

«Norte contra Sur». Análisis comparativo sobre ofrendas rituales andinas

Gerardo FERNÁNDEZ JUÁREZ
Universidad de Castilla-La Mancha
Gerardo.F.Juarez@uclm.es

Recibido: 17 de agosto de 2009
Aceptado: 3 de diciembre de 2009

RESUMEN

A través del análisis comparativo, este trabajo aspira a delimitar las diferencias y similitudes entre los sistemas rituales de los Andes Centrales y del Sur, prestando especial atención al papel de los especialistas y la tipología de las ofrendas. Sin embargo, el propósito de sus páginas no es tanto el de componer una suerte de tablas comparativas, como el de ofrecer una serie de datos contrastados que permitan seguir avanzando en esta materia.

Palabras clave: Ofrendas, *mesas*, especialistas rituales, aymaras, quechuas, kallawayas.

«The North against the South». A Comparative Analysis of Andean Ritual Offerings

ABSTRACT

Through a comparative analysis, this paper tries to delimitate the differences and similarities between the ritual systems in Central and Southern Andes, with special emphasis on the role of ritual specialists and the typology of offerings. However, the purpose of this pages is not so much to make up a kind of comparative tables, but rather to present a collection of contrasted data, allowing further progress in this area.

Key words: Offers, *mesas*, ritual specialists, Aymaras, Quechuas, Kallawayas.

Sumario: 1. Introducción. 2. Especialistas y ofrendas: diferencias y similitudes. 3. Consideraciones finales. 4. Referencias bibliográficas

1. Introducción

En el Norte del Perú, en los Andes Centrales, los curanderos de Trujillo, Piura, Chiclayo, Huancabamba o Ayabaca emplean un complejo ceremonial de corte chamánico, bien conocido por la etnografía, centralizado en el consumo del cactus *San Pedro* –o *huachuma*, o *achuma*– (*Trichocereus pachanoi*), y la percepción de sus imágenes que «en visión» hacen perceptible las causas de las enfermedades que sufren sus pacientes (Camino 1992; Joralemon 1985; Polia 1988, 1996; Sharon 1980)¹. Una vez que actúan los alcaloides de esta planta (y en especial la mescalina) a veces propiciado y potenciado su efecto sobre el cerebro por las *singadas* de tabaco macerado en alcohol que realiza el curandero por sus fosas nasales, producen el estado de conciencia alterada propicio para percibir las causas de las enfermedades. Estos curanderos operan mediante una compleja parafernalia sita en la «mesada» para actuar sobre la «sombra» o «doble» del enfermo y los «encantos» que han producido la enfermedad.

¹ Esta capacidad de emplear sustancias, ya sean psicotrópicas, alucinógenas o libaciones alcohólicas que hagan factible los estados alterados o semialterados de conciencia, constituyen comportamientos habituales entre los pueblos amerindios en contextos ceremoniales. Es decir, lo habitual consiste en enfocar la relación con el ámbito ceremonial, como sucede en el caso de la enfermedad, posibilitando esos estados alterados de conciencia. Es el caso del San Pedro o huachuma (*Trichocereus pachanoi*) en el Norte del Perú, el peyote (*Lo-*

En los Andes del Sur, en pleno altiplano peruano y boliviano, los «maestros rituales» aymaras, conocidos como *yatiris* o *Ch'amakanis* según sea su conocimiento y especialización ritual, o bien *yachaj*, *jampiri*, *paqo*, *altomisayoq* y *pampamisayoq* en quechua, junto con los específicos *kallawayas*, emplean las hojas de coca para «ver» y diagnosticar los conflictos, anhelos y aflicciones de los pobladores andinos en sus respectivos sectores; conocen diferentes especies herbáceas para curar enfermedades y realizan ofrendas rituales que cubren el espectro completo tanto de los deseos y aflicciones humanas como del gusto gastronómico ritual de los seres tutelares del altiplano a los que se destinan dichas ofrendas².

Unos y otros «maestros» ceremoniales andinos acreditan notables semejanzas y diferencias en sus actuaciones rituales. En ocasiones parecen fundirse en un horizonte simbólico similar, para luego separarse con cierta distancia. Esto es lo que pretendemos formular en el presente artículo, mostrar los comportamientos y actuaciones rituales propios de cada sector, para a continuación valorar semejanzas y diferencias que hacen de «lo andino», al menos en su facies ceremonial, un dominio etnográfico sumamente plural, enriquecedor en su variedad y difícilmente acomodable a los tópicos ideológicos al uso³.

2. Especialistas y ofrendas: diferencias y similitudes

Sharon (1980) alcanzó un importante éxito científico y gran reconocimiento antropológico internacional gracias a su estudio sobre Eduardo Calderón Palomino, maestro ritual originario de Trujillo (Perú) conocedor de las artes de la «mesada» y de las imágenes del San Pedro. Polia (1988), en las provincias de Huancabamba y Ayabaca del Departamento de Piura, y Joralemon (1985) en los núcleos urbanos de Trujillo y Chiclayo, reflejan en sus trabajos diferentes perspectivas de análisis sobre la mesa. La investigación etnográfica y antropológica sobre el Norte del Perú y sus célebres curanderos es extensa y continua en el tiempo, como muestra la relevante producción intelectual en los años noventa del pasado siglo, destacando la exhaustiva monografía de Polia en dos tomos, reflejo de varias décadas de brillante investigación en las in-

phophora williamsi) en el ámbito apache mescalero y mesoamericano (Bryce Boyer *et al.*, 1976; Castaneda 1996), la ayahuasca o el yagé (*Banisteriopsis*) en el ámbito amazónico (Harner 1976; Reichel-Dolmatoff 1978). Igualmente se puede decir de los sueños y la duermevela en los Andes o del consumo de alcohol en ciertos contextos ceremoniales (Fernández 2004; Saignes 1993). Así mismo, en Europa, la tetralogía de la herbolaria alucinógena incluía a la belladona (*Atropa belladonna*), el beleño (*Hyoscyamus*), la mandrágora (*Mandragora*) y el estramonio (*Datura stramonium*), todas ellas de la familia de las solanáceas (Gilbert 2004; Harner 1976); al parecer formaban parte de los ungüentos que las brujas empleaban, aplicándose en genitales, axilas y cuello, para acudir en sueños a sus conventículos de perversión o aquelarres (Gómez 1999: 39).

² La bibliografía es extensa. No hay antropólogo interesado en el dominio religioso, médico o ceremonial del Sur andino que no haya valorado potencialmente la importancia del sistema ritual, las estrategias predictivas de la hoja de coca y la elaboración de mesas rituales para los más variados fines (Fernández 1995, 1997, 1998, 2004; Girault 1989; Ricard 2007; Rosing 2008a; 2008b; Sharon 2006b; Tschopic 1968; Wachtel 2001).

³ Por su gran valor etnográfico comparativo en relación con los procedimientos rituales y cosmovisiones asociadas entre los Andes Centrales y del Sur, es preciso consultar el proyecto llevado a cabo por Sharon (2006a) para el Museo del Hombre de San Diego, y que completa un volumen anterior dedicado al mundo mesoamericano (Sharon 2003).



Figura 1: Eduardo Calderón y su mesa (Fotografía por cortesía de Douglas Sharon)

mediaciones de las Lagunas Huarinjas (Polia 1996); en el mismo lugar realiza su investigación Lupe Camino (1992). La problemática del curanderismo y del chamanismo del Norte del Perú aparece recogida en varios artículos dispersos que se incluyen en ambiciosos proyectos editoriales colectivos que pretenden ofrecer visiones espaciales globales y diacrónicas de la problemática médica, religiosa y ceremonial del Norte peruano, incluyendo referentes arqueológicos, generalmente del dominio Moche, etnohistóricos del ámbito colonial, y estudios de antropología y etnografía contemporáneos (Millones y Lemlij 1994; Tomoeda, Fuyi y Millones 2004). A estos referentes hay que añadir el reciente trabajo coordinado por Sharon (2006a), una obra colectiva que pretende comparar las mesas y las cosmologías de los pueblos de los Andes Centrales (Norte del Perú) y del Sur.

El fenómeno ceremonial conocido como «mesada» en el norte del Perú incorpora una serie de elementos peculiares, como el empleo del cactus San Pedro en decocción que los participantes toman y que el «maestro» ceremonial consume para «ver» y utilizar los «artes»⁴ y «encantos» que resulten más convenientes: la disposición de un conjunto diversificado de objetos (espadas, puñales, varas de madera tropical, conchas, sonajas, piedras, útiles arqueológicos, etc.) sobre una manta configurando un altar de poder ceremonial especialmente variado; la «singada» o absorción de una infusión de tabaco con otros componentes por las narices; los florecimientos o libaciones que el maestro efectúa con la boca a los lugares, las lagunas y a los «encantos» de la mesa; los «despachos» o limpiezas ceremoniales que pretenden desembarazar al paciente del mal tras las succiones efectuadas (Figura 1). Todos estos recursos ceremoniales con-

⁴ En masculino, «los artes» hace referencia a los diferentes utensilios de la mesa empleados por el curandero. En femenino, «las artes» se aplica especialmente a las conchas de la mesa empleadas para realizar las libaciones y ofrecimientos líquidos (Polia 1996). Un aspecto peculiar de la *mesa*, norteña lo constituyen las diferentes varas, espadas y puñales que se colocan a su cabecera. Buena parte de estos útiles, junto a otros «encantos» de la *mesa*, ejercen protección frente al maestro y lo defienden de las «sombras» o dobles de los «maleros», brujos que pretenden agredirlo.

figuran propuestas rituales complejas, diferentes, en algunos aspectos, de las que caracterizan a las comunidades quechuas y aymaras de los Andes del Sur.

El empleo del San Pedro activa los poderes de los objetos dispuestos en la mesa. Las virtudes que poseen sólo pueden contemplarse y manipularse convenientemente bajo los efectos psicotrópicos de dicho alucinógeno. Los objetos son depositarios del poder que el San Pedro hace viable al conocimiento del maestro ceremonial. Los objetos adquieren una relevancia individual, personificada en cada caso para intervenir en el problema que afecta a los enfermos. Son los «encantos» de la mesa, encarnación física de los poderes utilizados por el maestro, los que reciben las oblações ceremoniales; comparten, en este sentido, una naturaleza semejante a los lugares sagrados, las lagunas y las montañas. La mesada se abre con el florecimiento de los objetos que la mesa posee; con tal fin el maestro esparce con la boca jugo de limón, azúcar blanca, perfumes, tabaco y talco sobre todos ellos (Polia 1988: 98). Los lugares, los espíritus de las lagunas, las montañas y los «encantos» de la mesa apetecen este tipo de ofrendas. En realidad es el único festejo o agasajo ceremonial que se utiliza con el ánimo de agradecerles, junto con ciertas libaciones de alcohol.

Los objetos de la mesa empleados por Eduardo, el informante clave de Sharon, son distribuidos en torno a tres campos ceremoniales específicos. La parte izquierda de la mesa se conoce como «campo ganadero» y está relacionado con Satanás y sus implicaciones malignas. El campo ganadero está constituido por fragmentos de cerámica antigua, piedras procedentes de ruinas arqueológicas y sitios de poder, una pata de venado y una concha de tritón. El campo ganadero incluye una serie de varas y espadas denominadas por Eduardo, Bayoneta de Satanás, Vara Lechuza y Vara de la Señorita. El lado derecho, conocido como «campo justiciero», es el dominio de Cristo y los santos; los objetos contienen virtudes y poderes competentes para tratar las aflicciones de los pacientes. Imágenes de santos, cristales, conchas, sonajas, perfumes, tabaco negro, un crucifijo, son elementos propios de este «campo» junto a las siete varas, denominadas por Eduardo, de izquierda a derecha, Pico de Pez Espada, Vara Águila, Vara del Galgo, Vara Chupaflor, Vara de la Virgen de las Mercedes, Espada de San Pablo y Sable de San Miguel Arcángel. El sector intermedio se conoce como «campo medio» y, al parecer, actúa como balanza entre los campos «ganadero» y «justiciero». La Vara Serpiente de Moisés y Salomón encabeza el «campo medio», donde aparecen diversas piedras, jarros, un espejo e incluso una estatua de San Cipriano (Sharon 1980: 87-89). La mesa del maestro Adrián Melendres de Huancabamba, documentada por Polia (1988: 197) presenta una conformación afín a la de Eduardo (Figura 2). Es importante resaltar cómo los autores reconocen la disposición peculiar de los objetos de las mesas según la interpretación y el parecer de los diferentes «maestros ceremoniales». No hay una sola forma de seleccionar y ubicar los «encantos» sobre la mesa. Cada maestro lo hace según el poder que los objetos le han revelado a través del San Pedro⁵. Joralemon (1985) contrastó las fotografías de mesas de dos maestros diferen-

⁵ Los curanderos del Norte del Perú no adquieren por compra los ingredientes rituales de su mesa; habitualmente la obtienen de la naturaleza, eligiendo ellos los objetos en razón de su forma o del lugar donde se han localizado. También pueden recibir los «artes» de la mesa tras el fallecimiento de su «maestro», previamente «descompactada» ésta en la laguna correspondiente y «compactada» de nuevo a favor del nuevo «maestro»: «Porque cuando Dios quiere que sus hijos entre ellos haya un chamán, éste rara vez compra la mesa» (Polia 1996: 146).



Figura 2: La mesa de Eduardo Calderón Palomino. (Fotografía por cortesía de Douglas Sharon)

tes, uno de ellos Eduardo, recogiendo los pareceres de cada uno respecto de la mesa de su colega. Eduardo fue tildado de «espiritista», mientras el otro maestro recibió de Eduardo el calificativo de «fetichista»; el carácter de los objetos contenidos en las respectivas mesas rituales constituye un escaparate elocuente, para los entendidos, de las especialidades y virtudes ceremoniales que adornan, no sólo las mesas en sí, sino las competencias de los respectivos maestros rituales que las emplean.

En los Andes del Sur, los «maestros rituales» suelen poseer su propio *tari* de coca, el tejido en el que se portan y sobre el que se «ve» la hoja de coca. Es el principal atributo del *yatiri*. Algunos *yatiris* de las ciudades portan grandes crucifijos, también en el área próxima al Santuario de Copacabana cerca del Lago Titicaca, que semejan grandes rosarios. El principal reflejo del poder del *yatiri* suele ser el propio cuerpo del «maestro» ceremonial, cuerpo que atesora las cicatrices excepcionales que le ha dejado el rayo al elegirle, ya sea en la cabeza (forma de cruz en la coronilla), las manos, las piernas, ya sea la merma de alguno de sus órganos (ceguera, cojera, etc). Las mesas rituales se compran en los *jampi qhatos* o mercados de remedios medicinales. Las mesas rituales las adquiere la comunidad, la familia o el propio cliente en función de la problemática que pretenda resolver a través de la ofrenda. En este caso el «maestro ritual» le indicará los ingredientes necesarios que debe adquirir para la configuración de la ofrenda.

La mesa norteña presenta las habilidades ceremoniales pertinentes para «atacar» y «defender» al enfermo en el proceso curativo que propicia la actuación chamánica bajo los efectos del San Pedro⁶. Los tres campos o secciones de la mesa así lo permiten:

⁶ En los Andes del Sur aparecen también formas defensivas y ofensivas rituales empleadas por los «maestros ceremoniales», si bien no parecen tan «evidentes» como en los Andes del Norte y en ocasiones con apariencia más sofisticada: «armas a escala» y sólo en contexto ceremonial como la llavecita que emplea Carmelo Condori cuando desciende del cerro por la noche para protegerse de los *saxras* y *ñanqhas* (malignos) nocturnos. No hay armas evidentes, espadas, sables o bayonetas, pero sí hay violencia latente como el caso de las agresiones ceremoniales que algunos *ch'amakanis* aymaras practican con la intención de devorar el *ajayu* de alguna per-

«Es idea central del curanderismo que una buena mesa debe poder: 1) atacar y defender; 2) curar; 3) florecer. Por consiguiente, la mesa está idealmente dividida en tres secciones, en cada una de las cuales se ubican los objetos de acuerdo a la función de aquella parte. Sin embargo, esa es una división ideal pues permaneciendo inalterada la importancia de las tres funciones, no todos los curanderos siguen una repartición rígida de las artes. Lo que es común a todos es la presencia en la mesa de artes para atacar y defender, curar (Limpiar, despachar) y florecer» (Polia, *cit. in* Millones y Lemlij 1994: 136).

Un documento etnográfico, particularmente tenso y dramático recogido por Sharon se refiere a los saltos y estrategias de esgrima desarrolladas por Eduardo para rechazar a sus enemigos:

«Repentinamente, sin avisar, Eduardo ayudó a la muchacha con el brebaje, agarró una de las espadas que estaban en la cabecera de la mesa, y cargó contra el área abierta a espaldas de ella. Antes de que pudiéramos darnos cuenta ya estaba enfrascado en una furiosa batalla de espada, tirando reveses y blandiendo el arma como un bucanero [...]. Más tarde yo le pedí una explicación más completa, y me dijo que el hechicero responsable por las desgracias de la familia había atacado la sesión haciendo necesaria una acción urgente. La batalla con la espada y los saltos (llamados siete mortales) además de romper el hechizo del brujo, se efectuaban para impresionarlo» (Sharon 1980: 38).

La actuación sobre la mesa «despertando» y activando a los diferentes remedios de la mesa, presenta un orden de itinerario establecido derecha-izquierda-derecha que «expresan un movimiento simbólico de curandero (derecha), ganadero (izquierda), curandero (derecha) en un ciclo de ida y vuelta que encierra las tres funciones de la mesa mencionadas por Polia (1988: 212): 1) defender, 2) curar, 3) florecer» (Sharon 1994: 138).

El maestro curandero, puede recibir su poder por vía patrilineal de algún otro familiar ya contrastado⁷; los más valorados son aquellos «maestros» que tienen su condición «de nación», es decir, de nacimiento⁸, de tal forma que el «maestro ceremonial» es elegido por los «encantos» y lagunas, quienes colocan en su cuerpo todos los aditamentos necesarios para iniciarse en el conocimiento del San Pedro. El cuerpo del chamán presenta o incorpora sus propias herramientas rituales que debe «domesticar» en las curaciones. Como en los Andes del sur, donde el rayo elige habitualmente a sus servidores rituales dotando sus cuerpos de las marcas que atestiguan sus poderes ceremoniales que luego los maestros rituales deben madurar⁹. El destino del «elegido»

sona ocasionándole la muerte (Fernández 1995). Tampoco podemos olvidar la tradición de los *quchus* o sacrificios humanos, de los que se dice son practicados en algunos calvarios ceremoniales, así como en la cimentación de las grandes construcciones de la ciudad (Fernández y Albó 2008). Tampoco podemos olvidar la tradición de los enfrentamientos o *tinkus* del Norte de Potosí (Platt 1996).

⁷ También en los Andes del Sur la competencia como «maestro ceremonial» (*yatiri*) se hereda en algunos casos por vía patrilineal, y así se dice que la familia «tiene rayo» y por lo tanto cualquier miembro de la familia de un *yatiri*, «con rayo», puede dedicarse a esos menesteres.

⁸ De estos se dice que saben «ver» incluso sin el influjo del San Pedro (Polia 1996: 147).

⁹ Las formas que posibilitan el acceso o iniciación al dominio ceremonial en los Andes del Sur son el ser «tocado por el rayo»; aquellos que nacen gemelos o mellizos, *ispa*; los que nacen en posición invertida, *qalluni*; lo que enferman de manera sorprendente y limitante y con el tiempo, igualmente de manera sorprendente, consiguen curarse de su dolencia a través de los sueños (Fernández 2004). Los sueños de iniciación cuentan igualmente con gran crédito entre los curanderos del Norte peruano (Polia 1996).

es afrontar su vida como curandero si no quiere sufrir repetidos inconvenientes y enfermedades: «Si tu cuerpo está lleno de salvajes, de hierbas medicinales, de montes, de piedras, de tanto misterio ¿qué vas a hacer? Lo que Dios escribe sobre uno tienes que hacerlo» (Polia 1996: 147). En este sentido, recordemos que también en el cuerpo de los «maestros ceremoniales» del sur aparecen cicatrices y otras «señales» que acreditan su selección ceremonial

Los objetos e ingredientes de la mesa cambian su ser, su aspecto, «en visión», es decir, bajo los efectos psicotrópicos del San Pedro¹⁰:

«Aquí tengo un rey de los incas, pero usted ahora visible no le ve nada, usted lo ve unas piedras, con el permiso, brutas y tengo muchas cosas es que yo le enseño lo que es para defenderme [...] Pues yo me defiendo de cualquier brujo, no me dejo joder. Esas son las piedras, vé, míreme doctor [...] éste es un rey, esta piedra l'he hallau en un cerro y esta piedra bien se duerme usted lo agarra; ¿esta piedra siempre pa'qué sirve? Pa'lo asienta pa'lo bota en un dolor de estómago o lo bota en una almorragia de sangre o lo bota en un derrame cerebral. ¿Lo mata? Lo mata pues» (Polia 1996:161).

«Marino Aponte, a la pregunta ¿qué ve por medio del San Pedro?, contestó: 'veo las causas de las enfermedades. Se ve si hay malestar en un organismo y se ve si es una enfermedad de Dios¹¹ o si es daño» (Polia 1996: 304).

Las «artes gentileñas», procedentes de yacimientos arqueológicos, adquieren un valor relevante en el combate que hay que efectuar en las estrategias de curación:

«Los objetos arqueológicos tienen el poder de defender al curandero y de contraatacar a sus enemigos. Esta propiedad deriva de su procedencia de ruinas o tumbas de los antiguos 'Ingas' y 'gentiles', y su función se enmarca dentro del combate ritual por cuyo medio el chamán obtiene la curación de sus pacientes. Ocupan la parte izquierda de la mesa, llamada 'mora' o 'gentileza' y también 'curandera'» (Polia 1996: 374-375).

Las ofrendas empleadas en el norte peruano se definen por su carácter delicado y por tratarse de sustancias habitualmente «frescas» empleadas para «refrescar» y florecer a los «encantos» a los que se quiere propiciar o bien aquellos con los que el «maestro» está «compactado», aliado. Los «encantos» de los cerros, las huacas, las lagunas, o los propios de la mesa ceremonial, suelen tener un carácter cálido, en especial los del sector izquierdo de la mesa, donde se encuentran «los artes gentileños», y por eso prefieren productos frescos como los diversos perfumes que se escupen en la dirección de los «encantos» o sobre ellos en la mesa. Junto a los perfumes, que parecen el ofrecimiento prioritario de los «encantos», tenemos las ofrendas de tabaco, vino blanco, miel de palo, azúcar, maíz o limas. Estos productos, salvo el tabaco, serían considerados, desde la perspectiva de los seres tutelares de los Andes del Sur, muy delicados,

¹⁰ «El San Pedro permite la entrada al mundo de los 'encantos' o sea de las entidades míticas del universo andino» (Polia 1996: 306).

¹¹ Las enfermedades «de Dios» son aquellas para las que no son competentes los curanderos y por tanto hay que acudir a los médicos convencionales o al sacerdote (Polia 1996: 470). Este tipo de diferenciación entre las competencias del médico y las del «maestro ceremonial» también se produce en los Andes del Sur entre los ayuaras que diferencian entre las «enfermedades de la gente» y las «enfermedades del doctor» (Fernández 1997). El doctor es competente en las dolencias del cuerpo, pero incompetente en las enfermedades «de la gente» que afectan a las entidades anímicas que configuran el ser humano en el altiplano (Fernández 1999, 2004).



Figura 3: Ofrendas en el Calvario Isuchamán, Curva, Bolivia. (Fotografía del autor)

propios para paladares femeninos. No nos olvidemos que las lagunas ceremoniales son en su mayor parte femeninas, complementadas por su cerro de referencia masculina a quien también se incluye en las rogativas de los curanderos (Polia 1996: 645).

Hay que resaltar que la mayor parte de las ofrendas empleadas en el norte del Perú son ofrendas alimenticias literales que comparten su carácter gastronómico tanto con los «encantos», como con los «seres humanos» que las ofrecen (maíz, azúcar, miel, limas, vino), con excepción de los perfumes¹². En los Andes del sur, por el contrario, las ofrendas alimenticias que se destinan a los seres tutelares del altiplano, son ofrendas complejas elaboradas con ingredientes que no constituyen, habitualmente, alimento de los seres humanos, sino que se trata de alimento ritual específico y diferenciado (Figura 3).

Tanto los «encantos» del norte peruano, como lo seres tutelares del sur andino, coinciden en mostrarse caprichosos y muy interesados en su relación con los seres humanos. No se mueven por piedad ni compasión hacia los seres humanos, sólo los mueve el interés propio canalizado a través de las ofrendas rituales:

«El maestro Cullquicondor subrayaba constantemente en nuestras entrevistas que los encantos ‘son interesados’; piden ofrendas a cambio de sus favores. No los mueven las necesidades humanas ni consideraciones éticas; solamente las ofrendas los mueven y para moverlos, deben agradecerles» (Polia 1996: 476)¹³.

¹² Nathan Wachtel me comentó en París, en un seminario sobre Antropología Andina organizado por Gilles Rivière en Febrero de 1998 en la sede de la EHESS, la presencia mayoritaria de ofrendas líquidas en aquellos dominios acuosos del altiplano, tal y como describe entre los chipayas del Salar de Coipasa (Wachtel 2001). Esta situación se produce entre los curanderos del Norte del Perú, especialmente aquellos vinculados con las Lagunas Huarinjas. En las comunidades aymaras del Titicaca, los líquidos empleados son el alcohol y el vino, (que no es propiamente vino, sino agua coloreada con *ayrampu*), en su consideración de «libación macho» *orqo ch'uwa* y «libación hembra» *qachu ch'uwa*, y finalmente la cerveza ofrecida con gran violencia, es decir, provocando la producción de abundante espuma en las *ch'allas* o libaciones finales (Fernández 2004).

¹³ Los curanderos del Norte deben velar por la apropiación de sus encantos en las curaciones, ya que sus contrarios, los «maleros», pueden tentar y propiciar a su favor, incluso a los «encantos» con los que el curandero

La mesa se caracteriza por la disposición ordenada de sus elementos en una marcada diferenciación «izquierda», «centro», «derecha». La parte «derecha» de la mesa es denominada «mora»¹⁴, «negra»¹⁵, «ganadera», «gentileña»¹⁶. Su finalidad ceremonial consiste en permitirle al cuandero atacar, defender y alejar. La parte «central» es considerada «ganadora», «levantadora» o «rastrera»¹⁷. La parte «derecha» se conoce como «suertera», «florecedora»¹⁸. De esta forma, la mesa es contemplada como una representación del mundo (Polia 1996: 426), un verdadero microcosmos tal y como Eduardo lo describe a Sharon (1980: 9). Joralemon (1985), por su parte, la considera como un «mapa visionario» que permite controlar las percepciones del «maestro» bajo los efectos del San Pedro.

Las mesas del sur andino reproducen igualmente una imagen del mundo a escala, que el yatiri configura al tiempo que monta la ofrenda. Las hojas de coca, el *llamp'u* y demás elementos que integran la ofrenda, reproducen y crean el espacio sagrado del altiplano así como las rogativas que generan la ofrenda y definen a los propios seres humanos implicados en la oblación. El espacio que la mesa define es dotado a través del sentido de las libaciones líquidas E-W de su referencia temporal, en sentido contrario a las agujas del reloj¹⁹. Tiempo y espacio, versión sensible del *pacha* o mundo aymara. Pero existe una salvedad; así como las mesas del norte despliegan todos los referentes de su *imago mundi* aparentemente en la mesa tripartita centralizada en el San Pedro, las mesas aymaras reproducen porciones de ese mundo «de arriba» (*alaxpacha*), de aquí (*akhapacha*) o de abajo y adentro (*manqhapacha*), en función del motivo que genera la oblación y de los comensales rituales a los que se convida, según el caso²⁰.

Las ofrendas líquidas, por su parte se ofrecen en el norte peruano, de una manera peculiar:

«las ofrendas líquidas o en polvos, como el maíz blanco, el azúcar, las ‘montañesas’ molidas, el talco, son escupidas soplándolas después de haberlas puesto en la boca. Se trata de una personalización mágica de la ofrenda fundada en el valor de la saliva y del

esta aliado o «compactado». En este sentido, da la sensación de que las «fidelidades» ceremoniales están mejor decantadas en los Andes del Sur, donde el «maestro» yatiri sólo puede recibir castigo de los seres tutelares que lo protegen si hace mal el ritual, no porque otros «maestros» pongan en su contra a los cerros o la *pachamána* por haberlos propiciado con mejores ofrendas.

¹⁴ Así llamada por la presencia de elementos precolombinos. En el altiplano aymara se escucha decir del niño que ha muerto sin bautizar, *murú wawa*, «niño moro». Se encuentran en el lado izquierdo, las varas jibarneas que provienen de los dominios «no domesticados culturalmente» de la selva, los objetos precolombinos, es decir todo aquello que se distingue del llamado «orden de la civilización católica».

¹⁵ Los ingredientes de la parte izquierda de la mesa son los que emplea el «malero» para atacar y producir enfermedades, y el curandero a su vez para defenderse y atacar si fuera preciso.

¹⁶ Por la presencia de objetos de los «gentiles», objetos precolombinos como ya he dicho anteriormente.

¹⁷ Permite «seguir el rastro» de los acontecimientos, diagnosticar enfermedades, aventurar la suerte o encontrar los objetos perdidos o robados.

¹⁸ Permite propiciar «suerte» y salud.

¹⁹ El ofrecimiento del San Pedro para su consumo por parte de los presentes se realiza en sentido dextrógiro, mientras que el movimiento ceremonial más frecuente en los Andes del Sur es levógiro, en sentido contrario a las agujas del reloj, como el propio movimiento solar este-oeste.

²⁰ Este aspecto me recuerda la especialización textil a la hora de reproducir el «mundo de arriba», «este mundo» y el «mundo de abajo» por parte de las mujeres potosinas, tarabuqueñas, y jalq'as respectivamente (Cereceda 2006).

aliento considerados vehículos del poder de la persona en virtud de su sustancial relación con la 'sombra'. La ofrenda se 'carga' de la energía de la persona y ya no es una ofrenda sino la ofrenda de aquella persona y no de otra. [...] Esta manera de ofrendar escupiendo se llama fogueo y foguear la acción de ofrendar» (Polia 1996: 547).

Aquí se produce una diferencia notable en la actuación ceremonial de los «maestros» rituales del norte con respecto a los aymaras del altiplano boliviano. La manera correcta de ofrecer libaciones líquidas en los Andes del sur es la *ch'alla* con el vaso a la *pachamama* o con el dedo índice de la mano derecha asperjando en dirección de los *achachilas*, los cerros tutelares, y de todas aquellas entidades convidadas en la libación o en la mesa ceremonial. En algunos casos se permite soplar sobre la boca de la botella, en dirección de los seres tutelares, para que reciban las esencias de la ofrenda. Por la *ch'alla* se sabe quien es buen *yatiri* y quien no, al menos eso dicen los propios «maestros» ceremoniales. En la *ch'alla* se valora mucho el sentido apropiado de la invitación «dando la vuelta» de izquierda a derecha, el valor completo de las imprecaciones ceremoniales, es decir hay que invitar a todo el orbe sagrado del altiplano, así como la delicadeza del convite o el frenesí violento, dependiendo de las circunstancias de la *ch'alla*, el tipo de líquido empleado y las características del ser tutelar al que se convida. Escupir con violencia los líquidos ceremoniales sería una forma ofensiva e inadecuada de proceder con los seres tutelares del altiplano, lo mismo se dice con el bolo resultante del *akulliku* de coca; no se puede «botar», «escupir», sino que hay que sacarlo de la boca con cierta delicadeza y arrojarlo con cierto cuidado al suelo, sobre todo en las asambleas comunitarias o cabildos en que la renovación de la coca se hace pública y colectivamente.

Los tipos y usos de las ofrendas rituales difieren igualmente en los Andes Centrales (Norte del Perú) y del Sur. Si bien permiten la formulación ceremonial de cualquier deseo, anhelo o aflicción de las comunidades y pobladores andinos en sus respectivas áreas, la naturaleza de los dones que se ofrecen y la calidad de los destinatarios son diferentes.

En el norte del Perú existe un tipo de preparado ceremonial que tiene relación directa con la enfermedad del «susto»; es lo que Polia denomina «entierro»:

«Las ofrendas de sustitución en las ceremonias terapéuticas constituyen la compensación que las entidades místicas reciben en cambio de la devolución de la 'sombra' que tienen cautiva. A este tipo pertenecen las ofrendas a la tierra, comunes en todo el Perú y usado en las ceremonias de 'llamada de la sombra' para la cura del 'susto'. En el Norte, la ofrenda a la tierra es conocida como 'entierro' y se deposita en un cuerno de toro, si el enfermo es hombre, y de vaca si es mujer» (Polia 1996: 551).

Por el contrario, la manera de canalizar la resolución terapéutica del «susto» en términos ceremoniales, por los maestros del Sur andino, caso de los *kallawayas* es diferente, si bien coincide con la necesidad de arrebatar o convencer en términos rituales a la entidad que ha capturado el *ch'iwi* o la «sombra» del enfermo para que la restituya²¹:

²¹ Ambos modelos ceremoniales coinciden en que el retorno de las entidades anímicas perdidas, la «sombra» en el Norte peruano o los *ch'iwis* aymaras, debe hacerse de grado o a la fuerza. Da la sensación de que las entidades anímicas se encuentran ignorantes del peligro que les acecha cuando son capturadas por los «encantos» y

«Siempre hay que llamarlo [al ánimo] con su *ch'ullito*²², con su azúcar, coca, todo eso va a necesitar, luego *pijcharemos* la coquita²³; de ahí vamos a empezar a preparar, con todo fe, con azucarcito, coca, clavel blanco, incienso y copal y también podemos meter sebario²⁴, también eso; más que todo, incienso y copal y vamos a empezar, mientras *pijcharemos* coquita».

«Se muere [el paciente]²⁵. Digamos la persona, como demonio le ha 'pescao' así, ¿no?, *saxra*, demonio, entonces, cuando muere, aquí como ahorcado, como chicoteado, verde, verde, ...por todas partes, 'corte'²⁶. Entonces... '¿por qué no haces llamar su animo?', '¿por qué no haces curar a tu hijo?', diciendo: 'debes curar con un curandero', le dice la gente entonces. No he hecho curar, curandero, no he hecho llamar su animo. Por causa de eso se ha muerto; aunque médico cura... ¡no le hace nada! Igual no más, como calmante no más le da, igual no más, desesperado... cualquier gente, gente grande y gente *wawa*²⁷. ¡Igual no más! No quieren comida, poco comen, afligido, nervioso, y mueren. Ese curarlo, cuando está la gente grande... He visto un lugar fantasma, un cóndor, aparecer, en oscuro siempre... He visto, ánimo he perdido, dice, otra clase me he puesto, desesperado, todos mis pelos me he parado. ¿Qué será? Entonces ya no quiero comida, dicen, no entra comida, no me llega sueño, despierto, un cacho duermo, me duele la cabeza, dicen. ¿No es qué? Todas las cosas son esto... Ellos son asustados; demonio está llevando sus espíritu, entonces cuando lleva. No quiero comida, aburrido, afligido, desesperado, a los perros pateo, algunos discuten con su madre o cualquiera, como loco se vuelve ... ¡Dejame en paz! Te puede arrojar con cualquier cosa, entonces eso cuando ... ¡endemoniado! cuando demonio lleva su espíritu. Eso se cura, cataplasma, colocan con conejo, colocan gallo rojo lo podemos colocar, con él colocamos, el cortar con incienso y copal²⁸ a media espalda se coloca y así, poco a poco se cura. Ya baja,

seres tutelares andinos. En los Andes Centrales se habla de la «tapiadura», de tal forma que la «sombra» está encerrada, capturada en poder del «encanto», dentro de un cerro o en una huaca. En los Andes del Sur el problema no radica sólo en este enclaustramiento que provoca una aflicción grave en el propietario, sino en que los *ch'iwis* capturados terminan por ser devorados por quienes los retienen, provocando ineludiblemente la muerte del propietario enfermo. Por eso hay que actuar con determinación. Me comentaba Carmelo Condori que hay que aprovechar a liberar el *ch'ivi* capturado cuando los *saxras*, malignos, comen la *ch'iyara misa*, mesa negra, cuando no están vigilantes. Lo mismo manifiesta el maestro Culquicondor en una compleja operación en la que el San Pedro le conmina a robar la sombra del enfermo en posesión de un cerro, una vez que lo haya «mareado», emborrachado, con sus singadas de alcohol y tabaco macerado: «Singa los remolinos en la corona de ese hombre. Ese cerro es bravo más que nadie, dijo, pa' que lo marees. Una vez que lo marees róbase la sombra. Así me dijo el San Pedro. Róbale la sombra una vez que ya lo tengas mareado» (Polia 1996: 626). En el norte de Potosí (Bolivia), una de las operaciones habituales en la recuperación de las *ch'iwis* extraviadas o capturadas, consiste en chicotearlas por donde se han perdido, forzándolas a regresar de esta forma con su propietario enfermo.

²² Gorro andino con orejeras. Pieza práctica de la ropa del enfermo con la que llamar su ánimo.

²³ *Pijchar*, mascar hojas de coca. Práctica social y ceremonial corriente en las sociedades andinas. En las ofrendas rituales la acción de mascar hojas de coca establece las primeras conversaciones entre el especialista ritual y el enfermo o cliente, así como entre el oferente y los destinatarios ceremoniales de la ofrenda.

²⁴ Sebario (*siwayru*): Se trata de mineral en polvo (hematita, oligisto micáceo) de diferentes colores.

²⁵ Para Severino, la enfermedad del «susto» provoca la muerte si no se actúa con celeridad y decisión en su tratamiento.

²⁶ Tras la defunción de la víctima aparecen marcas y magulladuras sobre su cuerpo, testimonio de la agresión de que ha sido objeto a consecuencia del «susto». Al igual que las víctimas del *kharisiri*, de quienes se dice que una vez muertos son reconocidos por la cicatriz del corte hecho para arrebatarse la grasa, los «asustados» que han perdido su *ajayu* revelan la causa de su muerte, una vez producida, en su propio cuerpo.

²⁷ El «susto» afecta tanto a los pequeños (*wawas*) como a los adultos.

²⁸ Se sacrifica el animal y se espolvorea incienso y copal sobre la herida sangrante del animal sacrificado, sobre sus entrañas cálidas y palpitantes.

por lo menos tres horas, dos horas tiene que dormir con el ese animal agarradito, lo que va a ocupar las mesitas igual con eso también, junto con eso, acostarse, dos conejitos con su gallito agarrado, un gallo rojo, 'nina gallo'. Con ése se cura y luego, dónde se ha asustado, en ese lugar tiene que quemar, tiene que pagarlo, las mesas, tiene que quemar, en lugar tiene que quemar, tiene que enterrar. Donde se ha asustado, traemos tierra haciendo cruz, llamando su ánimo; igual se hace tomar con coquita, con *q'uwita*, con untito, con clavel, matesito, entonces, un poquito no más, con las sobras, se lava, no tiene que levantar, esas sobras se pueden quemar donde se ha asustado» (Severino Vila, kallawayas, Chajaya, Bolivia).

¿Cuál es la preferencia de las ofrendas ceremoniales por parte de los «encantos» del Norte peruano o de los seres tutelares del Sur andino? Por lo que al Norte del Perú se refiere, Polia (1996: 552) especifica:

- Ofrendas a las «huacas crianderas», las que cuidan y favorecen la reproducción del ganado: Leche, sangre de los animales protegidos y víctimas animales criadas a este fin. Se sacrifica a la huaca criandera un ejemplar, con periodicidad, del rebaño que cuida.
- Ofrendas a las aguas de las Lagunas Sagradas: Jugo de lima; azúcar blanca; miel, harina de maíz blanco, talco perfumado, colonias, vino blanco, moneda de plata, cuyes. Absolutamente prohibido: Alcohol, ají, sal.
- Ofrendas a los «artes» de la mesa: Colonias «dulces» o «frescas» como son Agua Florida, Jasmín, Ramillete de Novia y otras; vino blanco, miel de palo; azúcar, jugo de lima, talco blanco.
- Ofrendas a las huacas y a los lugares encomendados a los gentiles: Semillas pulverizadas de las «montañesas» agregadas al jugo de la caña, al vino, o a la chicha.
- Ofrendas a los muertos: Maní.
- Ofrendas al San Pedro y a las «mishas» antes de cortarlas: colonias; vino blanco; alcohol de caña; miel de palo; harina de maíz blanco; jugo de Lima.

Las ofrendas, como hemos dicho, se soplan sobre los «encantos» a los que van ofrecidas para que disfruten de sus esencias materiales. En el caso del curandero del Norte, sabe que debe emplear productos de calidad, so pena de que algún «malero» propicie con mejores productos incluso a los «encantos» con los que el curandero está «compactado», aliado, volviéndoles en su contra.

En el caso de los Andes del Sur, admitiendo una gran prolijidad y diferenciación local en sus formas y prácticas rituales de elaboración y ofrecimiento²⁹, la diferencia

²⁹ Las diversas manifestaciones locales que adquieren las ofrendas rituales en el Sur andino resultan sorprendentes. La tipología de ingredientes ceremoniales empleados en la ofrenda y su holocausto resultan comunes o «familiares», pero las aplicaciones concretas y la forma de proceder en el montaje de la ofrenda difieren en ocasiones de manera ostensible. Así lo podemos contrastar entre los ejemplos de ofrendas rituales, «despachos», del área circuncuzqueña en contexto quechua de campesinos, ganaderos y pastores de puna (Contreras 1985; Dalle 1969; Marzal 1971a, 1971b; Ricard 2007: 199); mesas y *waxt'as* del altiplano aymara (Asvaldsson 2000; Berg 1985, 1989; Fernández 1995, 1997, 2004; Mayorga, Palacios y Samaniego 1976; Nava Cerball 2006; Rivière 1982; Tschopic 1968) conocidas como *q'uwachas* o *q'uwachadas* en la ciudad de La Paz y en El Alto (Albó, Greaves y Sandoval 1983); mesas chuquisaqueñas (Martínez 1987); mesas del Norte de Potosí (Véricourt 1999); mesas kallawayas (Bastien 1996; Fernández 1997, 1998; Girault 1988; Oblitas 1978; Rösing 1990, 1991, 1992, 1993, 1995, 2003) y mesas uru-chipayas (Watchel 2001). Igualmente hay que tener en cuenta los trabajos de Kessel (1992; Kessel y Cutipa 1998) entre los aymaras chilenos.

estriba fundamentalmente en el destinatario sagrado a quien se quiere agradecer con la comida ceremonial, ya sea para una mesa de propiciación o terapéutica, o incluso para una «mesa negra». Las predilecciones culinarias de los seres tutelares del altiplano están bien definidas, por eso allí donde se precise regalar a uno u a otro hay que saber lo que más les gusta y les hace, en este sentido, vulnerables a las solicitudes humanas.

Los seres del *alaxpacha* («mundo de arriba» o «Gloria»), santos, vírgenes, y fenómenos meteorológicos, gustan del color blanco, el azúcar, el incienso puro, el vino y no demasiado la coca ni los sebos de llama. Los seres del *akhapacha* («mundo de aquí y de ahora»), los cerros, *achachilas*, la *pachamama*, los *uywiri*, *kunturmami*, gustan mucho la hoja de coca, el sebo del pecho de la llama (*llampu*), la *wira q'uwa*, las lanas de llama de diferentes colores en combinación, *chiwchi* recado, *titi mullu*, copal, incienso, dulces de azúcar, caramelos varios, pequeñas galletas elaboradas con azúcar y cal, con figuras en bajorrelieve alusivas al motivo de la mesa («misterios»), «pan de San Nicolás» mixturas de papel; feto de llama (*qarwa sullu*) libaciones de *urqu ch'uwa* (alcohol de 40°-90°), vino (*qachu ch'uwa*) y cerveza. Finalmente los seres del *manqhapacha* («mundo de abajo y de adentro») *ñanqhas*, *saxras*, *tíos*, *anchanchus*, gustan las *ch'iyara misas*, mesas negras, compuestas por semillas duras (*willka*, *kutiwayño*, *wayruros*. *Kuti-kuti*, *Jutkuy ch'imi*, *khurus*, *ch'asqa margachu*), productos espinosos (espinas de *ch'apiqamaqi*), puercoespín, diferentes tipos de cardos, plumas de ñandú (*suri*), copal, hojas de coca, restos orgánicos, lanas de llama negra (todo un conjunto de elementos cuya apariencia semejan basura), libaciones de alcohol e incluso en las barriadas populares y mercados del Alto de La Paz, se incluyen cigarrillos de la marca «Astoria» que, al no estar emboquillados, contribuyen a «devolver» la maldición a su causante originario. El nombre de «mesas negras» se debe a la presencia de papeles de calco negro, papel periódico, lanas de color negro, incienso negro y velas negras, que se emplean su elaboración. Hay que destacar que las *chullpas*, los seres del mundo antiguo que viven en las ruinas arqueológicas, son consideradas por algunos *yatiris* igualmente como pertenecientes al *manqhapacha*, pero con preferencias culinarias diferentes: *ch'uqi lik'is* (mezcla de sebos procedentes de seis especies diferentes: gallina, vaca, chanco, conejo, oveja, en ningún caso llama, ni alpaca o vicuña), hojas de moto-moto, *qañiwa* y feto de chanco (*khuchi sullu*) o de oveja (*iwij sullu*) (Figuras 4 y 5).

Los preparados ceremoniales de los Andes del Sur, se queman³⁰ como forma de ofrecer el sacrificio. Las entidades convidadas disfrutan del banquete de la ofrenda mediante los aromas que reciben. La forma de combustión de la ofrenda establece indicios para valorar la buena o mala aceptación de la ofrenda igual que el color de las cenizas que produce. Al tratarse de «comida ceremonial», el único riesgo para el *yatiri* y los oferentes, es que el plato que ofrezca no sea del agrado de los comensales rituales a los que va destinado, por eso un buen *yatiri* tiene que conocer los gustos culinarios diferenciados de los seres tutelares del altiplano. Si la ofrenda es «rechazada» puede

³⁰ Es importante, para el éxito de la ofrenda, valorar el lugar y la hora así como el día de elaboración de la ofrenda y el lugar donde se realizará la oblación. En una ocasión observé, en la comunidad de Qurpa, (Provincia Ingavi del Departamento de La Paz) cómo la ofrenda se hacía hervir y luego se *ch'allaba* (libaba) el caldo resultante a los destinatarios sagrados del altiplano.



Figura 4: *Ch'iyara misa* o «mesa negra», Mercado de las Brujas, La Paz, Bolivia. (Fotografía por cortesía de Pedro Pablo Salvador Hernández)

peligrar la salud del *yatiri* y la de los oferentes que lo contrataron, o la salud de la comunidad que ha respaldado una ofrenda incorrecta, pero resulta excepcionalmente raro en las comunidades del altiplano, más frecuente en El Alto y en las barriadas populares de La Paz, en donde proliferan «maestros» de los que se dice son farsantes.

3. Consideraciones finales

Si comparamos ambos sistemas ceremoniales andinos tenemos que contrastar algunos aspectos. En primer lugar, el empleo sistemático del español por parte de los curanderos del Norte del Perú, en los Andes Centrales, con presencia tan sólo residual



Figura 5: Mesa comunitaria. Tuqi Ajllata Alta, Provincia Omasuyo, Departamento de La Paz, Bolivia. (Fotografía del autor)

de algunos términos quechuas. En el caso de los Andes del Sur, el quechua y el aymara poseen una importante preeminencia, e incluso el Machaj Juyay (Girault 1989) en algunos contextos kallawayas³¹.

Los *yatiris* nombran y recrean el dominio sagrado del altiplano a partir de los referentes ceremoniales de mayor importancia incluidos en el plato ceremonial de la mesa. Igualmente nombran y configuran al ser humano en aflicción (el oferente y su familia, o la propia comunidad) incluyendo su *ajayu animo* y *coraje*, las tres *ch'iwis*. Por el contrario, los curanderos del Norte del Perú mencionan a las «sombras» sólo cuando se pierden, se extravían o son «tapiadas», pero éstas no reciben nombres individualizados ni presentan diferente jerarquía o entidad, tal es el caso de las *ch'iwis* aymaras (Fernández 2004). En uno y otro sistema hay unanimidad en el carácter diverso de «sombras» que constituyen la persona, no así en su número. En el altiplano boliviano existe cierta conformidad en hacer mención de tres entidades anímicas, aunque reciben diferentes denominaciones³². En el Norte peruano Polia menciona la creencia por parte de alguno de sus informantes en siete sombras:

«La persona tiene siete sombras. El curandero también siete sombras, para qué va a tener más, el curandero tiene 3 sombras buenas y cuatro malas: cuatro para dañar y tres para hacer bien (Maestro Concepción Guerrero)» (Polia 1988: 204).

Sin embargo, nada sabemos de la denominación específica de estas siete «sombras»; su localización pudiera estar en el *sonqo* (corazón), las tripas o las entrañas. Por su parte, las *ch'ivi* aymaras sí están bien localizadas: para unos, en el interior del cuerpo, en el corazón (*chuyma* en aymara, *sonqo* en quechua), pero la formulación explícita y sensible que mencionan los pobladores de las comunidades aledañas del Titicaca alude a las diferencias cromáticas de la propia «sombra» humana, tenues diferencias de gradación cromática entre el negro oscuro e interno del *ajayu*, el marrón café del *animo*, más externo, y el blanco externo del *coraje*, que se extravía con facilidad. Esta diversidad de entidades anímicas y su localización afecta de forma diferenciada al propio concepto de «ser humano» en cada uno de los ámbitos, y en este sentido a la taxonomía de enfermedades y terapias correspondientes.

Por lo que se refiere a los procedimientos diagnósticos, en el Norte peruano se prioriza la mirada «en visión», que el curandero consigue a través del consumo del San Pedro, las «mishas» y las *singadas* de tabaco. Asimismo, en los Andes del Sur es la hoja de coca quien habla, a través de la lectura que realiza el *yatiri*, sobre los acontecimientos expresados por la comunidad, el doliente o su familia. Un aspecto que hay que analizar aquí es la aparente frontera ceremonial que se establece entre el San Pedro y la hoja de coca. Apparentemente, en los Andes del Sur no se emplean las artes visionarias del San Pedro en el ámbito ceremonial, aunque se conocen las propiedades del *achuma* (Girault 1987). Existen en el altiplano aymara y en los valles kallawayas diferentes especies conocidas o equiparables a la «mishas» del Norte del Perú, caso de

³¹ Hay que resaltar, como hace Albó (2003), la presencia significativa de términos en español en el dominio ritual aymara y quechua del altiplano; términos presentes en las letanías de configuración de las mesas, rogativas y *ch'allas*.

³² *Ajayu, animo* y *coraje* son los términos más frecuentes, aunque también es posible encontrar otros: espíritu, *ispiritu*, *qamasca*, *jach'a ajayu*, *jisk'a ajayu*, entre otros (Fernández 2008: 109).

la *willka* (*Piptadenia macrocarpa* BENTH) (Girault 1987: 254), el célebre «floripondio» (*Brugmansia*) (Polia 1996: 335) o la datura (*Datura arborea* L) (Girault 1987: 383), y se conocen sus propiedades psicotrópicas y alucinógenas desde antiguo («te vuelve loco», como me decía un kallawayá de Chajaya), pero no suelen emplearse en el dominio ceremonial. Es decir, que en la actualidad parece documentarse etnográficamente ese «pacto territorial ceremonial» entre los dominios de la hoja de coca (Andes del Sur) y los dominios del San Pedro o las «mishas» (Norte peruano, Andes Centrales). Sin embargo esto no parece que haya sido siempre así, como acreditan los descubrimientos de tabletas de estilo Tiawanaku para el consumo de alucinógenos que formaban parte del ajuar de personajes de relieve ceremonial y médico en los valles bolivianos de Larecaja y Charazani (Loza 2007; Wassen 1978). Tampoco en la época colonial, como acreditan ciertos autores como Cobo (1964 I: 218) que hace responsable al floripondio de la «borrachera» de los indios. Al parecer, el floripondio contiene entre sus alcaloides principales *hioscina* y *escopolamina*, causantes de las frecuentes alucinaciones que produce su consumo (Girault 1987: 383). Ahora bien, ¿el proceso colonial y evangelizador, con la presencia de órdenes religiosas diferentes en ambos sectores, nos ofrecería alguna clave interpretativa para justificar el aparente abandono de los productos psicotrópicos en los Andes del Sur pese a conocer sus efectos y su proliferación en el Norte peruano?

Si el San Pedro ofrece las imágenes ceremoniales que el curandero interpreta en visión, la hoja de coca, por su parte, al ser «mirada» por el maestro ritual, se dice que es la que «le habla» y cuenta los entresijos y las claves interpretativas de la consulta. El *yatiri* aymara mantiene con la hoja de coca una relación casi conyugal, con el compromiso de cuidarla, tratarla con respeto, cambiarla cuando se seque (Fernández 2004; Nava Cerball 2006; Ossio 1989). El curandero peruano, por su parte, establece esta relación con la laguna poderosa con la que está «compactado» (Polia 1996: 639). Si las lagunas sagradas son el referente ceremonial de poder más importante en el caso de los curanderos de Huancabamba, entre los *yatiris* aymaras son los cerros, los *achachilas* (Albó 2005; Berg 1989; Fernández 1997, 2002, 2004; Huanca 1990).

Otro aspecto a valorar es la capacidad de adaptación de las ofrendas rituales andinas a la «aldea global». Los curanderos del Norte peruano han sido seducidos en algunos casos, como nos cuenta Sharon (1994), por el fenómeno *New Age* incluyendo esos referentes de consumo ritual «alternativo» en sus razonamientos y expresiones ceremoniales alusivos a los modelos «energéticos» holísticos³³. Las mesas del Sur, sin embargo, han conseguido –de momento– cierto hermetismo frente a este proceso globalizador, más allá de la lectura de las hojas de coca y la elaboración de ofrendas para los consabidos turistas que visitan, por ejemplo, el Mercado de las Brujas de La Paz (Figuras 6 y 7)³⁴. El aislamiento de las comunidades aymaras y quechuas del Sur An-

³³ Según recogen los informes policiales, en Europa ya han saltado las alarmas por el consumo del San Pedro y la ayahuasca como parte de estos grupos «psicodélicos», en ámbitos completamente descontextualizados de las formas originarias de consumo. Otro aspecto a tener en cuenta en el caso español es la presencia ocasional de curanderos originarios –por ejemplo entre colectivos ecuatorianos–, a reclamo del proceso migratorio y su posterior inclusión activa entre los propios lugareños.

³⁴ De todas formas, Sharon comenta que a pesar de esta influencia externa, las formas del chamanismo del Norte peruano ha cambiado poco. Parece que ha conseguido asimilar estos conceptos externos a sus lógicas



Figura 6: Dólares y euros en los preparados ceremoniales urbanos. Mercado de las Brujas, La Paz, Bolivia. (Fotografía por cortesía de Pedro Pablo Salvador Hernández)



Figura 7: Fetos de llama y oveja. Mercado de las Brujas, La Paz, Bolivia. (Fotografía por cortesía de Pedro Pablo Salvador Hernández)

dino, la prevalencia de las lenguas originarias y la no pertinencia del uso de psicotrópicos que generen fenómenos alucinatorios en sus formas de expresión ceremoniales, han conseguido de momento frenar este proceso de influencia especialmente sensible en algunos sectores del Norte peruano. Las mesas aymaras sí que han adaptado su forma a los sutiles conflictos urbanos, mostrando su enorme versatilidad al incluir nuevos motivos ceremoniales alusivos a la vida urbana, a sus problemas y necesidades, cada temporada de agosto³⁵.



internas, un ejemplo más que acredita la capacidad de integración de «lo ajeno» en el dominio ceremonial andino, como ocurrió también con el proceso evangelizador en ciertos aspectos formales. Por otro lado, ya sabemos del interés y la rapidez con que «lo ajeno» es integrado en el patrimonio ceremonial, terapéutico y festivo de la totalidad de pueblos amerindios (Chaumeil 2009; Pitarch 2003).

³⁵ Los dólares y los euros falsos de tamaño natural aparecen ahora formando parte de las ofrendas urbanas como reflejo de los anhelos económicos de los paceños que realizan las ofrendas de agosto.

Todo ello obliga a seguir de cerca los nuevos retos afrontados por los procedimientos rituales andinos en el nuevo siglo, su capacidad de adaptación a las nuevas demandas sociales, políticas y ceremoniales³⁶, a la vez que su reconocimiento como patrimonio intangible de los pueblos amerindios³⁷.

4. Referencias bibliográficas

ALBÓ, Xavier

- 2003 «Preguntas a los historiadores desde los rituales andinos actuales», en *Incas e indios cristianos. Elites, indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales, Cusco y Lima*, J. J. Descoster, ed., pp. 395-438. Lima: CBC – IRFEA - Asociación Kuraka.
- 2005 «Religión aymara», en *Religiones andinas*, M. Marzal, ed., 175-200. Madrid: Editorial Trotta.

ALBÓ, Xavier, Tomas GREAVES y Godofredo SANDOVAL

- 1983 *Chukiyawu. La cara aymara de La Paz. 3. Cabalgando entre dos mundos*. Cuadernos de Investigación 24. La Paz: CIPCA.

ASTVALDSSON, Astvaldur

- 2000 *Las voces de los wak'a. Jesús de Machaca: la marka rebelde*, 4. Cuadernos de Investigación 52. La Paz: CIPCA.

BASTIEN, Josep

- 1996 *La montaña del Cóndor. Metáfora y ritual en un ayllu andino*. La Paz: HISBOL.

BERG, Hans van den

- 1985 *Diccionario religioso aymara*. Iquitos: CETA – IDEA.
- 1989 *La tierra no da así no más. Los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos*. Ámsterdam: CEDLA.

BRYCE BOYER, L *et al.*

- 1976 «El chamanismo y el uso del peyote entre los apaches de la reserva de los Mescalero», en *Alucinógenos y chamánismo*, M. J. Harner, ed., pp. 64-75. Madrid: Guadarrama.

CAMINO, Lupe

- 1992 *Cerros, plantas y lagunas poderosas. La medicina al Norte del Perú*. Piura: CIPCA.

CASTANEDA, Carlos

- 1996 *Las enseñanzas de Don Juan* [1968]. México: Fondo de Cultura Económica.

CERECEDA, Verónica

- 2006 «Mito e imágenes andinas del infierno», en *Mitologías amerindias*, A. Ortiz, ed., pp. 313-359. Madrid: Editorial Trotta.

COBO, Bernabé

- 1964 *Historia del Nuevo Mundo* [1653]. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Atlas.

³⁶ Recordemos cómo el propio Evo Morales, en su ceremonia de toma de posesión en Tiwanaku, realizó una ofrenda múltiple compuesta de varias mesas rituales, algo acostumbrado en el dominio aymara con la idea de «favorecer» ritualmente cualquier tipo de empresa, en este caso propiciar la gestión presidencial.

³⁷ La UNESCO reconoció en 2003 la cultura y medicina kallawayas como muestra del Patrimonio Intangible e Inmaterial de la Humanidad. Sé que algunos colectivos aymaras chilenos están hoy montando el dossier correspondiente para intentar un reconocimiento similar.

CONTRERAS HERNÁNDEZ, Jesús

1985 *Subsistencia, ritual y poder en los Andes*. Barcelona: Mitre.

CHAUMEIL, Jean-Pierre

2009 «Transformación de un sistema médico indígena: cuerpo y cirugía entre los Yagua de la Amazonía peruana», en *Salud e Interculturalidad en América Latina. Prácticas Quirúrgicas y Pueblos Originarios*, G. Fernández, coord., pp. 87-94. Quito: Abya-Yala

DALLE, Luis

1969 «El despacho». *Allpanchis Phuturinga* 1:139-154.

FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo

1995 *El banquete aymara: Mesas y yatiris*. La Paz: HISBOL.

1997 *Entre la repugnancia y la seducción. Ofrendas complejas en los Andes del Sur*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de las Casas».

1998 *Los kallawayas. Medicina indígena en los Andes bolivianos*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

1999 *Médicos y yatiris. Salud e interculturalidad en el Altiplano Aymara*. Cuadernos de Investigación 51. La Paz: CIPCA.

2002 *Aymaras de Bolivia. Entre la tradición y el cambio cultural*. Quito: Abya-Yala.

2004 *Yatiris y ch'amakanis del altiplano aymara. Sueños, testimonios y prácticas ceremoniales*. Quito: Abya-Yala.

2008 *Kharisiris en acción. Cuerpo, persona y modelos médicos en el altiplano de Bolivia*. Quito: Abya-Yala – CIPCA.

FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo y Xavier ALBÓ

2008 «Pachjiri. Cerro sagrado del Titicaca». *Revista Española de Antropología Americana* 38 (1): 239-255.

GILBERT, Émile

2004 *Las cuatro grandes plantas mágicas. De la brujería a la medicina*. Barcelona: Abraxas.

GIRAULT, Louis

1987 *Kallawayas. Curanderos itinerantes de los Andes*. La Paz: OPS – OMS – UNICEF.

1988 *Rituales en las regiones andinas de Bolivia y Perú, [1972]*. La Paz: CERES – MUSEO – QUIPUS.

1989 *Kallawayas. El idioma secreto de los incas*. La Paz: OPS – OMS – UNICEF.

GÓMEZ, Ramón J.

1999 *Las plantas en la brujería medieval (propiedades y creencias)*. Madrid: Celeste.

HARNER, Michael J.

1976 «El rol de las plantas alucinógenas en la brujería europea», en *Alucinógenos y chamanismo*, M. J. Harner, ed., pp.138-160. Madrid: Guadarrama.

HUANCA, Tomás

1990 *El yatiri en la comunidad aymara*. La Paz: CADA – HISBOL.

JORALEMON, Donald

1985 «Altar Symbolism in Peruvian Ritual Healing». *Journal of Latin America Lore* 11 (1): 3-29.

- KESSEL, Juan van
1992 *Cuando arde el tiempo sagrado*. La Paz: HISBOL.
- KESSEL, Juan van y Guillermo CUTIPA
1998 *El marani de Chipukuni*. Iquique: IECTA – CIDSА.
- LOZA, Carmen B.
2007 «El atado de remedios de un religioso/médico del período Tiwanaku: Miradas cruzadas y conexiones actuales». *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 36 (3): 317-342.
- MARTINEZ, Gabriel
1987 *Una mesa ritual en Sucre*. La Paz: HISBOL
- MARZAL, Manuel
1971a *El mundo religioso de Urcos*. Cuzco: Instituto de Pastoral Andina.
1971b «¿Puede un campesino cristiano ofrecer un 'pago' a la tierra?» *Allpanchis Phuturinga* 3: 116-128.
- MAYORGA, Sylvia, Félix PALACIOS y Ramiro SAMANIEGO
1976 «El rito aymara del despacho». *Allpanchis Phuturinga* 9: 225-241.
- MILLONES, Luis y Moisés LEMLIJ (eds.)
1994 *En el nombre del señor. Chamanes, demonios y curanderos del Norte del Perú*
Lima: BPP – SIDEA.
- NAVA CERBALL, Raquel
2006 *Prácticas y lenguaje ritual de mujeres yatiris aymaras*, UMSA, La Paz. Tesis de Licenciatura presentada en la Universidad Mayor de San Andrés, La Paz. (Ms).
- OBLITAS POBLETE, Enrique
1978 *Cultura Callawayá*. La Paz: Talleres Gráficos Bolivianos.
- OSSIO, Juan M. (coord.)
1989 *La coca... tradición, rito, identidad*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- PITARCH, Pedro
2003 «Infidelidades indígenas». *Revista de Occidente* 269: 60-75.
- PLATT, Tristan
1996 *Los guerreros de Cristo*. La Paz: Ediciones ASUR – Plural.
- POLIA MECONI, Mario
1988 *Las lagunas de los encantos. Medicina tradicional andina del Perú Septentrional*. Piura: GEPESER.
1996 «Despierta, remedio, cuenta...»: *Adivinos y médicos del Ande*, 2 vols. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo
1978 *El chamán y el jaguar*. México: Siglo XXI.
- RICARD LANATA, Xavier
2007 *Ladrones de sombra. El universo religioso de los pastores de Ausangate*. Lima: IFEA- CBC.
- RIVIERE, Gilles
1982 *Structures socio-économiques et représentations symboliques dans les Carangas*,

Bolivia. Tesis de Doctorado presentada en la EHESS, París. (Ms).

RÖSING, Ina

- 1990 *Introducción al Mundo Callawayaya. Curación ritual para vencer penas y tristezas*. Vol. I Estudios Callawayas I. Cochabamba - La Paz: Los amigos del libro.
- 1991 *Las almas nuevas del Mundo Callawayaya. Análisis de la curación ritual callawayaya para vencer penas y tristezas*, Vol II. Estudios Callawayas I. Cochabamba - La Paz: Los amigos del libro.
- 1992 *La mesa blanca callawayaya. Una introducción*. Estudios Callawayas III. Cochabamba - La Paz: Los amigos del libro.
- 1993 *La mesa blanca callawayaya. Variaciones Locales y curación del susto*. Estudios Callawayas IV. Cochabamba - La Paz: Los amigos del libro.
- 1995 *La mesa blanca callawayaya. Contribución al análisis. Observaciones intraculturales y transculturales*. Estudios Callawayas V. Cochabamba - La Paz: Los Amigos del Libro.
- 2003 *Religión, ritual y vida cotidiana en los Andes. Los diez géneros de Amarete*. Madrid: Iberoamericana – Vervuert.

SAIGNES, Tierry

- 1993 *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes*. La Paz: HISBOL.

SHARON, Douglas

- 1980 *El chamán de los cuatro vientos*. México: Siglo XXI.
- 1994 «Tuno y sus colegas. Notas comparativas», en *En el nombre del señor*, L. Millones y M. Lemlij, eds., pp. 128-147. Lima: BPP – SIDEA.
- 2003 (Ed.) *Mesas and Cosmologies in Mesoamerica*. San Diego Museum Papers 42. San Diego: Museum of Man.
- 2006a (Ed.) *Mesas and Cosmologies in the Central Andes*. San Diego Museum Papers 44. San Diego: Museum of Man.
- 2006b «Chamanism, Mesas and Cosmologies in the Central Andes», en *Mesas and Cosmologies in the Central Andes*, D. Sharon, eds., pp. 1-30. San Diego: Museum of Man.

TOMOEDA, Hiroyasu, Tatsuhiko FUYI y Luis MILLONES (eds.)

- 2004 *Entre Dios y el Diablo. Magia y poder en la costa Norte del Perú*. Lima: IFEA - Pontificia Universidad Católica del Perú.

TSCHOPIK, Harry

- 1968 *Magia en Chucuito. Los aymaras del Perú* [1951]. México: Instituto Indigenista Interamericano.

VÉRICOURT, Virginie de

- 1999 *Rituels et Croyances Chamániques dans les Andes Boliviennes*. Paris: L'Harmattan.

WACHTEL, Nathan

- 2001 *El regreso de los antepasados. Los indios Urus de Bolivia, del siglo XX-XVI. Ensayo de Historia Regresiva*. México: Fondo de Cultura Económica - El Colegio de México.

WASSEN, Henry S.

- 1978 «Instrumentos y plantas de un curandero indio en una tumba de la zona callawayaya» [1973], en *Cultura Callawayaya*, de Enrique Oblitas Poblete, pp. 521-556. La Paz: Talleres Gráficos Bolivianos.