

**UNA ANTROPOLOGÍA HOLÍSTICA:
curanderismo en la región de Trujillo y Lambayeque (Perú)**

**A HOLISTIC ANTHROPOLOGY:
*curanderismo in the region of Trujillo and Lambayeque (Peru)***

Mg. Cláudio Luís Caminha de Souza Ribeiro ¹

Porto Alegre, Brasil

RESUMEN

En este artículo se analizan aspectos del chamanismo (curanderismo) norte costero peruano y el contexto cosmológico donde se inserta. Fruto de trabajo de campo realizado en la región de Trujillo y Lambayeque, en el segundo semestre del año 2012, trae impresiones etnográficas presentadas bajo enfoques de la antropología filosófica, médica y ecológica. Un pequeño recorte se introduce sobre los efectos enteógenos (ampliadores de conciencia) y cosmosónicos ² (sonidos en el ámbito cosmológico) en los rituales.

Palabras clave: Curanderismo, teoría antropológica, sonido, enteógenos.

SUMMARY

In this article, aspects of the Peruvian north-coastal shamanism (curanderismo) are brought to light within the context it is inserted. The result of field work undertaken in the region of Trujillo and Lambayeque, during the second semester of 2012, it presents ethnographical impressions analyzed under the viewpoint of philosophical, medical and ecological anthropology. It also sketches a little outline on the entheogenical (conscience enhancers) and cosmosonical (sound in the cosmological sphere) effects in the rituals.

Keywords: Curanderismo (Peruvian shamanism), anthropological theory, sound, entheogens.

Proemio

La posmodernidad posibilitó nuevos enfoques teóricos y hermenéuticos con relación al enorme conjunto de conocimientos que la humanidad acumuló desde sus primeros tiempos. Las ciencias sociales contribuyeron de forma elocuente en este proceso, aportando debates fundamentales sobre todo en los campos de la

¹ El autor es doctorando en Antropología en la Universidad Católica del Perú, bajo la asesoría del Prof. Dr. Alejandro Diez.

² Cosmosonía, terminología antropológica y etnomusicológica reciente, substituye el concepto occidentalizado de “música”, creado para referir un dominio muy diverso de lo encontrado en sociedades no modernas o no occidentales/europeas.

sociología, la teoría del conocimiento (estudios culturales), la arqueología y la antropología. Estas disciplinas consiguieron liberarse en mucho (todavía aparecen rasgos reduccionistas, deterministas y etnocéntricos) de los fantasmas positivistas y estrictamente lógico–realistas presentes durante mucho tiempo en sus textos; para eso, fue preciso un largo proceso de purgación realizado por pensadores que reconocieron los errores colonialistas y toda gama de “centrismos” y sus consecuentes prejuicios. Como resultado de estas transformaciones, la tarea del investigador –al presentar sus ideas– es tentar proponer un texto coherente “*da capo al fine*”, teniendo en cuenta que, para allá del artesanado puramente lexicalizado y creativo, se trata ahora de impedir que los viejos patrones comparativos y jerárquicos suban al cuerpo del escrito, maculando lo que podría ser un logro académico. Guber, en su obra sobre la Etnografía, alerta para este facto:

El trabajo de campo etnográfico es una de las modalidades de investigación social que más demanda del investigador, pues compromete su propio sentido del mundo, del prójimo, de sí mismo, así como de la moral, el destino y el orden [...] el mundo social es reflexivo, conlleva más exigencias y controles de lo que su flexibilidad y apertura permiten suponer. (GUBER, 2011, p. 127).

Teniendo presente estas reflexiones, llegamos al objetivo de este estudio. El hartado material existente sobre el curanderismo ³ en Perú procede, en su gran mayoría, de estudiosos europeos, norteamericanos y sudamericanos, entre estos, los peruanos. En el actual momento de mi pesquisa, plantear una nueva teoría sobre este antiquísimo “arte de curar” sería una pretensión casi absurda, si bien no imposible. En ciencia, lo inesperado siempre ronda el descubrimiento. Mi tentativa es –pretensiosamente– exponer y analizar los aspectos del curanderismo de la región de Trujillo y Lambayeque (costa norte de Perú) que más me instigaron durante los meses de trabajo de campo que allí he realizado.

Fundamental es conocer el contexto donde se da la investigación, en este caso, el sistema cosmológico andino que, en la costa norte peruana, se estructuró a partir, sobre todo, de la pujante cultura mochica. Esta ancestral sociedad se estableció en la región costeña, teniendo como límites al norte la ciudad de Piura y al sur el valle de Nepeña, y se extendió desde los años 100 al 700 d. C. Los autores que vienen estudiando a los moches son prácticamente unánimes en reconocer la

³ Los chamanes peruanos de la costa norte prefieren llamar a sí propios **curanderos**. Por extensión, se designa el arte chamánico como **curandería**.

gran influencia que tuvieron estos ancestros en la construcción del pensamiento, las costumbres y prácticas cotidianas de los peruanos que hoy habitan la mencionada región.

Por intermedio de petroglifos, cerámica, tejidos y otros utensilios (instrumentos sonoros, silbatos, sonajas, caracoles, etc.), fue posible interpretar lo que comunicaran los moches (y sus ancestros) a cerca de su cosmología, estructura social, política y áreas de actividad. Esta ontología, a su vez, se extiende en el tiempo y recibió contribuciones de diversas culturas anteriores, como las de Chavín, Paiján y Cupisnique. Rosas menciona en su obra *Historia General de los Peruanos* que “los estudiosos coinciden, en general, en que la presencia humana en la región andina es anterior al año 9.000 a. C.” (ROSAS, 2009, p.19). Y agrega: “hay restos de pequeños poblados que datan del año 6.000 a.C. en la costa norte del Perú”. (ibid., p. 21).

Lo que se acepta en los medios académicos –y está hartamente documentado– es que la práctica chamánica en la costa norte se extiende a por lo menos cuatro mil años. Cerámicas pictóricas con figuras de oficiantes en trance, dibujos del cacto enteógeno ⁴ “San Pedro” ⁵, objetos de ofrendas, semillas, hongos, caleros (recipientes para almacenar la cal), o mostrando ceremonias de cura, están disponibles en museos o colecciones particulares y en una amplia bibliografía.

Holística I

Los curanderos de la costa norte se consideran herederos de una antiquísima tradición, sobre todo la oriunda de los mochicas. El *oketlupuk*, “chamán” en lengua moche ⁶, fue el ancestro de lo que hoy es el curandero. De acuerdo con Campana, este oficiante primordial “potencializaba sus sentidos para ‘ver’ la causa de las enfermedades. Los actos para defender la vida y la salud estaban saturados de religiosidad, pues se creía que las *fuerzas del mal* [...] castigaban con enfermedad,

⁴ Substancias enteógenas: inducen a la expansión (o alteración) de conciencia. El término “enteógeno”, de raíces griegas y significando “lo que hace nacer dios adentro”, apareció por primera vez en un artículo del *Journal of Psychedelic Drugs*, vol. II, n. 1 y 2, enero-junio de 1979.

⁵ Entre los autores, se verá una doble forma de grafía: Sampedro y San Pedro. En quéchua, la palabra para este enteógeno es *wachuma*.

⁶ El **mochica** es considerado una lengua muerta. Sin embargo, hay iniciativas personales e institucionales por el rescate y revaloración de este idioma, uno de los más importantes de los que se hablaron en la costa norte del Perú.

dolor y muerte” (CAMPANA, s.d., p.150). Refiriéndose a los primeros curanderos dice: “Los médicos de entonces conocían el valor curativo de innumerables yerbas, semillas y raíces [...] principios psicoactivos y analgésicos de la coca. Supieron potenciar los sentidos con el jugo del ‘San Pedro’ (*Trichocereus pachanoi*)”. (ibid, p.151). Campana sigue mencionando los diversos tipos de enfermedades y los procedimientos que usaban para curarlas, incluso la trepanación.

Una verdad queda clara al investigador del mundo andino: no hay embates entre naturaleza y cultura; la célebre cuestión antropológica no configura, en la immanente y milenaria cosmología peruana, escenario de interminables discusiones agónicas. Para la sociedad andina no existe discontinuidad entre el cosmos y el ser-en-el-cosmos. Es imposible cualquier interpretación que prescinda de este punto de partida ontológico. El infra-mundo (los muertos, ancestros), el mundo de los seres terrenales (humanos y no humanos en el presente) y el supra-mundo (el gran cosmos, fuerzas y espíritus sobrehumanos) se hunden en una sola concepción. Todo es un ciclo; la muerte es continuación de la jornada, ahora en otro plan. El *constructo* de conocimientos de la sociedad andina, su identidad y conjunto de creencias, erigido a lo largo de varios milenios, es fruto de este concepto-eje que aprehende el mundo como unidad. Los seres humanos y no humanos, para usar la terminología de Philippe Descola, componen un sistema de relaciones y reciprocidades cuyas leyes comprenden una lógica subyacente.

Aquí la oposición naturaleza y cultura queda sin efecto:

Muchos de los pueblos no modernos parecen indiferentes a esta división porque atribuyen a las entidades que nosotros llamamos naturales ciertas características de la vida social: animales, plantas, meteoros o elementos del relieve poseen un alma, es decir, una intencionalidad subjetiva, viven en comunidades organizadas según reglas, controlan artes y técnicas de la humanidad; en suma, son concebidos y tratados como persona”. (DESCOLA, 2005, p. 102)

El “no moderno” mencionado en la cita, debe ser entendido como permanencia social de un estatuto de conocimientos, un modo de ver el mundo, cuyas raíces se encuentran en la tradición propia del grupo o sociedad.

En el caso costeño peruano, la cosmología andina y los sustratos mochicas en particular serían el “no moderno”. La eficacia curanderil y su operacionalidad están vinculadas a este componente ricamente semántico. Se Tylor, Durkheim y

Frazer habían referido la temática, el antropólogo francés Philippe Descola reintrodujo el debate sobre conceptos antropológicos históricos –el animismo como punta de lanza– pero lo hizo bajo una lectura filosófica ventilada, pauta por una epistemología hipermoderna. “Para estudiar una especie tan compleja como la nuestra, es preciso movilizar una gran cantidad de conocimientos sobre sus diferentes aspectos”. (DESCOLA, 2009, p.187). La frase configura un axioma compulsorio en cualquier investigación y suena justa a un estudio del curanderismo “con ojos de búho” ⁷, o sea, bajo las lentes de un largo ámbito de disciplinas. Lo que se busca es el camino hacia una hermenéutica posible y que, al menos, estimule el continuo interés en el tema.

En un artículo del 2005 ⁸ (que lleva el mismo título de uno de sus libros) Descola analiza un sistema de cuatro ontologías: animismo, naturalismo, totemismo y analogismo ⁹. No trato aquí de descorrer sobre cada uno de estos dominios, apenas traigo una idea de aproximación de la primera y la cuarta de estas ontologías con el curanderismo, porque parecen ayudar a comprenderlo bajo percepciones que nos son de alguna forma familiares.

En el animismo, humanos y no humanos comparten una interioridad; animales y plantas son personas, tienen alma, y pueden comunicarse con los humanos. Conforme Descola describe esta forma de la naturaleza está englobada por la cultura, o sea, el inventario de significaciones humanas es extendido a los no humanos. En cuanto al analogismo,

“reposa sobre la idea de que las propiedades, movimientos o modificaciones de estructura de ciertas entidades del mundo ejercen una influencia a distancia sobre el destino de los hombres o están influidas por el comportamiento de estos últimos [...] existe una similitud de similitud de efectos, una acción lejana o una resonancia involuntaria [...]”. (DESCOLA, 2005, p.108).

Adelante, veremos cómo estas ontologías explican partes fundamentales de la medicina tradicional norperuana.

⁷ El búho es uno de los más significativos seres no humanos en la cosmología mochica, por ser poseedor de excelente visión y, por lo tanto, importante en los rituales.

⁸ “Más allá de la naturaleza y la cultura”, mencionado al final, en las referencias de este artículo.

⁹ Association AGORA. *Conferencia de Descola*, maio 2006. Traducción mía. Disponible en: www.agorange.net

Holística II

El vocablo “mesa” tiene dos significados en el mundo curanderil:

- a) es el lugar donde se realizan las ceremonias, una especie de altar colocado generalmente al nivel del suelo, y que puede ser incluso transportado. Consta de varios objetos (“artes”): varas o chontas, seguros, perfumes, piedras, caracoles, cristales, hojas, cuchillos, partes de animales (patas, cabezas, etc.), “*chunganas*” (sonajas), flautas, cerámicas, “San Pedro” (en forma de cactus y ya hervido como brebaje), talco, velas, cirios, espadas. Este instrumental es el centro operativo del curandero, el local sagrado donde trabaja y cura.
- b) es el ritual propiamente dicho, la ceremonia.

Las mesas acontecen generalmente por la noche, iniciando a las diez y prolongándose hasta las cuatro y media de la mañana del día siguiente. Pueden ser realizadas en recinto cerrado (normalmente la casa del curandero), o al abierto, bajo cielo. El rito más simbólico (y tal vez históricamente más justo) es el que se hace al aire libre, normalmente junto a un cerro o montaña. Por su forma elevada y vertical, los cerros son considerados conectores con el mundo de las alteridades del cosmos, establecen metonímicamente una comunicación con los ‘dioses’. Los cerros igualmente son considerados depositarios de almas de gentíos, espíritus, ancestros; son poseedores de milenaria e intensa energía. Hay multitudes de relatos de fuegos, imágenes, olores y sonidos, vistos o percibidos de alguna forma, e incluso historias de personas que desaparecieron al caminar o explotar el terreno de un cerro. Hasta hoy hay un gesto muy difundido entre los habitantes andinos de regalar, ofrecer algún alimento u objeto al cerro para que se calme y/o no les haga mal. Los curanderos empiezan la ‘mesada’ (como también denominan a la sesión de cura) invocando a las fuerzas visibles e invisibles, espíritus de ancestros, maestros curanderos famosos (vivos y ya muertos), lagunas, cerros, mar, Dios, santos católicos, pidiéndoles que le ayuden en su viaje astral, danle coraje en el embate entre bien y mal para descubrir la enfermedad del paciente y la llave para su cura.

La mesa es, como refieren Gálvez y Sharon, en su estudio sobre el maestro curandero Leoncio Carrión (dicho “Omballec”), “un mini-mundo o microcosmos

que replica el medio ambiente de la costa y las fuerzas de la naturaleza”. (GÁLVEZ y SHARON, 2009, p. 239).

Los curanderos que entrevisté (ocho hombres y una mujer), al describir la mesa y sus componentes (artes), usaron expresiones como “la mesa está viva”, “energizada”, “las piedras tienen alma”, “las artes te hablan”, “uno ve lo que los espíritus le muestran”, “oro y plata son energías positivas”, “los animales son importantes en el trabajo”, etc. En sus variadas invocaciones, propuestas en cantos y “*tarjos*” (forma de “oración” en voz alta, hablada o cantada), llaman por las alteridades que, una vez “presentificadas”¹⁰, tienen la función de seres auxiliares en el trabajo del curandero. Estos discursos encuentran eco en lo que escribe Ronnie Velázquez:

“De esta manera, cuerpo, tierra, árboles, huesos, sonido, aire, espacio, estrellas, sol, luna, agua, cascadas, lagunas, montañas, piedras, semillas, etc, etc., son entes vivos que a su vez están asociados a la concepción cosmogónica y a la comprensión de la energía.” (VELÁZQUEZ, 1997, p. 20)

La mesa tiene tres “campos” (algo que puede variar conforme el estilo del oficiante), uno negativo, otro positivo y uno central que sirve de equilibrio entre las fuerzas del “bien” y del “mal”. Este dualismo es interpretado por varios autores como no opuesto, sino siendo complementario. El curandero es el operador de este campo dialéctico de fuerzas, maneja su mesa y las artes como piezas de un engranaje del tipo nomológico–numinosa. El uso que hace de tarjas, cantos, gestos (señales y símbolos) e instrumentos¹¹ entroniza las alteridades, en un *continuum* cargado de significados y simbología.

El rito chamánico de la costa norte tiene normalmente cuatro momentos fundamentales: una apertura inicial (permiso para “abrir” la mesa); la preparación del curandero, sus auxiliares (normalmente dos) y pacientes para el trabajo de cura (donde se ingiere el enteógeno “San Pedro” y/u otros ampliadores de conciencia); el tratamiento del paciente (“rastreo”–escucha de sus problemas, búsqueda de la causa del mal) y por fin el “florecimiento” (‘limpia’ del paciente con indicación para futuras sesiones, si fuese el caso). Conforme el problema, son necesarias de tres a seis sesiones, en medida, para la total extirpación del mal. Habiendo motivo,

¹⁰ Término que viene siendo empleado en medios académicos antropológicos para referir la presencia viva, en acción allí y ahora, como fuerza propiciada de un ser o conjunto de seres.

¹¹ Normalmente sonajas (*chunganas*). También he visto el rondino (armónica de boca).

en este punto de la sesión (final), se recomienda remedios especialmente preparados por el curandero. Recetar, pues, significa tener pleno conocimiento del variadísimo herbolario encontrado en Perú, considerado farmacia viva a los que conocen sus propiedades.

Como se vio en el curanderismo, espejo del contexto andino, la relación entre humanos y no humanos es operativa. Ahora bien, si tomáramos lo que muestran los ritos, el concepto de persona sería expandido, pasando también al dominio de los minerales. Este es un *compósito* esencial para entender el mundo curanderil peruano. En todos los rituales en que participé (como en la literatura sobre las ceremonias norte costeñas) las invocaciones, tarjas y canciones accionan el campo mineral, considerado de igualdad importancia con los íconos católicos y otros seres no humanos. Como sistema de lenguaje, el conjunto formado por la medicina tradicional, sus representantes (oficiantes-curanderos, auxiliares ceremoniales), usuarios, metodologías, ámbito cosmosónico, encapsulamiento de orden filosófica, ética y moral, se da en un complejo cuya sintaxis (modos operativos, formas de expresar) es tan o más importante que la semántica (significados, simbología).

Holística III

El concepto de **medicina tradicional** fue reconocido por la Organización Mundial de Salud (OMS) desde su trigésima asamblea, en mayo de 1977. En Perú, los primeros ensayos a nivel científico sobre el asunto empezaron en la década de 1920. Conforme afirma Súmar, la medicina tradicional:

“... distingue el conjunto de conocimientos, creencias y procedimientos curativos practicados, en mayor o menor grado, en todas las culturas del mundo, antes del advenimiento de la llamada medicina ‘moderna’, ‘occidental’, ‘científica’, ‘oficial’ o alopática, cuya historia abarca apenas los dos últimos siglos”. (SÚMAR, 2009, p.15).

La OMS, a su vez resume el mismo concepto como:

“...la suma de todos los conocimientos teóricos y prácticos, explicables o no, utilizados para diagnóstico, prevención y supresión de trastornos físicos, mentales o sociales, basados exclusivamente en la experiencia y en

la observación, transmitidos verbalmente o por escrito de una generación a otra.” (ibid., ib.).

En un amplio y pormenorizado artículo, Rafael Vásquez Guerrero focaliza varios aspectos del curanderismo de la costa norte del Perú, abordando también el sector pocas veces estudiado, sea cual el perfil de los usuarios del sistema chamánico (a que estrato social pertenecen, que tipos de enfermedades son más referidas, entre otros datos). Tratando de las técnicas del diagnóstico, así se expresa Guerrero:

“El procedimiento orientado a distinguir el orden de la enfermedad se realiza siempre durante la primera ceremonia y llaman en general “RASTREO” a la técnica utilizada con esa finalidad, la que consiste en una especie de examen que lleva a cabo el curandero utilizando diferentes instrumentos o animales para tal efecto.” (GUERRERO, 2009, p. 189).

Estos instrumentos de rastreo suelen ser “*chontas*” (varas, sables o espadas) que se frotan sobre el cuerpo del paciente. El procedimiento es también empleado en el momento de la LIMPIA, o sea, la extirpación del mal. El animal comúnmente utilizado en el rastreo es el cuy (pequeño roedor encontrado en la región), que es sobado en el cuerpo de la persona enferma y funciona como un “rayo X” en el proceso de búsqueda del mal. Después de la soba, el cuy es sacrificado: su cuerpo es abierto y el curandero “lee” lo que dicen sus órganos internos. El cuy absorbe el problema del paciente por analogía – lo que se ve afectado en el cuy (por ejemplo, el estómago o corazón) corresponde exactamente a la región enferma (los mismos órganos) del paciente. También se usa el huevo de gallina, la tomada del pulso, la lectura de las cartas o de las hojas de coca, pero con menor frecuencia y dependiendo de la región de procedencia del curandero.

La clasificación de las enfermedades, explica Guerrero, en la región norte no se da “por sus manifestaciones sintomáticas, sino fundamentalmente por su origen”. (ibid., p.191). Estas son de dos tipos: **enfermedad de Dios**, o sea, males de causa natural y **enfermedad de daño**, cuyo origen proviene del mal como energía, causado por flujo cinético, que viene por el aire que viaja através del espacio y también actúa por analogismo. El daño, que es una “encomienda” por mala intención (venganza, envidia, odio, etc.) es operado por el brujo o “malero”. Es necesario distinguir el **curandero** (lo que trabaja para el “Bien”) del **brujo** (malero,

hechicero, que trabaja para el “Mal”), este siendo considerado históricamente como pactista con el “diablo”. Esta es una clasificación simple, pero corresponde exactamente a los términos y conceptos con que se conoce la práctica chamánica en la región investigada.

La semiótica curanderil abarca tanto el campo de los fonemas y su entonación (maneras de cantar, hablar, tipos de inflexiones), como el sistema de gestos (movimientos de las manos, formas de la mirada, actitudes corporales, manejo de las espadas, formas de aplicar perfumes, yerbas). Este protocolo semántico, por decir así, a pesar de los matices personales que pueda presentar, configura un conjunto ritual fijo, cuyas etapas se suceden en un orden lógico. Conjuntamente a los conocimientos herbolarios, instinto y capacidad visionaria, sentido perceptivo y eficiencia comunicativa, el protocolo semiótico–semántico hace parte de la ciencia curanderil. Naturalmente, todo esto es complementado por la experiencia, como en cualquier actividad humana. Otro elemento importante en la terapia es la confianza, ajustada desde la interrelación curandero / paciente. Es fundamental que ella emerja en plenitud. El psicólogo ruso Platonov, autor de un muy difundido compendio de Psicología afirma: “Cuanto más confían los oyentes al que habla, más claro es el colorido emocional de las palabras que perciben y más fuerte su acción. (PLATONOV, 1975, p. 262).

La vocación chamánica surge por una convocación espiritual durante el sueño (llamado de un ancestro familiar, por un ser poderoso) o inspiración (epifanía) en un determinado momento de la vida, normalmente la infancia. A partir de ahí, la formación del futuro oficiante se da por ramo consanguíneo (herencia familiar, generalmente desde abuelo o abuela) o compadrazgo. Los curanderos también buscan enseñanzas de grandes maestros, sobre todo los de la región de Piura, extremo norte del Perú, donde se ubican las lagunas sagradas llamadas *Las Huarinas*, a 4.000 metros de altura. Ahí también van periódicamente en búsqueda de purificación. Todo este aprendizaje se da por transmisión oral, lo que sucede desde tiempos precolombinos hasta hoy. El curanderismo es, pues, patrimonio de la sociedad peruana y de la Humanidad, en la medida que perpetua un milenario sistema de conocimientos cuya existencia le ha forjado identidad y representatividad en el mundo.

El chamanismo de la costa norte sufrió apropiaciones –o deslizamientos– a través de los tiempos; para empezar, presumiblemente influencias de sociedades contemporáneas, sobre todo las que habitaban la región. A partir de 1532 d. C., año de la invasión española, a la milenaria *praxis* ritual mochica fueron agregados cánones cristianos, elementos ceremoniales del medioevo tardío europeo y, más tarde, cosmologías llegadas con la esclavitud africana. A pesar de la persecución emprendida por la Iglesia al curanderismo, y las absorciones, su elocuencia funcional, hincada en profundas y fuertes raíces ontológicas, mantuvo su existencia y concepciones rituales –bajo varios parámetros– casi intactas.

Holística IV

1. Enteógenos

En su artículo sobre la naturaleza y significación del chamanismo ¹² Juan Adolfo Vázquez dice: “Las conclusiones de los estudios psicofisiológicos del chamanismo pueden arrojar luz sobre aspectos de la realidad humana hasta ahora mal conocidos y que tienen gran interés para la psicología general y la antropología filosófica” (VÁZQUEZ, 1997, p.15). Esta declaración es un portal para este penúltimo cuadro de mi pequeño estudio.

Como en casi todos los sistemas chamánicos universales, el curanderismo peruano norte costeño también hace uso de lo que hoy se conoce como “enteógenos”, sustancias expansivas (alteradoras, potenciadoras) de la conciencia. Este estado trascendente –llamado normalmente de “trance”, “éxtasis”, entre otros– es obtenido generalmente por la ingestión de un brebaje preparado a partir de la decocción del cactus *Trichocereus pachanoi*, conocido como “San Pedro” (*wachuma*), cuya fórmula química tiene como componente predominante la mezcalina. La dosis a ser ingerida depende del modo de preparado y del estado físico del paciente. La mezcalina pertenece a la categoría de los psicodislépticos, sustancias químicas que producen alteraciones del humor, sensopercepción, cognición y de conciencia. La acción psicoactiva enteogénica se da en el sistema central nervioso por alteración de la función neuroquímica en los neurotransmisores, neuroreceptores y procesos de sinapsis (cadena de

¹² El artículo integra el libro *Shamanismo Sudamericano*, citado en las referencias de este artículo.

comunicación entre neuronas). Como resultado, parece haber la desinhibición del sentido “vigilante” lógico (superego), lo que permite el acceso a la percepción y cognición extremadas y, como consecuencia, a la visión de lo que “realmente es”.



El cactus llamado “San Pedro”.

El efecto enteógeno permite attingir un estado de solipsismo, o sea, un encuentro con el YO absoluto, experiencia a la que Mircea Eliade nombró “Enstase” – un éxtasis interior. El objetivo del “viaje” es comprender el problema y percibir lo que hay que modificar para lograr la salud. Y esto es un pacto que hacen curandero y paciente. Vários estudios concluyen que el uso de sustancias enteógenas –en un contexto cosmológicamente coherente y respetuoso– no genera dependencia.

En el curanderismo (y chamanismo como un todo) lo fisiológico es, en primer plano, metáfora fenomenológica. La terapéutica tradicional lleva en consideración el vasto panorama simbólico humano:

“En el aspecto metafísico, la sinapsis representa la manifestación del ser en la vida. Tanto la percepción cuanto la identificación de los eventos interiores (del propio organismo) y también exteriores (provenientes del

ambiente), así como la actuación en el medio exterior, están íntimamente relacionadas con la sinapsis”. (VALCAPELLI & GASPARETTO, 2011, p. 47).

Entre los pacientes el consumo del “San Pedro” no es obligatorio, pero normalmente lo hacen para saber que se trata de la parte importante de la terapia. Los curanderos y auxiliares, además del “San Pedro”, también absorben (“*singan*”) por la nariz un preparado de tabaco mixturado con bebida alcohólica¹³. Eventualmente se utiliza la “*misha*” (*Datura arborea*), un floripondio con grandes poderes psicoactivos¹⁴.

La finalidad del enteógeno es permitir el acceso a los seres de poder, las alteridades, bajo estimulación de los neurotransmisores cerebrales. La eficacia del remedio enteógeno viene siendo reconocida por profesionales de la Psicología en todo el mundo, y en Perú el tema es parte de los currículos universitarios, así como objeto de encuentros, debates y seminarios. En el reciente “II Congreso Internacional de Psicoterapia”, realizado en la Universidad César Vallejo, ciudad de Trujillo, en noviembre de 2012, varias ponencias focalizaron el tema “medicina tradicional”, con presencia de eminentes profesores y de un maestro chamán, lo que pone el curanderismo en el cuadro de discusiones e investigaciones en salud pública. En este sentido, así se expresan Uchôa e Vidal: “[...] el estadio de salud de una población es asociado a su modo de vida y a su universo social y cultural. La antropología médica se inscribe, así, en una relación de complementariedad con la epidemiología y con la sociología de la salud”. (UCHÔA; VIDAL, 1994, p. 497).

2. Sonidos

La cosmosonía mochica se encuentra en un estadio de “memoria subterránea”. No hay forma de saber cómo era construido el ámbito sonoro de los mochicas (forma de ejecución instrumental, tipos de ritmos, entonación de cantos). Por medio de la rica iconografía cerámica, apenas se llegó a algunas hipótesis sobre el posible contexto en el cual hubo presencia de una práctica sonora organizada. Hay concordancia de que ésta más bien estuvo ligada a rituales con funciones

¹³ La ‘*singada*’ también es opcional a los pacientes.

¹⁴ Algunos curanderos, normalmente los procedentes de la región serrana, utilizan las hojas de ‘*coca*’ (en lugar del “San Pedro”), que no producen efectos enteógenos, sino estimulantes.

específicas—celebraciones por fertilidad agrícola, ofrendas a los seres cosmológicos (dioses, espíritus de poder), ritos de guerra, de muerte, etc. Miura brinda una visión muy a propósito:

“ La música [...] surge como elemento idóneo de comunicación entre los habitantes del mundo terrenal y los de las esferas superiores. Agota esta posibilidad con un doble efecto: habla a los dioses en un lenguaje que conocen por serles consustancial y pone a los humanos en disposición de poder trascender las limitaciones propias de su naturaleza [...] la práctica musical está inmersa de lleno en el orden de la sacralidad y que conlleva, por lo tanto, una normativa rigurosísima”. (MIURA, 2004, p. 54).

El sonido, una forma compleja de energía, es eficaz propiciador de memorias, sentidos y movimientos. Se desconoce ritual chamánico donde no haya alguna forma de cosmosonía. Cuando una cadena (o grupo) de sonidos se organiza, sea por estructura intervalar (“melodía”) y/o por el ritmo, crease un campo de interrelaciones que pasan, en el cerebro humano, del hemisferio lógico al abstracto —y viceversa— que puede llevar, en grado elevado, a un paroxismo trascendental. En el ámbito chamánico, los sonidos son considerados vehículos propiciatorios, ayudan a invocar los seres y activar energías metonímicas. Como parece haber sido en tiempos remotos, el repertorio cosmosónico es parte vital del universo operativo del actual *oktelupuk*; a través de él, entona sus tarjas, invocaciones y cantos—referencia (con diferentes intenciones y a distintas alteridades). En este proceso, emplea su propia voz en canto solista o en conjunto con sus auxiliares. Es unánime el uso de las sonajas. Algunos curanderos además tocan la armónica de boca (rondín) o algún tipo de silbato. La armónica (hay raros relatos de otros instrumentos como el violín, guitarra) es una incorporación europea; su estructura propicia intervalos o grupos de notas que producen un campo tonal, harmónicamente occidental. Los cantos y los ritmos, a su vez, se aproximan más bien a un mundo antiguo: además de grupos intervalares de orientación pentatónica, presentan esta obsesiva repetitividad que parece ser característica común a la lingüística no moderna.

Con el sentido perceptivo ampliado por el enteógeno, curandero y pacientes son soportes maleables al poder de acción del sonido, cuyo efecto ahora se torna igualmente expandido. Los mensajes del oficiante, bajo los ritmos envolventes de

sonajas y cantos, penetran los campos cognitivos del paciente cumpliendo el ciclo del viaje de curación.

¿Cierre – o apertura?

Una vez más citamos a Platonov: “Nuestros conocimientos pueden compararse con una esfera que se amplía. Cuanto más ancha es la esfera tanto más exacto es el contacto con lo desconocido”. (PLATONOV, 1975, p. 63). Experimenté el sabor de este último parágrafo la noche en que, como paciente, fui introducido al “*Sampedro*”. El desconocido es siempre lo que no queremos ver. El “viaje” nos hace de puente hacia la verdad del “ser”. Entonces “vemos”.

Mi integración al mundo andino y la etnografía del sistema curanderil norperuano me llevaron hacia una Antropología Holística, la única forma que encontré de entender este complejo universo cosmológico. Mis extensas horas de lecturas, entrevistas y conversaciones cotidianas pasaron por los dominios de la arqueología, fenomenología de la percepción, semiótica, historia, sociología, (etno)botánica, antropologías médica, filosófica y ecológica. Esta última, la hermana más joven en el espectro de la disciplina, al estudiar “las relaciones entre dinámica poblacional, organización social y cultura de las sociedades humanas y el medio ambiente en los cuales ellas están insertadas” (NEVES, 1996, p. 18), contribuye de forma decisiva a una hiperactualidad filosófica que propone el respeto a la sabiduría humana ancestral. Gran parte de todo lo que se vio en este modesto estudio se inserte en la creciente preocupación mundial con el planeta donde vivimos y somos sujetos. Algunas reflexiones finales a seguir.

El rito curanderil engloba los tres lugares de la memoria: material, simbólico y funcional. Las fuentes orales (documentos sonoros, canciones, historias, deposiciones), cerne al sistema social chamánico peruano, dan voz a los “silenciados” que, de alguna forma, son todavía considerados “exóticos” por el modelo impuesto por la medida determinista y regulativa, que tiende a juzgar como despreciable el conocimiento local y sus orígenes tradicionales. Percibimos el inmenso territorio que necesitamos investigar, multidisciplinar por excelencia. La antropología, como ciencia está en la capacidad de proponer y entender el mundo, desvelar sus conflictos, superar los prejuicios, aumentar la tolerancia. Esto presupone el convivir con diferentes sistemas de pensamiento, lo que no puede

generar muros paradigmáticos, sino propuestas pos-cuánticas, tan científicas cuanto más abiertas, estimulantes y complementarias. El prodigioso conjunto de etnologías que construyó la ciencia antropológica en doscientos años, presenta un complejo evaluativo considerable. Como en toda disciplina experimental, estamos en el camino de las tentativas, fallas y logros; pero ya no tenemos disculpas para errores etnocéntricos o reduccionistas. La “teoría vivida”, expresión de Mariza Peirano ¹⁵, implica compartir método y experiencia del cotidiano, que invita a la construcción de una sociedad más justa y ocupada en las modificaciones del orden social y filosófico.

Para Descola lo que necesitamos es:

“una antropología renovada cuyo objeto ya no serán las instituciones y las prácticas clasificadas según su grado de autonomía en relación con la naturaleza sino las formas de propiedades de los distintos sistemas posibles de relación con el medioambiente humano y no humano que la etnología y la historia comenzaron a inventariar”. (DESCOLA, 2005, p.103).

El curanderismo es patrimonio, emerge de lo social, es elemento de identidad y actúa como factor de equilibrio comunitario. Su papel como regulador de las fuerzas sociales solidifica la idea de **ser y pertenecer**. Lo que presencié en la costa norte del Perú, me permitió pensar que el sistema chamánico está allá de “religión” y “magia”, términos que parecen ya desgastados, y quizás todavía usados más por comodidad que por convicción. El curanderismo que observé y viví es un sólido sistema cosmológico, con profundas raíces históricas, siendo por eso constructor de identidad. Además, cumple papel fundamental en las carencias terapéuticas de la población, principalmente en el dominio simbólico social.

El sistema chamánico, cuya existencia se pierde en el tiempo, sigue pujante en la costa norte del Perú. En los círculos de estudiosos se sabe que un porcentaje de 60% de los peruanos utilizan el curanderismo como forma alternativa de solución a sus males, sobre todo los de fondo “desconocido” (síntomatología física sin causa aparente) y psicológicos. También muy grande es la clientela que necesita otro tipo de ayuda: suerte en los negocios, éxito en emprendimientos diversos, dudas, problemas en casa o en el trabajo, búsqueda de empleo, etc. La medicina “oficial” no considera la red simbólica de los pacientes como posible origen

¹⁵ Antropóloga brasileña. Relacionó su más reciente obra en las referencias de este artículo.

sintomatológica, no mira los aspectos sociales del fenómeno “enfermedad”. Sus métodos, más bien cuantitativos, no dispensan atención hacia la **interioridad**. Prácticamente todas las personas con algún problema de salud visitan los gabinetes de profesionales médicos alopáticos, “occidentales”; pero, de alguna forma insatisfechos o frustrados, también recurren (o vuelven) al curandero. La relación personal, la atención con el paciente, los bajos costos de los remedios (oriundos de la herbolaria) y, sobre todo, el respeto a la red simbólica del enfermo, hacen de la medicina tradicional un recurso inamovible. También es notorio el asunto de que el sistema médico “oficial” no consigue llegar a muchos puntos de la geografía peruana (como acontece en muchos otros países) y que el precio de las consultas es inaccesible para una amplia mayoría de la población. De esta forma, el curanderismo va más allá de su función terapéutica y se transforma en **necesidad social**.

El respeto a los conocimientos tradicionales, a la sabiduría milenaria de los pueblos, un apoyo firme y decisivo de los organismos estatales e institucionales, la apertura de los medios científicos a la temática, la difusión de los valores éticos y de los fenómenos sociales –donde se inserte el chamanismo– es lo que se debe hacer, al menos todos los que somos sujetos de la historia.

Reconocimientos

El autor agradece el apoyo de los rectores Dr. Orlando Velásquez Benítez de la Universidad Nacional de Trujillo y del Dr. Mariano Ramos García de la Universidad Pedro Ruiz Gallo. Es muy grato, también, agradecer la colaboración del arqueólogo César Gálvez, de los antropólogos José Elías Minaya, Rafael Guerrero y Carolina Camus, del psicólogo Dr. Leoncio B. Córdor, del sociólogo Julio César Sevilla y del maestro Teófilo Álvarez. Mis vivos reconocimientos a los curanderos y curandera que conocí y con quienes aprendí. No olvido también los diálogos cotidianos, los muchos rostros y las tantas lecciones.

V. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACKERKNECHT, Erwin. *Medicina y Antropología Social*. Madrid: Akal, 1985.

ÁVILA, Hugo Guevara. *Neurociencias y Pedagogía*. San Luis Gonzaga: Instituto Peruano de Desarrollo Empresarial, 2007.

BALMA, Carlos M. Quirce. *El chamanismo y las drogas enteogénicas/alucinatorias del mundo precolombino*. In: Revista Costarricense de Psicología, vol. 29, n.o 43, 2010, p. 1-15.

CAMPANA, Cristobal. *La cultura mochica*. s.l.: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, s.d.

CANÉ, Ralph E. *Alucinógenos utilizados en la región andina prehispánica*. In: Boletín de Lima, n. 56, año 10, marzo 1988.

DESCOLA, Philippe. Entrevista. In: *Estudos Avançados*, revista do Instituto de Estudos Avançados da USP, n. 23 (67), 2009, p.183-192.

_____. Más allá de la naturaleza y la cultura. In: *Etnografías contemporáneas*, revista de la Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de San Martín, n. 1 (1), 2005, p. 93-114.

DÍAZ, Orazio Rammuni. *Antropología Cultural*. Lima: Inca Garcilaso de la Veja, 2007.

FARIAS, Robson Fernandes de. *Paracelsus e a alquimia medicinal*. São Paulo: Gaia, 2006.

MAISONNEUVE, Jean. *Las conductas rituales*. Buenos Aires: Nueva visión, 2005.

MIURA, Enrique Martínez. *La música precolombina*. Barcelona: Paidós, 2004.

PLATONOV, Konstantin. *Psicología Recreativa*. Moscú: Editorial Progreso, 1975.

PEIRANO, Mariza. *A teoria vivida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

RUIZ, Pedro Javier. *El Chamán: Terapia, arte y ritual*. Barcelona: Fapa, 2006.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

ROSAS, Fernando (compilador). *Historia General de los Peruanos*. Arequipa: El Lector, 2009.

SEGALEN, Martine. *Ritos e rituais*. Mem Martins: Europa-América, 2000.

SCHOBINGER, Juan (compilador). *Shamanismo sudamericano*. Buenos Aires: Continente/Almagesto, 1997.

UCHÔA, Elizabeth, VIDAL, Jean Michel. Antropología Médica: Elementos Conceituais e Metodológicos. In: *Cadernos de Saúde Pública*. Rio de Janeiro, 10 (4), out/dez 1994, p. 497-504.

RUNA YACHACHIY, Revista electrónica digital, I Semestre, 2013

VALCAPELLI & GASPARETTO. *Metafísica da Saúde, vol. 4*. São Paulo: Vida & Consciência, 2011.

VARIOS AUTORES. La Medicina Tradicional, conocimiento milenario. In: *Serie Antropología*. Boletín de la Universidad Nacional de Trujillo; Museo de Arqueología, Antropología e Historia; Facultad de Ciencias Sociales, N° 1, 2009.

© REVISTA ELECTRÓNICA DIGITAL

RUNA YACHACHIY

Berlín, I Semestre, 2013

www.alberdi.de