.1 Presentación de casos..... **¡Error! Marcador no definido.**

6.1.2 Etiología **¡Error! Marcador no definido.**

6.1.3 “Phirun Q’apirun”: Caso de Silvina Hayapa Waman **¡Error! Marcador no definido.**

6.1.4 “Waka viento”: Caso de Ana Cerrón Takarpu..... **¡Error! Marcador no definido.**

6.1.5 Esquemas de la evolución de los casos..... **¡Error! Marcador no definido.**

6.1.6 Esquema de los casos de etiología **¡Error! Marcador no definido.**

6.1.7 Análisis de la etiología de los casos **¡Error! Marcador no definido.**

6.1.8 Enfermedad y curación **¡Error! Marcador no definido.**

6.1.9 “Tienes mal de hechizo”: Primer caso de Roberto Peña	¡Error! Marcador no definido.
6.1.10 Vacío existencial y la terapéutica del “Altomisayoq”: Segundo caso de Roberto Peña	¡Error! Marcador no definido.
6.1.11 Esquemas de búsqueda de especialistas y de la evolución de los casos ...	¡Error! Marcador no definido.
6.1.12 Esquema: Evolución de los casos	¡Error! Marcador no definido.
6.2 ANÁLISIS DE ENFERMEDAD Y CURACIÓN DE LOS CASOS	¡Error! Marcador no definido.
6.3 FONDOS Y TRASFONDOS DE LOS RITUALES RELIGIOSOS TERAPÉUTICOS	¡Error! Marcador no definido.
6.4 ESTRUCTURA TRIÁDICA DEL PANTEÓN ANDINO ..	¡Error! Marcador no definido.
6.5 EL SIMBOLISMO DE LA CHACANA (CRUZ ANDINA O CRUZ SOLAR INKA) ...	¡Error! Marcador no definido.
CONCLUSIONES	¡Error! Marcador no definido.
ANEXOS	¡Error! Marcador no definido.
GLOSARIO	¡Error! Marcador no definido.
BIBLIOGRAFIA	¡Error! Marcador no definido.

Dedicada a mi amada hija Fátima Janine, a mis padres, a Klaus-Oliver, mi hermano, a todos mis maestros y amigos y sobre todo a Dios.

Gracias Dios, por guiarme por sendas de gloria cusqueña, por pastorearme junto a aguas de reposo del lago Huaypo y de presenciar el efecto milagroso de cada planta y hierba andina, de gozarme en la majestuosidad del cóndor, de los apus y de la Pacha Mama.

¡Te amo Dios!

Gracias al Dr. Mario Magallón Anaya, mi Director de Tesis, quien me ha brindado su apoyo y su amistad desde los prerrequisitos a la Maestría, animándome a aventurarme en busca de mi tesoro.

Gracias a la célebre Dra. María Rosa Palazón Mayoral, cuyas cátedras de Filosofía y Hermenéutica han sido excelsas y sublimes, inolvidables en mi vida.

Gracias al Dr. Gregor Antonio García de León, único e ilustre maestro. Sus cátedras han sido una bendición y supremo gozo durante la Maestría.

Gracias al Dr. Claudio Rafael Vásquez Martínez por asesorarme en la reestructuración del Proyecto de Tesis y por recordarme 7 trillones de veces que mi prioridad AAA es continuarlo.

“No, no hay país más diverso, más múltiple en variedad terrena y humana; todos los grados de calor y color, de amor y odio, de urdimbres y sutilezas, de símbolos utilizados e inspiradores. No por gusto, como diría la gente común, se formaron aquí Pachacamac y Pachacutec, Huamán Poma, Cieza y el Inca Garcilaso, Tupac Amaru y Vallejo, Mariátegui y Eguren, la fiesta de Qoyllur Riti y la del Señor de los Milagros; los yungas de la costa y de la sierra; la agricultura a 4,000 metros; patos que hablan en lagos de altura donde todos los insectos de Europa se ahogarían; picaflores que llegan hasta el sol para beberle su fuego y llamear sobre las flores del mundo. Imitar desde aquí a alguien resulta algo escandaloso.”

José María Arguedas

INTRODUCCIÓN

La medicina tradicional en el Perú es un cuerpo de doctrina cuyos objetivos son la comprensión y definición de lo que es la vida y la muerte, los conceptos específicos de salud y enfermedad, las causas de las enfermedades y las medidas que deben tomarse para la recuperación de la salud y el mantenimiento de una vida sana.

Un sistema de medicina tradicional está basado, desde luego, en la cosmovisión que orienta las creencias y las costumbres de un pueblo y se transmite de generación en generación mediante la tradición, oral o escrita, que ordena y jerarquiza el comportamiento cultural de un grupo étnico. Tiene sus raíces en la historia cultural de ese pueblo y es indesligable de su concepción general del universo.

Es por eso lógico, que, al tratar de estudiar los orígenes de la medicina tradicional peruana, se tiene que hurgar en su devenir histórico. Las raíces de la medicina tradicional se derivan de las influencias culturales que el Perú ha recibido a través de los siglos.

Pensar que la medicina tradicional del Perú es la medicina indígena con algunas modificaciones producidas por el mestizaje de la conquista española, es un error muy frecuente. La medicina tradicional no es la medicina de los indios. Es eso y mucho más. Tiene raíces indígenas, es verdad. Pero ha recibido influencias muy profundas de la medicina medieval española, de la medicina africana que vino con los esclavos de los conquistadores, de la medicina china que llegó el siglo pasado y de la medicina moderna que continúa influenciándola.

Docenas de elementos culturales que se repiten en todas las culturas sin que se pueda encontrar, en el corto período histórico, el momento en que pasaron de una cultura a otra, de un continente a otro, de una nación a otra, porque vinieron o se quedaron con los genes, con los arquetipos, en aquellos 994000 años de prehistoria oscura y misteriosa. Y así aparece la honda en manos de David y Pachacútec... el arquetipo se la dio a los dos. Y la pirámide de Imhotep (Sakkara) es tan escalonada como el castillo de Chichen Itzá. Y los dioses alados de Babilonia se confunden con los dioses alados del Perú, y los andas de los incas se hermanan con los palanquines de los mandarines; y los abanicos de las princesas egipcias baten el viento contra los abanicos de los sacerdotes de Paracas; y los dioses buenos y malos; y los mundos de arriba, aquí y abajo; y la montaña cósmica aparece en el Sinaí y en Huanacauri; y la madre virgen aparece en Nazareth y en los montes de Cieneguilla ... En fin, cientos de coincidencias que hacen que en la raíz indígena de la medicina tradicional peruana aparezca, antes de la llegada de los españoles, el mal de ojo que preocupó a etruscos y romanos. Que aparezca en el Perú la lectura adivinatoria de las vísceras de los animales sacrificiales (el cuy, la llama) como si hubiera sido traído por los arúspices de Babilonia o de Etruria que miraban el hígado de toros o corderos; y que hizo que los amautas incas amasen y fuesen valientes con el corazón, como si hubieran cruzado criterios con Aristóteles o con Esculapio.

El amplio sector de ideas que ahora se recogen de la medicina tradicional peruana: el susto, el robo del alma, el uso de sustancias alucinógenas, la adivinación de la salud y la enfermedad, Cielo, Tierra e Infierno, el mal de ojo, la montaña cósmica, la cruz como elemento sagrado, la confesión ante el médico, El Creador Universal, y diez elementos más, ya se encontraban en el Perú antes de que los españoles llegaran...pero también estaban en Europa cuando los conquistadores salieron de España.

Eran el producto de los arquetipos muy antiguos que se encuentran también en Europa, en el África, en la India y en la China desde antes de que apareciera la historia. “Son el producto del dilatado aboleo de la especie humana, escondido en el subconsciente colectivo desde antes de las grandes migraciones; y con toda razón, y sin trepidar un instante, se puede incluirlas dentro de las raíces indígenas de la medicina tradicional”¹

Pero además es conveniente añadir lo que se agregó durante la vida social e individual de los grandes creadores ocultos de la cultura andina: la magia religiosa fue profundamente modificada por la evolución social de las religiones autóctonas. El politeísmo y el panteísmo que predominaron en el Perú prehispánico crearon un ambiente mágico abrumador alrededor del peruano antiguo. Todavía aparece filtrado en la cosmovisión del peruano contemporáneo y rige mucho del pensamiento mágico que es la base de diversos aspectos de su medicina tradicional.

Arturo Jiménez Borja ha enseñado el camino para poder mirar de cerca muchos de estos aspectos aparentemente ocultos, pero afianzados por pautas que ya van adquiriendo sombras arquetípicas: El apu, la cocha, el río y la puna, siguen ayudando amenazando al runa y mandan en su vida y en su salud. Los achachilas, los mallquis y el supay. La paca-paca o el huerequeque, la boa o el buefo, el huayra o la niebla adquieren categoría de dioses, demonios o seres sobrenaturales que rigen sobre la salud del hombre y de sus animales...Porque la salud no es solamente el sentirse bien sino el equilibrio totalizador de hombre, familia, animales y pertenencias en el concepto holístico de una cosmovisión integral e indivisible.

Para los quechuas, los grandes médicos son el sol, agua, aire, árboles, hierbas, dispuestos a brindarse a quienes vayan en su busca, lejos, muy

¹ CABIESES Fernando: *Raíces de la Medicina Tradicional Peruana*, en *Historia y Cultura del Perú*: 1978, Fernando Silva-Santisteban (eds.), p.398.

lejos de los axiomas de la medicina científica. Para los quechuas la vida no se puede prolongar, si los dioses han determinado lo contrario. No existe medicina que retarde la muerte, ni médico que prorrogue el mandato de los apus. La vida, la salud, la muerte, no consisten sino en ajustarse a la naturaleza, en ser fieles a la callada acción de la Pachamama, haciéndose y rehaciéndose en cada ser humano.

En ese mundo protéico y bullente todo es vital. Incluso las formas de las hojas y los tallos de las plantas adquieren conformaciones humanas, por lo tanto, conductas y percepciones antropomorfas, con sus caudas de benevolencias y rencores que hacen el misterio de su poder curativo sobre el organismo humano. Se diría que las relaciones entre el paciente y el fármaco, antes que asuntos de equilibrios químicos son confluencias y afectos, como si todo el cosmos, la pachamama del kay pacha, fuera un solo organismo de movilidades, armonías y estabilidades que se condicionan mutuamente. Mundo donde la parte es el todo o viceversa, en una interrelación de inexplicables correspondencias.

Desde siempre, las tendencias culturales del hombre, cualesquiera sea la zona geográfica de su emergencia, han tendido a antropomorfizar la realidad, esto es, interpretar todo tipo o especie de la naturaleza en los términos del comportamiento humano. Esta significación de los accidentes geográficos, seres o cosas inertes en términos de la conducta humana no se limita al dominio de las creencias religiosas, sino que abarca una amplia variedad de elementos minerales, vegetales y animales, que por simbiosis imaginativa, llegan a adquirir las especificaciones de la conducta humana.

La cultura quechua sur-andina es sumamente rica en este aspecto. Para los campesinos cusqueños los cerros son varón y mujer, con necesidades y apetencias humanas. En consecuencia, las ofrendas y los pagos a la tierra van determinados por la condición masculina o femenina de los apus. Así el

Salk´antay, Pachatusan, Sarasara, Awsangati, son varones, como a tales se les venera y tienen en sus alrededores a sus respectivas parejas e incluso pelean por ellas como los propios campesinos por el amor de las muchachas lugareñas. Ejemplo evidente de estos mitos pervive en la historia de Kuniraya y Kunirama, en una guerra geológica y romántica.

Pero donde el pensamiento religioso quechua aplica atributos humanos, tanto físicos como psíquicos, es en la herbolaria o medicina tradicional. Los kalisayas peruanos distinguían a las plantas por su condición de macho o hembra. Dice el extraordinario quechuólogo cusqueño Jorge. A. Lira:

“Los vegetales machos se distinguen por su aspecto físico externo, en primer término. La solidez, robustez y, podría decirse, cierta rudeza determinan esta distinción. Pero sus propiedades enérgicas intrínsecas la indican más directamente: cuando frías, las tienen atenuadas, y cuando cálidas, son de acción recargada y fuerte, hasta violenta. Contrariamente, las llamadas hierbas hembras se distinguen por la delicadeza y esbeltez externa y por sus propiedades intrínsecas, en general suaves, benignas, atenuadas cuando frías, y aumentadas cuando son cálidas”².

Por eso, para los Hanpikamayoq es fundamental conocer el nombre de las plantas para ubicar su condición de macho o hembra y para determinar su situación noble o humilde. Acaso en la eclosión de sus facundias culturales la poesía sea un elemento fundamental en la terapéutica popular y la medicina folklórica.

Esa fe en la prodigiosa capacidad de la naturaleza para hacer frente al hecho patológico en el cuerpo humano, da al kalisaya o hanpikamayoq la energía y la convicción necesarias para sobreponerse e imponerse al desequilibrio quimorgánico que es la enfermedad.

² LIRA, Jorge A.: *Medicina andina: farmacopea y rituales*. Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”. Cusco, 1985, p. XXV.

Dentro de las prácticas de la medicina tradicional existen diversas terapias y por lo tanto una suerte de especialidades que auscultan y tratan al enfermo con diversas artes y técnicas que se injertan perfectamente en el mundo sobrenatural quechua. Así, los que tienen que ver directamente con los desequilibrios orgánicos de la persona enferma son los kalisaya, hanpiq, mach´a, hanpikamayoq, hanpikkhatu.

Kalisaya, nombre de un famoso médico quechua, es aplicado generalmente a los médicos populares, de idéntico modo como se dice galenos a los que profesan la ocupación ejercida por Claudio Galeno, el renombrado médico de Pérgamo.

Hanpiq es propiamente el nombre de los médicos quechuas. Su traducción literal al castellano significa el que cura. Los hanpiq utilizan la herbolaria como todo recurso médico.

Mach´a son los médicos populares especialistas en traumatología.

Hanpikamayoq es el médico que lleva las medicinas, el que prepara los fármacos que aliviarán los males del enfermo. El hanpikamayoq es exclusivamente el médico que nada tiene que ver con el paq´o (brujo) ni con el layq´a o watuq.

Hanpikkhatu es el vendedor de medicinas. Son los que mercan las diversas hierbas, cortezas de arbustos o flores recetados por los hanpikamayoq.

Entre los quechuas no existen los brujos en el sentido occidental del término. Es decir, aquellas personas que, invocando el amparo del demonio, reconocen en él a su único Dios y Señor para gozar en esta vida de todos los placeres posibles. O aquellas otras que ostentan la potestad de preparar venenos y mortíferas mixturas para causar daño a sus semejantes. Los layq´as son resultado de la simbiosis quechua-cristiano.

Los brujos quechuas son aquellos que, teniendo influjos goéticos, ejercen sobre sus semejantes mediante filtros, bebedizos y ceremonias, influencias decisivas y drásticas que cambian la existencia del embrujado. Entre los quechuas, el objeto del hechizo puede ser maléfico, de muerte, benéfico. De ese modo, recurriendo a los hechiceros, se puede buscar el daño y los sufrimientos materiales de la víctima, su fallecimiento, el desarrollo de particulares afectos y aficiones con respecto de quien fuere el causante del hechizo y la curación de dolencias que se supongan originadas por causa análoga, así como el cambio de suerte de quien se considere sujeto de maleficios anteriores. De este modo el hechicero quechua es también curandero, adivino, brujo, zahorí, vidente o simple fabricante de talismanes. Entre los tipos de brujos más conocidos en quechua figuran: el layq'a, paq'ó, watoq, K'amili, altomisayoc, panpamisayoq, antawaras, etc.

Layq'a es propiamente el brujo que realiza actos extraordinarios por tener especiales relaciones con los apus y los awkis. En la mayoría de los casos, los brujos quechuas son altomisayoc (señalados por los apus, al haber escapado de la muerte o haber regresado de ella), para realizar exorcismos que favorezcan a sus semejantes.

Paq'ó es el intermediario entre los apus y los hombres en las ceremonias del despacho (pago a la tierra), el kutichisqa (devolver el maleficio recibido), haywasq'a (alcanzar) una ofrenda a la Pachamama. Los paq'os tienen una categoría inferior a los layq'as.

Watuq es el adivino. Es la persona que revela hechos muy extraños, sean del pasado o del futuro, y siempre con la ayuda de los apus. El watuq quechua es una especie de consejero psicológico de los integrantes de la comunidad, por lo tanto no conoce de pócimas ni brebajes, limitándose únicamente a la dectura de k'intu (haz de tres hojas de coca en forma de estrella y con las puntas hacia arriba).

K'amili es el vendedor de talismanes y brujo, procedentes de la región boliviana o del altiplano puneño.

Altomisayoq, panpamisayoq son personas escogidas por los apus, mediante un prodigio, generalmente resucitar o salvarse de la muerte, para ser intermediarios entre los hombres y los dioses. Los altomisayoc son por derecho propio objeto de respeto y admiración de parte de la comunidad.

Waldemar Espinosa Soriano, en "Los Incas: economía, sociedad y estado en la era del Tahuantinsuyo" nos habla sobre salud y enfermedad. Refiere que la salud física, mental y moral la logra el runa andino equilibrando sus actos, para lo cual procura conducirse armoniosamente con su medio circundante. En consecuencia, dentro de ese criterio, las enfermedades, según sus concepciones y mentalidades, sólo se generan: 1. Por actos de brujería o hechicería, motivados por rivalidades locales o conflictos inter-familiares. 2. Por transgresiones que molestan a los seres sobrenaturales, a las normas de la naturaleza. A las primeras, se les considera curables, gracias a la habilidad de otros hampis o curanderos; pero a las causadas por la voluntad de las divinidades se las considera difíciles de parar. Las primeras ponen en relieve las discordias entre los individuos y/o familias; mientras las otras buscan la paz social.

Entre las producidas por la brujería malévolas se encuentra el envenenamiento, provocado exclusivamente por la acción humana, pudiendo afectar a una persona, o a una unidad doméstica entera dentro de un ayllu, basada en sustancias letales propinadas, por lo general encubiertamente, por venganza, o por envidia ante el éxito ajeno. La envidia consiste en evitar que otros runas comunes rompan el equilibrio de la comunidad igualitaria, acumulando excedentes.

Según los conceptos anteriores, todas las desgracias las imputan o a la maldad ajena o a un origen sobrenatural. Las dolencias enviadas por las

divinidades se adquieren, luego de haber transgredido ciertas reglas de buena conducta y/o tabúes (incesto, crimen, robo, inobservancia ritual), constituyendo en realidad “enfermedades-sanción”, no producidas por represalia o revancha de los dioses, sino por castigo. Debido a que los síntomas en ambas situaciones son iguales, toca al curandero discernir la calidad del enfermo. Si el deceso es causado por una enfermedad, cuyo diagnóstico es atribuido a un designio sobrenatural, el “médico” no se desprestigia por su falta de pericia para sanar; pues entre los hombres es casi imposible de que alguien se equipare a los dioses. Pero frente a los males y decesos desatados por la vindicta humana, la verdad resulta otra: se responsabiliza al hanpikamayoc impotente. En suma, cuando alguien se enferma, piensan que ha perdido o ha salido de su cuerpo su camaquen: esa fuerza vital que da movimiento y potencia a las cosas.

Por lo tanto, ellos otorgan más importancia a las enfermedades estrictamente culturales que proliferan más, con escasísima y tal vez ninguna noción sobre las patologías que, en efecto también existen. La más corriente es la del susto o jani, que implica la pérdida temporal de la esencia vital que da vida, movimiento y ánimo al ser humano. La autosugestión de esta enfermedad provoca flujos de vientre, sensación de frío, excesiva secreción salival y otras alteraciones. Solamente se cura con la mediación de un curandero ducho en prácticas mágicas.

Frisancho Pineda, David refiere que las enfermedades son tan misteriosas para él, que, no pudiendo explicarlas racionalmente, las explica por el animismo, por la magia y por muchas otras causas, como las siguientes:

- 1.- Espíritus o deidades enojadas o irritadas, que proceden generalmente de la tierra, de los cerros, de la casa, de los ríos, etc., que pueden penetrar dentro de una persona que no cumple en darles sus ofrendas o no les rinde la debida veneración, se apoderan de ella, “la cogen”, y le producen una

serie de malestares que constituyen la enfermedad. Tal es el caso del “Jalp´a japhisk´a”.

2.- Los espíritus de los muertos o “gentiles” también pueden penetrar dentro de una persona, provocándole enfermedad.

Por ello debe evitarse profanar las “apachetas”, las “huacas”, las “chulpas” y cualquier tumba; éstas tienen el poder de “Khaikhar”, es decir de producir emanaciones maléficas que penetran y contaminan a los seres vivos, provocándoles una serie de trastornos que constituyen la enfermedad.

3.- El Supay o “Diablo” y todas sus personificaciones pueden penetrar en el cuerpo de la persona y le provoca enfermedades corporales, locura y hasta la muerte.

4.- Los maleficios o brujerías, realizados por los brujos o “Layk´as”, dotados de poderes extraordinarios, y a instancias de otras personas, generalmente enemigos. Tal es el caso de la “Khara”.

5.- Ciertas emociones intensas, como la cólera, son causas de enfermedad (colerina); el susto o miedo en grado sumo, hace que el espíritu de uno escape del cuerpo, dejándole en trance de enfermedad, tal como ocurre en el “Animu-Karkusk´a”.

6.- Muchos agentes físicos, como el frío y el calor, provocan “enfermedades por frío” y “enfermedades por calor”; los vientos o “wayras” son causantes de las “sopladuras” y hasta de la “purgación” o gonorrea; los relámpagos igualmente originan algunas enfermedades.

7.- Los traumatismos físicos, son culpables particularmente del “K´ichiwask´a” o trastocar vísceras; y son también causantes de las “dislocaduras”;

8.- Algunos animales, particularmente reptiles y batracios, causan en el organismo humano enfermedades como el “Thiwask’a”; frecuentemente las culebras penetran a la “matriz” y originan un mal que se describe con el nombre de “enfermedad” de las culebras”;

9.- Algunas funciones corporales suelen trastornarse y repercutir en el estado de salud de las personas; por ejemplo cuando no se defeca con regularidad, creen que los intestinos están “sucios” y causan un estado febril.

10.- Los fenómenos astronómicos, como la luna llena, los eclipses, el arco iris son causantes de enfermedades mentales, de defectos congénitos, etc.³

Estas concepciones hacen que los indígenas y la gente del pueblo den importancia a ciertas circunstancias que preceden a las enfermedades en forma de augurios, por ejemplo la presencia de un animal, el canto de una lechuza, el aullido del perro, un sueño, un disgusto; en cambio no establecen relación con el agua contaminada que bebieron, ni con la presencia de un enfermo infecto contagioso, ni con la comida guardada que ingirieron.

Esto hace que no individualicen bien los síndromes y enfermedades, ellos no conciben una tifoidea o una meningitis o una neumonía; han forjado otras entidades nosológicas, a las que han dado nombres particulares y muy expresivos; por ejemplo, “cogida por la tierra”, “espíritu huido”, “asustado”, “chupado por el sapo”, etc.

Guamán Poma de Ayala cita algunas enfermedades conocidas entre los antiguos peruanos, y así describe:

“Estos eran falsos hechiceros y vivían engañando a la gente como a los demonios, con el fin de explotar la riqueza de los indios haciéndoles creer como idólatras que existían las siguientes enfermedades: “taqui”, o sea

³ FRISANCHO, PINEDA, David: *Medicina Indígena Popular*. Editorial los Andes, Perú, 1988, p.17.

enfermedad originada por las fiestas y diversiones; “Oncoy pucyo” enfermedad de los manantiales; “Oncoy-pachamascasca”, enfermedad del maíz o viruela; y “Papa Acoya Ormachiscan Oncoyuna”, enfermedad ocasionada por la caída”.⁴

Muchos de estos términos ya no se usan, pero sí existen equivalentes, que expresan los mismos conceptos. Por ejemplo el “Oncoy pujyo” y el “Oncoy pachamarcasca” corresponden al “Jallp’a japhisk’a, y el “Papa Ocoya Ormachiscan Oncoycuna” es el “Manharisk’a actual.

Sin embargo, algunas enfermedades típicas como la viruela, el tifus exantemático etc., han sido captadas por los indígenas, que las reconocen más o menos fácilmente; asimismo emplean algunos remedios populares muy difundidos en los departamentos Cusco, Madre de Dios y Puno, como tabletas de Mejoral, Contra, píldoras de Witt, purgantes, emplastos de árnica, etc.

Entre las enfermedades patológicas, pero que ellos no saben distinguirlas como tales, figuran la epilepsia, la sífilis (iso, huanti), neumonía; catarro; anginas, alopesía; asma; bocio; conmoción cerebral; escalofríos; cáncer (iscuoncoy); cataratas, caspa del cabello; congestión alcohólica; coqueluche; ceguera; cólicos; convulsiones; contusiones; desmayos; dolores de huesos; flujos de vientre; delirio; demencia; difteria; debilidad, disentería; escoriación; escaldaduras; tos; erisipela; espasmo; escorbuto; fiebres; forúnculos; flujos vaginales; fracturas de huesos; gonorrea (secru); hidropesía; hinchazones; hemorragia; herpes; ictericia; infarto ganglionar (quelete); lumbago; laringitis; lepra (lleptti oncoy); locura; náuseas; orzuelos; oftalmia; pus; abscesos; parálisis; heridas purulentas; resfríos; retorcijones; reumatismo; ronquera; ronchas; raquitismo” (sittu); sarpullidos; sordera; sarna o caracha, tartamudez, afasia completa, idiotismo; uta, cerruga; tiña; tisis; tumores;

⁴ GUAMAN POMA: *Literatura de resistencia en el Perú Colonial*. Rolena Adorno Siglo Veintiuno, América Nuestra p.43.

acidez estomacal; soroche o mal de altura; mal del pinto; pian. Para todas las cuales existe su respectivo vocablo quechua y/o aymara.

Tenían noción de lo que es enfermedad (uncoy), y salud (calicay), el diagnóstico (uncoy risiy), el contagio (ratay), la convalecencia (alliyaray), la vida (causay) y la muerte (huañuy), atribuyéndoles a estas dolencias las causas ya mencionadas.

En el primer capítulo se narra el Nacimiento del Centro Bartolomé de las Casas en Cusco, Perú en 1974, año clave para esta investigación, explicando el simbolismo y la cosmovisión andina, así como poniendo de relieve a la Investigación Hermenéutica como Metodología de Investigación.

En el segundo capítulo se habla sobre la Medicina Tradicional y el Simbolismo de una realidad aprehensible, explicando el origen de los símbolos, así como su entidad y complejidad, el compañerismo con la naturaleza y su relación con la madre tierra o Pacha Mama.

En el tercer capítulo se trata específicamente el tema de la Medicina Tradicional Quechua, connotando su eficacia absoluta y relativa, diferenciando entre lo tradicional y lo folklórico, haciendo referencia al chamán, realizando comparaciones etnográficas importantes. Asimismo se expresan las funciones sociales del maestro curandero, viajando por el mundo mítico andino de los encantos.

En el cuarto capítulo se realiza una descripción exhaustiva de la cosmovisión quechua.

En el quinto capítulo se realiza una investigación hermenéutica profunda de los símbolos quechuas en la práctica diaria, tanto en la Medicina Tradicional como en las creencias de los habitantes de Cusco.

En el sexto capítulo se pretende un análisis exhaustivo del simbolismo de la Medicina Tradicional en Cusco, Perú, reflexionando sobre la enfermedad como una ruptura de la relación del andino con su cosmos, presentando un análisis de enfermedad y curación de los casos, así como de los fondos y trasfondos de los rituales religiosos terapéuticos.

CAPITULO I

METODOLOGÍA DE INVESTIGACIÓN EN LA MEDICINA TRADICIONAL DE CUSCO

Hacia el siglo XV aparece en el valle del Cusco un pueblo de orígenes misteriosos e imprecisos. Relatan algunos que sus habitantes venían del lago Titicaca, refieren otros que salieron de unas cuevas o ventanas situadas en un pueblo llamado Pacaritambo, no muy lejos de la ciudad. Sus integrantes se autodenominaban Hijos del Sol. Eran los incas.

Poco se sabe de cómo era la ciudad antes de la llegada de ese crepuscular pueblo: sin embargo, vivía gente en algunas aldeas dispersas: los Huayllas, los Sauseros, los Ayarmacas. Incluso se hace mención de un jefe, Alcaviza. Afirman las leyendas antiguas, que los incas sellaron alianzas con los pueblos que ocupaban el valle, y sus jefes míticos, los cuatro hermanos Ayar, entablaron amistad con los antiguos pobladores. A partir de entonces, el valle del Cusco se involucró con la historia de los Ayar y con la de sus descendientes, los incas.

El valle era dilatado. En el corazón nacía Cusco, con sus lomas abiertas hacia el Sur. El río Huatanay dibujaba sus contornos. Al este los cerros separaban Cusco del valle de Yucay, donde se vuelve caudaloso el río Vilcanota. Las pampas eran ricas y productivas y las lagunas que las irrigaban eran garantía de sustento para los pueblos: en las alturas, la papa, y, en los valles, el maíz. Por todo el valle, los rebaños de llamas y alpacas proporcionaban a los habitantes la carne y la lana. Y no muy lejos se abría el

inmenso espacio de la selva. En la ceja de la montaña crecía la codiciada hoja de coca y todas las más variadas plantas y hierbas medicinales.

La llegada de los nuevos señores alteró los modos de vida de los lugareños. Los incas no venían sólo con la intención de instalarse y cultivar las ricas tierras del valle. Eran intrépidos conquistadores. Todo el valle fue presa fácil de su poderío. Pero más allá existían pueblos también poderosos que tarde o temprano se enfrentarían a los planes guerreros de los señores del valle de Cusco.

Ciertamente, a mediados del siglo XV, los incas tenían por señor y jefe máximo a Viracocha Inca. Sin que se tuviera noción de los motivos aparentes, llegó a las faldas de los cerros gente guerrera y conquistadora, cundiendo el pánico entre los señores del valle. Viracocha temía a los invasores, por lo que les correspondió a sus hijos decidir el destino de los pueblos del valle. Entre aquellos sobresalió la figura del que se llamaría Pachacuti Inca, sobre el cual recayeron los honores de la victoria sobre el enemigo, los chancas. De ahí en adelante, Cusco, con sus valles y pampas, con sus punas y cumbres no se vería nunca más sacudido hasta la llegada a esos páramos de los primeros tres conquistadores españoles, enviados a recoger el oro exigido para pagar el rescate de Atawallpa, hecho prisionero en Cajamarca, en 1532.

Pachacuti Inca obligó a su padre a reconocer sus méritos militares sin negarle el respeto que el anciano le merecía. Mortificado por las ligerezas de su hijo predilecto Inca Uron, Viracocha Inca abandonó para siempre Cusco, buscando refugio en las tierras cercanas de la pampa que, hacia el Noreste se inclina hacia Pisac y el Valle de Yucay.

Señor absoluto de la región, Pachacuti Inca rehízo la ciudad y diseñó sus barrios y contornos. Al norte, en la llamada Fortaleza o Sacsayhuaman, con sus monumentales muros, sobresalen las lomas de piedra labrada y los

restos arqueológicos, donde se expresaron las intenciones rituales de los antiguos señores del valle. Los símbolos recuerdan la importancia del agua. Por ahí pasan o se vislumbran los canales de irrigación. Las aguas bajaban a las terrazas o andenes de la ciudad e irrigaban las tierras cultivadas más al sur, allá por las lomas de lo que hoy es San Sebastián y San Jerónimo.

Sacsayhuaman era para Pachacuti Inca la cabecera de la ciudad que terminaba en lo que se llamaba la Cola de Puma o Pumachupan, donde se forma el río Huatanay. Estos dos puntos opuestos correspondían a los dos espacios imaginarios de la ciudad, la parte superior, o *hanan*, y la inferior, o *hurin*. En medio de la línea que las separaba se construyó la plaza principal, Huacaypata, espacio ritual, donde se llevaban a cabo las ceremonias que marcaban la vida religiosa de los incas. El punto más sagrado de Huacaypata era el *usno*, especie de altar ceremonial en piedra revestida de oro. En él se derramaban la sangre de los sacrificios y la chicha sagrada. Y por un orificio que lo atravesaba se iban la sangre y la chicha a través de canales subterráneos, que, como venas, nutrían el espacio sagrado del Templo del Sol o Coricancha.

Poseía el Coricancha gran cantidad de oro en sus muros. De oro también eran los objetos de culto y otros instrumentos que la codicia española no inventarió. El templo estaba ubicado en una loma hacia el sureste, algo alejada de Huacaypata y del *usno*. Sus jardines llegaban a lo que hoy se conoce como Avenida del Sol, donde corren las aguas subterráneas que vienen del abra de Saphi y que se dirigen hacia Pumachupan o Cola del Puma. Los muros que definían el espacio sagrado se encuentran bien conservados todavía y algunos de ellos sirvieron para la construcción del Convento e Iglesia de Santo Domingo, luego de la invasión española. La parte más imponente es el muro que sirve de base al altar mayor de la actual iglesia, haciendo las veces de ventana que se abre hacia el poniente y los cerros que lo definen. A sus patios llegaban las aguas canalizadas de las

lomas y fuentes de la ciudad, así como la sangre y la chicha sagrada de los sacrificios. El Inca y su entorno ocupaban este espacio sagrado.

Más al sur, cerca de lo que hoy es el aeropuerto, estaba el cerro más sagrado de los incas, el Huanacauri. El olvido de que es objeto no debe oscurecer su memoria. Toda la vida ritual de los incas estaba plagada de gestos que se desarrollaban en esos cerros, que, según la leyenda, sirvieron de escenario de los primeros pasos de los míticos hermanos y hermanas Ayar en el valle del Cuzco. Eran como el mirador sagrado de todo el valle. Quizá por eso los honraron los ancestros de los incas con su memoria y los integraron sus descendientes a la vida ritual de la ciudad. Huanacauri era un lugar estratégico. De la cumbre, que la leyenda confunde con la figura de Ayar Uchu, uno de los ancestros míticos de los incas, la vista alcanza los cerros que rodean la ciudad y las tierras que el río Huatanay va bañando a su paso hacia el sur. Cercano se encuentra el pueblo de San Sebastián, que se llamaba en tiempos prehispánicos, Sañu. El nombre evoca las actividades ligadas a la ollería, ya que el barro es abundante, y los incas supieron sacar buen provecho de ello.

Frente a Huanacauri, hacia el sur, están los picos de Pachatusan, donde existen numerosos restos arqueológicos que atestiguan la importancia del lugar. Esas alturas representan el límite físico de la ciudad del Cuzco, y en tiempos prehispánicos constituía la frontera ritual cercana de los incas. Más allá el paisaje se desbordaba hacia el Valle Sagrado. De hecho, la frontera de la ciudad se situaba en el mismo Valle de Yucay, adonde llegaban algunos rituales incaicos, prueba de que ese espacio del río compartía con sus tierras la condición de sagrado.

La importancia de los años de poder político atribuido a Pachacuti Inca reside también en la expansión incaica más allá de las fronteras del espacio ancho, pero cercano del Cusco. Varios indicios arqueológicos demuestran que por

esos años, la difusión del poderío incaico se alargaba hacia el sur, hacia el norte, hacia el oeste y hacia el este. Sin que se pueda determinar con claridad, la extensión de las actividades de conquista de Pachacuti Inca, no cabe duda que hacia fines del siglo XV la presencia incaica alcanza el norte de Chile y el noroeste argentino, y hacia oeste, varias regiones costeñas. Hacia el norte los sucesores de Pachacuti Inca, como Tupac Yupanqui y Huayna Capac alcanzarán su fuerza política y militar.

El dominio del vasto territorio andino se refleja en la palabra *suyu*, o los Cuatro Caminos. Los autores modernos hablan del imperio del Tawantinsuyu. Los *suyus* o caminos cortaban el espacio andino en cuatro grandes direcciones: hacia el norte, el chinchasuyu; hacia el sur, el collasuyu; al este el antisuyu y al oeste el continsuyu.

La presencia del poderío inca en tierras tan dilatadas no podía mantenerse sin una organización sociopolítica y militar. Desde los míticos tiempos de los hermanos y hermanas Ayar, los incas siempre mostraron una firme voluntad de ocupación amplia del territorio andino. Luego de instalarse en el espacio cercano del Cusco y dominar a los pueblos que ahí existían, fueron poco a poco ampliando su señorío hasta ocupar todo el valle y, más allá del valle, gran parte de los Andes. Sin una fuerte y disciplinada fuerza militar, o capacidad de reunir gente para ocupar el espacio y atraerlo al dominio incaico, hubiera resultado imposible llevar a cabo todas las tareas que la ocupación y dominio exigían. Es por ello, que los incas desarrollaron formas de ejercicio de poder político concentradas en grupos extensos de origen familiar o *ayllus*. Los grupos dirigentes se llamaban *panacas*. Siendo su número incierto, existían por lo menos diez panacas reconocidas en la época de la llegada de los españoles. Los miembros de cada una de ellas estaban unidos por lazos de sangre. Sobre sus hombros reposaba el poder político y religioso incaico. El Inca era el personaje que representaba todas las panacas. A nivel local, los incas conservaban las autoridades tradicionales a

fin de utilizarlas en la difusión y ejercicio de su poderío político. Se llamaban *curacas*. Eran señores que se encargaban de un grupo más o menos extenso de familias, o *ayllus*. Algunos eran poderosos por la riqueza del espacio que abarcaba su territorio. Otros, más alejados, vivían en condiciones muy precarias de existencia. Los incas sabían conquistar las voluntades de los señores locales o *curacas*, ayudándoles en las épocas de hambruna o escasez. Con los señores más poderosos, los incas solían establecer alianzas e intercambiar bienes y servicios.

Los incas adoran al Sol, o *Inti*, como señor de todas las cosas. También adoran a la Luna, o *Quilla*, lo mismo que algunas estrellas. El trueno y los relámpagos forman parte, asimismo de sus devociones. De una manera especial, sienten gran devoción por los cerros y las cumbres. En los cerros se desarrollan importantes ceremonias litúrgicas y algunos de ellos son especialmente elegidos para los ritos de los grupos dirigentes incaicos o *panacas*. De igual manera, existe una gran devoción por la Madre Tierra o *Pachamama*. Por influencia del catolicismo a partir del siglo XVI también se habló del dios Viracocha, como dios supremo de los incas. El nombre Viracocha pasó a designar a los españoles, como si fuesen ellos los representantes de ese dios supremo. Las momias de los ancestros ocupan un lugar muy importante en las ceremonias incaicas. Los nichos en los muros servían para exponer estas momias que se llevaban en procesión durante las actividades colectivas políticas y religiosas tanto en la ciudad como en otros lugares.

Los incas celebran rituales importantes en tres épocas del año. La primera corresponde al *Inti Raymi*, que se celebra alrededor del mes de abril o mayo. Es una celebración de carácter agrícola en que se agradece al Sol y a otros dioses las cosechas y la multiplicación del ganado. La segunda época ritual importante es la que se denomina *Coya Raymi*, en que se celebran los rituales que deben proteger a las poblaciones y a los grupos dominantes

contra todos los males. Se celebra en septiembre y corresponde a la llegada de las primeras lluvias. La tercera época ritual importante es la del *Capac Raymi*, que se celebra en diciembre.

1.1 NACE EL CENTRO DE ESTUDIOS REGIONALES ANDINOS

Ante notario público, la comunidad de los Dominicos franceses, el 25 de mayo de 1974, constituye oficialmente como asociación civil, el Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas".

Sus estatutos originarios querían responder a una finalidad concreta: propiciar y fomentar el estudio del mundo rural andino en la integridad de sus aspectos económicos, sociales y culturales. Mundo concebido como una realidad específica que había que pensarla, tanto en su pasado como en el presente y en sus posibilidades hacia el futuro.

Los fundadores establecieron en los estatutos que un medio esencial que permitiría lograr el objetivo propuesto era la organización de una biblioteca que, además de constituirse en un patrimonio del Centro, estuviese al servicio de aquellos que trabajaran en investigaciones relacionadas con el área rural andina, pero que igualmente permitiese el acceso a toda persona que lo solicitase, prestando así un servicio social a los habitantes del Cusco.

Las disposiciones del acta de constitución contemplaban, también, que debía hacerse una publicación semestral que difundiera estudios significativos del área rural andina que ya se hubiesen publicado o que fuesen poco conocidos. Y publicaciones episódicas de fichas técnicas (agricultura, ganadería, economía y contabilidad agraria, legislación, salud, veterinaria, etc.) para el uso de los campesinos y los animadores rurales.

Finalmente, se estipulaba como necesario organizar un coloquio anual, cuyo gran objetivo era tratar aspectos de importancia para la investigación, comprensión y desarrollo del mundo rural andino. Intuición que fue la primera

en concretarse incluso antes de la tramitación notarial que le daba reconocimiento legal a esta asociación civil. Así, entre el 20 y el 24 de mayo de ese mismo año se realizó en la ciudad del Cusco el primer coloquio del Centro Las Casas, en el que si bien la reflexión era un tanto limitada, abordaba tres variables entonces poco manejadas: el factor tecnológico, el factor organizativo para la modernización de la economía campesina y la cuestión democrática en la misma producción. El tema del coloquio, *Ganadería intensiva y pleno empleo de la mano de obra en el altiplano peruano*.

Ahora bien, ¿dentro de qué contexto histórico se creó el Centro? Primero, la reforma agraria había liquidado el sistema de haciendas y por ende la presencia de terratenientes en el campo. Sin embargo, pese a que hubo esfuerzos por parte de algunos para organizar el campesinado y consolidar la reforma, la inadecuación del modelo empresarial latifundista adoptado como forma para satisfacer las aspiraciones y necesidades de las comunidades; el fortalecimiento de una política agraria que subsidiaba lo urbano acosta de la agricultura; la inconsistencia ideológica y política de los que conducían el proceso a nivel regional y local, que se sumaba a la corrupción en el manejo de las formas y de las inversiones, circunstancias que permitían la cooptación de sectores antiguamente vinculados al régimen de haciendas e igualmente al antiguo poder local, hicieron que las comunidades más necesitadas no se beneficiaran con la reestructuración de la tendencia de la tierra.

Segundo, el gobierno militar producía “reformas” que no alteraban medularmente ni a la estructura feudal ni a la oligárquica, predominantes de la sociedad peruana toda. Así, el que los cambios no produjesen nada contundentemente nuevo para el hombre de la calle, llevaba a la inmovilidad de la gente.

Tercero, en esta época, como en la mayor parte del mundo, desde las universidades se comenzaron a perfilar nuevas tendencias de izquierda. Las mayores radicalizadas desde la DC, Cooperación Popular, algunas del Partido Comunista y del APRA, otras sobrevivientes del MIR y trotsquistas; las más jóvenes sin antecedentes. Estas tendencias confrontadas a las “revisionistas” y a las “ultras”, heterogéneas en su composición social e identidad ideológica, suscitaban un fuerte debate teórico-ideológico sobre interpretación “correcta” del marxismo pero también generaron en los jóvenes intelectuales y estudiantes universitarios de clase media una necesidad y un compromiso por estar inmersos en la realidad del campo o de las barriadas.

Cuarto, el encuentro efectivo con “las masas” y el contacto con la realidad de algunas “reformas”, en particular con la reforma agraria, comenzaron a producir efectos tales como la necesidad de conocer la realidad andina peruana; el querer asimilar la herencia cultural en un proyecto nacional que no podía reducirse a términos economicistas; el interés por crear o fortalecer desde la base, organizaciones que garantizaran la participación autónoma del pueblo, entre otros. Efectos que, aunque si bien sólo madurarían en años posteriores, así como la nueva generación de científicos sociales, quienes serán los primeros en plantear los problemas de la producción, es al comienzo de los setentas, que se dan las bases.

Quinto, en el sur andino, algunos sectores de la iglesia, influenciados por la teología de la liberación, participaron en estos debates y en el trabajo con los campesinos y con los menos favorecidos, lo cual hizo que tanto la reflexión como la organización de “las masas” que se originaban aquí tuvieran un peso importante en el país.

Sexto, en 1974, el surandino era una realidad eclesial, una coordinación pastoral que abarcaba desde Cocharcas y Andahuaylas en Apurímac, hasta Yunguyo en Puno y Chivay en Arequipa. Al punto que, si en estos años hubo

una conciencia andina y una cierta práctica de coordinación surandina, fue gracias a la iglesia. Ciertamente había grandes debilidades en ella que dificultaban la comunicación entre los grupos campesinos y entre los mismos promotores, obstaculizando la posibilidad de una actitud solidaria al interior de la organización campesina.

Séptimo, a nivel de producción de pensamiento y de conocimientos había un divorcio entre el enfoque político que tomaba forma desde las ciencias sociales y el productivo que surgía de los núcleos industriales. A esta escisión se añadía el desconocimiento, por distanciamiento social, del saber académico en un amplio sentido, del empírico de los productores andinos. Desvinculaciones que apenas si se consideraban como problema.

Es trascendental anotar que, durante los años treinta y cuarenta hubo en el Cusco un importante movimiento indigenista y un apogeo de la universidad, gracias al trabajo de Griessecke, quien había favorecido el desarrollo de las ciencias y las artes y la posibilidad de realizar investigaciones. No obstante, una serie de hechos (crítica del marxismo-leninismo desde sus proposiciones científicas y metodológicas; emigración de los intelectuales más ilustres de la región, dejando vacía la masa crítica científica de la ciudad; los intelectuales que se quedaron se alejaron de la realidad y se dedicaron a la política o a asumir cargos públicos; se genera un clima de escasa tolerancia para corrientes de pensamiento distinto) dejan al sur andino desprovisto de teorías que expliquen su situación.

Finalmente, a pesar de que el gobierno del General Velasco Alvarado había robustecido al Estado, logrando que éste tuviese presencia directa en todos los distritos del país, no había podido consolidarlo como el instrumento eficaz de un poder central con pautas y con un rumbo claro. Lo que lo convertía en un aparato estatal que adolecía de una adecuación funcional para sustentar un proyecto nacional.

Con este telón de fondo, los Dominicanos franceses, que trabajaban cerca de seis años en el Cusco, dan vida al Centro Las Casas, en un intento por ligar investigación y acción, evitando el academicismo para favorecer los intercambios entre científicos y animadores campesinos a favor del desarrollo económico y de la transformación social de las zonas rurales andinas.

En este punto, es necesario explicar el porqué de optar por trabajar en Cusco. Ésta es una región deprimida desde hace mucho tiempo, en donde se concentran caracteres sociales que se encuentran en otras regiones, a veces de manera más difusa. Su población mayoritariamente rural en los años setenta, -que continúa siéndolo al final del siglo-, enfrentaba al mismo tiempo los problemas de la falta de dinamismo de una agricultura dedicada a un mercado interior deprimido; las limitaciones de una red urbana con aceleradas tasas de crecimiento pero centrada en actividades terciarias y los conflictos de integración de pertenecer a un país multilingüe.

Para este grupo de “intelectuales”, buscar pistas de desarrollo en el Cusco, en la región inmediata que el Cusco articula a través de su red urbana secundaria (Sicuani, Quillabamba, Apurimac, Madre de Dios) y en aquella en la que se inserta: el sur andino, era ubicar, - y hoy continúa siéndolo para el CBC-, un espacio dónde observar de cerca la complejidad de procesos sociales comunes a otras regiones; identificar y seguir con precisión a sus actores y proponer, a manera de laboratorio, alternativas posibles de ser replicadas.

Ubicarse en el Cusco, el que estos seis Dominicanos hubiesen definido esta región como espacio de intervención, era también una terca afirmación descentralista en un país de alta centralización de capitales, de decisiones, de profesionales. El que el Centro estuviese en una de las provincias del Perú, permitiría quizás que, a mediano y a largo plazo, se pudiese sensibilizar a la intelectualidad nacional y a quienes tomaban las decisiones;

sensibilizarlos sobre problemas que no les eran visibles desde la capital y efectos de políticas elaboradas en la sede del gobierno.

Situarse en el Cusco y actuar en él era, entonces, responder a una voluntad de pensar la nación y hacer propuestas para su futuro desde uno de sus márgenes, buscando afinar pistas de integración.

Inmersos en esta particular realidad, la originalidad del Centro Las Casas estaba en querer abarcar la materialidad campesina en toda su complejidad, en considerar a los campesinos no sólo como productores de alimentos sino como creadores de cultura; ritos, mitos, herramientas e instituciones sociales. Para ser coherentes con esta convicción, los fundadores del Centro tenían claro que, al mismo tiempo que abordaban los problemas de la producción, debían examinar las cuestiones en cuanto a la organización campesina que sustentaba la distribución del trabajo y la forma cómo la producción se llevaba adelante; mirar la economía, en la cual se insertaba. Así mismo, había que detenerse en el examen del conjunto de los elementos culturales, que tipificaban a este campesinado, con el cual se deseaba trabajar, y a partir del cual se quería elaborar una propuesta de desarrollo.

Para 1976 el Centro Las Casas contaba con dos programas: “Capacitación campesina y promoción agropecuaria” y “Estudios y publicaciones”. El primero nació de la constatación de que, aunque había múltiples esfuerzos y programas que buscaban el desarrollo del agro y la promoción del campesino, éstos se veían impotentes ante la resistencia de sus virtuales beneficiarios, quienes se oponían a este tipo de acciones y propuestas que las vivían como invasores porque no tenían en cuenta el modo peculiar como el hombre quechua pensaba sus propios problemas de desarrollo económico y de organización social. El programa de “Capacitación campesina y desarrollo” quería, entonces, aproximarse a las concepciones quechuas de organización social, de producción agro-pastoral, de salud humana y sanidad

animal, con el fin de orientar, a partir de éstas, las acciones que en esos tópicos se estaban implementando en la región.

Esta labor se enriqueció con la elaboración de una serie de publicaciones de textos bilingües para la alfabetización de adultos y fichas técnicas que permitieran la formación del campesino en temas de su interés.

Esta investigación y capacitación, el Centro Las Casas la desarrolló en relación estrecha con el Instituto de Educación Rural de Wagrani y la Granja Escuela Pumamarca de Yucay, relación que era más que un apoyo interinstitucional, ya que algunos de los profesionales que integraban el equipo del Centro pertenecían a estas organizaciones.

Por otra parte, el programa de “Estudios y publicaciones”, con el fin de hacer llegar masivamente a los campesinos y promotores el material informativo y didáctico que producía, se puso en la tarea de diseñar y publicar series como los Cuadernos de Capacitación Campesina y el Boletín informativo RUNA.

1978 representa un año clave para la institución, ya que en este periodo se disponen las condiciones que permitirán el desarrollo posterior del Centro. De éstas es importante mencionar: primero, el Centro configura su propio equipo de trabajo, diferenciándolo de los equipos de Educación Rural – Ayaviri y de la Granja Escuela de Yucay. Por otra parte, se establece contacto con entidades públicas y privadas con el fin de precisar con ellas cuáles eran en el momento las solicitudes de asesorías y el tipo de publicaciones que el trabajo de campo requería. Tercero, al haber crecido el trabajo del Centro éste debe de realizarse en un local adecuado y de una infraestructura óptima que les permitiera a los programas y servicios trabajar idóneamente. Y cuarto, el Centro firma el primer acuerdo de cooperación financiera con CEBEMO.

Conformado el equipo de profesionales, ese mismo año se definió el primer programa de investigación que se centró en tres estudios sobre el Valle Sagrado de los Incas: “El origen y desarrollo de las haciendas en Ollantaytambo”, “Parentesco, economía y poder en la comunidad de Poqqes” y “Las economías parcelarias en tres cooperativas: Primavera, Huarán y Urco”. Investigaciones, cuyos resultados generaron asesorías y en el caso del primer estudio sus avances fueron publicados en forma de artículos.

Este equipo de profesionales inicia, también, la edición del Boletín Informativo Agrario SUR, boletín que fue concebido como un instrumento que podría responder a varios propósitos. Uno, aproximar a los dirigentes campesinos y a los equipos de promoción; un segundo propósito, que diera información y pusiera ante la opinión temas agrarios que moviesen al debate. El tercer motivo era que éste podía ser un medio que registrase la historia agraria de la región. Propósitos todos que logró a cabalidad hasta 1986, cuando se la pensó sustituir por otro tipo de publicación más dinámica y menos local.

En los años ochenta, dentro de las nuevas tareas que el Centro asumió como suyas durante esta época, estuvo la formación de profesionales de las ongs andinas. Capacitación que apuntaba a propiciar la reflexión permanente sobre los nuevos retos de desarrollo. Igualmente, se puso en la empresa de establecer en la ciudad de Cusco un lugar de acogida para los representantes de las comunidades campesinas, brindando, además de hospedaje, algunos servicios permanentes como el acompañamiento en los trámites con las instituciones oficiales, capacitación y un servicio de salud. Se funda así en 1985, el programa de Casa Campesina y posteriormente, en 1986, el Colegio Andino.

Los años noventa se caracterizaron por formar un nuevo consenso sobre la valoración de la pluralidad y la diversidad étnica, cultural, generacional y de género, como bases para el diálogo, la negociación y la integración democráticas. Parece entonces, que se pone en marcha el derrumbe de las pretensiones de homogeneizar y “civilizar” y con ello el fin de los proyectos sociales totalizantes.

En torno a la Medicina Tradicional desde entonces se han realizado enormes avances en recopilar datos y por integrar la cosmovisión andina con la occidental, de modo que el andino que vive en Cusco tenga la posibilidad de tratarse por medio de las plantas medicinales que se ofrecen en dicha región, como también de promover a nivel nacional e internacional el uso y la aplicación de dichos remedios naturistas.

1.2 SIMBOLISMO Y COSMOVISIÓN ANDINA

La presente investigación de tesis describe el simbolismo (cosmovisión/ "Weltanschauung") de la medicina tradicional en Cusco Perú desde la creación del Centro Bartolomé de las Casas para coadyuvar en la ampliación de conocimientos sobre la descripción simbólica de la medicina tradicional en Perú con la finalidad de describir sus raíces, estableciendo vínculos con la medicina folklórica y comprender la taxonomía otorgada a su medicina. Se analiza la cosmovisión o "Weltanschauung" de la Medicina Tradicional del Perú con la finalidad de describir los códigos simbólicos de dichos tópicos a nivel hermenéutico.

La hermenéutica representa una herramienta sumamente útil en el estudio de los fenómenos culturales, esos fenómenos de signo que llevan la intencionalidad de los seres humanos que los produjeron, que son productos culturales, que expresan lo que son, lo que hacen y lo que desean los grupos de seres humanos que los realizaron. La forma y el fin son su especialidad. Y ellas son lo más propio de lo cultural, ya que en la filosofía de la cultura se requiere de manera principal identificar y justificar. Se identifica por la forma de algo, por la razón formal, estructura o idea que se concretiza en ella; y se justifica por el fin, por la finalidad o teleología: para qué es, qué objetivo cumple.

En el caso de las culturas y los productos culturales (entre los cuales está la filosofía), la hermenéutica puede verlos como textos, cuyo significado trata de comprender. Aquí la comprensión es capital, pues en este caso se cumple lo que Ricoeur señala a la hermenéutica, para la que a veces comprender es explicar. O, en todo caso, no separa tanto la comprensión de la explicación;

trata de mitigar esa dicotomía. Y, en el trabajo de reducir separaciones, se busca la conciliación y el encuentro de la comprensión y la explicación de ese producto cultural que es el discurso filosófico, buscando también reducir en ella la separación del sentido y la referencia.

De esta manera, ya que al hablar de la filosofía latinoamericana se está tratando de un fenómeno cultural, se cumple perquiriendo su constitutivo intrínseco, aquello que la constituye como tal, o la identifica como filosofía latinoamericana, y, así mismo, buscando su finalidad, aquello que como tal pretende. Es equivalente a escudriñar su estructura y su función, cosas que se integran para darnos su comprensión, su sentido (ya que la referencia se encuentra más del lado tangible, de la coseidad de la cosa, y del lado de la causa eficiente, la cual realizó o puso en la existencia la cosa). Entonces, esta pesquisa del sentido (de la forma y del fin, o de la estructura y la función, o de la identidad y la teleología) es lo que resulta más propio de la comprensión o “Verstehung”, la cual se sitúa del lado de las causas materia y —sobre todo—eficiente. Es por esto, que se ha escogido a la hermenéutica como método idóneo para investigar el sentido (identidad y justificación) de la filosofía latinoamericana en torno a la Medicina Tradicional en Cusco, Perú.

A nivel regional, se pretende colaborar con el Centro Bartolomé de las Casas a recopilar y a analizar los saberes sobre el tema de Salud en el mundo andino, con la convicción de que el desarrollo pasa por una generación de información rigurosa, accesible y ampliamente difundida, por la apertura de mayores horizontes de comprensión de la sociedad y del hombre andino y por la transferencia de conocimientos, métodos y técnicas que permitan a cada actor apropiarse de su propio destino.

Para concretar esta labor, es necesario trabajar con las múltiples capas de un tejido social complejo y asumir un rol de catalizador social y que los productores de plantas medicinales se conecten con un mercado nacional e

internacional; las personas que trabajan con la oficina de apoyo a municipios se integren a procesos de planificación participativa.

Para México resulta benéfico el enfoque simbólico sobre la medicina tradicional peruana, ya que ciertas prácticas simbólicas medicinales y sus respectivos usos se presentan en ambas culturas.

Para los Estudios Latinoamericanos resulta cada día más emergente realizar investigaciones sobre la Medicina Tradicional, ya que la Medicina Occidental ofrece solo una respuesta y solución parcial a las enfermedades que se padecen.

Siendo la enfermedad un desequilibrio funcional humano, comportamiento entrópico, que entraña forzosamente los conceptos simbólicos de cuerpo-alma, el tratarlo para restablecer su equilibrio plantea también una terapia cuerpo-alma, es decir la aplicación de procedimientos simbólicos que estabilicen los mecanismos fisiológicos y psicológicos alterados por el proceso de la enfermedad, lo entrópico. Y es ahí, donde la medicina tradicional con su simbología obtiene resultados por el hecho de que el quechua se siente ajeno al mundo de los consultorios, fármacos y terapias de la medicina y simbología occidental, en tanto funcionan los resortes de su fe dentro de la medicina y simbología tradicional. La medicina y simbología tradicional, también llamada folklórica, deviene así en una secuela de la enfermedad tomada como fenómeno social, no sociedad enferma, sino algo más que ella, la enfermedad como resultado de la entropía del mundo animista en el que está inmerso el hombre quechua.

La investigación nos lleva a plantearse las siguientes preguntas orientadas al presente trabajo.

¿Qué factores influyen para que el hombre quechua, que vive en el Cusco, se identifique con la simbología de la medicina tradicional quechua?

¿Cuál es el simbolismo de la Weltanschauung de los quechuas de su propia medicina tradicional?

¿Cómo clasifica el hombre quechua su propia medicina tradicional taxonómicamente?

¿Cuál es el choque de la cultura entre los simbolismos de la medicina tradicional quechua y la occidental?

¿Qué análisis existe entre las relaciones simbólicas de la medicina tradicional quechua y la occidental?

Consecuencia de ello se lograron los siguientes objetivos:

Analizar el simbolismo de la medicina tradicional en Cusco Perú desde la creación del Centro Bartolomé de las Casas (periodo 1974-1995).

Analizar los factores que influyen para que el hombre quechua, que vive en Cusco se identifique con la simbología de la medicina tradicional quechua.

Describir el simbolismo de la Weltanschauung de los quechuas de su propia medicina tradicional.

Indagar la clasificación que el hombre quechua hace de su propia medicina tradicional taxonómicamente.

Examinar el choque de cultura entre los simbolismos de la medicina tradicional quechua y la occidental.

Considerar la existencia entre las relaciones simbólicas de la medicina tradicional quechua y la occidental.

La hipótesis originalmente planteada en la investigación fue demostrada desde donde se destacan:

Los factores que influyen para que el hombre quechua, que vive en Cusco se identifique con la simbología de la medicina tradicional quechua.

Impera el simbolismo de la Weltanschauung de los quechuas de su propia medicina tradicional.

Concorre la clasificación que el hombre quechua hace de su propia medicina tradicional taxonómicamente.

Subsiste el choque de la cultura entre los simbolismos de la medicina tradicional quechua y la occidental.

Coexisten las relaciones simbólicas de la medicina tradicional quechua y la occidental.

1.3 INVESTIGACIÓN HERMENÉUTICA

Hans Georg Gadamer, en “Verdad y Método”, Ediciones Sígueme, Salamanca 1996, p. 31-526 explica que la hermenéutica es una teoría filosófica confrontada con nuestro mundo cultural actual en el que se realiza una peculiar idolatría (Vergötzung) de la ciencia.

Evidentemente, los auténticos investigadores no dan lugar a ello, pues saben con toda exactitud lo parciales y llenos de presupuestos que son tanto los modos de plantearse un problema (o “*problemática*”) como los conocimientos de la ciencia. Experimentos hoy día como nuestra civilización técnica basada en la ciencia arriba a un límite crítico. Pero aún más crítica que la propia reinserción del progreso técnico respecto al dominio de la naturaleza en las condiciones de humanidad real, resulta ser la situación en el campo de los problemas sociales de nuestro tiempo. También aquí la planificación técnica se ha convertido en un instrumento inevitable de la organización de la existencia, pero tampoco aquí hay que perder de vista la particularidad (“*Partikularität*”) de un tal poder técnico-social. La opinión pública de hoy está en peligro de esperar demasiado de la ciencia. Es convicción fundamental de la hermenéutica que el entendimiento (Verständigung) de los hombres entre sí es algo más que un mero problema técnico.

En efecto, refiere Gadamer, la hermenéutica como teoría filosófica concierne la totalidad de nuestro acceso al mundo (Weltzugang). Pues es el método del lenguaje y su forma de realización —o sea, el diálogo— quien soporta no sólo el entendimiento sobre los hombres sino también el entendimiento sobre las cosas de que consta nuestro mundo. La teoría del conocimiento en sentido

tradicional ha infravalorado la articulación lingüística (Sprachlichkeit) que todo lo sostiene. Pero nuestro pensamiento actual se halla orientado de modo decisivo al fenómeno del lenguaje. Esto se manifiesta en su propia teoría en el papel que juega el lenguaje y lo lingüístico para toda comprensión y conocimiento (Verstehen und Erkennen).

Se ha dicho de la hermenéutica que se orienta sólo al entendimiento y al acuerdo (Einverständnis) y que por eso infravalora la función crítica que nuestra razón ha de asumir en el contexto social, siendo esto un error. Todo proceso de entendimiento (Verständigung) sobre algo implica una comprobación crítica, y no hay mejor crítico de los propios prejuicios que la discusión (Auseinandersetzung) sobre problemas reales que se lleve a cabo con espíritu objetivo. e.d. de objetividad.

La hermenéutica enseña precisamente que todo crítico resulta criticado en el proceso vital del acontecimiento o realización dialógica en el que descansa y se funda todo discurso (Rede) Gadamer considera que, la famosa tesis marxiana sobre Feuerbach no es ella misma tan unilateral como el uso que hoy se hace a menudo de ella. Quien quiere cambiar algo, ha de saber qué aspecto presentará de la otra manera y, aún más, ha de saber cómo puede provenir de lo que ya es de otro. Ambas cosas presuponen mucho saber y entendimiento concreto no sólo del presente en cuanto condición del futuro sino también de la historia en cuanto determinación concreta del presente.

La hermenéutica es la disciplina de la interpretación de textos.¹ Disciplina, porque la ponemos entre la ciencia y el arte, siendo un poco de ambas cosas. Tiene un aspecto de ciencia, porque reúne las suficientes condiciones para tener un objeto y un modo de proceder determinados, no resulta

¹ BOUCHOT, Mauricio, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, UNAM, México, 2005 (4ª. Ed.), 38ss.

adecuado cualquiera. Sin embargo, no puede ser pura ciencia, porque requiere una aplicación, y en ello se da el aspecto de arte, que es seguir reglas de procedimiento, así sean mínimas, para lograr una obra. Y en el arte interviene más el elemento intuitivo que el racional, que es el que interviene en el aspecto científico.

El texto es el objeto de interpretar, y puede ser escrito, hablado, actuado, etc. La interpretación es la comprensión tomada como un proceso, cada vez más profunda, más penetrante en el significado del texto. A su vez, el significado puede partirse en dos: sentido y referencia. Sentido es lo que captamos o comprendemos cuando escuchamos o leemos una expresión. Referencia es aquello a lo que la expresión remite, lo que designa, sea cosa o estado de cosas, son los objetos que señala. De esta manera, la hermenéutica consiste en comprender el sentido de un texto, es decir, del fenómeno o conjunto de objetos que se toman como texto.

Así mismo, la hermenéutica ha sido vista como un instrumento útil en el estudio de los fenómenos culturales, esos fenómenos de signo que llevan la intencionalidad de los seres humanos que los produjeron, que son productos culturales, que expresan lo que son, lo que hacen y lo que desean los grupos de seres humanos que los realizaron.² Pueden ser vistos y estudiados como textos, y de eso puede resultar su correcta comprensión. La hermenéutica, como interpretación, es adecuada para la comprensión de las culturas. En ocasiones, la hermenéutica ha sido vista más del lado de la comprensión que de la explicación. Va más a las causas formales y a las finales que a las eficientes y materiales. Tiene más que ver con el qué y el por qué de una cosa, que con el qué la produjo y qué la sustenta. La forma y el fin son su especialidad. Y ellas son lo más propio de lo cultural, ya que en la filosofía de la cultura se requiere de manera esencial identificar y justificar. Se identifica

² PÉREZ TAPIAS, José Antonio, *¿Podemos juzgar las culturas? Diversidad cultural, filosofía de la cultura y punto de vista moral* en Linares, J.B. & SÁNCHEZ DURÁ, Nicolás (edd.), *Ensayos de filosofía de la cultura*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002, 333-357.

por la forma de algo, por la razón formal, estructura o idea que se concretiza en ella; y se justifica por fin, por la finalidad o teleología: para qué es, qué objetivo cumple.

La hermenéutica tiene que ver con los textos porque trata los tipos de discurso; es lo que antes se adjudicaba a la retórica.³ Tiene que distinguir el sentido literal y el sentido figurado o tropológico (o alegórico, o simbólico): el de los tropos o figuras del lenguaje; como la metáfora, la alegoría, la metonimia, la sinécdoque, la ironía, etc. Aun cuando la metonimia es sentido figurado o tropo, está del lado del sentido literal (trabaja para él), y la metáfora se coloca del lado del sentido alegórico (de hecho, la alegoría es vista por algunos tratadistas como una metáfora agrandada, extensa, que, en lugar de abarcar una frase, abarca un discurso o un trozo considerable de un discurso). Cabe enfatizar, que para poder leer un discurso en sentido literal o en sentido alegórico (tropológico o figurado), se requiere de la guía de la hermenéutica, que contiene y procura esas claves de lectura. Y, como todo eso se da en los discursos filosóficos e históricos (lo literal, lo metonímico, lo metafórico, lo irónico), se debe recurrir a la hermenéutica para leer esos discursos filosóficos e históricos latinoamericanos. Y ante todo, para captar y discernir su identidad y su función, lo que tienen de especificativo y que los hace ser, precisamente, latinoamericanos, y no norteamericanos, europeos, etc.

Por otra parte, se ha de tratar de una hermenéutica analógica.⁴ La mencionada hermenéutica análoga es una construcción teórica que consiste en la interpretación vertebrada según el modelo de la analogía, intermedio

³ GRONDIN, Jean, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona, 1999, 49 ss.

⁴ BOUCHOT, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica*. Hacia un nuevo modelo de interpretación, UNAM-Itaca, México, 2005 (3ª. ed.).

entre la univocidad y la equivocidad. Desde la univocidad, se pretendería una interpretación clara y distinta, dejando margen sólo para una interpretación como la única válida de un texto, siendo todas las demás falsas o inválidas. En cambio, desde la equivocidad, se llegaría a una interpretación confusa y relativista, que da cabida a tantas interpretaciones cuántos intérpretes haya, incluso todas ellas, sin dejar lugar para seleccionar con criterios suficientes cuáles son válidas y cuáles no. En cambio, desde la analogicidad, se llega a una interpretación consciente de su poca claridad, pero luchando porque sea la suficiente como para poder captar el sentido del texto en cuestión con objetividad. No hay una sola interpretación válida, sino más de una; pero tampoco todas son válidas, son un grupo de ellas, en el cual se pueden señalar grados de aproximación a la verdad textual o verdad del texto, es decir, con una jerarquía de interpretaciones que nos permita establecer cuáles se acercan a la verdad del texto y cuáles se alejan francamente de ella.

Una hermenéutica analógica es pertinente para la hermenéutica, porque la hermenéutica está distendida hoy entre las corrientes univocistas y las equivocistas, y se echan de menos las analógicas, intermedias entre esos extremos. Las corrientes univocistas pertenecen a un cientificismo reduccionista, y las equivocistas a un relativismo irreductible. Los universalismos y los relativismos están desangrando la hermenéutica en la actualidad, sin encontrar punto de integración en algo distinto y más viable, aunque se está buscando.⁵ Uno de esos caminos sería la analogicidad. La analogía es semejanza, esto es, algo intermedio entre la identidad y la diferencia, pero tiene más de diferencia que de identidad, en la semejanza predomina la diferencia. Por eso la analogía puede ayudar a integrar lo particular en lo universal sin que eso particular quede destruido, devorado

⁵ QUINTANA PAZ, Miguel Ángel, *Cómo no ser relativistas ni universalistas*, en MURILLO, Ildelfonso (ed.), *Filosofía práctica y persona humana*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2004, 149-167.

por lo universal. Como en la analogía predomina la diferencia, en una hermenéutica analógica habrá más cabida para lo particular y diferencial que para lo universal, idéntico y homogeneizador. De esta manera, una hermenéutica analógica permitirá interpretar la filosofía latinoamericana como un fenómeno cultural que tiene una parte de particularidad y una parte de universalidad, pero la parte de particularidad será más grande y fuerte que la de universalidad.

Con ello se supera tanto el universalismo como el particularismo. El universalismo pretendería que se está inmerso en algo universal e indiferenciado, es el reino de la univocidad. El relativismo pretendería que estamos inmersos en lo singular y completamente diferente, es el reino de la equivocidad. En cambio, el analogismo dará cabida a nuestra inmersión en la filosofía e historia universal pero sin negar la carga de particularidad o de especificidad latinoamericana, que es la que, por cierto, va a predominar, como es condición de la analogía, en la que la diferencia predomina sobre la identidad, se privilegia lo distinto, la distinción y, por ende, la particularidad, sin perder de vista la universalidad a la que el objeto pertenece.

Esto es una especie de universal concreto, el universal análogo, que no tiene la indiferenciación del universal unívoco, pero tampoco la diferencialidad tan extrema que se atribuye al universal equívoco. O también puede hablarse de particular análogo (o individuo vago, como se lo llamaba en los antiguos manuales de lógica), el cual no tiene la precisión del individuo unívoco, pero tampoco la fragmentación del individuo equívoco. Es como analógico, un individuo, que alcanza lo suficiente para individualizarse, para identificarse en su concreción, pero a la vez alcanza lo suficiente para integrarse en lo universal, que le da la especificidad o generalidad, que lo identifica en su concepto.

Es así como queda una filosofía latinoamericana que se afana por seguir buscando su especificidad o particularidad, pero sin renunciar a su universalidad o generalidad, que es de donde le viene el carácter genérico, al cual se añadirá aquello que la especifica o le da la diferencia específica. Una filosofía latinoamericana que se reconoce como tal, pero también se reconoce como inmersa en el seno de algo más amplio, como es la filosofía universal o mundial.

La analogicidad consiste en lo siguiente: La semántica habla de tres modos de significar o de atribuir un predicado a un sujeto: el equívoco y el análogo.⁶ La univocidad es la significación idéntica para todos los significados, es una significación clara y distinta, y que se aplica de manera completamente idéntica a los individuos que significa, como “hombre” o “mortal”. En cambio, la equivocidad es la significación diferente para todos los significados, es una significación obscura y confusa, y que se aplica de manera completamente diferente a los individuos que significa, como “uña de gato”, aplicado a la uña del animal y a la planta medicinal, por ejemplo. Y la analogía es el modo de significación o de predicación a un sujeto que está entre lo unívoco y lo equívoco. No alcanza la unidad de significación de lo unívoco, pero tampoco cae en la fragmentación de la significación de lo equívoco; se predica de sus sujetos de manera en parte idéntica de la substancia y del accidente, pero de modos muy distintos; “sano” se aplica al organismo, al alimento, a la medicina, al clima, pero de maneras muy distintas.

La univocidad, se encuentra en la línea de la identidad, y la equivocidad en la línea de la diferencia; mientras que la analogía ni es mera identidad ni pura diferencia, está entre una y otra. Sin embargo, en ella predomina la diferencia sobre la identidad, como es la condición de la semejanza misma.

⁶ FERRATER MORA, José, *Pinturas y modelos*, en “*Las palabras y los hombres*”, Península, Barcelona, 1972, 145-146.

Debido a ello es conveniente tanto la analogía, con el fin de preservar lo más que se pueda de la diferencia, incluso privilegiándola por encima de la identidad. Y es que nuestra experiencia humana nos hace ver que siempre las cosas se rememoran más en la diferencia que en la perfecta unificación, la univocidad es raramente alcanzable.

Los que introdujeron la analogía fueron los pitagóricos, esos filósofos presocráticos que fueron grandes matemáticos y grandes místicos a la vez, que buscaron siempre la mediación, la coincidencia proporcional de los opuestos, sólo proporcional. Y es sabido, que introdujeron la analogía cuando toparon con lo irracional (los números irracionales) y la inconmensurabilidad (de la diagonal), para poder conmensurar sólo de manera proporcional. Y es lo que ahora se necesita: conmensurar las culturas, tradiciones o paradigmas, lo cual sólo se podrá hacer de manera proporcional, pero es una medida suficiente.

De los pitagóricos, la analogía pasó a Platón, que tuvo varios maestros de esa escuela o secta.⁷ Él la usó principalmente en las comparaciones, mitos, alegorías, etc., que usa en sus diálogos, recursos que hacen de éstos una lección viva y altamente significativa. Así llega a Aristóteles, quien la aplica de manera muy fuerte en la mayoría de sus doctrinas, principalmente en el ámbito de la metafísica, de la ética y la política.⁸ La mayoría de los términos filosóficos, por lo menos los más importantes, son analógicos (es decir, se dicen de muchas maneras), como el ser, el uno, el bien, la justicia, etc. También tiene la analogía cierta presencia en los neoplatónicos, sobre todo recalcando la idea de jerarquía que introduce la analogía entre los elementos analogados.

⁷ SECRETAN, Philibert, *L'analogie*, PUF, París, 1984, p. 19-23.

⁸ SECRETAN, Philibert, *L'analogie...*, p.23-28.

El concepto de analogía atraviesa la Edad Media; se encuentra en San Alberto, en San Buenaventura, en Santo Tomás, en el Maestro Eckhart. Es puesto en reservas, pero no negado sino más bien limitado, en Duns Escoto, quien privilegia la univocidad. Y decae mucho en los nominalistas, que a veces adoptan posturas sumamente univocistas o sumamente equivocistas.

Esta idea de la analogicidad llega casi a perderse en la modernidad. Se mantiene en los barrocos, que la ven como el juego entre la metáfora y la metonimia, y en los románticos, que la ven como el contrapeso de la ironía, así como aquello que hermana con la naturaleza, pues eran muy dados a proclamar una vuelta a lo natural.

Pero en la actualidad es tiempo ya de su plena recuperación, hay que recobrar esta idea de analogía, ya que estamos dolorosamente distendidos entre el univocismo del cientificismo y el equivoquismo de muchos posmodernos. Por eso viene tan a cuento una hermenéutica analógica, ya que la hermenéutica ha llegado a ser el instrumento cognoscitivo de nuestros tiempos, pero se halla penosamente distendido entre los hermeneutas univocistas y los equivocistas; los primeros pretenden una interpretación clara y distinta, y dicen que sólo puede haber una sola interpretación válida de un texto. Los segundos sostienen casi que toda interpretación es válida, porque no hay parámetros ni criterios para decidir cuánto una interpretación es objetiva; todo se hunde en la subjetividad y en el relativismo; en cambio una hermenéutica analógica sostiene que no hay una única interpretación válida de un texto, sino que puede haber más de una. Sin embargo sostiene que no todas son válidas, sino un conjunto de interpretaciones, que se pueden jerarquizar o colocar en diferentes grados de aproximación a la verdad del texto, de modo que se pueda decir cuándo se alejan demasiado de ella y empiezan a hundirse en la falsedad.

De esta manera, una hermenéutica analógica permitirá tener grados de aproximación a la verdad textual en las interpretaciones, y conllevará a oscilar entre lo particular y lo universal, dando predominio a lo particular sobre lo universal, como se observó que daba predominio a la diferencia por encima de la identidad. Tal es la condición de la semejanza o analogía, y esto se manifiesta como ventajas de una hermenéutica basada en la analogía, de una hermenéutica analógica.

Cabe mencionar que la analogía nos hace oscilar entre lo universal y lo particular. En esto de los fenómenos culturales o productos de la cultura, se ha observado que hay posturas demasiado universalistas, como se ha tachado la de Apel y Habermas. En ella hay un elemento universalizador, que es una especie de a priori de comunicación, o competencia pragmática, que lleva a dialogar en el marco de un discurso con una lógica de lo razonable. Allí la construcción del otro es demasiado unívoca, es otro unívoco, a saber, el europeo, que tiene borradas las características que matizan y diversifican, respecto de él, a las otras culturas, por ejemplo la latinoamericana. Mas, por otro lado, se dan posturas demasiado particularistas, o hasta relativistas, en las que sólo cuenta la diferencia, y no hay ningún vínculo de identidad, que es el que daría la comunidad, sino que todo se fragmenta y se disuelve en aspectos particulares. Así han concebido algunos la labor filosófica, como Rorty, con su contingentismo, en el que no hay universales culturales, a quien se puede oponer la concepción del otro analógico en Lévinas, que a veces da la impresión de ser otro tan otro, que se acerca a otro equívoco, pero que, según autores como Dussel, permanece siendo otro análogo, que es el que se necesita.⁹ Por eso hay que acudir a la analogicidad, para tener otro analógico, que sea reductible a alguna comunidad, o universalidad, sin perder sus características diferenciales, propias. En esta visión analogista, la filosofía latinoamericana

⁹ SECRETAN, Philibert, *L'analogie...*, p.73-75.

tendrá solución de continuidad con la filosofía europea sin disolverse en ella, pero también sin disolverse en el aislamiento de ella y en el relativismo de las tradiciones inconmensurables unas con otras.

En el universalismo puede ser visto como univocismo, y el particularismo como equivocismo. Los universalistas resuelven o disuelven todas las filosofías particulares en el todo de la filosofía universal, concretamente la europea, y los particularistas resuelven o disuelven la universalidad que necesariamente ha de tener la filosofía (al menos en alguna medida) en las filosofías particulares o regionales, que se vuelven fragmentarias.

No en balde un filósofo universalista, como Apel, vio a un filósofo latinoamericano, e incluso latinoamericanista, como Dussel, como relativista, y que acusó de relativista su filosofía latinoamericana, ya que, según él, la desconectaba demasiado de la filosofía europea e incluso la enfrentaba a ella, siendo que la filosofía europea había mostrado su verdad o validez por sus resultados, sobre todo en la ética, y ponía el caso de los derechos humanos. Ellos mostraban que la filosofía europea estaba en lo correcto y era superior a las otras filosofías, las cuales le quedaban, en todo caso, supeditadas y subordinadas. Pero más bien, en una postura analogista, no se dará una dependencia como esclavitud, sino que se tendrá como analogado principal una filosofía modélica, un modelo o paradigma ideal, como es la que teorice lo mejor posible los derechos humanos (lo cual no es cumplido por ninguna filosofía "real", ni siquiera la europea, y si está necesitada y carente en todas las filosofías concretas, por eso queda más bien como un modelo ideal, aunque no abstracto, un ícono, como lo llamaría Peirce, o un paradigma, como lo llamaría Wittgenstein).¹⁰ Y hay que ver de qué modo y en qué medida participan las filosofías "reales" o concretas de

¹⁰ PEIRCE, Charles S., *La ciencia de la semiótica*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1974, 45 ss; WITTGENSTEIN, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, UNAM-Crítica, México-Barcelona, 1988, n. 50 ss.

este paradigma, ícono o modelo, y cómo lo realizan. Eso coadyuvará a evaluar y criticar las distintas filosofías, según su grado de aproximación o distanciamiento de ese ideal regulativo.

Ni universalismo reduccionista ni particularismo irreductible. Hay que buscar la confluencia de los dos, el equilibrio entre ambos, sacar lo bueno de cada uno y evitar sus inconvenientes. La postura universalista tiene la ventaja de ubicar a la filosofía latinoamericana en el ámbito de la filosofía mundial, pero tiene el inconveniente de borrar sus rasgos peculiares. Y la postura particularista tiene la ventaja de resaltar esos rasgos particulares, pero en aras de la inserción en lo mundial, que queda anulado. Por eso se tiene que llegar a una mediación, en la que la filosofía latinoamericana sea vista en su especificidad, en sus matices más particulares, pero sin perder su conexión con la filosofía universal, y que es la que le da su generalidad inserta, la cual cobra sentido. La acción hermenéutica o la interpretación consiste precisamente en colocar un texto en su contexto, que es lo mismo que insertar algo particular, como es el texto concreto, en algo general, o por lo menos más universal, que es el contexto o la tradición a la que pertenece. Si se despoja el texto de su particularidad o si se despoja de su contexto más amplio, en ambos casos se le está quitando algo debido, se le comete singular injusticia. Por ello, la filosofía latinoamericana tiene que ser vista en los dos lados de oscilación: en su aspecto particular o propiamente latinoamericano y en su aspecto universal o propiamente filosófico.

No es posible desconectar lo filosófico de lo griego, y, por ende, europeo, que se ha vuelto universal, por haber alcanzado esa generalidad que lo coloca en todas las personas que dicen estar haciendo filosofía de la tradición que ha tenido, y queramos que sea algo distinto. Su génesis está dada ya, y tiene que respetarse, tiene que respetarse su pertenencia a esa tradición que comienza con los griegos presocráticos y se ha difundido por el mundo. Se pueden alegar variantes, matices, aspectos que se añaden o

modifican un poco su estructura, pero no puede ser un cambio sustancial, so pena de corromper lo que es y ha sido la filosofía (aquello que, con temor y temblor, pero irrecusablemente, se denomina su esencia). Romper esa esencialidad conduciría a un equivocismo sólo equiparable con el de algunos desconstruccionistas. Y no es posible llegar a ese punto. Resulta infructuoso hacerlo, pues lleva a separarse del diálogo razonable. Es menester respetar y mantener esa línea de tradición, en la cual se inscribe la filosofía y la historia, lo cual ha de diferenciarla del mito, de la literatura, etc., y antes buscar qué es lo que le da tal o cual especificidad, de modo que se pueda llamar alemana, francesa, o europea, y mexicana, colombiana, peruana o latinoamericana.

La semiología parte del supuesto de que toda conducta humana funciona sógnicamente, e.d., a base de signos (proceso de semiosis). El lenguaje es el sistema de signos por excelencia, definiéndose como un conjunto de signos interpersonales comunes (consignos) válidos en diferentes situaciones, es decir, un sistema de consignos plurisituacionales. Charles Morris, cofundador de la semiología, distingue cuatro usos fundamentales de los signos: informativo, valorativo, incitativo y sistemático; sobre ellos se modulan otros cuatro modos de signar correspondientes: designativo, apreciativo, prescriptivo y formativo u organizativo. De acuerdo a este esquematismo se ubican en la topología signológica los diferentes lenguajes:

- Lenguaje científico: designativo-informativo.
- Lenguaje mítico: apreciativo-informativo.
- Lenguaje poético: apreciativo-valorativo.
- Lenguaje político: prescriptivo-valorativo.
- Lenguaje moral: apreciativo-iniciativo.
- Lenguaje religioso: apreciativo-iniciativo.
- Lenguaje religioso: prescriptivo-incitativo.

- Lenguaje crítico: apreciativo-sistemático.
- Lenguaje metafísico: formativo-sistemático.

Morris concibe la filosofía como el sistema totalizador de nuestras experiencias y creencias básicas (sistema de vida), mientras que la metafísica sería su metalenguaje o lenguaje de lenguajes: una especie de metasemiótica o superlenguaje sincategoremático o formalizador de lo categoremático o descriptivo (filosofía de la filosofía).¹¹

Subyace a lo dicho el modelo semiológico, según el cual se distinguen en el lenguaje como sistema de signos tres niveles:

- Nivel semántico o designativo del objeto material.
- Nivel sintáctico o lógico-formal (intralingüístico),
- Nivel pragmático o expresivo-interpretativo.

Todo auténtico lenguaje debe poseer para su integridad estos tres niveles, si bien, como ya se ha referido, los lenguajes se especializan más en un nivel u otro; y, así, el semántico sería el propio de las ciencias empíricas, el sintáctico el de las ciencias formales y el pragmático, el de la filosofía y las ciencias humanas.

A partir de semejante esquematismo cuasi trascendental, se puede aquí reconstruir una *metodología del sentido* que funcionaría así:

1. Semántica: Contenido o qué dice: significado o mensaje: habla: estructura lineal sintagmática.

¹¹ CHARLES Morris: *Signos, Lenguaje y conducta* (Losada); para el fondo, cfr. *Mi Mundo, hombre y lenguaje crítico* (Sígueme), 11, 2.

2. Sintáctica: Forma o montaje: cómo se dice: significante o código: lenguaje: estructura paradigmática.
3. Pragmática: Para qué o significación pregnante: algo que quiere decir(se): voluntad trascendental (Nietzsche): significancia antropológica: síntesis dialéctica: aplicación.¹²

Echando mano de la Simbología actual de G. Durand, se podría retraducir dichos niveles semiológicos en niveles hermenéuticos: el sentido, en efecto no se expresa en el signo (que pertenece al mundo plano del significado cósmico del ente), sino en el símbolo (que pertenece al mundo antropológico de la significación axiológica). De este modo podríamos reinterpretar el nivel semántico como el nivel etónico-material del sentido, el sintáctico como su nivel de mediación estructural y, finalmente, el pragmático como el nivel dialéctico de su complejión; ello se corresponde con la trilogía tradicional de la categoría corporal, la categoría inteligible-espiritual y la categoría mediadora del alma o ánima.¹³

La investigación hermenéutica, seleccionada se realiza en bibliotecas, archivos, acopio de información bibliográfica, fuentes documentales, presentes en Cusco, Perú y en Latinoamérica, realizando un estudio semántico, semiológico, en que la gente de una cultura determinada clasifica las cosas o sea el conjunto de conceptos de la naturaleza de su universo cultural específico.

Relevante surge también Sturtevant (1964: 99), quien afirma que la ETNOCENCIA es el sistema de conocimientos y percepción típicos de una

¹² BARTHES R. *Elementos de semiología*, U. Eco (*Obra Abierta*), X. Rubert de Ventós (*Utopías de la sensualidad y métodos del sentido*).

¹³ También podríase considerar el lenguaje simbólico como metafórico, en el sentido de P. Tacussel: ver algo desde otro; Diógenes 134 (1986), p. 52. Cfr. Al respecto G. Durand (*La imaginación simbólica*); asimismo, G. Durand y otros, *El retorno de Hermes, Anthropos*, Barcelona 1988; C.G. Jung y otros, *El hombre y sus símbolos* (Caralt).

cultura determinada, y la cultura se puede interpretar como la suma de sus taxonomías nativas.

Instrumentos Auxiliares: HEMEROGRÁFICA, BIBLIOGRÁFICA,
DOCUMENTAL Y ENTREVISTAS.

CAPÍTULO II

LA MEDICINA TRADICIONAL Y EL SÍMBOLO DE UNA REALIDAD APREHENSIBLE

Definir es siempre acotar, limitar, cercenar. Por consiguiente, en este caso – cuando se trata de todo lo contrario, es decir, de abrir horizontes más anchurosos al avance de los humanos-, se hace muy duro reconocer la necesidad, la urgencia de definir, tras lo cual no queda más remedio que resolverse a hacerlo. Para colmo, una definición comporta la escrupulosa selección de unas palabras: ¡cuando se está sometiendo su idoneidad a sería crítica!

El símbolo es una realidad aprehensible por los sentidos que coloca al sujeto en la presencia de otra realidad inaprehensible. Donde se ha escrito “coloca en presencia de...” puede leerse “remite a...”, “evoca”, “suscita”, etc.

Si su función consiste en “colocar en presencia de...” algo de suyo inalcanzable, síguese que el símbolo no anula aquella condición; lo que el símbolo evoca permanece en su misma inalcanzabilidad. Solamente se han remediado algunas de las consecuencias de ésta. Por tanto, el símbolo no es nunca equivalente a lo simbolizado, ni análogo siquiera, ni intercambiable con ello, sino esencialmente exterior y ajeno, útil sólo en cuanto medio para orientar hacia ello. Cabe dudar acerca de cualquier tendencia a vincular el símbolo de un modo demasiado estrecho con lo simbolizado.

El símbolo recibe su valor de la sociedad que lo emplea, habiéndolo erigido como tal; no del “otro”, que lo hubiera elegido para sí como su manifestación. Por lo demás, se continúa en la ignorancia sobre semejantes comportamientos del “otro”. Es también coincidente en varios aspectos la

concepción de Azam: “El símbolo no sirve de puente entre términos homogéneos y del mismo nivel, sino que –de forma intuitiva y clara- relaciona lo material con lo inmaterial, lo finito con lo infinito, lo humano con lo divino, lo interno con lo externo. Por consiguiente, el símbolo, según un uso frecuente en literatura y en filosofía hermenéutica, en fenomenología religiosa, en psicología profunda, y en medicina tradicional encubre nebulosamente, al tiempo que lo desvela, un objeto de carácter espiritual o una compleja experiencia vital y emocional. Los símbolos no indican cosas ya conocidas, sino que se esfuerzan en ampliar las fronteras del conocimiento y en captar la realidad de las cosas, la verdadera naturaleza de la vida, la propia trama de la existencia. Ese deseo de sobrepasar el ámbito empírico para luego alcanzar lo inefable relaciona el simbolismo con un nuevo misticismo del arte”.¹

Debido a eso, se explica que el símbolo padezca la erosión de la historia, contra la cual estaría a salvo si, en efecto, un ser superior o simplemente “diferente” lo hubiera adoptado *de una vez por todas* para mostrarse o entreabrirse por su mediación. El símbolo depende, pues, de las percepciones, sensibilidades, afanes, inquietudes y demás contingencias de los humanos: es obra de éstos, que lo moldean de acuerdo con sus necesidades, lo emplean y... finalmente lo desechan.

Dicho de otro modo: el símbolo es un hecho histórico, en cuanto producto de la actividad humana –no de ninguna iniciativa sobrehumana-, por lo que permanece esencialmente dentro de la historia y atendido a las leyes de ésta. Aunque, por su objeto, tienda frecuentemente a algo que trasciende la historia.

En efecto, el Otro, la otredad, el más allá –así como, en un sentido mucho más limitado, algunas abstracciones--, se hallan fuera de la historia. Cuando

¹ AZAM Gilbert, *La obra de Juan Ramón Jiménez*, Madrid, Editora Nacional, 1983, p. 359.

aparece, como en este punto, alguna referencia a la Otredad, aunque en este caso deba escribirse con minúscula, no es preciso pensar ineludiblemente en “seres superiores”, lo cual conduciría en derechura hacia el ámbito de las religiones. Quien opte por mantenerse por completo en las orillas de dicho ámbito hallará en la ciencia materia de sobra para llenar las incógnitas que parece anunciar: no ya los “extraterrestres” –cuya eventual existencia es preciso considerar en serio, aunque continúen siendo sistemáticamente caricaturizados por la “ciencia-ficción” en todos los géneros--, sino también “extra-galácticos” e incluso eventuales pobladores de otros universos, que ya los astrofísicos consideran verosímiles, fuera del propio e infinito universo. Es decir, la posibilidad de un repertorio inabarcable de seres que no sólo se asemejan en nada a los humanos, sino que sean radicalmente inconcebibles para éstos (que somos nosotros). La problemática de los ángeles fue sólo una minúscula parcela de una temática inacabable.

El valor del símbolo –transitorio—lo recibe éste en cuanto nexos. A falta de simultaneidad, establece una relación entre algo que se comprueba y algo que se intuye, se necesita o se desea. En más de un aspecto se encuentra entre dos extremos; por una parte, el hombre que desea conocer, alcanzar, recibir...; por la otra, la realidad que ontológicamente le rebasa o, más acá, le rehúye.

Lo simbólico no pertenece nunca al “más allá” (*Jenseits*) ni al “más acá” (*Diesseits*), ni tampoco al ámbito de la “inmanencia” o al de la “trascendencia”, sino que su valor consiste en la superación de estos conceptos contrapuestos, que proceden de una teoría metafísica edificada

sobre dos mundos. Lo simbólico no es lo uno o lo otro, sino que presenta “lo uno en lo otro” y “lo otro en lo uno”.²

Por otra parte, el símbolo no se acaba en sí mismo, ni tampoco en la realidad que hace presente (aunque no la alcance). Contiene unas energías propias, como recordaba Meslin:

Todo símbolo es un signo visible y activo que se revela portador de fuerzas psicológicas y sociales. Originariamente, como se sabe, el término griego designaba un fragmento de tableta que las partes contratantes de un pacto conservaban celosamente. La unión de los fragmentos les permitía reconocer su amistad y atestiguaba que la unión concluida había permanecido intacta durante la separación. Era una bonita imagen que ponía de manifiesto la unidad considerada en la diversidad. En principio, el símbolo es un signo de relación por el cual se reconocen los aliados y se sienten unidos los iniciados. La función del símbolo consiste, pues, en establecer un vínculo, una relación entre hombres.

El hombre es un ser que simboliza al mismo tiempo que conceptualiza, es decir, que busca el sentido de las cosas. La función del símbolo no consiste, pues, sólo en establecer un vínculo entre ciertos grupos de hombres, sino, más ampliamente, en expresar unas relaciones entre el hombre y el cosmos. Sin embargo, estas relaciones no son de tipo conceptual. El símbolo despierta determinadas intuiciones; libera unas significaciones analógicas formadas más o menos espontáneamente en el espíritu humano, que son portadoras de un sentido inmediato. Se trata, pues, de un lenguaje, que actúa a la vez en y sobre la materia psíquica, y por el cual el hombre siente,

² DUCH Lluís, *Llenguatges oblidats en teologia, Questions of Christian life*, num. 93, Montserrat, 1978, pág.72.

mucho antes de comprenderla y explicársela racionalmente, su experiencia inmediata.³

Al respecto, Freddy Raphael recalca: “Sería una lectura minimizante la que redujese el símbolo al signo de reconocimiento mediante las dos mitades de un objeto fragmentado...Quizá haya de verse en la función simbólica el deseo de abolir la multiplicidad, unir unos planos heterogéneos y unas realidades aparentemente irreductibles, unificar la creación”.⁴

De ahí se deriva entonces que el hombre, víctima de dispersión y de inseguridad, intenta serenarse y concentrarse. Le desazona el simultáneo tirón sobre sí de realidades divergentes y a veces antagónicas. Unificar la creación --¿hacer la paz en sí mismo!—será una de sus recónditas pero imperiosas necesidades. Unificar aquella, por tanto, desde sí, por sí y para sí. Él mismo tenderá a convertirse en eje centrípeto de la existencia.

Puesto que el concepto de mediación ha aparecido con alguna insistencia en las citas anteriores, no está de más aclarar que donde se dice mediación pudiera decirse apoyo, referencia, pista. Sobre el simbolismo medieval ha escrito Pépin: “No sería traicionar a Juan Scot decir que el simbolismo traduce para él la convicción de que el mundo sensible es el signo —Per symbola, hoc est per signa sensibilibus rebús similia—de un mundo superior, que escapa a nuestro conocimiento directo, pero se abre a nosotros por aquella vía. Contrariamente a los ángeles de más alto nivel, tales que ninguna imagen se interpone entre ellos y su objeto divino, el espíritu del hombre, cuando se eleva a la contemplación de los ininteligibles, no lo hace directamente y sin mediaciones, sino por medio de los símbolos preparados

³ MESLIN Michel, *Aproximación a una Ciencia de las religiones*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1978, pags. 201-202.

⁴ RAPHAEL Freddy, *Symbolique de la vie et de la mort dans le Judaïsme*, Estrasburgo, CISR, 1977, pág. 129.

por la providencia...; de manera que el universo material ejerce la función indispensable de guía y de pedagogo...⁵

Ello es certero no solamente para la Edad Media. Desde que el hombre es hombre, no tiene otras referencias sólidas que su propio entorno: el medio material donde habita. O sea, lo que él percibe, goza o bien padece. Lo más elevado que le pueda ser ofrecido tiene que reflejarse necesariamente en su pequeña interioridad, aquí abajo, como la luna en el charco según el poema oriental, para que él pueda conocerlo y consiguientemente desearlo. Pero ello, además, sin límites. En efecto, la luna aparece entera en un charquito minúsculo, e incluso –si se sabe mirar—en una ínfima gota de agua, según la atenta sensibilidad del mediador zen. Ha sido pulverizada la diferencia entre “lo grande” y “lo pequeño”, “lo lejano” y “lo próximo”, etc.

Mircea Eliade orienta así: “El símbolo “estalla” y supera los márgenes de la situación particular haciéndola ejemplar, es decir, que puede repetirse indefinidamente en muchos y variados contextos (porque la choza de iniciación se asemeja al seno materno y, al mismo tiempo, al vientre de un monstruo y al infierno, y las tinieblas simbolizan la noche cósmica, lo preformado, el estado fetal del mundo, etc.). En consecuencia, a causa del símbolo, la experiencia individual es “despertada” y transmutada en un acto espiritual. “Vivir” un símbolo y descifrar su mensaje correctamente implica una apertura hacia el espíritu y, por último, un acceso a lo universal.”⁶

Se bordea el misterio. Así lo reconoce Eugenio Trías:

Por símbolo entiendo la exposición, indirecta y analógica (Kant), del cerco de misterio que nos rodea. Ese cerco destaca, como noción ontológica relevante para determinar lo que somos, y para explicar nuestra relación (religada) al

⁵ PÉPIN, J. *Aspects théoriques du symbolisme*, Simboli e simbologia nell'Alto Medioevo, Spoleto, Settimane di Studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo, 1976, págs... 34-35.

⁶ Mircea Eliade, *Observaciones metodológicas sobre el estudio del simbolismo religioso*, en *Metodología de la Historia de las religiones*. Barcelona, Paidós Orientalia, 1986, pág. 135.

misterio, la noción del límite. El misterio nos acompaña, con el límite, desde el nacimiento a la muerte.⁷

La narrativa es secuencial por definición. Más no así la poesía, precisamente más proclive a un orden extra-racional. Se han registrado algunos intentos para superar la secuencialidad narrativa supliéndola por una presencia de los hechos “en mosaico”, donde el lector elija su propia andadura, ordenando los capítulos a su antojo: aunque, por supuesto, no dejará de ser lineal por eso su lectura de cada uno de ellos. Pero dichos intentos, no sólo meritorios sino sugestivos, naturalmente no han logrado crear escuela. Tales, *Rayuela*, de Julio Cortázar, o “*La vida, Instrucciones de uso*”, de Georges Perec. Otros autores, que hicieron sus propios “experimentos” en análogo sentido –como Mario Vargas Llosa, en “*Conversación en la Catedral*--, han “regresado” más tarde a una secuencialidad más o menos estricta, mediante la cual sus argumentos pueden “ser seguidos” normalmente por todos sus lectores.

Los símbolos son doblemente vivos: poseen, por una parte, su energía propia, en virtud de la cual atraviesan la historia y evolucionan en ella; y, por otra parte, sincrónicamente, deben una considerable carga de su sentido a las aportaciones con que los hubieran llenado los sujetos (comunidades, grupos o pueblos, más también individuos) con quienes entablasen relación: esto es, los muy diversos sujetos cuya intimidad interpelan.

La aportación al símbolo de una considerable parte de su sentido por el contemplador se percibe especialmente cuando aquél reviste una forma deficiente, si acaso no mezquina, en relación con la realidad que debe evocar. No se explicaría la emoción, incluso el arrobamiento, de ciertos fieles creyentes ante unas imágenes objetivamente espantosas, estremecedoras, a menudo repelentes, otras veces grotescas, si no fuera porque a ellos, ¡a pesar de todo!, en efecto, les colocan imaginativa y afectivamente en

⁷ Eugenio Trías, *Pensar la religión*, Cuaderno de Seminario Público, núm. 6, Madrid, Fundación Juan March, 2001.

presencia de un ser bueno que resolverá sus problemas, grandes o chicos. Ellos sobrecargan su sentido obvio con los contenidos de sus necesidades más íntimas, sus anhelos, sus frustraciones o sus sueños. Dicho de otro modo: sus contempladores las completan, las mejoran, las dignifican.

¡Pero también lo sobrecargan con sus gustos! Y éstos no siempre “dignifican”, sino que con harta frecuencia estropean, malogran o tergiversan.

Así se explican las contradicciones —que pueden parecer flagrantes— en que abunda la simbología comparada. Los cuernos, que en el Oriente antiguo simbolizaron a la divinidad en cuanto poderosa y fecundadora, han degenerado tanto que hoy, a nivel popular, son objeto de risa cuando adornan la cabeza de una persona. El lirio, que en el Occidente cristiano simboliza la pureza, en Extremo Oriente simboliza todo lo contrario: la carnalidad desatada; porque allí se ha fijado la atención en su hipertrófico pistilo, que recuerda al miembro viril.

Pero la polisemia puede registrarse también dentro de una misma cultura y época, lo cual complica sobremanera la tarea de los especialistas. Mircea Eliade lo explica en razón de la misma visión unitaria, tan anhelada por los hombres, particularmente en edades antiguas: “Un mismo símbolo indicaba o evocaba toda una serie de realidades que sólo son separables y sólo tienen autonomía en una experiencia profana. La multivalencia simbólica de un emblema o de un vocablo de las lenguas arcaicas pone continuamente ante nuestros ojos el hecho de que el mundo se revelaba a la conciencia de aquellos hombres como un todo orgánico.”⁸

El símbolo es también sugerencia: algo así como un cabo del que tira la sensibilidad humana, sacando por él a la superficie más y más implicaciones que le afectan. No se impone, no obliga a la acción de tirar. El cabo está ahí,

⁸ ELIADE Mircea, *Tratado de Historia de las religiones*. I. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1974, págs. 223-224.

invitando a la experiencia, de la cual sólo esboza un comienzo. Una sugerencia puede ser desatendida. O recogida con desgana. Por el contrario, cuando se acepta en su plenitud, cabe que llegue a comprometer profundamente al sujeto. La sugerencia simbólica arrastra, ensartadas, infinidad de consecuencias. Pero no serán regaladas: hay que ganárselas.

En fin, el símbolo también implica, por naturaleza, una orientación: es algo así como un “hacia...” musitado. No consuma, ni revela, ni remata. Sencillamente, “pone sobre la pista”, coloca en trance de..., enfila, atisba, en ocasiones incluso levemente impele. El resto será completado o no, según los casos. Nos hallamos en los antípodas de la definición: puesto que ésta pretende ofrecer, de una vez por todas, algo cerrado, cumplido, perfecto y quizá por ello mismo intocable.

Dicho paladinamente: los símbolos no dependen de la razón (aunque muchos de ellos, más tarde, sean mejor o peor asumidos por ella). Originariamente, existen al margen de la razón: ni siquiera “contra” ella cuando los hallamos antes del evidente despertar de la misma. No son, pues, ni han sido nunca, una alternativa de la razón, ni un mentís, ni un desafío respecto de ella.

El niño tiene evidencia del amor de su madre mucho antes del uso de la razón. Es un conocimiento pre o ultra-racional. Pero no irracional.

A medida que crezca y se racionalice, intentará dar cuenta de aquel amor, evidentemente con incurable insuficiencia. Es natural que lo haga, así como conveniente, puesto que su naturaleza le induce a “pasarle todo” por la razón. Pero no menos saludable es que no olvide la intensidad de su certeza cuando disfrutaba de ella en estadio pre-racional.

La densa evolución experimentada por los símbolos conduce, al cabo, hasta las religiones. Pero también más lejos todavía, ya que no sólo explican la

formación de aquellas –y la integran--, sino también su agotamiento o vaciado. Quien quiera puede llevar su pesquisa simbólica allende las religiones. O, a la inversa, detenerla antes de penetrar en aquello que se le antoje, un recinto demasiado cerrado (aunque no lo sea).

Debido a que se ha enfatizado en que el símbolo es útil para aproximarse a lo inaprehensible, ahí está todo el ámbito religioso, “sembrado de minas” por el uso frívolo de la verbalidad en procura de lo que jamás podrá ser expresado así. Ni es un hallazgo de la modernidad, ni una observación desencantada en los albores del siglo XXI: un autor tan antiguo como el pseudo-Dionisio Areopagita había reconocido lo mismo. En efecto, Dionisio estableció la necesidad ineludible de unas realidades materiales para remontarse a partir de ellas hacia la comprensión –o, acaso mejor, intuición—del ser inefable, si bien a él, muy lejos de pretender una teoría de los símbolos, le motivaba su finalidad precisa de disertar nada menos que... ¡acerca de las jerarquías angélicas!

“Puesto que no es posible que nuestra mente se eleve hacia aquella inmaterial imitación y contemplación de las jerarquías celestiales sin el empleo de una guía material (que se halle) a su alcance, se piensa que las bellezas visibles son imagen de la belleza invisible, los perfumes sensibles, figura de la difusión inteligible, las luces materiales imagen de una inmaterial dádiva de luz, las sagradas disciplinas discursivas son imagen de la plenitud contemplativa de la inteligencia y los grados de los órdenes terrenales, indicios del orden organizado, que conviene a las cosas divinas, la recepción de la divina eucaristía es imagen de la participación en Jesús y así para todas las demás cosas que nos han sido transmitidas a nosotros simbólicamente, pero (lo son en cambio) de manera supra-mundana a las

sustancias celestiales.⁹ Sin embargo, ya introducidos en territorios semejantes, nuevas advertencias.

La imagen de una persona o de un ser animado no es necesariamente un símbolo, aunque muy a menudo, en efecto, opere como tal. En sentido estricto, la imagen es más bien un “doble” o una evocación expresa del ser por ella representado. Ciertamente, no remite a algo enteramente diferente de sí mismo, sino a la realidad que de algún modo se haya pretendido reproducir en ella.

No obstante, el anterior reparo cuando advertimos que, de hecho puede operar como símbolo, encamina a una circunstancia tan repetida que no es posible dejarla de un lado. Lo cierto es que cualquier imagen religiosa tiene precisamente por finalidad colocar al fiel creyente en presencia de la persona sagrada a quien representa (no simboliza). La función mediadora de la imagen y llegan a confundirla con la persona sagrada representada o, en todo caso, a atribuirle algunas virtudes propias de ella. Ante los excesos reiterados en todos los tiempos —que llegan hasta la idolatría—, se comprende que el judaísmo, primero, el islam, más tarde, y por último las confesiones cristianas reformadas hayan sido intransigentes con las imágenes.

El ejemplo más alto de la profunda eficacia de la imagen es la que se reconoce a los iconos en la Iglesia griega: los iconos constituyen una forma peculiar de presencia de la persona sagrada que aparece pintada en cada uno de ellos. Eso justifica su intensa sacralidad, así como las excepcionales características que rodean todo lo que concierne a su ejecución, su conservación, su culto, etc. Los pintores de iconos deben hallarse en gracia de Dios --, es decir, limpios de pecado—para realizar aquel trabajo: no se

⁹ AREOPAGITA Dionigi, *Tutte le opere*, Milán, Rusconi, 1983, pág. 79.

concebirá que unas manos manchadas (por la culpa) interviniesen para “traer entre los vivos” aquellas presencias del Pantocrátor.

Con el fin de orientarse en esta “*selva selvaggia*” quizá convenga distinguir entre unos y otros símbolos: mostrando sus diferencias, base que resultaría útil cuando se trate de su interpretación. Y para mayor claridad --¡horror!--, clasificarlos: lo cual es una proclamación de rampante intelectualismo. ¡Paciencia!... Mejor aún: ¡sabiduría!

Con esta desgana, que es más bien relativismo, se proponen las siguientes clasificaciones y nomenclaturas:

2.1 LOS SÍMBOLOS SEGÚN LA REALIDAD DONDE SE ORIGINAN

2.1.1 Símbolos unitarios:

- Naturales:
 - 1.Exteriores (la montaña, el rayo)
 2. Personales (el beso, el suspiro)
- Miméticos
 1. Exteriores (impronta de la mano)
 2. Personales (tatuaje, tocado de plumas)
- Racionalizados
 1. Exteriores (el centro, el eje)
 2. Personales (el corazón)

2.1.2 Símbolos complejos:

- Naturales:
 1. Exteriores (el firmamento, la nieve)

- 2. Personales (los atributos sexuales)
- Miméticos:
 - 1. Exteriores (el Apu Ausangate)
 - 2. Personales (el poste chamánico)
- Racionalizados:
 - 1. Exteriores (la piedra de los 12 ángulos)
 - 2. Personales (Las Moradas del Altomisayoq)

2.1.3 Discursos simbólicos:

- Naturales
 - 1. Exteriores (Sol, *Inti*)
 - 2. Personales (proceso de curación)
- Miméticos
 - 1. Exteriores (El Torreón o Templo del Sol)
 - 2. Personales (“subida al Machu Picchu)
- Racionalizados
 - 1. Exteriores (entradas reales en 1911)
 - 2. Personales (el redescubrimiento moderno de la ciudadela por Hiram Bingham).

Es evidente una progresión desde el “símbolo unitario natural exterior”, que procede espontáneamente de las que se han de denominar “intuiciones pre-simbólicas”: hasta el punto de que se hace muy dudoso dilucidar dónde éstas han cuajado ya en los símbolos propiamente tales (cuestión académica, por

lo demás, con nula relevancia acerca de la comprensión de quienes vivieron aquellas circunstancias). Nos hallamos en el nivel de los orígenes, probablemente en un punto cero de racionalidad.

Pero ésta se va alcanzando y ejercitando a medida que los símbolos se combinan y se influyen: el estadio de los “símbolos complejos”. La sensibilidad colectiva, cada vez más necesitada de elementos para asegurar su propia existencia, opera ya con el material recibido de sus antepasados, muy creativa y originalmente, pero sin pérdida de la espontaneidad.

El hombre, por fin, es un ser inteligente, en pleno uso de esta facultad, y hubiera sido imposible mantenerla al margen de su vivencia y empleo de los símbolos. Éstos, poco a poco, reciben contaminaciones racionales. Puede opinarse que devengan entonces “menos auténticos” o “menos espontáneos”, si se desea mantener una noción estrictamente purista de los símbolos. Pero la historia de la humanidad camina hacia delante inexorablemente y no entiende de purismos. Aparecen, en fin, los “discursos simbólicos”, es decir, concatenaciones simbólicas a menudo extensas, complicadas, incluso alambicadas (por ejemplo, durante los siglos barrocos), donde la inteligencia y la erudición de las minorías pueden pavonearse magníficamente.

El proceso evolutivo de los símbolos registra cambios, confusiones, al cabo pérdida de su sentido originario, por lo general muy gradualmente (fenómeno que se denomina “deslizamiento de los símbolos”, en beneficio de otros sentidos que pueden ser incluso antagónicos respecto de aquél.

2.2 LOS SÍMBOLOS SEGÚN SU ENTIDAD Y COMPLEJIDAD

2.2.1 Símbolos primordiales.

Realidades presentes en el más inmediato entorno del hombre, cuya fuerza pre-simbólica o simbólica es percibida sin necesidad de la más mínima operación racional. Por ejemplo: el agua, el sol, el rayo, la montaña, etc.

2.2.2 Símbolos primordiales manipulables.

Es decir, aquellos que tras sus primeras experiencias son susceptibles de quedar integrados de algún modo en la existencia del hombre, a menudo mediante su propia voluntad. Por ejemplo: el fuego, la piedra, etc.

2.2.3 Símbolos naturales.

Además de los símbolos primordiales, todos los demás se hallan en la naturaleza, por lo que su aprehensión es inmediata por el hombre pre-civilizado. Ejemplos: el agua, el águila, la montaña.

2.2.4 Símbolos racionales primarios.

Brotados de una elaboración tal que ya ha requerido un componente racional, por modesto que fuere. Probablemente, muchos de estos que hoy

llamamos símbolos son estilizaciones de la representación de algunas realidades ancestralmente reconocidas: cuernos, garras, cabezas de aves, hachas, etc. Pero a los que se dota de alguna ulterior significación.

2.2.5 Símbolos racionales secundarios.

Los que aparecen como una pura abstracción, habiéndose perdido del todo o en parte su verosímil derivación de realidades visibles, de tal modo que el contenido evocado por ellos permanecería del todo inaccesible si no mediase el sedimento cultural que los esclarece. Tales son el centro, el eje del mundo, el círculo y el cuadrado, etc.

2.2.6 Símbolos racionales compuestos.

Resultan de la adición o superposición de dos o más símbolos anteriores. Así, la vertical con la horizontal (=la cruz), el círculo con el cuadrado, la esfera con el cubo. Es muy dudoso que se hubieran superpuesto nunca por mera intuición: casi con toda seguridad, su combinación se debe a una operación racional.

2.2.7 Discursos simbólicos naturales.

Sucesión concatenada de símbolos, de tal modo que cada uno reclama (suscita, determina, si acaso no engendra) a otro u otros, componiendo entre todos un "sistema causal" perfectamente trabado y, por supuesto, seriamente influyente sobre la existencia del hombre. Éste no tiene propiamente que "discurrir", en ninguna de las acepciones de dicho término: "discurren", en cambio, como las aguas de un río los diversos símbolos integrados en el conjunto. El hombre simplemente reconoce aquella relación de causa y efecto entre los diversos símbolos que se han ordenado naturalmente. Estos discursos lo han sido, a su vez, de dos modos:

- a) Sucesivamente. Un símbolo sigue a otro. Como los ciclos de las estaciones y la vegetación, los del día y la noche o las fases de la luna.

b) Radicalmente y con aparente desorden. Así se percibe cuando se diseña la “estructura simbólica” de complejos tales como los que integran, por ejemplo:

Agua – luna – mujer
Vida – sangre – muerte

2.2.8 Discursos simbólicos racionales.

No sin buscada semejanza con los anteriores, se trata de una ordenación, se trata de una ordenación plenamente dirigida por la mente humana, como se reconoce en los diversos “programas simbólicos” que han sido estudiados durante los últimos tiempos, hasta el punto de que para algunos de ellos consta el nombre del “ideador” o mente rectora del conjunto. Tales son los programas de la Universidad de Salamanca ^{10 11 12 13}

2.2.9 Estructura simbólica.

Se trata de una composición estrictamente teórica: el conjunto, estrechamente trabado y coherente, de toda una serie de símbolos, discursos simbólicos y las consecuencias de todos ellos, que se conectan e inter-influyen por diversos puntos.

¹⁰ Cfr. Santiago Sebastián y Luis Cortés, *Símbolos de los programas humanísticos de la Universidad de Salamanca*, Universidad de Salamanca, 1973, los Reales Colegios de Tortosa

¹¹ Cfr. Federico Revilla, *Un discurso simbólico renacentista en el Colegio de San Jaime y San Matías de Tortosa*, BSAA, tomo LIII, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1987, la Biblioteca del Escorial

¹² Cfr. René Taylor, *Arquitectura y magia. Consideraciones sobre la Idea de El Escorial, Traza y Baza*, núm. 6, Barcelona, 1976, o *el Hospital de San Pablo*

¹³ Cfr. Santiago Sebastián, *El Hospital de la Santa Cruz y San Pablo como imagen de la ciudad ideal cristiana, Traza y Baza*, núm. 5, Barcelona, 1974, de Barcelona, para citar solamente unos ejemplos asaz diversificados.

2.2.10 Ordenación de los símbolos en forma narrativa.

Cuando los símbolos “reclaman vida”, encarnándose en seres vivientes (dioses, héroes, antepasados del grupo, etc.), resultan unas historias llenas de colorido y carácter, pero –más importante—también preñadas de significación, que se transmiten durante diversas generaciones (a veces, muchas): desempeñando casi siempre un papel vertebrador e identificador para sus respectivos pueblos. Son los mitos.

2.2.11 Reactualización de “aquellos hechos”.

Puesto que los mitos son tan vigorosos y tan importantes para la supervivencia de los pueblos, generalmente se experimenta la necesidad de hacerles cobrar vida en determinadas ocasiones: muchas veces, periódicamente; otras, con motivo de ciertos acontecimientos en particular (entronizados de un rey, partida a la guerra, etc.). La reactualización de los mitos constituye el fondo y la razón de ser de los ritos. Los símbolos cobran vida ante la vista de la gente, propiciando para éstas exactamente lo mismo que hubieron significado desde un principio, pero ya por mediación de estos individuos: personajes míticos/sacerdotes que los representan/actores y/o figurantes/pueblo que “con-vive” sus azares.

2.2.12 Símbolos re-conducentes.

En algunas ocasiones el símbolo no remite a algo remoto ni inefable, sino que de algún modo vuelve sobre sí mismo o estrechamente relacionado consigo. Dicho de otro modo: no levanta el vuelo. El ejemplo más patente lo ofrecen las reliquias, en especial cuando se trata de los restos completos de un personaje. Precisamente, las reliquias más importantes han engendrado sendos ciclos míticos (el santo Grial, los supuestos restos de Santiago apóstol).

2.2.13 Símbolos en acción.

También se registran casos cuando un individuo en concreto es llamado a realizar por sí mismo un símbolo, lo cual parece asemejarse pero no es propiamente lo mismo que devenir él personalmente un símbolo. Tal fue el caso del profeta Oseas, elegido por Yahvé para unirse con una prostituta.¹⁴

2.2.14 Hierofanías.

Como caso particular de “símbolos en acción” debe anotarse aquí seguidamente el de las hierofanías, advirtiendo que esta localización teórica no debe palidecer la soberana prestancia de lo que éstas conllevan. En efecto, cualitativamente considerada la cuestión, las hierofanías no deberían quedar subordinadas a nada, sino encabezar cualquier relación de las experiencias religiosas en los respectivos pueblos. Inicio, germen, impulso: que no es consecuencia. Por lo demás, no dependen de una aquiescencia del hombre “llamado a simbolizar”, sino de la libre decisión –supuesta—de una instancia superior a él.

2.2.15 Símbolos personificados.

Se denominan así los que han partido de una personalidad real, bien sea remota, antigua o incluso actual, sobre la que se concitan unos determinados significados mucho más allá de lo que pudiera haber sido su efectivo comportamiento. Los ejemplos recientes pueden estar en la mente de muchos: Marilyn Monroe, Gandhi, “Lady Di”... Los menos próximos pueden irse hallando mediante el estudio de la historia.

Personificación extensiva a estados, comportamientos y actitudes tan profundamente humanos también que llegan a ser símbolos de gran intensidad, con abstracción de quien hubiera protagonizado en cada caso aquellos hechos. Tales son la consumación sexual del amor

¹⁴ Os., 1,2. En algunos casos, se registran símbolos en acción que devienen ritos: preferentemente cuando se percibe la necesidad de repetirlos a lo largo del tiempo.

interhumano; la maternidad; la entrega voluntaria a la muerte por el bien de los demás; cualquier otro sacrificio insigne; etc.

2.2.16 Evolución de los símbolos.

En cuanto transmitidos y repetidos a través del tiempo, los símbolos no escapan a la erosión que éste causa en todas las realidades que se le someten. Pueden por ello perder fuerza, lentamente o acaso de pronto (en contadas ocasiones); “deslizarse” hacia significaciones que no fueron las originarias (“deslizamiento de los símbolos”) y que en algunas ocasiones llegan a ser incluso contrapuestas a aquéllas (“inversión de los símbolos”); vaciarse de sentido o pura y simplemente caer en el olvido. En consecuencia, por definición, ningún símbolo puede ser un absoluto. Éste ha sido el problema de fondo que aqueja a muchas religiones en nuestro tiempo, aunque sus responsables casi nunca han mostrado la lucidez para comprenderlo o para reconocerlo.

2.2.17 Creación de símbolos.

Surgimiento de símbolos nuevos, a tenor de las novedades de cada época. Por ello mismo, fue prácticamente inexistente durante los siglos pasados y en cambio bastante común durante los tiempos actuales. La creación de los símbolos puede ser atribuida a orígenes diversos:

- *La voluntad libre y espontánea de un colectivo.* Infrecuente, puesto que deben coincidir una serie de factores muy diversos en el ámbito de la psicología social. Se asistió a este fenómeno cuando se produjo la trágica muerte de “Lady Di”.
- *La voluntad de un individuo.* Es el caso de la creación artística en sus manifestaciones más religiosas. Pero solamente cuando, a continuación, se produce en ellas un consenso generalizado en su acepción simbólica. Es decir, no toda

creación (y se producen raramente) deviene un símbolo por el hecho de serlo.

- La decisión mercado-lógicamente estudiada y planificada de un ente político, económico o social, con las miras puestas en su interés particular. Probablemente haya que colocar en este apartado los casos más numerosos. Ahora bien, por tratarse de hechos tan próximos en el tiempo, quedan serias dudas acerca de su perdurabilidad: es muy posible que, una vez desvanecida la campaña o campañas de lanzamiento, sus efectos no tarden en desvanecerse. Por ello mismo, también es lícito cuestionar si lo que así se “fabrica” son auténticos símbolos (y/o mitos) o bien el habla común les ha prestado un sustantivo que no les corresponde.

2.2.18 Símbolos no visibles.

Habitados al símbolo visual, hay que considerar también la aparición de otros que actúan mediante otros sentidos o incluso una suma de sensaciones, quizá inaccesibles para los hombres de otros tiempos. Un ejemplo de símbolo no visible: la velocidad.

2.2.19 Re-simbolización.

Partiendo del vaciado padecido por antiguos símbolos, es posible que su contenido, vigente si acaso no perpetuo (amor, bondad, sacrificio, ambición, perfidia), necesite ser expresado bajo formas nuevas. O bien que se eche en falta una forma concreta para hacer asequibles determinados valores nuevos (supuesto que los haya), ideales, mentalidades, anhelos, propósitos, etc., en cuyo caso es posible que sirva alguna forma ya anteriormente simbolizada. Pudiera considerarse que tal fue el caso de “la paloma de la paz”, dibujada por Picasso sin sospechar que llegaría a ser un símbolo moderno. Puede advertirse que la res-simbolización es un fenómeno que equidista de la

evolución y de la creación de símbolos, tomando alternativamente, según los casos, más o menos de una y otra de ambas posibilidades.

Impresiones del hombre primigenio

Impactantes o bien persistentes

(luz-agua-fuego-rayo-firmamento-montaña, etc.)

INTUICIONES PRE-SIMBÓLICAS

Se imponen a la percepción del hombre

Necesidad de integrarlas en su experiencia vivencial

¿Qué pueden ser?

Incipiente esfuerzo de interpretación sobre aquellas experiencias

Símbolos

Suscitan la evidencia de que algo “escapa” al sujeto: le abrumba, se le impone, le amenaza o acaso le ayude

Hilación narrativa de lo que puede suceder con ellos: el hombre les traspone sus propios condicionamientos (hambre, ira, sexualidad, benevolencia, etc.)

=

antropomorfización total o parcial de los contenidos simbólicos

Paulatina complicación de aquellas hilaciones narrativas

NARRACIÓN PLENAMENTE TAL

MITOS

Necesidad de repetir aquellos hechos que ya se perciben como decisivos para la supervivencia humana (creación, apareamiento, aprendizaje de técnicas, comienzo de algo que todavía sirve o importa al grupo)

Mímesis, simulación, incipiente escenificación

RITOS

<p style="text-align: center;">Creciente complicación de las acciones ritualizadas</p> <p style="text-align: center;">Exigencia de exactitud respecto del modelo mítico</p>	<p style="text-align: center;">Se cree saber ya bastantes cosas sobre los seres superiores que tanto asustan</p>
---	--

MANDAMIENTOS LITURGIAS
DOCTRINAS Y/O TABÚES

Los seres superiores han impuesto sus deseos, prohibiciones, preferencias rituales, etc.

Imposibilidad de abarcar y de recordar tantos elementos: hace falta quien se dedique precisamente a ello

ESPECIALISTAS DE LO SAGRADO

Libros sagrados
(revelados o no)

Fijación

Sacerdotes-profetas-chamanes
brujos.

Normativa formal
Jueces

Monopolización de lo religioso

Organización
Teocratización

Vaciado de sentido, paralización, inmovilismo,

Creciente deserción de los fieles

SECULARIZACIÓN

Los símbolos perviven en otros ámbitos: folklore, política, ideología, deporte, ecología, familia, vida cotidiana, publicidad y medios de comunicación.

Pérdida de cualquier creencia

Indiferencia Ateísmo Agnosticismo

RESIMBOLIZACIÓN

(Eventual receptividad respecto de alguna forma de re-simbolización acorde con los tiempos actuales)

2.2.20 Aproximación simbólica.

Cuando no se pretende apresar una realidad de otro orden, pero la expresión humana se aproxima a ella mediante alguna de sus manifestaciones y/o consecuencias, que sin embargo ha conseguido plasmar, resulta lo que podemos denominar “aproximación simbólica”. Un ejemplo: siendo la vida una realidad inaprehensible, Miguel Ángel supo hacer visible genialmente la comunicación de la vida mediante el dedo de Dios creador en trance de rozar el de Adán, como si del uno al otro fuese a saltar una chispa eléctrica – fenómeno entonces no identificado, por cierto-: energía para poner en acción al espléndido varón semitendido, en espera de aquel despertar (“La creación del hombre”, en el techo de la Capilla Sixtina).

2.2.21 Símbolos contemporáneos no pretendidos.

Ni acaso siquiera sospechados hasta un momento ulterior de su eficacia. Pueden ser reconocidos o no como tales por el gran público: lo que importa es la función que ejercen, de hecho, sobre éste.

Queda otra cuestión para quien se sienta atraído por ella: la eventual relación entre aquella magna “esfera total” o “estructura de estructuras simbólicas” con el ser íntimo del hombre: puesto que no habrá dejado de observarse también que doquiera se fije la mirada aparecen móviles muy íntimos, queridos o determinantes del hombre, cuando y donde quiera que haya vivido o deba vivir en el futuro. En efecto, descartando las numerosas formas contingentes, referidas a una coyuntura mudable –espada, bombilla-, en cambio la médula de las mismas, igual que todos los sentidos discernibles en este o cualquier otro recorrido simbólico, “son de siempre” y trascienden espacio y tiempo. El hombre siempre vive y muere, ama u odia, desea o teme, espera, lucha, reposa... Así como el orden de los símbolos está íntegro ahí, él está no menos íntegro, a su vez.

Ni qué decir tiene que las clasificaciones que hemos propuesto se superponen y confunden con frecuencia: lo cual se comprende puesto que han pretendido apresar u ordenar algo tan huidizo, por vivo, como los símbolos. Al cabo, racionalizar lo que es esencialmente ajeno –aunque no contrario—a las operaciones de la razón. Una vez más cabe advertir que el intento vale solamente en cuanto ayude algo a los hombres actualmente – racionales, lineales—a adentrarse en la maraña del orden simbólico; y si no les sirve, no vale nada.

Los pre-historiadores han hallado siempre serias dificultades cuando se trata de interpretar los datos arqueológicos que son base para su trabajo. Dificultades insuperables, puesto que nadie, nunca, habrá de aportar una certeza sobre los móviles psicológicos de aquellos seres cuyos rastros se identifican, clasifican o incluso fechan. En algunos casos, la comparación con pueblos estudiados por etnólogos modernos ha permitido aproximaciones valiosas, aunque no siempre obtienen el consenso en su aceptación. Como quiera, subsiste el inevitable vacío debido a la constante de que ningún pueblo ha sido estudiado, ni siquiera hallado, precisamente en los umbrales

de su humanidad. De modo que los más remotos orígenes continuarán escapando, irremediablemente, a la investigación solvente: con lo cual quedan abandonados al orden de la suposición. Si se acepta este orden, queda solamente procurar que la suposición sea lo más verosímil o prudente que merecen las certezas científicas con las que limita (y a las que debiera conducir).

Cuando se estudian los símbolos e identificando éstos se va remontando río arriba el curso de la historia, es posible llegar mucho antes que la aparición de ésta: es decir, a unas edades cuando la humanidad distaba de poseer incluso los rudimentos de los que hubiera de ser una civilización. Dicho de otro modo: se encuentran algunas formas simbólicas incipientes (por ejemplo, círculos, espirales, cruces, laberintos) no sólo cuando la humanidad ignoraba la escritura, sino mucho antes, cuando podemos dudar incluso que fuese capaz de pensamiento racional (con todas las salvedades que dicha noción comporta así empleada por esta gente que vive en el siglo XXI).

Hallándose frente a los últimos homínidos o los primeros humanos (¿quién se atreve a trazar la línea o el concepto divisorios entre unos y otros?). Es pensable —por lo menos— que aquellos seres, en alguna etapa de su evolución, comenzasen a ser capaces de simbolizar. No necesariamente después que hubieran sido capaces de hablar. Y, por supuesto, muy probablemente antes que se hubieran lanzado a argumentar, puesto que se trata de operaciones mutuamente independientes. ¿Cómo? ¿Cuándo? ¿En qué trances?

Si se admite algún valor a las suposiciones, habrá que convenir en que para “dar el salto” a una dimensión nueva en su estrecho marco vital, el hombre primigenio debió hallarse ante alguna experiencia con características como las siguientes:

Pánico, maravilla, alarma... o sorpresa.

Evidencia de algo que afectase a su supervivencia (móvil único de su actuación).

Ineptitud propia para controlarlo o conocerlo.

En suma, un fenómeno, presencia o suceso que le sacudiese brutalmente, haciendo inútiles sus instintos, sólo capaces de responder a estímulos ya conocidos.

En algún momento de la antropogénesis, uno de aquellos seres debió quedar atónito frente a algo surgido en su entorno. No importa para efectos actuales que fuese ya o no *Homo habilis*. Solamente importa aquella súbita apertura a lo inalcanzable: por ejemplo, al adquirir conciencia de la magnitud augusta de la bóveda de los cielos o de la energía deslumbradora del sol (realidades cotidianas a cuyo carácter impresionante “se abre” en algún momento); o bien al ser percutido por alguna realidad inesperada (el rayo y/o el trueno). Si acaso las mismas realidades no alcanzasen de lleno a lo que su instinto de supervivencia le mostrara como esencial para ella, probablemente no dejarían rastro en su ánimo: como un animal escapándose ágilmente lejos de su alcance o un silbo del viento que no sugiriese nada a su capacidad cazadora.

Pero el hombre primigenio aturdido por el trueno debió sentir, en cambio, que algo le amenazaba. “Temió por su vida”, se diría con expresión del todo ajena a sus capacidades.

Aquel individuo había sido hasta el momento incapaz de simbolizar, a falta de ocasión ni necesidad para ello. Sus aptitudes no alcanzaban, ni de lejos, la facultad simbolizante. Sin embargo, algo profundo se había agitado en lo más íntimo de su ser. A semejantes sucesos y a sus consecuencias —llenas de futuro para la humanidad naciente— se han denominado “intuiciones pre-simbólicas”.

Algo había sacudido su quietud. No estaba solo, puesto que “allá arriba” algo o alguien había desencadenado un ruido tan fuerte. O acaso se sentía más solo que nunca frente a su emoción. Imposible sustraerse a ella. Imposible también evitar que de ella se desprendieran temores nuevos, o borrosas evidencias.

La intuición pre-simbólica despuntaba en una inteligencia prácticamente virgen –más bien, acaso, “protointeligencia”, sobre la que, por consiguiente, cabe suponer que hubiera de reinar, en lo sucesivo, con enorme vigor. Quizá se adueñase por completo de aquel vacío. Como quiera, era tan potente que ejercería una función expansiva, como hoy afirman los astrónomos que operan ciertas macro-unidades cósmicas: la intuición pre-simbólica irradia vida y ésta se expresa en hechos (al modo que el sujeto humano que la experimenta no permanece quieto tampoco, sino que se mueve y actúa); unos hechos, como todos, tales que exigirían irse concatenando, determinando más y más hechos, así como reclamando determinadas respuestas, igualmente activas, por parte del propio sujeto, que se siente involucrado en ellos. Se hace difícil imaginarle en una actitud pasiva: el “espectador” no es sino una ficción del hombre civilizado, cuando siente la necesidad de apartarse de las corrientes de la vida para tranquilizarse suponiendo que no le afectan. El espectador, en cuanto tal, tiene mucho de “diletante”: contempla indiferente, “asiste a” lo que no llega a moverle. Mientras que el hombre primigenio no podía permitirse ni un solo instante de inhibición: la “ley de la selva” sería despiadada con él.

El hombre primigenio no “asiste” al drama de la existencia”. Antes bien, lo experimenta en carne viva. Por lo que no puede sino sentirse arrastrado en su agitación. Psíquicamente, acontece otro tanto en su silencioso mundo interior: no puede permanecer indiferente respecto de aquel estallido de otro orden de ser que ha constituido para él la intuición pre-simbólica: evidencia no racional de que “algo hay” que le conturba, amenaza o sorprende.

Encrucijada trascendental. Tanto que algunos autores han llegado a considerarla síntoma del advenimiento de la humanidad: “Lo que hace humano al hombre, ha afirmado el neurofisiólogo Pribram, es su capacidad para convertir los signos en símbolos y los símbolos en signos”.¹⁵ Debe advertirse que la acepción con que aquí se emplea el término “símbolo” es más general que la nuestra. Para la clasificación de los símbolos por Laín, *ibíd.*, pág. 214.

Pensando en otras intuiciones bajo la bóveda de los cielos, es tan denso el contenido pre-simbólico en aquellas primordiales percepciones, que acaso se contuviera en ellas, condensado, el inmenso potencial de la simbología que se desarrollaría durante el transcurso de los milenios subsiguientes.

RAYO-TRUENO	
Sensación de impotencia	Hay alguien allá arriba
Un hombre arroja su hacha ... porque está enfurecido	
¿Qué ha enfurecido a aquel hombre?	
¿He hecho yo algo que le enfurezca?	
No quiero que vuelva a enfurecerse.	

¹⁵ LAÍN ENTRALGO, Pedro: *¿Qué es el hombre?*, Barcelona, Círculo de de Lectores, 1999, pág. 160.

Un poco al modo como se supone que una partícula de energía encerró, antes de su estallido en el “*big- bang*”, todas las potencialidades que se habían de expandir seguidamente en el cosmos.

Quizá... ¡Quizá!, la primera impresión abrumadora respecto de la pequeñez y la debilidad del ser humano fue debida a su despunte de comparación o de vaga relación con el firmamento estrellado.

Sea como fuere, la bóveda de los cielos debió deparar, ya muy pronto, una rica serie de consecuencias: tras las cuales, como lebreles recién despiertos, partirían muchos de los pensamientos de aquella humanidad primigenia.

BÓVEDA CELESTE

<p>Inmensidad, Que conlleva una Comparación: La pequeñez del hombre bajo ella</p>	<p>Lejanía, alteridad: está “allá” y el hombre “acá”</p>	<p>Unidad y multiplicidad: un vasto espacio e infinitud de estrellas</p>
--	--	--

Algo que supera, rebasa y a veces abrumba al hombre:

Imposible escapar de su presencia

Primera intuición de algo supremo:

¿Una fuerza, un hombre?

¿El firmamento es	El firmamento es la	Las estrellas son ojos o
-------------------	---------------------	--------------------------

Dios?	morada de Dios	ventanas de Dios
-------	----------------	------------------

Todo lo que está alto aproxima a Dios

Necesidad de ascensión

(Subir o ser subido)

Montaña,

Hierofanías en lo alto

El firmamento es la gran hierofanía permanente. El hombre de hoy puede revivir “algo” de aquellas remotas impresiones humanas cuando logra hacer abstracción de su ciencia y su autosatisfacción para abismarse en la contemplación de su bóveda estrellada.

Así como el rayo y el trueno asustan y achican –todavía hoy—al hombre “aquí abajo”, la contemplación cotidiana de la bóveda de los cielos no es en absoluto terrorífica: el vasto espacio del firmamento estrellado sencillamente asombra –nada menos--, imbuyendo a su precoz contemplador una percepción de la magnitud apabullante de sus espacios, en comparación con su propia pequeñez, frágil y amenazado, en su precaria existencia. “Allá” percibe una inmensidad y tanto le sugestiona que en adelante la irá poblando con otras diversas sugerencias: qué o quiénes haya tan arriba; quién o qué sean las estrellas, tan resplandecientes. “Acá”, no tiene más remedio que quedarse en su ámbito propio, con una incipiente ansiedad para superarlo. Las aves en su vuelo –una de las facultades negadas al hombre que más le fascinaron desde los orígenes—le sugieren que es posible el contacto del “acá”. Lo confirmará la montaña, cuya penosa ascensión le hace imaginarse

más próximo a aquellos lugares inalcanzables. O bien, más tarde, la columna de humo, remontándose hacia el cielo, cuando ya domine el fuego.

El movimiento común a todas estas incipientes observaciones pre-simbólicas traza virtualmente una línea vertical (de abajo arriba): la orientación de su primera mirada aterrada e interrogadora. A medida que los símbolos primigenios se vayan perfilando, serán igualmente verticales todos los que afecten el mundo superior: el árbol, el poste, el menhir, la escalera, finalmente la pirámide o el teocali, la torre, et. Tienen en común su médula significativa: una vertical –sea ocasional o con preferencia estable—une tierra y cielo. La vertical subyace a los contenidos de trascendencia, encuentro con los dioses, vida, salvación, sublimación; en términos más generales, acción, movimiento, progreso.

A la inversa, el “aquí abajo” puede ser reducido a la horizontal: pasividad, quietud y a la postre muerte. Día llegará en que un hombre reciba –acaso bruscamente—la evidencia de lo que para él supone la muerte: cuando compruebe que alguno de sus congéneres ha perdido de pronto la capacidad de cazar, comer, beber, copular o reír, desplomándose y permaneciendo ya inmóvil en posición horizontal... y ante aquella presencia inerte sea capaz por vez primera de plantearse algo más allá de su obvedad física.

Aquella fue la experiencia de Gilgamesh ante el cadáver de su amigo Enkidú, que el poema supo recoger más tarde con mucha de su hondura y sencillez propias:

“Y ahora, ¿qué sueño te ha invadido?

Tienes el rostro inmóvil y no me oyes...”

Pero Enkidú no abre los ojos.

*Gilgamesh le pone la mano sobre el pecho:
el corazón ya no late;
abraza a su amigo como a una novia,
ruge de dolor como un león,
como una leona a quien se ha quitado su cachorro;
vierte lágrimas, rasga sus vestidos
y se despoja de sus adornos.¹⁶*

Casi inmediatamente, Gilgamesh vuelve la atención sobre sí mismo para descubrir que, a su vez, él también habrá de morir. El terrible acontecimiento ya no es solamente un motivo de dolor por el compañero perdido, sino una amenaza cierta que se cierne sobre el propio sujeto:

¿No moriré yo también como Enkidú?

El miedo se ha metido en mis entrañas,

La muerte me etemoriza y vago por la llanura...¹⁷

El acervo de los símbolos en horizontal es bastante más reducido que el de los símbolos en vertical.

¹⁶ Poema de Gilgamesh, tablilla VIII, columna II, Barcelona, Orbis, 1986, pág. 59.

¹⁷ *Ibíd.*, tablilla IX, columna I, pág. 60

Ambas direcciones, vertical y horizontal, combinadas, darán origen a algunos símbolos de tan rica expresividad como la cruz y todos sus derivados.

¡Tiempo al tiempo! Procuremos no atropellarnos, puesto que nuestros remotos antepasados procedieron muy, pero muy despacio: recorriendo primero las tres etapas o fases de sus inquietudes más vivas. De ellas irá desprendiéndose todo: incluso los rendimientos de su inteligencia en ciernes.

2.3 COMPAÑERISMO CON LA NATURALEZA

Las situaciones que hasta aquí se han reconocido como excepcionales hubieron de serlo en cuanto alterasen de algún modo la acomodación a su entorno de los hombres primigenios. O bien les sugiriesen ámbitos donde semejante acomodación no pudiera realizarse (la altura de los cielos, por ejemplo).

Sin embargo, el resto de su existencia —normalidad pura— se caracterizaría por una adecuación satisfactoria al medio donde viviesen: adecuación ecológica. Ello generaría una sensación de “estar en su sitio” que se han denominado “compañerismo con la naturaleza”: su consecuencia más inmediata puede suponerse como una vivencia de igualdad. Es decir, el hombre no se sentirá cualitativamente “diferente” (= superior) del cuadrúpedo, el insecto, ni del árbol. Todos eran compañeros en el mismo orden, aunque desempeñando funciones diferenciadas.

Esta vivencia del compañerismo con la naturaleza, transmitida por las generaciones y conservada aún en los pueblos naturales, constituye una base para el origen de los numerosos mitos y narraciones acerca de “niños del bosque”, cuyo ejemplo antiguo puede ser la versión tartesia de Habis,¹⁸ que ha pasado por los tan conocidos Rómulo y Remo, Moisés y otros, llegando triunfalmente hasta nuestros días en Mowgli, protagonista de “*El libro de la selva*” de Rudyard Kipling, o Tarzán, de Edgar Rice Burroughs, y sus numerosos epígonos.

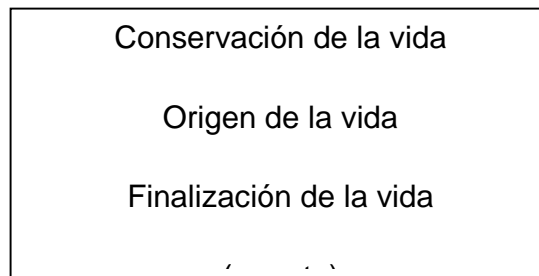
Participarán del mismo origen las tradiciones sobre la amistad entre el hombre y determinadas especies animales (o algún individuo concreto) y la posibilidad de comunicarse entre sí (que algunos chamanes parecen haber conservado). En fin, el anhelo de una restauración de la armonía entre todos ellos (la nostalgia de unos orígenes en paz y sosiego, según Isaías, 11, 6-9).

Por consiguiente, aquel compañerismo, que no excluye el esfuerzo ni siquiera la lucha, habrá de ser otro venero de símbolos y de mitos, a medida que el hombre vaya penetrando más y más dentro de sus incidencias y entresijos, buscando ayudas o evitando peligros: porque así se ventila el problema esencial de su subsistencia.

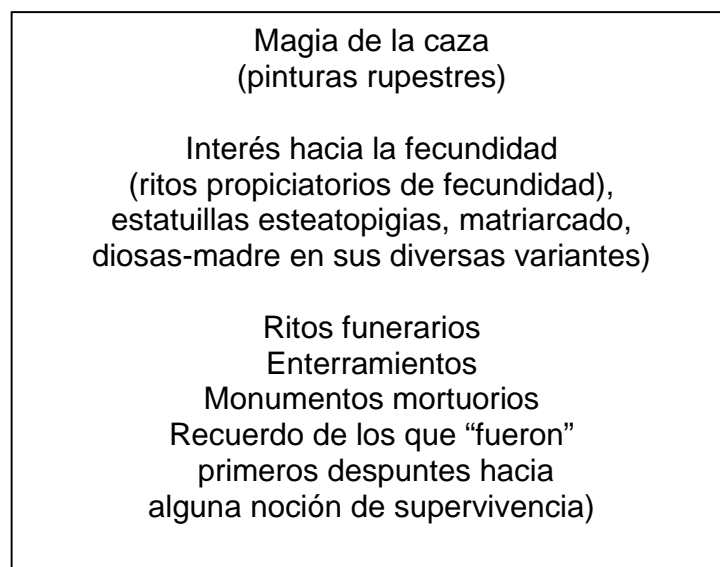
Por imperativo natural, el ser humano tiene que vivir, descubrir...acaso simbolizar. Desde el primer momento, el hombre tiene que ser un observador alerta: le va en ello la vida. Acaso algún individuo tenga un descuido. Sólo uno: porque lo pagará con la muerte. Escruta en torno, vigila continuamente, atento al peligro, pero también a los eventos más cotidianos, donde apoya su cotidianidad. Cuando comience a despuntar en él la capacidad de establecer relaciones entre causa y efecto –también las necesita para sobrevivir--, éstas serán la base donde apoye sus ulteriores construcciones (intuiciones, suposiciones y finalmente ideas).

¹⁸ Cfr. José María Blázquez, *Primitivas religiones ibéricas. II. Religiones prerromanas*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1983, pág. 22

Probablemente, el orden de sus inquietudes más inmediatas debió sugerirle una sucesión en el tiempo de los tres grandes centros de interés (con diferencias, acaso, de muchos milenios entre sí antes de completar esta secuencia, tan elemental):



Culturalmente, aquellas fases hallan la siguiente correspondencia en los primeros vestigios que permiten estudiar su existencia:



En los orígenes, como en cualquier tiempo, *primum vivere...* imposible plantearse nada más mientras no se perciba resuelto el acuciante problema sobre *qué comeré mañana* (si acaso se logra comer algo). De ahí que

precediera probablemente el imperativo de la conservación de la vida y quedasen para más tarde las cuestiones sobre el origen de la misma.

2.4 LA TIERRA MADRE Y LA PACHA MAMA

Durante mucho tiempo han abundado los pre-historiadores que explicasen las extraordinarias pinturas rupestres zoomórficas en función de una llamada “magia de la caza”, término anacrónico en cuanto prematuro, pero en cualquier caso válido para entendernos. Aquellas intuiciones, si las hubo, debieron apoyarse en una confusión entre la “realidad” y la “imagen”: es fácil que éstas se superpongan y confundan; lo cual conduce a que resulten de hecho intercambiables. Los hombres primigenios no estaban en absoluto dotados para distinguir ontológicamente el bisonte pintado en la pared de una cueva o del bisonte vivo pastando en los campos, que debía ser su pieza de caza; por lo que poder contar con unos cuantos bisontes pintados le causaría la inestimable tranquilidad de quien dispone de “una reserva alimenticia”: puesto que había logrado poseerlos/dominarlos de aquel modo, nada impediría que les diese muerte cuando lo necesitase. Más experto todavía: algunos de los animales pintados muestran una flecha clavada en el cuerpo. Es decir, están “pre-cazados”. O sea, de igual modo que aquella

flecha se ha clavado, se clavarán más tarde las restantes flechas que los cazadores de la horda disparen sobre la presa elegida.

Otros rasgos característicos de la pintura paleolítica: aunque hoy se vean grandes “conjuntos” con muchos animales mezclados (ciervos, bisontes, cabras, etc.), los primitivos ejecutores no pensaron jamás en función del conjunto. Ignoraban la composición: cada cual pintó, en su tiempo, el animal que juzgó necesario, pero *desentendiéndose por completo del resto*, acaso pintado ya sobre la misma superficie. Les importaba “este animal”, y ninguno más (aunque pululasen sobre la misma roca). En algunos casos llegaron a superponer su figura parcialmente sobre alguna otra anterior: hasta tal punto se prescindía de ésta. Pero sobre todo: el realismo, magnífico, prueba que su observación de cada especie animal había sido minuciosa. En fin, es notable la localización ardua de los grandes conjuntos rupestres de pintura: en el fondo de cavernas que no habían sido frecuentadas, a menudo en lugares inaccesibles, donde acaso el hombre no pudiera llegar en posición erecta... ¿Por qué “se lo ponían tan difícil” los pintores prehistóricos? Puede hallarse una respuesta si se admite que en aquellos tiempos se perfilase ya una intuición previa a las anteriormente sugeridas. La experiencia cotidiana habría mostrado a los hombres que toda vida se origina en la tierra: de ella nacen, visiblemente, las especies vegetales, muchas de las cuales sin duda integraban también la dieta humana. A esta comprobación se añadiría la de aquellas especies animales que depositan sus huevos en la tierra, a veces en el fondo de un hoyo, y cuyas crías saldrán también de ella, por consiguiente. En fin, otras especies, muy numerosas, paren sus crías en el interior de una cueva, una grieta de la superficie, una madriguera cuya forma puede ser muy variada. En todos estos casos, la apariencia que la realidad reviste se resume en lo mismo: los nuevos individuos proceden de la tierra. La tierra les ha dado la vida. Dicho más directamente: la tierra es madre.

Como, por otra parte, la más asequible de todas sus experiencias era, naturalmente, la que deparaban las hembras de su propia especie —el parto humano—, podía trazarse un fácil paralelismo con cualquier otra vida naciente.

mujer--tierra
mujer madre—Tierra Madre
VIDA

La comparación entre ambas no deja lugar a dudas al hombre primigenio: la tierra es infinitamente más ancha, extensa, ubérrima, que su pobre congénere femenina, La Tierra habría de ser por ello *mucho más madre*: la infatigable paridora, la Gran Madre, la Madre universal.

La abertura de la caverna le debía sugerir, a su vez, la vagina de la mujer. Boquete asimilable, pues, al sexo de la gran Madre.

Así pues, cuando uno de los miembros del grupo, el único capaz de ejecutar pinturas en la cueva, penetrase en el interior de aquel antro, *precisamente para ejecutar unas acciones encaminadas a garantizar el sustento de toda la horda*, los demás debían mirarlo con mezclados sentimientos de gratitud, admiración y respeto. Probablemente, también de temor: pasión que en los orígenes se asocia a menudo a la comprobación de unos poderes o facultades superiores.

Cuando aquel individuo saliese de nuevo al exterior, a la luz, tras haber realizado su misión, dejando “una pieza más de caza” en la pared de su interior, sus congénere que le aguardasen expectantes debían experimentar algo asaz análogo al sobrecogimiento: le veían renacer, aquello era ante sus

ojos *ser re-partido por la Madre Tierra*, puesto que, efectivamente, le veían salir de la impresionante vagina de aquélla.

Jefe, brujo, chamán, consejero: lo más verosímil es que el protagonista de aquella proeza, benefactor del grupo en cuanto hacedor de su fortuna en la caza, adquiriese por aquel hecho un nuevo estatus en la horda, probablemente con un prestigio que más tarde pudiera ser calificado de “*sacralizado*”. Esta noción pudo haber hallado unos orígenes semejantes al que aquí se apunta.

CAPITULO III

MEDICINA TRADICIONAL QUECHUA

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

La medicina tradicional presupone una antropología médica distinta de la de la medicina occidental: considera el concepto de “enfermedad” y de “salud” de acuerdo a un cuadro holístico que abarca e interpreta los fenómenos fisiológicos dentro de lo no-fisiológico: lo natural dentro de lo “sobrenatural”. “Los primitivos no sólo no separan en sus conceptos médicos las enfermedades del cuerpo y de la mente, sino que tampoco las conciben separadamente”.¹

La medicina tradicional reconoce una activa e imprescindible red de interrelaciones entre desórdenes físicos y causas que podrían definirse eminentemente “psicológicas”. Actúa con el rito sobre el mundo mítico (lo “numinoso”) y con la terapia sobre el paciente a través de símbolos y acciones cargadas de significado simbólico, o a través de la visualización de símbolos significativos, lograda por medio de sustancias psicotrópicas, para interpretar y explicar enfermedad, origen de la misma y posible curación desde una perspectiva cultural. Es este el caso de la medicina del Ande del Norte en la que resulta imprescindible el contacto directo con las entidades espirituales del mundo mítico realizado por medio de la acción ritual, la misma que al mismo tiempo controla el peligro del contacto con” lo

¹ ACKERNECHT, B., H. Osmond.1971, p. 82: *Psychedelics, the Uses and Implications of Hallucinogenic Drugs*. Garden City. New York: Doubleday.

numinoso”, y logrado por medio de la visión. Cualquiera de estos dos medios necesita de la intervención de un operador especialista cuya función, por lo que concierne la visión, presupone un “llamado” y un carisma especial, el mismo que caracteriza el chamán andino, o “maestro curandero”, diferenciándolo de la gente común.

La medicina tradicional no distingue entre eficacia cultural y eficacia farmacológica, entre terapia ritual y la terapia por medio de remedios materiales y prácticas fisiológicas. Es más: considera que, para la cura de las enfermedades “culturales”, remedios y prácticas, no servirán fuera de un contexto ritual apropiado. En otras palabras, la medicina tradicional considera igualmente terapéuticos ritos y fármacos dentro de un contexto sinérgico. En este contexto, la eficacia del rito y de los remedios actúa conjuntamente e inseparablemente sobre una unidad psicofísica, cuyos niveles del ser son inseparables y deben ser alcanzados conjuntamente por las prácticas terapéuticas: el paciente.

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

Por otro lado, los mismos remedios, minerales o vegetales, constituyen una unidad compleja, cuya existencia abarca lo material y lo espiritual: el poder de una planta medicinal, o de una especie psicotrópica, es manifestación de un espíritu que anima la planta, el mineral, o el lugar donde éstos han sido recogidos. Un campesino ayabaquino que había recogido plantas medicinales se refiere a éstas como “yerbas vivas que encierran el encanto de los cerros”. El campesino quería expresar que el poder terapéutico de aquellas plantas se debía no solo a las especies botánicas sino al poder del

espíritu del lugar (un Inca) que les había otorgado su poder. Por esto aquellas plantas eran “vivas”, lo mismo que un cuerpo que vive porque en él se encuentra el espíritu.

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

Escribe Erwin H. Ackernecht: “En la mayoría abrumadora de los casos, para los primitivos, la enfermedad y la muerte no son explicadas por causas naturales, sino por la acción de fuerzas sobrenaturales. En general, los mecanismos de enfermedad son: o la intrusión de un cuerpo o espíritus extraños causantes de enfermedad, o la pérdida de una de las almas que puede ser raptada o devorada. Estos mecanismos pueden ponerse en marcha, sea por un agente sobrenatural (Dios, espíritu, etc.), que se siente ofendido, o por un ser humano que venga a través del hechicero o actuando él mismo como hechicero. Las causas sobrenaturales pueden descubrirse por medios sobrenaturales y entonces los “diagnósticos” primitivos consisten en los distintos tipos de adivinación (...) La terapéutica cubre una amplia gama de métodos, comprendiendo desde tratamientos puramente empíricos (hierbas, masajes, baños, etc.) o una mezcla de estos métodos con encantos mágicos u oraciones, hasta ritos puramente mágico-religiosos. Los tratamientos mixtos son probablemente los más abundantes.”²

“Realmente, no hay un diagnóstico separado de la terapéutica, en actos tales como la adivinación o la confesión. El acto diagnóstico es ya al mismo tiempo

² ACKERKNECHT 1971:20

terapéutica (...) Todo el individuo está enfermo, y todo el individuo recibe tratamiento. Esta forma particular de integración ofrece indudablemente ciertas ventajas terapéuticas, en tanto que la enfermedad es fundamentalmente un proceso de desintegración a todos los niveles, físico, mental y social.”³

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

³ Idem.

3.1 “EFICACIA ABSOLUTA” Y “RELATIVA”

Si se desea establecer un criterio de validez y eficacia de la medicina tradicional, no es dable utilizar sólo los parámetros de juicio de la medicina oficial. El criterio de eficacia involucra dos niveles, en los que la misma eficacia se manifiesta: el nivel cultural (“psíquico”) y el nivel fisiológico (acción farmacológica). La “eficacia” es al mismo tiempo cultural, o relativa, porque lo es relativamente al contexto cultural de aquella cultura, y es absoluta, farmacológica o, en sentido general, terapéutica. En otras palabras: una planta de la cordillera puede curar a un europeo y a un campesino del Ande pero no los curará en la idéntica manera, pues en el segundo caso la planta goza, además, de un prestigio mítico cuya función es terapéutica.

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

3.2 “TRADICIONAL” Y “FOLKLÓRICO”

Se utiliza el término “tradicional”, aplicándolo a aquellos contextos culturales, en los cuales las estructuras tradicionales no han sido borradas de manera significativa, y en los cuales las manifestaciones de una cultura autóctona conservan plenamente su vigencia. En el caso de la medicina, ésta es tradicional cuando no representa un sistema médico alternativo; cuando es el único recurso para la cura de enfermedades, como los “síndromes culturales”, que no podrían ser eficazmente tratadas con los métodos de la medicina oficial y cuando la ocurrencia de las enfermedades culturales sea notable, por lo que requiere de la presencia y la acción del especialista terapéutico tradicional y la vigencia de la cosmovisión tradicional.

A Grosso modo, se habla de “medicina tradicional” de acuerdo a la definición gramsciana, donde la “cultura hegemónica” es la tradicional. Se utiliza el término de “medicina folklórica” cuando el recurso a las prácticas médicas tradicionales interesa exclusivamente a una minoría popular (folk) o representa una alternativa respecto al recurso a las prácticas de la medicina oficial en un contexto en el cual la “cultura hegemónica” autóctona es la oficial. En cambio “cultura subalterna” es la que, en un contexto social fuertemente des-culturizado, aún conserva rasgos de las antiguas estructuras tradicionales limitándose a algunas expresiones de la cultura, como son las fiestas, danzas, prácticas médicas.

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

3.3 “CHAMÁN”

A menudo se utilizará el término “chamán” como sinónimo de “curandero. La palabra *chamán* es siberiana (tungusa) y, en su contexto originario, se refiere a un tipo especial de hombre-medicina que llega a serlo previa una grave enfermedad. Ésta interesa principalmente la esfera psicológica, manifiesta su vocación y activa sus propiedades carismáticas que lo constituyen en intermediario entre sociedad y dioses. En el uso común y en la literatura científica, “chamán” se aplica al terapeuta de las sociedades tradicionales cuyas funciones son médicas y oraculares al mismo tiempo en cuanto éste manifiesta la voluntad de los dioses o espíritus y son adivinatorias en cuanto, a menudo desarrolla el rol de adivino. Loeb propuso una distinción entre “chamán” y vidente, aplicado el término “chamán” al tipo inspirado del hombre-medicina que voluntariamente es poseído y a través del cual un espíritu del mundo mítico (un dios, etc.) habla y se revela. Un personaje con estas características se encuentra en Siberia, Asia, África, entre los dravidian de la India, los vedas en Melanesia, Fidji y Polinesia. Usó, en cambio, el término “vidente”, aplicándolo al tipo no inspirado del hombre medicina con el cual un espíritu-guía o un espíritu tutelar habla. El “vidente”, según la terminología de Loeb, no exorciza ni profetiza: desde esta perspectiva, él consideraba “videntes” a los hombres-medicina de América del Norte y del Sur, de Australia y Nueva Guinea y de los Negritos. Observó personalmente la presencia de ambos tipos en Indonesia.⁴

Si consideramos las características que distinguen al “maestro curandero “de los Andes del Norte peruano, éstas pueden resumirse de la siguiente manera:

⁴ LOEB, E. 1929 *Shaman and Seer*. En *American Anthropologist*, 31:61 y ss.

Capacidad visionaria por medio del trance

Capacidad de extraer voluntariamente de su propio cuerpo el doble anímico, o “sombra”.

Capacidad de desplazar su propia conciencia fuera del cuerpo para “viajar” a través del tiempo y del espacio.

Capacidad adivinatoria que deriva de la capacidad de “viajar” fuera del cuerpo y del tiempo histórico.

Capacidad de entablar contacto con las entidades del mundo mítico ancestral (los “encantos” andinos).

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

Función ritual con fines propiciatorios, de exorcismo, profilácticos y terapéuticos.

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

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

Tomando en cuenta todas sus características y el área abarcada por su doble función de terapeuta y adivino, el curandero norteño pertenece a la

categoría de los operadores tradicionales, conocidos, en sentido amplio, como “chamanes”. Si se utiliza la mencionada tipología de Loeb, el curandero andino pertenece culturalmente a ambas categorías: la del “chamán” y la del “vidente”. Sin embargo, no es un “poseído” sino más bien un operador con el cual y a través del cual el espíritu o los espíritus hablan. En el trance el curandero permanece consciente y es capaz de interpretar sus propias visiones; puede recordarlas y explicarlas a sus pacientes en el transcurso del trance sin recurrir a auxiliares especialistas en la interpretación, como ocurre con los casos de verdadera “posesión”, la misma que implica un aniquilamiento temporáneo de la voluntad y de las facultades racionales del “poseído”.

De hecho, si se comparan las características fundamentales que identifican al curandero, se nota que las mismas son comunes a las de los chamanes siberianos en su mayoría (Eliade 1968) y de los monólogos (Heissig 1979) incluyendo el uso de sustancias psicotrópicas utilizadas en ciertas técnicas del chamanismo siberiano que emplean el hongo agárico *Amanita muscaria* para alcanzar estados de trance.⁵

Falta en cambio, en el chamanismo andino, el uso del tambor que es instrumento inseparable del chamán asiático pero sí se utilizan cascabeles y cantos, cuya línea melódica se repite indefinidamente y deben considerarse técnicas auxiliares del trance. Por otro lado, la iconografía arqueológica documenta, entre los Moches, el uso de un tambor que se tocaba, agarrándolo por una argolla y que recuerda muy de cerca los tambores de los chamanes siberianos y mongólicos. Estos tambores, el de los escultores de cerámica moche, son tocados pero míticos con características antropozoomorfas que pueden ser interpretados también como chamanes en el acto de metamorfosearse.

⁵ 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.

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

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

Asimismo cabe mencionar que el curanderismo andino presenta características que no pueden enmarcarse únicamente dentro del contexto general del “chamanismo”, ya que se encuentran en otras culturas arcaicas, extra-asiáticas, para las cuales no parece razonable hablar de difusión. Es, éste, por ejemplo el caso de los azande entre los cuales la “emanación” del cuerpo del brujo se manifiesta “emitiendo una luz brillante (...) como luciérnaga”⁶ Similarmente acontece con la “sombra” en el curanderismo y en la brujería andina. Los brujos azande, junto con los miembros de su orden, van de noche a la casa de la víctima y sacan de su cuerpo el “alma de su carne” (mbisimo pasio) que devorarían en forma de pedazos de carne, cocinándolos en una olla común⁷, exactamente como los *runapmicuc* peruanos por Arriaga y las Cartas Annuas de la Compañía de Jesús. Los azande “enfrian la brujería” escupiendo agua finamente pulverizada, procedimiento que implica que la sustancia espiritual de la brujería sea

⁶ EVANS PRITCHARD, E.E. (1937) 1976: *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*. Barcelona: Anagrama, p. 59.

⁷ Idem.

“cálida” y que tiene la función de la “shululada” andina. Los brujos azande lanzan “objetos de brujería” (*hu mangu*) como son huesos, astillas, gusanos, arañas que los “exorcistas” sacan del cuerpo de las víctimas por medio de succiones. Similarmente, a cuanto ocurre en el curanderismo andino por lo que concierne a las “enfermedades de Dios”, entre los azande, cuando los oráculos tradicionales no indican un origen mágico, la enfermedad se atribuye al Ser Supremo, o Mbori. Mbori no es el Dios cristiano, desde luego, pero el concepto de la teoría médica es similar. Los ejemplos podrían multiplicarse, encontrándolos en un gran número de culturas. Se ha citado a los azande como ejemplo de una cultura no relacionada ni directa ni indirectamente con las Américas.⁸

En este punto sería prudente enfatizar, que el término “chamán” debiese ser cambiado por la grafía de “shamán”, ya que reproduce con mayor fidelidad la fonética de la originaria palabra tungusa, la que deriva del sánscrito *semana* que, en la India védica se refería a ciertos ascetas y renunciantes que vivían en la soledad de los bosques.

⁸ Idem.

3.4 COMPARACIONES ETNOGRÁFICAS

Términos que expresan características y funciones de los terapeutas tradicionales en las áreas culturales –quechua y aymara—de la dorsal andina.

En Ayacucho al terapeuta-adivino se le llama *pongo*, del quechua *punkulpp'unku*, “puerta”. El es llamado a su oficio directamente por la entidad tutelar de los cerros, el *wamani*. Su función consiste en poner en comunicación el mundo espiritual del Ande con el mundo material, de acuerdo al transparente simbolismo del “pasaje” expresado por la significación de la palabra *pongo*.⁹ En el mismo ámbito cultural, los *qampekuna*, conocidos también como “curanderos”, no son inspirados en forma directa por los *wamanis*, por lo que concierne al método diagnóstico y adivinatorio y utilizan otras formas simbólicas como las hojas de coca, la frotación por medio de cuyes, las cartas (Arroyo 1987:83).

Contrariamente, el “brujo” practica la “ciencia del mal” que es nociva para las personas y es el representante de los “*wamanis malignos*”.¹⁰

El *layka*, por su parte, es un operador esencialmente negativo especialista en producir mágicamente el “daño” pero también capaz de liberar de los hechizos por medio de contrahechizos, o *tikrapu*. La *uma*, o “cabeza voladora”, concierne exclusivamente a las mujeres y es la proyección nocturna y letal de la cabeza de la bruja (o de la mujer incestuosa) que se separa del cuerpo para atacar los caminantes. (Arroyo 1987: 81-83;)¹¹

En el Dpto. del Cusco el *altomisayoc* es el especialista adivino y terapeuta más alto en grado jerárquico. Es el elegido por los espíritus tutelares de los

⁹ ARROYO AGUILAR, S. *Algunos aspectos del culto al Tayta Wamani*. Lima: Seminario de Historia Rural Andina, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. 1987, pág. 79.

¹⁰ *Idem*.

¹¹ CAVERO CARRASCO, R. *Maíz, chicha y religiosidad andina*. Ayacucho: Universidad Nacional S. Cristóbal de Huamanga.

cerros o *apus*. Su ciencia es “un saber revelado, infundido por los dioses, en donde él (el *altomisayoc*) no es más que un instrumento de los apus”.¹² El aprendizaje le enseña, bajo la guía de un maestro experto, a desarrollar y disfrutar del don que los dioses le han otorgado. El método tradicional de comunicación directa con los *apus* es el ensueño y la evocación directa, en el transcurso de una ceremonia nocturna en que el espíritu andino hace escuchar su voz dando respuestas oraculares. No es infrecuente que se considere el *Altomisayoq* iniciado por tres rayos que lo fulguraron: el primero parte a la mitad su cuerpo; el segundo hace que las dos mitades “se miren”; el tercero reúne las dos mitades obrando una verdadera resurrección o palingenesia en que la persona, “matada” y regenerada por el fuego del cielo, adquiere poderes terapéuticos y oraculares.¹³ La elección y la occisión-resurrección por medio del rayo es un motivo presente también de trabajo que permiten al campesino sobrevivir dentro del sistema social y del ecosistema andino: los trabajos comunitarios, o “de minga” en ocasión de la abertura o mantenimiento de caminos y de acequias; la construcción o refacción de centros de utilidad pública: “colegios” rurales; centros de salud; la iglesia o capilla de la comunidad; el cementerio; las cocinas donde se prepara la “olla común” para niños y ancianos de acuerdo a los programas de ayuda del gobierno (como es el programa del “Vaso de Leche”); el servicio en las “rondas campesinas”, que cada comunero hábil debe prestar cíclicamente, etc.

La misma estructura social de micro-comunidad que adopta la fórmula del núcleo familiar extenso, permite al curandero que ejerce su profesión, de suplir a su frecuente imposibilidad de participar en las faenas agrícolas y pastoriles. Por algunas noches en la semana (el martes y el viernes en general), el maestro está ocupado en sus funciones terapéuticas en las que

¹² CÁCERES CH., E. *Si crees, los Apus te curan*. Cusco: Centro de Medicina Andina. 1988. Pág. 77-78.

¹³ *Idem*.

participan varios miembros de su comunidad y también de otras que necesiten de su obra. La ejecución de los rituales nocturnos, o “mesadas”, requiere un notable esfuerzo físico y psíquico porque empeña el operador hasta la madrugada, presupone el uso de sustancias psicotrópicas y de cuantiosas ingestiones de tabaco, exigiendo una actividad física intensa, ya que el curandero debe subir con sus pacientes hasta la Cordillera para bañarlos en las aguas de las lagunas.

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

Al campesino andino puede aplicarse, en general, la definición de “campesino de subsistencia” formulada por J. Duncan Powell, que considera tal al campesino “Cuyo acceso a la tierra es suficiente; el que con la ayuda de la familia puede obtener un ingreso que permita sobrevivir a la unidad doméstica. El campesino de subsistencia no cuenta con mano de obra extrafamiliar para sus operaciones, ni cuentan tampoco, él o los miembros de su familia, con posibles actividades suplementarias que puedan reforzar la renta familiar”.¹⁴

¹⁴ POWWELL, J.D. *Sobre la definición de campesinos y de sociedad campesina*. En: *Estudios sobre el campesinado latinoamericano: la perspectiva de la antropología social*. Buenos Aires: Perifería. 1974. Pág. 53.

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

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

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

les pregunté el motivo de esta aptitud que los expone al peligro que alguien pueda aprovecharse de ellos, me respondieron que la misma tradición curanderil que aprendieron de sus padres les impide establecer el monto de sus derechos y que ellos se diferencian de los brujos porque éstos sí piden mucha plata y por esto se les llama “ganaderos”.

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

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

Por su parte, el curandero, recompensa a quienes le dieron el don de la videncia y lo asisten en su trabajo de terapeuta y adivino –principalmente en los “encantos” andinos que son la fuente de su poder—con otros dones: las ofrendas y las atenciones rituales. Es significativo que en el Ande del Norte las ofrendas se llamen “pagos” y también “alimentaciones”. Los poderes

espirituales, las entidades del mundo mítico –los “encantos”—donando se empobrecen: alimentan a los humanos y los humanos deben alimentarlos con las ofrendas.

Por parte de los pacientes, que reciben de Dios y de los “encantos”, por medio de la obra del curandero el don de la salud y de la prosperidad, la obligación que ellos tienen es doble: hacia el mundo espiritual (religioso y mítico) y hacia el maestro que les permite el enlace con el mundo de los “encantos”. Esta obligación se traduce en una doble recompensa: otorgar los ingredientes que el maestro utilizará en las ofrendas y ritos y recompensar en alguna forma al maestro por su obra.

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

(DIOS) ENCANTOS	(DIOS) ENCANTOS
VIDENCIA PODER CURATIVO	OFERTAS RITOS
CURANDERO	CURANDERO
SALUD PROSPERIDAD	RECOMPENSA INGREDIENTES
PACIENTES	PACIENTES

La situación está cambiando rápidamente, especialmente en Huancabamba, que se ha vuelto la “capital” del curanderismo norteño. El ejercicio del arte curanderil se ha transformado en una verdadera “profesión” que desempeña el curandero a tiempo total. A cambio, le brinda, a veces en cantidad considerable, los medios para vivir. Junto con el maestro, su familia participa en los trabajos paralelos y relacionados con la actividad propiamente ritual y que también proporcionan ingresos económicos, como es el alojamiento de los pacientes en cuartos especialmente acondicionados para el hospedaje; la preparación de la comida para los huéspedes; la recolección y preparación de las hierbas medicinales. Para lo que concierne a las actividades económicas tradicionales —el trabajo de los “chacras”, el pastoreo del ganado—cada vez más las familias de los curanderos que se han vuelto “profesionales” pagan mano de obra externa: la actividad curanderil se está transformando en prestación de obra especializada y el curandero es un trabajador especializado que vive de su profesión y depende de ella para sus necesidades básicas. Muchos curanderos que han adquirido cierto renombre cuentan con colaboradores fijos —llamados popularmente “grampas” o “enganchadores”—en los paraderos de los camiones y buses que suben de la Costa cuyo oficio principal es dirigir a los pacientes con el maestro, buscarles el alojamiento, prepararles el viaje en camión hasta Salalá, donde les alquilarán las acémilas para subir a las lagunas. En la misma Huancabamba hay hoteles que alojan a los pacientes y hasta les preparan dietas de acuerdo a las indicaciones del maestro que los envía a su hotelero de confianza a cambio de un porcentaje sobre el pupilaje.

Por lo que concierne a la parcela del curandero para sus prestaciones, no es raro que llegue a los cien dólares (=S/240 aprox.) y hasta los supere por una “mesada” y relativo baño en las lagunas, aparte del hospedaje y transporte y del precio de los ingredientes que cada paciente debe llevar a la “mesa” del maestro. Trátase de un precio considerable que, para los más pobres,

equivale a la venta de un “torito” o de una vaca, o la entrega del animal al curandero. Hay que tomar en cuenta que la diaria de un trabajador, un “peón”, en la Sierra es entre cinco y siete soles diarios (1995). En 1990 en la comunidad campesina del Checo, Chocán, Ayabaca, se documentó un caso muy raro de un centro ceremonial de *huancas*, o “illas crianderas” vuelto totalmente inactivo por medio de ritos oficiados por un malero bajo pedido de un “envidioso”¹⁵ Para volver a “encantar” las piedras del Checo hace falta la intervención de un buen maestro curandero. Una delegación de comuneros del “Checo” viajó a Huancabamba donde en aquél entonces, un conocido maestro les pidió doscientos dólares para realizar el trabajo: viaje, alojamiento e ingredientes aparte. Es por esto que las piedras del Checo, que forman parte de un impresionante centro arqueológico megalítico aún están “dormidas”. Y es por eso que los viejos maestros —los últimos representantes de la tradición andina— que viven en la parte del Ande, o en las comunidades más pobres e aisladas consideran “metalizados” a sus colegas “ciudadanos”. Por lo que se refiere al matrimonio, la vocación curanderil no implica ninguna restricción por lo que concierne al matrimonio mismo: la elección de la esposa y el régimen de vida conyugal, salvo en ciertos periodos, cuando el uso del sanpedro implica que, en la noche precedente a su ingestión se observe la “dieta”, también por lo que concierne al sexo. A lo largo de los últimos tiempos, en que se ha estudiado el curanderismo andino, el tabú sexual, por lo que concierne a la preparación a la experiencia visionaria, todavía se observa por la mayoría de los más maestros más ancianos y “tradicionalistas”. Sin embargo, ha perdido importancia para muchos de los curanderos más jóvenes. Lo mismo debe enmarcarse para lo que concierne al consumo de alcohol en general: sólo viejos maestros evitan rigurosamente tomar licores en el día que precede a la toma de sanpedro.

¹⁵ POLIA MECONI, *Mario Teoría e práctica terapéutica nel Curanderismo Nord-Peruviano*, V. Lanternari Medicina, Magia, Religione dalla cultura popolare alle società tradizionali. Roma: Librería Internazionale Esedra. 1987, págs. 151-164.

3.5 LAS FUNCIONES SOCIALES DEL MAESTRO CURANDERO

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

No existe nada más aterrador, para una sociedad que todavía sienta y viva de acuerdo a ciertos valores tradicionales, que un mundo desprovisto de cultura, donde sentimientos y acontecimientos diarios –el propósito de vida, la ética laboral, el amor y la dignidad, el compromiso, el gozo, la paz, la benignidad, la mansedumbre, la fe y la templanza, la misericordia y la muerte-, pierden su significado.

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

“Andino” e “indígena” deben ser consideradas categorías eminentemente culturales de acuerdo a la definición que dio el término “indígena” para México, Alfonso Caso: “Es una comunidad indígena aquella en que predominan tipos somáticos no europeos, que habla preferentemente una lengua indígena, que posee en su cultura material y espiritual elementos indígenas en fuerte proporción y que, por último, tiene un sentido social de comunidad aislada dentro de las otras comunidades que la rodean, que la hace distinguirse a la vez de los pueblos blancos y de los mestizos”¹⁶ En la Sierra Piura, el componente racial propiamente “andino” se encuentra mezclado con el europeo en proporciones variables pero dentro de un general mestizaje de sangres. Diferente es el caso de la cultura que, si bien sincrética, conserva “elementos indígenas en fuerte proporción” y ésta es especialmente fuerte en lo que concierne a la cosmología, el rito y la medicina. En estos aspectos se reconoce con claridad lo “andino”.

El uso comunitario de la droga sacramental, por su parte, no sólo es reconocimiento de la pertenencia cultural (espiritual) al mundo “andino” sino que cumple un papel aun más profundo: permite “ver”, es decir constatar por medio de la visión –que reelabora junto con la historia personal del sujeto símbolos comunes pertenecientes a la cultura del grupo, los mismos que otra gente de otras partes del Ande puede y sabe entender- que el contenido de la tradición es “real”. Que los “encantos” son reales; reales son las causas que originan la enfermedad y reales los métodos de cura que la medicina tradicional propone y, entonces, verídica es la posibilidad que enfermedades del cuerpo y del alma puedan curarse por medio de aquellos métodos. Desde luego, al tomar “sanpedro”, no todos ven pero todos saben que, en principio, es posible ver donde los ojos físicos son ciegos. Y el hecho que el maestro “vea” y que otros participantes a la “mesada” puedan ver, aún cuando uno mismo no vea, garantiza que el camino es correcto: que El Invisible puede

¹⁶ CASO, A.: *Densidad de la población de habla indígena en la República Mexicana*. En: Memorias del Instituto Nacional Indigenista, vol. VI. México, D.F.

hacerse en cierta forma y en ciertos momentos “visible”. Permite que lo aterrador por su inalcanzable oscuridad, lejanía y superioridad a lo humano pueda, por ratos, aclararse y hacerse accesible y controlable por medio de un acuerdo jurídico –dentro de lo ritual- en que los “encantos”, por un lado, y el curandero por parte de su paciente y de su comunidad por el otro, establecen las reglas para que las dos partes, lo sobrenatural y la humana, puedan convivir pacíficamente, como recitan las fórmulas curanderiles, “cada uno en su sitio y cada uno en su lugar.

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

En el rito comunitario del sanpedro no sólo el maestro vaticina sino también aquellos, entre los que han tomado sanpedro, que alcanzan a ver. Ellos pueden exponer el contenido de sus visiones, contenido que el maestro intérprete incorpora, a veces, en su diagnóstico o en su oráculo con datos

que estos videntes no-profesionales le otorgan. En una mesada en Talaneos, no lejos de las Lagunas Huarinjas, uno de los participantes a la misma “mesada” en que otro servía de ayudante al mesero, dijo al curandero que acababa de ver un letrero en letras chinas, como los que cuelgan a la entrada de los “Chifas” de la provincia. El letrero era aparentemente acróstico, pues la “mesada” era celebrada para curar una víctima de un “daño”. El maestro preguntó a quién se refería esta visión y el enfermo de “daño” dijo que él mismo porque sus sospechas acerca del autor del daño apuntaban a un chino. En este caso, la visión fue acogida por el curandero como un elemento válido para el diagnóstico. El sanpedro puede hablar a cualquiera y cualquiera puede tener una visión significativa. Debido a esto, los maestros deben tomar en cuenta las visiones de sus pacientes. Desde luego, es el maestro y sólo él quien está autorizado por parte de sus pacientes a interpretar las visiones. Un maestro huancabambino interpretó como señal de próxima muerte de dos personas la visión de dos ataúdes plateados que vio uno de sus ayudantes. Y su fama se acrecentó en suma, cuando, después de algunos días, llegó a su ayudante la noticia que dos amigos suyos, buscadores de oro, habían muerto por la caída de un puente, accidente que fue atribuido a la intervención del espíritu tutelar del lugar, que los dos habían profanado.

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

rituales y también por lo que corresponde al aspecto práctico: la ciencia de las propiedades de las plantas y de los otros “remedios” que la naturaleza ofrece.

Al maestro, sin embargo, su gente no pide sólo el conocimiento de las plantas que curan. Es por ello que su función es netamente distinta de la función del herbolario (“yerbero”), que domina, a veces, un número mayor de especies terapéuticas de las utilizadas normalmente por el curandero. Y no es porque no tiene el don de la “vista” en virtud: no es un carismático. Al “yerbero” no se le pide que intervenga ritualmente para alejar los “contagios” o para “amansar” los encantos. Él no debe “despertar” las hierbas con sus cantos y ofrendas para que, al poder natural de la especie, se acompañe el poder sobrenatural del “encanto”. Él no debe investigar con la “vista” en virtud el origen de las enfermedades. Su diagnóstico toma en cuenta únicamente el cuadro clínico y sintomático. Su terapia se apoya en una experiencia empírica plurimilenaria, en la que ha ido experimentando y conociendo el valor terapéutico de cada planta y ha transmitido de generación en generación aquella invaluable herencia. En cambio, el maestro curandero –el tradicional y verdadero, que se está volviendo una especie cada vez más rara-, recibe “en sueño” las indicaciones de las plantas que curarán a su paciente: el “Inga”, o el espíritu del cerro o de la laguna, o el mismo espíritu del sanpedro se las muestra. O las plantas mismas se muestran en su forma inmaterial en “jardines” encantados, donde las leyes cíclicas de las estaciones y el tiempo ordinario y las mismas leyes biológicas quedan suspendidas: allí todas las plantas, inmunes de plagas e imperfecciones, en la plenitud de su vida y en la lozanía de su floración coexisten y el “Rey Inga” muestra al curandero con su vara de oro cuáles deberá usar. O las mismas plantas le hablan. Así mismo, sucede que en la visión abren sus flores y muestran sus hojas, para que el maestro sepa que aceptan curar a su paciente. Puede acontecer, que las mismas

enfermedades puedan ser curadas por el mismo curandero, con plantas completamente diversas y diferentes también de las que el “yerbero” usaría para curar aquella enfermedad.

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

El poder de videncia, que caracteriza al “adivino” es usado por la comunidad para “rastrear” pérdidas, hurtos y otros crímenes, cuyos responsables quedan desconocidos. Es especialmente para detectar los autores de hurtos, asesinatos y traiciones amorosas, así como los responsables ocultos de fracasos y desgracias cuando se solicita la intervención del curandero como “adivino”. En este sentido, allí donde su capacidad adivinatoria es creída y respetada, la misma actúa como poder de inhibición y prevención, ejerciendo un “control mítico” de la ética social, conjuntamente al poder de control de las normas éticas de la religión católica. Se han documentado, en Huancabamba, algunos casos en que las “Rondas Campesinas” han solicitado la intervención de curanderos para detectar a los responsables de hurtos de ganado, que habían logrado esconderse. Por la misma capacidad, se recurre al curandero, cuando se está por emprender alguna empresa importante, o cuyo éxito se quiere conocer por adelantado: en ocasión de viajes, comercios, etc. No es infrecuente –se ha documentado en

Quispampa, Huancabamba- que las parejas campesinas, antes de casarse, recurran a las artes adivinatorias del “sabio”, para saber cómo les irá en su matrimonio, o para detectar los “envidiosos” que puedan causar “enredos”.

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

Controlar las entidades del mundo mítico, sea propiciando a su favor, sea defendiendo la comunidad.

Establecer la correcta relación ritual entre la comunidad y el mundo de las fuerzas sobrenaturales, o “encantos”.

Garantizar la adecuada protección contra las fuerzas negativas de la “envidia” y de los operadores mágico-negativos, o maleros.

Asegurar la interpretación cultural de las enfermedades de acuerdo a los cánones de la cultura andina, pues ésta brinda al enfermo la seguridad que su enfermedad, en cuanto definible y definida en el ámbito de su propia cultura, puede ser controlada por medio de los instrumentos de la medicina tradicional.

Ejecutar los ritos adivinatorios y las prácticas adivinatorio-terapéuticas previstas por el sistema médico tradicional.

3.5.1 El sistema iniciático

- Transmisión iniciática patrilineal

Una de las formas tradicionales de iniciación comporta la transmisión de la función de curandero de padre a hijo mayor después de un adecuado periodo de aprendizaje y una iniciación formal que sanciona el pasaje de la misma función desde el padre-maestro al hijo-discípulo. Se relatan dos casos de iniciación patrilineal, seleccionados entre los que se han podido documentar: El primer caso se refiere al curandero

José Ernesto Guarnizo, hijo de Francisco Guarnizo Peña, célebre maestro huancabambino: “El maestro José Ernesto aprendió de su padre Francisco, que tiene 71 años; su padre aprendió de su padre, el abuelo Andrés Guarnizo, y el abuelo, del padre de su abuelo. Se transmite de padre al hijo mayor. Esto se hace para conservar la tradición. El padre juzga cuándo el hijo está listo. El padre transmite al hijo varas y piedras. Las piedras se llaman huiracochas.” (José Ernesto Guarnizo, Huancabamba 1985). Esta línea iniciática, por lo tanto, puede representarse así:

¿?-----bisabuelo -----abuelo-----padre-----
-----hijo

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

El segundo caso es el de Marino Aponte de Huancabamba, que ha sido maestro prácticamente durante medio siglo: “Así aprendí el arte, de padre Ruperto Aponte Carrillo que, a su vez, la había aprendido de mi abuelo”. (Caserío de Segundas, Huancabamba, 1985). El abuelo de Marino había aprendido de por sí el oficio, no lo había heredado. Se tiene en este caso la transmisión:

Abuelo -----padre-----hijo

- El aprendizaje del arte

Adueñarse del arte curanderil requiere de un largo espacio de tiempo –en ciertos casos más de un decenio– a lo largo del cual el aprendiz acompaña al maestro como ayudante (“auxilio”). En este tiempo deberá familiarizarse con las prácticas rituales, ejecutando aquellas

que su condición de ayudante le permite, como es “singar” tabaco como “alzador”; efectuar las “limpias” excepto las “caipadas” con cuyes; recoger hierbas en las partes altas de la Cordillera; recoger y preparar el sanpedro; asistir al maestro en la “mesada”. No puede, en cambio, ejecutar las succiones terapéuticas o “chupas”.

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

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

La cosa más importante que el aspirante curandero debe aprender es, sin embargo, “viajar” con su “sombra” fuera del cuerpo y del espacio-tiempo de la conciencia sensorial para trasladarse en las regiones del mundo mítico ancestral donde se revelan las “sombras” de cada cosa que tiene poder. Este viaje –elemento netamente shamánico y originario equivale a una visita de las raíces ancestrales de la cosmografía y del universo religioso andino. Al mismo tiempo, permite un conocimiento directo, visionario, a través de símbolos, cuyo significado hay que aprender a descifrar, de las motivaciones culturales (míticas y mágico-operativas) que están al origen de cada uno de los *síndromes culturales*, es decir, de las “enfermedades”, cuyo tratamiento le corresponde al curandero. El éxito en la cura de una “enfermedad” presupone, de acuerdo a la teoría médica tradicional, no sólo que se detecte exactamente su etiología sino que se intervenga oportunamente, ritualmente sobre las causas inmateriales que la determinaron y se sepa intervenir en la psique del paciente por medio de una respuesta cultural que satisfaga las expectativas del paciente. Para llegar a esta capacidad, en el largo aprendizaje deberán ser experimentadas las drogas rituales prescritas por la tradición curanderil y que deberán ser normalmente usados por el “rastreo”: la visión terapéutica y adivinatoria. Al mismo tiempo, el aprendiz deberá aprender a controlar las reacciones físicas y psíquicas producidas por

las drogas sacramentales del Ande. A este propósito hace falta remarcar que el valor de la visión shamánica no está en la visión misma –en el mero hecho de llegar a un estado alterno de conciencia con destellos o experiencias visionarias- sino en *lo que se ve*, es decir en la cualidad de la visión misma y en la capacidad de *interpretar* lo que se está viendo.

La primera fase, cuya última etapa es la propiamente “alucinatoria”, es llamada “mareo”. La expresión se refiere a la sensación de náusea y vértigo, acompañado por pérdida de equilibrio más o menos pronunciada y conatos de vómito. Después de esta primera etapa, empieza la manifestación de los fosfenos que se aprecian especialmente con los ojos cerrados y son producidos en el nervio óptico por la acción química de la droga misma. Estos fosfenos se manifiestan generalmente con formas geométricas, como son puntos luminosos solos o en largas hileras, o bandas, semicírculos concéntricos (“arcos iris”), círculos concéntricos quietos o en movimiento, espirales o torbellinos de distintos colores (“remolinos”), largas líneas sinusoidales oscilantes, formas romboidales solas o en asociación como bandas verticales, etc. Estas figuras para-normales, (que no dependen de los órganos normales de recepción visiva) tienden a esfumarse, o a desaparecer cuando se abren los ojos para dejar el campo a un vistoso efecto de retículo lactescente que se superpone a las imágenes visuales, típico de la acción fármaco-dinámica de ciertos alcaloides como es el caso de la mezcla contenida en el sanpedro.

En la segunda fase, el sujeto experimental pasa por una etapa propiamente onírica, en la cual la mente, bajo el efecto de la droga, reelabora y asocia libremente residuos psíquicos que forman parte de la experiencia del sujeto. Recuerdos e imágenes presentes en distintos

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

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

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

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

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

A un nivel sucesivo de la experiencia psicotrópica, acontece el despegue de la “sombra” del cuerpo: el abrirse de una conciencia autónoma e independiente de los sentidos físicos, una conciencia propiamente shamánica. No se trata, en esta fase, de una experiencia ocasional y pasiva en que la conciencia es dirigida por la acción

farmacológica de la droga, sino de una experiencia en que la conciencia misma del sujeto dirige el poder de la droga para alcanzar el fin que él se propone. La experiencia shamánica tampoco es pasiva, por lo que se refiere a la voluntad de quien la experimenta, pues su finalidad no es la de permitir un contacto místico con una divinidad: su contenido es *funcional* para los clientes del shamán y este contenido debe poder ser explicado al paciente. El shamán andino no es ni un poseído ni un místico: él debe permanecer en todo momento de su experiencia –en una forma de superconsciencia, que no borra los sentidos físicos sino los traspasa y supera firmemente consciente de lo que acontece alrededor suyo. Debe estar “dormido” y, al mismo tiempo, despierto para percatarse de los peligros que le esperan en su recorrido, o “viaje”, más allá del tiempo y del espacio, en el mundo del mito.

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

El shamán se asemeja, en su hazaña, a Prometeo que hurta a los dioses una chispa de su fuego para entregársela a los hombres, pero,

a diferencia de Prometeo, por un pacto explícito con los dioses, no será castigado hasta cuando escrupulosamente respetará su pacto.

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

En línea de principio, cuando demuestre las necesarias cualidades, la mujer no es excluida de la transmisión iniciática patrilineal. Es este el caso de una de las hijas del maestro Gregorio Quiróz –verdadera leyenda del Ande del que se decía: “En el cielo Dios, en la tierra Quiróz”- que ha sido iniciada por su padre. Existen en Cusco, maestras curanderas que siguen y practican el mismo sistema adivinatorio y terapéutico de los curanderos varones y a ellas acuden, como ocurre con el curandero varón, hombres y mujeres. Estas curanderas pueden, a su vez, transmitir el “arte” por línea iniciática matrilineal a discípulos y discípulas.

Distinto es el caso de las operadoras carismáticas, que se dedican *exclusivamente* a mujeres, y que con un término muy reductivo son llamadas “parteras”.

- La entrega de los objetos de poder

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

Ramírez refiere un ritual de transmisión de la vara, ritual que presenta características de una indudable antigüedad y que era llevado a cabo a la muerte de un maestro cuando no había nadie quien le sucediera. Es opinión general, en el Cusco y en el Ande norteño que la vara de chonta encierra en sí un poder potencialmente peligroso si queda descontrolado, poder que sólo el maestro sabe manejar para dirigirlo a los fines que él se propone. Después de la muerte del maestro, el

poder, careciendo del oportuno control ritual, asume las potencialidades destructivas de una fuerza caótica que puede volverse autónomamente en contra de la familia del difunto maestro.¹⁷

Por este motivo, la “chonta mayor”, o “vara defensa” debe ser alejada de la casa lo más pronto posible y debe encargarse de su traslado un maestro que acepte llevar consigo la vara. En caso contrario, él mismo debe entregársela a la Laguna Negra, o Gran Huarinja, considerada la madre de todas las lagunas y aguas y fuente inagotable de todo poder.

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

El rito de devolución de la “chonta defensa” a la Laguna Negra es seguido por una ceremonia llamada “refresco”, o “shululada”, cuya finalidad es neutralizar el exceso de poder que satura la casa del difunto maestro y que es asimilado al “calor” de un fuego espiritual, una fuerza residual que empapa lugares y cosas y que proviene del

¹⁷ RAMÍREZ, M.J. *Huancabamba, su Historia, su Geografía, su Folklore*. Lima: Ministerio de Hacienda y Comercio. 1966, pág. 57.

poder otorgado al maestro por el pacto ritual (“compacto”) que él había estrechado con los espíritus tutelares.

3.5.2 *El llamado fuera del sistema iniciático*

Las iniciaciones por vía patrilineal, en los últimos años del milenio pasado, en el Cusco, son numéricamente mucho más escasas (35% aprox.) de la otra forma iniciática, que se denominará “por llamado directo”. La existencia de una línea de transmisión patrilineal no impide el caso que el futuro curandero pueda ser llamado directamente a ejercer su función aún no perteneciendo a una familia cuyo padre es maestro y sin haber previamente servido de ayudante a otro curandero. En este caso, la manifestación de la vocación innata acontece en el transcurso de una enfermedad severa por medio de un sueño significativo, en que el enfermo ve las hierbas que lo curarán, o recibe instrucciones por parte de una entidad mítica acerca de la terapia. Cuando la aplicación de la terapia en sueño da éxito y el enfermo se cura, el acontecimiento es interpretado como señal de vocación curanderil. Del mismo modo, la vocación puede revelarse en ocasión de la enfermedad de un familiar, u otra persona cuya terapia del futuro curandero recibe en sueño, o después de tomar sanpedro, logrando curarla.

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

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

3.5.3 *El sistema iniciático en las fuentes*

La fuente más detallada se encuentra en Pablo José de Arriaga. El autor menciona las siguientes maneras de elección de los “ministros de idolatría”:

Por sucesión de padre e hijo o al pariente más próximo si el postulante no tiene uso de razón y hasta que pueda tomar el oficio.

Por elección: los ministros eligen al sucesor con el consenso del curaca, o cacique.

Por elección sobrenatural (“divinamente elegido”) cuando un rayo hiere a una persona sin matarla.

Por iniciativa propia, especie en los oficios menores de adivinos y curanderos.

Cuando el postulante presente imperfecciones físicas (elemento que hay que poner en relación con el concepto de *huaca* como lo que sobrepasa las normas naturales).¹⁸

Cristóbal de Molina, por su cuenta, identifica a los *camascas* con:

Los fulgurados que, logrando sobrevivir, reciben del Trueno el arte de curar o adivinar.

Los que escaparon de ahogarse, o de algún peligro grande y que reciben del “demonio” el arte de curar, o de matar con hierbas.¹⁹

3.5.4 *Los “maleros”: el doble rostro del poder*

Lo que se sabe sobre maleros y sus prácticas, se ha obtenido de entrevistas con los pacientes, con la gente del pueblo, en los mercados, en la calle. Sin embargo, en Cusco, se tuvo una informante privilegiada, cuyo nombre se

¹⁸ ARRIAGA, P.J. DE *Extirpación de la Idolatría del Perú*. En: Biblioteca de Autores Españoles, T. 209: 193-277. Madrid: Atlas.

¹⁹ MOLINA, C. DE (1572-74) *Fábulas y Ritos de los Incas*, Los pequeños grandes libros de Historia Americana, serie I, tomo 4. Lima. 1943.

omite y que, por profesión ejercía “en ambas layas”, como curandera y malera. Era extremadamente pobre y vivía sola. Era vecina de casa de unas amistades y siempre se le trató con cariño. Después de meses, los vecinos se percataron que era bruja porque varias personas en la aldea se los dijeron para que se tuviera cuidado con ella. No siendo posible, obviamente, preguntar a los vecinos cómo hacía para hechizar, se recurrió a un rodeo que resultó muy útil: ella declaró trabajar “con el permiso de Dios”. Se le dijo que debía haber curado numerosos casos de daño. Contestó que así era y que el sanpedro le hacía ver “como en película” cómo los brujos habían hecho el daño a sus pacientes. Se le pidió que contara exactamente lo que el sanpedro le hacía ver e ella lo contó. Se le metió a un callejón sin salida: de no hacerlo, hubiera pasado por mentirosa. Poco a poco vino tomando una actitud protectora hacia el entrevistador, no sospechando que supiese o temiendo perder su amistad, empezó a instruirlo y a explicarle cómo “ciertas personas que trabajan con el diablo” hacían el daño. EL entrevistador aceptó su versión y le agradeció, tomando cuidadosamente nota de todo, participó en sus “mesadas curanderiles”, se hizo “limpiar” de los males e instruir sobre prácticas rituales positivas. En relativamente poco tiempo, (seis meses) se supieron muchas cosas y cuidadosamente fueron cotejadas con los datos que se habían recogido en distintos lugares en la Sierra y en la Costa.

Uno de los síndromes culturales más difundido y temido es el “daño”, que forma parte de la categoría de las “enfermedades puestas”, o “de hombre”: aquellas que han sido causadas por la intervención ritual de un operador negativo. Este, eterno e indispensable antagonista del curandero, es conocido con varios nombres, de los cuales uno en particular resume elocuentemente su función: “malero”, el especialista en hacer el mal. La suya, en las comunidades andinas, es una existencia inconfesada que a primera vista pasa desapercibida. Todos saben que en algún sitio hay un “malero” entre los comuneros. Nadie sabe dónde está y quién es. Todos

concuerdan, sin embargo, que sí existe y que hace “daños” bajo pedido de gente envidiosa que solicita su intervención. En una segunda etapa de la entrevista, cuando el etnógrafo logra la confianza de los comuneros, tras una larga y repetida estadía en la comunidad, empiezan los primeros y prudentes “dizque...”, “bueno, dicen...” acompañados a veces por tímidas alusiones a uno u otro individuo y por el pedido de jamás revelar la fuente de la información. Poco a poco uno se da cuenta que la presencia del “malero” en la comunidad no es puramente cultural y accesoria sino dramáticamente sentida, subyace a la vida diaria como una amenaza constante, como la presencia maléfica de los gentiles en sus oscuras cuevas sepulcrales, bajo la lozanía del paisaje, como la envidia que acecha las tranquilas aldeas. Dentro de lo “mágico cotidiano” andino, el “malero” expresa y maneja el lado oscuro y mortífero del poder: su principal oficio es producir enfermedades y desgracias por medio de sus espíritus auxiliares. Estos no son necesariamente entidades míticas negativas opuestas a los “encantos” positivos que auxilian al curandero, son los mismos “encantos” utilizados en sus potencialidades negativas. Pues el “numinoso” andino es positivo y negativo a la vez.

Los términos usados para referirse al operador negativo, además de “malero”, son “brujo”; “hechicero”, calificativos ya usados por las primeras fuentes españolas que lo empleaban para ambos tipos de operadores indígenas, positivos y negativos y por todo tipo de sacerdocio que no fuera cristiano. “Magicero” significa “quien usa la magia”: es significativo que en la cultura rural del Ande exista sólo la interpretación negativa de la magia y de lo mágico y no una contraparte positiva de la misma. La del curandero no es “magia”, es “virtud”, es “poder”, es “arte”, o “ciencia” pero no magia. En otras palabras, el concepto de “magia” y “mágico” en su formulación actual ha sido importado con la conquista española y está matizado por el juicio negativo que ya expresara el Antiguo Testamento (Deut. 18,10-12). Por eso mismo, el

operador negativo es llamado también “diablero” porque su maestro es el diablo (“Satanás”), “don sato”, “el negro”, “el negro candanga”, “el cuco”, “el maligno”, “el enemigo”, “sayón”). El término “contrario” define al operador negativo como enemigo de la sociedad, de la salud, de la felicidad y es un término técnico del léxico curanderil que expresa su función antagónica a la del curandero. “Ganadero” se aplicaba un tiempo con desprecio al brujo para distinguirlo del curandero: el término expresa un concepto ético-social negativo y es que curar y auxiliar a los demás es una misión y un deber y no un trabajo lucroso. El “ganadero”, en cambio, cuyo oficio es exactamente lo contrario, lucra haciendo enfermar y matando. “Espirituista” significa “el que trabaja con espíritus” y se aplica al brujo porque es tradición popular que éste trabaje con el cráneo, o la momia de su maestro y con los espíritus de los “condenados”, los muertos sin remisión de sus pecados.

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

Algunos de los términos usados para expresar las operaciones mágicas llevadas a cabo por él son: “cruzar”, se refiere a una operación para producir el hechizo que utiliza un indumento de la víctima para clavarlo en la cruz de un cementerio. “Encalaverar”, se refiere al uso de huesos de difuntos para hechizos o a la costumbre de sepultar una calavera en el umbral de la casa de la víctima, o en sus alrededores, o a la costumbre de escribir los nombres de la víctima en un papelito que se introduce en la boca de un cadáver. “Trancar” es impedir mágicamente el normal desarrollo de las actividades o de los ciclos biológicos de la persona, su sinónimo es enredar. “Empolvar” es el contrario de “aclarar” y “blanquear” y se refiere sea al rito de esparcir polvo

de huesos de muerto sobre la víctima, sea alegóricamente al ofuscamiento de su “sombra”, el doble ánimo que, en la persona sana, es claro y luminoso. “Oscurecer” se refiere al ofuscamiento de la “sombra” de la víctima, es decir al oscurecimiento de la visión del curandero por medio de ritos en que se escupe querosene, aguarrás, gasolina, ají para que el curandero no detecte al malero. “Empolillar” expresa la acción producida por las operaciones mágico-negativas que socavan la salud de la persona como las polillas hacen con la madera: “polilla” es también sinónimo de “contagio”. “Contagiar” significa transmitir la influencia negativa, o “contagio”, que produce la enfermedad. “Hechizar” es usado conforme al área semántica del vocablo español. “Embrujar” es sinónimo de “hechizar”. “Velar” se refiere a un rito para inducir el “daño” en que un “muñeco”-una prenda o una foto- que representa la víctima es dejado de noche entre dos velas enlutadas ardiendo, o junto con una calavera. “Voltear” significa dañar, o matar a alguien por medio de brujería. “Coipar” significa “dañar” oscureciendo la vista”: para este efecto se usa una piedra negra llamada “coipa”, con la cual se dan porrazos a una prenda de la víctima. La palabra deriva del quechua *quypa* “piedra colocada en un palo para romper terrones”; *quypay* significa “romper terrones con la *quypa*”. Por otro lado, siempre en el quechua, *qopa* es “inmundicia” y “oscuro” y *qopayay* significa “volverse basura”.

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

utilizadas por el brujo con entidades éticamente “malas” y, por ende, diabólicas.

El curandero, por su lado, conoce y usa acciones rituales manifiestamente mágico-negativas para contraatacar y neutralizar al malero y dosifica la intensidad y la eficacia de estas acciones de acuerdo a la intensidad y la eficacia de estas acciones de su contrario. En esta lucha no está descartada la posibilidad de la destrucción física del malero por parte de los espíritus auxiliares del curandero. En la ética andina, lo que distingue al curandero del malero no son, o no son exclusivamente las acciones rituales que ellos llevan a cabo sino las “intenciones” conforme a las cuales las llevan a cabo. El curandero, en teoría, jamás ataca sino para defenderse y defender a sus pacientes, pero, para realizar este fin usa espíritus auxiliares, acciones rituales y hasta objetos y fórmulas prácticamente idénticas a las que utiliza su enemigo. Es más, la parte izquierda de la “mesa” curanderil se denomina “ganadera” porque sirve para “devolver el mal” y atacar a los enemigos. Algunos curanderos en Cusco, tienen hasta una “mesa” separada que llaman “negra” o “ganadera” y que sirve para esta finalidad. Lo mismo ocurre entre los curanderos de la Costa.²⁰

A propósito del empleo del poder positivo o negativo, se utiliza a menudo el ejemplo clásico de las armas que pueden ser utilizadas para defenderse o simplemente para matar. Un ejemplo más moderno es la corriente eléctrica que puede usarse para alumbrar el cuarto, pero que puede matar si no se sabe utilizarla, el ejemplo está sobrecargado de significados paralelos. Una de las etapas más delicadas del aprendizaje curanderil consiste exactamente en poner al aprendiz frente al dilema del uso del poder: si usarlo para curar, o para matar y, en todo caso, cómo utilizarlo sin caer en la brujería. Se recuerda aquí lo que decía el maestro Cristóbal Zapata de Cusco, que al

²⁰ JORALEMON, D., D. Sharon: *Sorcery and Shamanism: Curanderos and Clients in Northern Peru*. Salt Lake City: University of Utah Press.1993.

tomar sanpedro cuando era niño, sin quererlo daba con el escondrijo donde su abuelo guardaba la plata.

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

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

Conforme la fe cristiana en la misericordia de Dios se hace más sentida y profunda, se le encarga a Dios la defensa contra la maldad ajena. Al mismo tiempo, la fe en los “encantos” del Ande se hace más débil y el rol del curandero por consiguiente se vuelve innecesario y se tiende a confundirlo con la superstición y hasta con la inspiración diabólica. Al contrario, se

refuerza poderosamente el rol mítico del malero, se radicaliza la convicción que él tenga pacto expreso con el demonio, que sea “compinche del diablo” y que su poder sea efectivo porque efectivo es el diablo y efectivas sus obras.

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

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

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

Es importante, también, la relación mítica entre curanderos e Incas por un lado y entre maleros y gentiles por el otro. Esta relación expresa el dualismo entre el mundo oscuro y profundo –el *uju pacha*, el mundo de abajo-adentro-

donde viven los “gentiles” y las altas regiones del Ande –el *janan pacha*, el mundo de arriba- los cerros y las lagunas cordilleranas donde actúan los Reyes Incas y de donde traen su poder los curanderos. A este dualismo “cosmológico” subyace otro dualismo ético concerniente al ejercicio negativo y positivo de “poder”.

GENTILES	INCAS
MALEROS	CURANDEROS
Abajo	Arriba
Contagio	Descontagio
Enfermedad	Salud
Daño	Suerte

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

En todo caso, los límites entre “magia positiva” y “magia negativa” en el shamanismo andino son mucho más inciertos y lábiles que los que esta distinción formal y etnocéntrica pretende establecer. De la misma manera, son inciertos y ficticios los límites entre lo “mágico” y lo “religioso”. Si por “religioso” se entiende el aporte cristiano sincretismo, “mágico” sería por converso todo el universo de valores y expresiones rituales pre-cristianas.

Pero esto tampoco es cierto, pues junto con lo “mágico” andino coexiste una *religiosidad andina* cuyo objeto de culto son las entidades del mundo mítico ancestral y los lugares donde ellas tradicionalmente residen: las huacas, los cerros, las lagunas, etc. Existen, sin embargo, acciones y aptitudes rituales dictadas manifiestamente por una estructura “mágica” del pensamiento andino: pensando en la práctica brujeril del “muñeco”, en el uso de prendas en los ritos positivos y negativos, etc., prácticas que pueden interpretarse correctamente dentro de la vasta categoría de la frazerniana magia “simpatética”. Pero ¿quién podría establecer desde una perspectiva antropológica “correcta” (no ideológica, ni confesional) si el culto al Taita Wamani en Ayacucho o el culto al Padre del Cerro o al Rey Inca de las Huarinjas en la Sierra piurana es “mágico” o es “religioso”, ¿O es ambas cosas?, ¿Quién podría establecer una vez por todas si la vela que la ayabaquina prende frente a la imagen del Señor Cautivo para que su novio regrese, o su hijo se cure, es dictada por un sentimiento de devoción o es un acto esencialmente mágico a pesar del contexto cristiano? Cuando se le preguntó al párroco de Ayabaca, replicó muy sabiamente “Depende de la intención”. Y así es también dentro de la antropología cultural: depende de la intención que una acción sea religiosa o mágica, y eso hay que juzgarlo caso por caso, contexto por contexto, situación por situación. Los ejemplos podrían multiplicarse sin que se aclare la *vexata questio* ¿mágico y/o religioso?, que tiene intrigados a los antropólogos desde hace más de un siglo.

3.5.5 Las evidencias en las fuentes históricas

Las referencias a operadores negativos en las fuentes escritas de los siglos XVI-XVII son numerosas y documentan que la dialéctica curandero-brujo es sin duda un rasgo originario y autóctono. Polo de Ondegardo habla de operadores negativos, quienes usan hierbas y raíces para matar en mayor o menor tiempo. Junto con los ingredientes tóxicos, usan “muelas, dientes y

figuras hechas de diferentes cosas, cabellos, uñas, sapos vivos o muertos, conchas de diferente manera y color; cabezas de animales y animalejos pequeños secos, y gran diferencia de raíces y ollas pequeñas llenas de arañas, grandes viudas, y tapadas las ollas con barro.”²¹

El mismo autor afirma que eran más las mujeres que los hombres dedicados a este oficio que, además de hacerlo, era también de “deshacer el daño”.²² Eran castigados por la ley incaica que mandaba acabar con sus familias, salvándose los niños de pecho. Domingo de Santo Tomás traduce *homo/homocuc* con “agorero generalmente” y “hechicero”.²³ *Homocuni.gui* con “enhechizar generalmente”, “agorar generalmente”; *homocusca* es el “enhechizado” (ibídem). *Yzcallo* es el “hechizero, o hechizera que mata con hechizos” y *yzcallocuni.gui* es “enhechizar a otro para matarle” (idem: 305). En Cristóbal de Molina (el del Cusco) *camascas* son adivinos, terapeutas herbolarios y al mismo tiempo expertos en matar con hierbas (Molina 1943:22-23). En Diego González Holguín *canchuni* es “bruxear la bruja, o ojear” (González Holguín 1989:438); *kauchu* es el “bruxo, ahojador” y *kauchuni* es “bruxear, aojar” (idem: 139); *hampik* es “el que dá rexalgar, o bocado para matar” (idem:145); *hampichini* es “hazer curar a otro, o darle poncoña” (idem:146); *hampiyoc mikuy*: “hechizos en comida” y *hampiyoc mioyoc* “las sauandijas poncoñosas, y los hechizeros que matan con poncoña”, *hampictam upiyachini* es “dar purga, o hechizos, o beuedizo mortal” (idem:145); *vmu* es el “hechizero” y *vmucuni* “hazer hechizeris, o enhechizar a otro” (idem:355); *runa miccuk/miruk*: “cariue que come carne humana” (idem:320); *viss cocho/humapurik*: “las brujas que dizen que las topauan de noche en figura de cabeza humana solamente siluando assi viss viss” (idem:354). Arriaga refiere la existencia de *cauchus*, o *runapmicuc*

²¹ POLO DE ONDEGARDO, J. (1559) *Los errores y supersticiones de los indios sacados del Tratado de Averiguación*. En: Revista Histórica 1,1: 192-231. 1906. Lima, Perú.

²² Idem: 219

²³ DOMINGO DE SANTO TOMÁS, Fray (1560): *Léxicon o vocabulario de la lengua general del Peru*. Lima: Edición del Instituto de Historia 1951, pág. 294.

(“come-hombres”) dedicados a prácticas en las cuales, junto con la sangre, sustraían el “ánima” de las víctimas (Arriaga 1968:208-209); el mismo autor relata el uso de muñecos que se hacían derretir al fuego para “quemar” el alma” de la víctima (idem:210). Guamán Poma refiere la existencia de *hanpiyoc* “hecheros muy malos que uzan de darseuenenos y ponzoñas para matar”, “los que dañan a los hombres con venenos y ponzoñas” (Guamán Poma 1987:308-309) y de los *runa micoc*, “come hombres” que eran castigados por el Inca (idem: 308-310). Antonio de la Calancha refiere: “De otros hechizos, para quitar la vida o apocar la salud usan muchas personas en este reino... unas, valiéndose de polvos, hierbas o aguas ... invocan a Satanás usando de su pacto y conjuros”.²⁴ Madrid: Consejo Superior de investigaciones Científicas Instituto “Enrique Florez” Departamento de Misionología Española. El mismo autor habla de la “transmutación” de vegetales en ranas, serpientes, gusanos u otras cosas, obrada por hechizo. Esta noticia es muy interesante, pues la idea sobrevive hoy y los mencionados son algunos de los objetos que el curandero “extrae” del cuerpo del enfermo por medio de la succión, o “chupada”.

3.5.6 Otros especialistas carismáticos

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

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

²⁴ CALANCHA A. DE LA, B. DE TORRES (1639): *Crónicas Agustianas del Perú*, (Crónica moralizada del orden de San Agustín en el Perú...) 2 tomos.

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

Especialistas en mujeres son las “*parteras*”, cuya llamada se revela en un sueño iniciático.

3.5.7 *Los especialistas no carismáticos*

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

- “Yerbatero”: es el herbalista indígena, experto en hierbas terapéuticas. Cura, basándose en la sintomatología y el cuadro clínico del paciente y conoce detalladamente la compleja fitoterapia andina. El mismo prepara los compuestos de hierbas de acuerdo a las enfermedades.
- “Cordialista”: es sinónimo de “yerbatero”.
- “Huesero”: es el especialista en la cura de fracturas óseas y luxaciones. Cura por medio de masajes y manipulaciones de las partes; sabe inmovilizar las extremidades por medio de tablillas y vendas. Usa hierbas solas o mezcladas con otros ingredientes como es la “injundia” de gallina, la grasa del macancho (víbora), la grasa de puma o de oso.

- “Alzador” o “rambeador”: es el ayudante fijo, u ocasional del curandero, cuyo encargo es sorber tabaco en nombre de los clientes en la ceremonia de la “singada”.
- “Caipador”: es el especialista en las frotaciones de los enfermos para sustraer de su cuerpo el “contagio”. Normalmente, esta función es llevada a cabo por el curandero pero hay también “caipadores” especialistas no-carismáticos.
- “Rastreador” o “seguidor”: es el especialista en la adivinación por medio de cartas, o “naipes”. Esta técnica merecería un estudio aparte por lo que se refiere a la forma de jugar la baraja, a las fórmulas que se usan, etc. Se recurre al “naipero” en todos los casos en que se juzga inoportuno o inútil el recurso a las drogas sacramentales y a los especialistas carismáticos, o cuando no puede uno enfrentarse con los gastos que la “mesada” requiere.
- “Oracionero”, o “santiguador”: es el especialista en recitación de fórmulas para alejar las envidias y curar el “mal de ojo” de personas y animales. Sus fórmulas son reelaboraciones de oraciones del repertorio cristiano y de la devoción popular.
- “Partera”: es la especialista en el cuidado de la mujer en su ciclo de fertilidad. Y no sólo esto: el término involucra otras funciones que las investigaciones en el campo han aclarado suficientemente revelando otro lado de la medicina tradicional andina.

3.6 LOS “ENCANTOS”: EL MUNDO MÍTICO ANDINO

3.6.1 El concepto de encanto: el mágico cotidiano

La etimología de “encanto” y “encantar”

“Encanto”, en el léxico curanderil significa “encantamiento”: la acción mágica llevada a cabo por un shamán o por parte de una entidad del mundo mítico que actúa de por sí o por efecto de una acción ritual (pacto, conjuro, invocación, sacrificio). “Encanto” es el poder de un objeto, lugar, persona. “Encantos” son los objetos de la “mesa” que constituyen los soportes físicos de entidades espirituales e instrumentos de encantamiento.

Al mismo tiempo, “encanto” significa “espíritu” y se refiere a la entidad mítica responsable del encantamiento y fuente del poder que anima lagunas, cerros, peñas, cuevas, rocas, piedras, huacas, manantiales, plantas y objetos de los “gentiles”.

Hay “encantos buenos” y “malos”, de acuerdo al poder positivo o negativo que anima al objeto, al lugar, al ser. La calidad del poder manifiesta la calidad de la entidad mítica. Hay que tomar en cuenta, de todas maneras, que a menudo el poder es ambivalente, es decir, potencialmente bueno o malo: saludable o dañino. Moralmente ambiguas, las entidades del mundo mítico son vengativas, irascibles, codiciosas y hambrientas. Son “interesadas” y a menudo se venden, apoyando a quien le invite ofrendas mejores y más preciadas. Pueden aliarse repentinamente con el enemigo del shamán: basta con oler la fragancia de una colonia más fina, o de un licor de más precio. Los “encantos” son ubicuos: quien no conoce del don de la “vista” del shamán, o cuando la tradición de su gente no lo dice, nunca sabe dónde están, cuáles son y cómo actúan: “Una laguna tiene encanto, un cerro tiene encanto, una peña tiene encanto, un camino por despoblados tiene lo mismo (...) una quebrada, un río encanta las sombras. Por eso, el que sabe, al

momento de citar o evocar los encantos, menciona los nombres de cada lugar, de cada río, de cada peña.”(Jaime Yahuana L., Cusco, 1997)

La evocación de los “encantos”-“la citación”- precede toda ceremonia terapéutica o adivinatoria y consiste en la recitación hablada, o cantada, de largas listas de nombres de lugares sagrados del mundo andino, sea de aquellos con los cuales el maestro ha estrechado un pacto, sea de los lugares de poder del sitio y de la comarca, o de lugares tradicionalmente respetados por ser grandes fuentes de poder, como es el caso de las Lagunas Huacarpay frente a Pikillaqta, cuyo prestigio sobrepasa el ámbito departamental.

La palabra “encanto” se alterna, en el uso popular y en el léxico shamánico, con “virtud” y “poder”, empleados como sinónimos. Las tres palabras, si se usan para indicar la fuente de poder, son sinónimos de “espíritu”.

Los “encantos” o espíritus, en la visión shamánica pueden asumir formas humanas, o animales, u otras cargadas de valor simbólico. El primer dato que hay que subrayar, al examinar el material recogido, es la inseparabilidad del “encanto” de su soporte físico: lugar, planta, cuerpo, objeto. En los mitos y en las visiones el espíritu y su contraparte física forman una unidad como el mundo visible y el invisible, la realidad y el mito.

“Encantar” significa actuar sobre una persona o cosa, transmitiendo un poder que hace a la persona, o la cosa, positiva o negativamente activa. “Encantado” significa “saturado de poder” y corresponde por su significado al quechua *camasca* (*kamasqa*) de las fuentes españolas. El encantamiento negativo, el maléfico, equivale a “contagio” y, en el caso de prácticas dañinas, “encantar” y “contagiar” son sinónimos.

“Desencantar” significa “desactivar”, o “descargar del poder” un objeto, un lugar o, más frecuentemente, una persona. Cuando se vuelvan a usar los

objetos que pertenecieron a un maestro fallecido, hay que liberarlos del poder del precedente dueño con una operación especial que se lleva a cabo en las aguas de las lagunas y que se llama “desencanto”, o “descompacto”. A esta operación precede una nueva inducción de poder, un nuevo “compacto”, en las mismas aguas. Aún no se ha documentado la posibilidad de liberar lugares negativos alejando permanentemente de ellos las entidades responsables de su negatividad. Existen defensas rituales, como son ofrendas, recitación de fórmulas, observancia de tabús para protegerse del poder de aquellas entidades pero ellas forman parte del orden natural aún siendo negativas y causa de desórdenes para la salud de los humanos. Distinto es el caso de la presencia de entidades evocadas por un brujo para contagiar personas o lugares: en este caso el shamán ejecuta ritos de “descontagio” y “despacho” para alejarlas permanentemente.

Por lo que se refiere al origen del vocablo “encanto”, el castellano deriva del latín *incantare* (*in+cantare*) que significa recitar cantando fórmulas mágicas sobre (*in*) algo. *Incantatus* significa “consagrado por medio de encantamientos o fórmulas mágicas”. *Incantamentum* e *incantatio* es la “fórmula mágica recitada”. *Carmen* deriva de *can-men* (*cano*=“canto” *can*) y significa “fórmula mágica cantada”, “encantamiento” y también “responso de un oráculo”. En las Leyes de las XII Tablas *Carmen malum* es la fórmula mágica negativa rezada cantando (*incantatum*) para hacer daño a una persona. *Carmenta* (*Canmenta*) era la arcaica diosa de la poesía y de los encantamientos, la misma que reveló los símbolos mágicos de las antiguas letras del alfabeto usadas también como instrumentos adivinatorios.

3.6.2 El concepto de “aire”

A menudo, “encanto”, “espíritu”, “poder”, “virtud” se alternan en el uso de “aire”, o “viento” que traduce fielmente el quechua *wayra*: “viento” y también “entidad sobrenatural” presente en el viento. A través del viento, o del aire, se transmite el contagio, el poder negativo que emana de las *huacas* o de los

lugares, o de plantas, animales, restos de muertos o que es evocado por los maleros. Entre las culturas de habla quechua se cree que de las tumbas y de los restos emana el “viento de muerto” (*aya wayra*) que ataca a los profanadores, causando, en casos graves, su muerte. En los Andes septentrionales las emanaciones de los huesos y de los objetos arqueológicos del ajuar funerario se llaman “antimonia” y producen disturbios acompañados a menudo por hemorragias. En el departamento de Ayacucho, la influencia, o “soplo” dañino proveniente de fuentes, tumbas, rocas es llamado *wari* cuyo significado originario y primero es “autóctono primitivo”²⁵ Lima: Seminario San Alfonso, Padres Redentoristas. Tradicionalmente *wari* se refiere a los antepasados míticos de la primera humanidad, los *wari wira qucha runa* (Guamán Poma 1987: 46-49) y de la segunda época, los *wari runa* (Guamán Poma 1987:50-53). El contagio con el *wari* produce supuración en varias partes del cuerpo, especialmente en las extremidades (Arroyo 1987:66) pero puede también fecundar a las mujeres, produciendo partos monstruosos.²⁶ A veces el antepasado *wari* se manifiesta en forma humana y puede seducir a los hombres o mujeres pero debe desaparecer antes de la aurora, ya que la luz le es fatal como lo fue a los hombres de la primera época de la humanidad que vivían a oscuras.

“Aire”, como el quechua (y el aymara) *wayra* es tan cargado de valores simbólicos que a menudo resulta muy difícil distinguir cuándo se refiere al aire atmosférico, ya que aire, viento, torbellinos (“remolinos”) y resuellos son vehículos de transmisión de poder. El “resuello del cholo viejo” es el poder del inca que emana de las antiguas ruinas.

El viento puede causar parálisis facial: “le ha dado un aire”. En el Cusco, como en otras partes del Ande, varias dermatosis son llamadas *sullu wayra*;

²⁵ PERROUD, P.C. *Diccionario Castellano-Kechwa-Castellano*.

²⁶ Idem

el lumbago es *qecho wayra*; el eczema *husnu wayra* pero estas expresiones no autorizan a pensar en una naturaleza puramente física del “aire”.

El daño causado por operaciones mágicas negativas se da “por aire” y es distinto del daño producido “por boca” por medio de comidas o bebidas. “Por aire” se refiere al aire como medio de transmisión y, al mismo tiempo, a los “aires”, o espíritus, responsables del daño ya que el “daño” requiere invariablemente el empleo de espíritus auxiliares del malero. “Por aire” significa también “por medio del poder de los espíritus”.

El ataque de un brujo se manifiesta a menudo como un torbellino oscuro y terrible llamado “ramalazo”, ráfaga de viento, o “viento negro”, que ataca al maestro y “oscurece” su visión”. La relación entre poder sobrenatural y remolino de viento es antigua:

“El modo conq. El demonio se aparecía a los indios vnas veces era en vn remolino de viento” (“Misiones de Guancbelica a infieles” 1613. ARSI. Peruana. Litterae Annuae, VI. XIV, T. III: fol 36, pág. 37).

Es menester, sin embargo, tomar en consideración que “sobrenatural”, “invisible”, “mágico” son conceptos que pertenecen al pensamiento occidental y que, al emplearlos para definir aspectos de la cultura andina, forzosamente se transforman en reinterpretaciones que a menudo son distorsionantes. No existe, realmente, en la estructura del pensamiento religioso andino un mundo “sobre-natural”, pues existe *una sola* naturaleza que es espiritual y material al mismo tiempo. El mundo puede percibirse a través de los órganos de los sentidos en su aspecto material y a través de una ampliación de la consciencia (la “vista en virtud”) en su aspecto inmaterial. “Sobrenatural”, en todo caso, no es una estructura –lo sagrado que por su naturaleza es “totalmente otro” y superior- superpuesta a la realidad del mundo corpóreo; es la infraestructura la más importante. Es el

pachapsonqo, el corazón del mundo. Los antiguos dioses y los modernos “encantos” no están únicamente arriba, sino abajo y aquí: en este mundo.

Es por esto que la dialéctica occidental visible-invisible pierde en los Andes su irreductibilidad. Por lo que se refiere a “mágico”, el concepto pierde su carácter que expresa lo extraordinario, lo que sobrepasa y altera las leyes de la naturaleza. En los Andes el encantamiento es el resultado “normal” de la interacción de las fuerzas que animan la naturaleza y que el hombre puede dirigir a su favor por medio de la acción ritual. El rol del shamán es garantizar la correcta relación ritual con los “encantos”, los dobles espirituales de las cosas. Por eso, para expresar la función del curandero se ha forjado la definición de “sacerdote de los encantos”. El curandero no es un mago, o no lo es dentro de la cultura popular del Ande donde “mágico”/“magicero” es el hechicero, el brujo malero. “La magia” es el arte sombrío de los brujos cuyo poder es otorgado por el diablo.²⁷

Así como los “encantos” no son forzosamente el “diablo”, la función del shamán no puede interpretarse sólo a base a la estructura mágica del pensamiento andino. Hay que hablar, más acertadamente de una “religiosidad autóctona” y de una “religiosidad alóctona (cristiana)”. De una inclinación “religiosa” hacia las deidades del mundo mítico ancestral y de una inclinación “religiosa” hacia lo religioso cristiano. En otras palabras, estamos frente a una religiosidad sincrética y sinérgica donde lo ancestral y lo adquirido coexisten e interactúan. ¿Y lo mágico? Existe al costado y paralelamente a lo religioso autóctono y a lo religioso cristiano: la invocación del espíritu a un cerro, acompañada de ofrendas para que envíe la lluvia o la salud, es “religiosa” desde la perspectiva tradicional andina y es “mágica” si es considerada de acuerdo a los patrones culturales europeos y cristianos. Así mismo, la fórmula litúrgica cristiana tradicional –el rito, la oración, el

²⁷ POLIA, M. *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

sacramento- puede ser usada como instrumento mágico muy a pesar de su intrínseco valor religioso y del uso consagrado por la tradición. Existen, sin embargo, dentro del curanderismo andino, estructuras y ritos que delatan una esencia netamente “mágica”, es decir, la extracción del “contagio” por medio de frotaciones y succiones, la idea que lo positivo y lo negativo puedan transmitirse actuando a distancia y simpatéticamente sobre objetos que guardan relación con la persona; el poder de la mirada, y de la “envidia”.

CAPITULO IV

COSMOVISIÓN (WELTANSCHAUUNG)

Visión o concepción del Universo.

4.1 COSMOVISIÓN “QUECHUA”:

Desde el punto de vista geográfico, el *Tawantinsuyö* o Cultura *Inca*, fue el más extenso en relación a las otras culturas nativas de América; se extendió desde *Ankasmayö* (río azul) al sur de Colombia hasta *Maulimayö* (río Mauli) al sur de Santiago de Chile, circunscribiendo los diferentes pisos ecológicos (costa, sierra y selva) que en la actualidad corresponde al territorio de seis países sudamericanos, como son: Perú, Bolivia, Ecuador, parte de Colombia, de Chile y Argentina. Precedentemente a la invasión española en el año 1532, la cultura *Inka* logró un desarrollo que sorprende al mundo actual, descollando en los diferentes terrenos del saber humano, como es en la arquitectura (*Saqsaywaman*), ingeniería, astronomía, medicina, agronomía, ganadería, geología, textilería, cerámica, orfebrería, idioma. etc. y una Cosmovisión única.

No se excluyeron las culturas preincaicas que se desarrollaron a lo largo de la costa, sierra y selva, las cuales dieron su aporte para el enorme bagaje de conocimientos andinos. Esto se logró gracias a que los *Inkas* no destruyeron pueblos ni culturas, ni tampoco se impusieron a sangre y fuego como comúnmente se cree (si existieron encuentros bélicos, se debieron a la resistencia o respuestas violentas por parte de algunos *kurakas* que se negaron a formar parte del *Tawantinsuyö* por no querer asumir una cultura superior y humana; esta situación bélica sólo se presentaba cuando se

agotaba toda gestión diplomática), ya que el principal objetivo de la expansión de los *Inkas* era para orientar y guiar el desarrollo y evolución de todos los pueblos (en todos los campos de la vida humana, así como de la naturaleza).

Como *Hijos del Sol* (Hijos de la Luz y de la Sabiduría, con una vasta comprensión y vivencia en los planos material, psíquico y mental superior), los *Inkas* tenían la misión de velar por todos los pueblos, con un gran sentido humano y paternal; conducta que fue vivenciada, reconocida y después recordada en todos los rincones del *Tawantinsuyö*. Los propios cronistas españoles, a pesar de la supuesta superioridad española y estar coaccionados por la Santa Inquisición para desprestigiar a los *Inkas*, dan cuenta de ello. Cieza de León escribió: *“verdaderamente, pocas naciones hubo en el mundo, a mi ver, que tuvieron mejor gobierno que los incas”*. Polo de Ondegardo afirmó: *“y anzi, jamás hubo hambre en ese reyno”*. Blas Valera: *“que aquellos reyes del Perú, por haber sido tales, fueron tan amados y queridos de sus vasallos que hoy los indios con ser ya cristianos, no pueden olvidarlos, antes en sus trabajos y necesidades, con llantos y gemidos, a voces y alaridos los llaman a uno a uno, por sus nombres; porque no se lee de ninguno de los Reyes antiguos de Asia y África y Europa haya sido para sus naturales vasallos tan cuidadoso, tan apacible, tan provechoso, franco y liberal como fueron los Reyes Incas para con los suyos”*.

El hombre quechua ha tenido una Visión Cósmica completa y esto no es novedad para ningún quechua hablante monolingüe que vive en los *ayllus* altoandinos a lo largo de todo el *Tawantinsuyö*, pero los que viven en los pueblos o valles, después de que sus ancestros fueron sometidos violentamente, ahora en estos tiempos los descendientes se someten pasivamente a una cultura importada, materialista e individualista, recuerdan muy poco de lo que les enseñaron sus ancestros, o lo han olvidado por

completo, o lo rechazaron por esa alineación cultural como sucede en la mayoría de los casos, especialmente en los descendientes nacidos en las ciudades.

La Cosmovisión Quechua que desarrollaron los *Incas* y que lo vivenciaron, ordenando sus vidas en todo el *Tawantinsuyö*, es única, razón por la cual lograron también alcanzar una organización socio económica y cultural sin paralelo en el mundo; sin embargo, cuando la orientación de la vida superior y según sus normas ético-morales se vio amenazada a la llegada de los españoles, se dispuso que sus descendientes cuidaran celosamente la información sobre los *símbolos sagrados (Willka Unanchakuna)* como un secreto de estado, de ahí que el Conocimiento se transmitió verbalmente en familias selectas, de padres a hijos y de generación en generación, aunque los símbolos estuvieron a la vista y paciencia de todos.

Por esta razón, ni el mejor historiador nacional o extranjero pudo tener acceso a la verdadera información completa sobre los símbolos sagrados, de su significado, su importancia, de la función que cumplen y lo que realmente simbolizan. Existe, además, la barrera del idioma, de la dignidad y lealtad a su cultura de los depositarios y la barrera del medio geográfico. Por ello, durante prácticamente 500 años han tenido que contentarse sólo con migajas de información y tener una visión muy limitada, a pesar de apoyarse con fotos, videos, estudios de campo, etc. El material recopilado no pasa del contexto folklórico y costumbrista popular, pero está lejos de alcanzar al verdadero conocimiento de la Cosmovisión Quechua ancestral.

Es necesario acotar que cada Palabra Sagrada y secreta o clave, se menciona solamente una vez al año en una u otra ceremonia. A su vez la explicación de un Símbolo se da a la persona elegida por una sola vez en la vida para que la desarrolle; todo lo demás se lleva en el corazón y en la mente, únicamente se hace visible en la conducta y vida moral de la persona.

Sobre los conocimientos y demás aspectos de la Cultura Tawantinsuyana los andinos depositarios aún no han hablado, aún no han sido escuchados, y menos han escrito en toda su extensión a la fecha.

Muchos investigadores han estudiado y analizado la cosmovisión quechua a su propio entendimiento, algunos han extraído muchos restos arqueológicos y productos naturales, e incluso hubo otros que han patentado en el extranjero como suyos (como son los productos agrícolas, entre otros) que son obra cultural de los antepasados quechuas; pero, con la Cosmovisión Quechua es muy difícil que se proceda de esa manera, pues mientras más se habla, más se aleja uno de ella.

Para comprender la verdadera Cosmovisión Quechua es necesario tener en cuenta algunas consideraciones preliminares:

1. *Lliupacha Yuyaychay o Cosmovisión Quechua*: No puede ser traducida a otro idioma con exactitud, ya que en su integridad se transmite en *Runasimi* (Lenguaje Humano), mal llamado como "Quechua" en la actualidad.
2. *Hinantinpacha o Mundo Quechua*: Corresponde a todo el territorio tawantinsuyano en donde se transmitió y se practicó esta simbología hasta antes de 1532, para luego conservarse bajo la protección de los hombres Quechuas depositarios.
3. *Existencia de una información abundante sobre la Cosmovisión Quechua*: Pero esta información es incompleta y sin orientación, que más bien deforma el verdadero concepto y sentido de la Cosmovisión Quechua, lo cual indigna a todo descendiente que la custodia. Esta situación contribuye a exponerla en toda su integridad panorámica, buscando su revaloración y su aplicación en tiempos actuales; pues, lo ofrecemos de todo corazón esta sabiduría andina a todos los seres

humanos, como un modelo de vida genuino y equilibrado conducente a la Evolución ontológica o *Wiñay*.

4.2 LLIUPACHA YUYAYCHAY: Cosmovisión Quechua

Por primera vez y con cierta reserva se expuso la Cosmovisión Andina en la ciudad de Salta, Argentina en el marco del III Congreso Mundial de la Lengua Quechua, que se llevó a cabo los días 8, 9 y 10 de octubre del 2004.

Ante todo, la Cosmovisión Andina o Quechua es la *unidad*, en ella nada se excluye, todos cumplen una función y evolucionan permanentemente; por eso es la ubicación y relación del andino o *runa* (persona que vivía en el territorio del *Tawantinsuyö*) frente a todo lo que le rodea en forma objetiva (visible) y subjetiva (invisible), en la cual quedan incluidos sus logros, sus conceptos y su sabiduría; es decir, desde el origen y la evolución de todo y en todo hacia el Todo! En este contexto, lo indicado (la Sabiduría Andina) no cambia ni cambiará, los que cambian son las personas. Sea que estemos alienados o no, por falta de orientación y ejemplos adecuados, todos vivimos según el medio donde hemos nacido, adquiriendo sus hábitos y costumbres sociales, sin embargo la Cosmovisión Quechua se ha mantenido al margen sin ser menoscabada en absoluto.

4.3 PACHAKAMAQ

En la filosofía quechua, *Pachakamaq* (El que crea, origina el tiempo, la naturaleza y el Cosmos) es el Creador y Origen de todo cuanto existe, sea de todo lo objetivo como subjetivo. Es la Energía en Potencia, es la Divinidad en Potencia aún no manifestada. Es por ello que los andinos conscientes no expresan su nombre sin una razón verdadera que lo justifique, y menos lo pronuncian en voz alta; solo lo reconocen en su mente y lo llevamos en su corazón. Solo en el silencio y en la paz es posible captar su manifestación y comprenderlo.

4.3.1 Origen o Manifestación

Cuando la Divinidad Suprema, el Absoluto o *Pachakamaq* en algún momento se manifiesta (*kamakuy*), lo hace como un haz de luz, un centelleo, un sonido fugaz como el rayo y se percibe como una Vibración, el cual se representó con *INTI* (el Sol), es decir que *INTI* representa a la manifestación Divina, sin que él sea la Divinidad misma. A esta manifestación que ya es cognoscitiva y más comprensible, también desde otro ángulo se le llamó *Tëqsiwiraqocha*, *Pachayachëq*, *Hanqpacha Yaya*, *Taytacha*, etc. pero sin que ella sea el mismo *Pachakamaq*. Cabe aclarar que la Divinidad manifestada en todos los planos, estados o dimensiones tiene su presencia en forma natural, donde ningún ser humano puede modificar por más poderoso que pretenda ser, es decir, el Sol o la energía positiva siempre estará a través de la eternidad relativa. Debido a eso, en el cosmos o espacio sideral, para el inca está el Sol. En la Naturaleza está representado por la Montaña o Nevado (*Apu*), en una familia por el padre o el más anciano, en una persona la representa la cabeza. En forma simbólica se tiene al *INTIWATANA*, más conocido como el Reloj Solar (como el existente en el *Machupijchö*).

Nada está inconexo, todo está unido y todos evolucionan. El pretender ejercer oposición a esto sería más que nesciencia Esa sabiduría es intrínseca, se encuentra naturalmente, no es necesario tanto deliberar ni abstraerse en los dominios del pensamiento concreto y utilitarista, tampoco perderse en palabras confusas y contradictorias.

4.3.2 El equilibrio

En la ristra de la manifestación el *Tayta Inti*, por ser Luz es muy fugaz, el cual es equilibrado por la *Mama Quilla* (la Luna) que representa el opuesto complementario, por ello tenemos durante el día la presencia del sol y por la noche la presencia de la luna, ambos con mayor iluminación que cualquier otro astro para el ser humano. La Cosmovisión Quechua es comparativa; no solo es el Sol y la Luna en el firmamento, es también la Montaña o Nevado con el Lago en la naturaleza; es el Padre y la Madre en una familia, mientras que en el ser humano está representado por la Cabeza y el Abdomen. La presencia de ellos es importante para la vida universal, pero oscilan permanentemente de uno a otro. Simbólicamente está representado por el *INKA PUNKÖ* (Portada Inca).

4.3.3 La estabilidad

Con el fin de que algo sea visible y objetivo requiere de una estabilidad. Esta estabilidad es otorgada a través de un tercer elemento llamado *CH'ASHKA*, que fue originado por el *Inti* y *Quilla* en el cosmos; en la naturaleza está representado por el nevado, el lago y la planicie (lugar donde habitan los seres humanos y consiguen la mayor parte de sus alimentos para subsistir). En la familia corresponde al Padre, la Madre y el Hijo. En una persona está representado por la Unidad de las tres cavidades: la craneana, torácica y abdominal. Simbólicamente está representado por el *Qori Inti* (Sol de Oro).

La materialización de la Manifestación se produce en todos los planos; en lo visible e invisible, en lo objetivo y subjetivo. Es la Triunidad que se expresa

desde el *Hanaqpacha - Kaypacha - Ujupacha*, hasta la estructura corporal: *Uma – Sonqo – Wisa*, pasando por el átomo: Protón – Neutrón – Electrón. Sin embargo, en el ser humano esta Triunidad ya materializada y estabilizada aún no tiene relación con su entorno. La relación con su entorno se establece con la articulación de los fonemas del *Runasimi*, es decir la articulación oral de las palabras, verbos, etc., es decir el *rimay*. Correspondientemente, a la Triunidad anterior indicada se complementa el lenguaje articulado (*runasimi*), que adquirió y que tiene ahora su propia identidad en la comunicación. Esto originó el surgimiento de otro componente.

4.3.4 Actividad y Dinamismo

Sabiendo que *UMA – SONQO – WISA – SIMI* forman la estabilidad y la relación con el entorno mediante la expresión y la comunicación vía oral, por medio de las palabras; esto se materializa formando el cuaternario con la presencia de los dos miembros superiores (*maki*) y los dos miembros inferiores (*chaki*), los cuales facilitan el movimiento y actividad del ser humano y le permiten trabajar y ejercer buenas obras. Sin ellos sería muy difícil realizar faenas y trasladarse de un sitio a otro.

4.3.5 La Evolución

La razón de existir (*Kausay*) en este mundo visible y objetivo es la evolución (*Wiñay*), sin la cual la vida no tendría sentido desde el punto de vista de la Cosmovisión Quechua. Esta evolución es integral, es en todos los planos del Ser. Si bien las cuatro extremidades le permiten el trabajo físico, la práctica de las cuatro normas o principios quechuas permiten al ser humano elevarse de la condición inferior o animal, le permiten evolucionar para la reintegración con la Vibración Universal del *Pachakamaq*. Estos cuatro principios quechuas que fueron transmitidos oralmente son: *AMA QELLA* (sé laborioso), *AMA SUWA* (sé honesto), *AMA LLULLA* (sé veraz) y *AMA HAP'A*

(sé fiel y leal). Estas expresiones también se utilizaron en el saludo andino de segundo nivel.

La representación del Cuaternario en el cosmos está dado por la Cruz del Sur. En la naturaleza, por los cuatro Suyos del *Tawantinsuyö*; en la familia, por el cumplimiento de las normas de conducta; y en la persona, por las cuatro extremidades. Simbólicamente se representa por la *CHAKANA*.

4.3.6 Los receptores y el Unancha

La Unidad o unión del Ternario y el Cuaternario genera el Septenario. Ellos se encuentran presentes en el ser humano como receptores o puntos de ingreso de la información a la persona cuando se relaciona con su medio entorno. Se refiere a los receptores que se encuentran ubicados en la cabeza: dos ojos, dos fosas nasales, dos oídos y una boca. Este septenario (al igual que la Unidad, la Dualidad, el Ternario y el Cuaternario) tiene relación en el cosmos con el *Qoto* (grupo de estrellas). En la naturaleza, con el *Warkaya* o *K'uichi* (arco iris); en el ser humano, con los sentidos de la recepción. Y simbólicamente se representa con el *UNANCHA* o bandera símbolo de los siete colores lineales.

En este punto, la Cosmovisión Quechua se explica aquí de la forma más objetiva posible, pero no queda ahí ya que debe ser ampliado desde el punto de vista psíquico y mental superior o evolutivo, ya que no se puede separar la Unidad. En la filosofía quechua todo está relacionado, de ahí que la vida humana se orienta en unidad con el cosmos, la naturaleza y la familia. El hombre quechua se organizó para poder evolucionar y reintegrarse a la Vibración Universal en las futuras vidas, pero la gran mayoría aún no toma conciencia. Los Símbolos Sagrados no son meras figuras sino que son los guías indispensables en la evolución antológica. Los Quechuas utilizaron estos símbolos no como objetos de valor material, sino por lo que

representan, y que orientan y guían en la evolución (*wiñay*) de las personas o *runakuna*.

El conocer los símbolos, las palabras claves de Pase y vivirlas personalmente, se conoció como *Qhapaq Ñan*, *Qori Ñan* o *Cheqaq Ñan* (Vía de la Sabiduría o Vía de la Verdad); en otros casos se conoció como *Inka Ñan* o *Hatun Ñan* (Vía del gobernante o la Gran Vía). El hecho de expresarlo o darlo a conocer correctamente es el *Qhapaq Simi*, *Inka Simi*, *Apu Simi*, etc. Presenciar la Cosmovisión Quechua significa vivir una vida equilibrada y Humana. Todo perjuicio que se haga a cualquier ser detiene la evolución. Esta evolución queda impregnada en cada una de las células y conciencia, al igual que la totalidad de actos de la persona; por ello, cada persona resulta responsable y juez de su proceder cuando se pasa de un plano a otro.

4.3.7 Esencias distintivas de la Cosmovisión

De esta Filosofía de vida o Cosmovisión Quechua principal u original se han derivado los demás. Ello ocurre cuando se relaciona con los diversos aspectos de la Cultura Andina, como son los lugares, símbolos, costumbres, artes (canto, danza, vestimenta, etc.), alimentación, medicina, etc. a los que muchos tuvieron acceso, pero lo real o auténtico se ha mantenido intacto. Teniendo la “llave de oro”, puede abrirse la puerta de la Cosmovisión o filosofía Quechua, según inclinación, cualidad, aspiración u objetivos del “buscador”. Una vez que tenga acceso debe desarrollarla durante su vida, mostrándolo en su conducta y su moral.

CAPITULO V

INTERPRETACIÓN HERMENÉUTICA DE LOS SÍMBOLOS QUECHUAS EN LA PRÁCTICA DIARIA

5.1 EL INTIWATANA.

Simboliza la DECISIÓN, que es personal e independiente de todo, es la LUZ que siempre ilumina en presencia de las dificultades o dudas, sea cual fuere. Es necesario desarrollar el discernimiento.

5.2 EL INKA PUNKÖ.

Simboliza el aprendizaje y práctica de los nuevos conocimientos, es decir saber y dominarla. Para cruzar esta puerta antes debe haber existido una decisión firme de vencer los obstáculos.

5.3 EL QORI INTI.

Simboliza la comprensión o la “Verstehung” a sus semejantes, en lo físico, psíquico y mental superior. Lo que le identifica es, cuando acude en ayuda de su semejante en los tres planos. Es la primera materialización de la Unidad.

5.4 LA CHAKANA.

Simboliza el servicio, es la práctica completa de las 4 normas: *AMA QELLA* (sé laborioso), *AMA SUWA* (sé honesto), *AMA LLULLA* (sé veraz) y *AMA*

HAP'A (sé fiel y leal). Estas normas permiten que sin limitación se realice el servicio impersonal a todos los seres vivos.

Enraizada en la simbología existe el quinto y el sexto nivel que son más internos, es decir corresponden al conocimiento de sí mismo en su forma objetiva y subjetiva, en lo físico, psíquico y vibratorio; siendo indispensable la Unidad con su complemento.

5.5 EL UNANCHA.

Simboliza el haber alcanzado el dominio sobre sus pasiones, sentimientos, apegos, emociones, deficiencias físicas y psíquicas, así como haber desarrollado las facultades superiores a la par de un Gobernante o *Inca*. Es Gobernarse a así mismo y gobernar a la naturaleza viviendo según las normas. Le caracteriza la pureza y la verdad.

Los símbolos andinos indican una vida bien organizada al servicio de otros, y no de uno mismo ni sus intereses particulares. Es la unidad.

Por ende, se exhorta no atropellar ni profanar los símbolos andinos Incas o del Tawantinsuyö, pues estos conducen y guían en el *Qhapaq Ñan* o en el Vía de la evolución ontológica en toda su extensión.

Actualmente, quechua no es solamente aquél que ha nacido en las cordilleras del *Tawantinsuyö* y lleva los genes *Incas*, existen también muchísimos andinos de raíces y de corazón en todo el mundo o *Tëqsimuyö* que aman la Cultura y la filosofía andina Tawantinsuyana en su verdadera dimensión. Ahí se encuentran representados todos, dirigidos al oriente, mirando la luz tenue del amanecer: *Pachaillariy*.

Después de todo, la Cosmovisión Quechua no excluye a nadie, más bien integra y humaniza; es un regalo ancestral de los Andes peruanos del *Tawantinsuyö* al Mundo entero.

LIMITACIÓN HISTÓRICA: Se parte en este punto de la historicidad (Geschichtlichkeit) de Paul Ricoeur, quien refiere en “Tiempo y Narración, Tomo III”: El tiempo narrado. Ed. Siglo XXI, Madrid, España, 1996, p.735: “No puedo medir mi deuda respecto a la última contribución de la fenomenología hermenéutica de Heidegger a la teoría del tiempo. Los descubrimientos más preciosos engendran en ella las perplejidades más desconcertantes. La distinción entre temporalidad, historicidad e intratemporalidad (que ocupa los dos últimos capítulos con los que *El ser y el tiempo* más que concluir se interrumpe) completa los dos hallazgos precedentes: el recurso al Cuidado como lo que “posibilita” la temporalidad y la unidad plural de los tres éxtasis de la temporalidad.”

Se parte de un acontecimiento que dio un giro álgido en la vida de los cusqueños: La creación del Centro Bartolomé de las Casas en 1974, sobre todo en la recopilación de datos acerca de las plantas medicinales y en las investigaciones que se realizaron para poder coadyuvar a la salud del hombre y la mujer de Cusco, Perú.

LIMITACIÓN DE TIEMPO: Trascendental resulta para Paul Ricoeur el concepto “ordinario de tiempo”, en el mismo tomo III de su obra “Tiempo y Narración”, pág.758, manifestando lo siguiente: “La polémica contra el concepto ordinario de tiempo es colocada por Heidegger bajo el signo de la *nivelación*, sin confundirla nunca con la *procedencia* –aún cuando el olvido de la procedencia induzca la nivelación. Esta polémica constituye un punto crítico mucho más peligroso de lo que había pensado Heidegger, preocupado en aquella

época por otra polémica, relativa a las ciencias humanas. Heidegger puede así, sin grandes escrúpulos, fingir que no distingue el concepto científico de tiempo universal del concepto ordinario de tiempo criticado por él.”

Siendo así, resulta conveniente aclarar que la Medicina Tradicional en Cusco, Perú se viene practicando desde la Pre-Historia. Sin embargo, para los fines que la presente investigación requiere, resulta más prudente abarcar únicamente dos décadas y un año más; es decir de 1974, que fue cuando se fundó legalmente el Centro Bartolomé de las Casas hasta 1995, tiempo en que se realizaron todas las pesquisas en torno al tema, así como las entrevistas pertinentes que confirman y afirman esta tesis.

Precisamente, alrededor de los años 75, 85 y 95 cuando se ha buscado con mayor ahínco una respuesta favorable a la consolidación de las dos medicinas: la tradicional y la alópata u occidental. La ciencia médica, con todos los avances tecnológicos aún no ha podido hacer frente a los requerimientos curativos de los hombres y mujeres que viven en Latinoamérica, en este caso en Cusco, Perú, siendo así emergente una reminiscencia y retorno a los orígenes de la Medicina Milenaria del poblador andino.

Es durante estos años, que se han encontrado más investigaciones sobre el tema de Medicina Tradicional, así como una marcada aplicación y proliferación de dichos conocimientos.

Tanto en el Perú como en México, las plantas medicinales están siendo objeto de investigación y de exportación a otros países a partir y durante los años mencionados.

LA OTREDAD: Aquí habrá que realizar un vuelo dialéctico: si el pasado no puede pensarse bajo el “gran género” de lo Mismo, ¿no lo sería mejor bajo el de lo Otro? Se encuentran en aquellos historiadores que siguen abiertos al interrogativo filosófico varias sugerencias que, pese a su diversidad, miran hacia lo que podría llamarse una ontología negativa del pasado.

Defendiendo la opinión contraria a la de Collingwood, muchos historiadores contemporáneos ven en la historia un reconocimiento de alteridad, una restitución de la distancia temporal, incluso una apología de la diferencia, llevada hasta una especie de exotismo temporal. Sin embargo muy pocos se han arriesgado a teorizar esta pre-eminencia de lo Otro en el pensamiento de la historia.

Paul Ricoeur ha ordenado el breve estudio de los intentos que comparten la misma tendencia según su grado creciente de radicalidad.

La preocupación por restituir el sentido de la distancia temporal se vuelve contra el ideal de reefectuación, puesto que, en la idea de investigación, se subraya principalmente la *toma de distancia* respecto a cualquier tentación o a cualquier intento “empático”; la problematización prevalece entonces sobre las tradiciones recibidas, y la conceptualización sobre la simple transcripción de lo vivido según su propio lenguaje; la historia tiende, entonces, a *alejar* masivamente el pasado del presente. Puede incluso aspirar claramente a producir un efecto de extrañeza contra cualquier intento de refamiliarizar lo familiar, para emplear la terminología de Hayden White. ¿Y por qué el efecto de extrañeza no llegaría hasta el extrañamiento? Basta que el historiador se transforme en el etnólogo de los tiempos pasados. Esta

estrategia de la distanciaci3n es puesta al servicio del esfuerzo de descentralizaci3n espiritual practicada por los historiadores m1s preocupados por rechazar el etnocentrismo occidental de la historia tradicional.

¿Bajo qu3 categor1a pensar esta distanciaci3n? No es irrelevante comenzar por la m1s familiar a los autores influidos por la tradici3n alemana del “*Verstehen*”: la compresi3n del otro es, para esta tradici3n, el mejor an1logo de la compresi3n hist3rica. Dilthey fue el primero que intent3 fundar todas las ciencias del esp1ritu –incluida la historia– sobre la capacidad que tiene el esp1ritu de trasladarse a una vida ps1quica extraña, sobre la base de los signos que “expresan” –es decir, llevan al exterior– la experiencia 1ntima del otro. Correlativamente, la trascendencia del pasado tiene como primer modelo la vida ps1quica extraña llevada al exterior por una conducta “significativa”. De esta manera, se tienden dos puentes, uno en direcci3n al otro; por una parte, la expresi3n supera el intervalo entre lo interior y lo exterior; por otra, la traslaci3n mediante la imaginaci3n a una vida extraña supera el intervalo entre el s1 y su otro. Esta doble exteriorizaci3n permite a una vida privada abrirse a una vida extraña, antes de que se inserte en este movimiento hacia el exterior la objetivaci3n m1s decisiva, la que resulta de la inscripci3n de la expresi3n en signos duraderos, y entre 3stos, sobre todo la escritura.

El modelo del otro es ciertamente un modelo muy fuerte en la medida en que no pone en juego s3lo la alteridad, sino que une lo Mismo a lo Otro. Pero la paradoja est1 en el hecho de que, al abolir la diferencia entre el otro de hoy y el otro del pasado, anula la problem1tica de la distancia temporal y elude la dificultad espec1fica propia de la

supervivencia del pasado en el presente, dificultad que constituye la diferencia entre conocimiento de otro y conocimiento del pasado.

SIMBIOSIS: Este término se usa en biología para designar la convivencia de dos o más organismos de tal suerte que implique para ellos recíprocas ventajas. Algunas veces se admite que la simbiosis puede resultar perniciosa para uno de los organismos afectados; es el caso cuando se habla de parasitismo. Del vocabulario biológico el vocablo “simbiosis” ha pasado al vocabulario sociológico e histórico, especialmente en las tendencias que han insistido en el carácter “orgánico” de la sociedad. Sin embargo, no es siempre posible determinar si el uso del término en sociología y en historia es mero traslado de un concepto que sigue conservando en el nuevo campo todas las connotaciones fundamentales que tenía en el campo originario (en cuyo caso podría hablarse de biologismo), o bien si al ser empleado dentro de un nuevo contexto se le agregan connotaciones antes no poseídas (en cuyo caso podría hablarse a lo sumo de uso metafórico). Esta imprecisión se manifiesta en los dos casos que se seleccionan aquí a modo de ejemplo: el de Lévy-Bruhl y el de O. Spengler. Lévy-Bruhl ha hablado de una “simbiosis mística” en los pueblos primitivos, consistente en la unión del sujeto con el objeto del culto (un antepasado o un dios), y de un “sentimiento de simbiosis” entre los individuos de un grupo social y los de otro o entre un grupo humano y un grupo vegetal o animal. Spengler ha hablado de una “simbiosis cultural” que tiene a veces lugar entre distintas culturas (un concepto a veces afín al de “afiliación” propuesto por Toynbee).

EL HOMBRE: Plena introspección. El hombre es capaz de observarse a sí mismo: extraordinario logro intelectual. Piensa en sí mismo como centro: en efecto, la realidad toda parece ordenarse en su derredor. Él

es el centro por excelencia, en permanente desplazamiento: donde quiera que va, el mundo se ordena según su mirada. El sustantivo “entorno” lo expresa sugestivamente: “en-torno”. Todo existe en torno a sí. La lejenía, la dificultad, el peligro, son relativos a sí mismo: en cuanto él avanza reconociendo el terreno, se cerciora de que no hay enemigos emboscados y ello le tranquiliza. En resumen: también lleva la tranquilidad consigo, porque ya se siente fuerte. En el proceso de consolidación de esta seguridad, se ve inducido a atribuirla en medida creciente a su propio esfuerzo.

Todo ello contribuye a un mayor interés hacia su interioridad. También va disponiendo de más y más tiempo para dedicarle. Por otra parte, pierde en parte su ancestral “compañerismo con la naturaleza”: se separa de ella, a medida que se construye espacios propios que la diferencian. En fin, se siente superior. O, por lo menos, se siente un caso aparte. Por último, llegará a establecer un paralelismo entre su propio yo y el mundo exterior: el hombre se erige en símbolo del mundo. Se concibe a sí mismo como “microcosmos”. Se trata de un valeroso trabajo intelectual para comprender el mundo. Mirándolo a través de sí mismo, aquél se le hace comprensible –o así lo cree, no sin mucho optimismo--, desvaneciéndose los enigmas que le hostigan (aunque solamente algunos).

El hombre se siente centro, resumen, clave, que explique la creación. Este hallazgo es tan formidable que todavía no se ha librado de sus consecuencias, algunas de ellas negativas. Los seres superiores se antropomorfizan: con lo cual quedan reducidos a la escala humana, que no deja de ser mezquina. La comprensión del hombre, su conveniencia, su capacidad, se convierten en medida de todo: cercenándose todo lo que rebase aquéllas. La ciencia contemporánea

puede ser un duro correctivo a tales puerilidades, pero no siempre es interpretada en este aspecto.

El hombre-símbolo total conecta con los mitos más halagadores para él: antepasados divinizados, héroes culturales. El pensamiento griego se bosqueja en el futuro. Optimismo antropológico. Confianza en sí mismo. Realmente, son síntomas de una espléndida juventud de la humanidad. El Renacimiento recogerá la herencia con sus elucubraciones sobre el “*hombre cosmológico*”. Pero la tradición bíblica no había sido ajena a simbolismos semejantes, con el papel decisivo que atribuye al hombre en cuanto feliz culminación de la creación y dialogante por excelencia con la divinidad.

Siendo el hombre tan crucial, sus acciones van a resultar grávidas de consecuencias. A nivel moral, el hombre va a pagar un elevado precio por la satisfacción alcanzada: se va a sentir *responsable*. Aparecen las nociones de culpabilidad, puesto que una torpeza o una transgresión son capaces de alterar el orden de las cosas. Una perturbación íntima del hombre —un mal deseo, una rebeldía—se proyecta sobre la realidad exterior, alterándola a su vez. Se seguirán de ello los ritos expiatorios: ofrendas, penitencias, sacrificios, etc.

Al cabo, no sólo se observa el hombre a sí mismo: también se autovigila. La confianza en su grandeza se desdobla en desconfianza por sus resbalones. Ésta será —tiempo adelante—la noción simbólica de la psicomaquia: el combate entre el bien y el mal que se libra continuamente en el interior del hombre. Procurará extrinsecarlo siempre que pueda. Sea como fuere, el bien y el mal beligerantes en el mundo no dejan de ser una proyección de su fuero interno. Dioses y monstruos. Impulsos generosos e inclinaciones viles. Teseo combatirá victorioso contra el minotauro, pero más tarde abandonará, ingrato, a

la bella Ariadna, a quien debía la vida. Ese es el hombre. Y el mundo, el entorno, le está devolviendo continuamente su propia imagen...

CAPITULO VI

ANÁLISIS DEL SIMBOLISMO DE LA MEDICINA TRADICIONAL EN CUSCO, PERÚ

Cada cultura, en el devenir de su desarrollo histórico, tiene que solucionar problemas fundamentales, y uno de ellos es el de la salud. Para tal efecto, crea (al interior de su cultura) categorías, modelos, ideas, prácticas, etc. muy propias.

Estas categorías, modelos, ideas y prácticas no necesariamente son idénticas y válidas para todas las culturas; difieren por varios factores: por la cosmovisión que maneje cada cultura, por la historia social que desarrolla cada una y por el ámbito geográfico (naturaleza) en la que se asienta cada cultura.

Estos elementos (historia social, naturaleza y cosmovisión), delínean las teorías médicas para cada cultura.

La salud, por lo tanto, es resultante de la interacción dialéctica entre naturaleza e historia social.

En esta interacción se producen relaciones y el funcionamiento orgánico del hombre es producto o resultante de su historia social específica y definida. “El organismo humano, en la gente del pueblo, se comporta de una manera particular a ellas, y distinta, con respecto a sectores sociales expuestos a otra historia social y otra ubicación estructural” (Urrutia, C. y otros: 1984). Explicando lo antes dicho, se tiene, por ejemplo, la cultura europea, que tiene una cosmovisión, una historia social y un contexto geográfico en los que se

desarrollan los pobladores europeos. La salud para el europeo es resultante de esa realidad propia.

Los pobladores de Cusco tienen también su propia cosmovisión, su historia social y su medio geográfico en los que se desarrollan, y la salud para ellos es producto de su medio. Ambas son diferentes, cada una es resultante de su realidad.

El organismo vivo en el ser humano no puede dejar de ser un producto social y, desde esta perspectiva, sigue un movimiento de cambio permanente, signado por el curso histórico en el que está inserto y por el rol o ubicación que le ha tocado desarrollar en dicha historia. Al desarrollar una reflexión en este nivel, se hallan diferencias al interior de una sociedad estratificada en clases sociales, en donde cada una tiene una teoría y una comprensión de lo que es la salud, y su comportamiento responde a su medio.

La problemática de la salud y la enfermedad fue investigada en sus aspectos puramente biológicos, lo que llevó a afirmar que estos dos fenómenos son culturalmente universales; sin embargo, a partir de Durkheim se inicia la concepción de que la salud y la enfermedad son consideradas como categorías del pensamiento humano que no se mantienen bajo forma definida, siendo (las categorías) socialmente colectivas, traduciendo ante todo estados de la colectividad y dependiendo de cómo una sociedad está constituida y organizada. Cada sociedad tiene sus caracteres propios que no se insertan bajo la misma forma en el resto del mundo.

A raíz de esta realidad, cada cultura forma (para la solución del problema de la salud) ideas y conceptos de lo que es el cuerpo o su cuerpo, de lo que es la enfermedad, cómo realizar el diagnóstico y curación; así también se forman los especialistas que asumen el conocimiento de todos estos

aspectos, y una etiología que refleja su cosmovisión. Mostrando los elementos de la salud en esquema, se tendría:

ELEMENTOS DE SALUD

	<u>COSMOVISION</u>	
<u>CONCEPTOS</u>	Representación Cultural del Cuerpo: “¿Cómo somos o cómo soy?”	ENFERMEDAD “Estoy mal.”
<u>CONCEPTOS</u>	DIAGNÓSTICO: “¿Qué tengo?”	ETIOLOGÍA “¿Por qué tengo?”
<u>CONCEPTOS</u>	CURACIÓN “Lo que debo hacer para sanar.”	ESTAR SANO: “¡Ya estoy bien!”
<u>SERVICIOS</u>	ESPECIALISTAS	

6.1 ENFERMEDAD: RUPTURA DE LA RELACIÓN DEL ANDINO CON SU COSMOS

6.1.1 Presentación de casos

Por cuestiones metodológicas se han dividido los casos en dos ámbitos: Etiología y Enfermedad-Curación, debido a que cada caso subraya esos ámbitos de modo diferente.

6.1.2 Etiología

Se entiende por etiología la causa, origen o el porqué de las enfermedades; en este sentido, se cuenta con dos casos que resaltan el carácter etiológico de las enfermedades en el Cusco.

6.1.3 “Phirun Q’apirun”: Caso de Silvina Hayapa Waman

Silvina llega con su hija de 7 años, que se encuentra enferma. Ana Silvina presenta síntomas de retardo mental y lentitud en sus actos, no habla y no camina, por lo que siempre la lleva cargando. En cuanto al desarrollo físico, muestra un engrosamiento del tórax y extremidades pero de baja estatura.

La madre de la niña informa lo siguiente: “a mi wawa, “phirun q’apirun”, cuya traducción literal es “manoceado por el maligno”, esto debido a que en el cerro, al atardecer ella pasteaba el ganado, estando en los meses próximos de dar a luz. Allí sufrió los dolores, en el cerro mismo; su hermano le atendió, la fuente se le reventó en el cerro, y el líquido ingresó en la tierra y por eso la niña está enferma, o sea, debido a esto “Phirun Q’apirun”.¹

¹ Testimonio recogido en la comunidad de Cusibamba del distrito de Ccorcca, Provincia de Cusco, el 3 de abril de 1997. Informante Silvina Haypa Waman, analfabeta de 32 años, natural de la comunidad de Cusibamba (Ccorcca).

A la niña se le está tratando con “Soq’a Jampis” o “Ccoras”. De la farmacia de San Pedro (Cusco), compra “Soq’a kerosen” y “Soq’a Pucara” y con eso le está curando.

6.1.4 “Waka viento”: Caso de Ana Cerrón Takarpu

Su hijito Eduardo Estéban Cerrón de un año, dos meses está enfermo, exponiendo su caso de la siguiente manera:

“En marzo era “yapuy (barbecho). Yo estaba llevando comida y un viento frío me dio, y eso había sido “Waka viento” (viento loco). Como consecuencia de eso sufro desvaríos, también desaciertos, veo alucinaciones y del niño su cuellito se le ha convertido flácido sin rigidez.

Él (niñito), llora todas las noches sin descansar y el padre (su esposo), ya se encuentra muy molesto e incluso quiere que el bebe muera para no molestar.

Los miembros de la comunidad me han aconsejado que lo lleve donde un Altomisayoq, pero no tengo plata. El “waka viento”, se supone que ingresó por la boquita del bebe y está alojado en su corazón, es por eso que no es normal.

Yo quiero hacer curar para que no le llegue a “ñacar” (matar) el “waka viento” en el futuro. Pues hasta ahora el pequeño no muere y seguro está como para vivir”.²

6.1.5 Esquemas de la evolución de los casos

Cada uno de los casos muestra una evolución, a partir de la buena salud, del que goza una persona, es decir, estado de completo bienestar físico, mental

² Testimonio recogido en la comunidad de Huayllay en el Distrito de Anta (Cusco) el 25 de septiembre de 1998. Informante: Ana Cerrón Takarpu, analfabeta de 27 años de edad, natural de la comunidad de Ttotora, esposa de Estéban Cerrón de la comunidad de Huayllay.

y social. Luego pasa, por alguna causa a la enfermedad; es decir, pierde el bienestar a través de diferentes medios (especialistas y fármacos).

Estos pasos muestran una evolución lógica, presentada a continuación:

BUENA SALUD (Estoy sano)		ENFERMEDAD (Estoy mal)
DIAGNÓSTICO (¿Qué tengo?)	ESPECIALISTA	ETIOLOGÍA ¿Por qué tengo?
CURACIÓN (Lo que debo hacer para sanar)	ESPECIALISTA	ESTAR SANO (Ya estoy bien)

6.1.6 Esquema de los casos de etiología

PRIMER CASO

BUENA SALUD: Desarrollo normal de la niña en el vientre de su madre.		ENFERMEDAD Niña enferma
---	--	--------------------------------

<p>DIAGNÓSTICO:</p> <p>“Phiru Q´apirum”</p> <p>(manoseado por el maligno)</p>	<p>ESPECIALISTA: LA</p> <p>MISMA MADRE</p>	<p>ETIOLOGÍA:</p> <p>Líquido amniótico ingresó a la tierra, despertando la cólera de los seres malignos y reaccionaron enviando la enfermedad.</p>
<p>CURACIÓN: La están tratando con: A. “Soq´a Jampis”- Soq´a kerosen. –Soq´a pukara</p> <p>B. “Ccoras” – Plantas Medicinales</p>	<p>ESPECIALISTA: LA</p> <p>MISMA MADRE</p>	<p>ESTAR SANO:</p> <p>Aún sin resultados por hallarse en pleno tratamiento.</p>

SEGUNDO CASO

<p>BUENA SALUD:</p> <p>De la que gozan la madre y su hijo.</p>		<p>ENFERMEDAD:</p> <p>Madre y niño enfermos.</p>
<p>DIAGNÓSTICO:</p> <p>“Waka viento” (viento loco), tiene el niño en su corazón.</p>	<p>ESPECIALISTA:</p> <p>“Altomisayoq” que sólo ha sido determinado pero aún no cura.</p>	<p>ETIOLOGÍA:</p> <p>En tiempo de barbecho (roturación de la tierra), en el campo un “viento frío” ingresó por la boca y por eso están</p>

		enfermos.
<p>CURACIÓN:</p> <p>Aún no practican por falta de plata (dinero)</p>	<p>ESPECIALISTA:</p> <p>“Altomisayoq” que sólo ha sido determinado pero aún no cura.</p>	<p>ESTAR SANO</p>

6.1.7 Análisis de la etiología de los casos

Los dos casos presentados esquemáticamente muestran la profunda identidad cultural que manejan el hombre y la mujer de Cusco.

La etiología del hombre que vive en Cusco es bastante pegada a su actividad (“pastear en el cerro”, “barbecho”, etc.) y a los agentes físicos (tierra, líquido, viento, etc.) Pero estos elementos no son considerados como fríos mecanismos, sino tienen vida al igual que el hombre: la tierra es faltada por la madre gestante que la baña con el líquido amniótico: este acto rompe el equilibrio Hombre-Naturaleza, Madre-Tierra, y la tierra reacciona liberando seres malignos que se hallan dentro de ella (“Uku Pacha”), los que ingresan por el mismo canal por donde salió el líquido (vagina) y manosea al feto de tal manera que la niña ya nace enferma.

En la conciencia del hombre andino, no se concibe otro líquido tomando contacto con la tierra; el único líquido que no puede ofender a la tierra (“Pacha mama”), es el agua en forma de lluvia, riego, etc.

Mientras que en el segundo caso, son sorprendidos (madre e hijo) por un elemento de la naturaleza (viento), pero en estado de locura, es decir, como todos los elementos de la naturaleza que rodean al hombre y a la mujer andina tienen vida; el viento en estado de locura produce enfermedad a toda persona con quien se encuentra (por su estado de locura).

La etiología manejada por los andinos refleja su identidad cultural: “vigilar por la salud es vivir cuidadosamente en armonía con el sistema de contrapuestos, tanto ecológicos y sociales como cósmicos y religiosos, manteniendo el justo equilibrio”.³

Etiológicamente, la enfermedad es el resultado de fuerzas externas que penetran en la persona por acción de los dioses, demonios, espíritus, etc., como castigo por alguna falta cometida contra las normas y leyes dadas por los dioses.

En la conciencia de los cusqueños, la enfermedad tiene un significado: estar enfermo es estar postrado en cama, es decir, cuando ya no puede participar en el proceso productivo de la comunidad.

6.1.8 Enfermedad y curación

En este ámbito se tienen dos testimonios de una misma persona, pero ambos responden a diferentes experiencias en el tiempo, espacio y modalidades de enfermedad y terapéutica.

Se exponen la totalidad de los materiales de campo por la riqueza etnográfica que contienen. Así también se presentan los dos casos y se analiza uno de ellos (el más significativo), con el método de notas. El otro ya está contenido en el análisis de notas y en el análisis final del rubro (enfermedad y curación).

6.1.9 “Tienes mal de hechizo”: Primer caso de Roberto Peña

El presente testimonio se obtuvo el día 25 de abril de 1994, y quien informa es el comunero promotor de salud de la comunidad de Ttotora del distrito de Ccorcca, provincia del Cusco, departamento del Cusco.

³ KESSEL, Juan Van: *Medicina Andina*. Ed. CIREN. Cuadernos de Investigación Social No. 13, Iquique-Chile. 1985, pág. 15.

“Muy anteriormente, yo estuve enfermo sobre mal hechizo lo que dicen, o sea brujería. En este aspecto bueno, he estado en tratamiento y tratamiento con médicos, casi cerca de un año..., no podía sanarme, solamente he conocido varios médicos que tampoco ningún médico no daba solución; sino ya también una persona me dijo que es mejor de que te hagas ver con un curandero, curanderos he conocido, varios también, no tampoco, ninguno de ellos me hacía una buena curación, sino que por último, fui a un cartonista que vivía en San Sebastián; era el señor Paulo Arco, por ahí este señor vio mi suerte a través de las cartas, con naipes y en el cual me indicaba de que tu vida es corta, de acá a 3 meses vas a perder tu vida, si no te haces un tratamiento. Porque esto no es nada, no es ni mal viento, no es ni otra cosa, sino que este es un mal hechizo, o sea, como la brujería es esto, que te han plantado a una tierra, me dijo. ¿Cómo se puede curar?, le dije... le preguntaba y yo ya preocupado, totalmente ya grave casi.

Yo sentía como calambres, parece como corrientes que me pasaban a todo el cuerpo... y eso me dejaba sin ganas... casi casi semi muerto me dejaba, tendido en el suelo así no podía ni como levantarme, ni tenía fuerzas... completamente, como semi-muerto, botado en el suelo... y por momentos, y por momentos cuando me agarraba, nuevamente me caía, así igualito. Esto es cuando yo le dije a ese señor curandero... es a través de una brujería, entonces tienes que hacerte curar, si no te haces curar, de aquí a tres meses, vas a perder tu vida, me decía, por lo cual yo le supliqué a ese caballero, para que él me haga mi tratamiento.

Entonces, primero vio su carta, su naipe, a ver si podría curar. Entonces cuando vio su carta, bueno..., si puedo curarte; como la carta indica que sí puedo curarte, bueno si tú deseas, pero te va a costar un poquito caro. Por aquellos tiempos me cobró setenta mil soles, en 1991 por ahí. Y bueno, acepté y tuve que hacer los modos posibles de conseguir los setenta mil soles, para poderme curar; para poderme hacer curar; entonces, bueno, él

me decía de que hay que sacar esa brujería si no sacamos igualito es, por gusto te estaría curando, si no sacamos esa brujerita que te han puesto, seguramente debe estar un bultito, alguna cosita te han plantado al lado de tu casa, primero hay que sacar eso, luego el tratamiento para tu cuerpo me decía, para lo cual le dije, bueno pues; juntos sacaremos o usted solo? ... no, ustedes tienen que sacar, yo solamente voy a dirigir con la carta, me dijo.

Casi yo no creía,... ¿Cómo va a dirigir con la carta?, decía, pero... sin embargo, cuando yo le llevé a los hechos, al mismo sitio donde yo vivo, por ahí recién verdaderamente comenzó a hacer una búsqueda no, él mismo viajó allá (Ttotora), llevando su carta. Me hizo comprar medicamentos como es: pelos de animales crespos, de toda clase de animal, como por ejemplo: de conejo, de cerdo, de perro, de llama, de ovino, de caballo, vacas, todo...toditos los animales crespos...puro crespos, junto con esto preparó, no sé,... qué medicamento me dijo?, a él mismo le di la plata para que él compre, no sé qué cosas habrá comprado?, no me ha demostrado, ni tampoco me dio los nombres, sino que algunos medicamentos algo olorosos había comprado. Lo mezcló y rezando, tenía un libro San Cipriano; rezando ese libro San Cipriano preparó no sé, con tres o cuatro oraciones, ... con tres oraciones crea en agua bendita así, y para lo cual me pidió también, ... este, ... cuti tierra, ...cuti tierra, votan afuera, parece que es villas eso también me pidió, y tuve que conseguir también, y eso era el tratamiento para mi cuerpo, para frotarme y para tomar interiormente y la búsqueda de esa brujería de ese bultito, parece una pelotita que había. Bueno realmente dirigió él a través de las cartas, a través de las cartas dirigía, me conseguí, ahí estaba mi papá, mis hermanos así, mi cuñado así, y ellos me ayudaron a buscar, cuando buscaba, él decía: no, no está por ahí, ... por otro lado está. Con la carta nomás dirigía y yo sacando las cartas, y según las cartas que yo sacaba, no está por acá, por otro ladito,...por otro lado, así sucesivamente, y buscamos y, a ver, golpea por acá, cuando golpearon, ... tampoco estaba, bueno los

últimos, nos estamos aproximándonos, estamos acercándonos, sigan buscando y por ahí nomas, este...una cartita más saca me dijo,...si, por aquí está, busquen bien, y ahorita vamos a encontrar la cojudeza que han plantado, bueno, yo dije que también admirado cómo vamos a encontrar, será tremendo, yo dije, no? Pero no había sido tan grande, pequeño nomás, pequeña bolita, ¿no? Ahí verdaderamente encontré ¡éste es!...donde en ese K'ipito,...donde en esa pelotita, había el brazo de un sapo, brazo izquierdo de un sapo, donde igualito habían hecho una...de cebo...no sé de qué cebo sería no?, igualito a un muñeco de cebo, por donde interiormente le habían puesto también espinas, habían metido chonta, ch'uchos, no sé...varias cosas...y también donde encontré mis ropas en ese grupito...pedazo de mis ropas de mi camisa, de mi pantalón, también una parte...un pedazo de la ropa de mi esposa también lo encontramos. El brazo del sapo ya estaba feo...feo, ya estaba pudriéndose ya y feo olor también tenía, y según que él me decía, éste es la causa que te estaba afectando porque ya estaba pudriéndose, poco a poco, ya más o menos, ya se estaban volviéndose a tierra ya. Y una vez sacando eso, lo envió a quemar, después de enviarlo a quemar, comenzó el tratamiento ya también a mi cuerpo, con agua bendita, rezando ese San Cipriano a mi cabeza, bueno, me pidió conejo, un conejo negro, y me hizo una mudada del conejo y luego de la mudada también me pidió...este...que yo rece también el credo, y así sucesivamente el tratamiento de preparación de los pelos de los animales crespos, me dejó preparado, para que yo tome los días viernes y martes, y me froté también por afuera y tomé también una cucharadita interiormente, y cumplí esa su receta poco a poco,...poco a poco, realmente desde esa fecha, comencé a sanar,...así pasó un mes, dos meses ya estoy mucho mejor.

Unico, cuando se me terminó ese tratamiento, para que prepararan otro, otra vuelta me dijo que te consigas pelo de animales crespos, igualito, o sea, algunas cositas de despacho más, un despacho más un despacho entero me

ha hecho comprar y de ahí sacó unas cositas más; el despacho se compra del mercado de Ccasccaparo...te venden despacho preparado ya,...preparado contiene varias cosas en ese despacho no es unos cuantos sino, que varias cosas empaquetadito.

Hay despachos enteros y despachos medios, media es una parte nada más, mientras entero contiene varias clases de medicamentos andinos ¿no? De ahí también sacaba varias cositas no sé cómo se llamarán...hasta ahorita, no estoy tan enterado de los nombres...sacaba con todo eso me lo preparaba nuevamente y seguía tomando ese tratamiento y ya...pasando los tres meses ya estaba sano, así sucesivamente he sanado”.⁴

6.1.10 Vacío existencial y la terapéutica del “Altomisayoq”: Segundo caso de Roberto Peña

Este caso requiere profundizar más el análisis por tratarse de un material etnográfico de valor, es en esta medida que se presenta en forma completa y fiel al testimonio del protagonista.

Con el fin de cumplir con este objetivo, se usa la metodología de análisis por notas, es decir, este material consta de dos partes:

- a) El Relato: recogido en trabajo de campo, en la que expone el protagonista sobre su segunda enfermedad que fue sanada por el “Altomisayoq”.
- b) Las Notas (interpretación hermenéutica): que son en número 59, para que se hallen elementos de juicio y se comprenda el material a cabalidad.

Tanto el relato como las notas (interpretación hermenéutica) compaginan mutuamente y se desarrollan en forma paralela. El objetivo que se persigue al presentarlos de esta manera es el de realizar una hermenéutica cabal, que

⁴ Informante: Roberto Peña, de 39 años de edad, natural de la comunidad de Ttotora (CCorcca-Cusco), con escolaridad de secundaria inconclusa.

muestre paso a paso la concepción que manejan el poblador y el especialista cusqueño, que son partes componentes del mundo andino.

A partir del análisis, se visualizará claramente, la cosmovisión andina y los elementos de identidad cultural del paciente y del especialista.

A) RELATO

En la entrevista que se realizó al promotor de salud de CCorcca, Roberto Peña, nos manifiesta el siguiente testimonio correspondiente a su segunda enfermedad:

“La segunda vez que me enfermé, bueno en esa fecha, casual mis hijos toda mi casa lo han incendiado (1) y quedé prácticamente sin nada, nada, nada,...entonces, bueno, yo de pena, preocupado hay veces llorando, caminaba, ¿no?; por ahí ya también, este mi cuñado es ganadero, mi cuñado me llevó por la banda de allá..., por Tambobamba, por esa zona, Chaccaro, Tambobamba, por esa zona, donde esos cerros, tremendas peñas, tremendos cerros también, en eso para voltear a Ticapallana Pampa..., yo preocupado siempre, caminaba y no sé, por ahí dice, ese cerro debe ser, pues según los de la zona de Chaccaro me contaron, este cerro es bien liso (2), ese cerro se había llamado Viscachani, entonces cruzamos por ese cerro, porque el camino por medio de esas peñas tremendas, cruza el caminito angosto, entonces por ahí cruzamos, por ahí creo el mal viento me había dado (3).

De allá al día siguiente, me he puesto mal, mal, grave, grave, en Chaccaro todavía, mi cuñado me trajo y me hizo curar con un

curandero (4), allá en Chaccaro todavía. Pero calmé un poquito, después seguía mal, y nos vinimos hacia el Cusco de Chaccaro hasta aquí a la ciudad es casi tres días, entonces nosotros a caballo lo hemos hecho, dos días nomás, entonces casi en el camino muero (5), bueno llegué al Cusco y fui donde el médico (6) y me dijo de tu preocupación es complicación al corazón, o sea, mal del corazón (7), bueno, tratamiento dije, entonces me dio tratamiento, indicaciones todo y no mejoré, nada, nada peor me apearé (8), entonces fuimos ya también, como ya conocía, ande al cartomancista (9), él me dijo, no, no te pongas, no te hagas tratamiento con el médico, peor te puede chocar y te pueden matar (10), es mal viento que te ha ingresado por la boca, interiormente, en tu estómago, está detenido ese mal viento, me dijo, esto necesita un tratamiento (11), así a través de una mudada de conejo (12), unos despachos (13) necesita esto, me decía, y entonces, hazme el tratamiento le dije, y me hizo el tratamiento, una vez que me hizo el tratamiento, él se vino con todos los despachos, la muda así, la muda del conejo así, tras de él, ya cerca para amanecer, peor, peor, me apearó (14), no sé algo, golpes sentía, así...tac...tecc...tecc...parece que estarían golpeando alguna mesa, alguna puerta, se viene por la puerta y de frente, debajo de mi cama, y nuevamente aparece dentro de mi estómago ese golpe, algo admirable yo, o sea, como un dolor se me viene y chiiicc...se me entra por la boca y se me aparece dentro de mi estómago, dentro de mi barriga tenía ese sonidito, tacc...tacc..., que me golpeaba pero ya casi sin vida, casi me quita la vida ese golpesito, y comienza a paralizar todos mis nervios, hasta el función de mi corazón comienza a fallar. (15) y nuevamente mis hermanos corrieron ande ese cartomancista, nuevamente ha vuelto y una mudada más y otro despacho más, por ahí un poquito me calmó. Al día siguiente y un poquito me calmó y seguía siempre, seguía y seguía, y algo de dos o tres veces me curó

el cartomancista, pero siempre seguía mal, y al último ya también me dice: mira, este es un tratamiento que te debe hacer un espiritista, un altomisayoq; y él me decía, por qué no te consigues un altomisayoq, mejor un espiritista que hacen llamar a los auquis, a los apus, a eso mejor te conseguirías, porque son fuertes, me parece que te voy a curarte tan efectivo sino que te conseguirías otro no sé por un paisano o algunos amigos pueden conocer...¿usted conoce?...no,...no lo conozco sino te aviso (16).

Entonces, comencé a buscar ya también, ya dejé con el médico, porque como ya tenía creencia, en ese cartomancista, para que ya voy a ir donde el médico, dejé el médico (17), entonces, por ahí, allá en Viva el Perú, arriba creo, por lado de Sacsayhuamán había un curandero, que también me curó; tampoco me hizo efecto, ese curandero era allá de Ocongate, y no me hizo efecto tampoco, cuando así, ya después, caminando, caminando, preguntando a uno y otra persona, conseguí a un primo que me dirigió; porqué no vas ande un altomisayoq, vive allá en Santa Ana (Cusco), y entonces yo le dije, llévame hermanito le supliqué y me llevó; ya tenía conocimiento mi primo, entonces le habló, le suplicó (18).

El altomisayoq (19) se llama Graciano Montalvo, bueno, hicimos una consulta para lo cual me obligó a comprarme: cerveza, gaseosa, vela, después clavel, incienso (20), esas cositas me citó para comprarme, y me compré esas cositas y una vez comprándome esas cositas, fui un día a consultar, y así una habitación se hace humear con incienso toda la habitación y luego se apaga la vela, no sé, el altomisayoq en sus rezos, da su silvo, así, y una vez así rezando, rezando, y dando silvos, por hay nos dicen, recen credo, rezamos credo nosotros (21).

Por ahí nomás, este viene ese... los aukis, los apus; parece son espíritus, como un pajarito (22), con una voz ronquito de pajarito vienen, ssssshiiii..., algo como un silbido, como un viento así tremendo aparece dentro de la casa dentro de la habitación, donde antes se ha preparado, se hace esperar esa ofrenda (23), y llega sobre las cosas, se tiende las cosas, ahí está la cerveza, la coca es importante,...se tiende la coca en la mesa,...es una mesa larga y ancha, ahí nosotros estamos sentados al lado de la mesa y el altomisayoq está a un ladito, silvando, yo y el altomisayoq nada más estamos (24) pero yo si es posible estoy con mi esposa, puede ser con algún pariente más...puedo estar tres, cuatro, cinco,...pero el altomisayoq ahí se queda solo, entonces por ahí viene, como dijera, se tiende la coca y sobre la coca está también su ofrenda, su cerveza, su gaseosa, si es posible su vino, así, o su ramo de flores también. Por ahí viene y como vientazo llega, parece que llega con un tremendo peso y...tttaaacc..., hace sonar todavía a la mesa, parece que estarían chancando a una piedra tremenda...Ttiiiiaaaccc...

Y una vez que llega se la saluda (25), yo casi en los primeros no sabía, entonces mi primo me ha enseñado, ya que conocía, entonces se le saluda: avemaría purísima papito, se le dice y avemaría purísima papito...también comencé a saludarle, ¿no?, nos contestaba...obsee, obsee..., no sé algo por hay (26).

Y después ya nos pregunta, ¿qué cosa quieren? (27), nos decía, entonces ahí nosotros contamos...yo conté mi vida, todo de qué sufría, qué cosa quería, de qué es ese malestar que yo tengo, largo rato yo conté (28), entonces me decía, esto es el mal viento...wak'a viento que te ha entrado por la boca y por otro lado es soq'a y por otro lado también es tu tierra(29), tu tierra, que...donde vives, que no te recuerdas nunca sino que, vives sobre él...sobre ella pero nunca te

has recordado de tu tierra; es una complicación que te está dando no es una sola cosa decía (30) y así sucesivamente. Yo dije, bueno con qué puedo sanar estas cosas, puedo sanar a través con el corazón de usted o, ¿cómo sería el tratamiento para esta...para esta salvación?, como usted sabe, yo soy padre de familia de tantos hijos y necesito la vida, le decía...le suplicaba entonces (31), él me decía, si realmente, tú eres padre de familia que tiene que mantener a hijos, esto ningún curandero creo parece no te va ha hacer sanar, sino que sigues acá, en esta mesa..., si yo te hago el tratamiento, si nosotros no yo, no sólo te hago el tratamiento, sino que somos varios...varios papitos...varios aukis..., ellos mismos se llaman papitos, entonces yo sólo no puedo curarte, sino, ¿tú crees en esta mesa? Te curamos nosotros, pero te salvamos la vida (32), bueno todavía tienes vida tú, pero si estaría demás tu salud, ya no podemos curarte tampoco, me decían, tú tienes vida todavía y puedes sanar, me dijo (33) entonces, bueno para mi tratamiento qué cosa se necesitaría le preguntaba, me citó varias cosas ¿no?, varias, varias, y todas esas cosas he cumplido (34).

En la primera curación con conejo (se refiere al cuy), con conejo (cuy) negro. En la segunda curación con perrito negro. En la tercera curación con sapo. En la cuarta curación con culebras (35), así sucesivamente..., casi el tratamiento me ha hecho algo de seis a ocho meses y visitaba cada semana y hay veces poco a poco, si me sanaba y cada mes, bueno constantemente hasta que mejore de salud, estuve yendo cada semana, incluso los primeros días fui cada martes, cada viernes, así, casi un mes...martes y viernes nomás se cura, no otros días particulares no, (36), solamente se puede hacer consulta sí, cualquier día, pero curación es día martes y viernes, entonces por el cual para mejorar me dijo esos papitos...esos espíritus, me decían de que debes venir cada martes, cada viernes; entonces yo, los primeros

meses cada martes y viernes...martes y viernes,....martes y viernes, siempre iba y me hacía un curación así en vela apagada, en vela apagada me hacía el curación (37), pero yo algo no creía ¿no?...de repente me está acá pendejeando el mismo altomisayoq, algo parece una frotación con la piedra, algo por ahí es yo decía de repente el mismo altomisayoq, está pendejeando y parece unas alitas de pájaro me tocaba el cuerpo también, quería agarrarlo así (gesticula y hace ademanes con las manos), quería tocarlo, de repente es el mismo altomisayoq que me está cojudeando de repente el tiene ahí pelo de algún animal como es, puede ser ala de gallina, ala de pato, o ala de cualquier animal puede tener y con eso me está cojudeándome, yo algo que no tenía experiencia.

Y cuando movía la mano así (gesticula y hace ademanes como queriendo “coger” con la mano), con fin de agarrarlo (38), entonces ese papito me dice... me riñó pues:

EN KEQHUA

“Yau...Roberto,
Qanqa manan creeshankichu, kay mesapi.
Imatan llamipacushanki...”
Me dijo pues...
“Manacreeshankichu
Mana creespaykiqa
Manan qhaliyankipastaqchu”... (39).
Me decía pues...

TRADUCCIÓN

¡Oy!...Roberto,

Tú no estás creyendo en esta mesa.
Qué cosa estás queriendo agarrar.
No estás creyendo,
Si no crees,
No vas ha sanar tampoco.

Entonces recién pues me dí cuenta ¿no?, este es verdaderamente serio es este, entonces, por ahí ya más o menos verdaderamente como no tenía tanta creencia en esto, no pude sanar fácilmente... (40), ya en las siguientes curaciones pasa un mes, dos meses, por ahí ya de frente me dijo también: Tú por fin no quieres creer en esta mesa, sino crees, nunca vas ha sanar, vas ha seguir igualito, igualito. Tienes que tener fe y creencia en esta mesa, si no crees en nosotros, mejor anda vete y nosotros no te curaremos...(41), me dijo el papito, este era el papito San Cristóbal de Bolivia, de Bolivia todavía había venido.

El altomisayoq puede llamar de cualquier parte, así por ejemplo Kunurana una fecha ha venido también de Santa Rosa, conversé...y también con Salccantay, con Sacsayhuamán, después Sullu Ccasa, varios...Ausangate también, San Cristóbal de Bolivia, San Cristóbal de Lima también; bueno, para saber yo pregunto al mismo papito...papito ¿Cómo te llamas? Le digo: (mayqen papiton qan kashanki?), yo soy papito Salccantay, si es de Sacsayhuamán cambian de voces, algo un poquito.

Salccantay viene, parece aburrido, parece una gente colérica...si no le escuchas, ¡¡uyariyá allinta!!..., te grita.

San Cristóbal ya también parece una persona buena gente, Kunurana parece regular, no es malo ni tampoco bueno, tiene más bien su voz un poco ronquito. (42).

San Cristóbal, le dijo a mi esposa también, parece que él estaría viendo, ¿no?, y le dijo: "...Hoy hija, tu eres la más sufrida, que por tu esposo, estás sufriendo, haces bastante sacrificio, tu por tu esposo andas llorando, pero no te preocupes, así había sido el desatino, así había sido la suerte de ustedes, pero algún día tu esposo va a sanar y todo lo que han perdido va a recuperarlo, no te preocupes, no tengas tanta preocupación, va a sanar tu esposo, mas bien que siga nomás con las recetas que yo estoy dando, con todas las indicaciones que yo les estoy dando, que nosotros les damos acá, aquí en esta mesa, tú tienes bastante fe en nosotros, pero tu esposo no tiene fe en nosotros, es por eso que no sana, tan rápido, le decía a mi esposa, es por eso que no está pudiendo sanar tan rápido, pero sí..., si tienes bastante fe, y es por eso que nosotros vamos a hacer los modos posibles para que tu esposo sane, pero no te preocupes hija, algún día, una vez que se recupere, como vuelvo a repetir, van a recuperarse todo, lo que han perdido van a recuperar, lo mejor todavía, y algún día tú, tú también estarás bien atendido todavía, por estos meses...por estos días estarás sufriendo, pero no te preocupes y eso es mi recomendación.

Y tú Roberto, debes considerar a tu esposa, que tanto sufrimiento hace por ti, por salvarte tu vida, hace bastante sufrimiento, me decía a mí también, una atención, parece una recomendación buena que nos daba y tiene una voz bien claro como para entender. Entonces, tú una vez sanando, ties que ver lo mejor a tu esposa, no, una vez sanando, no vayas a abandonar ni tampoco otras cosas, nosotros mismos te vamos a poner otro castigo, si tú te portas mal con tu esposa. (43).

Entonces una recomendación así, algo admirable, que me han dado, entonces, bueno pues, por ahí yo tenía creencia. (44)

Las curaciones que me ponían, inyecciones así, es algo admirable, parece un cigarro, con un cigarro me estarían punzando en la espalda, tenía un dolor bastante de la espalda que no me dejaba sentarme ni echarme y por eso yo me quejaba siempre por los dolores de la espalda y en las inyecciones que ellos me aplicaban, parece que un cigarro me estarían metiendo adentro a la espalda y una chupada de esos, parece con una jeringa me hacían chupar iiiissss...todito, y una vez que me hacían chupar un poco, sano quedaba de la espalda, igualito tenía dolor de cerebro, casi toda la cabeza, así, me ponían inyecciones en el cerebro, casi toda la cabeza, así, me ponían inyecciones en el cerebro, eso era unos punzones, parece con un pico de una gallina, o de un pájaro, parecía que un pico se me metía acá y sssiiuuuu...con un piquito medio, no tanto tampoco, eso era inyección para ellos; ellos me decían, te vamos a poner inyección en la cabeza, entonces eso era inyección; pero son picazo de cualquier ave, que me punzó ¡¡sssiiii...!!, por ejemplo de jak'ajllo (ave, pájaro carpintero), por ejemplo que tiene tremendo picazo, más o menos así, como un picazo tremendo se me punzaba acá (se señala la nuca) (45), y yo pensé que me iban sacar sangre, pero al tocarme no había nada tampoco, sanito normal tal conforme, igualito en la espalda esos dolores que tenía acá esa como bolita era que me andaba por todo sitio, también por otra parte se me crecían huesos de por sí por acá bolas se me crecía, en la cara igualito, acá se me crecían, parece que que estaría creciéndose el hueso así poco a poco, estaba formándose un mogote, y todo eso me hicieron sanar en ahí (46). Por eso estuve casi nueve meses (47) por ahí. Incluso he llevado hasta el lugar mismo (48), al Altomisayoq, donde los papitos me decían que: tienes que llevar a

este pongo a tu mismo lugar. Pongo le dicen los papitos al Altomisayoq (49). A este mi pongo tienes que llevar hasta el mismo sitio y de ahí que nos invite a nosotros, y nosotros vamos a venir y vamos a consagrar tu sitio más, necesita pago también tu tierra, donde tu vives medecían (50), para eso tienes que comprarte, bueno tengo otra receta que me dio una de ollitas pequeñas con su tapita, ollitas de tierra pequeña con su tapita, para eso me pidió chicha, ñahuin aq'á lo que dicen, eso es chicha sin que nadie pruebe, vino, cerveza negra, cerveza blanca, no sé otras cosas más, ese maíz blanco, maíz negro, claveles no sé qué cosas más, varias cosas me han pedido, y un despacho entero y los papitos decían a las cuatro esquinas de tu casa tienes que hacer el pago, y hemos hecho el mismo Altomisayoq que he llevado lo ha hecho.

Allá también así extendemos una mesa (51), preparamos las ofrendas donde también esté, cuando lo llamó, también vinieron, y ahí hemos preguntado, entonces ellos me decían, aquí en tu tierra también tenías una brujería muy antigua....muy antigua todavía, y eso más te estaba complicando, aunque ya esta tierra ya, ¿no puedes presentar? Yo le decía, no, ya esta tierra, nosotros sacando, lo vamos a llevar al río Jordán (52) y ahí vamos a echarlo para que desaparezca todo, los papitos me decían, acá habías tenido también, la brujería era más antes de la brujería que me curó el cartomancista, eso era dice colocado para mis padres todavía, entonces eso más me estaba complicando porque no ves que en la misma casa yo vivía, en la casa donde siempre ocupaban antes mis padres, como yo vivía en la misma casa, entonces, era esa brujería puesto para mis padres todavía y a mí me estaba afectando, a su hijo (53), eso me dijeron los papitos, tenías curado ya está casi tierra ya que no te podemos mostrar, aquí sino que nosotros ya vamos a llevar,sacándolo al Río

Jordán, me dijo. Y así me ha curado, allá (Ttotora), ya no me curó, sino sólo para una consulta le hecho llamar y más bien tenía ahí una hijita enferma, estaba grave, grave ya mi hijita, entonces ahí le dije, sabes que está así enferma mi hijita, como puedo curar, va a sanar o derrepente no; no, tu hijita está un poco grave, no va a sanar parece, ya no creo de que sane, está grave ya, bueno no te preocupes que, en esta vida que vale mucho tener mucha hija también, si muere tendrás que enterrarlo nomás, me dijo el papito San Cristóbal (Bolivia), entonces si muere qué vas a hacer, tendrán que enterrarlo nomás, pero no te preocupes, tendrás varios todavía, me decía, y realmente, pasó ocho días y se ha muerto mi hijita (54), es algo admirable todo esto, por eso yo tengo algo creencia en esos papitos, en ese cartomancista, en ese Altomisayoq. Porque realmente, donde ya que el médico no podía curarme, ya me curó esos espiritistas, esos cartomancistas (55).

Las reuniones de consulta son cualquier día, pero en la noche a partir de 5 a 6 de la noche.

En cada reunión en esas fechas pues, creo esta reunión era en 1990 por ahí, pagaba 17,000 soles, por curación, aparte se tiene que dar 7,000 soles para que lo lleve ese despacho, esa muda, con perro, con conejo, otra persona tiene que llevar eso, el despacho así, aparte para ellos se tiene que dar 6,000, o sea, 30,000 serían, fuera de eso tienes que preparar tu ofrenda como le digo,: cerveza, coca, incienzo, vela, gaseosa, yo mismo lo compro (56). El Altomisayoq me dice compren y lo compramos y preparamos, y preparando ya vamos, y en ese Altomisayoq cualquier cantidad de gente hay los martes y viernes, no solamente el tratamiento me hace, a mí solo sino a varios, casi amanece curando, cuando hay bastante concurrencia de gente, puede

haber de 8 a 10, entonces, por ejemplo: me hago mi curación, ...primera curación a eso de las 12 de la noche se va haciendo la curación hasta las cuatro de la mañana haciendo la curación (57).

Me hace la curación, prende la vela, y entra otra curación, termina esa curación, prende la vela, nuevamente el otro ya también prepara su ofrenda y entra su curación.

Las curaciones según si es con despacho con muda, con todo eso, dura algo de 15 minutos, 20 minutos así. Pero para consultar le cuentas solamente cuál es tu preocupación, de qué cosa quieres consultar, eso nomás le preguntas, y él te responde; yo por ejemplo, de mi salud yo he preguntado, por qué estoy mal así, de qué estoy mal, por qué siento esos malestares, ese tratamiento me puede hacer el médico o el curandero, no, el médico no te va a curar (58).

Ya poco a poco después me dicen, ahora estás más o menos sano, ya una chequeada más, anda donde el médico, te va a aprovechar (59), me decía, ya los últimos meses ya, entonces una chequeada más con el médico y me dio recetas también tuve que tomarlas, sí así sucesivamente he sanado.

B) NOTAS

1. El motivo de la enfermedad: angustia y desesperación. “La pena” es la expresión de un vacío existencial por el desgarramiento de su mundo y éste a su vez desequilibra su sentimiento vital.

Los bienes (casa, terreno, animales, etc.) en kechua, se denomina kausayny, o sea, “mis bienes” (traducción literal).

Kausay quiere decir vida; en el Diccionario de Holguín: “el sustento necesario a la vida” (González de Holguín: 1901-53). En el Diccionario de Cusihuamán, significa “vivir, existir” (Cusihuamán, A: 1976); de donde se puede inferir que Kawsayny significa mis bienes y mi vida.

Quemada su casa (sus bienes), es “quemada” también su vida.

2. El cerro tiene vida; y tiene un determinado carácter, de malévolo y “liso”, al igual que el hombre andino, el cerro (naturaleza), cuenta con vida. El pensamiento seminal se pone de manifiesto en su cosmovisión, pues su comprensión de la naturaleza y el cosmos, es como algo orgánico que tiene vida y cuyo equilibrio es elemental para un buen funcionamiento.

3. Destaca desde un inicio la etiología de la enfermedad, pegada a su identidad cultural.

“El mal viento”, es una de las enfermedades que pertenece al sistema médico andino. Esta enfermedad es comúnmente conocida en Cusco

como producto del viento o huayra. Este tipo de enfermedades fue estudiada y clasificada por varios investigadores de la medicina andina, por ejemplo: Valdizán y Maldonado, que opina así: “El aire es en la medicina popular peruana, uno de los factores etiológicos más calumniados. Con el simple nombre de aire (Huaira o huayra en kechua), se designa...las jaquecas, el tortícolis, los reumatismos musculares, el tic facial, la parálisis facial y junto con todos estos trastornos una serie de accidentes debido a alteraciones más o menos graves del proceso digestivo, cuando no, a verdaderas intoxicaciones, preferentemente gastrointestinales...”⁵ D. Frisancho, manifiesta que “el viento” es considerado como una divinidad y se llama “Wayra”; puede enojarse y provocar enfermedades.”(Frisancho David: 1975, pág. 195.)

4. El área andina, por el mismo carácter que tiene de ser una cultura desarrollada al margen de la europea, tiene una lógica no aristotélica, se orienta más que por el saber contemplativo, del cómo va la vida. Esta lógica orienta todas las actividades del andino, y en su medicina desarrolla un sistema médico, acorde a su lógica y a su realidad. Al interior del sistema médico andino, el curandero es un componente. El curandero es el científico que conserva y recrea el saber profundo de la ciencia médica. Varios estudios realizados sobre los curanderos nos muestran que, en el Ande, ellos tienen categorías o niveles definidos por su saber y por su práctica.
 - I. Por el saber y confiabilidad
 - a. Altomisayoq
 - b. El Runa Hampeq o curandero (p.ej. “Cartomancista”)
 - c. Pampamisayoq
 - II. Por los fines que persiguen
 - a. Los buenos que curan (fasto)

⁵ VALDIZAN, Hermosillo y MALDONADO, Ángel: *La Medicina Popular Peruana*. Ed. Facsimilar de la U.N.M.S.M. Lima.1975, pág. 104.

b. Los Layqa: los malos que hacen daño (nefasto)

III. Por su práctica especializada:

a. Hierberos

b. Hueseros

c. Parteros

5. Denota la gravedad del mal o la enfermedad; el curandero de Chaccaro “calmó” su mal, no llegando a curarlo, por lo que, en el camino Chaccaro-Cusco, casi muere.
6. Visita al especialista que no es andino, es decir occidental; él apertura un nivel de relación con el médico, especialista urbano. Expresando aquí una franca esperanza inicial y reconociendo su capacidad curativa.
7. Diagnóstico del especialista (médico), que pertenece a un sistema médico que no es andino: “mal del corazón” o “complicaciones al corazón”. Ciertamente es que el órgano receptor de la sensibilidad, de antipatía a lo nefasto y simpatía a lo fasto, potencialmente es el corazón (“Sonqo”), y el andino siente la simpatía o antipatía con bastante profundidad.
8. Resultado negativo de la terapia del médico occidental. Pues mecanismos terapéuticos “fríos” (inyecciones, pastillas, etc.) no son suficientes para su alivio y su curación.
El andino necesita el calor del diálogo para llenar ese vacío existencial.
9. “Cartomancista”: Si bien la cartomancia es traída por los europeos, los andinos lograron asimilarla, llegando así a “andinizarla”. Teniendo la primera experiencia con este especialista del sistema médico andino, recurre a él con esperanzas y convencido de su valía real en la curación.

10. Desde el primer contacto, el especialista andino advierte al paciente lo peligroso que es y puede ser actuar en ambos mundos, “occidental” y “andino”.

Por lo que trae al paciente a su mundo y al sistema médico que en ella sigue y tiene vigencia, planteándole incluso sentencias apocalípticas (“peor te puede chocar y te puede matar”).

11. Diagnóstico del especialista andino, que maneja la misma lógica del paciente y los mismos códigos y categorías, y el diagnóstico coincide con el primero que le hizo el “curandero” de Chaccaro.

12. Mudada de “Conejo” (Cuy):

En la cultura andina esta operación sirve para diagnosticar el mal o las enfermedades del paciente. Ya que en el conejo se reflejan todos los males que tiene el paciente.

13. Despachos

Por lo general se hace a la tierra y a los Apus, solicitando licencia para la buena salud o para la buena producción, se le denomina también como: “Haywarikuy”, y significa alcanzar o pagar a la tierra en forma ritual al comienzo del año agrícola, el primero de agosto, que es el año nuevo andino. Esta práctica se realiza también cuando el especialista del sistema médico andino (curandero o Altomisayoq) cree que es conveniente realizarlo para la curación del paciente.

14. Cuando la terapia del “cartomancista” no hace efecto por la gravedad de la enfermedad, se selecciona a los especialistas, los mismos que, al probar y no tener resultados, refieren al paciente a otro especialista de más rango o sabiduría.

15. Descripción sintomatológica del paciente, protagonista de su enfermedad.

16. Reconocimiento del propio especialista (Cartomancista) de la ineficacia de su tratamiento, por lo que se le sugiere buscar un especialista de mayor rango, es decir un “Altomisayoq”.

17. Opción definitiva (“dejé al médico”). Este paso es fundamental para hallar curación en su mundo.
18. Búsqueda del “Altomisayoq”, especialista en un espacio social y culturalmente andino. Para este efecto son los miembros de su mundo, los que sirven como opinión colectiva y participan activamente.
19. “Altomisayoq”, que es el especialista andino fasto máxima categoría y tiene el poder de convocar a los apus, a la pacha mama, etc; tiene la capacidad de curar y solucionar los desequilibrios cósmicos de la conciencia andina.

Tiene un saber revelado, infundido por los dioses, en donde él (Altomisayoq) no es más que un instrumento de los apus.

Pero su selección es sobrenatural. Por ejemplo, en el sector de Llalli provincia de Melgar-Puno (estancia Huaqari), se afirma que el rayo no mata: tienen que caer tres rayos consecutivos para que el ser humano que fue cogido por el rayo resucite con poderes sobre-naturales.

El primer rayo tiene la misión de partir a la persona por la mitad (“entre ojo y ojo; entre brazo y brazo; y entre pierna y pierna”).

El segundo rayo hace que estas dos “mitades” se miren.

El tercer rayo las vuelve a unir a estas dos mitades, como si no hubiera pasado nada y el ser humano despierta con poderes visionarios y de curar.

Falla este acontecimiento si otro hombre mira el cuerpo partido, sólo en este caso el rayo logra eliminarlo definitivamente.

Esta selección sobre-natural, de hecho, le da al “escogido” poderes de “Altomisayoq”; y el medio de comunicarse con los dioses andinos es en forma onírica (sueño) y en forma directa (convocada). Pero, si su selección es natural y su saber infundido, adquiere también por experiencia en la materia, práctica y aprendizaje supervisados por un maestro que es como su padrino.

Es por ello que el saber en el Ande tiene otras connotaciones: el saber para la vida y que apunta al ritual.

20. Elementos para el rito: que son muy necesarios, pues servirán como lubricante en el diálogo con su cosmos orgánico (Apu).

21. Rito en sí: El rito es la animación y la reproducción de los seres míticos con toda su vivacidad, originalidad y violencia; mediante este rito cobran vida los apus o dioses del Kay-Pacha.

En este rito cada componente define su rol para la terapéutica: Paciente, "Altomisayoq" como medio; los apus, activos potenciales para la curación. Es lo que se podría denominar como el momento en que el especialista manipula los extremos invisibles de un mundo trascendente y sagrado para el paciente.

Es el medio que rellena el vacío y la pena del cusqueño andino.

22. El Auki o Apu, dios del Kay-Pacha, es visto como espíritu y, en la cultura andina, el espíritu es simbolizado por el pajarito. Esta visión es utilizada por los mitos andinos: Dicen que hubo épocas del padre, ahora es la del hijo, y habrá del espíritu. Los gentiles eran los hombres del padre. Nosotros somos los hombres del hijo, que es nuestro Señor Jesucristo. Luego vendrán los espíritus, serán como pajaritos, ya no estaremos trabajando. Esto vendrá cuando se cumplan los siglos".⁶

23. Ofrenda: bienes fungibles que cumplen el objetivo de obsequio, dádiva a los Apus. Se le puede también precisar como "cama" sobre la que llegan los "Apus".

24. Los actores del rito son: El Altomisayoq (como medio), el paciente y sus familiares; la presencia de los demás miembros de su mundo no interfieren el rito, a lo contrario, sirven como espacio social de su identidad.

⁶ PEASE, Franklin: *Los Mitos en la Región Andina*. Ed. Instituto Andino de Artes Populares del Convenio "Andrés Bello, Ecuador. Este pajarito es conocido como "Pichincho" (Ocongate-Cusco), "Pichitanga" o "Fierro Chullito" (Santa Rosa-Melgar-Puno), y se le atribuye ser el poseedor de la esencia ("sustancia") de siete borregos (ovinos).

25. Se le saluda al Apu, diálogo con el cosmos orgánico, o sea, con la vida y se le saluda como a una persona, es la apertura; tiene una simbología sustancial.

26. “Avemaría Purísima papito”, es el saludo del paciente al Apu; el saludo es usado en la religión católica como apertura para el sacramento de la reconciliación (confesión). Este saludo era usado en el Cusco con mucha frecuencia; lo es en los monasterios en la actualidad.

Saludo: “Avemaría Purísima”.

Respuesta: “Sin pecado concebida”.

27. El Apu interroga: ¿Qué cosa quieren? En la conciencia del poblador andino, el apu, ser sobrenatural que pertenece a Kay Pacha, es decir a este mundo, donde el ahora de la vida cotidiana se desenvuelve, es el portador de la sabiduría que dará respuesta a sus interrogantes.

28. La terapéutica en el mundo andino empieza con la franca entrega del paciente a su deidad, acto donde todo se hace con todo el corazón.

Para determinar el mal, el especialista andino no practica una auscultación mecánica y fría, sino tiene que escuchar “toda su vida” para hallar en ella los desajustes y desequilibrios que se han dado y que son causantes de esa enfermedad.

29. El diagnóstico del “Altomisayoc” muestra tres enfermedades que encajan en la cultura andina. Enfermedades que requieren una terapia social y ceremonial: La primera enfermedad es “El mal Viento”, luego “Soq’a” y “Cogido por la Tierra”.

Teniendo ya un conocimiento de la primera enfermedad (ver nota 3), se tratará de revisar materiales que otorguen una claridad sobre la enfermedad “Soq’a”. (Sobre la tierra ver la siguiente nota: 30). El “Soq’a” en el Cusco es una enfermedad producida por un personaje mítico: “de la primera generación”, “de la oscuridad” y estos personajes se encuentran en las cuevas o dentro de la tierra. Toman también el nombre de “Machu”; varios estudiosos identifican al “Soq’a”

con la ostiomielitis, la artritis, con la osteo artritis, con la fibrosis y la ciática. (Frisancho: 1973), Caverro 1966, etc.).

30. Castigo de su tierra como etiología: “vives sobre la tierra”, esta es un ser con vida, es una deidad, es diosa del Kay Pacha y tiene la virtud de ser reproductora.

Castiga con una enfermedad cuando no se acuerdan de ella.

31. “¿Puedo sanar a través, con el corazón de usted?”...Esta expresión tiene como contenido el sentimiento vital, sentimiento que se expresa aún claramente con la identificación de la curación como “salvación”.

La angustia por hallar el equilibrio hace que ponga con mucha fe toda su integridad y su sentimiento vital en manos del Altomisayoq.

32. Para el restablecimiento de la salud o el equilibrio, tiene que intervenir todo el cosmos orgánico en su conjunto (“varios papitos somos,... yo sólo no te puedo curar”).

Para ello, el primer paso necesario tiene que ser la fe en “esa mesa”,... “¿tú crees en esta mesa?”, te curamos nosotros...”. La fe del paciente en el curandero es importante sin cuya concurrencia no se puede efectuar la terapéutica.

33. Advertencia del límite de sus facultades o poderes. Plena conciencia de sus capacidades, hasta dónde puede curar, otro elemento necesario.

34. “Todas estas cosas he cumplido”, cumplir estrictamente, es también parte de la terapéutica andina. El paciente, que busca el alivio a su vacío existencial, expresa su fe al especialista en el cumplimiento de todo lo solicitado e indicado.

35. Pasos y elementos para la curación: Conejo Negro-Perrito Negro-Sapo-Culebra; con cada uno de estos elementos el especialista realiza frotaciones, en calidad de diagnóstico, limpia o muda. El uso de estos elementos funciona en orden lógico y ellos son parte de un ritual terapéutico. Por ejemplo, la “limpia” para algunos autores tiene el

carácter “Profiláctico-ordenador”, técnica simbólica de prevención. (Kessel, 1985:51).

Pero también se puede ver que los rituales son curativo-integradores, pues la expiación del olvido con su tierra es la que causa también la enfermedad, por lo tanto es necesario integrarlo.

Por otro lado también se debe expulsar al “soq’a que le causa la enfermedad, el rito sería curativo-ordenador.

36. Para efectividad de la terapéutica, existen días señalados en las que se manifiesta el poder del cosmos orgánico para la curación del paciente: martes y viernes son los días.
37. El acondicionamiento del local, donde se realiza el rito terapéutico, requiere de la obscuridad, vela apagada y durante la noche, ambiente necesario para que el Altomisayoc realice el rito que manipulará los extremos invisibles del mundo trascendente y sagrado de esta forma de equilibrar la pena.
38. Las dudas del paciente se manifiestan a nivel de su conciencia y éstas se expresan en actitudes. Su identidad cultural andina ingresa a un cuestionamiento y a una duda, en ella se manifiesta la lógica de: es o no es real, lo que viene experimentando en su terapéutica.
39. Advertencia sincera que hace el especialista al paciente con la figura de: si no cree, no sanará. El aspecto fundamental es integrar al paciente a la lógica andina y tenga fe en la mesa de curación. Como se sabe, la lógica andina funciona al margen de la lógica y la ontología de Aristóteles (ser o no ser). A esto el andino le agrega: “es y no es al mismo tiempo”. Aquí prima la necesidad de la fe y la creencia para su curación.
40. De la posición de “es o no es real” pasa a la posición del “es y no es real”; o sea, de la lógica aristotélica de la franca dicotomía, pasa paulatinamente a la lógica andina de la dualidad complementaria que busca el equilibrio.

41. Sentencia fatal y final: al advertir el especialista andino la resistencia del paciente, éste afirma que su curación es imposible, por lo tanto “mejor anda, vete y nosotros no te curamos...”
42. Descripción de todos los Apus que participan en su terapéutica: Los Apus son dioses que viven en cerros o nevados y toman el nombre del cerro. Es la vida misma del cerro, mientras más alto sea, mas poderoso es. Geográficamente estos cerros y nevados presentan la siguiente categoría:

- San Cristóbal: localizado en Bolivia.
- Kunurana: está en Santa Rosa-Melgar-Puno-Perú.
- Salccantay: Existen dos nevados con el mismo nombre: en Quispicanchi y en Anta, ambos en Cusco
- Ausangate: se encuentra en Ocongate-Quispicanchi-Cusco-Perú.
- Sacsayhuamán: Ruinas incas situadas en Cusco Perú.
- Sullu Ccasa: queda en Ccorcca-Cusco-Perú (el único Apu de su Localidad).
- San Cristóbal: localizado en Lima-Perú.

Todo este conjunto de cerros y nevados forman para el paciente andino el cosmos orgánico.

Descripción del Cosmos orgánico: El paciente describe al cosmos como a seres con vida, dándoles características (voz ronca, etc.).

El cosmos andino es una totalidad orgánica y Kusch afirma que el centro de este cosmos orgánico no está en el yo de cada uno, sino en un lugar ignoto que a veces se puede visualizar transitoriamente en la piedra tocada por el rayo o en algún lugar sagrado...y en torno a él gira lo viviente. (Kusch: 1971:394).

43. El consejo de los Apus, franco diálogo, tiene características peculiares. El Apu, plenamente identificado (San Cristóbal) da a los dos (Hombre-Mujer), como dualidad complementaria que forman una unidad, “recomendaciones”, “como si estaría viendo”... Este mensaje tiene objetivos bastante directos y precisos: partiendo de la realidad, da esperanza, fuerza, advertencia y lineamientos de conducta para que no se desarticule ni desequilibre la unidad familiar, y, por ende, el cosmos orgánico andino para así llenar el vacío existencial del paciente para su plena recuperación.

44. El consejo definitivamente apertura las puertas de la conciencia del paciente, para que este retorne al seno de su identidad cultural, “Por ahí yo he tenido creencia”.

45. En el proceso de curación se pueden distinguir algunos elementos y términos no andinos como por ejemplo: “inyecciones”, “jeringa”, pero estos toman un disfraz andino en la forma de elementos andinizados y andinos (Ejem. Cigarro, y Pico de Jak´ajllo). Este aspecto demuestra que la cultura andina (por ende el sistema médico), incorpora algunos elementos que les son necesarios para una buena terapéutica y de esta forma se mostraría el carácter sincrético del sistema.

Estos términos y actos se pueden señalar así: “el aspecto extranjero en la conciencia del poblador andino no sufre repulsa cortante, sino esta la selecciona y la utiliza en provecho de lo andino.

Expuesto en otras palabras: de todo lo traído por los europeos (tecnología, productos y animales), el andino logra asimilar algunos, previa selección y adaptación a su realidad”.⁷ ¿Método placebo de curación andina? Se entiende por placebo como agente sin actividad medicamentosa que se administra con efecto de una neurosis; también se emplean en los estudios comparativos de la acción de

⁷ CÁCERES, Efraín: *El agua como Fuente de Vida, Traslación y Escape en los Mitos Andinos*. En Allpanchis No. 28 Cusco-Perú. Pág. 108-109.

nuevas sustancias farmacológicas. (Diccionario Manual de Medicina y Salud: 1979: 237). Este concepto se halla muy limitado.

Otro concepto sobre placebo es la de Shapiro que nos parece más amplio y acorde con el método terapéutico andino: “Un placebo es cualquier componente de una terapia (o control en un estudio experimental), que no tiene una actividad específica por la condición que está tratando... o está evaluado”.⁸

En este caso, la “inyección” que le succiona los males del “cerebro” y de la “espalda”, como “geringa”, sería el carácter placebo que tienen estos rituales terapéuticos.

46. Nueve meses son el tiempo necesario para la curación con la terapéutica del sistema médico andino, tiempo necesario también para la reaffirmación de su identidad cultural andina, a la luz de las exigencias del saber del Altomisayoq y del “contacto directo” con su universo mítico y su cosmos orgánico materializados en el rito.

47. Los espacios o el espacio en los que se desarrolla el rito son importantes, pues el rito necesariamente tiene que reproducirse en el espacio en donde el paciente se desarrolla y hace su vida cotidiana.

48. Pongo: es el campesino de la hacienda (rural) trasladado a la casa hacienda (urbano) como ordenanza o criado para hacer el mandato del patrón; expresa relación social de explotación.

Pero en este caso, el término pongo es usado por el Apu en el sentido de que el Altomisayoq revela su estrato al interior de la terapéutica ritual, y su lugar es el de sirviente de los “Apus”, “su Pongo”, su mediador, imprescindible, sin cuya concurrencia nada se puede equilibrar ni reordenar.

Es un estrato de privilegio y de escogidos en el sistema médico andino.

⁸ SHAPIRO, A.K.: *Principles of Psycho Pharmacology*, Eds. Clasle, W.G. & Del G. Indice, Y, New York Academie Press. En Joyce, C.R.B.: “Placebos and Other Comparative Treatments”. Br. J. Clin., Pharmacy, 1978, 13, 313-318.

49. Cumplir con su tierra es imprescindible, es el ritual curativo integrador, por cuyo medio se reintegra al andino a su tierra, a su comunidad y a su identidad cultural. Aquí se debe practicar el esquema de: confesión-expiación-cumplimiento de obligaciones.

50. La reproducción del lugar votivo es imprescindible para efectuar el rito.

51. El Río Jordán parece que funciona como el límite de Kay Pacha y Hanaq Pacha, o, en todo caso es la prueba más fuerte de que los difuntos deben cruzarlo. Los familiares del difunto en el mundo andino apoyan en este viaje matando el perro de la casa. El perro es el que hace pasar el alma en su "chuño" (nariz), o en las orejas. Este aspecto se resume de las "mitologías fúnebres".⁹

Pero en este testimonio resalta otra función del Río Jordán: la de limpiar. Limpia todos los hechizos que los Apus llevan, o sea, funciona como purificador de las relaciones en la sociedad andina.

52. La brujería tiene el carácter hereditario en la conciencia andina.

53. El "Altomisayoq", especialista del sistema médico andino, tiene clara visión de la gravedad o del grado de enfermedad del paciente ("tu hijita está un poco grave ya, no va a sanar me parece"...), y conscientemente muestra sus limitaciones frente a casos muy graves. Pero frente a esta realidad, para que no muestre huellas, no provoque desequilibrios, ni sientan los familiares de la niña el vacío existencial por su muerte, mediante convencimiento autoritario (por ser especialista y autoridad en el saber y el rito), rellena el vacío del sujeto para equilibrar la pena: "si muere, tendrán que enterrarlo nomás, me dijo el papito San Cristóbal..."; esto equivale a una moderna psicoterapia.

54. Esta afirmación muestra la integración definitiva al sistema médico andino. También muestra la reafirmación de su identidad cultural que,

⁹ CÁCERES E.: *El Juego Asnusq'a: Representación de la Hacienda Feudal y el Sistema de Arrieraje en Santa Rosa (Melgar)*. En: "Problemática Sur Andina" No. 9 Ed. IIDSA: Puno-Perú.

en algún momento pasado, estuvo totalmente deteriorada con valores extra-andinos.

El paciente sana corporal y espiritualmente, hallándose a partir de ella integrado a su mundo, a su cosmos orgánico o “cosmos animal”, como lo denomina Kusch.

55. Los costos son realmente significativos, pero el costo se justifica para el andino por los efectos positivos de la terapia; al fin sanar, es lo que importa, y al interior de esta recuperación, el rito tiene cierto carácter psicoterapéutico, en la medida en que el especialista afirma: “Hoy estás sufriendo...pero no se preocupen”, “Lo que han perdido (costos), van a recuperar, lo mejor todavía”. (ver relato de la nota 43).
56. La cantidad de concurrentes demuestra dos aspectos centrales: La primera, que el especialista es ampliamente conocido y es eficaz en su terapéutica; por ello la confianza de la opinión colectiva. Segundo, esa opinión colectiva no es cualquiera, sino que parece que pertenece a una determinada cultura y se identifica con ella. Son pobladores que tienen la identidad cultural andina, la que servirá como campo de gravitación y a cuyo interior se definen y se sitúan las relaciones entre el Altomisayoq y los pacientes andinos.
57. Como en la nota 10, en la consulta que hace el paciente, éste es advertido de que “el médico no te va a curar”. Por lo que su terapéutica, el andino la hallará al interior de su propio mundo, con su especialista y su tecnología curativa.
58. La advertencia que cierra la opción del paciente al sistema médico “occidental”, al final de la terapéutica, es abierta por el propio especialista andino, Altomisayoq: “ahora...anda donde el médico...que te va a aprovechar”. Se puede pensar e interpretar el término “aprovechar”, como algo negativo. En el mundo andino este término significa benéfico, o sea, “aprovechar” viene de provecho: beneficio o utilidad que se consigue para sí.

El mensaje del Altomisayoq es que: ya que estás sano, anda donde el médico, sus recetas también te harán provecho; este es el sentido del mensaje.

El Ande apertura su comprensión a lo positivo de lo occidental; pero éste, el médico, lo ignora por completo, actitud que muestra diferentes comportamientos. El andino (Altomisayoq), como depositario del saber científico del mundo andino, abre su comprensión en forma positiva al conocimiento y saber científico “occidental”; el otro (médico), lo niega en nombre de que es un “pensamiento retrasado”. Para comprobar este aspecto es suficiente revisar algunas publicaciones y algunos análisis (por ejemplo de Van Kessel:1985), donde se muestra cómo este sistema médico andino, es “deteriorado y despreciado”. O también ver el Editorial del Boletín No. 9 del Centro de Medicina Andina. “La Medicina Tradicional Andina como sistema deteriorado y despreciado en la Prensa Nacional”. Por lo tanto, las diferencias y los comportamientos de ambos sistemas médicos están definidos: Los andinos de apertura y permanente asimilación para su evolución, y los “Occidentales” de negación a toda relación e intercambio que le pueda beneficiar.

6.1.11 Esquemas de búsqueda de especialistas y de la evolución de los casos

ESQUEMA: BÚSQUEDA DE ESPECIALISTAS

PRIMER CASO

OCCIDENTAL	ANDINO
Médico	Curandero
Resultados Negativos	“Cartomancista”
No sana	Resultados Positivos
	Sana

SEGUNDO CASO

OCCIDENTAL	ANDINO
	Curandero “Hace curar”
MÉDICO Negativo No sana	
	Curandero “Cartomancista” Hace calmar
	“Altomisayoq” Positivo Hace sanar
MÉDICO Con el permiso del Altomisayoc para un control y reafirmación de su terapia total y final.	

La condición bicultural del paciente muestra esta dualidad en ambos casos. Por el mismo hecho de que el enfermo se desligó de su comunidad material y espiritualmente (por estudios), deposita su fe y confianza en el especialista “occidental” (médico) en una primera instancia, y viendo que no tiene resultados positivos y orientado por su espacio social y cultural, del que es originario, retoma lo andino.

Pero al final, nos muestra una integración abierta desde lo andino. Esta integración nos hace visualizar un diseño de un sistema integrado de salud que se encuentra tanto cultural como económicamente al alcance, no sólo de los cusqueños, sino de las mayorías populares del Perú.

6.1.12 Esquema: Evolución de los casos

PRIMER CASO

<p>BUENA SALUD: De la que goza Roberto Peña.</p>		<p>ENFERMEDAD: Sentía como calambres, como corrientes (electricidad), en todo el cuerpo que lo dejaba sin ganas y casi semi muerto, botado en el suelo.</p>
<p>DIAGNÓSTICO: "Mal de Hechizo"</p>	<p>ESPECIALISTA: "CARTOMANCISTA"</p>	<p>ETIOLOGÍA: Por acción maléfica de otros hombres que "le plantaron a la tierra brujería."</p>
<p>CURACIÓN: Prácticas curativas. - Sacar el hechizo. - Luego el tratamiento para su cuerpo: plantas.</p>	<p>ESPECIALISTA: "CARTOMANCISTA"</p>	<p>ESTAR SANO: Tres meses después: SANO</p>
	<p>MEDICAMENTOS:</p>	
<p>SACAR HECHIZO: Quemar el hechizo, el hechizo consistía en: Bola pequeña de cebo en forma de muñeco con alambres y espinas. Brazo izquierdo de un sapo. Chonta, chucho. Pedacito de su ropa y la de su esposa.</p>		<p>PARA EL CUERPO: "Remedio de pelo de animales crespos: conejo, cuy, cerdo, perro, llama, oveja, caballo, vaca. Medicamento: "Algo oloroso", mezcló rezando 3 oraciones con libro "San Cipriano" y agua bendita. Cutitierra (gusano de tierra).</p>
<p>EXTERIOR</p>		<p>INTERIOR</p>
<p>Frotación Con agua bendita "rezando San Cipriano en mi cabeza". "Muda", con conejo negro. "Rezar Credo".</p>		<p>Tomar pócima. Tomar remedio sólo los martes y viernes. Asistir a consulta sólo los martes y viernes.</p>

SEGUNDO CASO

Existieron condicionantes previos a la enfermedad: 1. Casa quemada, 2. Preocupación y pena.		
BUENA SALUD: Roberto Peña se encuentra bien.		ENFERMEDAD: "Me he puesto mal...grave en Chaccaro". "Golpes sentía así... viene por la puerta y se viene a mi estómago y un dolor se me viene y casi me deja sin vida".
DIAGNÓSTICO: <u>MÉDICO</u> <u>CURANDERO</u> "Complicaciones "Mal Viento" Al corazón por "Wak'a Viento" pena". "Soq'a"	ESPECIALISTA: ALTOMISAYOQ	ETIOLOGÍA: En viaje por negocios, un "Cerro bien liso", llamado "Viscachani" le dio el "Mal Viento" "Soqa", y así como, por su descuido de no mantener buena relación con su tierra, fue castigado. "Brujería muy antigua" para sus padres y él heredó por vivir en la misma casa.
CURACIÓN: PRÁCTICAS CURATIVAS: Preparar mesa con ofrendas para consulta. Al consultar cuenta su vida. Le pide "creer" en "Esta Mesa". Tratamiento vor varios "Aukis" o "Apus" (principalmente por el "Papito" San Cristóbal de Bolivia) y sólo los martes y viernes.	ESPECIALISTA: ALTOMISAYOQ PARA CONTROL FINAL: MÉDICO	ESTAR SANO Nueve meses SANO

	MEDICAMENTOS	
EXTERNOS (Frotaciones)		INTERNOS (Inyecciones y bebidas)
<p>Primera curación: “Con Conejo Negro”</p> <p>Segunda Curación: “Con Perrito Negro”.</p> <p>Tercera curación: “Con Sapo”.</p> <p>Cuarta curación: “Con Culebra”</p> <p>Hacer “Consagrar” su vivienda (“sitio”) con “Pago a la Tierra” que contenga: “Ñahuin Aq’á”, vino, cerveza blanca, maíz blanco, maíz negro, claveles... “otras cosas más”.</p>		<p>Inyecciones “Como Cigarros” en la espalda.</p> <p>Inyecciones “Como pico de pájaro” “Jak’ajillo”, para el cerebro, que succionan el mal interno.</p> <p>Recomienda (en la etapa final) el curandero, visitar al médico.</p> <p>“Anda donde el médico”, y quien le receta medicamentos de farmacia.</p>

6.2 ANÁLISIS DE ENFERMEDAD Y CURACIÓN DE LOS CASOS

Los casos presentados en este rubro tienen un gran contenido etnográfico, es por ello que se consigue en su integridad.

En ellos, el primer elemento que se puede notar, es la elección del especialista: El comunero, por efectos de la educación oficial que logra tener (Secundaria) y la relación con el medio urbano, duda de la capacidad curativa del especialista andino (curanderos). Debido a ello busca un especialista occidental urbano (médico).

Esta primera experiencia de contacto con el médico (por un año, en el primer caso) le demuestra una total ineficacia terapéutica para su mal, por lo que opta por seguir los consejos de “una persona”, que evidentemente tiene la lógica andina.

Busca al curandero (“cartomancista”) y su terapéutica es positiva. La formación educativa y el contacto con el medio urbano son los medios por los que llega a perder su identidad cultural y reasume este aspecto (identidad) en la comprobación de la ineficacia del tratamiento occidental (médico). Pero este nuevo contacto con los especialistas andinos (curandero), no es de franca simpatía, sino es una aproximación llena de dudas: “casi yo no creía... ¿cómo va a dirigir con la carta? Decía. Pero...sin embargo, cuando yo le llevé a los hechos, al mismo sitio donde yo vivo, por ahí recién verdaderamente comenzó a hacer una búsqueda”.

Los resultados positivos de su terapia con el curandero hacen que retome confianza y fe en los especialistas de su lógica y su cultura.

Pero en el segundo caso parte por los curanderos “me hizo curar con un curandero allá en Chaccaro todavía”. Para luego pasar a manos del especialista occidental (médico), en la que no es eficaz, y nuevamente retorna al especialista andino, pero a uno de mayor jerarquía (Altomisayoq).

En ambos casos, después de un intento con el especialista occidental (médico), que da resultados negativos, se ubica en manos de los especialistas andinos (curanderos) y son sanados.

Aquí cabe la interrogación: ¿Quiere decir que los especialistas andinos son más eficaces que los especialistas occidentales? La respuesta sería que NO; sino que cada uno es funcional a la interacción dialéctica que existe entre la naturaleza y la historia social de cada cultura (occidental y andina). En el caso del cusqueño Roberto Peña, si bien es cierto que en una primera instancia andaba sin una brújula que le señalara su identidad cultural, el especialista “Altomisaqyoq” es el encargado de indicarle el camino. Para cumplir con este propósito, le reclama constantemente “creencia”: “tú por fin no quieres creer en esta mesa, sino crees, nunca vas a sanar, vas a seguir igualito, tienes que tener fe y creencia en esta mesa, si no crees en nosotros (“Apus”), mejor anda, vete y nosotros no te curaremos...” Primer paso necesario tiene que ser la fe del paciente en el curandero, sin esta actitud no se puede efectuar la terapéutica. Logrado este reencuentro con su identidad cultural, el paciente tiene plena confianza, fe y creencia en la sabiduría del “Altomisayoq”.

La cita anterior también muestra un segundo aspecto que se halla implícito: es la fe y el firme convencimiento del especialista andino (“Altomisayoq”).

Este tiene convicción y cree en su poder de curar y muestra a través de toda su práctica una profunda mística en los Apus y dioses andinos del “Kay Pacha”; es decir, el “Altomisayoq”, desde su selección, está plenamente convencido en su capacidad de curar y solucionar los desequilibrios cósmicos de la conciencia andina. Su saber es un saber revelado, infundido por los dioses. A partir de este principio, el especialista cree, tiene fe y seguridad en su capacidad de curación; capacidad que desea mantenerla siempre; para este efecto cumple con todas las obligaciones y los deberes

propios de su rango y tiene un sentido de la purificación: por ejemplo, en el mes de agosto, los “Altomisayoq”, realizan una peregrinación a los nevados de Qoyllur Rit’i o, a Ausangate, pues en los terrenos de Lauramarca, en el paso a “Chilcapampa”, al pie de “Sombreruyoq”, en el nevado de Ausangate, existen tres lagunas: Hatun Puka Qocha. Yana Qocha y Yuraq Qocha. Los “Altomisayoq” se purifican bañándose en el Hatun Puka Qocha y enjuagándose en las dos restantes, al mismo tiempo que van a purificarse, hacen una meditación de reencuentro con los dioses andinos: para este efecto en “Sombreruyoq” hay una “Tiyana” (vivienda) para que ellos reflexionen en ella. Estos lugares se hallan aproximadamente a 5,000 m.s.n.m.

Por todas estas consideraciones, el “Altomisayoq”, logra efectividad y consenso al interior no sólo de su comunidad, sino en un espacio o área de confianza bastante grande. Todo este espacio le sirve como opinión colectiva, o sea, Cusco sirve al paciente y al especialista como campo de gravitación o ámbito donde actúan con su lógica.

Ordenando estos tres aspectos, se tendría que, para la efectividad del curandero (“Altomisayoq”), se requiere de las siguientes condiciones:

- a) El firme convencimiento del curandero de que sabe curar. Fe, entrega en su práctica curativa. Seguridad del propio curandero en la eficacia de su técnica.
- b) La entrega total de fe y confianza del enfermo, es decir, creencia de que el curandero lo sanará con sus técnicas.
- c) Un espacio o área de confianza para ambos (enfermo y curandero) donde sintonicen las mismas categorías y los mismos códigos; para que les sirva a ambos de opinión colectiva.

Estos tres aspectos del complejo curanderil son indisolubles pero organizados en torno a dos polos: uno formado por la experiencia íntima del curandero, y el otro por el consenso colectivo, al que pertenece el paciente.

El otro aspecto hallado en los casos son las técnicas médicas usadas por el "Altomisayoq", que expresan aspectos mágico-religiosos que concluyen necesariamente en ritos de sanación.

Este aspecto en la medicina andina, y su ligazón con la magia, no es expresión reciente sino siempre fue así; por esta razón, ya muchos estudiosos de la medicina inca sostienen que la medicina y la magia se encontraban intrincadamente asociadas en el mundo del Perú Antiguo; las ciencias curativas y los ritos religiosos tenían tanto en común que, con objeto de poder comprender la organización de la medicina incaica como una profesión, se hace necesario hacer primero una descripción diagramática de su religión y de su sistema de adoración y adivinación (CABIESES, Fernando, 1974: 175).

Y esta visión fue transmitiéndose y enriqueciéndose al pasar el tiempo de generación en generación.

La enfermedad de "Mal de Hechizo" (Primer caso) muestra que la relación social, al interior de las comunidades del Cusco y en general sur andinas, está marcada por una fuerte simpatía o antipatía, es decir, el poblador cusqueño ama u odia con profundidad. Esta simpatía o antipatía lo lleva a realizar acciones concretas (hacer el hechizo), "por acción maléfica de otros hombres que le plantearon a la Tierra brujería". Esto también hace notar que el cusqueño le encuentra sentido a las cosas, con el modelo del sentido que experimenta en su propio ser y existir.

Esta ruptura de la relación social trae consigo el desequilibrio de la armonía y en consecuencia la enfermedad para el andino, ruptura que necesariamente

debe ser articulada nuevamente para guardar las buenas relaciones y la armonía al interior de la comunidad.

La tarea de articulador, que servirá para la sanación, lo hace necesariamente un especialista (“Cartomancista”). Para ello tendrá que eliminar materialmente el “hechizo” y luego procederá con el tratamiento que a claramente se puede comparar con el método placebo de curación en la medicina oficial u “occidental”.

El método placebo en la curación andina está expresado en el medicamento que le dio el “Cartomancista”. “Algo oloroso mezcló rezando tres oraciones con libro “San Cipriano” y “agua bendita”. Se puede ver que este medicamento es administrado con efecto sugestivo y este aspecto es rematado con el señalamiento de días exclusivos para su consumo (martes y viernes), en las que el remedio es activo y los otros días no hace efecto.

Ahora, en el caso del “Altomisayoq”, (segundo caso), las técnicas médicas son aún más trascendentales, porque su método y su técnica trascienden a lo material para llegar mediante el rito a reproducir y a darles vida a los seres míticos (Apus), con toda su vivacidad, originalidad y violencia. Esto le sirve al especialista para manipular los extremos invisibles del mundo sagrado que está presente en la conciencia del paciente andino, como su identidad cultural. Para llegar a esto se debe partir necesariamente por él: “¡Cuéntame tu vida con todo el corazón!”.

En efecto, parece creíble, que no existen razones para dudar de la efectividad terapéutica de los especialistas cusqueños que creen sinceramente en su misión de curar.

Por ello, el Altomisayoq tiene efectividad al interior de su cultura y su filosofía, que expresan su identidad andina. Este tipo de cura estaría a medio camino entre la medicina orgánica y la terapéutica psicológica como el Psicoanálisis

o la Psicoterapia Corporal. Su originalidad proviene de aplicar a una perturbación orgánica un método muy semejante al psicoanálisis; de allí procedería la eficacia del curandero. Aspecto éste que también por LEVI-STRAUS al hacer un análisis de los “Shamanes”.

Concluyendo, todos estos fenómenos de curación, quizá se podrían considerar como los equivalentes a una moderna psicoterapia usada en la medicina “occidental”.

6.3 FONDOS Y TRASFONDOS DE LOS RITUALES RELIGIOSOS TERAPÉUTICOS

Con el fin de tocar esta cuestión, primeramente se señalarán los esquemas y sub-esquemas de la conciencia religiosa que tienen vigencia tanto en el Cusco como en todo el sur andino, y luego presentar los elementos rituales y religiosos que se usaron en los casos presentados.

El pensamiento y la religiosidad andina tienen una marcada división espacial, que responden a 3 planos marcadamente definidos, donde cada uno ubica una serie de dioses que dan la vida, la salud, el bienestar, el castigo (enfermedades), y la muerte, polarizándose todas estas acciones en dos categorías: “buenos” y “malos”.

Los planos son “Hanaq-Pacha” (Mundo de arriba), “Kay-Pacha” (Este Mundo), “Ukhu-Pacha” (Mundo de Abajo). Esta imagen del panteón andino es resultante de una evolución sincrética, pues en ella muestra algunas asimilaciones de la religión cristiana, pero cada personaje divino tiene su lugar y ámbito de acción.

6.4 ESTRUCTURA TRIÁDICA DEL PANTEÓN ANDINO

PLANOS

PANTEÓN

ANDINO

1. “Hanaq-Pacha” (Mundo de Arriba)	Dioses Cristianos (Dioses y Santos)
2. “Kay-Pacha” (Este Mundo)	Dioses Andinos Apus, Pachamama, Amarus, etc.
3. “Ukhu Pacha” (Mundo de Abajo)	Fuerzas del mal Supay-Demonio

Como se aprecia aquí, estos tres niveles no se cruzan unos con otros, cada espacio tiene sus divinidades, y aún más, en la conciencia del hombre andino a menudo se halla todavía mayor identificación con un determinado plano, que es el “Kay-Pacha” (este mundo); y se puede hallar, por ejemplo, afirmaciones como: que en el “Hanaq-Pacha” están los dioses del “más allá”, es decir los dioses que regirán los destinos después de la muerte. Y los del Kay Pacha rigen los destinos de “esta vida”, aquí.

En este sentido, el paradigma estructural de la cosmovisión andina considera a tres elementos fundamentales como los benefactores y protectores del hombre en este mundo (Kay-Pacha). A su vez, el Kay-Pacha también se subdivide en 3 espacios de acuerdo a las alturas y las funciones que cumple. Esta simbolizaría a la santa trinidad del mundo religioso andino y es a partir de esta concepción que se explica su visión cíclica del tiempo y del espacio.

6.5 EL SIMBOLISMO DE LA CHACANA (CRUZ ANDINA O CRUZ SOLAR INKA)



El Qhapaq Ñan (o Camino de los Justos, en español) es una línea recta de ciudades Incas ubicadas geográficamente en una diagonal a 45° del eje Norte-Sur. Las preguntas que surgen sobre dicho alineamiento son disímiles, pero todas válidas: ¿Quiénes construyeron estas ciudades en una “línea” de centenares de kilómetros? ¿Cómo lo hicieron?, y sobre todo ¿Para qué servía, qué uso tenía? Investigando sobre los “Qhapaq”, que son los “caminantes” o “navegantes” de esta ruta real, de este “camino recto” de ciudades sagradas del mundo Inca, será posible llegar a ciertas conclusiones.

Indagando sobre el término Qhapaq, se podrá explicar lo siguiente: “Qhapaq” en el diccionario Quechua-Castellano del Padre Lira , tiene un significado interesante que en ese entonces se escribió con doble “c” adelante y atrás ó sea Ccápac que significa “justo, correcto, exacto”. Basándose en esto, se establece esta hipótesis: Qhapaq Ñan significaría Ruta o Camino de los Justos, de los Correctos, de los Exactos o de los Nobles y Santos, puesto que en el idioma Puquina (ancestro del quechua y Aymara), “Khapaj” significa: santo, noble.

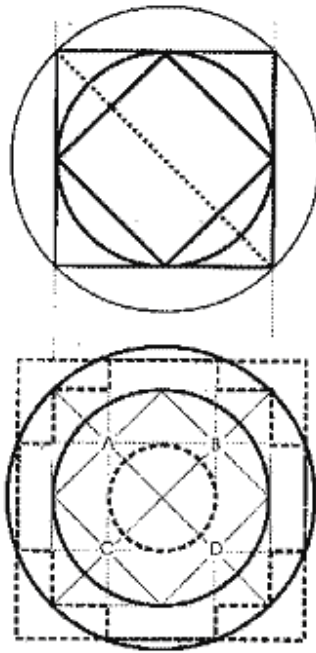
Y allí, marcado en el suelo peruano a 45° del eje N-S (ver dibujo), se obtiene una especie de TAO andino. Como se sabe el Tao asiático, es el “camino” del encuentro del hombre consigo mismo, con su verdad. Con mucha razón

la descubridora del Qhapaq Ñan se pregunta. ¿Imataq Cheq'ari? ¿Cuál es la verdad? O lo que es lo mismo: ¿En la cultura andina, porqué la diagonal es el camino de la verdad? Estamos pues, frente a una Escuela Andina de Sabiduría, que es la disciplina global de la Qhapaq Cuna.

Lo contrario sería pensar que estas ciudades se construyeron sobre una línea recta y a 45° del eje N-S, por azar, o que esta “ruta” fue construída por algún “Dios” o por “extraterrestres”. Aun así habría que indagar qué nos quisieron “decir o indicar esos señores” con tan magistral alineamiento. Pero, puesto que se tiene la creencia en la grandeza de los antepasados quechuas, se acepta que fue hecho por una sabiduría y disciplina científica y tecnológica superior, que se encuentra inmersa en sí misma, es decir que explicando sus “misterios”, o “siguiendo esa ruta” es posible aprehenderla y re-conocerla. Teniendo claro este punto de partida, transitando el “ancho camino” del Qhapaq Ñan, resulta factible darle continuidad a la “Escuela Andina”, sabiduría sistematizada por milenios de autonomía. Siguiendo esta huella se redescubrirá todo: Identidad, sabiduría, conocimientos, espiritualidad, y lo más importante, la verdad histórica de los quechuas.



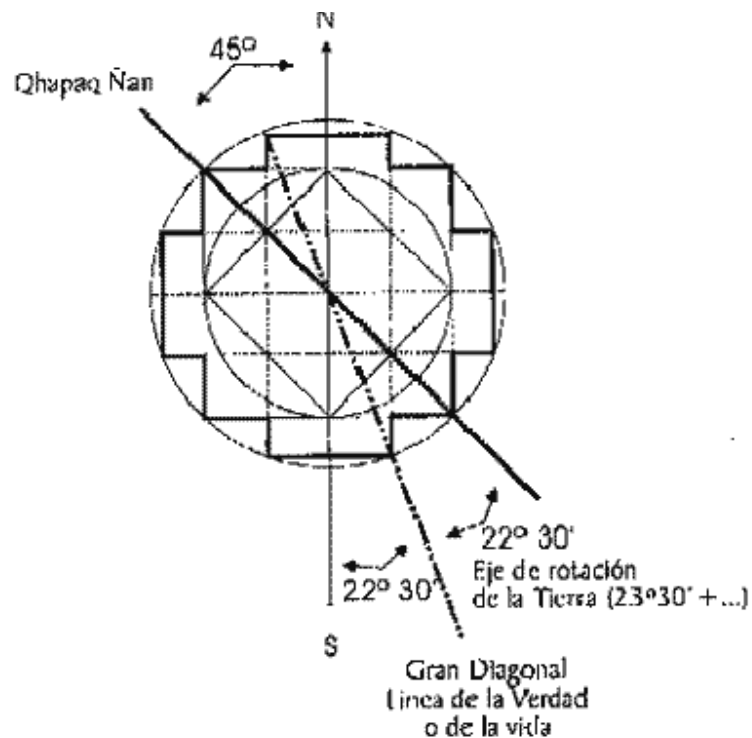
Siendo posible dibujar una posible respuesta geométrica a la pregunta de la Dra. Sholten ¿Cuál es la verdad?, siguiendo el “camino”...: Si se toma un cuadrado y su diagonal o “Qhapaq Ñan” a 45° , después un círculo que lo circunscribe y un círculo más otro cuadrado inscritos, pero este último cuadrado con sus vértices en los puntos medios de cada lado, obteniendo los puntos A y D, luego trazando la otra diagonal del cuadrado original y obteniendo los puntos B y C, se cruzan líneas por estos puntos, surgirá una Cruz Cuadrada inscrita en el círculo mayor, pero que tiene su mismo perímetro. Este “método” es una de las fórmulas para obtener la TAWA-CHAKANA, CRUZ ANDINA o CRUZ DEL TIAWANAKU.



Contemplando esta magnífica Cruz Andina, se percibe que proyecta en su construcción 2 diagonales, además de las 2 del cuadrado inicial que tienen un ángulo de 45° , estas últimas trazan uno de $22^\circ 30'$ con respecto a la horizontal del dibujo.

Entonces, superponiendo este diagrama al globo terráqueo y se apreciará que el Qhapaq Ñan estará a 45° del eje Norte-Sur y la “línea o camino de la verdad” o Chekaluwa prácticamente quedará superpuesta sobre el eje de rotación de la tierra que tiene un ángulo de $23^\circ 30'$. Lo cual da a entender, que esta “Línea de la verdad o de la vida” fue originalmente el ángulo del eje de rotación de la tierra que actualmente tiene una inclinación de $23^\circ 30'$. Es de suponerse que el ángulo “óptimo” u original del eje de rotación fue de $22^\circ 30'$, y que ésta es la inclinación exacta que crea la vida y la biodiversidad en la tierra, al ser el origen de los solsticios, de las estaciones y la diversidad de climas. ¿Será ésta una explicación de aquella leyenda amazónica que dice que los Incas sabían el secreto de la vida? Pero aún permanece la interrogante: ¿Porqué o para qué hicieron los Amautas de la Qhapaq Kuna aquel magistral alineamiento de ciudades? ¿Qué utilidad práctica tenía?

Lo que sí es certero, debido a que han quedado incólumes las grandes piedras labradas de los Intihuatanas, es que a lo largo del Qhapaq Ñan, en cada una de estas ciudades se encuentran aún estos espacios llamados “donde se ata al sol”. Se podrá por ende formular otra cuestión: Si el ángulo óptimo del eje de rotación terráqueo es de $22^\circ 30'$ ¿Qué relación tienen los dos grandes alineamientos Incas con este ángulo “óptimo” de rotación de la tierra?



47

Debido a que la inclinación del eje de la Tierra aminora con el tiempo, cierto que lentamente, pero disminuye... Y siendo el Qhapaq Ñan un gran alineamiento de “intiwatanas”, resulta válido cuestionarse: ¿Era usado como un sistema para “amarrar al sol”? o aún: ¿Atar el ángulo de incidencia del sol sobre la tierra? De la misma manera no es dable dejar de pensar en: ¿Cuánto demorará en inclinarse lo suficiente para que se de la vuelta el mundo?; parece utópico, sin embargo para un hombre de la cultura quechua, hallar la solución a sus dudas es algo importante. De hecho, el significado del vocablo Quechua “Pachakuti” equivale a “se voltea el mundo”. Tanto la mitología y como las leyendas andinas quechuas y aymaras se revisten en gran manera de mensajes sobre “desastres cósmicos” cíclicos, denominados “Pachakutis”.

Tomando en consideración el reinante disturbio climático y ecológico que se recrudece a cada instante, es factible anticipar con terror y temblor lo que acontecerá si el eje del mundo se inclina por breves minutos o un grado más.

¿Acaecerá insoslayablemente un inminente Pachakuti que destruya o deteriore desmesuradamente la existencia sobre la Tierra? No obstante, lo más trascendente para los descendientes de los Inkas, es saber si esta hecatombe cósmica se puede remansar; es decir, discernir si es postergable la inclinación inexorable del ángulo de rotación del eje terrestre. ¿Es el Qhapaq Ñan un sistema para armonizar el orden o equilibrio hombre-naturaleza? ¿Es este orden andino el que usaba el Qhapaq Ñan, como un serenador del Cosmos? Y ultimadamente, ¿Cómo lo consumaban?

Es expresamente el “caminante del Qhapaq Ñan” el que tendrá la verosimilitud de descifrar y otorgar solución a estas dicotomías, empero todas las respuestas reclaman la recuperación del orden quechua, como una forma de reordenar el Cosmos o inclusive, restablecer la “armonía del mundo” que se comenzó a romper hace 500 años con la llegada del europeo a América, año en que comenzó un “desgobierno cósmico” que ocasiona esencialmente que el ángulo del eje de rotación de la tierra esté deteriorándose grave e irremediabilmente. En el siguiente cuadro se vislumbra la correlación de los distintos órdenes de niveles con el Curso del Arco de la Vida:

ESTRUCTURA TRIÁDICA DEL KAY-PACHA

<u>Orden del Nivel</u>	<u>Figuras Mitológicas</u>	<u>Animal Simbólico</u>	<u>Culto</u>	<u>Lugar del Culto</u>	<u>Ubicación Ecológica</u>	<u>Curso del Arco de la Vida</u>
Primer Nivel	APUS Mallcus Aukis	Cóndor	“Día del compadre”	Cerro	Cumbres al este (5,000 metros)	Fuente de la vida (Agua, yerbas medicinales, parte del culto).
Segundo Nivel	PACHAMAMA (Madre Tierra)	Puma	“Floreo”	Corral	Zona de Vivienda y Pastoreo (4,000 mts.)	Abundancia de vida, de agua, etc., rebaños y riqueza; envío de productos ganaderos hacia abajo.
Tercer Nivel	AMARU (Ríos y Canales)	Serpiente Pez	“Limpia de Canales”	Campo Regado	Quebrads de Agricultura de la pre-cordillera (occidente 2000-3000 mts).	Distribución del agua (Productos de la cordillera). Envío de prod. agrícolas hacia arriba.

Fuente: Se tomó este paradigma de los estudios de J. Van Kessel, 1980: 280-281.

Explicando esquemáticamente el cuadro con elementos tomados en los casos, se aprecia lo siguiente:

El primer nivel del Kay Pacha está conformado por los dioses de altura, los cerros, a los que se denomina como Apus, Mallcus (Aymara) o Aukis, etc. Por lo general toman el nombre de cerro.

Estos dioses (Apus), son denominados, sólo para efectos rituales como "PAPITO". Pero en lo cotidiano es denominado con el nombre geográfico. Este dios es poderoso y respetado, pero al mismo tiempo inspira confianza para la solución y el restablecimiento de muchos desgarramientos y desequilibrios cósmicos. El animal que lo simboliza por excelencia es el cóndor, aquí hallaríamos una asociación hecha por los andinos en función de hábitat y altura, vuelo.

El segundo nivel es la PACHAMAMA (Madre Tierra), vista como la dadora de vida por excelencia, el centro vital que para los incas cobra vida y sintetiza la fuerza de su religiosidad eminentemente ligada a su actividad cotidiana, la agrícola; y es comparada como un seno materno fecundo, que cobija a todos los seres vivientes, proporcionando el alimento necesario para todos los pobladores del mundo andino. Por todo esto, la tierra (Pacha-mama), es considerada como su madre. El cusqueño además manifiesta su profundo respeto e inmenso cariño a la tierra al considerarla como la dueña de su vida. Un descuido en la relación con ella significa no cumplir con sus obligaciones, y vendrá el castigo o consecuencia en forma de enfermedad o pérdida de sus bienes. (Quemado de su casa); la Pacha- Mama es considerada como una totalidad viva y animada; en ella el hombre no es más que una "hebra".

Los animales que la simbolizan son los terrestres: el puma en primer lugar y luego todos los demás animales terrestres.

El tercer nivel está constituido por los ríos que distribuyen el agua. Simboliza el principio de la distribución de las aguas para regadío e identifica el Amaru, la serpiente, por la forma de los ríos, canales, acequias, etc. Por ejemplo, se encuentra en las alturas de la comunidad de Ttotora (Ccorcca-Cusco), la explicación mítica de por qué las aguas de “UNUPAQ´ARIQ” (donde nace el agua), que está en Ttotora, no pudieron ser llevadas por medio de canales de riego a las pampas de Anta: “cuando ya estuvieron haciendo pasar el canal por Montoqlla (Comunidad), los trabajadores del canal vieron cómo el agua se convirtió en una gigantesca culebra y se dio vuelta y se regresó a Ttotora. Es por eso que las aguas de Ttotora no pueden llegar a las pampas de Anta” (informante Jacinto Huamán, de 78 años; Ttotora: 1985). Esto ilustra las particularidades de los tres niveles que unidos forman el Kay Pacha.

Este paradigma es el que explica en forma real y concreta los niveles, las figuras mitológicas y los símbolos (animales), de los cuales la más ilustrativa es la descripción del curso del arco de la vida.

El aspecto religioso, que es resultante de su pensamiento “seminal” (Kush; Van Kessel), determina de que el hombre andino sea cosmocéntrico (el cosmos es el centro, a cuyo alrededor el hombre gira), y no antropocéntrico como el hombre occidental (el hombre es el centro a cuyo alrededor el cosmos gira).

Esto significa que el hombre y la mujer de Cusco tienen una visión del cosmos en su integridad, dan prioridad a este cosmos y en ella el hombre es apenas “una hebra”. EL medio es considerado como una totalidad viva y

animada que incluye al hombre mismo; el medio natural se impone al hombre y éste se adapta ingeniosamente a los procesos naturales; cada elemento de este cosmos está íntimamente relacionado y guarda un equilibrio riguroso.

A la luz de toda esta descripción esquemática de su religiosidad, se halla que la enfermedad viene por lo general del castigo de los Dioses del “Kay-Pacha”, a excepción del primer caso de etiología (Silvina Hayapa Waman y su hija Ana Silvina de siete años).

Pues desde el “Ukhu-Pacha”, sale la enfermedad (seres malignos denominados “Phirus”) o sea del dios de la Oscuridad y la maldad.

Sin embargo, luego se descubre que casi en todos los casos es la Pachamama o Tierra, quien, por resentimiento y por olvido del paciente hacia ella, envía la enfermedad; el viento loco (Wak’a viento) también es el que ocasiona los males. Otro elemento que ocasiona el daño es el mismo hombre, pues por “envidia”, “venganza”, etc. hace “hechizo” para que se sienta mal, es decir, en los casos arrojan un desfile de todos los Dioses Andinos del “Kay-Pacha”.

Esta visión y esta realidad reclaman un tratamiento terapéutico que tenga que ligar estos dos aspectos, los dioses (realidad mítica) y los hombres (pacientes). Para este fin existen agentes, especialistas, medios, como los “Altomisayoq” y demás curanderos del mundo andino; ellos están facultados por los mismos dioses (“tienes que llevar a este “pongo” a tu mismo lugar. Pongo le dicen los papitos al “Altomisayoq” y solo ellos pueden ser sus intermediarios por cuyo conducto viene salud al enfermo, bienestar o castigo. Los dioses del Kay-Pacha (Apus) son de esta forma considerados como espíritus protectores para los “Altomisayoq”. Y no solamente eso, el “Altomisayoq”, (como en el segundo caso de Roberto Peña), reproduce con

toda vivacidad a los dioses “APUS” o “AUKIS”; Roberto Peña narra sobre los Apus y sus voces, así como sus temperamentos:

“El Altomisayoq puede llamar de cualquier parte (Apus), así por ejemplo Kunurana una fecha ha venido también de Santa Rosa (Melgar), conversé...y también conversé con Salccantay, con Sacsayhuamán, después Sullu Ccasa, varios,...Ausangate también, San Cristóbal de Bolivia, San Cristóbal de Lima, también; bueno para saber yo pregunto al mismo papito...¿papito, cómo te llamas? Le digo (...) yo soy papito Salccantay, sí es de Sacsayhuamán, cambian de voces, hablo un poquito. Salccantay viene, parece algo aburrido, parece una gente colérica. San Cristóbal ya también parece una persona buena gente. Kunurana parece regular, no es malo ni tampoco bueno, tiene más bien su voz un poco ronquito”.

Este aspecto es señalado también por Levi-Strauss: “El Shamán no se contenta con reproducir o animar ciertos acontecimientos; los revive efectivamente en toda su vivacidad, originalidad y violencia”.¹⁰ Entonces, la práctica ritual curativa que usa el curandero está constituida por elementos religiosos y culturales en general: “recen credo”, “rezo una oración con un libro de San Cipriano en mi cabeza”, “quemar hechizo”, hacer el “pago” a la Tierra, etc. Estos son mecanismos que están destinados a restituir el equilibrio perdido, equilibrio que se da en las relaciones Hombre-Naturaleza, Hombre- Dioses, Hombre-Hombre.

Ningún ser es independiente, pues existe una interrelación muy profunda entre los dioses, el hombre y la naturaleza. Por lo mismo, la armonía entre todos es condición fundamental para la vida del cosmos y su continuidad.

¹⁰ LEVI-STRAUSS, Claude: *Antropología Estructural* Ed. EUDEBA, Buenos Aires-Argentina. 1968, pág. 164.

En conclusión, analizando todas estas experiencias, se denota que la medicina en Cusco y en todo el Sur Andino es continente de un bagaje de conocimientos y prácticas que el hombre desarrolla al tomar contacto con su medio y la naturaleza. El legado de sus antepasados es un elemento de continuidad.

De esta práctica y de este medio resulta su cultura, y la convicción de que todos los componentes del cosmos tienen vida (pensamiento “seminal”), de que esta filosofía y esta lógica andinas lo identifican y vertebran su identidad cultural.

Todos los elementos observados en este trabajo de Tesis de Maestría muestran que en Cusco-Perú y en todo el mundo andino se tiene un concepto muy peculiar de lo que es la salud y los elementos que la componen; por ello se comprende la salud como producto multifactorial: naturaleza e historia social con todas sus implicaciones.

La definición que un cusqueño hace de su cuerpo no responde solamente a una unidad meramente biológica, sino va más allá, o sea, trasciende el mismo cuerpo y se prolonga en su cultura; por ello el hombre no es sólo su cuerpo, sino también su manera de pensar, su religión y su cosmovisión.

En este sentido, en Cusco-Perú, la cultura se desarrolla en un ámbito de cualidades fijadas por los ritos, que son funcionales y dinámicos.

CONCLUSIONES

Para coronar este tema es menester hacer un deslinde sobre los conceptos relativos a la medicina tradicional, la medicina natural y la medicina occidental o científica, entre otras medicinas paralelas o alternativas. De este modo la utilización del concepto “tradicional” empleado por diferentes organismos y/o personas especializadas en la materia; sigue sin querer comprender que subyace una diferencia sustancial en lo que es Medicina Tradicional, Medicina Natural, Medicina Casera, Medicina Popular y Medicina Académica o Científica.

Dentro de la Medicina Natural, están comprendidas todas aquellas medicinas que como su nombre lo indica, utilizan medios naturales para restablecer la salud de las personas. La fitoterapia, termoterapia, hidroterapia, bioenergética etc. son algunas de las medicinas naturales empleadas para la sanación. Todas estas parten de una concepción totalmente racional y lógica causal, dado que se aplica el remedio para combatir determinado mal. Estas medicinas no entran dentro de lo tradicional porque ya tienen un trasfondo académico y científico donde ya se conoce la etiología de las enfermedades de manera conciente y racional.

La medicina casera, también tiene un trasfondo racional y se diferencia de la natural porque indistintamente utiliza medios naturales en las diferentes recetas que al interior de la casa se utiliza como parte del manejo de curaciones que desde los abuelos conocen y practican las personas en diversas localidades. Estas recetas y prácticas son a veces muy diferentes de región a región, ejercen su función sobre la convicción de que las enfermedades son originadas por el frío o el calor; la tos, los resfriados, dolores reumáticos, empacho, cólicos, etc. pertenecen al primer caso. Los

procesos infecciosos, que originan estados febriles e inflamatorios, como el dolor de muelas, desarreglos gastrointestinales, la insolación se reconocen como “arrebatos” ocasionados por el calor. Para cada caso existen recetas que incluyen plantas, animales, sustancias terrosas naturales y minerales que se reconocen como de temperamento frío, templado o cálido, lo que es administrado al paciente en forma de jarabes, tisanas, pócimas, emplastos, baños y pediluvios, orientados a contrarrestar los temperamentos fríos, templados o cálidos.

La medicina popular se diferencia de la casera, en cuanto que ésta es de conocimiento y práctica muy familiar y particular. En una misma localidad las familias pueden tener diversas formas de contrarrestar las enfermedades, desde la manera de prevenirlas, diagnosticarlas y tratarlas. La medicina natural es el conjunto de medicinas caseras que se practican en una localidad o región. Dicho de otro modo es la popularización de las otras medicinas caseras. Lo que le diferencia de la medicina casera, es que mezcla estos conocimientos que en gran parte son de procedencia foránea (occidental, africana u oriental); con la medicina tradicional quechua. De esta forma al tratamiento empírico racional le añade uno de corte ritual mediante el ofrecimiento de ofrendas que dan como complemento al tratamiento de la medicina popular.

En la concepción de la medicina occidental, académica o científica, se tiene pleno conocimiento de los agentes patógenos y de las enfermedades o secuelas que estas producen. Desde esta perspectiva se orienta a eliminar dichos agentes y las secuelas dejadas por las mismas mediante la prevención, diagnóstico y tratamiento, para, lo que utiliza instrumentos y aparatos adecuados, fármacos, intervenciones quirúrgicas, radiaciones, etc. que linda dentro el campo de la medicina científica.

Desacertadamente y con frecuencia, se viene adjudicando el término de “Medicina Tradicional” a lo que es la Medicina Natural, destacando dentro de ella la fitoterapia, consistente en el restablecimiento de la salud por medio de la utilización de plantas. Los medios de comunicación masivos, a diario nos traen noticias sobre “descubrimientos” como la tan difundida Uña de Gato, Sangre de Grado, etc. que sin desmerecer sus virtudes o cualidades que tienen; no entran dentro del campo de lo tradicional, porque no tienen un contenido mítico, mágico ni ceremonial, como la coca, la ayahuaska o la wamanlipa, que si pueden proceder de una auténtica medicina nativa a lo que sí es denominada Medicina Tradicional, utilizada dentro de una concepción diferente a la que se le otorga dentro del campo de la fitoterapia en cuya concepción ya hay una relación de causa y efecto como resultado de la racionalidad científica.

De esta manera, no es refutable que las diferentes medicinas tradicionales que hay en las otras culturas, no se beneficien de plantas medicinales para restablecer la salud. Sin embargo estas parten de una cosmovisión diferente a la que se tiene en la cultura andina. Si se contrasta la medicina tradicional de naturalidad quechua con la de otras culturas como la Indú, se vislumbra que la medicina tradicional practicada por los indostanos y los Budistas; a parte de sus ritos expresados por sus cantos, danzas o movimientos rituales, mantras, y mandalas; utiliza plantas como elementos curativos y como contenedores de ciertas propiedades místicas que podían alejar los males y propiciar la concurrencia de fuerzas benefactoras. La medicina de pueblos del extremo oriente como la de Tailandia, es la que mas practica el uso de las plantas como parte de su sistema de sanación; pero el uso de estas va asociado al igual que en la Indú, con el sistema de alimentación de corte eminentemente vegetariano.

Siendo así, es pertinente tener presente que las medicinas nativas, a lo que sí se denominará medicina tradicional, se diferencian de la fitoterapia, en la carga ideológica que tienen las primeras. Cada una de ellas parte de un sistema de creencias, donde la idea de la enfermedad se concibe como un castigo divino, antes que como producto del contagio o la contaminación con agentes patógenos. El credo en sus divinidades y los atributos que estos poseen, se encuentran orientadas a amparar o penitenciar las buenas o malas acciones de sus creyentes.

Se infiere entonces que las malas acciones originan la enfermedad como producto del castigo. El tratamiento de las enfermedades dentro de esta conceptualización, se hace recurriendo primero a rituales y ceremonias antes que utilizando plantas, animales o elementos químicos, que de ser el caso es complementario en algunas medicinas nativas o tradicionales. El uso de la sugestión por medio de ritos y ofrendas, basado en su sistema de creencias da lugar en primer término al tratamiento psicoterapéutico del paciente. De este modo quien se dedica a estos menesteres es un sacerdote antes que un médico. Estos curan por la fe, utilizando fundamentalmente el sistema de valores de su cultura y en la mayoría de los casos, son las plegarias, las ofrendas, las penitencias o el tratamiento mágico de los males, los que se utilizan para restablecer la armonía entre lo divino y lo humano.

Habiéndose efectuado los rituales y ceremoniales, prosigue la segunda parte consistente en lo que se llamará, la medicina empírica racional, en la cual se aplican algunos medios naturales para coadyuvar al restablecimiento de la armonía entre lo divino y lo humano, entre el cuerpo físico y el espíritu. Los síndromes psicosomáticos, conocidos como mitos médicos por Hermilio Valdizan y Ángel Maldonado; son los que aclaran contundentemente la no creencia de los antiguos quechuas en la existencia de agentes patógenos, dentro de su sistema de ideas y conceptos en torno a la etiología de los padecimientos. Sin embargo si bien describen estos mitos de manera

detallada, no alcanzan a comprender el contenido ideológico que encierran las actividades orientadas a restablecer la salud de los enfermos, y la forma como estas prácticas utilizaban el contenido religioso, el sistema de valores y la cosmovisión del hombre, para desarrollar la energías mentales necesarias por medio de la sugestión. A estas prácticas algunos estudiosos como Juan Lastres Saguin, entre otros, las reconocen como prácticas psicoterapéuticas.

En las últimas décadas, se viene disertando sobre las bondades de la medicina tradicional quechua en el adecuado tratamiento de las enfermedades psicosomáticas (susto, machusqa o soq'asqa, amaychura, hallpa hap'isqa, pukio hap'isqa, etc.) que la medicina moderna no puede curar porque atribuye el origen de estas enfermedades a otros factores que están fuera del entorno ideológico del paciente, de tal forma que su tratamiento no es efectivo por su falta de aceptación colaboración del paciente que cree más en el curandero porque este aplica en la sanación los contenidos ideológicos, su sistema de valores y la cosmovisión del paciente.

Hace poco menos de dos décadas, viene desarrollándose dentro de la ciencia médica, la *Psiconeuroinmunología*, que está demostrando el poder de la mente para curar las enfermedades mediante las prácticas de relajación e imaginación profunda y constante, con lo cual se ha demostrado que el cáncer mamario puede curarse por este medio. Esto nos hace constatar que la medicina tradicional quechua hace muchos años ya utilizaba el poder de la mente para poder curar las enfermedades a través de la sugestión, haciendo que el paciente inducido por el Chaman o Paqo, se imaginara en su curación haciéndole ver por medio de sus rituales que los dioses habían escuchado sus plegarias y aceptaban su restablecimiento. Los actos de consternación, la puntual creencia en su sistema de valores y la observancia de sus ritos contribuían positivamente a su curación tal como

está demostrando esta nueva corriente, cuyos descubrimientos son inconmensurables.

Para comprender la gran diferencia que existe entre la medicina tradicional quechua y la medicina occidental o científica, es necesario analizar el cuadro comparativo de estas dos corrientes, que parten de diferentes concepciones frente a la enfermedad, especialmente en lo referente a la etiología de las enfermedades que para los nativos era producto de un castigo divino. No conocían la existencia de agentes patógenos y no tenían idea a cerca del contagio y la contaminación. En el pensamiento quechua la enfermedad es un ente que debe ser manejado ritualmente. Estos entes, persiguen a las personas que habían roto el equilibrio y la recíproca interacción con sus divinidades y las normas impuestas por su grupo social. Son enviados por las divinidades como castigo por las malas acciones. Como se aprecia en la columna referente a la medicina científica, los aspectos relativos a prevención, etiología, diagnóstico y tratamientos difieren marcadamente.

	Medicina Tradicional	Medicina Occidental o científica
Prevención	Culto a las divinidades Observación de lo normal Ofrendas Contras (wisqa) Amuletos y talismanes	Vacunas Profilaxia Nutrición
Etnología patógenos	Pecado – Enfermedad Agentes naturales psicológicos Aspectos congénitos orgánicos	Agentes Agentes Trastornos
Diagnóstico	Huchiri Coca Qollpa Sebo Plomo	Estetoscopio Psicoanálisis Tensiómetro Ecografía Análisis de laboratorio
Laboratorio	Molledos Sueños Fuego Cuyo	Rayos X Tomografía
Tratamiento	Ceremonias Rituales Limpia del pecado Traslado de la enfermedad Llamado del alma Devolviendo el mal Empírico racional Medios mecánicos	Fármacos Dietas Inyecciones Cirugía Quimioterapia Rayos de cobalto Fisioterapia

Expuesto lo anterior ahora será posible concluir que las prácticas rituales empleados por los curanderos en el tratamiento de las enfermedades se fundan en principios básicos donde el poder mental desencadena su potencial a través de la utilización del sistema ideológico del paciente por medio de la sugestión, inducida por un Chaman o sacerdote. La enfermedad del susto, conocida bajo diferentes nombres en las distintas regiones del país: los quechuas de la zona sur del país lo conocen como Mancharisqa (asustado), ánimo qarkusqa (pérdida del alma). En el norte le denominan espanto, hani (con el ánimo perdido), Pacha chari, mal de espanto. El origen de esta enfermedad lo atribuyen a la pérdida del yuyaynin (juicio o razón) o huqkaqnin (su otro yo) lo que en la medicina tradicional actual se conoce como pérdida del alma a causa de haber sufrido un traumatismo psíquico sobre el organismo en general y sobre el sistema nervioso en particular. Remembrando a Valdizan y Maldonado, desde su perspectiva médica científica piensan que esta enfermedad en muchos casos se debe a alteraciones del metabolismo debido a una alimentación poco racional. En otros se trataría de alteraciones nerviosas endo y exóticas y concluyen diciendo que *“...en la mayoría de los casos el susto disimula la ignorancia de los curanderos”*.

Llegados a este punto se denota la presencia del médico científico, que aplica su racionalidad en un intento de explicar la etnología de este síndrome desde su propia lógica racional, de corte occidental. Reconoce por un lado que las impresiones fuertes pueden generar trastornos en el organismo, pero se inclina más a explicar que la patogenia del susto se debe más a la presencia de agentes patógenos y una deficiente nutrición. Sin embargo el tratamiento psicoterapéutico de esta enfermedad y los resultados de la supuesta ignorancia de los chamanes quechuas demuestra lo contrario.

En todos los casos los síntomas que presenta esta enfermedad son los mismos. Valdizan lo describe de este modo:

“Entre los síntomas de la enfermedad se describe los siguientes: escalofrío, fiebre, náuseas, vómito, diarrea”.

Y considera desde su perspectiva médico académico, que estas tienen un origen gastro entérico debido al cual el paciente:

“desarrollaría, una anemia ostensible en la palidez de las mucosas y de la piel, palpitations violentas, gritos nocturnos y sueño intranquilo” una mortificante astenia general, una intensa depresión psíquica o después de las alzas térmicas que sobrevienen generalmente por las tardes, hay sudores profundos seguidos de cefalgias violentas y dolores óseos y articulares muy molestos para el enfermo”.

El tratamiento de esta enfermedad es eminentemente psicoterapéutico. El chaman quechua, desde los incas utilizaba medios sugestivos para lograr el restablecimiento del paciente aquejado por el susto u otra enfermedad. Cobo nos describe como era el procedimiento usual que empleaban los chamanes andinos para tratar las enfermedades por medio de la sugestión y la hipnosis.

“Para las enfermedades muy graves que con las medicinas y curas no sanaban, hacían los hechiceros meter al enfermo en un aposento secreto que primero preparaban de esta manera: limpiándolo muy bien y para purificarlo, tomaban en las manos maíz negro y lo tenían refregando con él las paredes y el suelo, soplando a todas partes mientras esto hacían y luego quemaban el maíz en el mismo aposento y tomando luego maíz blanco hacían lo mismo y después asperjaban todo el aposento con agua revuelta en harina de maíz, desta suerte lo purificaban. Limpio pues y purificado así

echaban al enfermo de espaldas en medio de él, estando presente el inca, si era su mujer o hijo el enfermo y luego, por ilusión y embustes del demonio, era el enfermo arrebatado de un pesado sueño y éxtasis, y los hechiceros hacían apariencia de que lo abrían por medio del cuerpo con unas navajas de piedras cristalinas y que le sacaban del vientre culebras, sapos y otras bascosidades quemando en el fuego que allí tenían todo lo que sacaban y decían que desta suerte limpiaban lo interior del enfermo...”.

Surge entonces la aplicación de la hipnosis y la sugestión para tratar al enfermo. No intervienen el uso de plantas, animales o minerales como parte del tratamiento. El empleo del maíz es ritual, no se le aplica al enfermo interviene como un elemento de purificación.

El empleo de la sugestión, como parte del tratamiento de las enfermedades, es necesario puesto que utiliza los fundamentos del sistema de creencias del individuo. Un ejemplo de esto se aprecia en el *Wahapuy* (llamar el alma u otro yo del enfermo). Para proceder al llamado primero prepara una ofrenda conocido como pago, pagapu, despacho, saywa, Qormi, sumaq sonqo (corazón bonito) que el Paqo o curandero debe preparar de acuerdo al tipo de enfermedad. Para el susto se prepara un despacho completo compuesto de 24 kintus de coca, maní, qañiwa, ayara, wiraq'oya, dulces de diferentes colores, galletas, qori libro, lloq'e seq'e, qori lazo, qolqe lazo, clavel rojo, piñis, wayruro, feto de llama, vino, ñawin ajha y agua ardiente. Esta ofrenda es quemada por el curandero en un lugar apropiado. Aquí señalamos que este rito, se debe oficiar en toda ocasión, de sanación con algunas ligeras diferencias. Es según los paqos, una forma de pedir permiso a las deidades andinas a manera también de restablecer la armonía entre las divinidades y el paciente.

Después de oficiar la ofrenda, si el paciente es adulto, el curandero se sienta junto a él y le habla con frases cariñosas, le obsequia flores, él mismo se

coloca en la boca hojas de coca que pincha con cierta delicadeza, luego pone sus manos en los hombros del enfermo como quien practica pases y le dice quedamente al oído:

“a que vas a esa mansión oscura donde no llega el sol, donde ni siquiera hay agua... ¡Regrésate! ¡No te asustes! Ven tus padres están apenados por ti”

Las técnicas de tratamiento de las enfermedades tienen una amplia gama de variantes, sin embargo cada una de estas técnicas empleadas se basan en la cura psicoterapéutica donde la sugestión juega un papel importante. Dentro de ello se tiene la *shoqma* o *shoqpi*, (frotar) practicado en Ancash y Huanuco... Consiste en “bañar” y frotar al paciente con flores recogidas antes de la salida del sol, luego se echa estas flores al cruce de un camino. Como una especie de candado se cuelga en el cuello del enfermo la cresta de un gallo para que impida a su huqqaqnin (su otro yo) salir de nuevo.

En el paciente quechua el susto es más frecuente, porque con la menor cosa se conmueve ya sea cuando alguien les grita o levanta la voz. Su espíritu queda atemorizado y vive sobresaltado. Una simple caída puede ocasionarle la pérdida de su “almita”. Esta enfermedad reviste las modalidades de una leve conmoción, conocida como mancharisqa (asustado) y la otra animu qarkusqa (pérdida del ánimo). En el primer caso el curandero o cualquier persona mayor especialmente la madre de las criaturas, proceden a “llamar” el ánimo de la criatura diciendo:

“Hampuy Juancito, hampuy

Keypin ñuñuyki, hampuy

“Vente Juancito, vente

Aquí esta tu teta, vente”

Después de hacer el llamado se pone un poco de sal en el sitio donde se asustó y luego se introduce un clavo.

Es la forma más inmediata para curar a las criaturas asustadas.

En el segundo caso la pérdida del ánimo, es más grave, pues la fuerte impresión ocasiona que su *huq kaqnin* (su otro yo) o alma haya sido espantada y huye del cuerpo.

El paciente enflaquece y pierde peso, duerme con sobresaltos y despierta gritando, de día, anda totalmente decaído, come poco, anda entristecido con ganas de llorar. En algunos casos estos síntomas van acompañados por frecuentes diarreas e inapetencia. Para curar esta enfermedad en las criaturas se acostumbra mandar preparar una “guagua” de pan, con las ropas del enfermo y luego va al lugar donde se asustó llamando el ánimo del enfermo. El muñeco de pan se arrastra levemente sin voltear. Llegando a la cama del paciente se coloca a su lado. Esta operación se hace por tres veces como se ha señalado.

Otra forma de curar es por medio del baño de las flores, que consiste en enterrar al paciente dentro de la panza del ganado que benefician en el camal. También se le baña al enfermo, especialmente a las criaturas en un caldo preparado a base de roq'e, vísceras de cordero y afrecho, una copa de leche humana, otra de leche de vaca, huevo, una copa de agua ardiente, vino, todo eso se bate bien y cuando está tibio se baña al paciente. La espuma se hace lamer a la criatura y si es un poco mayor, se le hace tomar un poco de ese caldo. Su ropa se lava en dicho caldo luego de haber bañado al paciente. Se cree que es una forma de reemplazar las energías perdidas alimentándolo directamente por una especie de ósmosis.

Las técnicas y ceremoniales para curar el susto o pérdida del alma, es abundante y variado en el Cusco, por lo tanto describir cada una de estas sería una tarea doctoral, y a lo mejor como resultado se encontrarían algunas similitudes y ceremoniales diversos.

De no curarse a tiempo al enfermo, su alma se vuelve matrero y ya no puede volver. La persona se volverá triste y taciturna, asustadiza y apocada y sin personalidad. Su alma se volverá en espíritu chocarrero que andará haciendo asustar a las personas que tienen la mala suerte de chocar con ellos.

Como complementos para el mal de susto se les administra cocimientos de algunas plantas como el roq'e, con la finalidad, no de contrarrestar algún agente patógeno; sino de hacer que se estabilice su *nuna* (su yo) de la persona asustada pues el roq'e será como un candado que impide que el alma vuelva a salir al llamado de espíritus negativos que pueden estar tentándolo a salir otra vez. Tampoco dejará que estos entren en su cuerpo.

Hallpa hap'isqa, o agarrado por la tierra, es otra enfermedad atribuida al castigo de la tierra, que en su sistema de creencias está considerada como Pachamama, o madre tierra. Puede agarrar el ánimo de las personas cuando esta no cumple con hacer sus ofrendas conocidas como el "pago a la tierra", cuando hace mal uso de ella quemando cuando ella está viva, ejemplo, preparar y quemar un horno para hacer pachamanca o wathias en época de lluvias.

Los síntomas de esta enfermedad se traducen en decaimiento general, pérdida de fuerzas, una total anorexia y tristeza. El paqo cura haciendo ofrendas a la tierra consistente en la quema de un despacho, compuesto de coca, maní, qañiwa, wira q'oya, dulces de diferentes colores, galletas, qori

libro, qolqe libro, clavel rojo, piñis, wayruro, feto de llama, chiuchi recado, flores de clavel, feto de alpaca, cintas de colores rojo y amarillo, vino y agua ardiente. Quemando este despacho a la media noche, el paqo procede a invocar a la santa tierra, rogando que suelte el ánimo del paciente.

Luego le sahúma con plantas olorosas, palo santo, incienso mirra, markhu, ruda, muña... Como complemento le receta el consumo de comidas y bebidas sustanciosas, caldo de ranas, vísceras de carnero, caldo de carne, etc. Con este procedimiento logra curar al enfermo agarrado por la tierra. Como se puede ver es un procedimiento psicoterapéutico. Basado en el sistema de creencias del paciente.

Qhayqasqa, el culto a los muertos es una tradición que viene desde épocas remotas. Se supone que el alma de los difuntos vive en la otra vida y por tanto requiere de nuestra ayuda para vivir dignamente. La ayuda de los vivos es enviarle recados o encomiendas a la otra vida a través de despachos, ofreciéndole misas y comidas en el día de los difuntos y en su natalicio. Olvidar a los muertos trae consigo el castigo de estos por medio de la qhayqa, el cual consiste en mareos, arcadas y vómitos, pérdida intempestiva de la temperatura, náuseas, sudor frío y malestar general con decaimiento de las fuerzas. En ocasiones, el paciente cursa con pérdida de conocimiento y desmayos, siendo contrarrestado este malestar frotando al paciente con ruda y markhu, luego se arrojan al fuego dichas frotaciones para que el espanto se vaya. Cuando reviste mayor gravedad se le frota con cañazo y se le hace tomar aguardiente. Luego se le acuesta al paciente abrigándole bien. La qhayqa se ocasiona también cuando una persona tropieza con un fantasma o espíritu de algún alma en pena.

El Soqasqa o machu hap'isqa, es una de las enfermedades o síndromes mas controvertidos de la medicina tradicional. El soqa machu, wari o gentil, es el

espíritu de las momias que supuestamente vive en los pukullos o tumbas. Cuando son perturbados, ya sea pisoteando dichos entierros, orinando o defecando encima, el soqa puede agarrar el ánimo de la persona haciéndolo enfermar. El diagnóstico de esta y cualquier otra enfermedad se hace mediante la coca y observando el estado físico del paciente. Los síntomas se traducen en un extremo enflaquecimiento, hambre insaciable, dolor de huesos y constantes diarreas.

Este síndrome tiene otra faceta de contenido erótico mediante el cual, con mucha frecuencia, hay mujeres que dicen haber sido poseídas por el soqa, quien aprovechando que estaban solas, fueron seducidas por él.

Se argumenta que este personaje en ausencia de los maridos de sus víctimas toma la figura de este y de esta forma las seduce. Al amanecer deja restos de paja o andrajos antiguos como señal de su presencia. En otros casos aprovecha del sueño de las personas para presentarse a su víctima a quien enamora ofreciéndoles oro y plata a cambio de sus favores. Estando en un estado de entre sueños, las hace suya y desde entonces se le presentará cada noche. Las personas seducidas por el soqa, dicen que se apegan a él y mantienen frecuente relación con él negándose a desocupar su vivienda. Se dice que el soqa, vive cerca de este lugar por eso la víctima se pega a permanecer con él. Como resultado de estas relaciones si tiene marido hace que se separen o lo enferma al hombre. Por su parte la mujer enflaquece paulatinamente hasta que finalmente muere.

La manera de curar este síndrome es ofreciendo despacho contra el soqa, se le da feto de gallina, de llama, de alpaca, de caballo y frutas. Este despacho tiene valor para tres años al cabo del cual se debe renovar la ofrenda.

La forma de prevenir la enfermedad es haciendo que la mujer lleve en sus bolsillos “ajos castilla” y una pequeña cantidad de excremento de “qholla wawa” (criatura tierna) con esto el soqa huye porque es muy escrupuloso y limpio pues no tiene intestinos por tanto repele la suciedad y los malos olores. Las habitaciones de la casa donde hay soqa, deben tener una cruz hecha con las hojas de niwa. En el se pone “ajos castilla” macho y hembra. Otra forma de prevención es ofreciéndole *q’opa despacho* (ofrenda de basura) que le causa disgusto y lo repele. Por lo contrario la comida del *p’esqe*, (especie de mazamorra de quinua) es de su agrado y lo atrae mucho, por eso cuando se prepara esta comida se debe lavar los platos y ollas para que no atraiga al machu.

Dicen que muchas veces las mujeres llegan a embarazarse del soqa. El hijo del soqa, nace con dientes y bigotes y muere en cuanto ve la luz del sol.

También existe la Paya Soqa, o soqa hembra, que persigue a los hombres. El encuentro de un hombre con la paya soqa, es mortal porque su víctima muere en el primer encuentro.

Pukio hap’isqa, o agarrado por el pukio o manantes de agua. Es una enfermedad supurativa, pues al paciente le salen granos con supuración de agua. Se supone que el origen de la enfermedad se debe al haber pasado en un mal momento por una fuente o pukio el cual sopló sus emanaciones. La forma de curar es haciendo sahumar al paciente con los desechos y sobras de todas las plantas medicinales, viene a ser una especie de basura o restos de diferentes plantas. Se le agrega contra veneno y contra hechizo y una especie de copitas de diferentes colores. Esto se lleva al lugar donde fue cogido por el pukio y se entierra en la orilla.

Muy frecuente el enfermo quechua padece de *Mal viento*, existiendo diversos tipos de “mal vientos” entre ellos están el soqa, wayra, proveniente de las tumbas de las momias o entierros antiguos, esto produce granos en todo el cuerpo. Se cura bañando al paciente con agua de malvas y markhu. Hay también el “*Haya wayra*” o viento proveniente de las tumbas, causa mareos, es parecido a los síntomas del qhayqasqa. El *hiru wayra*, es el mayor peligro pues genera deformaciones en el rostro al “voltearle la mejilla” causando una parálisis facial, su curación es difícil, el paciente debe friccionarse el cuello con una media o trapo negro. El tratamiento se hace mediante fricciones constantes con hierbas de olor fuerte, muña, markhu, ruda, molle, sauco putaqlanku. Este tipo de mal viento también ataca las articulaciones generando dolores.

Así mismo reconsiderar la frecuencia del “*Encantamiento*” que sufre el hombre quechua ciertos parajes son considerados como lugares negativos porque allí viven espíritus malignos como el anchanchu. Especie de sirena para unos y de un hombre pequeño y maligno que engaña con su risa maligna, según otros la persona que entra en estos lugares puede perder la razón por efecto del encantamiento.

Estos lugares peligrosos de preferencia son las casas de gentiles, casas viejas abandonadas. Las phaqqhas o caídas de agua se consideran habitadas por el espíritu de las aguas o las sirenas que pueden encantar a las personas y llevárselo consigo, consideran que las personas que han sido encantadas, andan como poseídos y difícilmente pueden recuperarse, salvo la energía poderosa de un paqo, que sabe como determinar los factores negativos de esta energía. Como parte de su tratamiento debe enfrentarse con el anchanchu ubicando el lugar exacto donde vive. Luego llevará a la persona a dicho lugar y sin temor invocará a la media noche desafiándole a salir. Seguidamente arrojará sobre el paciente el sumo de las plantas más

hediondas, mezclados en hisp'ay (orines macerados), excremento, arañas y sebo de puma. Con esto el anchanchu huye. Si el paqo no tiene la suficiente fuerza y entereza, puede ser dominado y corre peligro de morir en la contienda.

Amaychura es la enfermedad de las criaturas debido a estar poseídas por el espíritu de un muerto. Esto ocurre cuando las madres en estado de gestación concurren a un velatorio de algún difunto o cuando llevan a las criaturas a estos eventos. Allí el espíritu del muerto se apodera de la criatura y por eso esta enfermará presentando los mismos síntomas que se dan en los asustados. La única forma de curar el amauchura es llevando a la criatura a un entierro y al momento que depositan el cadáver en la sepultura hacen pasar a la criatura por encima del ataúd por tres veces. De esta forma el espíritu del muerto deja a la criatura y se va con el difunto.

Esta enfermedad en sí es un cuadro de desnutrición aguda crónica.

La colerina se presenta cuando las emociones particularmente, si son muy intensas no solo dañan el espíritu sino el cuerpo. Entre los quechuas se conoce con el nombre de colerina a una serie de trastornos hepatobiliares caracterizados por dolores de cabeza, cólicos, vómitos generalmente biliosos, consecutivos a un disgusto, una pelea o un contratiempo.

Lógicamente, es de suponer que la cólera actúa como elemento desencadenante en los pacientes. La manera de curar es provocando el vómito para que salga toda la bilis porque piensan que hay un trastorno del flujo biliar por efecto de la cólera...

Se deriva entonces, que la medicina tradicional si bien utiliza medios naturales, los hace dentro de una función más ideológica o racional. Atribuye a cada elemento natural, propiedades psicoterapéuticas antes que las que

realmente posee. La primera diferenciación viene en lo concerniente a los elementos naturales de temperamento cálido o frío. En este caso estamos frente a una concepción de corte empírico racional que ya está más próximo a lo racional y académica. Aún así, cada elemento natural dentro de las medicinas tradicionales posee un “Espíritu” una “fuerza” “mana” o “khuya”, que es parte de lo divino o algo que emana de él, y el cual contribuye a hacer que el mal se “retire” considerando que la enfermedad es un ente negativo y no producto de la contaminación con agentes patógenos.

El tratamiento psicoterapéutico, está en estrecha relación con este pensamiento. La enfermedad como ente que se apodera del enfermo va haciendo perder su ánimo, agarrándolo o haciendo que la mala suerte persiga a las personas. Para curarle es necesario trasladar la enfermedad. A esta operación se le conoce con el nombre de muda, término castellano que reemplaza a la palabra quechua Kutichi, (hacer regresar) Mediante esta operación se traslada la enfermedad en otro organismo vivo, entre los que figuran en orden de importancia: cuyes, sapos, perros, gallinas, flores, etc. para que la enfermedad se vaya en ellos.

Será posible entonces, bajo estos criterios, comprender de mejor manera los diferentes mitos y creencias del hombre quechua, en torno a los criterios sobre la salud y la enfermedad. Es menester recordar, que el chamán o curandero andino, tiene una doble función de curandero y sacerdote. El chamán puede curar el cuerpo y el alma partiendo de un sistema de creencias propias de su cultura. Se diferencia del médico occidental en el campo de acción. El médico cura solo la salud del cuerpo material del enfermo; el curandero quechua de Cusco, cura el cuerpo, el alma y los aspectos materiales inherentes al paciente. De este modo puede curar la casa, el ganado, las chacras, la suerte, sus actividades y los anhelos del paciente. Es decir el curandero abarca un campo de acción más amplio,

debido a que en su sistema de mitos y creencias, las cosas materiales también pueden enfermar, por eso es necesario curar las casas, chacra, el ganado, etc.

Desconociendo la existencia de agentes patógenos, tales como los microbios, virus, etc. Atribuye el origen de las enfermedades a castigos divinos.

Se enfatiza entonces el desasosiego por recobrar el sentido de la otredad latinoamericana, en este caso, la otredad cusqueña, es decir, de alejar la distancia respecto a la tentación al intento empático y unir el pasado con el presente, el cielo con la tierra, lo material con lo espiritual. Urge revalorizar la sabiduría cósmica de los antepasados peruanos en torno a la salud física, emocional, mental y espiritual, realizando investigaciones científicas profundas a partir de su esencia. Resulta imprescindible analizar la problemática de salud actual a partir de la historia y de la hermenéutica, ya que sólo comprendiendo la simbología que presenta la Medicina Tradicional, será posible avanzar en pos del equilibrio perfecto, intrínseco en la Anatomía Humana, en la Pachamama y en todo lo existente desde la Creación.

Solamente uniendo el Microcosmos con el Macrocosmos y todo con el Todo, se podrá restablecer la armonía perdida. El reencantamiento con lo autóctono, la reconexión con la fuente restaurará los efectos nocivos ejercidos; sosegadamente el reloj de arena detendrá su presura hacia la hora suprema. Lo olvidado mostrará misericordia inconmensurable, sanando palmo a palmo, a través de las generaciones venideras al hombre quechua, reescribiendo y recobrando el simbolismo de su Medicina Tradicional.

El Centro Bartolomé de las Casas en Cusco, Perú, desde 1974 ha realizado un esfuerzo contundente en reconciliar ambas Doctrinas Médicas, la Occidental o Científica y la Tradicional, ya que juntas favorecen la vitalidad

de los habitantes de Cusco. La divergencia principal entre ambas estriba en que la Medicina Tradicional coadyuva a prevenir el desequilibrio de la salud humana y la sostiene a lo largo de la vida, mientras que la Medicina Científica se enfoca más en los síntomas presentes, otorgando un alivio momentáneo al enfermo. Será prudente tomar en consideración los efectos secundarios de muchos medicamentos sobre el organismo humano y realizar una práctica ética de ambas Medicinas en el momento preciso.

ANEXOS

REMINISCENCIAS DE INVESTIGACIÓN CUSQUEÑA

ABRIL, 1998



CHAMÁN CUSQUEÑO



CIUDAD DE CUSCO



PURIFICACIÓN EN
CASCADA CUSQUEÑA



AUTORA DE LA TESIS



MERCADO DE PLANTAS
MEDICINALES



PLANTAS CURATIVAS

GLOSARIO

Adivino

Se utiliza solo y es sinónimo de “curandero”. Expresa la función semántica de la diagnosis de enfermedades, cuyo origen se debe a la intervención de fuerzas inmateriales del mundo mítico andino, o de la magia negativa. También es aplicada para la predicción de acontecimientos futuros o para el “rastreo” de acontecimientos pasados. En el Ande, la gente se dirige al curandero, no sólo para la cura de enfermedades, sino cada vez que anhela conocer el éxito de una acción que está por llevarse a cabo, o de un deseo que se quisiera ver realizado; cuando se quiera detectar los autores de prácticas mágico-negativas, de hurtos, de asesinatos, de traiciones amorosas. Es decir, cada vez que uno no sabe, no puede o no quiere decidir solo y cuando se necesite la respuesta de una autoridad que no maneja sólo el campo médico, sino las normas éticas y sociales de la cultura tradicional dentro del aspecto religioso autóctono. El curandero efectúa el enlace con el mundo mítico del Ande, cuyas entidades –“los encantos”—expresan su disponibilidad o contrariedad a intervenir a favor de quién postula la intervención del maestro. Hay que tener en cuenta, en efecto, que el curandero es respetado y temido no por su poder personal –prestigio social, carácter, etc., sino por su capacidad de relacionarse con las fuerzas espirituales del mundo mítico que son la fuente de su poder. El curandero es un intérprete carismático de la religiosidad tradicional. Es más, es el enlace directo con el mundo de las entidades espirituales del Ande; es puente entre lo visible e invisible porque puede “ver” donde los demás no ven y establecer un contacto operativo con las fuerzas de lo invisible ancestral. Esto permite asimilar su función a la del chamán o shamán.

Achachilas

Divinidad enmarcada en las montañas.

Alomorfismo

Significa la capacidad de asumir una forma diferente de la propia (del griego *allos* “otro” y *morphé* “forma”) y se refiere a un elemento mítico que caracteriza al chamán, y especialmente al chamán negativo, o “malero”. Cuando el alomorfismo es animal, se habla más propiamente de “zoomorfismo” (del griego *zoon* (“viviente” y “animal”) y cuando el animal, objeto de la transformación del shamán es un animal feroz, con más acierto se hable de “teriomorfismo” (del griego *therion*, “fiera”).

Antropomorfias

Son los primates actuales más cercanos evolutivamente al hombre.

Apachetas

Montículo de piedras generalmente en forma semicónica que levantan los cerreros del noroeste argentino y los del Altiplano boliviano y peruano, en homenaje a la Pachamama.

Apatencias

Movimiento instintivo que inclina al hombre a desear algo.

Apotropaico

Es un término técnico del léxico de la antropología religiosa que significa “lo que tiene el poder de alejar” (del griego *apó* y *trépo*, “alejo de”). Podría ser sinónimo de “exorcístico” si este término, cargado históricamente de significados cristianos, no implicaría al diablo como principal objeto de

exorcismo, lo que no ocurre en las técnicas apotropaicas andinas (fórmulas y ofrendas) cuya finalidad es neutralizar auyentando las influencias negativas de “lo numinoso” ancestral.

Apu

“El espíritu de la montaña”

Artesano

Es sinónimo de “médico” y se refiere al terapeuta tradicional que maneja el arte de curar por su capacidad carismática y los instrumentos rituales (las “artes”).

Arúspices

Un arúspice (del latín ara, altar, e inspicio, examino), transcribe haruspex del latín, era un adivino etrusco que examinaba las entrañas de un animal sacrificado para obtener presagios en cuanto al futuro.

Awsangati

Famoso nevado en Cusco, Perú.

Ayllu

Un ayllu (quechua o aimara), también aillo, es una forma de comunidad familiar extensa originaria de la región andina con una descendencia común –real o supuesta– que trabaja en forma colectiva (véase ayni) en un territorio de propiedad común.

Bebido

Es sinónimo de adivino y se refiere al brebaje alucinógeno que el adivino ingiere. También se usa “*enyerbado*”.

Brujo

Es sinónimo de “malero” y “hechicero”. Es un término despectivo si se aplica al terapeuta tradicional y nunca es utilizado, en el léxico corriente de las comunidades rurales, como sinónimo de “curandero”. El término “Brujo”, contrariamente, es utilizado sin distinción de funciones por las personas que se consideran exponentes de la cultura ciudadana –lo que a menudo equivale a una subcultura—de las dos capitales de Provincia, las mismas que defienden una idea de “civilización” relacionada con el “progreso” y con la abolición de la identidad cultural autóctona considerada un obstáculo a la civilización. También en el ambiente clerical de provincia “brujo” era usado – hoy día mucho menos—en el sentido “oficial” del término que, de acuerdo al Diccionario de la Real Academia, se refiere a un “hombre supersticioso o embaucador, del cual se dice que tiene pacto con el diablo”. En este sentido, “brujo” es el curandero y el malero porque ambos son culpables de ejercer la adivinación y el sortilegio, los encantamientos y la magia, ambos consultan espíritus y, por lo tanto, de acuerdo al precepto bíblico (Deut.18, 10-12) ambos están “en la abominación del Señor”. Hasta hace poco, se acusaba a los curanderos andinos de trabajar con la ayuda del diablo: prueba de este juicio negativo se halla en las páginas escritas por el P. Justino Ramírez, quien fue párroco de Huancabamba en la década de los sesenta y dejó preciosas noticias sobre usos y costumbres de sus parroquianos. En las dos últimas décadas, por parte del clero, se ha adoptado –por lo menos formalmente—un criterio de distinción entre el operador terapéutico tradicional y el operador dedicado a las prácticas de magia negativa. En este sentido, en varias entrevistas y conversaciones que se tuvieron con el P. Bernardo Sánchez Achútegui, actual párroco de Huancabamba, él distinguía entre “curandero” que actúa con el permiso y la ayuda de Dios y el “brujo” quien siempre recurre a la ayuda del diablo.

Opuesta es la opinión impuesta como verdad a sus feligreses por las siempre más numerosas sectas religiosas, cuyo objetivo principal y urgente, es la total desarticulación de *toda* estructura del pensamiento tradicional. En la zona rural de Juzgara (Huancabamba) se le ocurrió a un médico, por falta de un

fármaco industrial y severa forma de parasitosis intestinal, que usaran diariamente el paico (*Chenopodium ambrosoides*) como remedio eficaz y comprobado hasta por estudios farmacológicos. Ante su gran sorpresa, le contestaron que eso no era posible porque “estas yerbas son del diablo”. Y cuando se les preguntó de dónde habían sacado semejante concepto, le contestaron orgullosos que se lo habían enseñado su líder religioso.

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

Bullente

Que tiene agitación o movimiento producido por seres u objetos que bullen.

Camaquen

Hacía referencia a un componente muy importante de la cosmovisión andina. No sólo el hombre poseía *camaquen*, sino también las momias de los antepasados, los animales y ciertos objetos inanimados como los cerros, los lagos o las piedras. Esta fuerza vital o primordial, que animaba a toda la creación.

Chulpas

Torre funeraria al principio construida para una persona noble o la familia noble.

Cirujano

A pesar que el término ha sido tomado del léxico de la medicina oficial, nunca se utiliza para referirse al “doctor” de la posta médica o del hospital, sino al curandero de la medicina tradicional.

Cocha

Termino regional quechua, en Perú, que da nombre a las lagunas que se forman en las depresiones cerca de los terrenos próximos a los ríos. Se le puede considerar como un tipo de humedal. Ver: HUMEDAL.

Coricancha

Fue unos de los más venerados y respetados templos de la ciudad de Cusco. "El recinto de oro", como era conocido, era un lugar sagrado donde se rendía pleitesía al máximo dios inca: el INTI, por lo que sólo podían entrar en ayunas, descalzos y con una carga en la espalda en señal de humildad, según lo indicaba el sacerdote mayor *Wilaq Umo*.

Cosmovisión

Manera particular de ver el mundo; cada pueblo, cada cultura, cada sociedad tiene una visión propia de sentir, de observar y de apropiarse de lo que le rodea, de acuerdo al contexto al que pertenece.

Curioso

Es palabra imposible de traducirse fuera del contexto cultural que la utiliza. Es sinónimo de terapeuta tradicional y pierde el significado negativo que, en nuestra cultura adquiriría, si se utilizara para referirse a un profesional. “Curioso”, en el Ande, es el inquieto por conocer y es quien ha conocido por su inquietud y su continuo interés en aprender. Pero esa inquietud que motiva la curiosidad forma parte del carisma, se adquiere por nacimiento. Es un don de Dios.

Devenir

Ocurrir, llegar a ser o convertirse en algo.

Hampikamayoc

Considerado el médico del Imperio Incaico.

Herbolaria

Hierbas que se utilizan en la medicina tradicional Quechua.

Hierofanía

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

Hierogamia

“nupcias sagradas”, o entre seres sagrados (del griego *hierós*, “sagrado” y *gamos* “unión nupcial”).

Holístico

Del todo o relativo a él.

Huacas

En idioma quechua, tiene el significado de un lugar sagrado, un templo. Sin embargo, en la actualidad define a aquellos sitios arqueológicos donde se encuentran restos de tumbas pre incaicas o incaicas.

Huarequeque

Extraño animal de patas largas y ojos grandes como nuestra amiga la avestruz.

Huarinquero

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

Hurgar

Menear o remover una cosa.

Kalisayas

Médicos andinos incas.

Kaypacha

Palabra Quechua que significa " El mundo de aquí " .

Khara

Estiércol de vaca.

Maestro

Se utiliza cuando se quiere expresar con una sola palabra la totalidad de las funciones del terapeuta tradicional. Cuando, en el habla popular, se desea detallar la una o la otra de sus funciones, la terapéutica y la oracular –que son inseparables e interrelacionadas—se usa "maestro adivino" o "maestro curandero".

Mallquis

Son los antepasados, las momias o sus representaciones. Los andinos creían que luego de esta vida o *Cay Pacha* las almas de los muertos vivían una nueva existencia, ya sea en el *Hanan Pacha* ó cielo, o en el *Uju Pacha* ó infierno. Los andinos también creían que las almas volverían a la vida y que para ello necesitarían sus cuerpos por ese motivo conservaron momificados a sus deudos.

Médico

Se alterna en el uso común con el de “curandero” como sinónimo. Este calificativo es usado con un intrínseco valor polémico hacia la medicina oficial. Explica el intento, por parte de la cultura rural, de re-apropiarse de la función propiamente médica, cuyo ejercicio es de pertenencia del terapeuta autóctono, el maestro curandero, el verdadero médico de la medicina tradicional andina. Para referirse a él, nunca se usa “doctor”. “Doctor” expresa la función del médico de la medicina oficial. La diferencia entre “médico” (autóctono) y “doctor” (culturalmente extranjero aun cuando sus características raciales expresen lo contrario), no se debe sólo al uso de diferentes remedios, sino en el manejo de una diferente cultura, de una diferente antropología, de un diferente sistema médico, que postula y resuelve en modo distinto de la medicina tradicional el problema de enfermedad y el concepto de terapia y de salud. Es más: el “médico tradicional” es uno que cura, porque “ve”, es un vidente y lo es por naturaleza, porque ha nacido así ; el “doctor” cura sin “ver”, porque sabe y sabe porque lo ha aprendido en los libros. Pero, puesto que en la cultura andina el origen de muchas enfermedades es *sobrenatural*, por consiguiente el “doctor” no sabe curarlas.

Mishau/enmishau

Al pie de letra significa “quien está bajo efecto de las *mishas*” —drogas psicotrópicas en general—o que es sensible a ellas y desarrolla la capacidad

de “ver”. Es sinónimo de “vidente”. Una campesina de Sicches, Ayabaca, dio la mejor definición del curandero, de su rol y del aprecio que le tiene a su gente. Habiéndosele preguntado quién es el curandero, contestó: “Es el enmishau de nación”. Es el que, desde su nacimiento –por su propia naturaleza—es capaz de ver por medio de las plantas. Cuando se le preguntó al maestro Segundo Culquicondor de Ahul (Ayabaca) quién había sido su maestro, contestó: “*Yo no he aprendido mi arte, sino que me lo ha dado el Hijo de Dios. ¿Para qué voy a decir, señor? Si, tuve un maestro pero muy poco. No, pero el que me dio más es el Hijo de Dios. Porque dándome el Hijo de Dios, ya ´stuvo (...) Hay personas, mire, hay personas que nacen con su ciencia (capacidad de aprender, inteligencia) y hay personas que nacen en los astros nacidos*”.

Numinoso

Proviene del latín *numen* “entidad sobrenatural”, “Dios”. El término, creado y empleado por primera vez en los estudios antropológico-religioso por R. Otto (Otto 1949) “Corresponde, en su opinión, a un “sentimiento originario y específico”, del cual la noción de lo sagrado no sería sino el resultado último (Otto 1949:21) (...) Lo sobrenatural es más bien un concepto de orden intelectual, que se obtiene por antítesis a partir de la idea de ley natural. Por lo contrario, el término “numinoso” sugiere una impresión directa, una reacción espontánea frente a una potencia que, posteriormente, podría ser considerada sobrenatural. Según Otto, la primera característica de lo numinoso consiste en que es misterioso. Es posible que luego se combine con elementos racionales, pero siempre lo numinoso se revela como *mysterium*.”¹

Paca

¹ CAZENEUVE, J. *Sociología del rito*. Buenos Aires: Amorrortu. 1971, pág. 34.

Mamífero de América del sur, pequeño, de pelaje espeso, pardo por el lomo y rojizo por el cuello, vientre y costados, hocico agudo, orejas pequeñas, gruñidor como el puerco, herbívoro. *Coelogenys paca*, roedor.

Pachacútec

“El que cambia el rumbo de la tierra”, fue el noveno gobernante del estado Inca y quien lo convirtió de un simple curacazgo a un gran imperio: el Tahuantinsuyo.

Pachatusan

Montaña sagrada Pachatusan (El que sostiene el Mundo, en Quechua)

Pachamama

Pachamama o más usualmente pacha (del aymara y quechua *pacha*: tierra y, por extensión bastante moderna "mundo", "cosmos"; mama: madre -es decir "Madre Tierra") es la gran deidad, entre los pueblos indígenas de los Andes Centrales de América del Sur.

Palmero

“El que usa varas de palmera”, o sea de chonta. Es sinónimo de “curandero”.

Panteísmo

El panteísmo (en griego: παν (*pan*), "todo" y θεος (*theos*), "dios": literalmente "Dios es todo" y "todo es Dios") es una doctrina filosófica según la cual el Universo, la naturaleza y Dios son equivalentes. La ley natural, la existencia y el universo (la suma de todo lo que fue, es y será) se representa por medio del concepto teológico de "Dios".

Práctico

Equivale a “entendido”.

Psicotrópico

Se refiere a las sustancias usadas para lograr el estado alterno de “cambio de lugar”. Es preferible este término al de “alucinógeno” pues el segundo, implícitamente define como “alucinaciones”, a visiones producidas por las drogas “sacramentales”. Esto no siempre corresponde a verdad y menos tratándose de las visiones del chamán, cuyo contenido simbólico, accesible e interminable por parte de quienes pertenecen a la misma cultura, permite el acceso a la esfera del mito.

Puna

La Puna de Atacama es una altiplanicie de casi 4.500 msnm y alrededor de 180.000 km², surcada por cordones de poca elevación respecto a la meseta pero de gran elevación respecto al nivel del mar, que corren de sur a norte y de este a oeste, en los Andes, compartida entre Argentina y Chile.

Quechua

El quechua o quichua es una familia de lenguas originaria de los Andes centrales que se extiende por la parte occidental de Sudamérica. Es hablada por entre 14 millones y 9 millones de personas y parece no estar relacionada con otras familias conocidas, por lo que es considerada la decimoquinta familia de lenguas más extendida en el planeta y la segunda en América, después de la indoeuropea.

Runas

Cartas o caracteres mágicos que los pueblos del Norte creían de gran virtud para los encantos. Las había amargas, para el mal; salvadoras, para alejar desgracias; victoriosas, para la suerte y medicinales, para curar enfermedades.

Sabio

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

Sacsayhuaman

Sacsayhuaman (del quechua *saqsay*, saciarse, y *waman*, halcón, es decir, "halcón saciado") es una "fortaleza ceremonial" inca ubicada dos kilómetros al norte de la ciudad de Cusco. Se comenzó a construir durante el gobierno de Pachacútec, en el siglo XV; sin embargo, fue Huayna Cápac quien le dio el toque final en el siglo XVI.

Salk'antay

Montaña formada por una selva abrumadora que nos lleva a Machu Picchu.

Sarasara

Volcán ubicado en Perú.

Signatura

En latín se refiere a un conjunto de signos exteriores que caracterizan a un determinado ser, como una piedra, una planta, un animal o una persona. Por

las leyes de la semejanza, la “signatura” revela la cualidad del poder de la cosa, o del ser: p.ej. en la farmacopea europea medieval y renacentista el criterio de selección de las plantas medicinales se fundaba a menudo sobre la “signatura” de las mismas, así la planta vulneraria, cuyas hojas sugieren la forma de una alabarda, o de un arpón eran usadas para la cura de heridas (en latín vulnera); la pulmonaria, por el color de sus hojas y sus características horadaciones naturales, era usada en la cura de las enfermedades pulmonares, etc. Se aplica acertadamente este término al contexto cultural de la medicina tradicional andina, ya que los presupuestos y la dinámica de las leyes de semejanza son activos también en ella.

Simbiosis

Es un tipo de interacción biológica entre dos o más organismos de distintas especies.

Supay

Palabra Quechúa que significa “diablo”.

Tabaquero

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

Tabú

Se asume necesario distinguir entre clases de tabús, pues existen tabús verdaderos y los que Frazer llama “tabús homeopáticos”.² En el tabú verdadero (o “tabú de la impureza”, en la definición de Cazeneuve), la

² FRAZER, J.G. *Les origines magiques de la royauté*. París: Geuthner, 1920, pág. 53.

prohibición se refiere directamente a la esfera de lo numinoso y tiene el objeto de controlar la contaminación que resultaría de un erróneo contacto con lo “totalmente otro” y con la “impureza” de la cual lo numinoso está cargado. En este tipo de tabú, que es al que más propiamente se aplica este nombre, las sanciones que lo acompañan no están unidas por una asociación de símbolos con éste o aquel acto particular. En cambio, en el “tabú homeopático”, la consecuencia del acto está directamente relacionada con el tipo de acción de acuerdo a las leyes de las prohibiciones basadas en la magia homeopática. En estas no interviene la noción de “impureza” que caracteriza lo numinoso en las culturas arcaicas pues el objeto de este tipo de tabú no es controlar la contaminación derivada del contacto con lo numinoso sino evitar que, por las leyes de semejanza, una acción produzca una consecuencia que resultaría negativa (cfr. Cazeneuve 1971:48-49). A esta segunda clase de interdicciones pertenece, p.ej., el tabú andino que veda comer legumbres y frutos de plantas trepadoras en vísperas del uso de ciertas plantas psicotrópicas por miedo a que, por analogía, la “sombra”, en vez de separarse del cuerpo, se quede atrapada, o enredada, como ocurre con las plantas trepadoras y enredaderas.

A la segunda clase de tabús pertenece la interdicción que prohíbe el comer cosas de cualidad “cálida” si la enfermedad es de tipo “cálido”, o antes de ingerir sustancias psicotrópicas y cosas “frescas” o “frías”, en caso de que se trate de una enfermedad por exceso de “frío”. En este último caso, la interdicción no se refiere al peligro de una contaminación con la esfera de lo sagrado, sino está finalizada a evitar que, cualidades energéticas del mismo tipo, se sumen generando un desequilibrio que produciría una enfermedad, o agravaría la que ya existe. Pertenece a esta clase el tabú que prohíbe a la mujer andina abandonar en el agua sus cabellos al peinarse, el cual se explica dentro de las leyes de la magia homeopática, que actúan por la relación formal cabellos-serpientes. Sin embargo, lo que puede haber producido este tabú es la precaución de evitar que un enemigo se apodere de los cabellos, que “contienen la sombra”, y los utilice en prácticas mágico-

negativas. Muchos de los tabús que se relacionan con la mujer encinta pertenecen a esta clase de interdicciones y se explican tomando en cuenta la dinámica de las leyes de semejanza y contigüidad. Entre éstos está la interdicción que prohíbe a la embarazada comer ciertos alimentos como el huevo con dos yemas o dos guineos que crecen juntos porque pariría mellizos; o la que le impide comer la nata de la leche y la membrana interna de los cítricos porque el niño nacería “embolsado”; o la otra que le veda comer el arroz y toda comida pegada a la olla porque la “bolsa” que envuelve al niño resultaría demasiado dura.

En la primera clase de tabús (tabús verdaderos) se enmarca, por ejemplo, la prohibición de quedarse dormido en proximidad de una huaca, o de tumbas porque, al acontecer eso, se produciría inevitablemente una contaminación con la alteridad numinosa, cuyo poder atraparía o raptaría la “sombra” del indefenso durmiente. La estricta prohibición que impide tocar los restos óseos de los gentiles, o sus pertenencias funerarias, se explica ante la necesidad de evitar que el contacto con objetos cargados de poder actúe negativamente. El tabú que impide a un no-shamán tocar y manipular los objetos de la “mesa” curanderil se justifica porque aquellos objetos están sobrecargados de un poder numinoso que sólo el especialista puede manejar sin peligro. La prohibición de orinar frente a plantas dotadas de espíritu como las cimoras, el shimir, etc., no se explica totalmente como una reacción del espíritu ofendido por el acto irrespetuoso sino también, tomando en cuenta que, en los líquidos corpóreos de la persona, en alguna forma, está presente la “sombra”. Por esto, el contacto con la planta, o con el lugar donde ésta crece, produce una contaminación, cuyo resultado es el síndrome de la “shucadura”. El tabú que impide cortar el sanpedro o las mishas sin las debidas ofrendas, o el que veda bañarse en una laguna sin antes haber ofrendado al “encanto” lo que la tradición prescribe, está finalizado a impedir que el contacto con la alteridad –el encanto—se produzca fuera de los cánones rituales que aplican la ley de la reciprocidad al intercambio de dones, lo que haría imposible garantizar el control de lo numinoso. Los tabús

que rodean la sangre menstrual de la mujer se deben al carácter numinoso de aquella sangre que la transforma en un vehículo de intensa contaminación, el mismo que hace que ésta sea buscada para la magia amorosa. El poder numinoso de la sangre menstrual deriva, de acuerdo a la interpretación de Lévy-Bruhl, del hecho que toda sangre que brota del cuerpo sin que uno la haya querido, adquiere un valor negativo, muy a pesar de que esta pérdida involuntaria ocurra de acuerdo a una norma cíclica (una “regla”) a la que están sometidas todas las mujeres y por gran parte de su vida.³ Por el poder contaminante de la sangre del ciclo, está prohibido a la menstruante acercarse a los árboles frutales, cargar un niño en brazos, etc. En cambio, el hecho que un animal pueda comer la sangre del menstuo, o del parto, y que un tabú especial ordene a la mujer hacerla desaparecer oportunamente se explica, tomando en cuenta la naturaleza de la interdicción homeopática (tabú del segundo tipo): la acción de morder, o comer dicha sangre se transmite a la persona porque la sangre “contiene” a su “sombra” (ley de contigüidad o contacto). El tabú que impide a la mujer menstruante coger o preparar sanpedro pertenece a ambas clases: a la segunda, porque la consecuencia de la acción, por semejanza y contacto, es la aparición de la sangre en las visiones y a la primera, porque la impureza de la sangre catamenial es un poder negativo que neutraliza el poder del sanpedro y distorsiona la visión. El tabú del sexo que tradicionalmente precedía a la toma de sanpedro se explica, se juzga, no en virtud de una intrínseca impureza (ética) del acto sexual, sino por el hecho que la pérdida del semen (como la pérdida de la sangre) produce una considerable fuerza por parte de la “sombra”. Esta se halla “debilitada” y, por consecuencia, más expuesta al peligro al momento del contacto con el poder del sanpedro, que es el poder de un espíritu, y aun más, al momento de separarse del cuerpo, quedando expuesta al peligro de un enfrentamiento con poderes más grandes de su propio poder. Refuerza esta idea el hecho de que una de las funciones del

³ LEVY-BRUHL.L. *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*. Paris: Alcan.1931, pag. 335.

sorber tabaco por las narices es propiamente la de “fortalecer la sombra” para evitar que ésta sea víctima de maleficios y contagios. Como la menstruante, la mujer encinta está cargada de poder numinoso y si mira una herida del marido, ésta no sanará, por esto un tabú de la primera clase le prohíbe mirarla. También los mellizos pertenecen a la categoría de las cosas numinosas y contaminantes y esta cualidad explica los tabús que las rodean. El arco iris, tradicionalmente en los Andes, es considerado sobrecargado de poder negativo y contaminante, de ahí los tabús que impiden mirarlo o indicarlo con el dedo. Lo mismo ocurre con el eclipse de luna que, por ser un acontecimiento inusual, está cargada del poder numinoso de todo lo extraordinario, así que el solo mirarla contaminaría a la mujer embarazada. A la primera clase pertenecen todos los tabús que reglamentan el contacto con la alteridad representada por la muerte e impiden que su poder “contagie” a los vivientes: la misma palabra del léxico curanderil “contagio” es muy expresiva y traduce el miedo a que ocurra la contaminación con lo numinoso. En esta misma clase se enmarcan los tabús que impiden mirar o estar en la dirección del “despacho” de los “males”, por miedo que el “contagio” –la acción de la fuerza numinosa que produce la enfermedad—regrese o contamine quien mire. El tabú del incesto, como el adulterio, es tal porque produce una impureza derivada de la violación de una norma social (cfr. Cazaneuve 1971:72), la cual vuelve los incestuosos fuentes de poder contaminante para toda la sociedad. También el tabú que prohíbe el aborto intencional se explica por medio de las mismas consideraciones.

Terapeuta

En el castellano hablado por las comunidades indígenas del Ande septentrional, existe una variedad de términos, usados en el idioma corriente, para definir la función del terapeuta tradicional. A través del análisis de estos términos, que expresan una gama de significados y funciones interrelacionados, será posible una primera aproximación a las características y funciones de una figura que desempeña un rol de primaria

importancia, no sólo por lo que concierne el cuidado de la salud, sino para la conservación de la identidad cultural andina: el curandero. En el análisis se tomará en cuenta la diferenciación andina entre *terapeuta carismático*, dotado de capacidad visionaria, el shamán, o “curandero” y *terapeuta no carismático*.

Terapeuta carismático

“Curandero” en el vocabulario dialectal del Ande norteño, se refiere a la función propiamente terapéutica del médico tradicional, la misma que, dentro del sistema médico andino, involucra necesariamente la función semántica: divinadora-oracular y diagnóstica. Este término distingue al terapeuta carismático (el vidente) de los no-carismáticos como son el especialista en la fitoterapia tradicional, o “yerbatero”; el especialista en fórmulas religiosas de uso terapéutico, o “santiguador”, etc. En el idioma corriente, la palabra “curandero” raramente se usa sola sino en combinación con “maestro”: “maestro curandero” expresa el respeto hacia su función, que es al mismo tiempo terapéutica y religiosa dentro del marco de la religiosidad autóctona. En el empleo científico del término sin embargo, especialmente si se utiliza el castellano, hace falta tomar en cuenta el peligro de una interpretación etnocéntrica. En el idioma oficial y de acuerdo al Diccionario de la Real Academia, en efecto, “curandero” es “persona que hace de médico sin serlo”. Alguien que ejerce ilegalmente la medicina. En otras palabras: un charlatán. Aquí se utilizará el término *curandero* respetando el significado originario como sinónimo de terapeuta con funciones sacerdotales de acuerdo a los cánones de la medicina tradicional andina.

Thératon

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

Tito

Sinónimo de maestro, ha sido documentado por Friedberg, en la Provincia de Huancabamba.⁴ Actualmente este término ya no se usa. Cuando se les pregunta a los ancianos qué significa "tito", responden "maestro". Tito se refiere a una derivación del quechua titu/tittu que significa "Palabra oscura o cosa difícil de entender o saber"⁵, o de "Tituk: Proveedor de la (sic) necesario".⁶

Trepidar

Temblar fuertemente.

Trotsquistas

De la palabra Trotskismo es una tendencia dentro del marxismo y, por ende, del movimiento comunista internacional, desarrollada en gran parte por León Trotsky que, en términos generales, representa una contraposición a la visión que aplicó Stalin del marxismo-leninismo y a sus teorías sobre "socialismo en un solo país" y la "revolución por etapas". Se acompaña, como principal motor teórico y político, del Programa de Transición y de la Teoría de la revolución permanente.

Viracocha

También llamado el dios de la varas es el más destacado entre los dioses del ámbito andino. Es posible que su gran difusión se debiera a que los religiosos católicos buscaban un nombre para explicar a los naturales el concepto de dios.

⁴ FRIEDBERG, C. *Rapport sommaire d'une Mission au Pérou*. En: *Journal d'Agriculture Tropicale et de Botanique Appliquée*, 1959, 6: 439-50. Paris.

⁵ GONZALEZ HOLGUIN, D. *Vocabulario de la Lengua General de todo el Perú, llamada Lengua Qquichua o del Inca*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marco, 1989, pág. 344.

⁶ (Idem.)

BIBLIOGRAFIA

ACKERNECHT, B., H. Osmond.1971, p. 82: *Psychedelics, the Uses and Implications of Hallucinogenic Drugs*. Garden City. New York: Doubleday. Idem 1971:20.

AREOPAGITA Dionigi, *Tutte le opere*, Milán, Rusconi, 1983, pág. 79.

ARRIAGA, P.J. DE *Extirpación de la Idolatría del Pirú*. En: Biblioteca de Autores Españoles, Madrid: Atlas, T. 209:193-277.

ARROYO AGUILAR, S. *Algunos aspectos del culto al Tayta Wamani*. Lima: Seminario de Historia Rural Andina, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. 1987, pág. 79.

Idem: 1987: 81-83; en CAVERO CARRASCO, R. *Maíz, chicha y religiosidad andina*. Ayacucho: Universidad Nacional S. Cristóbal de Huamanga.

AZAM Gilbert, *La obra de Juan Ramón Jiménez*, Madrid, Editora Nacional, 1983, p. 359.

BARTHES R. (*Elementos de semiología*), U. Eco (*Obra Abierta*), X. Rubert de Ventós (*Utopías de la sensualidad y métodos del sentido*).

BLÁZQUES José María, *Primitivas religiones ibéricas*. II. *Religiones prerromanas*", Madrid, Ediciones Cristiandad, 1983, pág. 22.

BOUCHOT, Mauricio, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, UNAM, México, 2005 (4ª. Ed.), 38ss.

BOUCHOT, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica*. Hacia un nuevo modelo de interpretación, UNAM-Itaca, México, 2005 (3ª. ed.).

CABIESES Fernando: *Raíces de la Medicina Tradicional Peruana*, en "Historia y Cultura del Perú": 1978, Fernando Silva-Santisteban (eds.), p.398.

CÁCERES, Efraín: *El agua como Fuente de Vida, Traslación y Escape en los Mitos Andinos*. En Allpanchis No. 28 Cuzco-Perú. Pág. 108-109.

CÁCERES E.: *El Juego Asnusq'a: Representación de la Hacienda Feudal y el Sistema de Arrieraje en Santa Rosa (Melgar)*. En: "Problemática Sur Andina" No. 9 Ed. IIDSA: Puno-Perú.

CÁCERES CH., E. *Si crees, los Apus te curan*. Cuzco: Centro de Medicina Andina. 1988. Pág. 77-78.

CALANCHA A. DE LA, B. DE TORRES (1639): *Crónicas Agustinas 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.

CASO, A.: *Densidad de la población de habla indígena en la República Mexicana*. En: "Memorias del Instituto Nacional Indigenista", vol. VI. México, D.F.

CAVERO CARRASCO, R. *Maíz, chicha y religiosidad andina*. Ayacucho: Universidad Nacional S. Cristóbal de Huamanga.

CAZENEUVE, J. *Sociología del rito*. Buenos Aires: Amorrortu. 1971, pág. 34.

Idem: 1971:72.

CHARLES Morris: Signos, Lenguaje y conducta (Losada); para el fondo, cfr. Mi Mundo, hombre y lenguaje crítico (Sígueme), 11, 2.

Diccionario Manual de Medicina y Salud: 1979: 237

Diccionario interdisciplinar de Hermenéutica. Dirigido por Andrés Ortiz Osés, Patxi Lanceros., p. 228

DOMINGO DE SANTO TOMÁS, Fray (1560): *Léxicon o vocabulario de la lengua general del Peru*. Lima: Edición del Instituto de Historia 1951, pág. 294.

Idem: 305

DUCH Lluís, *Llenguatges oblidats en teología, Questions of Christian life*, num. 93, Montserrat, 1978, pág.72.

ELIADE Mircea, *Observaciones metodológicas sobre el estudio del simbolismo religioso*, en "Metodología de la Historia de las religiones". Barcelona, Paidós Orientalia, 1986, pág. 135.

ELIADE Mircea, *Tratado de Historia de las religiones*. I. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1974, págs. 223-224.

Idem: 1968:105; 107; 114; 131).

Eugenio Trías, *Pensar la religión*, Cuaderno de Seminario Público, núm. 6, Madrid, Fundación Juan March, 2001.

EVANS PRITCHARD, E.E. (1937) 1976: *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*. Barcelona: Anagrama, p. 59.

FERRATER Mora: *Diccionario de Filosofía*: Nueva edición actualizada por la Cátedra Ferrater Mora bajo la dirección de Josep-María Terricabras. Ed. Ariel Referencia.

FERRATER MORA, José, *Pinturas y modelos*, en "Las palabras y los hombres", Península, Barcelona, 1972, 145-146.

FRAZER, J.G. *Les origines magiques de la royauté*. París: Geuthner, 1920, pág. 53.

FRIEDBERG, C. *Rapport sommaire d'une Mission au Pérou*. En: *Journal d'Agriculture Tropicale et de Botanique Appliquée*, Paris, 1959, 6: 439-50.

FRISANCHO, PINEDA, David: *Medicina Indígena Popular*. Editorial los Andes, Perú, 1988, p.17.

FURST, P.T. 1971 *Psychotropic Flora and Fauna in pre columbian Ar*”, *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.

GADAMER Hans Georg, *Verdad y Método*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1996, p. 31-526

Gilgamesh, tablilla VIII, columna II, Barcelona, Orbis, 1986, pág. 59.

GONZALEZ HOLGUIN, D. *Vocabulario de la Lengua General de todo el Perú, llamada Lengua Qquichua o del Inca*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marco, 1989, pág. 344.

Idem: 1901-53

GRONDIN, Jean, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona, 1999, 49 ss.

GUAMAN POMA: *Literatura de resistencia en el Perú Colonial* Rolena Adorno Siglo Veintiuno, América Nuestra p.43.

JORALEMON, D., D. Sharon: *Sorcery and Shamanism: Curanderos and Clients in Northern Peru*. Salt Lake City: University of Utah Press.1993.

KESSEL, Juan Van: *Medicina Andina*. Ed. CIREN. Cuadernos de Investigación Social No. 13, Iquique-Chile. 1985, pág. 15.

Idem: 1980, págs. 280-281

KUSCH Rodolfo: *Pensamiento Aymara y Quechua*. En América Indígena Vol. XXXI, No. 2 México, 1971, pág. 394.

LAÍN ENTRALGO, Pedro: *¿Qué es el hombre?*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1999, pág. 160.

LEVI-STRAUSS, Claude: *Antropología Estructural*. Ed. EUDEBA, Buenos Aires, Argentina, 1968, p. 164.

LEVY-BRUHL.L. *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*. Paris: Alcan.1931, pag. 335.

LIRA, Jorge A.: *Medicina andina: farmacopea y rituales*. Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas". Cusco, 1985, p. XXV.

LOEB, E.: *Shaman and Seer*. En American Anthropologist, 1929, págs. 31:61 y ss.

MESLIN Michel, *Aproximación a una Ciencia de las religiones*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1978, págs. 201-202.

MOLINA, C. DE (1572-74) *Fábulas y Ritos de los Incas*, Los pequeños grandes libros de Historia Americana, serie I, tomo 4. Lima. 1943.

MURILLO, Ildelfonso (ed.), *Filosofía práctica y persona humana*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2004, 149-167.

OSEAS 1-2 en *Santa Biblia*, Reina Valera, Ed. 1960, págs. 1032-1041.

PEASE, Franklin: *Los Mitos en la Región Andina*. Ed. Instituto Andino de Artes Populares del Convenio "Andrés Bello, Ecuador.

PEIRCE, Charles S., *La ciencia de la semiótica*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1974, 45 ss.

PÉPIN, J. *Aspects théoriques du symbolisme*, Simboli e simbología nel'Alto Medioevo, Spoleto, Settimane di Studio del Centro Italiano de studi sull'Alto Medioevo, 1976, págs.. 34-35.

PÉREZ TAPIAS, José Antonio, *¿Podemos juzgar las culturas? Diversidad cultural, filosofía de la cultura y punto de vista moral* en Linares, J.B. & SÁNCHEZ DURÁ, Nicolás (edd.), *Ensayos de filosofía de la cultura*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002, 333-357.

PERROUD, P.C. *Diccionario Castellano-Kechwa-Castellano*. Lima: Seminario San Alfonso, Padres Redentoristas.

POLIA MECONI, Mario *Teoría e práctica terapéutica nel Curanderismo Nord-Peruviano*, V. "Lanternari Medicina, Magia, Religione dalla cultura popolare alle società tradizionali". Roma: Librería Internazionale Esedra. 1987, págs. 151-164.

POLIA, M. *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.

POLO DE ONDEGARDO, J. (1559) *Los errores y supersticiones de los indios sacados del Tratado de Averiguación*. En: Revista Histórica 1,1: 192-231. 1906. Lima, Perú.

Idem: 219

POWWELL, J.D. *Sobre la definición de campesinos y de sociedad campesina*. En: *Estudios sobre el campesinado latinoamericano: la perspectiva de la antropología social*. Buenos Aires: Perifería. 1974. Pág. 53.

QUINTANA PAZ, Miguel Ángel, *Cómo no ser relativistas ni universalistas*, en MURILLO, Ildefonso (ed.), "Filosofía práctica y persona humana", Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2004, 149-167.

RAMÍREZ, M.J. *Huancabamba, su Historia, su Geografía, su Folklore*. Lima: Ministerio de Hacienda y Comercio. 1966, pág. 57.

RAPHAEL Freddy, *Symbolique de la vie et de la mort dans le Judaïsme*, Estrasburgo, CISR, 1977, pág. 129.

REVILLA Federico, *Un discurso simbólico renacentista en el Colegio de San Jaime y San Matías de Tortosa*, BSAA, tomo LIII, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1987, la Biblioteca del Escorial.

SÁNCHEZ DURÁ, Nicolás (edd.), *Ensayos de filosofía de la cultura*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002, 333-357.

SANTIAGO Sebastián y Luis Cortés, *Símbolos de los programas humanísticos de la Universidad de Salamanca*, Universidad de Salamanca, 1973, los Reales Colegios de Tortosa.

SECRETAN, Philibert, *L'analogie*, PUF, París, 1984, p. 19-28 Y 73-75.

SHAPIRO, A.K.: *Principles of Psycho Pharmacology*, Eds. Clasle, W.G. & Del G. Indice, Y, New York Academie Press. En Joyce, C.R.B.: "*Placebos and Other Comparative Treatments*". Br. J. Clin., Pharmacy, 1978, 13, 313-318.

TAYLOR René, *Arquitectura y magia. Consideraciones sobre la Idea de El Escorial*, *Traza y Baza*, núm. 6, Barcelona, 1976.

VALDIZAN, Hermosillo y MALDONADO, Ángel: *La Medicina Popular Peruana*. Ed. Facsimilar de la U.N.M.S.M. Lima.1975, pág. 104.

VATTIMO Gianni: *El Mito del Uno: Horizontes de Latinidad (Hermenéutica entre Civilizaciones I)*. Ed. Dykinson, S.L., págs. 328-335.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, UNAM-Crítica, México-Barcelona, 1988, n. 50 ss.