

COSMOVISIÓN ANDINA DE LA VIDA, LA SALUD Y LA ENFERMEDAD



FONDO
EDITORIAL
COMUNICACIONAL

Arturo E. Villena-Pacheco

COSMOVISIÓN ANDINA DE LA VIDA, LA SALUD Y LA ENFERMEDAD

COSMOVISIÓN ANDINA DE LA VIDA, LA SALUD Y LA ENFERMEDAD

Arturo E. Villena-Pacheco



FONDO
EDITORIAL
COMUNICACIONAL

Cosmovisión andina de la vida, la salud y la enfermedad

Autor

Arturo E. Villena-Pacheco

Editado por:

Fondo Editorial Comunicacional
Colegio Médico del Perú
Malecón de la Reserva 791
Miraflores. Lima, Perú
Telef. 213-1400



1.ª edición

Octubre de 2022

HECHO EL DEPÓSITO LEGAL EN
LA BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ N.º 2022-10238.

Todos los derechos reservados. Queda prohibida la reproducción total o parcial de esta obra protegida por los derechos de propiedad intelectual, o su uso en cualquier forma, o por cualquier medio, ya sea electrónico o mecánico, incluidos fotocopiado, grabación, transmisión o cualquier sistema de almacenamiento y recuperación de información, sin el permiso por escrito de los propietarios del copyright.

Asesoría editorial

REP S.A.C.
Miguel de Cervantes 485-502, San Isidro



Médico editor

Jorge Candiotti Vera
jcandiotti@revistaspecializadas.com
999-658531

Impresión

Octubre de 2022
Talleres gráficos de REP S.A.C.
Emilio Althaus 355, Lima 14, Perú
999-658531

Presentación

El Fondo Editorial Comunicacional del CMP (FEC) tiene la satisfacción de presentar esta importante publicación del doctor Arturo Eduardo Villena Pacheco.

Esta valiosa obra, titulada Cosmovisión andina de la vida, la salud y la enfermedad, cuenta con el auspicio editorial y el financiamiento del FEC y el CMP.

El presente libro permite que los médicos en general se familiaricen con los pensamientos mítico y mágico-religioso, con la racionalidad, la agroastronomía, el saber, el lenguaje y la religiosidad en la cultura andina y con la cosmovisión andina del agua y de la grasa; así como, las teorías andinas de la salud y los modelos biomédico occidental y andino de la salud y la enfermedad. Este es el gran aporte de este texto.

El CMP se siente complacido de publicar a través del FEC esta obra, ya que no solo revela un gran esfuerzo del autor por publicarlo, sino que se constituye en una fuente de consulta básica sobre la cosmovisión andina, tanto de la vida (parte 1 del libro) como de la salud y la enfermedad (parte 2), para los miembros de la orden médica y los estudiantes de pregrado.

Raúl Urquiza Aréstegui
Decano nacional
Colegio Médico del Perú

Oscar Pamo Reyna
Director
Fondo Editorial Comunicacional

COMITE EJECUTIVO NACIONAL PERÍODO 2022-2024



- Decano
 - Vicedecano
 - Secretaria del Interior
 - Secretario del Exterior
 - Tesorero
 - Vocales
- Accesitarias
- Dr. José Raúl Urquizo Aréstegui
 - Dr. Alfredo Alonso Celis López
 - Dra. Wilda Cecilia Silva Rojas
 - Dr. Víctor Leonel Llacsá Saravia
 - Dr. Wilder Alberto Díaz Correa
 - Dr. Herminio Renán Hernández Díaz
 - Dra. Amelia Cerrate Ángeles
 - Dr. César Augusto Portella Díaz
 - Dr. Leslie Marcial Soto Arquíñigo
 - Dra. Celia Betzabet Moisés Alfaro
 - Dra. Milagros Dalila Sánchez Torrejón

DECANOS DE LOS CONSEJOS REGIONALES DEL COLEGIO MÉDICO DEL PERÚ

- Decana Regional I - Trujillo
 - Decano Regional II - Iquitos
 - Decano Regional III - Lima
 - Decana Regional IV - Huancayo
 - Decano Regional V - Arequipa
 - Decana Regional VI - Cusco
 - Decano Regional VII - Piura
 - Decano Regional VIII - Chiclayo
 - Decano Regional IX - Ica
 - Decano Regional X - Huánuco
 - Decano Regional XI - Huaraz
 - Decano Regional XII - Tacna
 - Decano Regional XIII - Pucallpa
 - Decano Regional XIV - Puno
 - Decano Regional XV - San Martín
 - Decano Regional XVI - Ayacucho
 - Decana Regional XVII - Cajamarca
 - Decano Regional XVIII - Callao
 - Decano Regional XIX - Chimbote
 - Decano Regional XX - Pasco
 - Decano Regional XXI - Moquegua
 - Decano Regional XXII - Abancay
 - Decana Regional XXIII - Tumbes
 - Decano Regional XXIV - Huancavelica
 - Decano Regional XXV - Amazonas
 - Decano Regional XXVI - Madre de Dios
 - Decano Regional XXVII - Lima Provincias
- Dra. Elena Victoria Ríos de Edwards
 - Dr. Miguel Ángel Pinedo Saboya
 - Dr. Ildauro Acuirre Sosa
 - Dra. Armida Concepción Rojas Dávila de Izaguirre
 - Dr. Antony Gustavo Tohalino Meza
 - Dra. Eliana Janette Ojeda Lazo
 - Dr. Christian Yuri Requena Palacios
 - Dr. Ronald Jimmy Agüero Acuña
 - Dr. Luis Felipe Muñante Aparcana
 - Dr. Andrei Alekseevich Kochubei Hurtado
 - Dr. Alberto Fernando Del Valle Espejo
 - Dr. Jorge Eliseo López Claros
 - Dr. Carlos Abelardo Morales Hernández
 - Dr. Carlos Alberto Neira Ortega
 - Dr. Efraín Salazar Tito
 - Dr. Waldo Franz López Gutiérrez
 - Dra. Patricia Isabel Ocampo Pilco
 - Dr. Luis Alberto Ortiz Pilco
 - Dr. Carlos Humberto Quiroz Urquiza
 - Dr. Manuel Alejandro Pomazono Goyas
 - Dr. Giancarlo Urquiza Pereira
 - Dr. José Luis Osorio Ticona
 - Dra. Lourdes Liliana Feijóo Oyola
 - Dr. Lino Elmer Rodríguez Julcamanyán
 - Dr. Jorge Arturo La Torre y Jiménez
 - Dr. Elard Arturo Castor Cáceres
 - Dr. Juan Carlos Nicho Virú



Dr. OSCAR PAMO REYNA

Director del FEC

Médico internista del Hospital Nacional Arzobispo Loayza

Universidad Peruana Cayetano Heredia

Académico de número, Academia Nacional de Medicina

Dr. JORGE GONZÁLEZ MENDOZA

Secretario del FEC

Médico infectólogo

Moderador, Programa para la Monitorización de Enfermedades

Emergentes (ProMED) Sociedad Internacional de enfermedades Infecciosas

Dr. CIRO MAGUIÑA VARGAS

Miembro del FEC

Médico infectólogo tropicalista dermatólogo

Universidad Peruana Cayetano Heredia

Académico de número, Academia Nacional de Medicina

Dr. RICARDO IVÁN ÁLVAREZ CARRASCO

Miembro del FEC

Instituto Nacional Materno Perinatal

Asociación Médica Peruana de Patología Clínica

Academia Panamericana de Historia de la Medicina

Asociación de Historia de la Medicina Peruana

Dr. ALBERTO EMILIO ZOLEZZI FRANCIS

Director del Comité Editorial de la Revista Acta Médica Peruana

Miembro del FEC

Médico gastroenterólogo

Hospital Nacional María Auxiliadora

Universidad Ricardo Palma

Dr. HORACIO VARGAS MURGA

Miembro del FEC

Médico psiquiatra

Docente Principal de la UPCH

Instituto Nacional de Salud Mental Honorio Delgado - Hideyo Noguchi

A la memoria de

*mi querido abuelo José Ángel Pacheco Bustos,
quien fuera paleógrafo autodidacta y conservador del
Archivo Histórico del Cusco.*

*los doctores Fernando Silva Santisteban Bernal y
Duccio Bonavia Berber, extraordinarios intelectuales
que revisaron el texto de la presente obra y
me animaron a publicarlo.*

Mi agradecimiento

*a la señora Julia Callapiña Hurtado de Villena,
por su especial esmero en la elaboración del
glosario de vocablos y términos en quechua;*

*a la señorita Dulce Guadalupe Villena Cáceres,
por las bellas ilustraciones artísticas;*

*al señor David Eugenio Area Pacheco,
por las hermosas fotografías de la sierra cusqueña;*

*al maestro Niel Palomino Gonzales,
profesor de Lengua quechua de la
Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco,
por la revisión del glosario en quechua y aimara;*

*al antropólogo Pablo Concha Sequeiros y
a la doctora Martha Villar López,
por la revisión temática del libro.*

Contenido

Prefacio

Arturo E. Villena Pacheco

Comentario al libro

Pablo Concha Sequeiros

Introducción

Primera parte. Cosmovisión andina de la vida

1. Sobre la estructura y función del pensamiento mítico.....	23
2. Sobre la estructura y función del pensamiento mágico-religioso	27
3. Bases de la cosmovisión andina	29
4. La racionalidad andina	33
5. La visión endógena de la cultura andina.....	41
6. Agroastronomía andina.....	43
7. El saber en la cultura andina.....	45
8. El lenguaje en la cultura andina.....	51
9. La religiosidad en la cultura andina.....	55
10. El mundo mágico religioso actual de los aimaras	67
11. El mundo mítico de la sierra norte del Perú.....	75
12. La cosmovisión andina del agua	89
13. La cosmovisión andina de la grasa	95

Segunda parte. Cosmovisión andina de la salud y la enfermedad

14. Etnofisiología kallawaya y teoría humoral griega.....	101
15. Las teorías andinas de la salud y la enfermedad.....	105
– La teoría kallawaya.....	105
– La cosmovisión de los campesinos ayacuchanos.....	107
– Teoría médica de los Andes de la sierra norte.....	107
– La medicina aimara.....	109
– Enfermedades de los mineros de Angaraes (Huancavelica).....	112
16. Los ministros del culto andino.....	117
17. La mesa curanderil en los Andes de la sierra norte.....	121
18. La cosmovisión andina y la mesa curanderil.....	125
19. Los ritos terapéuticos.....	127
20. El modelo biomédico occidental y el modelo andino de la salud y la enfermedad.....	135

Glosario y bibliografía

Glosario.....	139
Bibliografía.....	147

Índice de tablas, diagramas, figuras y fotos

Índice de tabla

1. Características diferenciales entre la visión occidental y la cosmovisión andina	32
2. Características diferenciales entre la racionalidad occidental y la andina	39
3. Características diferenciales entre el lenguaje occidental y el andino	53
4. Características diferenciales entre la religiosidad occidental y la religiosidad andina	66
5. Diferencias entre la teoría humoral griega y la etnofisiología kallawayaya	103
6. Diferencias en los conceptos de frío-calor y seco-húmedo entre las etnias tzintzuntzan y kallawayaya	104
7. Los síndromes culturales andinos en los Andes septentrionales del Perú	108
8. Síntesis de las teorías andinas sobre la salud y la enfermedad	115
9. Comparación etnográfica de los ministros del culto mágico-religioso de la región andina	119
10. Ubicación y significado de “los artes” en la mesa curanderil andina	126
11. Diferencias entre el modelo biomédico occidental y el modelo andino de la salud y la enfermedad	136

Índice de diagramas

1. Sobre la estructura y función del pensamiento mítico	26
2. Las relaciones sujeto- objeto entre la lógica analógica y la lógica formal	26
3. Esquema estructural del pensamiento analógico y del pensamiento mágico-religioso	28
4. El ciclo del agua en la cosmovisión andina	93
5. Visión andina de la grasa como elemento de vínculo entre los antepasados y el ser vivo	96

Índice de figuras

1. La lectura de los granos de maíz	64
2. La lectura de las hojas de coca	65
3. El sampetro	86
4. El danzante de tijeras, una reminiscencia del Taki Onqoy	97
5. El Muki, dios de la mina.	114
6. El curandero y la mesa curanderil	133

Índice de fotos

1. La chacra, el templo andino.	49
2. Apu Ausanqati, en Quispicanchi, Cusco	92

Prefacio

La presente obra la terminé de escribir hace 24 años, en 1998, tras dos años de búsqueda bibliográfica intensa, en circunstancias en las que aún no estaba implementada la búsqueda de base de datos por Internet. La escribí motivado por las clases de antropología que recibí en Cuernavaca, México y lo hice con apasionamiento y nostalgia por la cultura andina del Perú. No fue editada por diversas razones, una de ellas porque el editor encargado enfermó y perdió el material magnético; luego, se perdió el manuscrito físico, el que fue hallado incidentalmente en una caja de basura, lista para el reciclaje, y una tercera razón porque se perdió la lista de referencias bibliográficas, que, siempre, son la parte más laboriosa de un texto. Llegué a pensar que los *apus* y *mallkus* estaban molestos conmigo porque no les había hecho el pago correspondiente. Finalmente, reconstruí el libro este año y lo volví a releer y consideré que era importante editarlo y publicarlo, para conocimiento de los profesionales médicos.

El manuscrito fue revisado por dos ilustres intelectuales, el doctor Fernando Silva Santisteban Bernal (Q. E. P. D.), insigne historiador y antropólogo, y por el doctor Duccio Bonavia Berber (Q. E. P. D.), gran arqueólogo italooperuano. Ambos leyeron y escudriñaron con fruición cada frase y cada párrafo del manuscrito e hicieron sendas observaciones de contenido y de forma, que me enseñaron a ser riguroso en la redacción de las ciencias sociales. Pensé que sería un acto de lesa cultura que un lego en antropología escribiera una obra en esa disciplina. Estuve animado a seguir una maestría en antropología andina que impartía la Universidad Decana de América por dos antropólogos norteamericanos, pero no pude inscribirme porque no había otros postulantes que hicieran sostenible dicha maestría, por lo que tuvo que ser desactivada, con gran desencanto para mi persona. Han pasado más de dos décadas, he vuelto a releer lo que había escrito y pese a que en este tiempo se han publicado numerosos trabajos de investigación etnohistórica y antropológica sobre la visión del hombre andino respecto a la salud y la enfermedad, considero que la obra ya estuvo macerada buen tiempo, como un vino añejo, y debe ser leída por los profesionales médicos que tienen el derecho y, quizás, la obligación de conocer nuestra cultura andina, patrimonio de nuestro país.

Comentario al libro *Cosmovisión andina de la vida, la salud y la enfermedad*

El libro de Arturo Villena Pacheco, *Cosmovisión andina de la vida, la salud y la enfermedad*, nos trae nuevamente a la discusión sobre dicotomía que se plantea, entre el conocimiento sensorial y el conocimiento científico. El conocimiento del hombre tiene momentos o niveles, el conocimiento empírico (sensorial) y el conocimiento que llamamos científico. Se llega al conocimiento científico a partir del conocimiento empírico (observación), muy pocas veces se parte del conocimiento científico para llegar al sensorial; pero no se puede llegar al conocimiento científico sin pasar por el conocimiento empírico, por la observación reiterada de los fenómenos.

El autor corrobora que la investigación etnológica, sobre la cosmovisión andina de la vida, la salud y la enfermedad en nuestro medio es relativamente escasa. Sin embargo, el hombre andino posee un conocimiento profundo y es consustancial con su vida, lo que no es tomado en cuenta y mucho menos investigado, por quienes desarrollan el llamado “conocimiento científico”.

Las comunidades y el hombre andino poseen un rico conocimiento, explicado de manera significativa por el autor, que no será necesario reiterarlo, pero sí valorarlo, pues se debe insistir en llegar a un encuentro que permita nuestro desarrollo de manera más armoniosa. Como fundamento hay que mencionar y resaltar justamente la dicotomía, para posibilitar encuentros entre ambos conocimientos.

La concepción andina del respeto a la naturaleza, frente al concepto de la naturaleza como recurso o mercancía; el entendimiento de la importancia de la energía, es decir, que la tierra toda (Pachamama) tiene vida, frente a la frialdad del conocimiento científico que tiene de ella. Hoy se plantean, como llamado mundial, la conservación y el equilibrio en el manejo de los recursos naturales, que empieza a introducirse el respeto. Sin embargo, algo aparentemente simple como la “pasada del huevo”, parte de la curación del llamado susto en los niños, no se investiga ni se la toma en cuenta. La “ciencia” occidental no la explica ni cura el susto.

El conocimiento andino (sensorial) no cuenta con todo el instrumental tecnológico actual, pero tiene un conocimiento empírico acumulado por siglos de observación del comportamiento de

la naturaleza. Es el conocimiento de la supervivencia, un conocimiento riquísimo, que le ha permitido sobrevivir hasta el momento. El problema del conocimiento sensorial es que no está ordenado ni formalizado, y que se transmite al cabo de una generación y ese es su límite. El hijo aprende del padre y este, a su vez, igual por prueba y error o repetición y muy pocas correcciones. El proceso de aprendizaje dura toda su vida productiva. Siempre están aprendiendo, pero al no formalizarse el conocimiento, la transmisión se torna dificultosa. Lo que debe quedar claro es que el mundo andino tiene enormes conocimientos sensoriales y una rica cultura, y lo único que tenemos que hacer es recuperarlo, ordenarlo, sistematizarlo, añadirle algunos elementos nuevos, que no se manejan, y devolverlo, desde un conocimiento más integral y holístico, de manera tal que se puedan desarrollar y aprenderse en plazos más cortos. Por esto, es importante respetar, revalorar y reivindicar el valor del conocimiento sensorial, pero no podemos ignorar sus limitaciones para la socialización y para la repetición.

Entonces, debemos buscar integrar ambas categorías de conocimiento para producir un nuevo conocimiento que podemos nombrarlo conocimiento bisagra, puente o como conocimiento a compartir.

Cusco, 22 de mayo de 2022

Pablo Concha Sequeiros
Antropólogo

Introducción

La investigación etnológica sobre la cosmovisión andina de la salud y la enfermedad en nuestro medio es relativamente escasa. Sin embargo, el hombre andino posee un conocimiento profundo no aprendido del mismo, el cual es consustancial con su vida.

El estudio sistemático de la cosmovisión puede ser desarrollado siguiendo varios procedimientos metodológicos, los que, según Coombs, pueden ser resumidos en tres: “émico”, “ético” y “sintético”. El procedimiento “émico” es la interpretación o análisis del comportamiento con la utilización de las categorías semánticas propias de la cultura estudiada; el procedimiento “ético” constituye el análisis del comportamiento siguiendo categorías semánticas foráneas, y el procedimiento “sintético” que combina elementos de los procedimientos anteriores (Coombs, 1987). Los tres procedimientos tienen sus propias limitaciones porque conciben la investigación como un medio para comprender el comportamiento y no están dirigidos a la comprensión del proceso de la realidad física y mental que incluye el comportamiento nativo observable y no observable.

En el presente libro se pretende analizar las investigaciones etnográficas desarrolladas sobre el tema, con la finalidad de lograr una aproximación a la estructura semántica e ideológica de la cultura andina respecto a la salud y la enfermedad, y, en lo posible, se trata de contraponer la visión andina con la visión occidental, como dos concepciones disímiles de la vida con escaso margen de intersección entre ambas.

Para lograr el cometido mencionado, el libro está dividido en dos partes: la primera, comprende una revisión acerca de la estructura y función del mito, la magia y la religión, ingredientes esenciales de la cosmovisión andina; una comparación entre la cultura andina y occidental con respecto a la racionalidad y a la concepción del mundo y de la vida, a la religión, al lenguaje, a los modelos biomédicos y entre la teoría humoral griega y la etnofisiología kallawayana; una revisión breve respecto a los conocimientos, análisis e interpretación andina del cosmos, del aire, del agua, de la sangre y de la grasa, de lo “frío” y “caliente”; de la consagración de la hoja de

coca y su empleo como vehículo de comunión sagrada del hombre con las deidades; la segunda parte comprende una revisión acerca de la concepción andina de la salud y la enfermedad, del origen y naturaleza de las enfermedades, de la clasificación andina de las enfermedades; sobre el concepto de daño, de *camaquen* o sombra, sobre el origen mítico del curandero andino, sobre las funciones divinadora, mágica, religiosa y curativa de los curanderos andinos y, finalmente, la cosmovisión de los ritos curanderiles practicados principalmente en los Andes del norte peruano. Durante el desarrollo del tema se dio énfasis a los elementos de la cosmovisión andina que no hayan sido objeto de sincretismo con la cultura occidental.

PRIMERA PARTE

*COSMOVISIÓN ANDINA
DE LA VIDA*

Sobre la estructura y la función del pensamiento mítico

1

La estructura del mito es simbólica. El símbolo del mito es de naturaleza polivalente o de condensación y representa la evocación de lo ausente o de aquello que es imposible de percibir. El símbolo polivalente es también la representación de lo inconsciente, metafísico, sobrenatural o surreal. El símbolo del mito tiene un elemento lingüístico y una atribución analógica. El conjunto de elementos simbólicos constituye el lenguaje simbólico, que es la base del pensamiento simbólico, que constituye un medio para conocer e interpretar el mundo desconocido y una forma de percepción del mundo, cuando se asume que la percepción es parte de la conciencia que incluye conocimientos, motivaciones y sentimientos. El pensamiento científico, también utiliza símbolos, pero de naturaleza univalente o sintagmática que constituyen elementos del lenguaje tecnológico y científico y del pensamiento científico para el conocimiento e interpretación del mundo natural. En el diagrama 1 se esquematiza la estructura de la percepción del mundo que sigue la lógica analógica y la lógica formal. La relación entre el sujeto y el objeto (la naturaleza) en el pensamiento simbólico es de naturaleza especular. En la búsqueda de la verdad, el sujeto utiliza las emociones y la analogía que nacen de la esperanza y del deseo. El simbolismo utiliza la imagen alegórica como equivalente de la imagen real. La relación sujeto-objeto en el pensamiento científico es unidireccional (de sujeto a objeto) y utiliza la experiencia y la razón en su búsqueda por la verdad, basada en el raciocinio y la lógica formal. (Silva Santisteban, 1986, p. 390-408). En el diagrama 2 se ilustra las relaciones sujeto-objeto entre la lógica formal y la lógica analógica.

La imagen simbólica en la estructura del mito nace de la percepción, la cual está determinada por el afecto, la necesidad, el deseo, los temores y por los sentimientos. La imagen simbólica se encuentra controlada a su vez por un conjunto de creencias colectivas que dan al mito un significado determinado. La imagen simbólica es involuntaria en la ensoñación y está controlada por un tema consciente en el arte (Silva Santisteban, 1986, p. 390-408).

Las esferas del pensamiento simbólico son el orden, la moral y la sacralidad concebidos como conjuntos yuxtapuestos con una dimensionalidad circular del tiempo y simbólica del espacio. El mito tiene un sentido que está determinado por la combinación de sus elementos. Las propiedades específicas del lenguaje mítico se encuentran por encima de su expresión lingüística.

Las estructuras internas de los sistemas míticos son semejantes en todas sus partes y poseen una naturaleza dialéctica. Según Lévi-Strauss, todas las versiones de un mito son auténticas y las interpretaciones del mito constituyen también una versión (Lévi-Strauss, 1989, p. 35-46). El mito no es exclusivo de los pueblos “ágrafos” y primitivos. Es una forma de pensamiento que se encuentra presente en todas las culturas de la humanidad. También existen mitos en la civilización moderna como el culto a los héroes, los valores sociales, el culto a la razón, el carisma de los líderes, personajes de ciencia-ficción, la superioridad de la raza, la superioridad de la cultura, etc.

La condición del pensamiento humano se resuelve, finalmente, entre el mito y la razón. El mito es una realidad paradigmática, distinta a la realidad natural y puede variar en la cronología del tiempo lineal y en la distancia del espacio no simbólico. Tiene su origen en la vida, la muerte, el universo, la salud y la enfermedad y tiene la propiedad de convertir en mito una realidad con la finalidad de unir a los miembros de un grupo para la inducción del comportamiento. El mito es un estatuto para la acción social. La estructura simbólica sin efecto inductor del mito deja de tener significado. Cuando el mito en su evolución pierde su efecto inductor del mito se convierte en leyenda, que no sería sino la osamenta del mito (Silva Santisteban, 1986, p. 390-408).

Según la concepción funcionalista del mito, este nace o es enteramente determinado por las necesidades básicas más simples de la vida. Si se aplica las lógicas binarias estímulo-respuesta y problema-solución al proceso de socialización de la humanidad, el pensamiento mítico (respuesta) tendría un origen social que nace en las necesidades del equilibrio social, físico y cósmico (estímulo). Según la concepción estructural-funcionalista del mito, este tendría su esencia en su efecto del control social (Silva Santisteban, 1986, págs. 390-408). Por otro lado, Lévy-Bruhl, tratando de establecer la diferencia sustancial entre el pensamiento “ágrafo” y el pensamiento llamado “moderno”, afirma que en el primero está completamente determinado por representaciones místicas y emocionales (Lévy-Bruhl, 1957). Mientras que la concepción de Malinowski podría calificarse como utilitarista (Malinowski, 1974), la de Lévy-Bruhl es emocional y afectiva. Lévi-Strauss señala, por otro lado, que el pensamiento mítico de los pueblos “ágrafos” es desinteresado e intelectual. El concepto de desinterés según Lévi-Strauss supone que el móvil que determina el pensamiento mítico es una necesidad o un deseo de comprender el mundo que los circunda, su naturaleza y la sociedad en que viven. Por otro lado, responden a este objetivo por medios intelectuales, exactamente como lo haría un filósofo occidental o incluso, en cierta medida como lo haría un científico. Según Lévi-Strauss, el pensamiento mítico tiene como finalidad alcanzar por los medios más simples y económicos, una comprensión general y total del universo. Es decir, se trata de un modo de pensar distinto, que parte del concepto que

si no se comprende todo no se puede explicar nada. Esto es absolutamente contradictorio con la manera de proceder del pensamiento científico, que consiste en avanzar etapa por etapa, con el intento de dar explicaciones para un determinado número de fenómenos y progresar, luego, hacia otro tipo de fenómenos, según la concepción cartesiana del pensamiento científico (Lévi-Strauss, 1989, p. 35-46).

Según Lévi-Strauss, la ambición totalitaria de los pueblos “ágrafos” no alcanza los éxitos esperados. El mito, según Lévi-Strauss, fracasa en su objetivo de proporcionar al hombre un mayor poder material sobre el medio. A pesar de todo le brinda la ilusión, extremadamente importante, de que él puede entender y entiende el universo. Una característica de los pueblos “ágrafos” es el extraordinario desarrollo de sus percepciones sensoriales y un conocimiento extremadamente exacto de su medio y de todos sus recursos. Dichos pueblos han desarrollado determinadas capacidades mentales acorde al tipo de vida que llevan y al tipo de relaciones que mantienen con la naturaleza (Lévi-Strauss, 1989, p. 35-46).

La originalidad de la cultura de los pueblos llamados “primitivos” reside primero en una absoluta convicción de originalidad de sus miembros y en cierta medida de cierta “superioridad” sobre otros pueblos y en unas condiciones sin comunicación que garanticen la producción de un pensamiento realmente original. Según Lévi-Strauss, no habría un divorcio entre el mito y la ciencia. Solo el estadio alcanzado actualmente por el pensamiento científico posibilita comprender cabalmente la estructura del mito. El pensamiento científico está en condiciones de explicar no solo su propia validez, sino también aquello que, en cierta medida, es válido en el pensamiento mitológico (Lévi-Strauss, 1989, p. 35-46).

Lo importante, según Lévi-Strauss es que los científicos empiecen a interesarse cada vez más en los aspectos cualitativos y que, la ciencia, cuya perspectiva fue meramente cuantitativa entre los siglos XVII y XIX, empiece a integrar cada vez con mayor intensidad los aspectos cualitativos de la realidad. Esta tendencia permitirá comprender numerosas cuestiones pendientes del pensamiento mitológico que en el pasado eran consideradas como cosas “absurdas” o “carentes” de significado. El desarrollo de esta línea de pensamiento lleva a pensar, según Lévi-Strauss, que entre la vida y el pensamiento no existe hiato absoluto, como concebía la dualidad filosófica del siglo XVIII. Señala Lévi-Strauss:

“Si se lograra admitir que lo que ocurre en la mente no se diferencia en absoluto, ni sustancial ni fundamentalmente, del fenómeno básico de la vida; y se llegara a la conclusión de que no existe tal hiato imposible de superar entre la humanidad y todos los demás seres vivos, quizá la visión occidental del hombre fuera más sabia” (Lévi-Strauss, 1989, pág. 42).

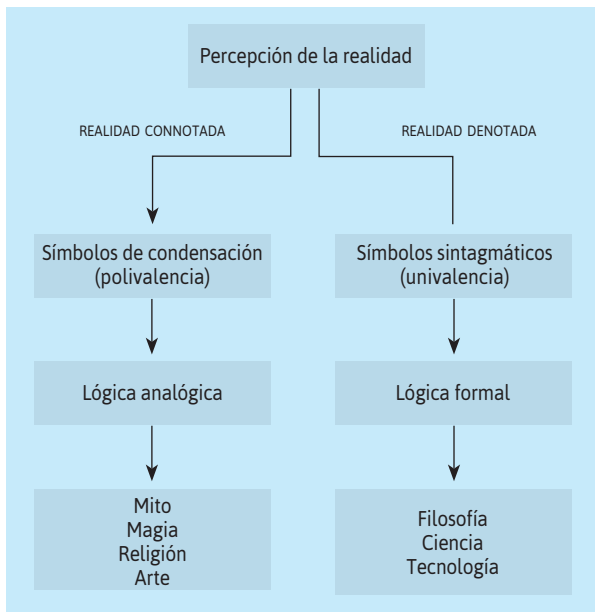


DIAGRAMA 1. Diferencias en percepción entre la lógica analógica y la lógica formal. Adaptado de Silva Santisteban, 1986, p. 381-390.

Precisamente, como se verá posteriormente, la cosmovisión andina concibe la vida sin el hiato del que señala Lévi-Strauss entre el hombre y los animales y la naturaleza.

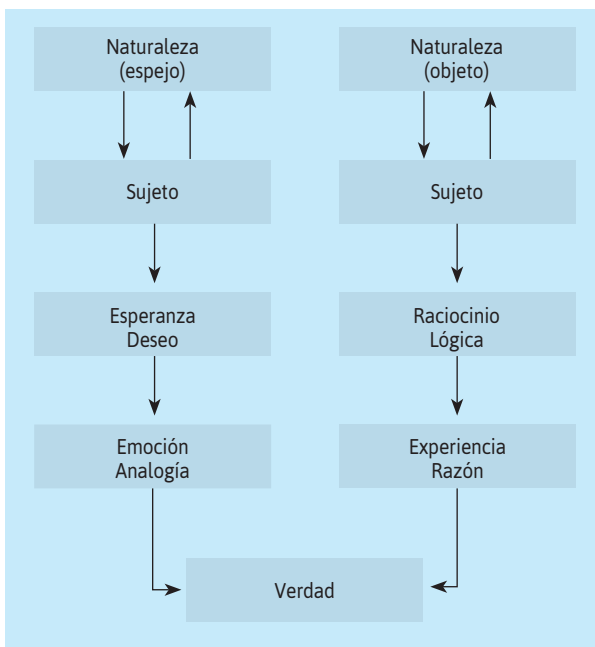


DIAGRAMA 2. Las relaciones sujeto-objeto entre la lógica analógica y la lógica formal. Adaptado de Silva Santisteban, 1986, p. 390-408.

Sobre la estructura y la función del pensamiento mágico-religioso

2

Según Silva Santisteban, la ansiedad existencial es el origen del pensamiento mágico-religioso y comparte con el pensamiento mítico la estructura simbólica y la función social. Por otro lado, la religiosidad del hombre está imbuida de sacralidad emanada del pensamiento mítico. En la dimensionalidad espacio-tiempo, el pensamiento mágico-religioso posee un espacio contenido por la jerarquía de valores y un tiempo eterno sin cronología; dimensiones ambas que determinan la trascendencia divina. El espacio del pensamiento racional está contenido por el sistema de magnitudes y el tiempo por la cronología (Silva Santisteban, 1986, págs. 427-459).

El rito ejercido por el acto mágico-religioso resulta eficaz, tiene un poder inmanente y se ejecuta en un contexto mágico-religioso. Por el contrario, la práctica de la cortesía y de la ceremonia profana resultan ineficaces para satisfacer las necesidades existenciales. La comprensión de la religión hace énfasis en los ritos más que en las creencias. En la estructuración de la magia intervienen la ley de semejanza (magia homeopática) y la ley del contacto (magia contaminante) que combinan los elementos del acto mágico: fórmulas, palabras y alusiones mitológicas. La prelógica del pensamiento mágico es concreta, intuitiva y cualitativa y establece nexos de afinidad, simpatía, eficacia e identidad que determinan en conjunto un sentimiento de vida. (Silva Santisteban, 1986, p. 427-459).

El pensamiento mágico es holístico y expresa la fe del deseo humano y la fe en la omnipotencia del pensamiento y tendría dos funciones principales: la realización de deseos en poderes sobrenaturales diferentes de los establecidos por la religión, concebida esta como magia oficial y la evasión o contención del orden social. La organización del poder político separa deliberadamente magia de religión con la finalidad del control social, pues el pensamiento mágico y religioso tendrían fundamentalmente la misma estructura y función (Silva Santisteban, 1986, p. 427-459). En el diagrama 3 se ilustra el esquema estructural del pensamiento mítico y del pensamiento mágico-religioso.

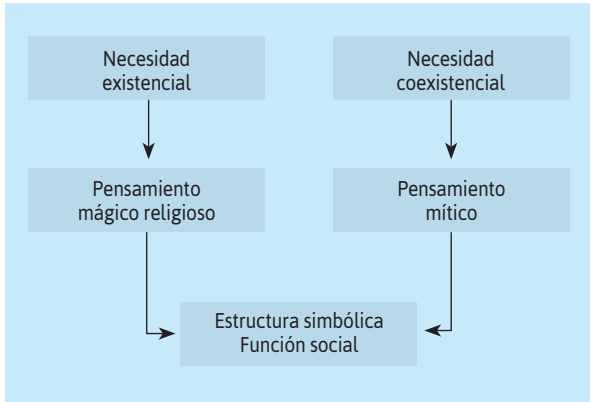


DIAGRAMA 3. Esquema estructural del pensamiento analógico y del pensamiento mágico-religioso. Adaptado de Silva Santisteban, 1986, p. 427-459.

Los criterios analíticos comparativos entre la visión andina del mundo y la concepción occidental que hemos podido revisar son los siguientes: la concepción del mundo, la fuente de la vida, el origen del hombre, el destino o morada final del hombre, la relación hombre- naturaleza, la percepción de la producción, la percepción del trabajo y la relación entre los hombres.

El mundo es inmanente en la concepción del mundo. No hay nada por encima del mundo. Todo está en el cosmos. No existe vida sobrenatural. El mundo en la visión occidental no es inmanente. La concepción occidental separa el mundo natural y el mundo sobrenatural, cada cual con su propio ordenamiento (García Miranda, 1996, p. 33-42).

La fuente de la vida según la visión andina es la *Pachamama* que es la madre tierra, de donde emerge la vida. “*Allpamantam kawsay qatarin*”, “de la tierra nace o brota la vida”. Tiene vida y es dadora de vida. Está ligada a la fertilidad y ha sido “encantada, sacralizada y consagrada” (Cox, citado por García Miranda, 1996, p. 40) y tiene al mismo tiempo condición humana. La *Pachamama* es equivalente al mundo natural y su dimensión espacial está comprendida en tres mundos: *Hanaq Pacha* o mundo sideral o celeste, el *Kay Pacha* o este mundo y el *Uku Pacha* o mundo de las profundidades, de las entrañas de la tierra (García Miranda, 1996, p. 33-42); (Grillo, 1990, p. 6). Desde la visión de occidente, la vida es producto de la obra de Dios Todopoderoso, invisible y misterioso, con condición divina, alejado del mundo y del hombre, difícil de explicar su presencia y su existencia (García Miranda, 1996, p. 33-42).

Otro principio importante en la ideología andina es la creencia generalizada en los mitos sobre el origen del hombre y de los pueblos. Según ellos, los hombres surgieron espontáneamente de sus variadas *pacariscas* o *paqarina* o lugares de origen. En los relatos que los indios daban a los cronistas contaban que procedían de fuentes, cerros, lagunas o cuevas, de las cuales habían brotado listos para poblar el universo y al mismo tiempo debía ser la morada final del hombre (Rostworowski de Diez Canseco, 1996, p. 12). La *paqarina* tiene un proceso cíclico de desarrollo con etapas sucesivas de caos que son superadas violentamente por el *pachakuti* con un sistema de explicación mítica sobre su historia (García Miranda, 1996, p. 40). La relación del hombre

con la naturaleza en la cultura andina es de respeto y convivencia. La naturaleza es la imagen especular y toponímica del hombre andino (Bastien, 1989, p. 45-50). El hombre andino se ve a sí mismo en la naturaleza. Al asignarle condición humana, la naturaleza puede padecer los mismos fenómenos que el hombre: nace, crece, se desarrolla, se enferma, muere y vuelve a recrearse en un eterno péndulo vital entre la vida y la muerte; por lo tanto, necesita del afecto y del cuidado del hombre. La relación del hombre con la naturaleza es de una intensa reciprocidad y de una permanente comunión a través de la sacralización de las hojas de coca, cuyo uso simboliza la relación sacralizada y afectiva de la naturaleza con el hombre. La naturaleza brinda recursos cuyo uso racional permite y garantiza la vida y el hombre a cambio la protege, la conserva y le brinda afecto y ofrendas. Por esto, puede considerarse a la cultura andina como ecologista por excelencia. Entre el hombre y la naturaleza existe una suerte de “crianza mutua” en la que “el hombre se deja criar por naturaleza y la naturaleza se deja criar por el hombre” (Krause y Moya, citados por García Miranda, 1996, p. 33-42); (Valladolid, 1993, p. 83). El hombre cría a la naturaleza alimentándola con ofrendas. Los entierros son considerados como alimentos para la *Pachamama*. En el pueblo de la Iglesia en San Juan (Argentina), los pobladores buscan enterrarse en el suelo pues parten de la sentencia “si la tierra me cría que la tierra me coma” (Krause, citado por García Miranda, 1996, p. 33-42). Cuando se producen eclipses de sol o en solsticio de junio, los campesinos creen que el astro se está muriendo y le ayudan a revivirlo realizando fogatas (García Miranda, 1996, p. 33-42).

El hombre andino ha desarrollado conocimientos y tecnologías basadas en su concepción ecológica y cargadas de ritualizaciones. Los conocimientos y las tecnologías no depredan la naturaleza porque parten del profundo respeto a la *Pachamama*. Mientras que, desde la óptica occidental, el hombre considera a la naturaleza como un recurso explotable, donde ejerce dominio y apropiación, mediante la utilización de conocimientos y tecnologías depredadoras que deterioran el equilibrio de las relaciones del hombre con la naturaleza. Este deterioro ambiental determina una reducción notable de la biodiversidad y del capital genético de las especies de fauna y flora (García Miranda, 1996, p.70).

La percepción de bienes y servicios según la cultura andina se organiza en función de los requerimientos para la reproducción social y cultural del hombre. La población participa democráticamente en la producción. Existe complementariedad ecológica para el control vertical de los pisos ecológicos (Murra, 1975, p. 275-312) y existe también complementariedad económica para el intercambio recíproco de bienes y servicios y la redistribución ordenada de los mismos (García Miranda, 1996, p. 32-43). La producción familiar en la cultura andina es también comunal, por cuanto interviene la comunidad con recursos y fuerza de trabajo. El

soporte de la economía radica en el acceso democrático a los recursos de la comunidad y al uso racional de los recursos renovables. Este ordenamiento evita la acumulación de riqueza a nivel personal o grupal, en contraste con la visión de occidente que organiza la producción mediante la concentración de los medios de producción y del capital en pocas manos (García Miranda, 1996, p. 33-42).

La percepción del trabajo en la cultura andina está considerada como una fiesta que convoca y congrega a la familia nuclear y extensa, al aillu, a la comunidad, y en las esferas más amplias también a las organizaciones intercomunales e interétnicas. La división del trabajo es natural, por edad y sexos. En la cultura occidental en cambio el trabajo tiene origen mítico y es concebido como producto del castigo divino que recuerda la sentencia “comerás el pan con el sudor de tu frente” (García Miranda, 1996, p. 33-42).

Las relaciones entre los hombres se sustentan en principios de reciprocidad y de equidad, los cuales se realizan a través de la alianza familiar consanguínea, de afinidad y espiritual, dentro del aillu y de la comunidad. Dichas relaciones pueden ser simbolizadas con categorías de la propia cotidianidad (Lévi-Strauss 1968 y Coombs 1986, citados por García Miranda, 1996, p. 32-43) como son en el *kuyay* y *tinkuy*.

La categoría *kuyay* significa cariño, amor, estimación y por consiguiente es la base de la cooperación y la solidaridad; todo acto se debe hacer con cariño. La categoría *tinkuy*, significa “encontrarse, converger en un punto” (Soto, citado por García Miranda, 1996, p. 32-43) y simboliza la conjunción de objetivos colectivos, de intereses comunes, de reunión y de comunión social. El pensamiento andino que guía las relaciones sociales entre los hombres queda sintetizado en las siguientes máximas campesinas: “*Ruraqman chayaspa rurapakuna, mikupman, chayaspa, mikupakuna, tusuqman, chayaspa, tusupakuna*” (Paniagua, citado por García Miranda, 1996, p. 32-46), cuya traducción libre sería: “Cuando se llega donde alguien que está trabajando, trabajemos con él, cuando se llega donde alguien que está celebrando, celebremos con él”. La segunda, “*Huk umalla, huk sunqulla, huq makilla*” (Ramos, citado por García Miranda, 1996, p. 32-43), cuya traducción libre sería: “Un solo pensamiento (una sola cabeza), un solo sentimiento (un solo corazón), una sola fuerza (una sola mano)”. Sentencias de vigencia pan andina que conjugan y delimitan los intereses individuales con los colectivos para todo tipo de actividades cotidianas y extraordinarias de la familia, del aillu y de la comunidad.

En la tabla 1, se resumen las principales diferencias de la visión occidental y la cosmovisión andina.

TABLA 1. Características diferenciales entre la visión occidental y la cosmovisión andina

CARACTERÍSTICA	VISIÓN OCCIDENTAL	VISIÓN ANDINA
● Concepción del mundo	No inmanente	Inmanente
● Fuente de vida	Dios	<i>Pachamama</i>
● Origen del hombre	Divino	<i>Paqarina</i>
● Morada final del hombre	Cielo-infierno	<i>Paqarina</i>
● Relación hombre-naturaleza	Explotable	Isomórfica-sagrada
● Percepción de la producción	Sentido acumulativo	Reciprocidad-redistribución
● Percepción del trabajo	Castigo divino	Fiesta-rito
● Relación entre los hombres	Inequidad	Reciprocidad-equidad
● Concepción del espacio	Determinado por la distancia (simbólico)	No determinado por la distancia
● Concepción del tiempo	Determinado por la cronología (naturaleza circular)	No determinado por la cronología
● Visión de la historia	De naturaleza diacrónica	De naturaleza sincrónica
● Racionalidad	Lógica formal	Lógica analógica
● Concepción de la naturaleza	No animista	Animista

Elaboración propia.

Según Peña Cabrera, la razón es un mecanismo de sobrevivencia de los grupos sociales. La racionalidad sería un proceso cognitivo que se va organizando de acuerdo con las necesidades de sobrevivencia de la comunidad social frente a los retos geográficos, históricos, sociales y culturales. El dominio de la razón occidental ha sido un impedimento para una cabal comprensión de otras formas de racionalidad (Peña Cabrera, 1993, p. 3-18).

Los europeos que llegaron a América no pudieron comprender al Nuevo Mundo y no hicieron mayor esfuerzo para entenderlo desde su propia visión endógena. Como resultado de ello, pusieron en duda la racionalidad del nativo americano. Sin embargo, para los propósitos de la evangelización aceptaron cierta racionalidad andina, para, luego, legitimar el dominio español (Peña Cabrera, 1993, p. 3-18).

Los europeos de los siglos XVI y XVII siempre estuvieron convencidos de su etnocentrismo y no les interesó otra cosmovisión. Esta conducta es habitual en los vencedores. Según Leopoldo Zea (citado por Peña Cabrera, 1933, p. 4), el Descubrimiento de América en realidad fue un “Encubrimiento” de la realidad americana. Sin embargo, en la actualidad, los científicos sociales de Europa han mostrado significativo interés por estudiar el pensamiento de los pueblos nativos de América.

Según Silva Santisteban, la concepción de los cronistas sobre la historia no era otra cosa que la ejecución magistral de la sabiduría divina. Con el advenimiento de la idea de raza en Europa a fines del siglo XV, el concepto de superioridad occidental se vio reforzada. No solo los españoles, sino también los criollos y mestizos tuvieron la firme convicción de una mayor capacidad intelectual, científica y económica de la raza blanca con respecto a las etnias aborígenes y alimentaron la teoría del darwinismo social, que establece que solo con la inmigración europea masiva se podía construir una sociedad próspera y civilizada (Silva Santisteban, 1993, p. 24-27).

La idea de superioridad cultural aparejó a la idea de superioridad racial. Según Silva Santisteban, los prejuicios de las clases sociales fueron intencionalmente confundidos con las leyes de la naturaleza y han elaborado un conjunto de mitos que alimentan la supuesta superioridad racial y cultural. Los cronistas y muchos historiadores modernos son incapaces de comprender la

cultura, la tecnología y la economía andinas, desarrolladas sin escritura, sin moneda y sin rueda. Muchos historiadores persisten en encontrar mecanismos alternativos o supletorios o tratan de entender la cultura andina dentro de la cosmovisión occidental.

En contraposición al concepto eurocéntrico sobre la civilización y sobre la historia que condiciona dichos conceptos a la complejidad de los sistemas socioculturales, a la economía de mercado y a la escritura, muchos etnólogos plantean la existencia de la Civilización Andina, que se desarrolló sin escritura alfabético-fonológica y sin dinero y economía de mercado. El etnocentrismo occidental utiliza premisas, conceptos, valores y la lógica de occidente para la comprensión de la cultura andina. Utilizando los valores de la visión occidental nunca se podrá comprender la naturaleza y el carácter de la cultura andina (Silva Santisteban, 1993, p. 24-27).

Para Silva Santisteban, el desarrollo de la Civilización Andina es el resultado del proceso de adaptación humana al variadísimo espacio andino. En este proceso de adaptación fue necesaria la observación intensa de la naturaleza y el desarrollo de una tecnología agrocéntrica, la creación de complejos sistemas de administración social y económica, así como una rigurosa racionalización del trabajo (Silva Santisteban, 1993, p. 24-27).

Peña Cabrera señala que para tener una mejor comprensión de la racionalidad andina es preciso realizar una comparación contrastada con la racionalidad occidental y que aun cuando los conceptos de racionalidad y cosmovisión (*Weltanschauung*) se condicionan mutuamente, son conceptos distintos. La racionalidad sería un proceso y la cosmovisión, una intuición del todo (Peña Cabrera, 1993, p. 3-18).

En resumen, el análisis desarrollado por Peña Cabrera con relación a la estructura de la racionalidad “occidental” se puede señalar lo siguiente:

- La racionalidad occidental no tiene su origen en la racionalidad griega debido principalmente a dos causas: a) el pensamiento griego no tiene sentido de la historia pues no ve en la realidad sensible, un perfeccionamiento material continuo; b) la finalidad de la razón en el pensamiento griego es la contemplación de la verdad, mientras que en el pensamiento moderno todo es medio, nada es fin en sí mismo, por lo que la contemplación griega sería un acto inmoral.
- La concepción griega de dios y el pensamiento cristiano de occidente formaron un sincretismo griego-escolástico en la Edad Media, con clara subordinación de la razón a la fe. La modernidad europea no puede entenderse como producto de la evolución del cristianismo porque existen diversos pueblos del Cercano Oriente que no alcanzaron la modernidad pese a su fe en el dios cristiano.

- El pensamiento moderno resulta de la integración de tres racionalidades, la escolástica, desarrollada por los académicos, la cuantitativa, por los comerciantes y la operativa, por los “artesanos” e ingenieros. En la Temprana Edad Media, se introduce la máquina como medio de producción y se descarga progresivamente sobre el animal y la máquina las labores que antes hacía el ser humano. El campesino deja de producir para el autoabastecimiento y los excedentes de su producción los destina a la comercialización, se va desarraigando de la tierra y van naciendo las ciudades que se convierten en centros de transacciones, de educación y de diversión (Peña Cabrera, 1993, p. 3-18).

Según Peña Cabrera, la introducción de la máquina y la modalidad de producción masiva marcarían el origen de la explotación del hombre. El hombre por medio de la máquina se desarraiga de la naturaleza y en este proceso de cambio surgen tres condiciones para el desarrollo de la modernidad: la naturaleza como objeto de explotación, lo cualitativo da paso a lo cuantitativo y el sujeto se diferencia sustancialmente de la naturaleza (Peña Cabrera, 1993, p. 3-18). El afianzamiento y consolidación de una racionalidad instrumental dominante en la civilización occidental se va nutriendo en el proceso de enajenamiento del hombre con respecto a la naturaleza, determinado por lo siguiente:

- El cambio en la relación especular sujeto-objeto hacia una relación de dominación (Heidegger, citado por Peña Cabrera, 1993, p. 9).
- La concepción de Galileo de la ciencia como disciplina que se ocupa de lo medible y que hace medible lo no medible.
- La concepción cartesiana del espacio puro, como el trasfondo ilimitado para la acción del hombre como sujeto puro.
- La concepción judeo-cristiana del hombre como dominador de la naturaleza establecida en el Génesis y que refuerza la actitud de dominio.
- La ideología de la Ilustración que establece que “El hombre no es medio, sino fin de todas nuestras acciones, pero todo lo demás (la naturaleza) es medio para la acción del hombre” (Kant, citado por Peña Cabrera, 1993, p. 10).

La configuración geográfica vertical de los Andes es muy distinta a Europa, cuya geografía es esencialmente plana. El clima de los Andes también se caracteriza por cambios térmicos violentos entre el sol y la sombra, entre el día y la noche y entre lugares cercanos. Los terrenos de las laderas no son fértiles, son erosionables y requirieron de experimentación y domesticación a través de las culturas andinas que se desarrollaron históricamente. Los excedentes se almacenaron

en tambos para evitar hambrunas y potenciales catástrofes (Peña Cabrera, 1993, p. 3-18). Los tambos y las *qollqa* estaban bien provistos de alimentos y otras vituallas, según testimonio de Polo de Ondegardo: “Para alimentar a 2000 soldados durante las siete semanas que estuvieron estacionados en Xauxa, Polo (de Ondegardo) se sirvió de los depósitos incaicos, que en 1547 todavía contenían víveres y demás necesidades” (Polo de Ondegardo, 1916b [1571]).

El desarrollo de las culturas andinas se realizó sin la influencia de las culturas euroasiáticas y mesoamericanas (Dollfus, 1981, p. 20). Según Murra, el hombre andino utilizó distintos pisos ecológicos para el cultivo y planteó que dicha distribución debió haberse realizado por unidades étnicas numerosas y no simplemente por unidades familiares. Cada unidad étnica conservó su propia identidad y mantuvo un centro administrativo de control (Murra, 1975, p. 275-312). Según Rostworowski, algunos territorios étnicos tenían cruce de áreas territoriales sin que ello implicara conflictos entre los grupos étnicos (Rostworowski de Diez Canseco, 1996, p. 9-17).

En la cosmovisión del hombre andino prehispánico y actual, el tiempo y el espacio están unidos y constituyen una sola dimensión. Para el andino varios días de camino no significa una gran distancia. Un vecino extraño a su comunidad está más lejos que un miembro de la comunidad que se halla a varios días de distancia (Murra, 1975, p. 275-312).

En el lenguaje quechua los términos espacio y tiempo se expresan con la misma palabra, *pacha*. Los términos futuro y pasado se expresan con la palabra *naupapacha*. La modernidad impide que se pueda comprender la concepción andina de espacio y tiempo. Se ha condicionado la vida a dimensiones abstractas cuantitativas. Según Lévi-Strauss (1989, p. 23-46), el hombre moderno ha perdido la capacidad de intuición sensorial y extrasensorial. Murra (1975, p. 275-312) invita a reflexionar a los científicos sociales sobre el desarrollo excepcional de la civilización andina sin el concurso de la escritura, de la moneda ni de la máquina.

El control vertical de diversos pisos ecológicos obedece a la necesidad de cultivar diferentes plantas con fines de alimentación comunitaria. La gran variedad de cultivos no habría sido posible en un solo piso ecológico. En las partes más altas se cultivan tubérculos (papa, oca, olluco) y algunos granos (quiuhicha, cañihua, tarhui, quinua) y se crían alpacas y llamas. En las partes bajas se cultiva el maíz, los frijoles, la yuca y la hoja de la coca. La variedad de cultivos se explica por la diferente composición de los suelos y por la inversión térmica que ocurre en una misma altitud geográfica. El monocultivo tan frecuente en Europa no resultó viable en los Andes centrales. El Centro Administrativo tenía la función de acopio y redistribución. El hombre andino desarrolló técnicas de conservación de alimentos que permitieron su almacenamiento por largos periodos en tambos y *qollqas* (Blanco, citado por Peña Cabrera, 1993, p. 14).

Era menester aumentar las áreas de cultivo mediante la construcción de andenes y el uso de lomos de tierra (*waru waru*) que habrían permanecido como terrenos estériles por las intensas precipitaciones pluviales que suelen barrer el delgado humus de los suelos andinos. Las formidables andenerías y los canales de irrigación que hizo el hombre andino prehispánico se hicieron a puro músculo y bajo el principio de reciprocidad y solidaridad, principios ajenos a la concepción individualista (Peña Cabrera, 1993, p. 3-18).

El hombre andino aún posee una sólida conciencia de comunicación grupal y de responsabilidad colectiva con una fuerte pertenencia a su comunidad por encima de la concepción individualista (Montoya, 1976, p. 122). De acuerdo con la participación de los comuneros en su comunidad, estos son tipificados internamente según el grado de identificación con los problemas y sentimiento comunales. En Apurímac, Ayacucho y Huancavelica a los miembros de la comunidad que “no sienten ni padecen por su comunidad” son considerados desarraigados y desclasados, y pierden su identidad cultural originaria, sean residentes o no de la comunidad. A ellos se les denomina *mana llaqatayuy*, *mana sutiyuy*, cuya traducción libre sería “sin pueblo, sin nombre” (Quijano, citado por García Miranda, 1996, p. 53).

La introducción de la máquina en la agricultura ha permitido el alejamiento del hombre de la naturaleza. En las sociedades andinas prehispánicas, el hombre tuvo una comunicación directa e intensa con la naturaleza. La tierra era fuente de vida y de revitalización. El hombre andino dialoga con la naturaleza porque se considera parte de ella. Su diálogo representa la relación entre el mundo visible y el invisible, entre el *uqhu pacha* y el *kay pacha*. La *chaquitaklla*, el principal instrumento de labranza andino es simple y al mismo tiempo versátil y se puede adaptar a diversos tipos de terreno y a múltiples condiciones climáticas (Blanco, citado por Peña Cabrera, 1993, p. 15).

El andino tiene preferencia por lo concreto antes que por lo abstracto, por la diversidad antes que por la uniformidad. Por esto, en los Andes se ha domesticado una variedad muy grande de plantas (Blanco, citado por Peña Cabrera, 1993, p. 15).

En la racionalidad andina es importante señalar que el hombre andino utiliza procedimientos de predicción y de previsión mediante la observación de las estrellas para predecir si el tiempo será favorable para la agricultura. La observación de la floración de algunas cactáceas y del comportamiento de algunos animales se utiliza para predecir lluvias, tormentas y sequías. Se utiliza también la siembra de diversas variedades de una misma planta en un solo piso ecológico y la misma variedad en distintos pisos ecológicos para asegurar la cosecha. Este procedimiento ha permitido la generación de una gran variedad genética. Se ha descrito, por ejemplo, alrededor de 2000 variedades de papa sur peruana (Vargas, 1955, p. 175-240). En la actualidad,

el espacio andino constituye la reserva genética de germoplasmas más importante del mundo (Peña Cabrera, 1993, p. 3-18).

El hombre andino ha desarrollado una profunda conciencia ecológica de carácter holístico como resultado de su responsabilidad colectiva, de su actitud seminal hacia la naturaleza y de su percepción del orden cósmico. Esta visión puede ser definida como agro-cosmo-etnocéntrica pues la agricultura es la base de su vida misma y de las actividades conexas a ella y que le han permitido desarrollar saberes sobre astronomía, biología animal y meteorología (García Miranda, 1996, p. 43-75).

En resumen, las diferencias sustanciales de los procedimientos y actitudes mentales descritas entre la racionalidad occidental y andina, se puede señalar:

- Mientras que la visión occidental tiene una trayectoria deductiva (de lo universal a lo particular) basada en el método científico que es por excelencia hipotético deductivo, la visión andina parte de lo concreto y hace asociaciones analógicas mediante el método intuitivo analógico.
- Mientras que la visión occidental frente a la naturaleza es totalizante y tiende a la homogenización, la visión andina tiende a la diversificación y variedad, con el enriquecimiento y el respeto de la pluralidad.
- El hombre occidental busca el control y dominio de la naturaleza. El andino busca más bien la convivencia con la naturaleza y la inmersión en su seno como fuente de vida y renovación. El respeto al *uqhu pacha*, la realidad invisible pero latente, es símbolo de esa actitud.
- El hombre occidental introduce desde temprano la máquina como medio de producción. Eso lo ha llevado a la concepción de la realidad como máquina. Ello ha permitido precisamente el desarrollo de la tecnología y de la ciencia (Mitcham, 1986). Los simuladores de la realidad viva, como son los aparatos electrónicos modernos, no dejan de ser máquinas. Buscan recrear la naturaleza como un gran mecanismo de autorregulación. El andino utiliza la *chaquitaklla* como instrumento de labranza entre él y la naturaleza. Su relación con ella es vital y mágica.
- El pensamiento occidental es causalista, mientras que el andino es seminal, esto es que sigue el curso de la vida. El andino está atento a cómo nacen las cosas, cómo crecen y se reproducen, siguiendo su propio curso. En la concepción moderna de la naturaleza basta la causa eficiente para explicarse los fenómenos naturales. Sin embargo, en los inicios de la evolución del pensamiento occidental, Aristóteles tenía una idea de la naturaleza como algo vivo y el término latino *natura* tiene que ver con el nacimiento: *nascor* es “yo nazco”. Con el cristianismo todo cambió radicalmente. La realidad es el producto de un pensamiento creador. Esos fueron los comienzos del antropocentrismo de la modernidad y el nacimiento del subjetivismo.

- Para el hombre occidental el futuro está abierto, es pura posibilidad, el pasado es algo cerrado, clausurado. El hombre moderno está en una permanente fuga hacia adelante, hacia el futuro. Para el andino en cambio el pasado está adelante con toda la riqueza de experiencias concretas. En la lengua aimara/quechua, ojos se dice *naira/ñawi*. Los ojos lo tenemos delante y miran adelante. En los mismos idiomas, *naira/ñawi* refieren a sucesos del pasado: *naira pachu* = tiempo antiguo; *ñawpa* = viejo. De otro lado, *q'epa* significa en ambos idiomas “espalda”. Pero la raíz *q'epa* está referida al futuro, ejemplo *q'epa pacha*.
- La racionalidad occidental no ha desarrollado técnicas terrestres de altura concernientes al agro, quizás porque su explotación agrícola no es rentable (Dollfus, 1981, p. 17-20). Toda la agricultura europea y norteamericana es de llanos y laderas de poca elevación. No ha habido ni hay agricultura significativa en ninguna parte del planeta sobre los 3 000 metros de altitud, excepto en los Andes. Pero la racionalidad que hizo posible la vida y la diversidad sobre ese nivel fue la andina. Todos los intentos de modernizar los andes al modo europeo han estado condenados al fracaso. El monocultivo ha destruido los ecosistemas serranos. No es ocasional ni coyuntural que a medida que los andes se modernizan en términos occidentales se agrava la crisis del agro andino (Peña Cabrera, 1993, p. 3-18).

En la tabla 2, se esquematiza las principales diferencias entre la racionalidad occidental y la andina.

TABLA 2. Características diferenciales entre la racionalidad occidental y la andina

CARACTERÍSTICA	RACIONALIDAD OCCIDENTAL	RACIONALIDAD ANDINA
● Método	Deductivo	Intuitivo
● Percepción del conocimiento	Totalizante	Diversificador
● Actitud hacia la naturaleza	De dominio	De convivencia
● Concepción de la realidad	Una máquina	Parte vital y mágica del ser
● Naturaleza del pensamiento	Causalista	Seminal
● Visión del tiempo	Hacia el futuro	Hacia el pasado
● Desarrollo tecnológico agrícola	Monocultivo Dominio del llano	Multicultivo Dominio de pisos de altura

Adaptado de Peña Cabrera, 1993, p. 3-18.

La sociedad y cultura andina tiene una existencia que supera los 15 000 años. Desde entonces, el hombre en su diálogo permanente e intenso con la naturaleza buscó en forma incesante el bienestar mutuo: la unidad hombre-naturaleza como marco del principio de reciprocidad. No hay vestigios que revelen acción depredadora de la naturaleza por la mano del hombre andino.

Existen evidencias de una permanente reciprocidad y complementariedad entre etnias de diferentes pisos ecológicos con propósitos de religiosidad (peregrinaciones), lograr hierbas para la salud, intercambio y redistribución de productos alimenticios y de religiosidad (Rodríguez Suy Suy, 1993, p. 49-65). Al respecto, se ha estudiado con precisión diversas rutas terrestres de intercambio a larga distancia entre los Andes norteños y Andes centrales del *mullu*. El *mullu* es un molusco de las aguas calientes del Pacífico; se conocen las variedades *Spondylus princeps* y *Spondilus calcifer*. Las conchas duras y brillantes como porcelana colorada y blanca de *S. princeps* se recolectan en la costa ecuatoriana de Marabí. *S. calcifer* es blanco y morado como otras caracolas de aguas calientes y se distribuyen hasta el Cabo Blanco frente a la costa peruana (Hocquenghem, 1993, p. 702). El *mullu* fue objeto de culto en las culturas andinas. Eran depositadas en las tumbas de los jefes y se utilizaban para ofrendas a los ancestros míticos. También fueron parte del ornamento de los miembros de élite (Hocquenghem, 1993, p. 702). Estas relaciones de reciprocidad fueron las bases más tempranas de identidad sociocultural, multiétnica y pluriecológica que caracterizaron al proceso sociocultural andino, con el mayor respeto por la naturaleza (Rodríguez Suy Suy, 1993, p. 49-65).

El desarrollo de la agricultura permitió un mejoramiento de la red de caminos que fortalecieron las relaciones de reciprocidad y redistribución andina. En este proceso sociocultural, cada etnia conservó su peculiaridad sociocultural, enriquecida con la asimilación de los elementos culturales de otras etnias. Sin embargo, según Rodríguez Suy Suy existió un movimiento pendular en el proceso sociocultural andino. Primero fue microrregional; luego, regional y, posteriormente, panandino y, siguiendo un movimiento reversible, nuevamente regional y otra vez microrregional en una sucesión incesante de integración y reintegración hasta la invasión europea, en 1532 (Rodríguez Suy Suy, 1993, p. 49-65).

Según la visión occidental el proceso sociocultural andino se dio por la presencia de grupos de poder afirmados por la guerra y la conquista. Según Rodríguez Suy Suy: “Fuimos una sociedad sin guerras, fuimos y somos una sociedad que étnica y culturalmente vivimos de modo ininterrumpido nuestra continuidad en permanente relación de reciprocidad” (Rodríguez Suy Suy, 1993, p. 54).

El proceso sociocultural andino ha sido encasillado por los arqueólogos en espacios horizontales, con denominaciones culturales distintas y no interrelacionadas. En el movimiento pendular mencionado, la esencia cultural de las etnias se mantuvo y tuvo un enriquecimiento permanente. La invasión española perturbó la continuidad totalizadora de nuestras etnias, continuidad que a pesar de todo prosigue hasta la actualidad. El pueblo andino, con la utilización de su arraigada base cultural y su cosmovisión, intenta restablecer la reciprocidad y armonía con la naturaleza, las deidades y las multiétnicas (Rodríguez Suy Suy, 1993, p. 49-65).

Constituye el conjunto coherente de conocimientos de la comunidad de cuerpos celestes que conforman el *Hanaq Pacha* y que rigen el crecimiento de las plantas y la reproducción de los animales dentro de un contexto físico-agroecológico y sociocultural histórico (Valladolid, 1993, p. 171-205).

La comunidad celeste está formada por el *mayu* o vía láctea (río celeste) y sus constelaciones brillantes (*chakana* o cruz andina, la *collca* o el conjunto de las pléyades y el *amaru* que en la constelación astronómica moderna corresponde al escorpión) y las constelaciones oscuras formadas por la llama, el *hanp'atu* (sapo), el *yutu* (perdiz), la *uñallamacha* (cría de llama) el *machahuay* (culebra) y el *atuq* (zorro), además del *Inti* (sol) y la *killa* (luna). El conocimiento de los astros es muy variado en la cultura andina.

El conocimiento de la comunidad de los cuerpos celestes en la cultura andina rige los estadios de la actividad agrícola. El *mayu* es el eje de orientación celeste donde se encuentran las principales constelaciones de la agroastronomía andina. La salida de la *collca* corresponde al solsticio del 21 de junio, la salida del *amaru* corresponde con el solsticio del 21 de diciembre; la salida heliaca de la *chakana*, corresponde con el comienzo de la estación agrícola y la puesta heliaca de la *chakana* marca el fin de la estación agrícola.

La agroastronomía andina combina las salidas y puestas del sol en el horizonte oriental y occidental con las salidas y puesta heliacas de las constelaciones, de esta manera, integra lo sideral con lo solar y lunar. Existe evidencia lítica, textil y cerámica de la sabiduría agroastronómica andina que continúa vigente en la actualidad.

Según Rengifo, el saber andino tiene las siguientes características: es recíproco con la naturaleza, es agro céntrico, es sensitivo y es holístico (Rengifo, 1993, p. 99-129). En la cultura andina, la cualidad de vida es compartida por los hombres, los animales, los cerros, las plantas, los ríos, las deidades etc., es decir, por todo cuanto puebla el mundo. No existe la noción de seres inertes o sin vida; el universo es vivo e importante. En la vida andina, la noción lineal de principio a fin, de nacimiento y muerte, carece de sentido. Todo surge y resurge en forma incesante animado desde siempre por una vitalidad fecundante. El pensamiento aimara es seminal, es decir, sigue el modelo de desarrollo biológico: los acontecimientos y cosas se “producen” como en el reino de la flora y fauna. Brotan por la fuerza vital y generadora de la *pachamama* (Van Kessel, 1989).

La relación con la naturaleza es de carácter recíproco y bidireccional, de diálogo afectivo que se expresa en la agricultura, que simboliza el cultivo de la vida misma y del principio de crianza mutua entre el hombre y la naturaleza. Además, la relación con la naturaleza es de carácter religioso y ritual. Nada más vivido que la descripción que hace Arguedas a los ritos de la siembra:

En los meses de la siembra, por las noches, un canto lúgubre y agudo se oye desde todas las chacras. En la oscuridad o en la luz de la luna, ese canto parece salir de dentro de la tierra, o bajar del cielo frío y hundirse a lo más hondo, en lo más duro del suelo...el ruego profundo de estos cantos establece ‘Recuerda que somos tus criaturas,/acuérdate madre nuestra, que sufrimos/oye la voz de tus hijos que lloran,/recibe en tu corazón cariñoso/esta semilla que hemos sembrado/dale tu aliento...Sólo la voz y la emoción del hombre que habita sobre la tierra, sabiendo que esta es viviente puede dar una fuerza tan extraña, verdaderamente infinita, a una imploración’... ‘Para iniciar la siembra los campesinos realizan el Pampachay. llenan una chuspa nueva (bolsa tejida de lana) con una serie de productos y de otras especies significativas, maíz blanco, maíz rojo, untu o grasa de llama, papel dorado y papel de plata... El más caracterizado de los campesinos que intervienen en la siembra toma el atado y le da su aliento varias veces, y mientras todos presencian el acto de rodillas, entierra la ofrenda en un extremo de la chacra; implora porque la semilla sea bien recibida en el seno de la tierra, porque la cosecha sea buena, para que ahuyente las heladas y las enfermedades que castigan a las plantas (Arguedas, 1985:96-97).

En el rito interviene toda la comunidad cósmica. En este mundo diverso no hay lugar para la repetición; la vida obliga a una constante recreación del saber pues no existe una chacra igual que la otra. De ahí que en la cultura andina no exista la noción de un saber homogéneo, normalizado, estático, sino un saber que siempre está recreándose. La enseñanza en la cultura andina no es asimétrica como en la visión occidental. El término “enseñase” es concebido como el aprendizaje a convivir con otras formas de vida y no como la transmisión de conocimientos de alguien que sabe a otro que no sabe. Los *yatiris* y *altomisayoc* pueden “ver” y entrar en relación con todas las colectividades del cosmos, lo que se logra con mayor intensidad en el rito. En el rito convergen los saberes de los miembros de la “colectividad natural” y, así, recrean la sabiduría y armonía cósmicas (Rengifo, 1993, p. 99-129).

El saber andino es, por otro lado, agrocéntrico. El objetivo de la práctica ritual de la agricultura es garantizar la alimentación de la comunidad y el enriquecimiento de la naturaleza. La agricultura multiplica la vida y la cultura humana deviene agrocéntrica, porque no se concibe un miembro de la comunidad que no tenga chacra. Desde entonces, para la sociedad andina, el “hacer chacra” constituye el ritual central que expresa el compromiso humano en la recreación de la vida.

El saber gira alrededor de lo agrícola y su expresión más genuina es la chacra campesina. La chacra es el espacio ritual de reciprocidad de toda la “colectividad natural”. Es el lugar de crianza de plantas, animales, suelos, aguas, clima y paisaje. Según Rengifo, la chacra por extensión abarca todo espacio donde las diversas formas de vida son recreadas. Así se habla que “la llama es mi chacra”; “chacra de sal”; “chacra de totora”; “chacra de yeso” (Rengifo, 1993, p. 99-129).

El cultivo de las chacras define el carácter del saber en la cultura andina. El repertorio agrícola es muy rico en cuanto a deidades y rituales, cosmografía, lenguaje, “artes” y organización social asociados a la actividad agrícola. El saber andino tiene además un carácter sensitivo. No hay separación entre la condición humana y la naturaleza. Todo está en la naturaleza y no existe un mundo que la trascienda. En el proceso de recreación de la vida todos se sienten iguales e igualmente importantes: el hombre, la montaña y la deidad. No se establece jerarquía entre la condición humana y la naturaleza. La relación es de carácter sensitivo y afectivo (Rengifo, 1993, p. 99-129).

En la cultura andina, no se puede hablar de concepto como categoría de pensamiento que refleja en la conciencia parte o la totalidad de la realidad. Para que esto suceda, debería

haber una separación entre la condición humana y la naturaleza. El concepto de la realidad se forja para conocerla y transformarla. Resulta pertinente a la separación del mundo entre sujeto y objeto, entre realidad y conocimiento. Las papas no son objetos, son seres que también dialogan, crían y saben dejarse criar. En la simbología andina, no existe el “pensamiento” según la visión occidental, que discrimina entre el mundo interno y el mundo externo, entre símbolo y simbolizado (Castelnuovo y Crearmer, citados por Rengifo, 1993, p. 99-129).

Las palabras en la cultura andina no se pronuncian para nombrar sino para expresar la presencia real de la persona, animal o deidad. Según Hocquenghem, en referencia a los mochicas señala: “... su habilidad para crear o integrar un mundo en el que la visión del mundo y el paisaje no están divorciados no tenían un mundo de las ideas divorciado de la realidad...” (Hocquenghem, citado por Rengifo, 1993, p. 104).

El saber andino no tiene como propósito irrumpir en la realidad para transformarla, sino que, como forma parte de ella, lo que hace es vivificarla, vigorizarla y enriquecerla a través de la chacra y el rito. La cultura andina no concibe el saber como una entidad separada de la vida. Como dice Grillo:

...se vive nomás, y sabe más quien vive más. No hay un cuerpo de conocimientos almacenable. Para saber hay que vivir, y la vida es mucho más que comunicación de información entre los miembros que pueblan el cosmos. En el mundo andino, no siempre el que mejor está informado sabe más, sino el que vive más, es decir aquellos que ejercitan en forma concreta, constante e intensa sus facultades de criar y dejarse criar (Grillo, 1990, p. 73).

Otra característica de la sabiduría andina es su carácter holístico. El cosmos es concebido por la cultura andina como una totalidad, en la que todo está enlazado y donde nada es percibido al margen de los otros seres vivos, pues como ya se señaló, la visión andina concibe que en el mundo todo es consustancial e inmanente. Todos los miembros de la comunidad son importantes e iguales y entre ellos rige el principio de reciprocidad y equidad. Nada es adjetivo o no esencial (Grillo, 1990).

Los curanderos andinos, como se describirá posteriormente, poseen una visión del cuerpo y del mundo como una totalidad y se acercan a ella, pulsando el todo, para, luego, “ver” los detalles. Interesa el equilibrio fisiológico total. En el ritual, la visión holística se torna más intensa. La visión holística es contraria a la abstracción. En esta última, el mundo es visto como una máquina desmontable en piezas. En el análisis de las partes de la naturaleza, la visión abstracta de la naturaleza prescinde las cualidades consideradas no esenciales al objeto (Rengifo, 1993, p. 99-129).

El saber andino es también un arte de la localidad. Aún el detalle más preciso es entendido en su circunstancia y de manera íntegra y consustancial al todo que es el cosmos. No es una realidad constituida por objetos, sino que está llena de movimientos y aconteceres, dentro de los cuales se ubica la palabra y el saber específico (Kush, citado por Rengifo, 1993, p. 108). En la cultura andina, el saber se recrea a través del mito y el rito. Los mitos son textos orales y narran la visión que la sociedad andina tiene del mundo. El relato oral es una versión en continua recreación, es de naturaleza dinámica y da cuenta de manera total el vivir de una cultura; así, confiere sentido y organicidad a las actividades de las colectividades. En los relatos, que son de una diversidad y multiplicidad asombrosa, encuentran orden, adecuación y explicación cada uno de los miembros del cosmos (Rengifo, 1993, p. 99-129).

El mito en la sociedad andina constituye un medio de aprendizaje. El relato no es una fábula, un medio de catarsis, una ficción que se vive por momentos imaginando una sociedad mejor que puede ser la de los ancestros o a utopías que conducen a conductas mesiánicas o mundos imaginarios que residen en el subconsciente del mundo occidental. El relato es la expresión intensa del mundo que se vive aquí y ahora.

Mediante el rito, las colectividades culturales (comunidad humana-naturaleza-deidades) renuevan su modo de vivir el mundo, se comprometen y viven el mito con intensidad. No solo constituyen simples ofrendas de los hombres a sus dioses para evitar el *pachakutic* del mundo o para conjurar alguna desgracia o en situaciones de emergencia. Los rituales en la cultura andina son consustanciales a la vida misma, aunque hay momentos de mayor intensidad religiosa que se expresan en las fiestas. La práctica cotidiana es indiferenciable del rito (Rengifo, 1993, p. 99-129).

Las ceremonias más importantes son conducidas por sacerdotes andinos (*paqos, yatiris, altomisayoc*), que son los exponentes humanos más logrados para establecer la comunicación entre las colectividades, lo que reafirma el pacto y el compromiso para la vigorización de estas colectividades. Los mitos y rituales se narran y practican por todos los miembros de la comunidad como parte de la cotidianidad. De esta manera la cosmovisión propia de la cultura andina es transmitida y recreada de manera incesante.

El aprendizaje andino se hace en la vida misma, no es producto de una intencionalidad consciente. La escuela es la vida misma. La recreación de los saberes es lo contrario de una copia o una reproducción mecánica del saber de la familia y del *ayllu*. El niño acompaña a sus padres en las tareas de la chacra, observa y desarrolla saberes que se le muestran en la práctica; hace y conversa, pone en juego todas sus facultades y, en ese proceso, recibe todos los consejos de los adultos.

En los Andes nada es homogéneo; ni las chacras, ni el clima, ni los suelos. Como no hay razón para la estandarización, nadie se siente obligado a enseñar cómo deben hacerse las cosas, porque esto varía de un sitio a otro. Por esto, cuando se pide a un campesino que explique un saber o una práctica, predomina en el campesino la actitud del que muestra un saber más que la actitud del que enseña.

Las prácticas nuevas son sometidas a prácticas de “experimentación” a través de un diálogo intercultural entre los diferentes miembros de la “colectividad natural” andina. La cultura andina concibe la práctica al hecho de “saber criar” y “saber dejarse criar”, a saber, dialogar, a saber, reciprocitar con los demás seres que pueblan el cosmos. No se premia ninguna facultad en particular, sino la sabiduría; es decir, el resultado equilibrado del ejercicio de todas las facultades inherentes a la relación deidades-sociedad-naturaleza (Rengifo, 1993, p. 99-129). El aprendizaje andino se realiza por experiencia propia, no se aprende oyendo experiencias ajenas (Grillo, 1990).

Según Rengifo (1993, p. 99-129), la escuela oficial en la actualidad no es un medio para recrear el propio saber andino, por el contrario, por la visión etnocéntrica de la enseñanza, constituye un instrumento de erosión y negación de la otredad cultural andina respecto a la



Foto 1. La chacra, el templo andino. Fotografía de una chacra de la región del Cusco. Foto cortesía de David Area Pacheco.

occidental moderna. Sin embargo, la cosmología occidental moderna y sus propios sistemas de conocimiento (la abstracción, el análisis y la síntesis) no llegan a formar parte de la cosmovisión y del saber de la cultura andina. El campesino puede y hace uso de los instrumentos y expresiones de la modernidad sin alienar su visión del mundo; conocen y trabajan con los productos de la ciencia y la tecnología sin dejar la cosmovisión que le es inherente. Desde la invasión europea, los andinos comprendieron la cultura de los españoles, pero no sucedió lo inverso. Hasta la fecha, el mundo oficial es incapaz de comprender la cultura andina.

El lenguaje en la cultura andina tiene una estructura y función que la cultura occidental es incapaz de comprender. En la cultura andina, el lenguaje no es patrimonio exclusivo del hombre. Todo habla. Todos los miembros de la colectividad natural hablan. Las papas hablan. Existe un diálogo cósmico permanente. El nombre es una propiedad inherente de las cosas. El lenguaje andino no separa la idea de la materia, no separa al sujeto del objeto ni al espacio del tiempo. No separa al sustantivo del adjetivo. No separa el dicho del hecho. Su significado es múltiple y alternativo; por esto, no es clasificable, por lo que resulta casi imposible estructurar un diccionario completo de lengua *kechwa*. El lenguaje andino tiene una vastedad insondable que no tienen las lenguas occidentales. No es explicativo ni demostrativo ni argumentativo, es esencialmente narrativo. Expresa un mundo vivo y dinámico. Todo es remediable, no existe la fatalidad unidireccional de la vida a la muerte.

El significado de la palabra es esencialmente cualitativo. No diferencia entre lo esencial y lo prescindible. Todo es importante. El lenguaje en la cultura andina tiene alta carga de sacralidad. Su estructura está elaborada para un profundo respeto a la solidaridad e igualdad. El lenguaje es un vívido diálogo entre las etnias y los *apus*. En el tratamiento de los enfermos, la invocación de los *apus* es un componente sumamente importante del tratamiento. El lenguaje intenso de las etnias con sus *apus* ha permitido la vigencia secular de las etnias en el espacio andino. El diálogo cósmico permite la predicción del tiempo. El lenguaje andino entiende a la palabra como un compromiso, brota del interior. Es la prolongación del ser mismo, parte del hecho mismo (Grillo, 1993, p. 67-96).

El lenguaje andino está lleno de intensidad, de especificidad y de vitalidad. Es holístico por naturaleza. Nunca está fuera del contexto total. El lenguaje escrito, por el contrario, independiza al contexto, presume una validez universal y es la expresión de una concepción lineal del tiempo. El lenguaje escrito no es compatible con el mundo animal andino. Corresponde a una cultura acumulativa destinada al almacenamiento masivo de datos congelados, la misma que es irreconciliable con la esencia de la cultura andina. La descripción de la estructura intrínseca del lenguaje andino es suficiente para argumentar la inexistencia de escritura en la cultura andina,

cuya esencia estructural no requirió de un sistema codificado de símbolos propios del lenguaje escrito (Grillo, 1993, p. 67-96).

Arguedas realiza un análisis dramático del lenguaje en el hombre andino actual:

...el kechwa y el castellano constituyen una angustia para el hombre andino. El kechwa es la expresión legítima del hombre andino. Con el kechwa se habla en forma profunda, se describe y se dice el alma, como belleza y como residencia... La armonía entre el castellano y el yunga de la costa se logró en un proceso de cuatro siglos, debido a la menor resistencia cultural del yunga con respecto al kechwa; porque el paisaje de la costa es de menos influencia sobre el hombre que este mundo del Ande y sus hombres fueron más independientes de la tierra y porque el empuje del español y de Occidente fue más violento y continuo en la costa (Arguedas, 1985/1939, p. 38).

“...En el hombre andino, el conflicto del idioma es reciente, aunque tuvo un carácter rudo en el caso de Huamán Poma de Ayala. Cuando el andino habla en castellano puro no es capaz de hablar del paisaje ni de su mundo interior, pues el kechwa es aún su medio legítimo de expresión. El castellano, no le sirve al andino para hablar del cielo y de la lluvia de su tierra, ni para hablar de la enorme ternura que siente por el agua de las acequias, por los árboles de las quebradas y mucho menos para expresar los odios y amores con toda la exigencia del alma”... “...El hombre del Ande no ha logrado el equilibrio entre su necesidad de expresión integral y el castellano como su idioma obligado...” “...El hombre andino tiene un ansia profunda por dominar el castellano, pero cuando lo haya logrado, cuando pueda hablar con la absoluta propiedad con que se expresa en kechwa, ese castellano no será el castellano de hoy, de una insignificante y apenas cuantitativa influencia kechwa, sino que habrá en él mucho del genio y quizá de la íntima estructura kechwa. Los niños andinos que reciben clases de castellano, en cuya alma lo indio es dominio, fuerzan el castellano, y en la morfología íntima de ese castellano que hablan y escriben, en su sintaxis destrozada, se puede traslucir el genio del kechwa” (Arguedas, 1985/1939, p. 38).

La dificultad de contacto entre los andinos y las imágenes católicas debido a la ausencia de palabra de las deidades (Rostworowski de Diez Canseco, 1996) así como el rechazo a la comida ritual (García Miranda, 1996) es una cuestión etnohistórica vigente. Los aimaras contemporáneos establecen diferentes discursos sobre el valor y el sentido de la palabra, tanto en relación con los tutores sagrados como también en los diferentes contextos cotidianos. La palabra pública, según Fernández (1997, p. 63-85), ejercida en las asambleas comunitarias son prerrogativas de los *jaqi*, personas maduras. El ejercicio correcto del lenguaje resulta especialmente valorado y constituye la expresión más prestigiosa y elocuente de la madurez. La palabra en las asambleas colectivas va precedida de los requisitos de cortesía necesarios, en especial, el *akulli* o acto de ofrecer hojas de coca (Fernández, 1997, p. 63-85).

En la cultura aimara, existen especialistas rituales de la máxima jerarquía, los *ch'amakani* (“dueños de la oscuridad”), que se caracterizan por su facultad especializada de hablar en la

oscuridad con los “espíritus” y entidades anímicas (*ajayus, animus*), tanto de los pacientes como de los inculpados en los hechos que ocasionan la consulta. Conversan directamente con los seres tutelares que les apoyan; así, incorporan diversas voces con timbres diferentes, según el carácter de los personajes convocados en la consulta. La sesión se realiza siempre en un recinto oscuro donde el *ch'amakani* convoca y conversa con los diferentes personajes implicados. Los propios tutores ceremoniales, en las voces que el *ch'amakani* reproduce, increpan a los “sospechosos” de causar el daño que aflige a los dolientes (Fernández, 1997, p. 63-85).

Los extranjeros y mestizos que no dominan la lengua aimara son considerados como mudos. Nunca se manifiestan ni entienden la palabra de los *jaqi*, por lo que siempre permanecen subordinados y, en las asambleas comunitarias, en un segundo lugar. La palabra en la cultura aimara posee propiedades benefactoras y terapéuticas. El *kharisiri* (degollador), por ejemplo, no habla; actúa, reza y adormece a sus víctimas. Las deja inapropiadamente sin habla. Impone el silencio como estrategia destructiva. Como resultado de ese silencio, expresado en el sueño a que somete a su víctima, lo vulnera, lo abre para sacar sebo y sangre... lo mata. Por eso es preciso adelantarse en el testimonio de la palabra, pensar en voz alta e incluso manifestarlo ante el sospechoso “¿no será *kharisiri*?”. Este simple detalle de conversación basta para abortar las “artes” del personaje maléfico, especialmente temido en diferentes rincones del Altiplano y los Andes (Fernández, 1997, p. 63-85).

En la tabla 3 se resume las principales diferencias entre el lenguaje occidental y el andino.

TABLA 3. Características diferenciales entre el lenguaje occidental y el andino

CARACTERÍSTICA	LENGUAJE OCCIDENTAL	LENGUAJE ANDINO
● Naturaleza	Demostrativo	Narrativo
● Emisores	Solo el hombre habla	Toda la naturaleza habla
● Relación entre sustantivo y adjetivo	Separado	Unidos
● Significado de la palabra	Único	Múltiple
● Clasificación	Clasificable	No clasificable
● Vastedad	Restringida	Amplia
● Relación lenguaje-acción	Separada	Unida
● Intensidad y vitalidad	Escasa	Muy rica

Adaptado de Grillo, 1993, p. 67-96.

Existen, según Grillo (1993, p.13-45), diferencias sustanciales en la religiosidad andina y occidental. El concepto de Dios es en la religión occidental un ente abstracto y sobrenatural. En la cosmovisión andina no existe la idea abstracta de Dios, ni palabra que lo exprese. La cultura andina es inmanente por excelencia. La religión occidental es monoteísta. Solo concibe la existencia de un solo Dios Todopoderoso, jerárquico, con el cual existe una relación asimétrica. La religión andina es panteísta por naturaleza. Existe en su concepción, una comunidad de deidades incluso con una jerarquía entre ellos. El lugar sagrado donde se realiza el rito y la ceremonia es el templo en la religión occidental y es la chacra en la religión andina. En la concepción occidental solo Dios tiene la categoría de sagrado. En la religión andina todo es sagrado, es, por tanto, holística. La fiesta religiosa no abarca solamente determinados momentos (como ya se sabe el tiempo y el espacio en la cultura andina no se encuentran separados) sino que se da en todo lugar y en todo momento. La religiosidad andina es una sintonía continua de la vida de la familia, la vida de la comunidad humana, con la vida total del cosmos, con el mundo vivo, en cada uno de los estadios fisiológicos.

El placer de la vida es la exaltación de la sensibilidad de la naturaleza que encuentra tanta satisfacción al escuchar el crecer del maizal, el zumbido de los insectos, el canto de las aves, la rotura de la tierra, la lluvia, el sol, etc. En eso consiste la plenitud de la vivencia del placer. La inmensa variabilidad propia del espacio andino no admite reglas únicas y la concepción de un orden único; sino la existencia de múltiples órdenes. La religión occidental solo admite un solo orden. El panteísmo es el modo de vivir andino en que todo es templo, en que siempre es fiesta, en que todo es vivo, en que la vida es una continua comunión. El panteísmo es la alegría de vivir, es la exaltación de las emociones por ser estas el estado vivencial por excelencia (Grillo, 1993: p.13-45).

El mundo andino es una totalidad en la que todo cuanto existe, existe únicamente en el seno de todo lo demás. El mundo andino, considerado en su totalidad, es un mundo vivo y más específicamente un “mundo animal” (Kush, citado por Grillo 1993, p. 13-45), es decir, un mundo orgánico, altamente sensitivo, mudable, con deseos, con sensualidad. El mundo

inmanente andino es el mundo de la sensibilidad; nada escapa a la sensibilidad. El mundo andino, considerado en su totalidad, es consustancial: todo comparte la misma sustancia, por tanto, todo es idéntico, no caben en él jerarquizaciones. Como ya se expresó, la totalidad del mundo andino se muestra en tres formas: la naturaleza, las deidades y la comunidad humana. A su vez, las deidades lo abarcan todo. La comunidad humana andina no se irroga ninguna característica que sea ajena a la naturaleza y a las deidades. Mientras que en la religión occidental la relación entre el hombre y Dios Todopoderoso es esencialmente asimétrica, en la religiosidad andina existe una reciprocidad y diálogo continuo e intenso entre los miembros de la colectividad natural bajo el supuesto de una relación de igualdad que define que la relación con la comunidad de deidades sea, de tipo simétrico (Grillo, 1993, p. 13-45).

La religiosidad andina es cosmocéntrica. La religiosidad no es un atributo exclusivo de la comunidad humana, sino que es compartida por todos los componentes de la colectividad natural. La religión occidental, como se sabe, es esencialmente teocéntrica. Todo el orden gira en torno a la concepción abstracta de un Dios Hacedor y Todopoderoso.

En el mundo inmanente y consustancial andino, caben una diversidad de órdenes locales y transitorias y mudables, según las circunstancias que la vida misma crea. La fluidez seminal del mundo andino no soporta el coágulo de la institucionalidad: la religión andina no es eclesiástica, no forma castas sacerdotales, sino que todos pueden acceder a los cargos religiosos, de manera consensual y carismática (Grillo, 1993, p. 13-45). La religiosidad andina no concibe verdades únicas y eternas. Todo saber en la cultura andina es siempre incompleto, limitado, de validez local y transitoria. El mundo andino es un mundo vivo y cambiante. No permite verdades únicas ni de saberes acabados. Hay como señala una suerte de “incompletitud” (algo no acabado) permanente en la sabiduría andina. Esta visión contrasta radicalmente con el carácter fundamentalista de la religión occidental, que establece la verdad absoluta, acabada y no susceptible de cambio. La religión occidental exalta la ética individualista mientras que la religión andina exalta la ética comunitaria y cósmica. El principio de la ética andina es la reciprocidad real mientras que en la religión occidental es el amor abstracto (Grillo, 1993, p. 13-45).

La etnohistoria ha tratado de analizar y estudiar la noción de sagrado que tenían los antiguos andinos. Lo sagrado se expresaba con la voz *huaca* que contenía una variedad de significados. Según Gonzales Holguín (González Holguín, 1952 [1608]), *huacas* eran los ídolos o figurillas de hombres y animales. En aimara, según Bertonio (Bertonio, 1956/1612), *huaka* era un ídolo (en forma de hombre o carnero) o los cerros que eran objeto de adoración. La idea de *huaca* en la cultura andina surge como una oposición a la idea de un dios en el sentido abstracto del

mismo (Rostworowski de Diez Canseco, 1996). En la actualidad, el concepto de *huaca* tiene una importancia sustancial en el curanderismo andino, particularmente en los Andes norteños.

El concepto de *huaca* se extiende a lo siguiente:

- Lugares con restos de los antepasados incas o gentiles.
- Restos arquitectónicos antiguos.
- Cuevas sepulcrales.
- Huesos y momias precolombinas.
- Objetos de excavación utilizados en el ajuar curanderil por sus poderes de protección o de ofensa.
- Las grandes rocas moldeadas por los fenómenos atmosféricos.
- Piedras partidas por el rayo.
- Piedras de formas insólitas o sugestivas, como es el caso de las *illas* o piedras naturales en punta que recuerdan los cuernos del ganado a las que se les atribuye el poder de influir en la reproducción de los animales.
- Las concreciones esferoidales, o enterolitos encontradas en el estómago de los rumiantes.
- Algunos animales como el puma, el gato, la serpiente, las aves de rapiña cuando son vistas en la noche en las proximidades de un lugar mítico.
- Las varas mágicas talladas en madera como la chonta, el hualtaco o palo santo.
- Los niños que nacen con labio leporino (*huaquitas*).

En esta lista se ha excluido a los cerros y las lagunas de la cordillera en los Andes del norte, sin que esto implique una modificación del concepto de *huaca* como lugar de poder o morada de los “encantos” o lugares de prestigio mítico. Los cerros, lagos y lagunas desempeñan en la cultura andina un rol de primera importancia (Polía, 1996).

El análisis del concepto actual de *huaca* se aplica a lugares, objetos y animales que gozan de una relación directa con el mundo de los antepasados paganos o porque, en el caso de los objetos, estos han sido fabricados por los “gentiles” o “incas” o porque el objeto mismo ha sido fabricado utilizando un material cuyo origen cultural pertenece al mundo de los antepasados precristianos. Mientras que los antiguos *tumi* de cobre eran considerados *huacas*, no lo eran las varas de hierro y las espadas de acero. El hierro, representa una alteridad cultural respecto al mundo de los antepasados precristianos y no goza del mismo prestigio mítico del cobre, la plata

o el oro. Mientras que los antiguos cementerios son *huacas*, no lo son los cementerios cristianos, ni las iglesias, las cruces, las imágenes y reliquias de los santos. El concepto de sagrado en la visión cristiana siempre es positivo, salvífico, con el concepto de “santo”. En cambio, el poder de las *huacas* en la visión andina es ambiguo, nocturno y diurno, utilizable en el bien y en el mal (Polia, 1996, p. 214).

El concepto de *huaca* nunca se extiende a las entidades míticas de la naturaleza. Solo guarda relación con los antepasados. Polia establece la siguiente relación: *huaca*-tiempo antiguo-incas/gentiles. En la concepción andina *huaca* es todo lo que manifiesta un espíritu perteneciente al tiempo mítico de los orígenes. El poder de las *huacas* les viene por el hecho de haber sido encantadas por los gentiles (o incas) y las ofrendas que ellas piden dependen de cómo han sido “acostumbradas”. Las *huacas* “mal acostumbradas”, por los antepasados que les ofrecían sangre, siguen pidiendo sangre, y si no se les da, matan animales o capturan la “sombra” de los humanos y se la toman (Polia, 1996, p. 214).

En la ideología andina, existe otra palabra que expresa fuerza vital o primordial que anima la creación. Se trata, según Rostworowski (1996), de la voz *camaquen*. Domingo de Santo Tomás interpreta *camaquen* como alma, alterando el sentido andino, en un afán por adaptar las voces y el significado de la lengua autóctona a las enseñanzas de la religión cristiana (Santo Tomás, 1951 [1563]). Según los documentos sobre la extirpación de idolatrías, no solo el hombre poseía su *camaquen*, sino también las momias de los antepasados, los animales, así como los cerros y las piedras o *guanca* (Rostworowski de Diez Canseco, 1996).

Según los naturales, las enfermedades se debían a la ausencia o pérdida del *camaquen*. Cuando un hechicero quería hacer daño o matar a una persona, invocaba al *upani* o *camaquen* de un hombre o mujer y con espinas punzaba la sombra o doble del personaje. Estas voces, según Rostworowski de Diez Canseco (1996), fueron traducidas por los doctrineros como sinónimos de alma, concepto que no corresponde a la concepción andina.

En el curanderismo andino septentrional actual, el concepto de *camaquen* es el mismo que “sombra” o doble anímico y coincide con los documentos sobre la extirpación de idolatrías. Todos los seres y cosas con poder tienen “sombra”. Separada del cuerpo, la “sombra” o *camaquen* mantiene consciencia e identidad autónomas. La “sombra” puede realizar acciones independientes del cuerpo e incluso contradictorias con las posibilidades corpóreas; es capaz de “viajar” o “volar” en el espacio y en el tiempo, pasando a través de cuerpos sólidos; en la dimensión tiempo-espacio, es capaz de influir positiva o negativamente en la salud de otras personas y establecer contacto con las entidades míticas (Polia, 1996, p. 153-167). La

“sombra” separada del cuerpo conserva intactas las características fisonómicas y las cualidades características de la persona como bondad o maldad, fuerza, sabiduría, belleza o fealdad, siempre que no se transforme en semblantes animales (alomorfismo) que en la actualidad se atribuyen solo a los *maleros* (Polia, 1996, p. 153-167).

Taylor (1987) hace énfasis en el desacuerdo existente entre Garcilaso y Cieza de León. Según Cieza de León, *camac* quería decir “hacedor”, mientras que para Garcilaso, *camac* era el participio presente del verbo *cama*, que quiere decir animar, y que *Pachacamac* significaba “el que animaba el mundo”. Según Taylor (1987), a cada objeto le correspondía una fuerza primordial, un doble que lo animaba. Para él, los términos *camac*, *camay* y *camasca* en sus raíces verbales se traducen como “ánima”, dándole un valor múltiple, es decir, transmisión de fuerza vital y protección a la persona o cosa de la cual se beneficia.

Los naturales consideraban al dios cristiano y a los santos como las *huacas* personales de los españoles que cuidaban de sus intereses, pero totalmente indiferentes con la suerte de los pueblos indios. No hablaban ni recibían la comida ritual. Como ya se señaló no había un diálogo con las *huacas* españolas. En cambio, sus propios dioses les brindaban alimentos, tierras y salud (AAL, Idolatrías, 1656 en Rostworowski, 1996). Con este criterio es natural que los indígenas no abandonaran sus antiguas creencias y se mantuvieran fieles a ellas. La ausencia del don de la palabra que caracterizaban a las *huacas* cristianas era para la visión andina una situación de inferioridad y significaba la gran diferencia entre la religión cristiana y la andina.

Otro principio importante en la ideología andina es la creencia generalizada en los mitos sobre el origen de los diversos pueblos. Según estos mitos, los hombres surgieron espontáneamente de sus variadas *pacarisca* o lugares de origen. En sus relatos los indígenas señalaban proceder de fuentes, cerros, lagunas o cuevas, de las que habían brotado para poblar el universo. El abismo entre la fe cristiana y el pensamiento andino se agravó por la falta de vocablos útiles para explicar los principios fundamentales del cristianismo. Por esto, los evangelizadores se vieron obligados a transformar ideas y términos, lo que deformó la cosmovisión andina (Rostworowski de Diez Canseco, 1996, p. 9-17).

La comunidad de deidades estaba conformada por los dioses mayores, los dioses menores y los *malqui* o antepasados momificados pertenecientes a un *aillu* o a varios grupos unidos por algún tipo de reciprocidad o de lazos de parentesco. El mundo mítico andino formaba un conjunto diverso de seres, con cierto poder y que tenían la facultad de otorgar dones y ventura a los humanos, pero también severos castigos. Resulta sorprendente el hallazgo de un persistente dualismo masculino, el cual ha sido explicado como una simetría en espejo (Platt, 1978, p. 1105).

El conjunto de las divinidades femeninas proviene principalmente de los documentos sobre las idolatrías de los naturales y de las crónicas. En el elemento femenino es relevante la asimetría en relación con el dualismo del sistema de deidades masculino (Rostworowski de Diez Canseco, 1996, p. 22-30). En la mitología andina se encuentra además la persistente omisión de la figura paterna, hecho que transforma la tríada de padre, madre, hijo en un binomio de madre/hijo o hijos. En las parejas divinas es digno de constatar que no formaban parejas conyugales, sino que persistía el rasgo de hermano/hermana y de madre/hijo. Cada divinidad poseía su doble, llamado “hermano” por los naturales. Tenían la idea de que todo dios disponía de una réplica, del mismo modo que cada inca poseía su *huauqueo* o hermano (Rostworowski de Diez Canseco, 1996, p. 22-30).

Para Platt, la imagen en espejo del doble sería la duplicación simbólica perfecta, relacionada con la simetría corporal. Según el mismo autor, la lógica binaria que constituye la matriz simbólica de la representación cuatripartita genera, en el sentido lingüístico, todo el sistema de representación simbólica de la naturaleza. El espejo reproduce la imagen como un duplicado y la palabra yanantin expresa la simetría corporal que se traduce en las piernas, pies, brazos, manos, orejas, ojos, senos y testículos. Entre ellos son *ichoc-allauca*, la izquierda y derecha; mientras que la boca y el ano son lo alto y lo bajo (Rostworowski, 1996, p. 22-30). La voz *chhulla*, indica que es desigual y complementa la dualidad de yanantin para formar la tríada. Yanantin significa una relación geométrica, lo que, según Platt, significa la “propensión de las sociedades andinas a pensar por cuadrados e ilustra lo que Lévi-Strauss llama la lógica de las formas en oposición a la lógica de las cualidades” (Platt, 1978, p. 1105).

Entre los dioses masculinos del panteón andino, el principio de “espejo” explica la idea indígena de la dualidad. Entre las divinidades andinas con más información etnohistórica como Tunupa, Viracocha y Pachacamac, se descubre aspectos dobles, es decir, lo de arriba y abajo, además de atributos opuestos, hechos que llevan a una partición en cuatro religiosa. Este concepto obedece a la organización andina por excelencia pues para los naturales el mundo era doble, de ahí que debían enfrentarse a fuerzas opuestas y al mismo tiempo complementarias (Rostworowski de Diez Canseco, 1996, p. 24).

La dualidad masculina, según Rostworowski (1996, p. 22-30), contiene cierta ambigüedad sexual pues reproduce las características de la pareja sexual. Siguiendo la lógica de los espejos, la unión del hombre y de la mujer es asimétrica. El cuerpo del varón y de la hembra es en sí mismo simétrico, de suerte que su imagen refleja otro cuerpo del mismo sexo. En la unión entre un hombre y una mujer, el concepto de espejo dará una combinación de dos elementos

masculinos y dos femeninos. Esta partición en cuatro se transformará en una oposición de hombres masculinos, mujeres masculinas, hombres y mujeres femeninos (Platt, 1978, p. 1105).

La cosmovisión andina se reproduce en algunas deidades como es el caso de Tunupa, divinidad muy antigua, cuya área de influencia llegó a su máxima extensión antes del auge del culto a Viracocha. Los atributos de Tunupa expresan una constante dualidad entre lo de arriba y lo de abajo, entre el fuego celeste y el fuego que brota de la tierra a través del cráter humeante o abertura del mundo de abajo, del agua que se precipita del cielo en oposición a las lagunas, fuentes, ríos situados en lo bajo o que desaparecen en las profundidades de la tierra o que brotan de ella como las fuentes (Ramos Gavilán, 1976 [1621]). Los indígenas veneraban a dos pares de dioses, ellos eran Taguapaca, Taapac, Tarapaca y Tunupa; dos de ellos serían divinidades de arriba o sea el fuego del cielo y la lluvia; mientras que los otros dos procedían de abajo, es decir, del elemento ígneo y del líquido de las lagunas, ríos y fuentes. La partición en cuatro sería de la siguiente forma: arriba (fuego del cielo-rayo-/agua del cielo-lluvia-), abajo (fuego de la tierra-lava-/agua de la tierra-lagunas-). Estos conceptos andinos están de acuerdo con el pensamiento indígena de mitades antagónicas y adversas que, sin embargo, se complementan y necesitan (Platt, 1978, p. 1105).

Una dualidad similar se encuentra en el mito de Viracocha. Aunque varios cronistas señalan a Viracocha como el hacedor del mundo (Polo de Ondegardo, 1917/1571; Betanzos, 1968/1551; Sarmiento de Gamboa, 1943/1572; Acosta, 1940/1550; Cieza de León, 1941/1550 y Garcilaso de la Vega, 1943/1609), otros como Guamán Poma hacen mención a las dualidades de Tocapu Viracocha/Imaymana Viracocha y de Tisci Viracocha/Caylla Viracocha (Guamán Poma, 1936/1613), que conformaban una pareja de dioses masculinos unidos con un sentido de orden y de trastorno, en oposición a lo establecido. Según el mito de Imaymana Viracocha, esta divinidad se dirigió por el camino de los Andes, ponía nombres a los árboles, flores y frutos y enseñaba a la gente las virtudes y peligros de las plantas. Por esto, Urbano (1981) señala que Imaymana es la divinidad relacionada con la medicina mágica o de la producción agrícola vinculada con los aspectos mágico-curativos. Según Rostworowski (1996, p. 30-39), Imaymana Viracocha estaría vinculado también con los alucinógenos tan importantes en las ceremonias y la emisión de oráculos.

La comunidad de deidades mayores y menores conserva el carácter dual señalado anteriormente. El culto a estos dioses o héroes se mezclaba con el de los *malqui* (*achachilas* en la cultura aimara) o antepasados deificados. Esta veneración a los ancestros y difuntos ocupaba y ocupa un lugar principal en la religión andina. La adoración a los *malqui* era muy difundida. Los naturales decían

que los *malqui* eran los hijos de las antiguas *huacas*, descendientes de una primera población que se asentó en los valles y quebradas. Los *malqui* permanecían vigilantes en las elevadas cuevas situadas en los flancos escarpados de las montañas, para proteger a sus herederos, pero también se enfurecían si no se cumplía con los ritos de los difuntos, si no se les daba de comer y beber (Rostworowski, 1996, p. 22-30).

Los *malqui* eran conservados con sus ropas de antaño, confeccionados con finas telas de *cumbi* o *cumpi* (tela fina usada solo por la nobleza) rodeados de sus ajuares funerarios, vasijas de oro, plata o cerámica y diversos objetos usados en vida. A los antepasados ofrecían las primicias de las cosechas y en su honor realizaban fiestas. Los naturales tenían la creencia de que se mancillaban si durante las ceremonias gentílicas se aproximaban a los objetos de culto cristiano (Arriaga, 1968/1621).

La importancia conferida por los naturales a sus *malqui* y difuntos era motivo especial de la búsqueda de los extirpadores de idolatrías. Los visitadores estaban seguros de hallarlos en cada pueblo; luego, eran arrastrados de sus lugares propios o de sus escondites, quemados en hogueras junto con sus bienes y ofrendas ante la mirada de sus descendientes. En la noche y en secreto, los españoles esparcían sus cenizas por los ríos. Los naturales, según Rostworowski, veneraban a sus antepasados inmediatos y reales y también a los míticos, por lo general, representados en forma de piedras sagradas. Es importante señalar que en los documentos de idolatrías los antepasados o *malqui* se nombran de a dos. Este hecho se debe a que la jefatura de ejércitos y curacazgos era dual, de acuerdo con las mitades de arriba y abajo, derecha o izquierda (Rostworowski, 1996, p. 22-30).

En la cosmovisión mágico-religiosa de la cultura andina es importante señalar el rol integrador de la hoja de coca. Siguiendo a Malinowski (Malinowski, 1974), las relaciones que el hombre establece con su medio físico y social son de tres tipos: técnicas, mágicas y religiosas. Las relaciones técnicas permiten dominar y transformar la realidad, con un carácter profano y utilitario. Las relaciones mágicas también son utilitarias, pero a diferencia de las anteriores, los medios que se emplean para dominar la naturaleza y las relaciones sociales son simbólicos y rituales. Mediante la magia el hombre enfrenta lo imprevisible y pretende controlar el azar, el destino, las enfermedades, las injusticias, el amor y la voluntad de las personas. Las relaciones religiosas, aunque simbólicas y rituales como las mágicas, no son explícitamente utilitarias, no constituyen un medio específico para lograr un fin concreto, son más bien relaciones de adoración, agradecimiento, perdón y súplica. Las relaciones religiosas son verticales y humildes, mientras que las relaciones mágicas son horizontales y de poder. Mientras el creyente invoca y acepta la fuerza y voluntad de los dioses, el mago intenta controlarlas.

En el mundo andino, según Zorrilla (1978, p. 867-874), se superponen los tres tipos de relaciones entre el hombre y su ambiente. Los contextos profanos y sagrados que estas relaciones forman se superponen y se funden. La coca es un objeto que por su valor técnico, mágico y religioso relaciona y une ambos contextos. Esta permite al hombre andino lograr su integración psicológica, social y cultural.

Desde el punto de vista religioso la coca es una ofrenda a los dioses. Los incas, junto con oro, plata, *mullu*, chicha, llamas y cuyes, ofrecían la coca en sus sacrificios y rituales (Valcárcel, 1984). No hay uso de la coca que no esté consagrado o condenado por el mito y la tradición de la cultura andina. Los dioses, los incas y los antepasados, en un tiempo primordial y sacro dictaron el uso social e individual de la coca. El uso de esta yerba, según lo indica la costumbre, en las fiestas agrícolas, en las jornadas de trabajo o en las ceremonias del ciclo vital es ingresar y experimentar exterior e interiormente al espacio-tiempo mítico y primordial de los dioses, los héroes culturales y los antepasados. La coca sacraliza el presente al comunicarlo y fundirlo con el pasado original y sagrado; aparece esencialmente como elemento de enlace y de contacto entre los elementos de la comunidad natural (Wagner, 1978).

Estructuralmente, la coca proporciona una relación entre el *runa* (hombre quechua) y los *tirakuna* (seres divinos), entre lo humano y lo sagrado. Si se considera que la totalidad de la estructura cultural andina depende de la íntima comunicación entre los seres humanos y los espacios sagrados divinizados, entonces el uso de la coca, que es el canal de esta comunicación, mantiene y afirma una orientación mental y emocional. Para el *runa* la manipulación de la coca tiene efectos trascendentales en su existencia, ya que es imperativo para su bienestar y el de sus cosechas, ganado, familia y aillu, mantener una buena relación con los *tirakuna* de quienes brota su identidad social y espiritual (Wagner, 1978, p. 877-902).

Entre los aimaras cuando un hombre muere, los parientes le entregan coca para que pueda relacionarse con los seres del más allá. La muerte en el mundo andino es concebida, frecuentemente como un viaje en el que el muerto encuentra caminos, cerros, quebradas, puentes, animales, pueblos, almas y dioses. La coca sirve para que el muerto resista en los trances difíciles, se relacione y obtenga ayuda, evite enemigos y logre aliados, es decir, establezca lazos de reciprocidad. La coca funciona en ambos mundos como el medio de contacto y se convierte en el centro de un sistema generalizado de reciprocidad e intercambio social que articula económica, social y espiritualmente el cosmos cultural andino en su totalidad (Zorrilla, 1978, p. 867-874).

La experiencia individual de *chacchar* (mascar el bolo de hojas de coca) no es patológica ni desadaptativa sino profundamente mítica, mística, ritual y colectiva. Desde el punto de vista antropológico es una experiencia de solidaridad social y desde el punto de vista místico una experiencia sagrada de identificación espiritual y unidad total. Su eventual destrucción atentaría contra los derechos humanos en su conjunto, contra la libertad religiosa, y, como señala Zorrilla (1978, p. 867-874), puede considerarse como una nueva extirpación de idolatría. Según Wagner (1978, p. 977-902), el rehusarse a masticar la coca marca a la persona como un ser asocial. Uno de los signos principales del *misti* es el rechazo de la coca. Para el *runa* esto constituye un rechazo simbólico de la herencia cultural andina y una negación del vínculo intrínseco entre los seres humanos y los lugares sagrados. Esto niega al mismo tiempo los vínculos fundamentales de la comunidad humana quechua, que están guardados y santificados por lazos comunes al *tirakuna*.

Elementos básicos del acto de masticar la hoja de coca son el *k'intu*, el *pukuy* y el *hallpay*. El *k'intu* es la selección cuidadosa de un puñado de dos o tres hojas puestas una encima de otra y agarradas entre el pulgar y el índice. El *k'intu* es la forma como se ofrece la coca. Una vez que se ha elegido un *k'intu*, poniéndolo delante de la boca, se procede con el *pukuy* (soplido) y, al mismo tiempo, se llama a los dioses locales. *Hallpay* significa estar sentado durante unos quince a veinte minutos mascando coca. Mascar coca debe hacerse concienzudamente, nunca de prisa ni con grandes interrupciones. Según Wagner (1978, p. 877-902), el *pukuy* incluye una invocación a la Tierra, en general, y una invocación a lugares específicos de la faz de la tierra,



FIGURA 1. La lectura de los granos de maíz. Dibujo cortesía Dulce Villena Cáceres.



FIGURA 2. La lectura de las hojas de coca. Dibujo cortesía Dulce Villena Cáceres.

en particular. Las invocaciones tienen su base en la organización andina del espacio tanto en la dimensión horizontal como en la vertical. En la dimensión vertical, las zonas ecológicas a diferentes alturas quedaron integradas como partes interdependientes del mismo sistema, cada una producía bienes necesarios para la existencia del conjunto (Murra, 1975, p. 309). En la dimensión horizontal, los valles bajos y las altas punas se integraban en un complejo sistema de *ceques*, líneas rectas que irradiaban como ejes de una rueda desde la ciudad del Cusco, a la vez que con específicos grupos sociales y de parentesco. La tendencia incaica a considerar los lugares como sagrados y animados es una realidad para los *runas* contemporáneos.

Estructuralmente, la coca forja una argolla entre lo humano y lo sagrado. Como el todo de la estructura cultural quechua depende de la cercana comunicación entre los seres humanos y los lugares sagrados. Un *runa* controla su relación con los *tirakuna* mediante el sople asiduo de los *k'intus*, el cual es parte esencial de todo rito quechua. El compartir coca es también parte importante de cualquier otra celebración de la comunidad. El *tirakuna* se expresa mediante configuraciones de hojas de coca. La adivinación es una prerrogativa de especialistas religiosos, en función extremadamente secreta y seria. Todo el acto ritual del *hallpay* está expresado en términos de reciprocidad. En el *hallpay* el aspecto expresivo se encuentra enfatizado (Wagner, 1978, p. 877-902).

En la comunidad de Sonqo, en Paucartambo, Cusco, el mascar coca como *tanta* (pan u hostia) es analogía explícita con la comunión, analogía exacta en muchos aspectos, porque en el *hallpay* la gente se reúne en la presencia de dios. La coca es el vehículo cultural adecuado de expresión de los vínculos sociales de dar y recibir, obligación y contra obligación, que une la sociedad andina. Como la coca es una sustancia sagrada, santifica la reciprocidad como una parte fundamental del orden del mundo.

TABLA 4. Características diferenciales entre la religiosidad occidental y la religiosidad andina

CARACTERÍSTICA	RELIGIOSIDAD OCCIDENTAL	RELIGIOSIDAD ANDINA
• Concepto de divinidad	Abstracto-sobrenatural	No sobrenatural
• Comunidad divina	Monoteísta	Panteísta
• Lugar ritual	El templo	La chacra
• Centrismo religioso	Teocéntrica	Agrocosmocéntrica
• Sacralidad	Solo Dios es sagrado	Todo es sagrado
• Orden divino	Un solo orden	Diversidad de órdenes
• Ética	Individualista	Comunitaria
• Relación deidad-hombre	Asimétrica	Recíproca
• Naturaleza	Fundamentalista	No fundamentalista

Adaptado de Grillo, 1993, p. 13-45.

Wagner identifica dos tipos de reciprocidad que actúan en el *hallpay*: una reciprocidad simétrica, solo un poco postergada, reciprocidad entre seres humanos y una reciprocidad asimétrica, definitivamente postergada, entre los seres humanos y las deidades. El uso de la coca integra una orientación espacial en ambos niveles; local y regional (creado por el *pukuy*), una orientación religiosa o moral a lo sagrado (también por el acto de *pukuy*), una orientación dentro de la sociedad humana (creado a partir de los *k'intus*, acto simbólico de reciprocidad) y la integración de estos tres conceptos en el concepto sagrado, orientado espacialmente hacia el *aillu*. La coca facilita esta integración por su posición estructural como un lazo (medio de comunicación) entre seres humanos, sus dioses y los lugares sagrados (Wagner, 1978, p. 877-902).

En la tabla 4 se resume las principales diferencias entre las religiosidades occidental y andina.

El mundo mágico religioso actual de los aimaras

10

El animismo general crea alrededor de los hombres una atmósfera mágica donde se desenvuelve toda su vida, desde el nacimiento hasta más allá de la muerte. Los seres que habitan en el mundo animal tienen múltiples apetitos que satisfacer y pueden volverse peligrosos cuando están insatisfechos. Sienten el hambre y la sed como los hombres y como ellos también son susceptibles, celosos y vengativos. Por esto, los hombres deben honrarlos, atender sus necesidades y evitar irritarlos.

Los espíritus habitan toda la naturaleza: en las montañas elevadas, los glaciares, las grutas, los lagos, las fuentes, los arroyos; se manifiestan en el viento, el rayo, el arcoíris; otros reinan sobre los animales, los vegetales y el mundo mineral. El hombre aimara no puede dar paso sin tropezarse con alguna de estas entidades visibles, pero presentes en todas partes. Entre los espíritus del mundo mágico religioso de la cultura aimara existe una jerarquía. Unos son poderosos y su acción tiene un efecto a distancia. Otros intervienen solo en un radio local, alrededor de la morada.

El dios supremo de los aimaras como ordenador del mundo habitable es el *Tata* o *Tatitou*. Su papel terminó con la creación de los prehumanos, destruidos sucesivamente por sus defectos (los prehumanos de los aimaras corresponden a los gentiles de otras culturas andinas) y finalizó con la venida de su hijo, Jesús, creador de los hombres actuales y del sol. El *Tata* se desinteresó de la creación. En la cultura aimara, Jesús, el Hijo, no tiene relación con Cristo ni con ninguno de los numerosos señores de la pasión, de la flagelación u otros, diferentes personajes que pueblan las iglesias del altiplano peruanoboliviano. El hijo está representado por el sol. No existe ninguna dependencia entre el *Tata* y el Hijo y no es posible explicar de dónde viene el hijo. Según los aimaras, el *Tata* y el hijo se interesan poco por la tierra y su papel es muy limitado en el culto indígena (Vellard, 1981, p. 85-99).

En la cosmovisión aimara, por debajo de los dioses creadores, pero más cercanos a los hombres, están las Paceañas. La primera es la *Paccñamama*, la diosa-tierra; luego, la *Alakh-paccña* o *Paccñatata*, el dios de lo alto o el padre poderoso, que, en la actualidad, es confundido con el dios cristiano. Los *yatiris* lo invocan entre los dioses protectores, pero no le rinden ningún culto. Todas las

prácticas rituales han sido trasladadas a la *Pacchamama*, la gran Pachaña que significa grande, es la protectora de la tierra, la diosa de la fecundidad. Las cosechas dependen de ella. Pero es muy celosa; cuando se cree olvidada por los hombres, los castiga robándoles el alma (el concepto de alma que tienen los andinos no es el que corresponde a la visión occidental, para ellos es el *camaquen* o doble anímico o sombra). La *Pacchamama* interviene en todos los actos de la vida indígena y un indio jamás bebe alcohol sin ofrecerle algunas gotas: es la pachamanca la ofrenda a la tierra. Los aimaras la llaman también *lioumpaca*, la pura, la virgen y la confunden con la Virgen María. Al ofrecer una libación a la tierra o al recitar un Ave María en algún lugar sagrado, no saben en realidad a quien se dirige su plegaria (Vellard, 1981, p. 85-99).

La tercera clase de espíritus en la cultura aimara es la de los *apus*, los espíritus del aire, inmateriales, que se manifiestan en los fenómenos atmosféricos: el aire, el rayo, el viento, la lluvia, el granizo. *Apu* es un título altamente honorífico que puede traducirse como señor, soberano o príncipe. El más temido es el *Illapu*, el señor brillante, el amo del rayo, personificado en la actualidad por Santiago, a caballo y esgrimiendo una espada, patrón de los adivinos y de los curanderos. Sigue en el orden jerárquico, los *Huayra-apu* o *Huayra-tata*, señor de los vientos, representado por San Andrés, que juega un gran papel en los ritos agrícolas y sobre todo en la predicción del tiempo, para saber si las cosechas serán buenas o malas. Otros *apus* sirven de consejeros a los adivinos y a otros oficiantes del culto indígena, en el que cada uno posee uno o dos *apus* que lo ayudan en sus oficios; son los *sullulu*, los confidentes (Vellard, 1981, p. 85-99).

Los *mallkus*, jefes o amos, son inferiores a los *apus*. Pueblan todo el universo material, las montañas, los lagos, las fuentes, todos los accidentes geográficos; otros son señores de las plantas y de los animales. Algunos de ellos reciben el nombre de *awki* o *tata* y a veces el nombre de *apu*, príncipe o *achachila*, antepasado. En primer término, están las altas montañas, como el Illimani (cóndor resplandeciente), el Illampu (balsa brillante), el Huayna Potosi (el señor del poncho de plata), etc. Otros tienen acción más localizada como el Khapia o monte cólera, muy temido, al sur del lago Titicaca, el Akhapaniy, el Sunchuli de la cordillera de Apolo, protectores de los kallawayas, curanderos ambulantes de los Andes. La mayoría son guardianes modestos de una comunidad o un pueblo. La torre de la iglesia es también uno de los principales *mallkus* de cada pueblo aimara. Todas las especies animales tienen su señor; el *mallku* de las vicuñas, de los zorros y de los pájaros acuáticos; los cóndores tienen al poderoso *konturi mamani mallku* y una reina, la *talia konturi*. Esos señores dirigen grandes rebaños de animales y a veces lidian entre ellos. Antes de salir de caza o de pesca, se les debe ofrecer ofrendas y “pedirles perdón” por los hijos que se matarán (Vellard, 1981, p. 85-99).

Los *mallkus* de las minas desempeñan un papel análogo para los mineros (luego se describirá a los *muki*, los señores de las minas de Huancavelica). Cuando no son honrados con los ritos prescritos, ocasionan graves enfermedades, graves accidentes y pueden hacer desaparecer todas las vetas de minerales. Los *mallkus* son de naturaleza más material que los *apus*. Necesitan comer y beber. Según los aimara, en el mes de agosto, época de sequía y de vientos, todos los *mallkus* y otros espíritus tiene la boca abierta y los hombres deben calmar su hambre (Vellard, 1981, p. 85-99).

Los *mallkus* intervienen en todo momento en la vida de los hombres y de los animales bajo su dependencia y se interesan en sus trabajos, en sus deseos y querellas. La ideología aimara no les atribuye ninguna cualidad intrínseca, buena o mala. Su relación con la comunidad humana determina su benevolencia o animosidad, protegen a sus hijos y a quienes los honran y son enemigos de los otros hombres. Son espíritus extremadamente celosos y castigan a sus propios hijos olvidadizos o irrespetuosos. Toda la vida indígena se desenvuelve en medio de esos espíritus celosos. Cuando se pasa por un desfiladero elevado, por ejemplo, se debe rendir homenaje al *mallku* del lugar y pedir ayuda depositando un poco de alcohol, algunas hojas de coca y un cigarrillo sobre la pila ritual de las piedras, de lo contrario el mal de montaña o soroche, asirá al imprudente. Luego de la ofrenda, el indio recita una oración, se arrodilla y besa la tierra y el montón de piedras. Esta ceremonia se repite en todos los sitios difíciles, marcados con una pila ritual de piedras. Antes de salir de pesca o de emprender un trabajo, es indispensable solicitar la protección de los *mallkus* y ofrecerles algo de sagrado. Ofender a uno de esos espíritus puede atraer su venganza (Vellard, 1981, p. 85-99).

La gran sequía que soportó el norte del lago Titicaca en 1966 fue atribuida por los *yativis*, ministros del culto aimara, a la desaparición de una estatua muy tosca de piedra, robada en Llallagua, cerca del pueblo de Pileuyu, al sur del Perú, por un turista extranjero. Para aplacar al *mallku* ofendido, privado de su morada, los campesinos dirigidos por sus hechiceros quemaron viva a una niña de doce años, a fin de lograr la lluvia para las semillas. Los *mallkus* no solo se muestran irascibles y vindicativos con los hombres. Se celan y baten entre ellos. Una tradición aimara habla de la irritación del *mallku* del Illimani frente a otra montaña alta de la cordillera real boliviana. El *mallku* del Illimani, irritado, tomó su honda y gritando “anda”, *sarkama*, le lanzó una roca enorme a su adversario que le arrancó la cabeza y la hizo rodar lejos, sobre el altiplano: es el origen del *sayama*, bloque de traquita aislado del resto de la cordillera. La montaña decapitada y humillada, la *mururata*, reducida a menos de 6000 metros, muestra ahora una cima mutilada y horizontal, cubierta de nieves y hielos. En la Cordillera de Apolo, el Chunchuli y el Alkhamani, dos bellas cimas heladas, protectoras de los kallawayas, casta

de médicos herbolarios, fueron atacadas antiguamente por unos montes poderosos que los envidiaban. Para defenderse hicieron caer gran cantidad de nieve que cubrió a sus vecinos y continuaron dominándolos con su mole imponente (Vellard, 1981, p. 85-99).

El lago Titicaca ocupa un lugar especial por su importancia en la vida del Altiplano. Se lo invoca como el “padre lago”. Superior a otros *mallkus*, es el padre y señor de los numerosos espíritus que habitan en sus aguas y orillas. También es el señor de los animales del lago, los peces, batracios y aves. Jamás parte un pescador aimara en el lago sin ofrendarle primero algo de alcohol o de coca. El Titicaca también es uno de los señores de la lluvia. Cuando hay una prolongada sequía interviene un complicado ritual para que cese esta amenaza que pesa gravemente para los agricultores del altiplano. En ocasiones, es necesario víctimas humanas, los *kuchos*, que deben ofrendarse al lago cuando la pesca es mala y el lago se rehúsa dar sus peces a los hombres (Vellard, 1981, p. 85-99).

Los *urus* ofrecen al lago la sangre de una llama degollada, un feto de cerdo o grasa de llama, todo quemado sobre fuego de leña. En Tounkavi, cerca de Desaguadero, la ofrenda al lago se efectúa cerca de Pentecostés, una noche de plenilunio. El *yatiri*, luego de consultar con la hoja de coca para conocer la hora propicia, prepara una mesa, una ofrenda de golosinas acompañadas de vino, alcohol y coca. Añade un feto de llama o de cerdo y coloca todo en una pequeña balsa de unos 50 centímetros de largo, que es abandonada en medio del lago en honor del padre lago, el *qutaawki* (Vellard, 1981, p. 85-99).

Cuando fallece una persona, una de sus numerosas almas se restituye a la *huaca*, lugar sagrado cerca del pueblo. La *huaca* puede ser una choza, una colina, una montaña, una gruta o una roca de forma curiosa. No tiene carácter totémico y menos el papel de ídolo como lo concibieron los españoles, que confundieron bajo ese nombre todas las representaciones de hombres y animales reverenciadas por los indios. La *huaca* es respetada por los aimaras porque es la residencia de los *achachilas*, que son las almas de los antepasados. Asimismo, cuando la persona muere, se une a los *achachilas*, que permanecen unidos a sus descendientes, para proteger a la comunidad. Los *achachilas* participan también en todos los actos de la vida comunitaria, en todas las plegarias públicas y privadas, que terminan con una llamada a los *achachilanaka*, a todos los antepasados. La íntima relación de los aimaras con sus *achachilas* tiene una enorme repercusión en su vida social. Las tierras, por ejemplo, no pertenecen en propiedad a quienes las cultivan actualmente, son el bien común de los hombres actuales, de los *achachilas* y de las generaciones futuras, por esto, son inalienables. De allí proviene la dificultad para trasladar una comunidad o un pueblo, encerrados en tierras pobres, a una región más rica, porque los hombres no quieren alejarse de sus *achachilas*. El desplazamiento significa el rompimiento social y espiritual de la comunidad.

El culto a los *achachilas* es colectivo y no tiene nada que ver con el culto a los difuntos. Los *achachilas* forman un conjunto común en el que se funden todas las individualidades. La creencia en la pluralidad de las almas explica una disociación entre el alma colectiva de los *achachilas* y el alma personal de cada persona (Vellard, 1981, p. 85-99). Los muertos llevan consigo a la tumba un saquito lleno de hojas de coca, de alcohol, de hierbas mágicas y perfumadas y algunos víveres que son el viático o los fiambres del difunto, acompañados de objetos de uso personal. También se efectúa un último envío, el octavo día después del entierro. Sacrifican un perro y lo entierran de pie, con una alforja en la que lleva nuevas provisiones para el muerto; se unirá a su dueño y lo ayudará en la ruta. Una segunda alma se reúne con las almas de sus antepasados, en la *huaka* de la comunidad. Según la concepción aimara, los sacramentos de la religión confieren un alma nueva, la misma que seguirá su destino cristiano después de la muerte, mientras que las otras permanecen unidas a su destino ancestral (Vellard, 1981, p. 85-99).

El mundo mágico aimara comprende otros seres, cuyas funciones o situación los hace peligrosos y con quienes es necesario evitar el encuentro. Todos esos espíritus se conocen bajo el nombre de malignos o malos. Unos son guardianes de “lugares encantados”, cuyo acceso prohíben a los hombres; otros protegen las sepulturas viejas, las *chulpas* o los tesoros mineros. Algunos son seres miserables y no reciben ofrendas. Los *achachilas* abandonados se convierten en malos. Flacos, viejos, hambrientos, deben alimentarse a costa de los humanos (Vellard, 1981, p. 85-99).

Las *chulpas*, viejas sepulturas precolombinas son sitios de mala fama, están impregnadas de influencias mágicas; representan al mundo de los paganos o gentiles. Cuando se turba su reposo y se viola sus moradas en busca de tesoros escondidos son capaces de desencadenar enfermedades. Antes de hacer las excavaciones arqueológicas es necesario “pagar a las *chulpas*” para apaciguar su descontento, es peligroso hacer ruido cerca de las *chulpas* o dormir en su cercanía. El imprudente siente durante su sueño que un perro le muerde; es un hueso introducido en su cuerpo por el guardián de la sepultura. La víctima padecerá una enfermedad larga y grave, con tumefacción dolorosa de un miembro, fiebre, gran supuración, malestar general y, finalmente, la eliminación de un sequestro óseo, el hueso introducido por la *chulpa*: son los signos clásicos de osteomielitis, atribuida siempre al mal de *chulpa*. El mejor preventivo para estos accidentes es enterrar cerca de las sepulturas antiguas un perro, un cuy y diversas viandas para saciar a las *chulpas* (Vellard, 1981, p. 85-99).

Existen otras entidades en el mundo mítico aimara que pueden hacer daño porque tienen hambre. A la puesta del sol todas esas entidades, los *yanccas*, los malos, salen de sus moradas escondidas en busca de alimento o de aventuras. Tienen la mala costumbre de entrar por las

ventanas; por esto, las chozas aimaras no tienen ventanas o solo poseen pequeñas aberturas para protegerse de esas “desagradables visitas” y del frío. A muchos de esos espíritus malignos se los conoce con el nombre de *sakhras*, flacos, famélicos. Unos se esconden, gracias a su delgadez, en las hendiduras de las rocas y saltan a los pasajeros para robarles el alma. La consecuencia de este robo es una enfermedad grave; solo puede curarlo el *yatiri*, que conseguirá la devolución del alma o, si ha sido devorada, la reemplazará por la de un animal. Otros *sakhras*, también malignos, corren en el viento sobre el altiplano y danzan en los torbellinos de polvo y las trombas frecuentes durante la estación seca. En el mes de agosto, mes de los vientos, se puede ver avanzar torbellinos en diversos puntos del horizonte. Los espíritus que los animan, los *sakhras hiaké hiliuni* (espíritus del gran viento) o los *huayra sakhra* (espíritus del viento), roban también las almas y el campesino, si es rozado por uno de esos torbellinos, cae gravemente enfermo. Los arroyos, las fuentes, los manantiales, las lagunas y los torbellinos del lago están habitados por los *yancca niaka*, que son los espíritus húmedos, también devoradores de almas. Cuando la víctima no parece ahogada, contrae una enfermedad que casi siempre es mortal (Vellard, 1981, p. 85-99).

El *yatiri*, cuyo poder mágico proviene generalmente del rayo, ofrece a esos espíritus hambrientos, además de los alimentos que prefieren, figurillas de estaño que representan hombres y animales, son los *chiuchis*, con los que se contentan los espíritus. Esas figurillas también protegen contra sus ataques. Como los *achachilas* abandonados no tienen hijos para que los alimenten, se vuelven bandidos y roban las almas de quienes pasan. Todas las ruinas, *huacas* antiguas son lugares de mala fama; para aventurarse en ellos es necesario llevar ofrendas para saciar a los *achachilas* hambrientos. Los lagos y lagunas situados a gran altitud son lugares sagrados donde solo pueden aproximarse los *yatiris* concededores de los ritos. Una de las más famosas en las tradiciones del Titicaca, la laguna de las estrellas o *wara warami*, ocupa el antiguo cráter de un volcán extinguido, el Khapia o Monte-cólera. Sus orillas fangosas y húmedas, las aguas negras y profundas se cubren al menor ruido de una niebla húmeda y fría; son pesadas, atraen y ahogan a quienes se aproximan. En la superficie nadan bellos patos de oro, que, sin que sea posible cazarlos, desaparecen misteriosamente. Los *yatiris*, solos o en grupos, efectúan diversas ceremonias a las orillas de esta laguna para lograr la lluvia (Vellard, 1981, p. 85-99).

Existen otros seres míticos en la cosmogonía aimara. Son dos mujeres viejas: Mékalas, de los ojos fulgurantes, que deja tras de sí un rostro luminoso, y Kochalia, la andrajosa, llorosa, de los ojos legañosos. De noche roban en los campos, las papas, la quinua o el chuño. Para protegerse, los agricultores ponen una marmita boca arriba, con sal y pimienta en los montones de tubérculos, una crucecita de ramas, de flores o de papel. Otros espíritus, profundamente malos, persiguen a los hombres. Aunque son de origen indígena, su carácter perverso muestra cierta influencia

del folclore español. Una de estas entidades es la *hapi ñuñu*, una bella mujer embarazada, de pecho opulento. En las noches entra a la casa de un hombre, que se pierde si recibe bien a su visitante y se solaza con ella, juega con sus hermosos senos; lo adormece con su leche y bebe su sangre. Al día siguiente al hombre se lo encuentra muerto, con una piedra o un montón de hierba seca entre los brazos. Otro ser peligroso en el mundo mágico aimara es Ccaca o Khaté-Khaté, la cabeza de un malévolo hechicero, un *layka*, que de noche se separa de su cuerpo y se va, rodando y saltando sobre la tierra, en demanda de una víctima (Vellard, 1981, p. 85-99).

Los malinos tienden a transformarse cada vez más en demonios, en condenados, en almas en pena, lo que acentúa su carácter perverso. Supay, ser caprichoso y antojadizo, se ha convertido por la influencia española en el demonio bíblico. Otros espíritus caen en el olvido, como Wasamallku, gigante bonachón, dueño de grandes tesoros y de animales salvajes, benévolo con los hombres, enemigo de los ladrones y a quien le gusta recibir ofrendas durante las fiestas. Su contrario es *Anchanchu*, un enano de gran vientre, que termina devorando siempre las almas de los hombres, ocasionándoles la muerte. Por debajo de ellos, los *malkus* y los *achachilas*, normalmente invisibles pero que se hacen visibles en ciertas circunstancias, están cada vez más ligados a las necesidades vitales. Luego, en la escala se encuentra el hombre, que en la visión mágica aimara, alberga entidades de naturaleza y papeles distintos, y los animales comparten esta complejidad. Además del soplo vital, poseen un doble inmaterial y hasta dos, que les permite jugar un papel activo después de su muerte corporal. Las plantas, los objetos inanimados, tienen también un doble invisible. Es precisamente este doble el que consumen los espíritus en los sacrificios, mientras que la envoltura material de las ofrendas se pudre bajo tierra o desaparece en el fuego (Vellard, 1981, p. 85-99).

Según la concepción aimara, los hombres albergan varias almas independientes, de diferente esencia y que seguirán destinos distintos. Unas, aunque invisibles, son mortales, otras tienen supervivencia más o menos larga. El alma principal es un doble inmaterial de la persona, cuyos rasgos reproduce. Después de la muerte, antes de alejarse de los lugares donde ha vivido, vaga alrededor de su morada y del lugar donde reposa su cuerpo. Al octavo día recibe en su casa, los postreros adioses de sus deudos y comienza un largo viaje, de varios meses de duración. Se dirige al oeste, a una comarca donde los muertos llevan una vida poco diferente a la de la tierra, pero muy monótona y vegetativa, sin penas ni sufrimientos, pero sin alegría, sin amor ni procreación (Vellard, 1981, p. 85-99).

El *akhayou*, cuya pérdida o rapto es causa de enfermedad, es de esencia muy diferente a las anteriores, de naturaleza más material y perecedera. Esta alma mantiene la salud del cuerpo. Es un elemento catalizador o coordinador del equilibrio físico. Su pérdida o ausencia destruye la

armonía del organismo y se manifiesta mediante perturbaciones y diversos estados enfermizos, cuya gravedad varía según las condiciones del accidente. Luego de una violenta emoción, de un golpe, una caída o un miedo, el alma asustada se escapa del cuerpo y cae al suelo. Es el mal del susto, muy conocido en toda la región andina. Es frecuente y benigno en los niños, pero es más grave en los adultos. El raptó del alma, una ausencia larga o su pérdida definitiva acarrear la muerte si no interviene un tratamiento enérgico por parte del *yatiri*. Los indígenas jamás se dirigen a los médicos oficiales en estos casos, porque ellos “no pueden comprender esa enfermedad” (Vellard, 1981, p. 85-99).

En ambos casos el enfermo se siente débil, sin fuerzas y sin apetito. Los principales síntomas son inquietud, creciente agitación, ideas de fugarse al campo; luego, insomnio, gritos y excitación nocturna. En el último período, aparecen ictericia, diarrea, vómitos y el pulso se hace débil y rápido. La muerte puede sobrevenir por agotamiento. El diagnóstico se logra mediante la adivinación de las hojas de coca, que permitirá saber si el alma está caída o si ha sido robada por un espíritu. La amnesia y el examen del pulso pueden revelar un temor experimentado por el enfermo. Luego de establecido el diagnóstico, el tratamiento consiste en llamar al alma perdida u obtener su liberación (Vellard, 1981, p. 85-99).

Por la noche, el *yatiri* realiza ofrendas con los vestidos habituales del enfermo para atraer al alma perdida, a la que llama, a grandes gritos, por su nombre. En caso de raptó, las ofrendas deben ser más considerables, de acuerdo con la personalidad del espíritu raptor, acompañadas de simulacros de estaño para rescatar a la cautiva. Cuando el *yatiri* se encuentra frente a un espíritu muy poderoso o enojado, que rehúsa soltar su presa, o cuando el alma ha desaparecido, debe reemplazarla haciendo pasar el alma de un animal al cuerpo del paciente. Es la operación de *truku*, del trueque o cambio de almas. El alma de un cuy o de una llama, según las indicaciones de la hoja de coca, puede devolverle el equilibrio al organismo y la salud al hombre. Otra alma, temida, material y perecedera es el ánima o el alma de los difuntos, siempre peligrosa, que trata de arrebatarse a algunos de sus prójimos. Al pasar el tiempo se disgrega y desaparece. Después de la muerte deambula por los lugares que frecuentaba el difunto (Vellard, 1981, p. 85-99).

El mundo mítico de la sierra norte del Perú

11

En el pensamiento mítico y mágico de la sierra norte (Huancabamba y Ayabaca), los conceptos de “encanto” y de “sombra” se conciben en la acción mágica directa o ritual (pacto, conjuro o invocación-sacrificio) ejercida por las entidades del mundo mítico o por un curandero. “Encanto” es también el poder de un objeto, lugar o persona, son también los objetos de la “mesa” de curación del curandero que constituyen los símbolos físicos que representan a las entidades míticas. “Sombra” es el principio inmaterial del hombre.

“Encanto” significa también “espíritu” y se refiere a la entidad mítica responsable del encantamiento y fuente del poder que anima las lagunas, cerros, peñas, cuevas, rocas, piedras, *huacas*. Manantiales, animales y objetos de los “gentiles”. Existen “encantos buenos” y “malos”, según el poder positivo o negativo que anima el objeto, el lugar o el ser. Con frecuencia el poder es ambivalente, es decir, potencialmente bueno o malo. La ambigüedad moral de las entidades míticas es que pueden ser vengativas, irascibles, codiciosas y hambrientas. Pueden venderse a quien les ofrece mejores ofrendas y más preciadas y pueden aliarse con el enemigo del curandero. Los encantos son también ubicuos. Nunca se sabe dónde se encuentran, cuáles son y cómo actúan. Poseen encanto una laguna, un cerro, una peña, un camino, una quebrada, un río, etc. El curandero al momento de citar a los encantos cita los nombres de cada lugar, de cada río o de cada peña, en un acto que precede a toda ceremonia terapéutica o ritual.

En la visión curanderil, los encantos pueden asumir formas humanas o animales u otras cargadas de valor simbólico. Un atributo importante es la inseparabilidad del “encanto” de su soporte físico. En los mitos, el espíritu y la contraparte física del encanto forman una unidad como el mundo visible e invisible, como el *kaypacha ukhu pacha*, en la cosmovisión andina. “Encantar” significa actuar sobre una persona o cosa, mediante la trasmisión de un poder que hace la persona o la cosa, positiva o negativamente. “Encantado” significa saturado de poder y, por su significado, puede corresponder al vocablo quechua *camasca* (*kamasca*) de los cronistas hispanos. En encantamiento negativo o maleficio, equivale al “contagio” y en el caso de prácticas rituales dañinas, “encantar” significa “contagiar”. Por contraposición, “Desencantar” significa “desactivar” o “descargar” del poder a un objeto, lugar o persona. Esta operación

precede a una nueva inducción de poder, o un nuevo “pacto”, por lo general, en las aguas de las lagunas. Existen defensas rituales (ofrendas, recitación de fórmulas, observancia de tabús) para protegerse del poder de las entidades negativas (Polia, 1996, p. 205-276).

Con frecuencia la palabra “encanto” se alterna también con el uso de “aire” o “viento” que traduce la palabra quechua *wayra*, que significa “viento” o “espíritu” del viento. A través del viento o del aire se puede transmitir el contagio, el poder negativo de las *huacas* o de los lugares, plantas, animales o restos humanos evocado por los *maleros*. Se cree que, de las tumbas y restos humanos, emana el “viento del muerto” (*aya wayra*), que ataca a los profanadores de tumbas y les causa graves enfermedades o la muerte. En los Andes septentrionales, la emanación de los huesos y objetos arqueológicos del ajuar funerario se llama “antimonia” y se cree que puede producir enfermedades hemorrágicas. El mismo concepto tienen los mineros de Huancavelica, quienes conciben que la *wayra* o enfermedad de la “antimonia” proviene de las emanaciones procedentes de los entierros o *huacas* en las minas (Salazar-Soler, 1997). También Raimondi describió: “...enfermedad puramente moral, provocada por ciertos vapores que desprenden los cadáveres o momias de los antiguos...y en algunos puntos los llaman vapores o aire de difuntos, y en otras, aires de gentiles...” (Raimondi, citado por Valdivia Ponce, 1986).

En Ayacucho, la influencia o “soplo” dañino proveniente de fuentes, tumbas o rocas se denomina *wari*, que significa “autóctono primitivo” (Perroud, 1970). El contagio con el *wari* produce supuración en varias partes del cuerpo, especialmente en las extremidades, pero también puede fecundar a las mujeres y producir “partos” monstruosos (Arroyo Aguilar, 1987). *Wayra* (en quechua y aimara) está cargado de valores simbólicos y con frecuencia no es posible distinguir cuando se refiere al aire atmosférico, viento, torbellino o a los “resuellos”. En la sierra de Piura, el “resuello del cholo viejo” es el poder del inca que emana de las antiguas ruinas. “Cholo viejo” o “indio viejo”, o “cholo moro”, en general, se refiere a los antepasados anteriores a la conquista española (gentiles), espíritus que custodian las *huacas* y ruinas, intrínsecamente peligrosos y propiciados con ofrendas (Polia, 1988, p. 191).

El viento puede producir varias enfermedades como la parálisis facial, dermatosis (*sullu wayra*), lumbago (*qecho wayra*), eccema (*husnu wayra*), pero no significa necesariamente que son producidas por la naturaleza física del aire. Los daños causados por las operaciones mágicas negativas, se da “por aire” y es distinto de/ daño producido “por boca” a través de comidas o bebidas. “Por aire” se refiere al aire como medio de transmisión y también a los “aires” o espíritus responsables del daño pues el “daño” requiere necesariamente del empleo de espíritus auxiliares del *malero* (Polia, 1996, p. 205-276).

En el pensamiento andino, como ya se mencionó, no existe la estructura de un mundo “sobrenatural”. El mundo se percibe a través de los órganos de los sentidos en su aspecto material y a través de una ampliación de la conciencia en su aspecto inmaterial. El “espíritu” de las cosas no constituye una estructura superpuesta a la realidad del mundo corporal, es en realidad el mundo invisible o el *pachasonqo* corazón del mundo. Según la visión occidental, el concepto de “mágico” tiene un carácter que expresa extraordinario, que sobrepasa y altera las leyes de la naturaleza. En la cultura andina, 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. Precisamente, el rol del curandero es garantizar la correcta relación ritual con los “encantos”, los dobles espirituales de las cosas.

En la cultura popular del Ande norteño, el curandero no es un mago, donde “mágico” y “*magicero*” es el hechicero, el brujo *malero*. La función del curandero no puede interpretarse solo con base en la estructura mágica del pensamiento andino. Es necesario señalar la existencia de una aptitud “religiosa” hacia las deidades del mundo mítico ancestral y de una actitud religiosa hacia lo religioso cristiano. Existe una religiosidad sincrética y sinérgica, donde lo ancestral y lo adquirido coexisten e interactúan. La invocación del espíritu de un cerro acompañada de ofrendas para que envíe la lluvia o la salud es “religiosa”, desde la perspectiva tradicional andina, y es “mágica”, según los patrones culturales europeos. Del mismo modo, la liturgia tradicional cristiana, puede ser utilizada como instrumento mágico a pesar del valor religioso intrínseco consagrado por la tradición. En el curanderismo andino, existen ritos que revelan una estructura “mágica” como la extracción del “contagio” por medio de frotaciones y succiones; la idea que lo positivo y negativo puedan transmitirse actuando a distancia sobre objetos que guardan relación con la persona, siguiendo una lógica analógica, característica de la estructura ideológica andina (Polia, 1996, p. 205-275).

El complejo mundo de los encantos o espíritus andinos en la cosmovisión del campesino de los Andes del norte está conformado por las siguientes entidades:

- Los espíritus de los lugares.
- Los espíritus de los antepasados, de los gentiles o los incas.
- Los espíritus de los muertos cristianos, llamados “almas”, “sombras” o “penas”.
- Los espíritus o “sombras” de los curanderos separados el cuerpo durante el “viaje” ritual y que a menudo se metamorfosean en animales.
- Los espíritus o “sombres” de los elementos que componen la mesa de curación.

- Los espíritus o “sombras” de los seres vivos separados del cuerpo, a consecuencia de un “susto”, “*tapiadura*” o “rpto” de las sombras por medio de operaciones de maleficio.
- Los espíritus de las plantas psicotrópicas.
- Los espíritus auxiliares del curandero o “compactos”.

Los espíritus de los lugares y entidades míticas no humanas constituyen las *huacas*, descrito anteriormente en este trabajo cuando se explicó la religiosidad andina. Polia (1996, p. 205-275) excluye de la lista de *huacas*, los cerros y las lagunas de la cordillera, que, aunque siguen siendo objeto de culto constante y sede de “encantos”, no son llamadas *huacas*. La mayoría de las *huacas* corresponden a las zonas arqueológicas donde se ubican o presentan la supuesta evidencia de la obra de los ancestros paganos. Tres elementos son comunes a las *huacas*: el hecho de ser piedras, su forma y dimensiones y su relación con los ancestros “gentiles” (Polia, 1996, p. 205-276).

Otras entidades míticas que representan a los espíritus de los lugares en el pensamiento andino de la sierra norte del Perú son la *chununa*, el “duende”, el *tutapure*, el *chiro*, el *minshulay*, el “carbunco” y los espíritus tutelares de los lugares. La *chununa* es una entidad femenina, de pequeña estatura, adulta, de larga cabellera rubia, ojos azules y mirada deslumbrante, cuya mirada fascinadora e intensa resulta fatal. La *chununa* habita los lugares solitarios y emite un largo grito o un canto que es capaz de raptar el corazón. El hombre atacado por la *chununa* pierde la memoria, el nombre de las cosas y hasta su pertenencia al género humano (el cuadro clínico corresponde típicamente a la enfermedad de Alzheimer) y en cambio adquiere la capacidad de entender el idioma de los animales y de las plantas (Polia, 1996, p. 205-276).

El “duende” de la sierra norte, que también es conocido en casi toda la sierra central del Perú, corresponde al *hapiñuno* (*hapi* = coger; *ñuño* = ubre) de los aimaras. En Huancabamba pervive la leyenda del Negro Changelón, entidad mítica que representa el erotismo desbordante del duende y que se presenta como un hombrecito negro y feo que raptaba y violaba mujeres. En Andahuaylas, existe un mito análogo del Tullo Pisco, seductor de mujeres que anuncia su llegada con las tempestades de la cordillera. En la cultura aimara, se menciona como ya fue descrito al *anchanchu*, especie de duende que mora las cuevas oscuras y los parajes desolados y también custodia las vetas de oro y plata en las minas y se le atribuye las muertes misteriosas de personas a quienes les chupa la sangre (Polia, 1996, p. 205-276). Entre los mineros de Huancavelica, se encuentra muy difundido, como se describirá posteriormente, la existencia del *Muki*, como entidad mítica dueña y guardián de los minerales, de carácter ambivalente, descrito como un hombrecito de piel blanca y vestido con un poncho de vicuña (Salazar-Soler, 1997, p. 193-208). Según los estudios de Chávez (citado por Polia, 1996, p. 205-275), la presencia del duende está

relacionada a tabús que cuando la placenta o el feto abortado no son sepultados, se transforman en “duendes”.

El *tutapure* deriva del quechua *tuta* (oscuridad) y *pureq* (el que anda), es decir, espíritu que anda en las noches. Son “encantos” dejados por los ancestros gentiles, representados por un buitre, un gato grande y airado y una serpiente. *Tutapure* es un espíritu de los cerros que eran utilizados por los antiguos para el cuidado de las crías. Eran piedras *huacas* a las que ofrecían la sangre del primer nacido del ganado; por esto, se las conoce también como *illas* crianderas, cuya función básica es la protección del ganado y el aumento de la cría. Cuando se olvida la obligación ritual, su poder se expresa mediante apariciones terroríficas, que producen el “susto” y la “tapiadura”, los animales se enferman y las plagas los diezman (Polia, 1988).

El *chiro* está asociado con zonas aún más despobladas e inhóspitas de las punas. Se presenta como un hombre de estatura superior a la normal, cubierto por un tupido velo negro. Su postura de descanso es de cuclillas en las cumbres de las peñas con las rodillas que sobresalen por encima de la cabeza. Puede raptar la “sombra” de los humanos. El nombre parece relacionado con la característica climática de los lugares que habita: *chiri* es frío y *chiraray*, enfriarse, no solo de frío sino también de terror. Se trata de un espíritu andino de las alturas heladas sin la fuerte propensión al erotismo que caracteriza la *chununa*.

El *minshulay* es un espíritu maléfico y no digno de propiciar. Se manifiesta en los lugares donde se ha cometido incesto, o para anunciar la muerte de un incestuoso o del alma condenada del mismo. Toma la forma de una muía negra, gigantesca o como un cerdo con trompa larga con cachos y que arroja llamas por el hocico y chispas por el ano; impide al caminante seguir su camino (Polia, 1996, p. 205-275).

En la tradición ayacuchana, los incestuosos, en vida se transforman en llamas en la noche. Son seres demoníacos conocidos como *qarqachas*. El incestuoso es visto como un peligro real para toda la comunidad y, por esto, son castigados públicamente. En el pensamiento mítico de Ayabaca, el espíritu del incestuoso se transforma en distintos animales: chanchos, pulgas, moscas, etc. La principal metamorfosis es la del *cau* o espíritu de los incestuosos, que toma la forma de perro o chanco y emite unos ruidos fatales mientras hunde el hocico en la tierra. La aparición del *cau* es nocturna, los efectos de su aparición o de haber escuchado su grito se manifiestan con una forma grave de “susto” que conlleva a la pérdida del conocimiento. En Ayabaca y Huancabamba, existe la costumbre de enterrar a los incestuosos con la cara hacia el suelo. La explicación de este hecho puede residir en la cosmografía andina que contrapone el *hanaq pacha* o alto cielo con el subsuelo último, el más profundo y oscuro (Polia, 1996, p. 205-275).

El “carbunco”, cuyo nombre deriva del folclore europeo de la piedra preciosa *carbunculus*, en la sierra de Huancabamba es un gato montés o puma con un diamante resplandeciente en la frente. Las raíces culturales del mito se refieren al espíritu felino. El prestigio mítico se debe al hecho que en las rocas del cerro se vislumbra el “retrato del inga” y en las cuevas de las laderas de los cerros se hallan antiguas osamentas humanas de los “gentiles”. El “carbunco” se “hace ver” donde existe oro, donde hay minerales valiosos y se alimenta de “antimonio”, es decir, de las emanaciones de los minerales, que tiene efecto mortal en los hombres. En la noche se manifiesta como una luz fuerte que señala dónde se encuentran sepultados los tesoros (Polia, 1996, p. 205-275).

Las otras entidades relacionadas con el lugar geográfico, presentes en la cosmovisión de los campesinos de Ayabaca y Huancabamba son los espíritus tutelares de los lugares, que se diferencian de las *huacas*, porque son susceptibles de ser propiciados por medio de acciones rituales y juegan un rol activo en las ceremonias divinatorias y terapéuticas. Estos espíritus pueden formar parte de las entidades auxiliares del curandero, o “compactos” (Polia, 1996, p. 205-275).

El pensamiento religioso andino interpreta la aparente dualidad entre lo visible y lo invisible como dos aspectos de la misma realidad. El campo del curandero es precisamente la realidad invisible, mediante el uso de una geografía paralela de las lagunas encantadas de la cordillera norteña, como lagunas “buenas” y lagunas “malas”. El concepto de “bueno” y “malo”, referido a los encantos más que un valor cualitativo es un valor que indica la cantidad potencial de “bueno” y “malo”: hay lugares de mayor peligro que otros, pero también estos pueden resultar mortales si hubiera una errada relación ritual. Ofender a los “encantos” de un lago puede tener consecuencias funestas para la comunidad, ya que existe una relación funcional entre las lagunas y la caída de las lluvias, entre aguas y salud y entre aguas y reproducción de las especies vivientes (Polia, 1996, p. 205-275).

En relación con la morfología de los “encantos”, estos tienen carácter real. El espíritu de la Laguna Prieta, considerada como laguna “buena”, se ve como un rey indio, con un manto de curaca, tiene una mascaipacha con espejo sobre las plumas que indica que en la cima de la montaña se encuentra la laguna jefa de todo el sector. El espíritu de la laguna La Cebada se ve como una diosa con un manto blanco azulado y un vestido celeste claro. En estas representaciones persiste la repartición dualista que pone lo masculino en relación con la parte alta (*janan*) y lo femenino con la parte baja (*hurin*). También el espíritu-rey de la Laguna Prieta tiene su morada en un lago que queda más arriba de la Laguna de La Cebada, cuyo espíritu

es una reina. Los espíritus tutelares de las lagunas mencionadas pertenecen al mundo de los antepasados y al tiempo mítico de los reyes incas (Polia, 1996, p. 205-275).

Entre los espíritus de los lugares se debe mencionar al espíritu de los cerros llamado “padre del cerro” o en quechua *orqo taita*, que en el departamento de Ayacucho se refiere a los “señores *wamanís*”, que llevan la misma nominación del cerro. El que escala el cerro antes de haber “pagado” su derecho, muere botando sangre, porque el *Wamani* “succiona” el corazón (*sonqontan soqorum*). En Huancavelica, el espíritu del cerro es el *Taita wamalli*. A él se dirige el *laiqa* o curandero para obtener respuestas oraculares. En Apurímac, *orqo taita* es también el cerro padre, que puede producir la *ccaica*, síndrome equivalente a la “cajadura” de los Andes piuranos y al “susto”, con el consiguiente rapto de la sombra (Valdizán-Maldonado, 1922).

Los *awki* (nobles) y los *apus* (señores) son entidades tutelares de los cerros, lagunas, fuentes y ruinas. En el departamento del Cusco, las ofrendas a los *awkis* y *apus* reciben la denominación de *saminchay* que significa “pedir suerte” o *pagay/pagapu*, cuya función es agradar a las entidades míticas para prevenir probables acciones negativas (Valdizán-Maldonado, 1922; Arroyo, 1987). En la sierra de Piura no existe un culto oracular a los espíritus de los cerros, como ocurre en la sierra del Cusco, donde la evocación de los *apus* o *wamanis* con fines divinatórios no se acompaña del uso de drogas psicotrópicas. Cerro y laguna, en el curanderismo andino, se encuentran íntimamente relacionados dentro de una estructura dualista donde el cerro es varón y la laguna hembra. Los espíritus de los ancestros paganos reciben en conjunto el nombre de “encantos moros” o “encantos gentileños”, vocablo que deriva del folclore mágico español. En el léxico popular y curanderil andino, “moro” se refiere a todo aquello que pertenece a los no bautizados que se extiende no solo a los antepasados sino también a las actuales poblaciones no civilizadas. Cuando se usa para referirse al pasado, “moro” incluye a los “gentiles” y a los “incas”, es decir, a dos épocas que precedieron el mundo actual y a sus protagonistas. Los objetos “moros” son cargados de un poder peligroso y su uso requiere de especiales precauciones rituales: deben ser alimentados con cosas dulces como la caña de azúcar, azúcar blanca, flor de miel silvestre y maíz. En la mesa de curación, los objetos moros ocupan normalmente la parte izquierda. Los gentiles se refieren al tiempo antiguo, mientras los incas se refieren al tiempo antiguo prehispánico. Los gentiles fueron los gigantes y longevos violentos y sin leyes morales, mientras que los incas fundaron ciudades, tuvieron un código moral y religioso. Los gentiles conocen las técnicas de adivinación, mientras que los incas inician el arte curanderil actual. Los gentiles son fuentes de poder negativo, mientras que los incas confieren a las lagunas, lugares y objetos su poder positivo y sus propiedades de curación y defensa. Los gentiles desaparecieron en el subsuelo mientras que los incas desaparecen bajo las aguas (Polia, 1996, p. 174-197).

Los mitos de origen relatan tres épocas de la humanidad: época de los gentiles, época de los incas y época de los españoles. En los mitos relatados a partir de las fuentes hispanas, según la cosmovisión andina, los orígenes están dominados por las fuerzas terribles y malvadas, y el mundo de aquellos tiempos es *purunpacha* (Pachacuti, citado por Polia, 1996, p. 174-197). Los gentiles simbolizan el poder físico descomunal, la ausencia de orden moral y el origen de los sabios y videntes. Usaban hierbas y subyacen en el subsuelo profundo y oscuro, después de la llegada del fuego celestial (*lloclla pachacuti*). Reviven sus huesos en la luna llena, odian y huyen de la luz del sol, pueden capturar a los vivientes y someterlos a grandes tormentos y custodian tesoros. Representan al tiempo antiguo, conocen las técnicas de la adivinación, son fuente de poder negativo y desaparecen siempre en el subsuelo. Los reyes ingas, representan en los mitos de origen al tiempo antiguo prehispánico; fundan religiones, inician la agricultura y el desarrollo de las especies comestibles, fundan el arte curanderil de hoy, envían su poder positivo a las lagunas y objetos, son fuente de poder positivo para la curación de enfermedades y la defensa y desaparecen siempre bajo las aguas (Polia, 1996, p. 174-197).

Los mitos de origen sobre las edades de la humanidad son panandinos y conservan su estructura invariable en diversas regiones del Ande. El mito de origen aimara señala que al inicio solo estaban la luna, las estrellas y llanuras inundadas; luego, el Tata hizo la lluvia, la nube y los relámpagos. La llama y la alpaca salieron del agua (la vicuña es una criatura de los *achachilas*). Luego, el Tata creó las *chulpas* o gentiles que en la mitología aimara son antepasados de los actuales uros, las *chulpas* tenían cabeza de animales (puma, pescado, vicuña, serpiente) o tenían cabeza larga, frente ancha y grandes piernas. Posteriormente, sobrevino la guerra de las *chulpas* y la fiesta de los gentiles. La expulsión de un viejo (Tata) de la fiesta desencadenó el “Juicio del agua” que produjo un gran diluvio en ausencia de sol y solo se salvaron un hombre y una mujer en el monte Kapia (enojado). Cuando el agua bajó, quedó el lago Titicaca. Luego, se multiplicaron los gentiles, quienes no conocían al Tata pues adoraban las piedras. Se produjo el despojo de las ropas del Tata, vestido con lana bordada en oro y plata. Su castigo determinó la transformación de las *chulpas* en piedras, hecho conocido como el “Juicio de las piedras”, que se realizó en ausencia de sol. A continuación, sucedió el “Juicio del fuego”, en el cual el sol salió por el este y hubo una lluvia de fuego que duró tres días y tres noches y las *chulpas* se escondieron en la tierra. En la última etapa del mito de origen, el cuarto sol (Jesús) bendijo y transformó tres gusanos en los aimaras, los quechuas y los castellanistas (Vellard, 1981, p. 116-133).

Como ya se mencionó, en el pensamiento religioso andino existe la convicción que la muerte no constituye una barrera infranqueable entre dos mundos. Los espíritus de los antepasados paganos, aun cuando, por su naturaleza, pertenecen al mundo de los “encantos”, viven y actúan

en este mundo a diferencia de las almas de los muertos cristianos que viven en otro mundo, el mundo religioso de importación. El mundo mítico de los “encantos” está sometido al control ritual del curandero; el mundo de los muertos cristianos está, por su naturaleza, bajo el control del ministro del mundo religioso cristiano (Polia, 1996, p. 174-197).

En relación con las consecuencias del contacto con las “sombras” de los difuntos bautizados, desde la perspectiva de la medicina tradicional todos los síndromes como la “tapiadura”, la “shucadura”, la “cajadura” son causados por los espíritus de los “moros”. El espanto o “susto” puede ser causado también por la aparición del fantasma de un difunto cristiano. Algo diferente es el caso del “contagio” producido por la suministración mágica de los restos de muertos cristianos como es el polvo de muerto y la tierra de sepulcro en las prácticas de hechicería. Los espíritus o “sombras” de los curanderos tienen la facultad de viajar en forma consciente fuera del cuerpo. La “sombra” separada del cuerpo conserva todas las características de la persona y se halla expuesta a todos los peligros del ataque de los *maleros*. El alomorfismo es la transformación zoomorfa de la “sombra” de los curanderos y *maleros*. Se atribuye a los *maleros* actuales la capacidad de tomar formas animales, en especial de puma, toro, serpiente, llamados “león-gente”, toro-gente” y “culebra-gente”, para expresar que no se trata de animales comunes, sino de personas. Los objetos de la mesa de curación que utiliza el curandero son el soporte de un espíritu auxiliar que desarrolla distintas funciones: defensivas, adivinatorias y terapéuticas. A cada objeto se le atribuye un poder o *virtú* que es la manifestación activa de un espíritu que el maestro puede utilizar en dos campos: para la cura y defensa propia y de sus pacientes y para el ataque contra sus enemigos. Cuando el maestro se prepara para empezar las ceremonias, significa que desde aquel momento, por medio de fórmulas y ofrendas, utilizará el poder de sus espíritus auxiliares presentes en los objetos y en los lugares donde realizó el “compacto” o acuerdo con las entidades míticas. En este sentido la mesa constituye la representación andina del mundo (Polia, 1996, p. 174-197).

También se encuentran los espíritus de las plantas psicotrópicas, que pueden tener manifestaciones antropomorfas, zoomorfas, fitomorfas o anicónicas, es decir, sin forma de persona: como voces que inspiran al curandero. Los espíritus de las plantas pueden producir algunos de los síndromes llamados culturales como la *shucadura* cuando no son ritualmente controlados o no se observan los tabús prescritos para la recolección. El pacto mágico o “compacto” es un pacto que el curandero realiza con la entidad mítica de un lugar sagrado, de una “huaca”, o, en general, de un lugar “encantado”. En virtud de este pacto, el curandero puede contar con el auxilio de la entidad mítica que lo asiste en su “viaje”, lo aconseja y defiende a él y a sus pacientes. Por medio del “compacto” el curandero puede atacar a sus enemigos: en esta lucha vence quien puede contar con el “encanto” más poderoso (Polia, 1996, p. 87-126).

En relación con el “encanto” en el mundo mítico andino de la sierra de Piura, se puede reseñar lo siguiente:

- Cada objeto, ser o lugar dotado de poder o “encanto” es morada de una entidad espiritual.
- La amplia tipología de las entidades míticas andinas no es producto de un sistema cultural abstracto, sino que representa a un universo vivo de fuerzas que en forma positiva o negativa, influyen en el desarrollo de la vida diaria, lo que se denomina “mágico cotidiano”. La acción negativa de estas fuerzas puede causar enfermedades (principalmente, por pérdida de la “sombra”).
- La relación con las entidades del mundo mítico obedece a la tradición ritual y está ritualmente controlada y garantizada.
- El contacto con los “encantos” siempre es funcional, es decir, que se propone alcanzar un resultado concreto que puede ser positivo (curar, ver, proteger) o negativo (contagiar enfermedades).
- El especialista del contacto con el mundo mítico ancestral es el curandero, cuyo rol religioso y terapéutico supone el conocimiento de técnicas rituales y el conocimiento del mundo mítico, basado en la tradición oral y “verificado” constantemente por medio de la visión directa. Las prácticas rituales tienen como propósito transformar la energía potencial de los “encantos” en fuerza dinámica para alcanzar resultados concretos.
- La supervivencia de la función social del curandero andino, curandero o *malero* es la prolongación de las ideas religiosas andinas, parcialmente transformadas por la transculturación y el sincretismo.
- Los “encantos” activos para los fines mágico-terapéuticos-advinatorios son exclusivamente los que pertenecen al mundo andino autóctono y prehispánico.
- Entre los “compactos” que utiliza el curandero, nunca se encuentran los muertos cristianos ni los santos (Polia, 1996, p. 87-126).

En el pensamiento mítico andino del norte andino del Perú, “sombra” es el principio inmaterial del hombre que es distinto al alma. El curandero extrae su sombra para poder viajar. Las enfermedades culturales tienen como causa el rapto y cautiverio de la “sombra” por parte de las entidades espirituales de la naturaleza, la sombra-espiritual constituye el doble inmaterial de la persona. La “sombra” de los andinos del norte peruano corresponden al *arwa*, *llantu*, *supan* y *wani* del quechua y a *qamasa* y *ch'iwide* los aimaras. En resumen, en el análisis de Polia (1996) sobre la “sombra” se puede señalar las siguientes características:

- Todos los seres y cosas tienen sombra.
- Tiene vida autónoma y trascendencia espacial y temporal que permite el contacto con las entidades míticas.
- Posee semejanza fisonómica y cualitativa de la persona.
- Pueden tener carácter ambiguo (“buenas” y “malas”).
- Pueden ser raptadas por las entidades míticas.
- Pueden ser reintroducidas en el cuerpo mediante prácticas rituales.
- Los curanderos pueden transformar sus “sombras” en animales.
- Las heridas en la “sombra” pueden transmitirse al cuerpo.
- Cuando la “sombra” se separa del cuerpo se producen enfermedades.
- La “sombra” comanda la identidad psíquica de la persona.
- Tiene estrecha relación con la energía vital (sangre). Existe la trilogía vital: “sombra”-sangre-vida.
- Capacidad de sobrevivir después de la muerte con una fisonomía fantasmal cerca de sus restos.
- La “sombra” conserva íntima relación con los objetos pertenecientes a las partes del cuerpo de la persona.
- La “sombra” posee una relación muy estrecha con la persona.
- El destino final de la “sombra” permanece donde la persona ha vivido o ha sido sepultada.

La separación de la “sombra” del cuerpo puede producirse por una impresión violenta, por el rapto de una entidad sobrenatural, por la acción mágico-negativa de un *malero* o por la acción voluntaria del curandero (Polia, 1996:129-167).

Mitos de origen del sampetro

El uso del cactus *Echinopsis pachanoi*, popularmente conocido como sampetro o cactus de San Pedro, para fines terapéuticos-advinatorios está considerado en el contexto general de las drogas rituales o “sacramentales”. El uso cultural originario del sampetro comienza allí donde termina el uso de las hojas de coca y principalmente en los Andes del norte. Su nombre quechua es el *huanto* que deriva del *wantuq* que significa “elevado”, en relación con la gran altura alcanzada por el cactus. Existe una relación simbólica funcional y analógica entre la planta, el santo y el “llavero del cielo”. Su uso se explica por la estructura misma del

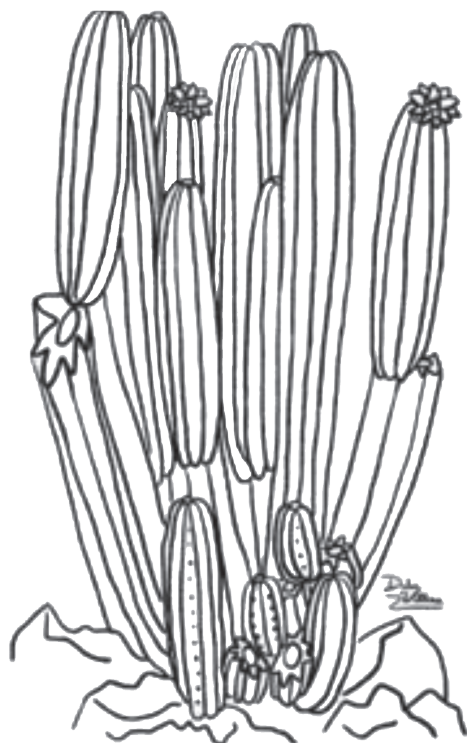


FIGURA 3. El sampetro. Dibujo cortesía de Dulce Villena Cáceres.

pensamiento religioso de la cultura andina norteña, que considera el campo de la “realidad” y de lo “real” más allá de los límites de la conciencia sensorial. Por lo tanto, se extiende el concepto de “conocer” a los estados de conciencia distintos de la percepción sensorial. Estos estados son definidos por Polia (1996, p. 174-197) como estados “alternos”. En la cosmovisión andina no existen “objetos inanimados”. Como ya fue mencionado, las plantas también tienen sus propios espíritus o *conopas*. Las plantas psicotrópicas son la residencia de un “espíritu” que abre las puertas de la visión y asiste e inspira al curandero como un verdadero “maestro”. Debido a esta consideración mítico-religiosa de las plantas psicotrópicas el uso de las mismas está regulado por estructuras rituales (Polia, 1996, p. 174-197).

El curandero en la cultura andina es un puente entre el aspecto visible y la contraparte no visible de la realidad, es decir, entre el “cuerpo” y el “alma” de las cosas. De esta manera el curandero actúa de enlace entre el microcosmos y el macrocosmos, entre lo humano y lo sagrado y entre mitos y verdades aprendidas. El término quechua *punku* (puerta) define perfectamente al curandero en su función de enlace. La dinámica de la acción del sampetro

responde al concepto médico-tradicional que para curar el cuerpo hay que curar el alma o su correspondiente en la antropología andina. Las plantas-maestro ayudan a visualizar, en una formulación simbólica y mítica dentro de la visión o “sueño” que ellas propician, las causas psíquicas que han contribuido a la enfermedad. La dinámica de la acción del sampetro responde al concepto médico-tradicional que para curar el cuerpo hay que curar el alma o su correspondiente en la antropología andina. Las plantas-maestro ayudan a visualizar, en una formulación simbólica y mítica dentro de la visión o “sueño” que ellas propician, las causas psíquicas que han contribuido a la enfermedad (Polia, 1996, p. 174-197).

Los mitos de origen del sampetro como la planta-maestro son de contenido religioso cristiano y se refieren a la visión producida por la ingesta de la planta por la Virgen para encontrar a Jesús perdido, por San Pedro para hallar a Jesús en el desierto y por San Pedro y San Cipriano para encontrar las llaves del cielo escondidas por Jesús. El análisis de la estructura de los mitos de origen permite definir los siguientes elementos: una situación dramática (hallar lo perdido), una situación de imposibilidad de resolver el problema personalmente, el hallazgo de la planta, la visión propiciada por el uso de la planta y el inicio de un sistema religioso sincrético adivinatorio-terapéutico (Polia, 1996, p. 174-197).

En la cosmovisión andina, el mar (*Mamacocha*) que rodea al mundo y yace por debajo de él, juega un rol importante. La posición del mar alrededor y por debajo de todo se asocia con el concepto de los orígenes de la tierra y con el tiempo pasado. *Tisci Viracocha* no era como concebían los españoles, un dios “creador” sino la fuerza vital invisible (*camac* o *sinchi*) que anima la vida, estrechamente ligada al agua pero que existe en todo. Como la espuma fertilizante de los ríos, esta deidad está asociada con las cumbres nevadas (*pacha wira*) que llegan hasta los cielos y mediante sus raíces descienden hasta el mundo subterráneo.

Los lagos, ríos y manantiales están considerados, como ya se mencionó, como *pacarinas* o lugares sagrados de origen. Por esto, para los pueblos andinos, el agua de los lagos proviene del mar. El lago es pues el lugar de origen del agua y de la gente; es la expresión de la unidad de varios pueblos. Según Sherbondy, los *ceques* representan un mapa donde se ubican las aguas y tierras que pertenecían a cada *panaca* y *aillu*. El *aillu* está vinculado siempre a una fuente de agua, según dos principios básicos de la tradición andina: el derecho de adorar una *huaca* (o fuente de agua) y el derecho al uso del agua que emana de ella. Las aguas y las tierras forman una unidad territorial que, por lo general, es propiedad corporativa de un solo *aillu* (Sherbondy, citado por Greslou, 1990, p. 223-264).

El lago Titicaca es un lugar donde *Viracocha* creó el mundo y, en particular, los antepasados de cada pueblo. El mundo se pobló cuando *Viracocha* mandó a los antepasados que caminasen por debajo de la tierra, por las venas del agua subterránea, las venas de sangre de los cerros, desde el lago Titicaca hasta emerger por las lagunas y manantiales, donde fundaron los *aillus*, y distribuyeron las tierras y aguas a cada uno. Para el hombre andino, el agua es la representación de la sangre del cuerpo. Tiene una concepción cíclica de la circulación de las aguas. El agua del mar circula, mediante venas subterráneas, hasta salir por la cima del nevado, desde donde inicia nuevamente su recorrido por la tierra y también por vía aérea: por el cielo, mediante las nubes que absorben la humedad del mar y la transporta hasta los cerros. En la mitología de *Waruchiri*, se explica cómo el agua llega hasta la Vía Láctea (*mayu* o río celeste) desde el océano, en la que se menciona la constelación de nube negra llamada *yaqana* que tiene la forma de una

enorme llama negra. Para que el agua llegue a los cerros, la *yagana* bebe el agua del mar y, luego, tiene que orinar para fecundar y nutrir el universo. La lluvia, como orina masculina, es la fertilidad que asegura el flujo continuo de las aguas, donde el mundo aéreo y el subterráneo se unen para dar lugar a la sequía (*ceque*), que va de un sitio sagrado a otro y divide el espacio entre los *aillus* (bipartición andina). *Wiragochan* dejó el lago Titicaca (la *gocha* de origen) y llevó las aguas fertilizantes a través de los Andes hasta el océano y así, pusieron en movimiento el flujo de agua y energía del universo. Era un movimiento de arriba hacia abajo que es el principio de la irrigación (Greslou, 1990, p. 223-264).

La circulación del agua y la fuerza vital que conlleva son un fenómeno natural que constituye la base de la cosmovisión andina; al agua fluye por los ríos hacia el océano y, luego, es recirculada en los cielos a través de la Vía Láctea. Al recoger agua del mar para llevarla arriba y hacerla partícipe de los rituales, el hombre andino simboliza y contribuye a esa recirculación. La regulación y vitalización del ciclo depende también de la participación del hombre, a través de los pagos a los dioses. La circulación del agua en la cosmovisión andina no se expresa solamente en términos de espacio sino también de tiempo. El poder de los nevados radica en su control del ciclo del agua, su habilidad para congelar el agua y detener su flujo, lo que, así, determina el futuro de la sociedad agrícola. Un tiempo acaba y empieza otro nuevo que estuvo contenido ya en el anterior y que es producto del anterior (Greslou, 1990, p. 223-264).

En la cosmovisión andina, el agua toda está considerada como *yacupacha* (o *yacumama*), una fuerza vital, un principio de vida que está presente en todo el universo. El agua es un ser andrógino; masculino cuando está asociado a los *apus* y a los ríos (el agua que corre es el semen fertilizador de la tierra), es decir, cuando está asociado a la vida; y femenino cuando se trata del agua del mar (“la mar”, para los andinos), de las lagunas o aguas estancadas que están ligadas a la muerte. Existen numerosos mitos en relación con el agua. *Q'on*, el dios sin huesos que corta camino a través de las montañas hacia la costa y da alimentos al pueblo es ciertamente el Agua. Tanto el sol como el agua son consideradas como fuerzas fertilizadoras que dan vida al universo. *Wiragochan* no es sol ni agua sino la fuerza vital que impregna a ambos (Rostworowski de Diez Canseco, 1996).

El elemento agua, en la conciencia del andino, tiene una simbología de vida, de pacarina, pues de allí salieron el *Inka*, la gente y los animales. Varios mitos expresan que, frente a una amenaza exterior, el *Inka* prefiere ingresar en el agua (laguna) o sea a la fuente de origen para reafirmar su poder y su carácter de hijo de dioses del *Kaypacha*. El agua es, entonces, para el *Inka* una vía de escape de la dominación española, de la injusticia; el *Inka* ingresó al agua y

no salió “hasta hoy”. La relación del agua con la llama es un rasgo mítico muy difundido; las lagunas son vistas a la vez como creadoras de las llamas y/o creadas por ellas. Los camélidos proporcionan el agua que da la vida e impiden las inundaciones que pueden destruir la vida. Por esto, se sacrificaban las llamas, hijas de las lagunas, cuando escaseaban las lluvias. La llama y *Wiraqochan* están estrechamente identificados no solamente con el agua sino también entre sí (Greslou, 1990, p. 223-264).

En otros mitos el agua aparece como elemento destructor. En la sierra de Ayacucho el agua se relaciona con el *Amaru*, el cual es un ser ambiguo, dotado de poderes extraordinarios que vive en las entrañas de la tierra. Es fecundador, cuando se desliza como serpiente (“agua de culebra”) desde las cumbres hasta las cementeras para fertilizarlas; también es, destructor cuando en forma de animal salvaje (sapo, chancho o toto rojo) se precipita valle abajo como huaico de agua y barro para castigar a un pueblo “pecador”. Al respecto, conviene hacer mención del análisis que hace Rostworowski de Diez Canseco (1996, p. 49-53) con relación al mito de Pariacaca, a quien se le atribuye ser una divinidad de las lluvias torrenciales. Según los informantes de Ávila, en tiempos remotos del *purin runa*, aconteció el nacimiento de Pariacaca en forma de cinco huevos aparecidos en la cima del cerro Condorcoto. Cuando Pariacaca adquirió forma humana, llegó a los cerros de Maticoto y Puypuhuana, donde se transformó en lluvia torrencial y granizo amarillo y rojo, con lo que inició la lucha contra Huallallo, simultáneamente, en cinco lugares. Huallallo, otra divinidad del pensamiento mítico andino, se había convertido en amenazantes llamaradas de fuego (Rostworowski de Diez Canseco, 1996).

Durante la lucha, Pariacaca tomó también la apariencia de rayo y atacó en cinco sitios diferentes. Venció Pariacaca y el lugar habitado anteriormente por Huallallo fue cubierto por las aguas y convertido en la laguna de Mullucocha; las demás lluvias vertidas bajaron hacia el mar y arrasaron todo a su paso. Señala Rostworowski de Diez Canseco que Huallallo Carhuincho, para escapar de la ira de Pariacaca, se convirtió en ave y se introdujo en las entrañas de cerro Caquiyoca. Entonces, Pariacaca con sus cinco hermanos atacaron la montaña con rayos, lo que provocó la huida de Huallallo en dirección al Anti. Los episodios del mito de Pariacaca muestran dos atributos de Pariacaca: el primero, ser una divinidad de las lluvias torrenciales y de los huaicos; el segundo, ser el dios del rayo. Esta dualidad de atributos y la oposición de mayor y menor están de acuerdo con la generalidad de las divinidades andinas. También se halla la constante indicación de arriba y de abajo, tanto para Pariacaca como también para otras divinidades y fugares. Anan Pariacaca era un nevado importante y decían los naturales que él habitaba más abajo de la cumbre, junto con sus cinco hermanos. Al santuario de Pariacaca,

situado en el mismo cerro, acudían para rendirle culto no solo los serranos, sino también los habitantes de la zona yunga. Durante la extirpación de las idolatrías, los padres de la compañía acompañados por Ávila destruyeron el ídolo y adoratorio de Pariacaca, ascendieron por una escalera denominada con el mismo nombre y a la que también hace alusión el padre Acosta, quien describió por primera vez el mal de altura o soroche (Acosta, 1940/1950). Cuando los extirpadores llegaron al santuario, despedazaron los ídolos del Xamuna y Pariacaca y colocaron una cruz en el lugar ocupado hasta entonces por las *huacas* (Rostworowski de Diez Canseco, 1996, p. 49-53).

El campesino andino considera peligrosas las aguas estancadas como las lagunas de la puna que no dan origen a ningún curso de agua, así como a los puquios profundos porque se cree que llegan hasta las entrañas de la tierra. Se les relaciona con los orígenes del ganado. Son lugares que se debe venerar para propiciarlos y defenderse de sus poderes maléficos. Esta distinción remite a los principios ordenadores andinos de dualidad: macho-agua, cerro-laguna, agua que corre-agua estancada, vida-muerte, benigno-maligno.



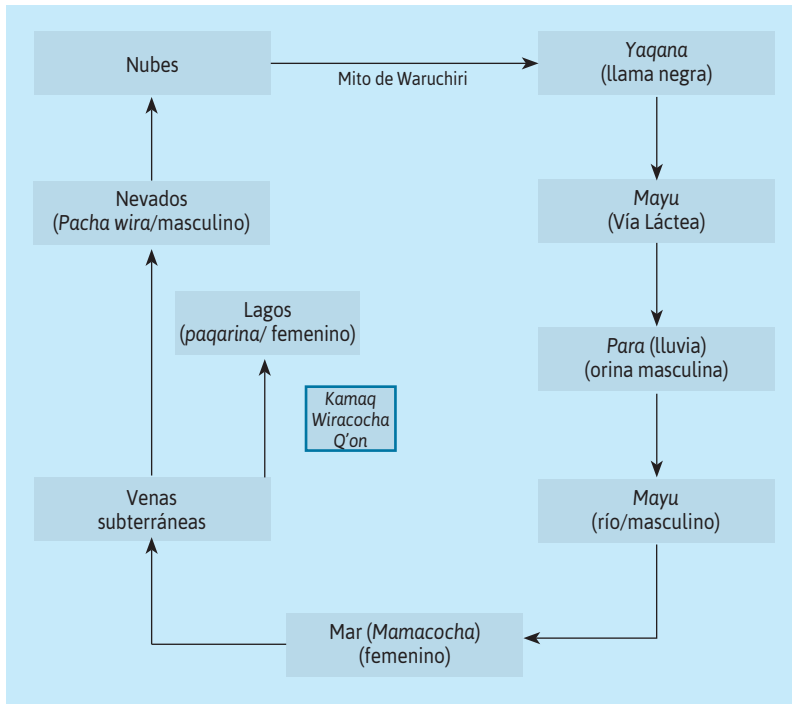


DIAGRAMA 4. El ciclo del agua en la cosmovisión andina. Adaptado de Greslou, 1990, p. 223-264.

El rito del agua está en relación directa con el ciclo agrícola y de manera general con el ciclo de la vida; son rituales de la fertilidad y, por esto, la comida que se comparte entre todos (hombre, deidades, naturaleza) tiene un rol capital. Los objetos ofrecidos en el ritual son muy variados: grasa de llama (*untü*), coca, productos agrícolas seleccionados, ropa, flores, mezcla de vino rojo y agua de laguna, chicha, sangre de animales sacrificados, cenizas, feto de llama o alpaca (*sullü*) y el *mullu*. La veneración dada al mar, la *Mamacocha*, por los pueblos andinos se evidencia por la presencia obligatoria de las conchas como ingrediente de las mesas y para ofrendas, elemento intermediario entre el mar y el agua de riego. El *mullu* relaciona al mar y al agua de riego, lo que aseguraba la continuidad del abastecimiento del agua (Greslou, 1990, p. 223-264).

En el diagrama 4 se esquematiza el ciclo del agua (*yacupacha*) según la cosmovisión andina.

Según Bastien (1989, p. 45-55), la grasa en la cosmovisión andina constituye un principio energético, una fuerza vital y también está asociada al poder político. La grasa ocupa un lugar privilegiado en las representaciones andinas. La grasa de llama es un elemento esencial de las ofrendas rituales a las divinidades de los Cerros y de la Tierra que ella alimenta (mediante el “pago” o “despacho”), particularmente cuando va acompañada de hojas de coca (Fioravanti, 1991, p. 79-92).

La grasa no interviene solamente en las ofrendas, se usa también en la brujería. El brujo prehispánico podía destruir el “alma” de su víctima, quemando un muñeco de sebo. El producto variaba según la víctima: para un indio, se usaba grasa de llama mezclada con harina de maíz; para un blanco, se mezclaba tocino de chanco y harina de trigo. Existía de esta manera un estrecho lazo entre la grasa y el “alma” o *camaquen* de la víctima interpuesta por la grasa del animal. La relación metonímica entre la grasa y el “alma” queda clara en la actividad del *pishtaco* (*kharísiri*, *lik’isiri* y *naqac* en la sierra sur): suprimir la grasa es suprimir la vida. La víctima no muere siempre por sus heridas; pierde poco a poco sus fuerzas sin tomar conciencia de su desgracia. Arguedas menciona que algunos *pishtacos* buscaban grasa para incorporarla al metal de campana. Para que la sonoridad de esta fuera armoniosa, escogían víctimas por la sonoridad de la voz: el sonido de la campana era tanto más grato cuanto que la voz del degollado era agradable (Arguedas e Izquierdo, 1970).

Los antepasados, *machu*, tienen un poder seminal que ejercen tanto sobre los hombres como sobre sus cosechas y rebaños. Su malevolencia podía invertir el sentido de este poder si no se les hacía los rituales necesarios. Para ganar la potencia de fertilidad de la tierra, los ritos de “alimentación forzada” en la Fiesta de los Muertos desempeñan un rol particular. En un ritual, el comilón (*mihuqrana*), cuando se alimenta en exceso, puede comunicarse con los difuntos. Por el excedente de alimento, el comilón regurgita, con lo que alimenta a los difuntos y les trasmite un suplemento de principio vital a la vez corporal y espiritual. De esta manera, el cuerpo del comilón es un verdadero conducto de energía entre los vivos y los muertos (Allen, 1982, p. 179-196).

La grasa es pues la sede de la vitalidad. Esta puede ser trasmitida a los antepasados a través de un exceso de alimento. El *pishtaco* extrae la grasa de los vivos, sustancia que permite la comunicación con los muertos y vivificarlos. Los extirpadores de idolatrías en los siglos XVI y XVII, al quemar las momias de los antepasados, suprimían no solo una efigie sino verdaderamente la fuente de vida de los vivos y su poder de reproducción. En el movimiento mesiánico del Taki Onqoy, que se desarrolló a partir de 1575 contra la religión de los vencedores, el pensamiento andino consideraba que los españoles habían venido a extraer su grasa por orden del rey (Molina, 1943 [1572]). De esta manera, el extirpador de idolatrías interrumpía el circuito de intercambio de vitalidad de los muertos a los vivos, y el recaudador de grasa (*pishtaco*), que cortocircuitaba el flujo en sentido contrario, de los vivos a los muertos, se convertía en cómplice de los extirpadores de idolatrías. En el diagrama 5 se ilustra la visión andina de la grasa, como elemento de vínculo entre los antepasados y el ser vivo.

El *pishtaco* es un intermediario entre los indígenas y el blanco. Pero a su rol comercial se añade la parte de sacrificador que establece una continuidad entre el misionero y la campana, entre el propietario de la mina y el *Muki* (divinidad de las minas), entre el ingeniero y el cerro herido por la carretera. Su posición entre el blanco y el *Muki*, entre el blanco y la tierra, es estructuralmente

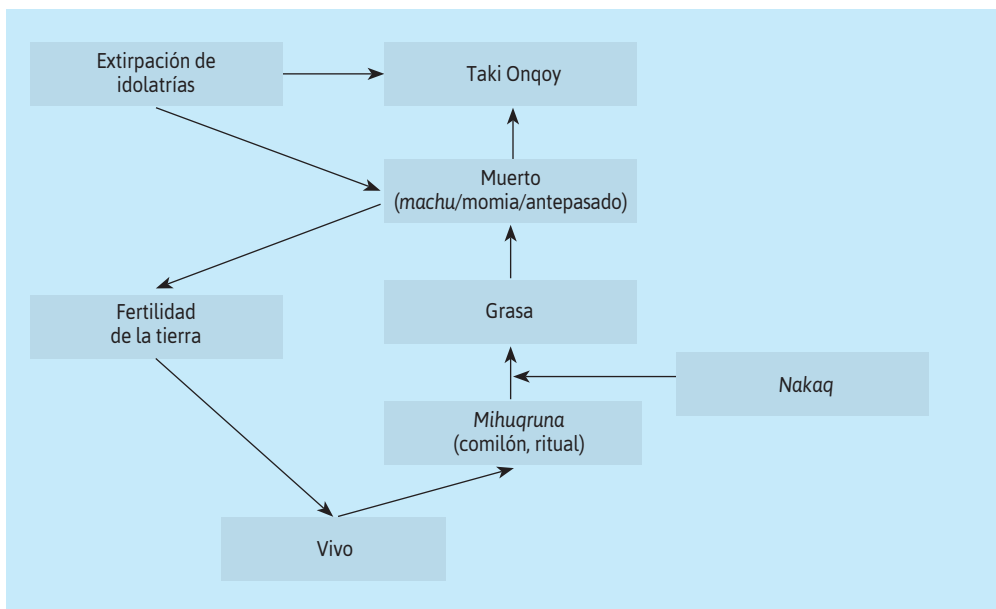


DIAGRAMA 5. Visión andina de la grasa como elemento de vínculo entre los antepasados y el ser vivo. Adaptado de Fioravanti 1991, p. 79-92.



FIGURA 4. El danzante de tijeras, una reminiscencia del Taki Onqoy. Dibujo cortesía de Dulce Villena Cáceres.

comparable a la del curandero que sirve de mediador entre el andino y sus divinidades. Los usos más recientes de la grasa en las medicinas y en la electrónica podrían corresponder, según Fioravanti (1991, p. 79-92), a una laicización del *pishtaco* y responden al esquema del circuito de la grasa propuesto por Szeminski y Ansión (1982).

SEGUNDA PARTE

COSMOVISIÓN ANDINA DE LA SALUD Y LA ENFERMEDAD

Etnofisiología kallawayaya y teoría humoral griega

14

Bastien (1989:45-55) analiza en forma interesante la concepción fisiológica del cuerpo de la etnia kallawayaya y establece un sistema comparativo con la teoría humoral griega. Según Bastien, la teoría kallawayaya constituye una metáfora de la montaña-cuerpo y la elaboración de un modelo topográfico-hidráulico, explicado por un pensamiento analógico y un sistema de correspondencia mediante un sistema de integración del modelo biomédico andino y un modelo topográfico-hidráulico.

Bastien presenta evidencias de un sistema humoral originario de América, parecido y a la vez distinto del modelo humoral griego. Considera que el sistema humoral kallawayaya está basado en una teoría cíclica, según la cual la salud resultaba de un movimiento de fluidos sin obstrucciones. La enfermedad se desarrollaba cuando el ciclo era interrumpido o existía un bloqueo o una pérdida de fluidos (Bastien, 1989:45-55). De acuerdo con esta concepción, la salud podía ser restaurada solo por restablecimiento del ciclo. Según Bastien, de un modo parecido al efecto acumulador producido por un alud, la enfermedad significaba para la concepción kallawayaya, la desintegración del cuerpo causado por el desbalance de la naturaleza, las rupturas en el linaje, o el castigo de los ancestros. De esta manera, a pesar de que los sistemas humorales de los indígenas americanos y de los europeos enfatizaban el balance, el sistema elaborado por los andinos incluía un concepto cíclico basado en su propio conocimiento y experiencia de la provisión y el uso del agua para la agricultura en los Andes (Bastien, 1989, p. 45-55).

Los conceptos de la etnia kallawayaya acerca de la fisiología y clasificación guardaban cierta semejanza a los sistemas tradicionales europeos. Los tres fluidos de la vida característicos del mundo andino (aire, sangre y grasa) corresponden a los cuatro humores (sangre, flema, bilis amarilla y bilis negra) de Hipócrates y Galeno. A pesar de que el desarrollo de un sistema taxonómico andino es materia de debate, ambos sistemas incluyeron las categorías de frío y caliente (Bastien, 1989, p. 45-55).

Los kallawayayas derivan sus conceptos de la fisiología humana, de su comprensión de la relación entre lo individual, el aillu, y el medio ambiente serrano en el que han vivido a lo largo de muchas generaciones. El aillu kallawayaya controla la tierra a lo largo de un eje vertical que envuelve a una

variedad de pisos ecológicos, con la producción de frutos agrícolas en cada piso, de utilidad para la subsistencia del aillu. De la misma manera, el cuerpo es considerado como un eje vertical con tres niveles (correspondientes a los tres aillus que conforman la etnia kallawayas), por los cuales fluyen la sangre y la grasa del centro a la periferia. Según esta concepción, el cuerpo sería un sistema hidráulico con procesos de destilación, circulación y eliminación de líquidos que operan por fuerzas centrípetas y centrífugas. Los aillus, interdependientes por los lazos de reciprocidad, actúan de una manera parecida a las partes del cuerpo que están interrelacionadas y cuentan con el sustento del *sonqo* (corazón) que comprime y destila los tres fluidos de la vida: aire, sangre y grasa (Bastien, 1989, p. 45-55).

El sistema cíclico de salud-enfermedad y vida-muerte que conciben los kallawayas es una analogía entre el herbaje (salud) y el derrumbe (enfermedad) que sufre la montaña donde viven los tres aillus de la etnia kallawayas. Los principios de la etnofisiología kallawayas son el *samay* (aire) o principio único, el *yawar* (sangre) o principio vital, el *wira* (grasa) o principio energético semifluido y el *ajayu* (energía vital) o energía emocional impulsadora (Bastien, 1989, p. 45-55).

Bastien (1989) establece también una comparación entre la teoría humoral griega clásica y la etnofisiología kallawayas. Mientras que ambas teorías conciben la percepción corporal a partir de la analogía con la naturaleza, la concepción kallawayas además elabora dicha percepción por analogía con el aillu. En ambas teorías existe un pensamiento analógico y un sistema de correspondencia. El manejo del fluido corporal en la teoría humoral griega constituye un balance interno, ambiental y social, mientras que en la teoría kallawayas constituye un movimiento centrípeto y centrífugo controlado por el *sonqo*. El origen conceptual de la teoría humoral griega es aprendido, mientras que en la ideología kallawayas, el concepto humoral se encuentra incorporado a la tradición oral y ritual. El concepto corporal en la teoría griega es objetivo, mientras que en la kallawayas es la estructura isomórfica con la estructura del aillu. El simbolismo ritual griego se encuentra estandarizado, mientras que en el pensamiento kallawayas está diversificado. El concepto de naturaleza griego es cíclico, estable y balanceado, mientras que en la concepción kallawayas es de naturaleza cíclico-procesal-oscilante pendular. El concepto cíclico de los griegos se refiere a los grandes ciclos de tiempo, mientras que en la concepción kallawayas el concepto de ciclo se encuentra comprimido en el tiempo y el espacio; el concepto de salud de los griegos constituye un balance de los cuatro humores, mientras que para los kallawayas la salud es la oscilación hidráulica entre los procesos de circulación, destilación y eliminación.

El concepto de enfermedad de la teoría humoral griega constituye una pérdida del balance de humores, mientras que, para los kallawayas, la enfermedad es el resultado de un incremento

de la onda oscilatoria entre el polo centrípeto y el polo centrífugo. La cognición corporal de los griegos parte de la división entre la mente y el cuerpo, mientras que la cognición kallawaya integra holísticamente la mente con el cuerpo, la tierra y el aillu (visión isomórfica).

En la tabla 5 se resumen las principales diferencias entre la teoría humoral griega y la etnofisiología kallawaya.

Bastien (1989, p. 45-55) hizo un análisis comparativo entre la etnia tzintzuntzan de Mesoamérica y la kallawaya. Señaló las siguientes características distintivas: ambas conciben la dualidad de los humores de frío y caliente, pero mientras que entre los mesoamericanos esta distinción es de naturaleza mecánica, entre los kallawayas constituye un proceso de concentración-disipación entre el frío (eyección cardíaca) y caliente (contracción cardíaca) y entre lo húmedo (centrípeto)

TABLA 5. Diferencias entre la teoría humoral griega y la etnofisiología kallawaya

CARACTERÍSTICA	TEORÍA HUMORAL GRIEGA	ETNOFISIOLOGÍA KALLAWAYA
● Percepción	Analogía con la naturaleza	Analogía con la naturaleza y con el aillu
● Sistema humoral	Pensamiento analógico y sistema de correspondencia	Ibidem
● Manejo de los fluidos corporales	Balance	Movimientos centrípetos y centrífugos con la tierra
● Origen conceptual	Aprendido	Trasmitido por tradición oral y ritual
● Concepto corporal	Objetivo	Estructura isomórfica
● Simbolismo ritual	Estandarizado	Diversificado
● Concepción de la naturaleza	Cíclico-estable-balanceado	Cíclico-procesal-oscilante
● Concepto de ciclo	Grandes ciclos	Ciclos comprimidos en el tiempo y el espacio
● Concepto de enfermedad	Pérdida del balance	Incremento de la onda oscilante centrípeta y centrífuga
● Concepto de salud	Balance	Oscilación hidráulica
● Cognición corporal	División mente-cuerpo	Integración mente-cuerpo
● Epistemología	Menor percepción empírica	Mayor percepción empírica

Adaptado de Bastien, 1989.

TABLA 6. Diferencias en los conceptos de frío-calor y seco-húmedo entre las etnias tzintzuntzan y kallawayaya

CARACTERÍSTICA	TZINTZUNTZAN	KALLAWAYA
● Humores	Frío-caliente (frío-caliente; húmedo-seco)	Concentración-dispersión
● Salud	Equilibrio entre frío y caliente centrífugo-centrípeta	Tensión pendular
● Enfermedad	Desequilibrio entre frío y caliente	Aumento de la tensión pendular
● Clasificación de la comida	Neutral Húmedo-seco	Frío-caliente
● Clasificación de las hierbas (frío-caliente)	Completa	Incompleta
● Clasificación de las hierbas (húmedo-seco)	Ausente	Presente
● Clasificación de las enfermedades (húmedo-seco)	Ausente	Presente

Adaptado de Bastien, 1989, p. 45-55.

y lo seco (centrífugo). La salud en la concepción mesoamericana es un equilibrio ambiguo de lo frío y caliente, mientras que en la concepción kallawayaya la salud, como ya se señaló es la tensión dinámica equilibrada del péndulo entre el movimiento centrípeta y el movimiento centrífugo. Además, mientras que la etnia mesoamericana tiene una clasificación completa de las hierbas y alimentos en la dualidad frío-caliente, no la tiene en la dualidad seco-húmedo y, por otro lado, los kallawayayas no tienen una clasificación completa de las hierbas y alimentos en la dualidad frío-caliente, pero sí en la dualidad húmedo-seco (Bastien, 1989, p. 45-55).

En la tabla 6 se resume las principales diferencias en la etnomedicina de la etnia kallawayaya y la etnia tzintzuntzan de Mesoamérica.

LA TEORÍA KALLAWAYA

En los últimos años se ha desarrollado un debate sobre los conceptos de salud y enfermedad existentes en la cultura andina. Por un lado, algunos autores señalan que las prácticas médicas nativas no se sustentaban en una estructura sistemática y elaborada de interpretación y clasificación de las enfermedades y que los españoles introdujeron las teorías humorales europeas y, por esto, existe actualmente cierta difusión de la patología humoral. Por otro lado, están los investigadores que presentan evidencias de un sistema humoral originario de la cultura andina y a la vez distinto del modelo humoral europeo. Como ya se mencionó, Bastien (1989, p. 45-55) defiende la teoría que la concepción humoral andina es distinta de la griega. Señala que, aunque la concepción de frío-caliente de los griegos pudo haber sido incorporada a la cultura Kallawaya, el sistema humoral andino está basado en patrones cognitivos muy distintos. Las ideas humorales griego-europeas fueron incorporadas en un simbolismo telúrico-metafórico andino.

Del punto de vista cognitivo, la concepción kallawaya del cuerpo es holística a diferencia de la idea de los griegos y europeos, que distinguen entre el pensamiento y la materia, entre el cuerpo y el alma y entre lo interno y externo. Los kallawayas y los campesinos de habla quechua, hablan del cuerpo como *uqhuntin*, que significa las “partes” del cuerpo como un todo. No conciben las emociones y el pensamiento como distintos de los cuerpos orgánicos. Refieren a sus cuerpos como *uqhu* o “dentro”. Las experiencias no son percibidas en forma dual como pertenecientes a la mente y al cuerpo. El sufijo anti del vocablo *uqhuntin* expresa que el todo es mayor que la suma de las partes, es decir, un Gestalt. La totalidad (salud) del cuerpo es un proceso en el cual las fuerzas centrípetas y centrífugas actúan en forma conjunta, dispersando los fluidos que proporcionan las emociones, pensamientos, nutrientes y lubricantes para los componentes del cuerpo. La ideología kallawaya concibe que la dinámica de los fluidos corporales se extiende a la montaña, es decir, va y viene del cuerpo a la montaña y viceversa (Bastien, 1989, p. 45-55).

La percepción de la relación entre el cuerpo y el ambiente es distinta entre kallawayas y griegos. Los kallawayas consideran que el *ajayu* (fuerza vital), la grasa, la sangre y el aire del cuerpo se intercambian con la comunidad y con la tierra. Su autopercepción corporal es isomórfica a la naturaleza que los rodea, se entienden a sí mismos en imágenes reflejadas, conceptos de difícil comprensión para la visión occidental.

La salud, la cosecha, el conocimiento y el aillu son espejo uno del otro. El simbolismo ritual andino transforma cada término con el otro: si el cuerpo es incompleto, sirve como una comida ritual a la tierra, a través de la montaña, que es vista como un cuerpo humano. En lugar de un pensamiento, una biblia o un sistema clasificatorio, un espejo o una *illa*, es la representación grabada del conocimiento (Bastien, 1989, p. 45-55).

Los defensores de la teoría humoral griega enfatizan las estructuras del sistema conceptual más que las percepciones empíricas, de tal suerte que el mantenimiento del balance, tiene prioridad sobre el tratamiento de los síntomas. Los herbolarios kallawayas clasifican los padecimientos y las plantas medicinales de acuerdo con los efectos empíricos de caliente/frío, y húmedo/seco sin mayor correspondencia con el sistema conceptual. Los padecimientos calientes están asociados con altas fiebres y músculos inflamados, y las hierbas calientes son estimulantes, irritantes y productoras de rubor. Los padecimientos fríos están asociados con debilidad, inmovilidad, y complicaciones respiratorias, y las hierbas frías son refrigerantes, calmantes y febrífugas. Los padecimientos húmedos son la diarrea y las hemorragias, y las hierbas húmedas son emenagogas y estimulantes de la producción de leche materna. Los padecimientos secos están asociados con síntomas de sed, y las hierbas secas son las plantas glutinosas, utilizadas para inmovilizar huesos o secar heridas (Bastien, 1989, p. 45-55).

Bastien (1989) plantea diversas hipótesis que ameritan posterior investigación acerca de la teoría humoral kallawayaya y griega. Estas son las siguientes:

- Que la teoría kallawayaya es original y auténtica, en apoyo de lo cual puede argumentarse la diferente estructura cognitiva de la cultura kallawayaya;
- Que la teoría kallawayaya es un producto de asimilación entre las dos tradiciones médicas, y mantiene la estructura esencialmente andina;
- Que la etnofisiología kallawayaya es una invención poscontacto con la cultura occidental.

Esta hipótesis parece improbable porque los procesos cognitivos andinos tienen una historia de mayor antigüedad que la conquista. A pesar de la combinación cada vez más frecuente entre las tradiciones médicas occidental y andina, la cultura andina es todavía básicamente auditiva y oral y con una orientación cognitiva que observa a la tierra para la identificación de la salud.

LA COSMOVISIÓN DE LOS CAMPESINOS AYACUCHANOS

Para el campesino ayacuchano, la enfermedad tiene vida. En el mundo vivo, vivir significa una capacidad de diálogo, de empatía múltiple, un acuerdo incesante con todos los seres vivos que son como hermanos y que son afectados por cada uno de los actos de los hombres, produciendo la enfermedad del conjunto, de la vida toda.

La salud para el campesino ayacuchano significa la armonía perfecta de la comunidad humana, la comunidad de dioses y la comunidad de la naturaleza, mientras que un desequilibrio de esta armonía provoca la enfermedad. Salud también es el resultado de los actos vivificantes y relaciones de reciprocidad con cada uno de los miembros de la colectividad natural. Cuando los actos humanos no son vivificantes para todos y cada uno de los miembros de la colectividad natural, surge la enfermedad de todos los miembros de dicha colectividad. Por esto, la prevención y el tratamiento deben dirigirse a todos (Núñez, 1993, p. 86-88).

La salud en el pensamiento del campesino ayacuchano es la acción vivificante de la totalidad, mientras que en la visión occidental solo el hombre tiene derecho y atributo innegable a la vida y la salud.

En el mundo, vivo andino, la enfermedad no es una abstracción, no es algo repugnante, no trasciende al organismo vivo, sino que es parte de la vida y como tal, en ocasiones es necesaria su presencia. En este sentido, la enfermedad no se puede combatir, exterminar, extirpar o desaparecer por completo, tal como se hace en la tradición médica occidental. En las comunidades andinas, la enfermedad se acepta como una visita, se convive con ella, se dialoga permanentemente con ella. Una actitud totalmente hostil hacia ella puede provocar ira de la enfermedad, que regresa con mayor fuerza (Núñez, 1993, p. 86-88).

Los tratamientos y prácticas curativas en las comunidades campesinas de Ayacucho tienen una expresión permanente de ritualidad religiosa, donde necesariamente la curación o recuperación de los malestares se realiza mediante la comunión de toda la colectividad natural (hombre, deidades y naturaleza).

En las comunidades de Sarhua, Auquilla y Chuquihuarcaya, la medicina andina y la preservación de la salud constituye un compromiso de toda la colectividad. Los curanderos o médicos andinos en el Ande ayacuchano realizan sus actividades de manera no homogénea y sus conocimientos son plasmados de un modo diverso e individualizado, según los pisos ecológicos donde se ubican las comunidades (Núñez, 1993, p. 86-88).

TEORÍA MÉDICA DE LOS ANDES DE LA SIERRA NORTE

La teoría médica parte de la cultura religiosa de los pueblos andinos. En los Andes septentrionales, el “contagio” constituye la contaminación con los encantos. Los andinos del norte peruano clasifican a las enfermedades como mágicas y no mágicas. Las primeras solo pueden ser tratadas por el curandero y las segundas, también llamadas enfermedades de Dios, son de competencia del médico occidental.

Otra clasificación de las enfermedades es la siguiente: síndromes culturales, enfermedades de Dios y enfermedades no sobrenaturales. Los síndromes culturales son producidos por el “daño” de la entidad mítica y su diagnóstico se realiza utilizando el sampetro. Las enfermedades de Dios no pueden ser diagnosticadas con ayuda del sampetro, son producidas por un castigo de Dios. Un ejemplo son las epidemias. Las enfermedades no sobrenaturales no son desencadenadas por la intervención de entidades míticas. Son producidas principalmente por la envidia que es de naturaleza voluntaria, el ojeo que es involuntario, el *chuqaque* o vergüenza pública y las enfermedades de calor y frío (Polia, 1996, p. 469-539).

Entre los síndromes culturales reconocidos por las poblaciones de los Andes septentrionales se encuentran la *shucadura*, la *tapiadura*, la *llacamadura* y el daño por aire. En la tabla 7 se reseña las principales diferencias de estos síndromes.

La *shucadura* tiene su origen en el corte de las plantas psicotrópicas sin seguir con el ritual establecido, por descontrol de la mesa curanderil, por la acción dañina de cerros mágicos, por el efecto de cuevas sepulcrales (*chulpa usu*), por *huacas* y objetos arqueológicos. El tratamiento se realiza mediante la “limpieza” y “chupada”.

TABLA 7. Los síndromes culturales andinos en los Andes septentrionales del Perú

CARACTERÍSTICA	SUSTO	TAPIADURA	LLAMADA DE SOMBRA
• Origen	Impresión violenta	Contagio por entidad mítica	Intervención del <i>malero</i>
• Dinámica	Pérdida de sombra	Pérdida de sombra	Intervención de entidad mítica
• Consecuencia	Intervención de entidad mítica	Intervención de entidad mítica	Pérdida de sombra

Adaptado de Polia, 1996, p. 129-142.

La *tapiadura* se produce por pérdida o raptó de la sombra (del vocablo quechua *tapiya* = mal agüero). Puede ser producida por espíritus de los gentiles que habitan las tumbas o las *huacas*. Es de mayor gravedad que la *shucadura*.

La *llacamadura* es producida por infracción de los tabús posparto que lleva a una pérdida de calor. Se trata con hierbas cálidas.

El daño por aire es producido por intervención mágica del *malero* sobre la víctima o sobre la “sombra” de la víctima, lo que induce el contagio. El daño por boca es producido por la ingestión de tierra de muerto o agua de los gentiles. El tratamiento se realiza mediante una purga con hórnamo. El mal del susto es producido por un trauma físico y/o psíquico, por separación de la “sombra” o raptó de esta con la producción de un síndrome cultural.

Las enfermedades de Dios se encuentran fuera del mundo mítico andino, en ellas las plantas-maestro no hablan. A ellas pertenecen las epidemias de importación. Son producidas por castigo divino. En las fuentes históricas se describe el movimiento de Taki Onqoi que era un derecho religión-so-ejercido para el alejamiento de las epidemias que trajeron los españoles (Millones Santa Gadea, 1990). Se describe también a la *hucha* que era una enfermedad producida por el pecado o la transgresión de las normas morales y religiosas prevalentes en el incanato. Es ampliamente conocida la *situa*, que era una confesión verbal de los pecados con el objetivo del desplazamiento de la *hucha* (Valcárcel, 1984).

El concepto andino de la salud en la cosmovisión de los Andes septentrionales constituye la armonía estructural y funcional entre el mundo mítico andino, el mundo religioso, la comunidad social y la naturaleza. La ruptura de los lazos que mantienen la interacción vivificante entre estos elementos desencadena necesariamente las enfermedades, que es de naturaleza mágica y que requiere de la intervención del ministro de culto (Polia, 1996, p. 469-539).

LA MEDICINA AIMARA

Los aimaras clasifican las enfermedades en mágicas y naturales, las mismas que pueden ser frías o calientes. Las enfermedades mágicas en la cultura aimara son competencia de los *yatiris*. Las enfermedades naturales son tratadas por *yatiris* y médicos occidentales, mientras que las enfermedades “que van y vienen” (epidemias) son competencia exclusiva de los médicos. Algunas enfermedades mágicas como el “hueso de *chulpa*” pueden ser tratadas, además de los ritos mágicos, con drogas. Algunas enfermedades por frío como la neumonía o la pleuresía también pueden ser tratadas con drogas y actividades rituales.

Entre las enfermedades mágicas reconocidas por los aimaras figuran la “pérdida del alma”, la “caída del alma”, el “rpto del alma”, la *larpatha* (niños marcados), el “hueso de *chulpa*”, el “arcoíris o *kurmi*”, “el aire” y los “*sajras*”. La “pérdida del alma” (*ajayu*) puede ser leve (*mulu phalla* o mal del susto), que se presenta en niños, o grave (*ajayu sarakka*), que se presenta principalmente en adultos, o demasiado grave (*urange katuthá*).

La pérdida del alma puede estar ocasionada por la *pachamama*, los espíritus de las aguas, los espíritus de las minas y por espíritus de lugares elevados y de las sepulturas. El tratamiento se realiza mediante la “limpieza” o frotación del cuerpo del enfermo con grasa de llama, con plantas mágicas, flores y lana blanca o mediante el baño de flores. En el adulto el tratamiento incluye la administración de bebidas frescas (Vellard, 1981, p. 183-204).

La “caída del alma” que puede ocurrir en algún lugar por no realizar las ofrendas pertinentes a los espíritus del lugar. Se cura mediante la ofrenda a la tierra, en el lugar donde ocurrió la caída, utilizando vino, golosinas, grasa de llama, hierbas mágicas, feto de cerdo e incienso. Puede tratarse también mediante un rito que incluye la confección de un paquete con los vestidos del enfermo, un espejo y un peine el cual es atado con una campanilla y puesto cerca de la casa del enfermo, acompañado de un rezo ritual. También se viste al paciente con la ropa que tenía cuando ocurrió la pérdida del alma y se llama al *ajayu* del enfermo, que debe entrar pasivamente mientras duerme o mediante una ofrenda realizada en el patio de la casa del enfermo. La ofrenda incluye la quema de sus vestimentas acompañadas de figuras de estaño y, luego, se realiza el entierro de las cenizas (*tari*) correspondientes (Vellard, 1981, p. 183-204).

El “rpto del alma” es producido por una negativa del espíritu de devolver el alma. El tratamiento consiste en realizar el “reemplazo” del alma del paciente con la de un animal (*truku* o *trukacha*) que, por lo general, es el de un cobayo negro. El rito del tratamiento incluye una ofrenda a los espíritus a base de papel de oro y de plata, grasa de llama, plantas mágicas, lanas de color, vino e incienso. Se realizan libaciones a los cuatro puntos y se invoca a los *achachilas*, los *mallkus* y *apus* de la región. La ceremonia consiste en realizar una succión en la región occipital del enfermo y, luego, en la nuca del cobayo. Posteriormente, se golpea el cuerpo del paciente con el animal hasta que muere; luego, se entierra al cobayo y se quema la ofrenda (Vellard, 1981, p. 183-204).

La *larphata* (niños marcados) es una enfermedad en la que el daño se produce durante la vida fetal, cuando la gestante ve el cadáver de un hombre o animal, origina niños raquíticos y con diarrea, que los lleva a la muerte. La curación consiste en envolver al niño con los vestidos del muerto o mediante un baño de tripas de perro o cordero.

El hueso de *chulpa* es la penetración de un hueso enviado por un *sajra* (espíritu de las sepulturas antiguas) y produce un cuadro compatible con osteomielitis. La causa de esta enfermedad es la profanación de tumbas antiguas y sitios arqueológicos. El tratamiento es mixto: mágico y drogas. También puede tratarse mediante el *truku* con un perro negro al cual se acompaña mediante la realización de una ofrenda con feto de llama y cobayo (Vellard, 1981, p. 183-204).

El arcoiris o *kurmi*, caracterizado por ictericia, edema y ascitis, es producido por el golpe del arcoiris en fuentes o lagunas. Los niños tienen mayor sensibilidad. El tratamiento consiste en un baño caliente con polvo de doce colores, el cual debe ser bebido durante doce días. El aire, es una enfermedad caracterizada por agitación, *delirium tremens*, parálisis local y facial, tortícolis, dolor de muelas, reumatismo, hemiplejía y lumbago. Es producida por el contacto con el espíritu del aire o *sajra*. En el diagnóstico se utiliza las hojas de coca y el tratamiento consiste en el pasaje de un gallo rojo degollado y un perro degollado y palpitante cuando es un *delirium* o mediante el masaje más infusión de vino con *chichis* (crustáceos del género *Hyaella*, abundantes en el lago Titicaca). La *sajra*, es una enfermedad caracterizada por parálisis generalizadas, es producida por el contacto con los torbellinos del altiplano (*sajras*) y se trata con el rito del *truku* y la ofrenda correspondiente y la anudación en el cuello del enfermo de un cordón rojo (Vellard, 1981, p. 183-204).

En la cosmovisión aimara, los sujetos con sangre fría son propensos a adquirir enfermedades consideradas como frías (paludismo, el aire, el arcoiris), mientras que los sujetos de sangre caliente lo son para enfermedades consideradas calientes (infecciones, enfermedades eruptivas). El *yatiri* utiliza en el diagnóstico de las enfermedades las hojas de coca, pero también el examen del pulso y la orina. Cuando el pulso es lento y la orina pálida se trata de una enfermedad fría, mientras que cuando el pulso es rápido y la orina oscura, corresponde a una enfermedad caliente. Están consideradas como enfermedades frías, las siguientes entidades: paludismo, (*sajra chuncho* o espíritu de los valles calientes), la tos ferina, la pleuresía, la nefritis, el tétanos, la epilepsia, el tortícolis, el dolor de muelas. El tratamiento de las enfermedades frías es mágico y folclórico. El componente mágico consiste en beber sangre caliente de gallina degollada (para la tosferina) y el pasaje de un gato negro o paloma abiertas palpitanes (para la neumonía). El componente folclórico consiste en la administración de romero, salvia, ruda, menta y eucalipto (Vellard, 1981, p. 183-204).

Están consideradas como enfermedades calientes las siguientes entidades: las enfermedades eruptivas, el tífus exantemático, la blenorragia, las infecciones, los flemones, la diarrea, las dermatosis, la jaqueca. El tratamiento incluye la administración de purgas, enemas, vomitivos y

drogas consideradas como “frías” y plantas como el geranio, la falsa artemisa, plantas de féculas, la oca, el olluco. Los aimaras han clasificado los alimentos en fríos, calientes e indiferentes. Entre los alimentos fríos se mencionan al agua, el puerco, la llama, la alpaca, el cobayo, el conejo, el pato, el pescado, la cebada, el chuño, la carne seca, la oca (*Oxalis tuberosa*), el olluco (*Ullucus tuberosus*), la zanahoria, el nabo, la naranja, el queso y la leche. Entre los alimentos calientes se mencionan al café, las carnes de vaca, de cordero, de pollo, de paloma y de pavo, las habas, la manzanilla, la pimienta, la miel, la quinua, la cañihua (*Chenopodium pallidicaule*), la menta, la salvia, el maíz tostado, la sal y el chocolate. Entre los alimentos considerados indiferentes están la cebada, el maíz no tostado y la papa (Vellard, 1981, p. 183-204).

ENFERMEDADES DE LOS MINEROS DE ANGARAES (HUANCVELICA)

Los mineros de Angaraes, en Huancavelica, clasifican las enfermedades en enfermedades de los *wiracuchas* o enfermedades microbiosas y enfermedades del *runa* (hombre del pueblo). Entre las enfermedades de los *wiracuchas* se encuentran la tuberculosis y la silicosis. Las enfermedades del *runa* son producidas por castigos de divinidades o antepasados por transgresión de las leyes de la vida comunal, por emanaciones de la tierra (mal de aire) o por influencia de los gentiles, los *wamanis*, el *Muki*, las divinidades de los pozos, lagunas o el arcoíris, que producen las llamadas “enfermedades antiguas” (Salazar-Soler, 1997).

Las enfermedades de los *runas* en la mina son el *mukiwayra* y la *kutincha*. *Mukiwayra* significa el viento del *Muki* (*twayra* = viento, *Mutá* = entidad mítica, dueño de la mina). El *Muki* es representado por los mineros de Angaraes como un niño de 10 años, vestido con traje de minero de oro, tiene los ojos rojos que brillan en la oscuridad y se caracteriza por tener muy desarrollado el sentido de la vista. Presenta dos cuernos en la frente que le sirven para perforar las rocas. También es representado como un hombrecito blanco y barbudo. Es el dueño de los minerales, muy celoso y de naturaleza ambivalente (Salazar-Soler, 1997).

La *Mukiwayra* se produce cuando un minero ingresa a la mina sin hacer las promesas pertinentes al *Muki* o pedirle permiso para la explotación de los minerales. Es una enfermedad que se parece a la varicela y puede producir parálisis de los miembros superiores. El diagnóstico está a cargo del *pongo*, que hace la consulta directa con el *Muki*. Una vez verificada la enfermedad, el tratamiento consiste en la frotación ritual del cuerpo del enfermo con *qocharumi* (piedra del lago), *orqorumi* (piedra de la montaña) y con *cachirumi* (piedra de la sal). El *pongo* cubre el cuerpo con *llampu* (harina) de maíz negro que tiene la finalidad de capturar la enfermedad y, luego, una segunda frotación con *llampu* de maíz blanco, con la finalidad de lograr la purificación. Entre

más claveles rojos (ofrenda al *Muki*) más *orkosunchu* (*Viguera pflanzii*), para la reproducción de los minerales y curación de las enfermedades pulmonares. Cuando se le agrega *kuya kuya* (*Senciro vulgaris*), se utiliza para favorecer la voluntad del *Muki* hacia el enfermo (Salazar-Soler, 1997).

La *kutincha* es una enfermedad producida por un gran castigo impuesto por el *Muki* a aquellos que tratan de traicionarlo, es decir, aquellos que, habiendo sellado un pacto con él para obtener mayor cantidad de mineral y más riquezas, no respetan sus promesas cuando la divinidad ya cumplió las suyas. Para hacerles recuerdo de ese pacto el *Muki* puede causar entonces un accidente, infligirles la *kutincha* y en algunos casos directamente la muerte. La *kutincha* se manifiesta por dolor de cabeza y sueño exagerado, vértigo, sonambulismo, disnea al despertar. Los síntomas se parecen a los descritos para el mal de montaña crónico. El tratamiento consiste en la mediación del especialista con el *Muki* para que devuelva el *sonqo*, la frotación del cuerpo del enfermo con un sapo verde y la ingesta de bebida de hierbas a base de manzanilla, toronjil y *orko wira wira*. En esta enfermedad se dice que el *Muki* ha “*sonqeadado*” a la víctima, es decir, la ha “vaceado de su sustancia vital” (Salazar-Soler, 1997).

Las enfermedades causadas por el *Muki* como aquellas producidas en el campo por los *wamanis* (divinidades de la montaña) son concebidas por los mineros de Angaraes como castigos por las faltas cometidas por los trabajadores. Según los mineros, el *Muki* hace la distinción entre los hombres de “buen corazón” y aquellos de “mal corazón”. Son estos últimos los que son castigados por la divinidad. En el contexto de la actividad minera, tener “mal corazón” significa transgredir las reglas de la reciprocidad andina, incumplir los deberes con la divinidad o romper el pacto social con los compañeros de trabajo o con sus paisanos. Aquí se cumple una vez más la concepción holística de la salud, según la cosmovisión andina de la salud y la enfermedad, que tiene sustento en el principio de reciprocidad entre los componentes del cosmos andino (Salazar-Soler, 1997).

Otra enfermedad conocida por los mineros de Angaraes es la *wayra* o enfermedad de antimonia u oro de *huacas*, producida por el contacto directo con las emanaciones de los entierros donde los incas ocultaban el oro o de *huacas* en las minas y que se manifiesta por convulsiones que se asemejan a la epilepsia. El tratamiento ritual consiste en la limpieza del cuerpo del enfermo con un sapo verde y la frotación con la orina del propio enfermo, hierbas mágicas y grasa de cordero o llama. También se aplica tierra a la frente del enfermo para absorber la antimonia o bien una moneda de oro o de plata para llamar al oro vivo o a la plata viva de los antiguos. La *wayra veta* es una variante de la *wayra* o antimonia, producida por los vapores de la veta o filón. Sus manifestaciones y tratamiento son parecidos a los de la antimonia (Salazar-Soler, 1997).

Los peligros de la intoxicación por azogue (mercurio) en las minas están documentados en las fuentes históricas que señalan los peligros de la aspiración del polvillo de mercurio que puede penetrar hasta la médula, producir temblores y la muerte (Acosta, 1940/1551; Garcilaso, 1943/1609) o de ocasionar un cuadro de asma.

Se conoce también al mal de soroche, veta o bochorno, entidad caracterizada por falta de respiración producida por el antimonio de las vetas; se acompaña de parálisis asociada a cambios bruscos de temperatura, pleuresía y dolor del costado, así como fiebre pútrida o tabardillo. En el tratamiento de esta enfermedad se utiliza la infusión de *mullaka* o *aguaymanto* (*Physalis peruviana*) (Salazar-Soler, 1997).

Entre las enfermedades del *runa* en el campo en la provincia de Angaraes, se conoce a la *ccasccasca*, producida por el castigo de los *wamanis* (dioses de la montaña) y caracterizada por cefalea intensa, hipoxemia, disminución de peso, desmayos frecuentes que van llevando al sujeto a un estado de confusión (*opa*), parecidos a los descritos para el mal de montaña crónico. El tratamiento de esta enfermedad es llevado a cabo nuevamente por el *pongo*, quien hace la consulta respectiva al *Wamani* y se realiza mediante una “limpieza” con maíz y la preparación de un brebaje a base



FIGURA 5. El Muki, dios de la mina. Dibujo cortesía de Dulce Villena Cáceres.

TABLA 8. Síntesis de las teorías andinas sobre la salud y la enfermedad

TEORÍA	CARACTERÍSTICAS
<ul style="list-style-type: none"> ● Kallawayá 	<ul style="list-style-type: none"> • Concepción holística de la salud (<i>uqhuntin</i>) • Dinámica de los fluidos corporales se extienden a la montaña y viceversa • El <i>ajayu</i> (fuerza vital) está en intercambio permanente entre la comunidad humana y la naturaleza • La autopercepción del cuerpo humano es isomórfica con la montaña • Los padecimientos y las plantas tienen connotación caliente-frío y húmedo-seco
<ul style="list-style-type: none"> ● Cosmovisión ayacuchana 	<ul style="list-style-type: none"> • La salud es la armonía vivificante y recíproca entre la comunidad humana, la comunidad divina y la comunidad de la naturaleza • La enfermedad es la ruptura de dicha armonía y su recuperación se realiza mediante comunión colectiva • La enfermedad tiene vida. Se dialoga y se convive con ella
<ul style="list-style-type: none"> ● Teoría médica de los Andes septentrionales 	<ul style="list-style-type: none"> • La salud es la armonía vivificante, estructural y funcional entre el mundo mítico, el mundo religioso, la comunidad social y la naturaleza • Clasifican las enfermedades en síndromes culturales (por daño de la entidad mítica), enfermedades de dios (castigo divino) y enfermedades no sobrenaturales (por envidia)
<ul style="list-style-type: none"> ● Medicina aimara 	<ul style="list-style-type: none"> • Clasifican las enfermedades en mágicas (producidas por las entidades míticas y curadas por los <i>yatiris</i>) y enfermedades naturales (curadas por los médicos occidentales) • Clasifican las enfermedades y las personas en frías y calientes
<ul style="list-style-type: none"> ● Enfermedades de los mineros de Angaraes (Huancavelica) 	<ul style="list-style-type: none"> • Clasifican las enfermedades en las producidas por <i>wiracucha</i> (tuberculosis y silicosis) y enfermedades del <i>runa</i> (producidas por las entidades míticas)

Elaboración propia.

de ruda, raíces de *sutuma* o escorzonera (*Perezia multiflora*) más hojas de toronjil y de *saksa kuti* (*Thebroma ferruginea*). Además, se realiza el vendaje de la cabeza del enfermo con ramas y claveles rojos y se ingiere sopa de cabeza de carnero negro más un brebaje de polvo de *ñaupa rumi* (piedra de los gentiles) durante tres semanas (Salazar Soler, 1997).

Otra enfermedad conocida por los *runas* en el campo es el *sonqeo* o epilepsia, también producida por castigo del *Wamani*, caracterizada por cefalea, convulsiones, confusión, eliminación de espuma por la boca y temblores del cuerpo. El tratamiento se realiza mediante una “limpieza” con polvo de maíz y con tierra del lugar donde se contrajo la enfermedad y una bebida a base de cañazo y polvo de *sonqo rumi*, piedra amarilla de las riberas de las lagunas que, en la percepción andina, corresponden a los ojos del *Wamani* (Salazar-Soler, 1997).

En la tabla 8 se sintetizan las teorías andinas sobre la salud y la enfermedad.

En la región aimara, el *yatiri* es el sabio (*paco* en la región quechua), pero es al mismo tiempo *kalliri* (curandero), *hampiri* (cuidante), *thaliri* (adivino), *layqa* (hechicero) y *chamacani* (curandero que actúa en la oscuridad). El *yatiri* posee una fuerza mágica que es producto de la neurosis, del rayo (Ilipuco Santiago), que en el pensamiento mítico es la fuente del poder mágico del *yatiri*. En la versión aimara, el efecto del rayo se realiza en tres etapas. En la primera etapa, el rayo mata y quema, en la segunda etapa se producen las cenizas y en la última fase se resucita con poderes mágicos (Vellard, 1981). En la región quechua, el rayo no mata. Tiene que caer tres rayos consecutivos para que la persona que fue cogida por el rayo resucite con poderes sobrenaturales. El primer rayo tiene la misión de partir a la persona por la mitad. El segundo rayo hace que esas dos mitades se miren y el tercer rayo vuelve a unir a esas dos mitades. Esta selección confiere a los *Altomisayoc* (ministros del culto en la región quechua) el don de comunicarse con las deidades en forma onírica o directamente.

También son tributarios del poder mágico los niños nacidos durante una tormenta y los gemelos. Lévi-Strauss (1989, p. 47-55) realiza un amplio análisis estructural del mito de los labios partidos, de los gemelos y de la liebre. Los mitos son parecidos en distintas culturas amerindias. La exposición al humo puede hacer perder el poder conferido por el rayo, mientras que el rito constante al rayo con incienso está dirigido a la conservación de dicho poder.

El poder mágico en la cultura aimara se confiere a los *urus* y a los kallawayas. Mientras que los *urus* adquieren el poder por ser descendientes de las *chulpas* (considerados como prehumanos) y no pueden ser tocados por el rayo, los kallawayas adquieren un poder colectivo por el rayo o santiago. Los *yatiris* son intermediarios entre la comunidad humana y la comunidad de espíritus y realizan prácticas de protección, de consejería y adivinación por medio de la coca, por el vuelo de los pájaros, a través de las entrañas de los animales y mediante la interpretación de los sueños. Garantizan la salud individual y colectiva, evitan y solucionan los conflictos amorosos y domésticos, neutralizan el poder maléfico, realizan el diagnóstico y clasificación de las enfermedades, poseen una autopercepción del sacerdocio y tienen facultad de conversar con los *apus*, los *mallkus* y los *achachilas*. Estas capacidades son inseparables de su cultura y vida indígena. Pueden perder estas facultades si salen de su ámbito cultural (Vellard, 1981, p. 108-115).

En la sierra norte del Perú, estas funciones son ejercidas por el curandero o *xulcamango*. Pueden controlar las entidades del mundo mítico, establecen una relación ritual entre la comunidad y las fuerzas sobrenaturales, protegen contra las fuerzas negativas, aseguran la interpretación cultural de las enfermedades y tienen la capacidad de ejecutar ritos adivinatorios y prácticas divinadorio-terapéuticas. El sistema iniciático entre los curanderos del norte andino se realiza mediante cuatro mecanismos. Puede ser patrilineal, es decir, heredado de los padres a hijos, mediante aprendizaje del arte para lo cual el aprendiz debe aprender a viajar con su “sombra” fuera del cuerpo y del espacio-tiempo de la conciencia sensorial, mediante la entrega de objetos de poder mágico por parte de un maestro curandero como una pesa curanderil o una vara de chonta y por medio de los sueños iniciáticos (Polia, 1996, p. 129-142).

El sueño iniciático se puede manifestar sin predisposición consciente, en el transcurso de una enfermedad grave o como consecuencia de la ingesta de psicotrópicos. El sueño iniciático produce una conciencia onírica y un carisma proporcionado por las deidades y por el rey inga. Los sueños tienen una cualidad y función curanderil a través de los sueños significativos de contenido mítico y oracular. Poseen un simbolismo mítico-religioso y permiten el contacto onírico con las entidades sobrenaturales y la superación del tiempo-espacio ordinario que constituye la realidad cultural del mundo mítico. Los sueños iniciáticos poseen una textura simbólica cultural y permiten vivir la realidad simbólica del patrimonio religioso ancestral (Polia, 1996, p. 129-142). La “llamada” a la actividad curanderil se realiza en tres momentos: durante el sueño, mediante la aparición de las entidades míticas en forma de animales v. gr. el águila o *Wamani*; después del sueño, y mediante un estado de confusión, alteración psíquica y posterior postración física. Luego, el *xulcamango* empieza un ayuno ritual prescrito por la tradición.

Las fuentes históricas hacen mención a diversas formas de iniciación curanderil a través de los sueños. La posesión del ministro por la *huaca* (Molina, 1943 [1572]), el “furor diabólico” o *utirayay* (de *utiyo*, atónito; *utiqo*, loco; *rayay* o acción repetida en el tiempo) del *huatiuc* o adivino (Anónimo Jesuita, 1968). Es clásico el mito del sueño de Titu Yupanqui, en el que se presenta Wiracocha (Sarmiento de Gamboa, 1965 [1572]: Molina, 1943 [1572]). En la actualidad, se menciona el sueño del viaje de la “sombra”, los sueños de la propia curación del futuro curandero, sueños de los elementos de la curación y el sueño de la bajada de la nube-astro, que representa la contraparte espiritual o *camacuni* (Polia, 1996, p. 129-142).

En la sierra norte, los *maleros* representan el doble rostro del poder. Son especialistas en hacer daño por medio de espíritus auxiliares. En el “mágico cotidiano” el *malero* constituye el lado oscuro y mortífero del poder y los espíritus auxiliares son los encantos utilizados en su potencialidad negativa. Los *maleros* realizan diversas operaciones mágicas. Entre las principales,

se puede mencionar a las siguientes: “cruzar” que consiste en clavar la ropa de la víctima en una cruz del cementerio; “en calaverar” que consiste en sepultar una calavera cerca a la casa de la víctima; “trancar” o impedir el desarrollo biológico de la víctima; “empolvar” o esparcir polvo de hueso para producir ofuscamiento en la víctima; “escurecer” que tiene por finalidad impedir la detección del *malero* por parte del curandero; “velar” que consiste en quemar la foto

TABLA 9. Comparación etnográfica de los ministros del culto mágico-religioso de la región andina

Lugar	Nombre/vocablo	Función
● Cusco	<i>Altomisayoc</i>	Hablar con los apus
	<i>Pampamisayoc</i>	Portador de la misha andina
	<i>Layqa</i>	Brujo o <i>malero</i>
	<i>Huatiuc</i>	Adivinador
● Sierra norte	<i>Xulcamango</i>	Relación ritual con el mundo mítico
	<i>Malero</i>	Hacer daño
● Ayacucho	<i>Pongo o punku</i>	Terapeuta-advino, mediador entre las comunidades míticas y la comunidad humana
	<i>Qampequna</i>	Médico experto en hacer el diagnóstico
	<i>Layqa</i> o brujo	Hacer daño mágico o contra hechizo (tikrapo)
● Altiplano	<i>Jampiri</i>	Médico fitoterapeuta y mágico (expulsa espíritus malignos)
	<i>Qullasiri</i> (<i>qullana</i> = curar)	Curandero mágico
	<i>Pichquri</i> (<i>pichqa</i> = limpieza)	Frotador que extrae males con cuyes y hierbas
	<i>Qaqui</i>	Frotador que extrae males con amuletos y grasa de animales
	<i>Akulliri</i>	Adivinación
	<i>Kuka williri</i>	Adivinación
	<i>Amparat katuri</i>	Diagnóstico de enfermedades
	<i>Misani</i>	Ofrendas rituales
	<i>Ajayiru</i>	Restablece la pérdida del ajayu
	<i>Yatiri</i>	Terapeuta-advino
	<i>Sayiri</i>	Hace hablar
	<i>Mosoq</i>	Adivino por ensueños
	<i>Layqa chiwi</i> (señor de las tinieblas)	Terapeuta mágico negativo
<i>Ch'amakani</i> (señor de la oscuridad)	Adivino nocturno con función positiva y negativa	
<i>Japhallani</i>	Curandero del ganado	

Elaboración propia y adaptado de Polia, 1996, p. 129-142.

de la víctima junto a una calavera y *coipar* (de *quypa* = piedra colocada en un palo para romper terrones). El motivo más importante que motiva la actividad del *malero* es la envidia. El *malero*, por lo tanto, es un catalizador social de la envidia a través del daño que produce, mientras que el curandero realiza el control ritual del daño (Polia, 1996, p. 129-142).

La relación mítica entre curanderos y *maleros* representa el dualismo cosmogónico andino del *uju pacha-hanan pacha*. Los *maleros* representan al *uju pacha*, al mundo de abajo-dentro, asociado al ejercicio negativo y a la producción del contagio, la enfermedad y el daño, mientras que los curanderos representan al *hanan pacha* o el mundo de arriba (v. gr. cerros y lagunas) y realizan un ejercicio mágico positivo, para propiciar la suerte y la salud (Polia, 1996, p. 129-142).

En la tabla 9 se resume la comparación etnográfica de los principales ministros del culto mágico-religioso de la región andina, clasificados con base en la función que desempeña cada ministro.

La mesa curanderil en los Andes de la sierra norte

17

La mesa corresponde al altar ritual del curandero, donde ubica “los artes” u objetos rituales que, por lo general, son heredados de los maestros. La palabra mesa parece provenir de varios vocablos quechua: *misa* y *misay* (ganar en juego de apuestas), *missani* (igual significado), *missarcani* (ganar a todos; Gonzales Holguín, 1952/1608); *mesada*, significa lucha entre la salud y la enfermedad. La mesa puede estar formada por una jerga, poncho, estera o saco extendido en el suelo. “Los artes” deben tener una simpatía mágica con el curandero y constituyen el soporte visible de un poder invisible. “Los artes” adquieren su funcionalidad por medio de un conjunto de ritos que incluyen: el compacto o pacto ritual con la entidad mítica, el reconocimiento visual de la entidad mítica que anima el arte, por la recomendación ritual y por medio del despertar mágico del arte (Polia, 1996, p. 347-404).

El “arte” puede tener especial carisma por su origen, pues puede haber pertenecido a un curandero afamado, a una laguna, a cuevas o ruinas. “Los artes” pueden ser las partes de un animal, un objeto con formas o colores originales puede tener cualidades especiales por la transparencia o magnetismo, por la función de cortar o punzar, por el nombre que lleva, por la resonancia afectiva o momento en que el curandero lo encontró o por el poder evocador que ejerce en la mente del curandero. “Los artes” pueden ser clasificados por las funciones mágicas que desempeñan en “artes” de protección (espadas, dagas, puñales, varas de chonta, de hualtaco, de palosanto, armas precolombinas, objetos de excavación, piedras *huaca*, tabaco, ruda, caracoles con punta); “artes” de defensa y ataque (todas las anteriores, pedernal para producir chispas y las *coipas* utilizadas para oscurecer al enemigo); “artes” para la extracción del contagio (varas, espadas, piedras *huaca* y tabaco) y “artes” para la propiciación de las entidades míticas (sonaja de timbre claro y agudo, perfumes, compuestos de hierbas y conchas de nácar) (Polia, 1996, p. 347-404).

“Los artes” sirven para curar solo enfermedades cuyo origen mágico es revelado por el sampetro. Cada arte tiene un origen, una cualidad, pueden representar a una entidad mítica y una función mágica específica. La chonta (*Bactris gasipaes*) tiene su origen en la jibaría, es decir, es un origen moro o gentil, tiene una cualidad cálida, representa al *supai* y se utiliza como defensa

y para limpiar el contagio. Las espadas y puñales deben ser vírgenes, es decir, no haber sido utilizadas anteriormente, poseen un “sombra” de la espada y su función es de alejar y limpiar los contagios, y para cortar las influencias negativas. Las conchas (*Spondylus princeps*) tiene su origen en el agua, poseen una virtud catártica y fecundadora, representan a la Mamacocha y su función está destinada a las prácticas adivinatorias, en la magia simpática de la suerte y el amor, como defensa y en las prácticas rituales de florecimiento (Polia, 1996, p. 347-404).

La piedra-imán, cuyo origen es la magnetita, se utiliza también en la magia simpática y en el *guayanche* (magia amatoria), para curar el susto y para atraer la fuerza del espíritu. La piedra-relámpago (sílex ignífera) se caracteriza por producir chispas y se utiliza en el descontagio y limpia, así como en la magia simpática. La piedra madriguera (no tocada por el hombre) de las lagunas sagradas posee una cualidad fresca, representa a la Mamacocha y se utiliza para prevenir los contagios cálidos. Los *waqankis* son concreciones calizas esféricas que se hallan en el agua que gotean de las peñas, se utilizan también en el *guayanche*. Las *mushcas*, que se encuentran en los cantos de los ríos y arroyos poseen cualidad fresca y se utilizan para la limpia y el descontagio. Los *tutapures* (*huandures*) tienen una forma que remeda los cuernos bovinos, representan a los espíritus que cuidan el ganado y se utilizan para atemorizar a los abigeos. Las piedras gentileñas tienen su origen en las tumbas y ruinas, representan a los incas y gentiles y se utilizan para la defensa de los *maleros*. Las *huacas crianderas* tienen la forma sexual y pueden representar a un espíritu masculino o femenino. Las *coipas* son piedras de color oscuro y sirven para defenderse cegando al enemigo. Las *illas* son enterolitos hallados en el estómago de los rumiantes, principalmente de las vicuñas, representan a la *kill*a (luna) y son utilizados para propiciar suerte entre los ganaderos, para aumentar la reproducción de los animales, para propiciar amor y reproducción y para combatir la melancolía (Polia, 1996, p. 347-404).

Los objetos arqueológicos (“artes” gentileños) hallados en las tumbas o ruinas arqueológicas, representan a los gentiles o incas y se utilizan para obtener un efecto negativo (gentiles) o positivo (incas). Las sonajas, cascabeles, la *shungana* y campanillas pueden ser de cobre (cascabeles), de latón y pueden llevar piedras madrigueras. La cualidad de estos “artes” es el sonido. Las que tienen sonido sordo se utilizan para la defensa y las de sonido claro para el florecimiento. La campanilla se utiliza para despertar y propiciar a los encantos. Las colonias, perfumes, el agua florida y el agua *kananga* tienen la cualidad de la fragancia. Las colonias naturales se disponen a la izquierda de la mesa, mientras que las artificiales a la derecha. Se utilizan para la atracción de los espíritus positivos y alejar a los malos, también para realizar ofrendas y pagos y para el florecimiento (Polia, 1996, p. 347-404).

El agua cordillerana o agua de manantial tiene la cualidad de ser fresca, representa a la Mamacocha o a la *killa* y se utiliza para la magia amatoria (*guayanche*). El alcohol de caña (*chaquirá*) es utilizado para las singadas (al acto de inhalar tabaco líquido macerado por la nariz como parte de los rituales de sanación) y para la defensa en los ritos llamados simpatéticos durante la llamada lucha mística. El vino blanco dulce y las bebidas gaseosas son de calidad fresca y se utilizan para ofrendas, para la singada y el arranque. La miel de abejas, el azúcar y el maíz blancos (*paracaysara*) son también de calidad fresca y se utilizan para endulzar a los encantos, para el arranque, como ofrenda y en el lavado ritual (Polia, 1996, p. 347-404).

El cuy (*Cavia porcellus*) es utilizado principalmente para el diagnóstico de las enfermedades y para los ritos de emulsión. Diversos ingredientes o partes de animales intervienen como “artes” en la mesa curanderil de los curanderos del norte andino. La grasa de iguana y de víbora macanche son de calidad cálida y son utilizadas para la curación de las heridas. La grasa de oso, puma y buitre, también cálidos, se utilizan para el dolor de garganta. La grasa de gallina (injundia) es utilizada para las luxaciones. La pata de puma (*puma ampara*), de naturaleza cálida es utilizada en la magia amatoria, para atrapar las “sombras”, en la defensa del curandero y para la propiciación de riqueza. El pico de pájaro se utiliza en la magia amatoria. El corazón del añaz o zorrino (*Mephitis furcata*) se utiliza contra los maleficios. Las uñas de la gran bestia, el anta o tapir (*Tapirus americanus*) se utiliza para alejar los vientos malignos. En toda esta actividad ritual, el poder mágico y farmacológico que cura debe ser adecuadamente despertado (Polia, 1996, p. 347-404).

También se utiliza “artes” de la religión católica. La cruz de Caravaca, contra los hechizos; la imagen de San Cipriano (de madera hualtaco o *ajosjaspe*) por su cualidad de brujo-cipriano para tener presencia mágica; las imágenes de San Antonio o del Señor Cautivo de Ayabaca, para la defensa. Finalmente, también se utiliza el *huayruru* (*Ormosia coccinea*), para propiciar la suerte y la prosperidad, para la defensa contra las envidias y en la magia negativa (Polia, 1996, p. 347-404).

Entre las plantas reconocidas por sus cualidades “cálidas” se puede mencionar: la congona (*Gynoxis sp.*), el hórnamo amarillo (*Senecio elatus*), el hualtaco (*Loxopterygum huasango*), la huamanripa (*Laccopetalum giganteum*), el molle (*Schinus molle*), el palosanto (*Bursera graveoleus*), el romerillo (*Senecio ericaefolius*), el tabaco moro (*Nicotiana thyrsoiflora*), el toronjil (*Melissa officinalis*), la yerbaluisa (*Andropogon Schoenanthus*). Entre las plantas consideradas como “frescas”, son reconocidas el culantrillo (*Adiantum capillus veneris*), maíz (*Zea mais*), el matico (*Piper acutifolium*), el lancillo (*Hesperomeles lanuginosa*), la arirumba amarilla (*Ludwigia peruwiana*), la achupalla del oso (*Pulla cerraetana*), la lancetilla (no identificado), el monte blanco (no identificado), el sangurache negro (*Iresine herbestia*) y la puyama (*Bejaria cynamomea*) (Polia, 1996, p. 347-404).

En la mesa curanderil, se ubican a la izquierda los siguientes “artes”: la chonta oscura, las piedras gentileñas, los objetos arqueológicos, la sonaja sorda, las colonias naturales, el agua de las lagunas, los alimentos “cálidos”, las hierbas “cálidas”, el alcohol de caña. En la parte derecha se ubican: la chonta mulata, el membrillo, las conchas, las piedras madrigueras, las illas, la sonaja clara, las colonias artificiales, el agua de manantial, los alimentos “frescos”, las hierbas frías, el vino blanco, las bebidas gaseosas, la miel de abejas, el azúcar, el maíz blanco, la pata de puma, los naipes, las monedas y billetes. En el centro de la mesa están ubicados la espada mayor, el diamante, el crucifijo y las imágenes de San Cipriano y San Antonio (Polia, 1996, p. 347-404).

La cosmovisión andina y la mesa curanderil

18

En la mesa curanderil se plasma el concepto andino de espacio-tiempo y la numerología simbólica. El número dos, característico del dualismo andino, está representado en las siguientes unidades binarias: *hanaq pacha-uhu pacha*, tierra-cielo, agua-fuego, abajo-arriba, inframundo-cielo, oscuridad-luz, noche-día, luna-sol, debilidad-fuerza, menor-mayor, frío-calor y en las siguientes divinidades de las fuentes históricas que han sido presentadas como pareja o *huauque* (hermano) por Rostworowski: Taguapaca-Tunupa, Imaymana Viracocha-Tocapu Viracocha, Ticsi Viracocha-Caylla Viracocha, Ychma-Vichma (Pachacamac), Xamuna-Pariacaca, Capac Guari-Ascay Guarí, Libiac Rupay-Sutumac Libiac, Catequil-Piquerao (Rostworowski de Diez Canseco, 1996).

El número tres simbólico está representado en las funciones del curandero de las maneras siguientes: curar, ver y propiciar la suerte; en la zona cósmica, arriba, centro y abajo; en las épocas del mundo, según la concepción andina, prediluvial (gentiles), reyes ingas y españoles; en “los artes” de la mesa, conchas, hierbas mágicas, vara de chonta; en la zona de procedencia, costa, sierra y selva; en las fórmulas de botada, citanes oscuros (*janari*), montaña (*hurin*), mar profundo (*uju*); también en los actos rituales, tres vueltas en la laguna, tres vueltas en la limpieza, tres saltos de florecimiento, tres vueltas de la copa de sampetro y tres cualidades de la chonta, negra, mulata y blanca. El número tres representa también al ordenamiento social, *collana-payan-kimsa* (jefe-segundo-tercero), *allauca-chaupi-ichoc* (derecha-centro-izquierda) y *capac-hatun-huchuy* (rico-grande- pequeño) (Polía, 1996, p. 347-404).

El número cuatro simboliza el *tawantin-suyu*, la cruz andina (*chakana*), los conjuntos binarios tierra-mar y sol-luna, las cuatro costillas del cactus y las cuatro limpiezas o chupadas. El número cinco simboliza la cosmografía andina: *janaq-janan-kay-hurin-uju*; los cinco huevos cósmicos; los cinco días de peregrinaje de las *huacas* (Ritos de Huarochirí) y el *Tawantin* (cuatro) más *el Qospo*, donde residía el *Sapan Inca* (Rostworowski de Diez Canseco, 1996).

El número seis representa los cuatro ejes del nadir y el zenit.

El número siete representa las seis direcciones del espacio más el centro; las siete puertas del *munco* (vuelo de la sombra del curandero) y los siete vientos del sampetro.

El dualismo andino está representado perfectamente en la mesa curanderil. La dualidad izquierda-derecha está representada por *hanan* (derecha) y *hurin* (izquierda); encantos (izquierda) y españoles (derecha) y por el pasado (izquierda) y el presente (derecha). La dualidad no cultivada (izquierda) y cultivado (derecha) se representa en la siguiente disposición: a) no-cultivado: huaringas (*Lupertia sp.*), hórnamo (*Senecio elatus*), tabaco del inga (*Nicotiana thyrsoiflora*), chonta (*Bactris gasipaes*) y el hualtaco (*Loxopterigion huasango*); b) cultivado: rosas blancas, claveles blancos, caña de azúcar, lima dulce, limón dulce, maíz blanco, vino blanco y cactus cocinado. En la mesa curanderil también se representan las siguientes combinaciones: tiempo de antepasados (*qhallaq pacha-tutayaq pacha* (tiempo oscuro) y *purun pacha* (tiempo de bárbaros); el *qhallaq* (lo pasado) y el *kunan* (lo presente); el *hurin* (abajo) y el *janan* (arriba); lo pagano y lo cristiano; lo cálido y lo fresco; el sonido sordo (chungana sorda) y el sonido claro (chungana clara) y, finalmente, lo invisible (*kaylla*) con lo visible (*tiqsi*) (Polia, 1996, p. 347-404).

En resumen, la cosmovisión de la mesa curanderil utilizada por los curanderos del norte andino del Perú se puede señalar que la parte izquierda de la mesa representa: *hurin* (abajo), los encantos, lo no cultivado, el *qallaq pacha* (tiempo antepasado), lo pagano, los gentiles (gentiles-ingas), lo cálido, el sonido sordo y el *kaylla* (lo invisible). La parte derecha de la mesa representa el *hanan* (arriba), lo cultivado, el *kunan pacha* (tiempo presente), lo cristiano, lo fresco, el sonido claro y el *tiqsi* (lo visible) (Polia, 1996, p. 347-404).

En la tabla 10 se resume la ubicación de “los artes” y su significado en la mesa curanderil.

TABLA 10. Ubicación y significado de “los artes” en la mesa curanderil andina

IZQUIERDA	DERECHA
<i>Hurin</i>	<i>Hanan</i>
Encanto	Españoles
No cultivado	Cultivado
<i>Q'allaq pacha</i>	<i>Kunan pacha</i>
Pagano	Cristiano
Gentiles-ingas	Españoles
Comida cálida	Comida fresca
Sonido sordo (<i>chungana sorda</i>)	Sonido claro (<i>chungana clara</i>)
Invisible (<i>kaylla</i>)	Visible (<i>tiqsi</i>)
Defensa	Florecimiento

Adaptado de Polia, 1996:423-463.

Los ritos terapéuticos practicados en los Andes del norte son los siguientes: las ofrendas, la *shulalada*, la citación, la *singada*, la limpieza o limpia, la succión curanderil, el diagnóstico por el cuy o caipada y el florecimiento. Las ofrendas son “pagos” que representan una “compra” y una “deuda”, significa también “alimentación” y trueque entre los hombres y las deidades o entidades míticas. La recomendación es la recitación empleada para dirigirse a los encantos y no pueden ser usadas profanamente. Las ofrendas se clasifican en propiciatorias, expiatorias, de sustitución y en ofrendas augurales o de florecimiento. Las ofrendas propiciatorias se utilizan para “amansar” o “endulzar” a los encantos y son de naturaleza fresca. Las ofrendas expiatorias son usadas también para “amansar” a los espíritus a fin de conjurar los efectos negativos de algunas acciones. Un ejemplo de ofrenda expiatoria es el soplado de humo de tabaco dulce. Las ofrendas de sustitución constituyen la compensación que reciben las entidades míticas a cambio de la devolución de la “sombra”(v. gr. las ofrendas a la tierra). Las ofrendas de augurio o de florecimiento se utilizan para propiciar la suerte, el prestigio y el amor (Polia, 1996, p. 545-665).

La *shulalada* es la ceremonia de neutralización del poder cálido de objetos y lugares y se realiza mediante la aspersión de ingredientes de cualidad fresca. La *shulalada* se practica habitualmente para librar las energías residuales de una habitación o de un maestro difunto.

La “citación” es el acto de llamar por su nombre (evocación) a un encanto o persona. El nombre es la energía o poder de un lugar, encanto o persona. También se utiliza para citar a la “sombra”. La citación se efectúa mediante un conjunto de fórmulas rituales llamadas *tarjas* o *tarjos*.

La *singada* es el acto de sorber por las fosas nasales el tabaco macerado en alcohol. *Singada* parece provenir del vocablo quechua *senqa* (nariz) y *chunkay* (sorber con fuerza un líquido). Las finalidades de la *singada* son: fortalecer a la persona contra entidades malévolas, propiciar la salud y la fortuna y potenciar las acciones del sampetro. Se utiliza el tabaco moro o salvaje, por su poder en la defensa y expulsión del contagio o tabaco dulce (cultivado) por su poder en la propiciación de la suerte (Polia, 1996, p. 545-665).

La “limpiada” o limpia (llamada también sobada y *caipada*, de *qapiy* = presionar o empujar y *qaywipayay* = mover continuamente) se utiliza para lograr la liberación de los contagios o para el traslado del ente inmaterial de “los artes”. El rito de la limpiada se realiza en tres fases, el restrego o frotación, el despacho y el “desenriedo” o desenredo. El restrego es la frotación del cuerpo del paciente con el arte, el despacho consiste en los golpes del suelo con la vara o la espada o el corte del aire con la espada con la finalidad de propiciar la huida del contagio y el desenredo consiste en deshacer los impedimentos de los individuos y brujos. En el rito de limpia se realiza la invocación a Dios, la invocación a “los artes”, la declaración de la finalidad, la declaración del origen del mal y la imposición a los males para que “se vayan”. Los objetos más usados en el rito de la limpia son “artes” de acero, las *huacas*, la cruz, la espada, el alumbre y el huevo (Polia, 1996, p. 545-665).

La succión curanderil o “chupada” consiste en la extracción del contagio del cuerpo en forma visible, real y al mismo tiempo simbólica. La extracción del mal se realiza mediante un acto ritual de succión, que utiliza la boca como vehículo de desplazamiento del mal, y la fijación del contagio se realiza con el tabaco de la boca. El diagnóstico por cuy o *caipada* se realiza para el diagnóstico oracular mediante el examen de las vísceras de cuy, luego de elementos rituales que incluyen la frotación del cuerpo con el cuy para el traslado del mal del enfermo, la abertura de la cavidad abdominal del animal con la uña del pulgar izquierdo del curandero, el entierro ritual del cuy o la ofrenda del cuy a los cerros, lagunas o a la tierra (Polia, 1996, p. 545-665).

El florecimiento es la transposición alegórica al ámbito de la salud de un fenómeno del ciclo vegetal: la floración. También se usa la expresión “reverdecer” para expresar el retorno a la salud. Como la flor con sus colores manifiesta el poder y la salud de la planta, de igual manera, el aspecto exterior fresco y saludable de la persona manifiesta su estado de salud, que significa la plenitud de poder vital. Las fórmulas que acompañan estos ritos augurales expresan la idea de un crecimiento que significa el empuje hacia arriba y pasaje de un espacio interior próximo a la tierra a un espacio superior más próxima al cielo y a la luz (Polia, 1996, p. 545-665).

La expresión “Que crezca, prevalezca, florezca y brille como brillan el sol y las estrellas arriba. Arriba, suerte, arriba fortuna” expresa la idea de convalecer, del latín *revalescer* (recobrar de nuevo la salud). Las fórmulas rituales asocian la idea de una luminosidad comparada a la de las estrellas y el sol; así refuerzan la idea del “crecer” como conquista de un espacio superior, donde la floración del ser brota en el resplandor de los astros. El “crecimiento” se opone al decaimiento. Cuando la “sombra” es liberada, puede recobrar las fuerzas, levantarse y crecer y “reverdecer”. Todo el curanderismo andino, más que curar el cuerpo, se preocupa de la

curación de la “sombra”, debido a que considera la salud del cuerpo como un reflejo de la salud de la “sombra” (Polia, 1996, p. 545-665).

La mención de las estrellas en las fórmulas augurales parece no ser casual, pues después del sol son mencionadas las estrellas, después del fulgor triunfal del astro diurno es evocado el discreto brillo de los astros nocturnos. En la cosmología andina, el sol es el *Inti-Punchaw*, es el rey del mundo visible, expresa la idea de un poder que se hace visible “en este mundo” y también la idea de la plenitud de las fuerzas, en todo sentido físico y espiritual. En las estrellas, en cambio, residen los principios espirituales de todo lo que existe en este mundo y el sol alumbraba los arquetipos que permiten la existencia de las cosas. El sol alimenta las cosas y les permite vivir, pero no las crea. Las crean las estrellas (*qoillur-kuna*). El florecimiento constituye un rito propiciatorio que incluye la recitación de fórmulas y la ejecución de ofrendas y acciones rituales sobre “los artes” de la “mesa” y las personas (u objetos que las representan y sustituyen). El primer florecimiento es dirigido a la mesa y el segundo a los participantes (Polia, 1996, p. 545-665).

Todas las ofrendas son “foguedas” por la boca, excepto el talco que viene asperjado. Las partes del cuerpo donde las ofrendas van dirigidas son el rostro, la nuca, el plexo solar, las espaldas y las palmas de las manos. En ocasiones, el “fogueo” es de abajo hacia arriba y simboliza la idea de surgir y levantarse. El movimiento ascensional del florecimiento sigue una dirección contraria a la “limpia” que es de arriba hacia abajo. Mientras el maestro foguea de abajo hacia arriba, la persona debe tener los brazos abiertos formando una cruz y, al final, debe levantarlos sobre la cabeza para aplaudir con fuerzas, mientras pega un brinco hacia arriba (*janan* = posición fausta) siguiendo la dirección de las ofrendas (Polia, 1996, p. 545-665).

Se debe mencionar que gran parte de la información del curanderismo del norte peruano ha sido extraída de las investigaciones realizadas por Mario Polia, antropólogo italiano que utiliza con frecuencia el término “chamán” que no se utiliza en la medicina tradicional andina.

En resumen, en la simbología de los ritos de curación se puede mencionar que el mundo de arriba tiene una dirección hacia arriba (la cabeza), está representado por el cielo, las estrellas, el sol y la luna, simbolizan la acción de brillar, de florecer, reverdecer, crecer y levantar; el mundo de abajo (los pies) tiene la dirección hacia abajo, representa la tierra y el subsuelo, simboliza la acción de caer, empolvase y enfermar, pero también la acción de descontagiar, realzar y levantar. La izquierda ritual está representada por las limpias, las chupadas, las singadas y el despacho, mientras que la derecha ritual está simbolizada por el florecimiento.

La llamada de la sombra es el conjunto de operaciones rituales ejecutadas para reintroducir en el cuerpo la “sombra” (MacLean y Estenós, 1939) que se había separado como consecuencia de un “susto” o de la intervención de entidades míticas o como resultado de prácticas mágico-negativas o amoratorias.

Las principales fases del rito de la sombra son las siguientes:

- Ceremonias preparatorias mediante “pagos”, *singadas* y la toma del sampedro.
- Diagnóstico, por medio de la visión reveladora de la planta que se manifiesta como persona, del origen de la enfermedad y el método para rescatar a la “sombra” prisionera.
- La intervención ritual del maestro que representa una lucha ritual con el espíritu del cerro y la victoria del maestro.
- La llegada de la “sombra” en forma de luciérnaga.
- La fijación de la “sombra” en una prenda perteneciente al enfermo, prenda que, luego, este deberá ponerse.
- Una ofrenda sustitutiva de la “sombra” que, por lo general, es un cuy. (Polia, 1996, p. 545-665).

Son numerosas las comparaciones etnográficas de la “llamada de la sombra” en diversas culturas de los Andes peruanos. En la provincia de Jauja, la “llamada” se realiza después de la frotación y es ejecutada por un especialista llamado *shrujuy* o “llamador”, quien utiliza prendas del enfermo para atrapar la “sombra” que viene llamada por la pronunciación en voz alta del nombre del enfermo (MacLean y Estenós, 1939). En el departamento del Cusco, la frotación usada para la cura del “susto” se llama *kutiche/kutichispa* de *kutiy* (devolver, regresar) y se lleva a cabo reuniendo en un envoltorio un feto de llama, un huevo de gallina, una mazorca de maíz, doce hojas de coca, doce semillas de coca, incienso, cañihua (*Chenopodium pallidicaule*), sebo de alpaca, hilo de oro, plata, figurillas de estaño o “recados”, semillas de *huayruru* (*Ormosia coccinea*), vino, etc. Luego de la frotación del cuerpo del paciente, cada cosa es quemada en un lugar que nunca pie humano haya hollado (Valdizán-Maldonado, 1922).

Los baños terapéuticos y propiciatorios en las lagunas sagradas de la cordillera son muy utilizadas en las provincias de Ayabaca y Huancabamba, por encima de los 3 000 m s. n. m., donde se ubican grupos de lagos de diferentes dimensiones. Las lagunas Huarinas son seguramente el grupo de lagunas más célebres del norte andino. El más renombrado de estos lagos es la Laguna Negra o Gran Huarina, cuyo origen mitológico deriva de *wari* “ancestro andino”, héroe cultural dotado de poder espiritual y también de los ancestros que emana de los lugares y

de *warinka*, estera de carrizos o ramas colgadas a las vigas de la casa para guardar alimentos en lugar fresco y ventilado. En sentido amplio, expresa la idea de un lugar donde corren los vientos (Polia, 1996, p. 545-665).

En la Laguna del Carmen (San Antonio) se curan enfermedades nerviosas, su poder es puesto en relación con una formación natural de rocas en que los naturales ven una “virgen” agachada en acto de orinar y las aguas de la pequeña laguna son consideradas como sus orines. En el departamento del Cusco (Vitcos) existen las ruinas arqueológicas de Ñustaispana (urinario de la ñusta), una gran roca blanca. El tema de la virginidad relacionada con las aguas es una constante en la estructura mítica andina: las lagunas curan porque sus aguas son “vírgenes” y la “virginidad” está relacionada también con la Cordillera donde se ubican las aguas. “Virgen” es una conceptualización de lo salvaje, lo despoblado, lo no contaminado por la presencia humana y por las obras del hombre. “Virgen” también es el equivalente de “madriguera” en el sentido de “intacto” y por tanto dotado de todas las posibilidades inherentes a la naturaleza de la cosa.

Los baños rituales constituyen un conjunto de ritos oficiados para bañar a los pacientes en las lagunas. Los cerros de la cordillera tienen su contraparte femenina, una laguna subterránea y encantada. Las vertientes que chorrean de los cerros alimentan las lagunas, al mismo tiempo las fecundan del poder del cerro, su pareja mítica y la unión de las dos aguas (del cerro y de la laguna) equivale a un rito nupcial o *hieros gamos* o coito sagrado (Polia, 1996, p. 545-665).

La mesada constituye la sesión comunitaria realizada por el curandero, con exclusión de los baños, por razones terapéuticas, propiciatorias y adivinatorias. El centro y corazón de la mesada es la experiencia visionaria del curandero y no las ceremonias que allí se ejecutan. El corazón de la mesa es la cabeza o corona del sampetro. Las ceremonias terapéuticas son consecuencia de la visión y forman parte de la terapia que el sampetro” dicta en sueños al maestro. El contenido de la visión puede influir en la estructura de las ceremonias. Las personas que participan en la mesada no solo buscan una terapia que los ayude a resolver sus problemas clínicos, sino que también buscan el origen de sus enfermedades y la naturaleza del mal que los aqueja. El conocimiento de la causa para el paciente andino es muy importante como la terapia exitosa. La respuesta del “maestro de maestros” o sampetro es por sí misma terapéutica porque brinda la seguridad sobre el equilibrio entre lo visible y lo invisible (entre el cuerpo y la “sombra”, entre este mundo y los encantos) cuya alteración produce la enfermedad, pueda ser nuevamente alcanzado por la intervención del “sabio” y con los métodos de la medicina tradicional. El que no tenga carisma de “sabio” no puede ver el otro lado de la realidad. En el pedido de ayuda que el enfermo solicita al “sabio” está implícita la espera confiada que él actúe sobre las

razones invisibles de la enfermedad porque solo el maestro sabe conocerle y puede intervenir para dirigir las fuerzas invisibles del mundo. El conocimiento del maestro es la visión, no es el saber intelectual del “doctor”, es relación directa con los “encantos”, quienes dictan los ritos y remedios (Polia, 1996, p. 545-665).

Por lo general, el desarrollo de la “mesada” es nocturno. En la cosmogonía andina, el valor simbólico del espacio-tiempo nocturno es importante. Es de noche cuando la “sombra” se separa del cuerpo y viaja. La noche y la oscuridad (*tuta*) preceden al día, al nacimiento del Sol y a la manifestación del mundo. La noche es el tiempo del mito y de las fuerzas plasmadoras, el útero del caos generador y regenerador donde las cosas viven en su estado no-manifiesto y embrionario. La intervención sobre aquellas fuerzas significa influir en el desarrollo de las cosas y esto puede hacerse con mayor facilidad cuando el mundo visible desaparece y se abren las puertas de acceso al otro mundo, al corazón de este mundo. El viaje nocturno es un viaje a los orígenes, al tiempo de los comienzos que es no-tiempo y no-historia, pero es la dimensión desde la cual se puede influir en el tiempo y en la historia. La llegada del nuevo día al final de la noche sagrada de los ritos y de la visión equivale a la manifestación de un mundo nuevo, renovado por el contacto con el origen. La aurora que aclara la noche adquiere el valor de símbolo y actúa sobre esta predisposición anímica con una función profundamente catártica y terapéutica (Polia, 1996, p. 545-665).

La mesada sería una reactualización de la cosmogonía, como el pasaje desde el caos y la oscuridad de los orígenes a la posibilidad de existencia del mundo y de la vida y a su manifestación. En el transcurso de la noche (real y mítica) el curandero encauza las corrientes del caos y equilibra los poderes positivos y negativos de los “encantos”, conjura el peligro de la no-existencia y de la vuelta al caos. En la noche, las drogas rituales permiten el acceso al otro mundo. El fin de la noche coincide con el cumplimiento del proceso de formación embrionaria del nuevo mundo y con la renovación del tiempo, del espacio y de la vida. Las funciones de la “mesada” pueden resumirse en lo siguiente: “ver” y reconocer las causas de las enfermedades, desgracias y fracasos; “ver” y reconocer los remedios materiales y terapéuticos; “ver lugares, personas, hechos lejanos en el espacio y en el tiempo y acontecimientos futuros así como objetos escondidos o hurtados”; alejar los “contagios” y las envidias por medio de ritos y talismanes para lograr “ajustes” y favorecer la suerte, la fecundidad y la salud, para propiciar las fuerzas positivas del mundo mítico (florecimiento) (Polia, 1996, p. 545-665).

Existen también los ritos propiciatorios de la lluvia que son dos: la extracción del *mamayaku* y el rito del gentil de invierno. El término *mamayaku* deriva del quechua *mama* (madre) y *yaku* (agua),



FIGURA 6. El curandero y la mesa curanderil. Dibujo cortesía de Dulce Villena Cáceres.

que quiere decir fuente o manantial de agua que nunca se seca y se refiere al mismo lugar donde al agua brota. El agua tomada en el mismo sitio se considera cargada de poder terapéutico porque participa de la fuerza fecundadora y regeneradora del mundo de abajo que aún no se ha contaminado. La fuente o *puquial* (del quechua *pukiu*) goza del prestigio de los lugares poderosos porque representa un punto de comunicación entre “este” mundo y el “otro”, el de abajo, la oscura región de los muertos y de las fuerzas vegetantes. Con su actuación sobre una parte, el curandero actúa sobre el todo: para propiciar la lluvia es importante adueñarse de la esencia o la “madre” de las aguas. En las lagunas, el *mamayaku* se identifica con las corrientes más profundas y vírgenes. En estas profundidades, el curandero debe buscar la esencia de las aguas, la misma que contiene la esencia del poder de la laguna. Este rito es llevado en un momento crítico del ciclo estacional, al momento del pasaje entre la temporada seca del verano y la temporada de lluvias del invierno serrano. Como ofrenda de compensación se arroja a las aguas un cuy negro en la creencia que el “encanto” tutelar, para agarrar y devorar al cuy, se distraiga dándoles tiempo de extraer sin peligro el *mamayaku* (Polia, 1996, p. 545-665).

El rito del gentil de invierno es una ceremonia que utiliza calaveras halladas en antiguas cuevas sepulcrales porque el cráneo, la parte más representativa del esqueleto, contiene la “sombra” del difunto. Este rito tiene también la finalidad de propiciar las lluvias en el mismo momento de crisis estacional, al comienzo de la temporada de lluvias, cuando su abundancia y frecuencia determina el éxito o fracaso de la agricultura y de la ganadería. La calavera amarilla está asociada al gentil de invierno y a la lluvia y la calavera blanca al gentil de verano o sequía. Los ritos relacionan a los muertos con las lluvias y la fecundidad de las chacras. El nombre *illapa* dado a las momias es por la creencia que existía una relación entre muerte y caída de las lluvias (Cristóbal de Albornoz, citado por Duviols, 1967, p. 19).

El modelo biomédico occidental y el modelo andino de la salud y la enfermedad

20

Cuando se utilizan los conceptos esgrimidos por Capra (1989, p. 135-183), se puede hacer la siguiente comparación cultural entre los modelos biomédico occidental y andino. El modelo biomédico tiene una visión de la enfermedad de naturaleza reduccionista, totalmente aislado del contexto sociocultural del enfermo. La visión andina de la enfermedad es por el contrario holística, como resultado de la pérdida de los principios de reciprocidad entre la comunidad estelar, la comunidad de entidades míticas, la comunidad humana y la naturaleza.

El concepto biomédico occidental de la salud es antropocéntrico mientras que es agrococmocéntrico en la visión andina. La relación médico-paciente del modelo occidental es fría y asimétrica mientras que en la visión andina es de una gran intensidad y calidez, de naturaleza simétrica y afectiva. La fe del paciente atendido por el sistema biomédico occidental es muy baja mientras que la confianza y fe que el paciente andino deposita en el maestro curandero es muy intensa.

El paradigma del modelo biomédico occidental es el hombre-máquina, derivado de la concepción occidental de la vida. En el modelo andino, el paradigma es el cosmos. La muerte no está presente en el modelo biomédico occidental, el mismo que lo evita o lo considera como sinónimo de fracaso. El modelo médico andino no evita la muerte ni su concepto y no es considerada como sinónimo de fracaso. En el modelo occidental el concepto de curación es muy limitado y no existe el concepto de sanación, mientras que este es fundamental en el modelo andino que, además, concibe la espiritualidad como aspecto invisible que une al todo.

La relación mente-cuerpo está absolutamente separada en el modelo occidental, mientras que en el modelo andino está profundamente unida. El modelo andino, como se mencionó está preocupado principalmente por la curación de la “sombra” o doble anímico vital, sin la que no puede existir la curación del cuerpo.

La actitud hacia la enfermedad en el modelo occidental es “tener la enfermedad”, mientras que en el modelo andino es “estar enfermo”. La enfermedad en el modelo occidental es una abstracción mientras según la concepción andina, la enfermedad es parte de la vida, con la cual

TABLA 11. Diferencias entre el modelo biomédico occidental y el modelo andino de la salud y la enfermedad

CARACTERÍSTICA	MODELO BIOMÉDICO OCCIDENTAL	MODELO ANDINO
● Etiología	Reduccionista	Holística
● Visión de la salud	Antropocéntrica	Agrocoscocéntrica
● Relación médico-paciente	Fría-asimétrica	Intensa-afectiva
● Fe en el arte curativo	Escasa	Intensa
● Paradigma	Hombre-máquina	Cosmos
● Percepción de la muerte	Fracaso	Viaje largo
● Concepto de curación	inexistente en el plan terapéutico	Objetivo esencial del rito terapéutico
● Relación mente-cuerpo	Separada	Íntimamente unida
● Visión de la enfermedad	Abstracta	Parte de la vida (convivencia)
● Tratamiento	No curativo	Curativo
● Aplicación terapéutica	Único	Múltiple e individualizado

Adaptado de Capra, 1989, p. 135-183.

se aprende a convivir; pero además es la que enseña y concede una oportunidad de cambio a fin de lograr la salud.

El tratamiento en el modelo occidental es de naturaleza no curativa, mientras que en el modelo andino es curativo e incluye a toda la comunidad natural.

El concepto de salud en el modelo occidental es principalmente la ausencia de enfermedad y el “bienestar psíquico y social”. En la concepción andina, salud es el estado intensamente vivificante, de máxima vitalidad, del mayor florecimiento de la vida y de toda la comunidad natural. Finalmente, los esquemas terapéuticos de la medicina occidental tienden a la homogenización, unicidad o globalización del tratamiento, mientras que en el modelo andino existe una multiplicidad ilimitada de tratamientos adaptada a cada situación y a cada paciente.

En la tabla 11 se resume las diferencias principales entre el modelo biomédico occidental y el modelo andino de la salud y la enfermedad.



GLOSARIO Y REFERENCIAS



Glosario

EL LENGUAJE EN LA CULTURA ANDINA

- ALLPA. Tierra
- ALLPAMANTA. De la tierra.
- ALTUMISAYUQ. Palabra del castellano adaptado al quechua para nombrar a personas que realizan el pago a la tierra (pachamama), con despachos tendidos sobre mantas y papeles coloridos. También en algunos lugares se les llama *yatires*. El proceso para llegar a ser *Altumisayuc* es largo y se inicia en la infancia y tiene como maestra a la naturaleza y no al hombre. El contacto con la naturaleza hace que esta se exprese a través del hombre. Existen grados de preparación, donde el de menor rango es el *Pampamesayoc* y el de mayor rango, el *Altomesayoc*. (1)
- AMARU MACHAHUAY. Serpiente, culebra de gran tamaño. En la época incaica era tótem de la sabiduría (escorpión, en algunos lugares).
- APACHITA. Montones de piedras colocadas en las abras o en las cumbres de los cerros con sentido ritual. (1)
- APU. Espíritu tutelar de un pueblo que habita en las cimas de los cerros, en los nevados o en una *waka* importante. Por ejemplo, *Apu Salqantay*, *Apu Pariakaka*.
- AQHA. Chicha elaborada de jora (maíz germinado).
- ATUQ. Zorro color crema anaranjado, propio de las punas andinas. (1)
- AWKI. En la mitología incaica y la actual andina, espíritu protector que habita en las altas cumbres. El alma de los cerros elevados. Noble.
- AWKIKUNA. Plural, espíritus protectores. (1)
- AYLLU. Parentela, organización social andina del incanato.
- CARINI, YURINE. Nacer.
- CHACCHAR, CHAKCHAR. Masticar la coca suave y rítmicamente.
- CHAKRA. Terreno de cultivo para la agricultura. (1)
- CHAKITAKLLA. Herramienta de labranza de la tierra usado por los nativos para roturar la tierra; arado de pie. (1)
- CHAYASPA. Llegar, arribar.
- CHONTA. Palmera de madera dura.
- CHUSPA, CHU'SPA. Bolsa tejida de hilos de lana de varios colores con dibujos y motivos, cual más diversos, según las zonas, sirve para portar hojas de coca.

- HALLPA. Acto de masticación de la coca.
- HALLPAY. Masticar la coca, durante un descanso breve en las faenas.
- HAMP'ATU. Sapo.
- HANAQ-PACHA. Mundo sideral o celeste, el mundo de arriba.
- HANAQPACHA MAYO. Vía Láctea, río celeste.
- HUACA, WACA. Santuario y necrópolis preincas, situados en la costa y sierra del Perú. Objetos de culto y ceremonias rituales. Ídolos y figurillas de hombres y animales. Lugar de poder o morada de los encantos.
- HUK. Número uno, unidad, uno solo.
- ILLA. Monedas, medallas, dijes de metales preciosos, minera; los afectados por la caída del rayo a los que se atribuyen, virtudes sagradas: piedra bezoar que se encuentra en las entrañas de las vicuñas.
- ILLAPA. Dios o Apu Inca que simboliza al rayo, trueno y relámpago.
- INTI. Sol, Dios tutelar de los forjadores del imperio del Tawantinsuyo. Los incas se atribuyeron la categoría de ser hijos del sol.
- INTI P'UNCHAW. Día del sol, de luz.
- KAY PACHA. Este mundo.
- KAWSAY. Vida.
- KECHWA, QHESWA. Zona etnográfica ubicada entre los 2 000 y 3 000 m s.n.m. Quebrada de clima templado o moderado.
- K'INTU. Hojas escogidas de coca agrupadas de a tres, para fines ceremoniales, brujería y en la medicina folclórica como ofrenda a los dioses tutelares.
- KUKA. Planta divina. (1)
- KUTI. Vuelta, retorno, regreso.
- KUTICHE, KUTICHISPA. Haciendo regresar.
- KUTIY. Regresar, volver. Por ejemplo, cuando se caen las personas también se asustan y se les sopla la cabeza diciendo "Kutiy, kutiy, kutiy nunay" (alma).
- LLAQTA. Ciudad pueblo, comunidad, comarca.
- LLAQTAYUQ, LLAQTAYOQ. Natural de un pueblo. Por ejemplo, *Ñoqan Qosqo Llaqtayoq kani*: yo soy natural del Cusco.
- LLOQLLA. Aluvión. Lodo, piedra y agua torrentosa.
- MAKI, MAQUI. Mano.
- MALLKI. Momia de un antepasado importante en el incario.
- MAMAKILLA. Madre Luna, Diosa de la mitología Inca, esposa del sol y madre de los incas.
- MAMAQOCHA. Madre Laguna, madre mar, océano, extensión grande de agua.
- MANA. Adverbio negativo que antepuesto a otra palabra significa la negación de esta. Por ejemplo, *mana yachaq*, que no sabe; *mana wañuq*, inmortal.

- MAQUILLA, MAKILLA. Como una mano, como una sola fuerza.
- MAYU. Río, corriente de agua de regular o gran volumen.
- MIHUQRUNA. Hombre que come mucho.
- MIKUPMAN, MIKHUYMAN. Comer juntos.
- MULLU. Coral, concha marina de color rojizo. Por ejemplo, *mullu qocha*, laguna de conchas marinas.
- NUNA. Alma, espíritu, anima o conciencia. Por ejemplo, *taytaypa nunanmi kaypi kashan*, *manan rikunchischu*: aquí está el espíritu de mi padre, no le vemos.
- ÑAUPA. Antiguo pasado, remoto, anterior.
- ÑAUPAPACHA, NAYRAPACHA. El mundo antiguo, pasado.
- ÑAWI. Ojo, sentido de la vista.
- PA. Sarcófago o tumba de piedras y barro en forma cilíndrica de construcción inca, plurales *chullpas*, viejas sepulturas precolombinas.
- PACHA. Mundo, tierra.
- PACHAMAMA. Madre tierra, de donde emerge la vida.
- PACHAKUTI. La vuelta, el retorno, el regreso del mundo.
- PACHAKUTEQ-INCA. El transformador del mundo.
- PANACA, PANAKA. Dinastía, grupo familiar, linaje, organización social inca.
- PACHAKAMAQ, PACHAKAMAC. Dios hacedor de la tierra y el universo.
- PACHAKAMAC. Santuario más famoso de la cultura Rímac o Lima.
- PACARISCA, PAQARINA. Lugares de origen.
- PAMPACHAY. Perdonar, pedir perdón y al mismo tiempo enterrar una ofrenda antes de la siembra en una chacra (zona de cultivo).
- PAQARIN, PAQARIMUY. Nacer.
- PUKU, PHUKU. Soplo o movimiento del aire.
- PUKUY, PHUKUY. Soplar, soplido, botar el aire con fuerza, resoplar.
- PUNCHAY, P'UNCHAW. Día.
- PUNKU. Puerta, entrada, acceso.
- PURUN. Terreno baldío, campo eriazo.
- PURUN PACHA. Subsuelo profundo y oscuro.
- Q'EPa, QHEPA. Tras, atrás, posterior. Por ejemplo, *qhepa puriq*, el último caminante, el rezagado.
- Q'UEPAPACHA. Referido al pasado, los tiempos de atrás de la tierra. Por ejemplo, *Qhepa Onqoy*. Enfermedad anterior.
- QUESWA SIMI. Quechua. Idioma o lengua de los *qheswas* o quechuas: habitantes del mundo andino.

- **QUILLA, KILLA.** Luna, satélite de la tierra.
- **QOLLQA, QOLQA.** Constelación de las pléyades.
- **QOLLQA, QOLCA.** Silo, depósito, granero, troje para guardar granos, como el maíz, chuño, moraya, frijoles, etc.
- **QOYLLUR, CH'ASKA.** Estrella.
- **QOYLLUR KUNA.** Nuestras estrellas.
- **RAYWANA, RAWK'ANA.** Es un escarador de tierra llamado también *allacho*.
- **RUNA SIMI, QQUICHUA, QUECHUA.** Lengua hablada por los incas.
- **RURAPAKUNA, YANAPAY.** Colaborar con actividad que están realizando.
- **RURAQ.** Hacedor, ejecutor.
- **RURAQMAN.** El que realiza algo.
- **SAMINCHA.** Ceremonia en la siembra, que consiste en esparcir con bebidas la semilla destinada a la siembra en el mismo terreno.
- **SAMINCHAY.** Bendecir, dignificar, hacer augurios de buena ventura.
- **SAPAN INCA.** Inka principal sobre los demás. De *sapa*, grande.
- **SINCHI, CAMAC.** Jefe de las agrupaciones militares en el incario, valiente, valeroso, recio, fuerte, intrépido. Que anima la vida.
- **SIQ'IS.** Líneas rectas que irradiaban como ejes de una rueda desde la ciudad del Cusco (que tenía como núcleo el Qoricancha o Templo del Sol), delimitadas de cuatro caminos reales o Qhapacñan. (1)
- **SONQO.** Corazón.
- **SULLU, SULLUM.** Feto, aborto.
- **SUNQULLA, SONQOLLA.** Como un solo corazón, como un solo sentimiento.
- **SUTI.** Nombre de persona, animal o cosa.
- **SUTIYUQ, SUTIYOQ.** Que tiene nombre que ostenta título.
- **TATA, TAYTA, YAYA.** Padre, papá, progenitor, señor.
- **TAWANTINSUYO.** Imperio de los cuatro suyos, nombre del imperio incaico. Estuvo conformado por cuatro regiones o suyos, Chinchaysuyo, Collasuyo, Antisuyo y Contisuyo.
- **TINKUY.** Encontrarse, entrevistarse dos o más personas.
- **TUSUPAKUNA.** Bailar juntos.
- **TUSUQMAN.** Al que baila.
- **TUSUY.** Bailar.
- **TUTA.** Noche.
- **UKUPACHA, UKHUPACHA.** Mundo de las profundidades de las entrañas de la tierra, el mundo de los profundos reinos.

- **UMA.** Cabeza; conjunto del cráneo y cara.
- **UMALLA.** Como una sola cabeza.
- **UNTU.** Grasa, cebo de llama, alpaca o vicuña.
- **UÑA.** Cría o cría de los animales cuadrúpedos o mamíferos. Por ejemplo, *uñallamacha*, cría de la llama.
- **USARIY, CH'AKIPACHA.** Sequía.
- **VIRAQUCHA, WIRACHOCHA.** Dios Wiracocha representado por diferentes huacas. Por ejemplo, *Wiracocha Orqo*, *Wiracocha Kancha*.
- **YANANTIN.** Expresa la simetría corporal que se traduce en las piernas, pies, brazos, manos, orejas, ojos, senos, testículos. También significa pareja de novios, paraje de amantes o convivientes.
- **YUNGA.** Antiguo idioma de la costa.
- **YUNGA, YUNGAS.** Nombre que se da a los valles calientes del Perú y Bolivia.
- **YUTU, LLUTHU.** Perdiz.
- **WAK'A.** Labio leporino.
- **WANK'A, GUANCA.** Cerro, piedra gigantesca.
- **WARU WARU.** Lomos de tierra usados en la región del altiplano y la puna para los cultivos.
- **WAYQE.** Hermano.
- **WAYQUEO.** Mi hermano.
- **WIÑAY KAUSAY.** Vida eterna.

MUNDO MÁGICO DE LOS AIMARAS

- **ACHACHILAS, APACHITAS.** Veneración de los accidentes geográficos, considerados como lugares sagrados. Viejos antepasados que están siempre unidos a su pueblo.
- **ALAKH-PACCÑA, PACCÑATATA.** Dios de lo alto, padre todo poderoso.
- **AYAYUS, ANIMES.** Espíritus y entidades anímicas.
- **APU.** Título altamente honorífico, señor, soberano o príncipe.
- **AKHAPANIY, SUNCHULLI.** Protectores de los kallawayas.
- **AKULLI DE COCA.** Ofrecer coca, masticar coca.
- **ANCHANCHU.** Especie de duende que mora cuevas oscuras y pasajes desolados.
- **AWKI.** Nobles.
- **CAMAQUEN, UPANI.** Alma, sombra.
- **CAMAC, CAMAY, CAMASCA.** El que anima, transmisión de fuerza vital.

- *CHHULLA*. La voz *chulla*, que es desigual y complementa la dualidad de *yanantin*.
- *CHIUCHIS*. Figurillas de estaño, que representan hombres y animales.
- *GUANCA*. Piedra gigantesca cerro.
- *HAPIÑUÑU*. Bella mujer embarazada de pecho opulento.
- *HUACA*. Ídolo en forma de hombre o carnero, cerros que eran objeto de adoración.
- *HUALTACO*. Especie de madera.
- *HUAQUITAS*. Niños que nacen con labio leporino.
- *HUAYNA POTOSI*. Señor del poncho de plata.
- *HUACAS*. Residencia de los *achachilas*.
- *HUAUQUEO*. Hermano.
- *HUAYRA APU, HUAYRA TATA*. Señor de los vientos.
- *ICHOC, ALLAUCA*. A la izquierda y a la derecha, respectivamente.
- *ILLAMPU*. Balsa brillante.
- *ILLAPU*. Rayo, el señor brillante, el amo del rayo.
- *ILLAS*. Piedras de formas insólitas o sugestivas a las que se atribuye el poder de influir en la reproducción de animales.
- *ILLIMANI*. Cóndor resplandeciente.
- *IMAYMANA VIRAQUCHA*. Mito y divinidad.
- *JAQUI*. Personas maduras.
- *JAQAMASA, CH'IWIDE*. Sombra.
- *KALLA WAYAS*. Curanderos ambulantes de los Andes.
- *KHARISIRI*. Degollador. (2)
- *KONTURI MAMANI MALLKU*. Señor de los cóndores.
- *KUCHALYA*. Ser mítico, la andrajosa de ojos legañosos. (2)
- *KUCHUS*. Crías de llamas alpacas o vicuñas. (2)
- *LIWMPAKA*. Pura, virgen. (2)
- *MALLKI*. Antepasados momificados, deificados. (2)
- *MALLKUNAKA*. Jefes inferiores a los *apus*. (2)
- *MÉKALANAKA*. Ser mítico que representa una mujer vieja de ojos fulgurantes. (2)
- *PACCÑAMAMA*. Diosa tierra.
- *PACHAMANKA*. Ofrenda a la tierra. (2)
- *QUQA*. Planta divina. (2)
- *QUTAWKI*. El padre lago. (2)
- *SAQRAS*. Espíritus malignos, flacos y famélicos. (2)
- *SULLULLU*. *Apus* confidentes que ayudan a los adivinos.

- SUPAY. Ser maligno, caprichoso y antojadizo.
- TALKA KUNTURI. Señora reina. (2)
- TIRA KUNA. Seres divinos.
- TOKAPU, TIQSI VIRAUQUCHA, KAYLLA VIRAUQUCHA. Divinidades. (2)
- CH'AMAQANI. Dueño de la oscuridad.
- TUNUPA, VIRAUQUCHA, PACHAKAMAQ, TAGWAPACA, TAAPAQ, TARAPACA. Divinidades. (2)
- YANQAS. Entidad mala. (2)
- YANANTIN. Expresa la simetría corporal, relación geométrica.
- YANKANAKA. Espíritus húmedos, devoradores de almas. (2)
- YATIRINAKA, PAQUIS, ALTUMISAYUQ. Ministros de culto aimara. (2)

MUNDO MÍTICO DE LA SIERRA NORTE DEL PERÚ

- AJAYU. Pérdida del alma.
- ARWA, LLANTU, SUPAN, WANI. Sombra.
- AYAWAYRA. Viento del muerto.
- AYQA. Brujo, hechicero. Personaje con poderes diabólicos.
- CARBUNCLO. Espíritu felino como un gato montés o puma.
- CAU. En Ayabaca, significa espíritu incestuoso, que se transforma en diferentes animales, perro o chancho.
- CHIRARAY. Enfriarse, no solo de frío, sino también de terror.
- CHIRO. Espíritu andino de las alturas heladas, relacionado con *chiri* (frío).
- CHUNUNA. Duende, entidad femenina, espíritu andino con fuerte propensión al erotismo.
- CHUQAQUE. Vergüenza pública.
- HUANTO. Nombre quechua del sampedo (cactus de San Pedro).
- HUANTUQ. Elevado en relación con la gran altura alcanzada por el cactus.
- KALLAWAYA. Es una etnia del norte, agrupación de individuos de igual idioma y cultura.
- LLOCLLA PACHACUTI. Fuego celestial.
- MACHU. Viejo antepasado.
- MIHUQ RUNA. Hombre que come.
- MUKI. Entidad mítica, dueño y guardián de los minerales.
- MUSHCAS. Piedras que se encuentran en los cantos de los ríos y arroyos.
- MUYU PHALLA. Mal del susto.
- ORQOTAITA. Padre cerro.

- PACHASONQO. Corazón del mundo.
- PHISTACO. Personaje maligno, que vive en la creencia popular, que aparece matando y descuartizando a personas para sacarles la grasa (*kharisiri, lik'isiri, ñak'aq* en la sierra sur).
- PUKIU, PUKYU, PUKIAL. Fuente de agua.
- QARQACHAS. Seres demoniacos transformados por incestuosos.
- SHAMAN, CHAMAN. Hombre que en algunas culturas hace predicciones, invoca a los espíritus y ejerce prácticas curativas, mediante la utilización de poderes ocultos y productos naturales.
- TAITA WAMALLI. En Huancavelica, significa espíritu del cerro.
- TAKIONQOY. Canción del enfermo, del que siente malestar.
- TUTAPURE. El que camina de noche, el que anda en la oscuridad.
- UQHU. Dentro.
- UQHUNTIN. Desde adentro.
- WAMANIS. Señores que llevan el nombre de un cerro. Por ejemplo, *pariakaka wamani*: señor pariakaka.
- WAQANKI. Concreciones calizas, esféricas que se hallan en el agua que gotean de las peñas.
- WARUCHIRI. Mitología que explica cómo el agua llega hasta la vía láctea.
- WAYRA. Viento.
- YACUPACHA, YACUMAMA. Madre agua, fuente o manantial de agua que nunca se seca.
- YAQANA. Nube negra que tiene la forma de una enorme llama negra.

(1) Urin quichua qillqay yachana Mayt'u. Manual de escritura quecha sureño de Minedu, 2021.

(2) Aymara arutha chicapa qillqañatak panka. Manual de escritura aimara de Minedu, 2021.

Bibliografía

- Acosta, F. J. (1940/1950). *Historia natural y moral de las Indias*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Alcina Franch, J. (1997). *Cosmovisión andina y mesoamericana una comparación*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Banco Central de Reserva del Perú. Obtenido de <https://biblioteca.uasb.edu.ec/cgi-bin/koha/opac-detail.pl?biblionumber=9639>
- Anónimo, J. (1968). *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Perú 1594* (Vols. Biblioteca de Autores Españoles, tomo 209 (Crónicas peruanas de Interés indígena)). Madrid: Ediciones Atlas. Obtenido de <https://kuprienko.info/anonimo-jesuita-relacion-de-las-costumbres-antiguas-de-los-naturales-del-peru-1594-1968/>
- Arguedas, J. M. (1953). *Cuentos mágico-realistas y canciones de fiestas tradicionales: folklore del valle del Mantaro, provincias de Jauja y Concepción*. Lima: Editora Médica Peruana.
- Arguedas, J. M. (1989). *Indios, mestizos y señores* (3.ª ed.). Lima: Horizonte.
- Arguedas, J. M. y Ortiz Rescaniere, A. (1973). *La posesión de la tierra, los mitos prehispánicos y la visión del universo en la población monolingüe quechua*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. Obtenido de <http://files.pucp.edu.pe/departamento/economia/DDD426>
- Arriaga, F. J. (1968/1621). *Extirpación de la idolatría del Perú*. Madrid: Ediciones Atlas.
- Arroyo Aguilar, S. (1987). Algunos aspectos del culto al Tayta Wamani. Seminario de Historia Rural Andina, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Bastien, J. (1988). Shaman contra enfermero en los Andes bolivianos. *Allpanchis*, 20(31), 163-97. Obtenido de <https://doi.org/10.36901/allpanchis.v20i31.962>.
- Bastien, J. (1989). Differences between Kallawayaya-Andean and Greek-European Humoral Theory. *Soc. Sci. Med*, 28(1), 45-51.
- Bertonio, L. (1956/1612). *Vocabulario de la lengua aimara*. Edición facsimilar. La Paz: Don Bosco.
- Betanzos, J. (1968/1551). *Suma y narración de los Incas*. (Vol. Crónicas Peruanas de interés indígena). (F. E. Barba, Ed.) Madrid: Biblioteca de Autores Españoles. Ediciones Atlas.
- Cáceres C., E. (1988). *Si crees, los apus te curan: medicina andina e identidad cultural*. Cusco: Centro de Medicina Andina. Obtenido de https://books.google.com.pe/books/about/Si_creos_los_apus_te_curan.html?id=uF4aAA AAYAAJ
- Capra, F. (1992). *El punto crucial. Ciencia, sociedad y cultura naciente*. (G. d. Luis, Trad.) Buenos Aires: Editorial Troquel.
- Chávez, F. (1996). Iniciación y sueño entre las “parteras” de la sierra de Piura (Ayabaca). *Anthropologica*. Pontificia Universidad Católica del Perú, 14(1). Obtenido de <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/anthropologica/article/view/2028>

- Cieza de León, P. (1996/1550). *La crónica del Perú*. Cap V. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Coombs Lynch, D. (1987). *Todos somos iguales concepciones idealizadas y realidad social en una comunidad quechua de Cajamarca*. Cajamarca: Universidad Nacional de Cajamarca, Instituto Lingüístico de Verano.
- Cox, H. (1968). *La ciudad secular: secularización y urbanización en una perspectiva teológica*. Barcelona: Península. Obtenido de <https://www.iberlibro.com/buscar-libro/titulo/ciudad-secular-secularizaci%F3n-urbanizaci%F3n-perspectiva/autor/cox-harvey/>
- de Ávila, F. (1966). *Dioses y hombres de Huarochirí*. (J. M. Arguedas, Trad.) Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- de Ávila, F. (1987/1598). *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII*. (G. Taylor, Ed.) Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Instituto Francés de Estudios Andinos. Obtenido de Biblioteca Digital Curt Nimuendajú. www.etnolingüística.org
- De Rivero y Ustariz, M. E. (1957 [1857]). *Colección de memorias científicas, agrícolas e industriales publicadas en distintas épocas* (Vol. 2 Tomos). Bruselas: Imprenta Goemaere.
- Dollfus, O. (1981). *El reto del espacio andino*. Lima: IEP ediciones. Obtenido de <http://repositorio.iep.org.pe/handle/IEP/674>
- Duviols, P. (1580/1967). Un inedit de Cristóbal de Albornoz: La instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas. *Journal de la Société des Américanistes*, 56(1), 7-39.
- Duviols, P. (1979). La dinastía de los Incas ¿monarquía o diarquía? Argumentos heurísticos a favor de una tesis estructuralista. *Journal de la Société des Américanistes*, 66(66), 67-83.
- Fernández, G. (1997). Palabras y silencios: la retórica del poder en los Andes. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, 26(1), 63-85.
- Fioravanti, A. (s.f.). Sebo bueno, indio muerto. La estructura de una creencia andina. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, 20(1), 79-92.
- Fonseca Martel, C. (1974). La economía vertical y la economía de mercado en las comunidades alteñas del Perú. En visita de la provincia de León de Huánuco. Universidad Nacional Hermilio Valdizán de Huánuco.
- García Miranda, J. J. (1996). *Racionalidad de la cosmovisión andina*. Número 3 de Serie Socio-culturales. Lima: Concytec. Obtenido de https://books.google.com.pe/books/about/Racionalidad_de_la_Cosmovision_Andina.html?id=seq0cQAACAAJ&redir_esc=y
- Garcilaso de la Vega, I. (1943 [1609]). *Comentarios reales de los Incas*. (E. Editores, Ed.) Buenos Aires: Edición en 5 tomos al cuidado de Ángel Rosenblat.
- Garcilaso de la Vega, I. (1995 [1609]). *Comentarios Reales de los Incas* (Vols. Tomo I, Libro Segundo, Capítulo II). México: Fondo de Cultura Económica.
- Garcilaso de la Vega, I. (1995 [1609]). *Comentarios Reales de los Incas* (Vols. Tomo I, Libro Segundo, Capítulo V). México: Fondo de Cultura Económica.
- González Holguín, D. (1952 [1608]). *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua quichva o del Inca*. (E. d. Barrenechea, Ed.) Lima: Insitute de Historia. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

- Greslou, F. (1990). Visión andina y usos campesinos del agua. En: *Sociedad y Naturaleza en los Andes*. Tomo II. Lima: Pratec.
- Grillo, E. (1990). La cosmovisión andina de siempre y la cosmología occidental moderna. En: *¿Desarrollo o descolonización en los Andes?* Lima: Proyecto Andino de Tecnologías.
- Guamán Poma de Ayala, F. (1936 [1613]). *Nueva crónica y buen gobierno*. (I. d' Ethnologie, Ed.) Paris: Edición facsimilar.
- Hocquenghem, A. M. (1993). Rutas de entrada del mullu en el extremo norte del Perú. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, T. 23(3), 701-719.
- Lausant, I. (1984). El mundo de los animales en Pampas, La Florida. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, XIII (1-2), 81-94.
- Levi-Bruhl, L. (1957). *La mentalidad primitiva*.
- Lévi-Strauss, C. (1989). *Mito y significado*. (H. Arruabarrena, Trad.) México: Alianza Editorial Mexicana. Obtenido de <https://www.alianzaeditorial.es/libro/ciencias-sociales/mito-y-significado-claude-levi-strauss-9788420609713/>
- MacLean y Estenós, R. (1939). La brujería en el Perú. *Actas y Trabajos Científicos del XXVII Congreso Internacional de Americanistas*, 295-306.
- Maldonado, V. H. (1922). *La medicina popular peruana*. (T. Aguirre, Ed.) Lima.
- Malinowski, B. (1974). *Magia, ciencia y religión*. Barcelona: Ariel.
- Manga Quespi, A. E. (1994). Pacha: un concepto andino de espacio y tiempo. *Revista Española de Antropología Americana*, 24, 155-189. Obtenido de Recuperado 3 de diciembre de 2021, de <https://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/view/REAA9494110155A>
- Millones Santa Gadea, L. (1990). *El retorno de las huacas. Estudios y Documentos del Siglo XVI El retorno de las huacas. Estudios y documentos sobre el Taki Onqoy (siglo XVI)*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Millones, L. (1983). Medicina y magia: propuesta para un análisis de los materiales andinos. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, 12(2-3), 63-68.
- Mitcham, C. (1986). ¿Qué es la filosofía de la tecnología? *Ciencia y Sociedad*, 11(3).
- Molina, C. d. (1943 [1572]). *Relación de las fábulas y ritos de los Incas* (Vols. Serie I, Tomo 4). Lima: Los pequeños grandes libros de historia americana.
- Molinié Fioravanti, A. (1987). El regreso de Viracocha. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, XII (3-4), 71-83.
- Montoya, R. (1976). *La pasión racionalista andina*. San Marcos (16).
- Moya Bendezú, E. (1994). *Cosmovisión y conocimientos de los alpaqueros aymaras*. Lima: INIAA.
- Murra, J. (1975). *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Núñez del Prado, J. (1969). El mundo sobrenatural de los quechuas del Sur del Perú a través de la Comunidad de Qutabamba. *Revista del Museo Nacional*, 70(36), 143-163.
- Núñez, E. (1993). *Salud en la cosmovisión de los campesinos de Sarhua, Auquilla y Chuquiuharcaya, Ayacucho*. Lima: Pratec.

- Ortiz Rescanierre, A. (1973). *De Adaneva a Inkari. Una visión indígena del Perú*. Lima: Retablo de Papel Ediciones.
- Palomino, S. (1971). La dualidad en la organización sociocultural de algunos pueblos del área andina. *Revista del Museo Nacional*, 37, 231-260.
- Paniagua Infante, E. (1981). *Algunos aspectos de la concepción del mundo en la comunidad campesina de Hualla*. Ayacucho: Tesis Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.
- Pease García Yrigoyen, F. (2014). *Del Tahuantinsuyo a la historia del Perú*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Pease García-Yrigoyen, F. (1973). *El Dios creador andino*. Lima: Mosca Azul Ediciones.
- Peña Cabrera, A. (1993). Racionalidad occidental y racionalidad andina. Cuadernos de Investigación en Cultura y Tecnología Andina (2).
- Perroud, P. C., Chouvinc, J. M. (1970). *Diccionario Castellano-Kechwa-Castellano*. Lima: Seminario San Alfonso: Padres Redentoristas.
- Platt, T. (septiembre-diciembre de 1978). Symétries en miroir. Le concept de yanantin chez les Macha de Bolivier. *Annales: économies, sociétés, civilisations*, n° spécial: *Anthropologie historique des sociétés andines*, 33° année(5-6), 1081-1107.
- Polia, M. (1996). *Despierta, remedio, cuenta... "adivinos y médicos del Ande"*. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Polo de Ondegardo, J. (1916b [1571]). *Relación de los fundamentos acerca del notable daño que resulta de no guardar a los indios en sus fueros* (Vols. Serie 1, Tomo III). (p. s. Horacio H. Urteaga y Carlos A. Romero (eds). Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú, Ed.) Lima.
- Quijano, A. (1967). *La emergencia del "cholo" y sus implicancias en la sociedad peruana*. Lima: Editorial Cisepa.
- Ramos Gavilán, F. A. (1976 [1621]). *Historia de Nuestra Señora de Copacabana*. (S. e. 1621, Ed.) La Paz: Academia Boliviana de la Historia.
- Ramos Mendoza, C. (1987). *Valor político y educativo de refranes quechuas*. Huancayo: Nueva Época.
- Randall, R. (1982). Qoyllur Rit' i an Inca fiesta of the Pleiades: reflections on time & space in the andean world. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, XI (1-2), 37-81.
- Rengifo, G. (1993). El saber en la cultura andina y en Occidente Moderno. Aproximaciones. En: *Afirmación cultural andina*. Lima: Pratec.
- Rodríguez Suy Suy, V. (1993). Visión endógena de la cultura Andina. En: *Afirmación cultural andina*. Lima: Pratec.
- Rostworowski de Diez Canseco, M. (1996). *Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política* (4.ª ed.). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Salazar Soler, C. (1997). Antropología y mal de montaña crónico: enfermedades y malestares de los mineros de Huancavelica. *Acta Andina*, VI (2), 193-208.
- Santa Cruz Pachacuti Yamqui, J. (1928 [1613]). Relación de antigüedades deste reyno del Pirú. En: *Historia de los Incas y relación de su gobierno* (Vols. tomo IX, 2.ª serie). Lima: Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú.

- Santo Tomás, F. D. (1951 [1563]). *Lexicon o vocabulario de la lengua general del Perú*. (Edición facsimilar. Lima: Instituto de Historia. Universidad Nacional Mayor de San Marcos ed.).
- Sarmiento de Gamboa, P. (1965 [1572]). *Historia índica*. En Biblioteca de Autores españoles (Vol. t. 235, págs. 189-279). Madrid.
- Sherbondy, J. (1982). El regadío, los lagos y los mitos de origen. *Alpanchis* (20), 3-32.
- Silva Santisteban, F. (abril 1983-septiembre 1993 de 1993). El etnocentrismo y la civilización peruana. *Acta Herediana*. Segunda Época, 14, 24-27.
- Silva Santisteban, F. (1986). Mito, magia y religión. En: F. Silva Santisteban, *Antropología. Conceptos y Nociones Generales* (2.ª ed.). Lima: Universidad de Lima.
- Silva Santisteban, F. (1986). Mito, magia y religión. En: *Antropología. Conceptos y nociones generales* (2.ª edición ed.). Lima: Universidad de Lima.
- Soto, C. (1976). *Diccionario quechua, Ayacucho-Chanca*. Lima: Ministerio de Educación.
- Szeminski, J, Ansión J. (1982). Dioses y hombres de Huamanga. *Alpanchis* (19), 187-233. Taylor, G. (1987). *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVIII*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Trimborn, H. (1953). El motivo explanatorio en los mitos de Huarochirí. *Letras*, 1, 135-146.
- Urbano, H. (1981). Wiracocha y Ayar. Héroes y funciones en las sociedades andinas. Biblioteca de la tradición oral andina. Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Valcárcel, L. E. (1984). *Historia del Perú Antiguo a través de la fuente escrita* (4.ª ed.). Lima: Juan Mejía Baca.
- Valdivia Ponce, O. (1986). *Hampicamayoc. Medicina folklórica y su sustrato aborigen en el Perú*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Valdizán, H. &. (1922). *Medicina popular peruana*. (T. Aguirre, Ed.) Lima.
- Valladolid, J. (1993). Agroastronomía andina. En: *Afirmación cultural andina*. Lima: Pratec.
- Van Kessel, J. (1989). Tecnología aymara: un enfoque cultural. En: *Afirmación cultural andina*. Lima: Pratec.
- Vargas, C. (1954). Las papas sudperuanas. *Revista Universitaria de la Universidad del Cusco*, XLIV (108, 1.º semestre), 175-240.
- Vellard, G. (1981). *El hombre y los Andes*. Buenos Aires: Ediciones Culturales Argentinas.
- Wagner, C. (1978). Coca y estructura cultural en los Andes peruanos. *América Indígena*, XXXVIII (4), 877-902.
- Zorrilla, J. (1978). El hombre andino y su relación mágico-religiosa con la coca. *América Indígena*, XXXVIII (4), 867-874.
- Zuidema, T. (1977). Mito e historia en el Antiguo Perú. *Allpanchis Phuturinga*, 9(10), 15-52.
- Zuidema, T. (1980). *El calendario Inca. Tiempo y espacio en la organización ritual del Cusco. La idea del pasado*. Lima: Fondo Editorial del Congreso Peruano/ Fondo Editorial de la PUCP.
- Zuidema, T. (1982). Los límites de los cuatro suyus en el Cusco. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, XI (1-2), 83-89.



FONDO
EDITORIAL
COMUNICACIONAL