

**"CONTAGIO" Y "PERDIDA DE LA SOMBRA" EN LA TEORIA Y PRACTICA
DEL CURANDERISMO ANDINO DEL PERU SEPTENTRIONAL:
PROVINCIA DE AYABACA Y HUANCABAMBA**

Mario Polia

1. LA TEORIA MEDICA ANDINA

La "pérdida de la sombra" (*soul loss*) en la literatura médico-antropológica se encuentra normalmente asociada al "susto" (*fright*) que, sin duda, es uno de los "síndromes culturales" más estudiados y más controvertidos de la nosografía indígena, puesto que se ha tratado de clasificarlo según los esquemas de la medicina oficial. Con el nombre general de "susto" la teoría médica del curanderismo andino se refiere a la causa —espanto, sobrecogimiento imprevisto, etc.— causante de "la pérdida de la sombra" y, al mismo tiempo, expresa el cuadro nosográfico resultante que delata la "pérdida de la sombra". En otras áreas culturales del Perú el síndrome del "susto" recibe otros nombres: *jani* en Huaráz para designar el componente psíquico que sería substraído al momento del "susto" y, por extensión, el método terapéutico de evocación del alma (*jani* = "alma") y el complejo mitológico subyacente (Sal y Rosas 1957: 103). En varias regiones de habla quechua es conocido el síndrome del *animu qarquska*, "pérdida del ánima" y quien lo sufre es dicho *mancharisqa*, "asustado". Otra denominación es *qallpa qapisqa*, "capturado por la tierra". En el departamento de Puno, en lengua aymara, de quien sufre el cuadro clínico de la pérdida del ánima se dice que es *orak'e mankantihua*, "devorado por la tierra" y cuando la pérdida del ánima se debe a la intervención de espíritus de "gentiles", que residen en *chulpas* y cuevas sepulcrales, se dice del enfermo que está "poseído por los muertos": *khayakkaska* (Frisancho 1971: 26-27).

Para un mejor entendimiento de los síndromes relacionados con la pérdida de la sombra, y de la teoría y práctica shamánica usadas para curarlos, es menester exponer los rasgos generales del curanderismo nor peruano.

Apoyándonos en los datos recogidos en nuestras investigaciones en las provincias de Ayabaca y Huancabamba, departamento de Piura (Polia 1988c), datos que confirman en sus rasgos esenciales las conclusiones de los estudiosos que se han ocupado del tema en la sierra y costa septentrional del país, por lo que se refiere a su etiología podemos clasificar las enfermedades como sigue:

A. Enfermedades de origen mágico, tradicionalmente detectadas por medio de sustancias psicótropas, pueden haber sido *contagiadas*:

- a. por acción autónoma (no-mediata) de las fuerzas del mundo mítico andino (*espíritus, poderes, encantos*);
- b. por acción de las fuerzas del mundo mítico evocadas (*citadas*) por el shaman negativo, o *malero*: "enfermedades de daño", o "de hombre", o "puestas";
- c. por intervención de las fuerzas del mundo mítico a consecuencia de un evento natural: *espanto, o susto*.

B. "Enfermedades de Dios":

- a. todas aquellas enfermedades para las cuales el método de diagnóstico shamanico por medio de plantas psicótropas no ha revelado intervención de entidades del mundo mítico tradicional;
- b. las enfermedades y/o desgracias interpretadas como castigo de Dios para acciones lesivas del orden ético y social de la comunidad;
- c. las enfermedades "de importación" (gripe, TBC, viruela, etc.);
- d. todas aquellas enfermedades que el curandero, por distintas razones (falta de fe en el paciente, temor al fracaso, etc.) no quiere, o no sabe, curar.

En las enfermedades de origen mágico habría que poner el *ojeo*, o "mal de ojo", fluido negativo contagiado por personas que tienen "sangre fuerte" y que afecta especialmente a los niños y a los animales. El encargado de la cura del *ojeo* tradicionalmente no es el curandero sino el *santiguador*: operador no-carismático (no posee la "vista", no usa las plantas psicótropas) que cura usando fórmulas y oraciones elaboradas con elementos del repertorio usual de la iglesia.

Antes de proceder al examen de los casos y de la dinámica de la "pérdida de la sombra" hay que subrayar que ésta acontece sólo en el cuadro de las "enfermedades de origen mágico" y siempre por intervención—directa o mediata—de una entidad sobrenatural que se apodera ("raptá", "coge", "tapía") la sombra. La "pérdida de la sombra" nunca es interpretada como una enfermedad "de Dios". Esto equivale a decir que el único terapeuta reconocido apto para su curación es el médico de la medicina tradicional, o "maestro curandero", pues él es el intermediario e intérprete carismático del mundo mítico ancestral. Verdadero "sacerdote de los encantos", posee los medios rituales para el control de las fuerzas sobrenaturales que rodean "este mundo" y que a menudo influyen en la vida del hombre. La palabra "curandero"

es insuficiente para interpretar correctamente el rol del terapeuta indígena pues traduce sólo una de sus funciones, la cura de las enfermedades y, además, en sentido implícitamente polémico y peyorativo puesto que en la cultura oficial "curandero" es "persona que hace de médico sin serlo" (*Diccionario de la Real Academia Española*, s.v.).

El curandero andino de hoy, a pesar del largo proceso de deculturación, osmosis cultural y sincretismo sufrido, es depositario y continuador de la teoría y práctica shamánicas tradicionales. Su función requiere un carisma, él es un "llamado": una enfermedad, un sueño, un acontecimiento con valor de signo sobrenatural, una visión otorgada por el espíritu de las plantas "que hacen ver", el éxito de una terapia por él mismo llevada a cabo, le revelan —y revelan a la comunidad— la existencia de una disposición natural que no se adquiere, mas está presente y latente desde el nacimiento. El curandero, nos explicaba una campesina de Sicches, es *en-mishau de la nación*: es decir que ha nacido con la disposición de "ver" por medio de las plantas que tienen poder de abrir la "vista en virtud", las *mishas*. Un "maestro" de Pasapampa, Huancabamba, Ramón Carrillo afirmaba: "Si es nacido por Dios, por bendición del Señor, es el sabio".

Aun cuando la línea iniciática tradicional prevé la transmisión del poder de padre a hijo mayor es únicamente la "llamada" por parte del espíritu de la planta sagrada —"cardo santo" "santa mishá" "santa yerba"— la *achuma*, o "San Pedro" (*Trichocereus Pachanoi* B.R.), es decir la adquirida capacidad de transponerse conscientemente al cuerpo y a la conciencia sensorial, de "viajar" en el mundo de los encantos, de "ver" y "conversar" con ellos, que decide de la calificación de "maestro curandero". El curandero responde a la expectativa de su gente no solamente curando sino también adivinando el porvenir; *rastreando*, es decir, investigando el pasado para detectar responsables humanos o sobrenaturales de *daños*, desgracias, descubriendo ladrones, asesinos, maridos y mujeres infieles, detectando cosas y personas escondidas o fuera del alcance de la vista física; influyendo con el poder de sus *compactos* —sus espíritus auxiliares— sobre la fecundidad de personas, plantas, animales y los fenómenos atmosféricos; visualizando en una forma de "super-conciencia", tal es la "vista en virtud", los remedios aptos a curar.

Las enfermedades cuyo tratamiento está en poder del "maestro curandero", y por las cuales se solicita su intervención, son las enfermedades "contagiadas" por espíritus, es decir las de origen mágico. Las enfermedades introducidas por los españoles, aquellas cuyo origen queda fuera del mundo mítico indígena y fuera del alcance de la "vista en virtud" tradicionalmente no son tratadas por el curandero. Este normalmente aconseja al paciente el recurso al "doctor" o al sacerdote de la iglesia, o a ambos si se supone ser la enfermedad consecuencia de la punición divina de una culpa.

El término de respeto con que el campesino andino se dirige al terapeuta tradicional es "maestro", "médico", "adivino", "sabio", "entendido", "cirujano". Casi nunca hemos oído usar "curandero" sino "maestro curandero".

Por lo que se refiere a la "perdida de la sombra" en el área cultural investigada por nosotros hemos podido establecer lo siguiente:

- a. un evento natural, una impresión violenta en sentido amplio —el "susto"— produce la "huída de la sombra" con consecuente intervención de una entidad sobrenatural que se apodera de la sombra raptándola;
- b. la sombra puede perderse por razones que nada tienen que ver con el "susto", siendo la traumatización psíquica intensa una más no la única causa de "pérdida de la sombra".

En este segundo caso la sombra puede ser raptada:

1. por una entidad sobrenatural a menudo en consecuencia de ciertas acciones, conscientes o inconscientes;
2. por las operaciones de un *malero* —solicitado por envidiosos, enemigos— que, con ritos y evocaciones de sus espíritus auxiliares (*compactos*), "llama a la sombra" de la víctima para procurarle "daño";
3. un caso aparte constituye, tipológicamente, la "llamada de la sombra" ejecutada por el especialista en operaciones de magia amorosa: el *enguanchador*.

En los tres casos la sombra, escapada del cuerpo, fuera del control de la razón y sin defensas rituales, cae en poder de una entidad del mundo mítico. Esto equivale a decir que las enfermedades subsecuentes la "pérdida de la sombra", por haberse quedado la sombra en poder de una entidad sobrenatural requieren la intervención y tratamiento por parte del médico-carismático de la cultura indígena quien deberá:

- a. detectar (*rastrear*) —normalmente por medio de plantas psicótropas— la etiología de la enfermedad para "ver" el lugar donde el evento se produjo; "ver" la entidad sobrenatural responsable del rapto de la sombra; pedir al espíritu de la planta psicótropa o, por medio de él, al mismo espíritu que detiene la sombra del enfermo, qué ofrendas se requieren para que éste devuelva la sombra y con cuáles remedios el paciente se curará.
- b. Efectuar los ritos propiciatorios para cautivar el favor del espíritu ("endulzar el encanto") y hacer que devuelva la sombra, previos ritos de expulsión del mal (*limpias, chupadas*) efectuados sobre el cuerpo del enfermo.
- c. Prescribir la terapia que contempla el uso de ayunos (*dietas*) y el recurso a la fitoterapia tradicional y a recetas específicas de la farmacopea popular de origen tardo-renacentista español ("Agua del Carmen", "Agua de la Reina de Hungría", etc.).

Como puede apreciarse las funciones desarrolladas por el "maestro curandero" a los puntos a, b, c, son de naturaleza eminentemente shamánica y aun la terapia debe ser tradicionalmente dictada por el espíritu de la *achuma*, la planta psicótropa reina del curanderismo norteño, el San Pedro que, como el homónimo santo, es "portero del cielo" y "maestro de los maestros".

El San Pedro, recogido y preparado ritualmente (Polia 1988c: 46-65), cortado en trozos y hervido por un número variable de horas, viene consumido como decocción solo o en combinación con otras especies vegetales, como las "purgas", si el objeto es liberar al paciente de maleficios o simplemente "limpiar su sangre", o con perfumes. A veces el maestro añade hojas de *mishas* (*Brugmansiae* de varios tipos, más raramente *Datura*). A la ingestión del San Pedro se acompaña siempre la absorción por la nariz (*singada*) de una infusión alcohólica de tabaco con efecto sinérgico y con implicaciones culturales de carácter apotropáico y propiciatorio (Polia 1988c: 99-101).

En el presente ensayo más que establecer sistemáticas comparaciones interculturales e interétnicas con otras áreas del Perú y de América nos interesa exponer sintéticamente el material recogido en el campo (1971-1988) y trazar las conclusiones a las que hemos llegado. Nuestra intención es ofrecer un cuadro lo suficientemente completo de los síndromes que la medicina indígena interpreta como consecuencia del "contagio" y de la "pérdida de la sombra".

2. EL CONCEPTO DE SOMBRA

Antes de tratar del "cómo" y del "por qué" la sombra puede perderse, hay que intentar delinear el concepto mismo de "sombra" en el ámbito del curanderismo y de la cultura andina norteña.

En la persona la "sombra" es un principio inmaterial netamente distinto del cuerpo físico: puede alejarse del cuerpo manteniendo conciencia e identidad autónomas y conservando los rasgos característicos de la persona hasta el punto que al detectar la "sombra" se puede identificar la persona a la que pertenece.

La "sombra", fuera del cuerpo, puede asumir varias formas según las intenciones del operador.

Las relaciones entre "sombra" y cuerpo son tan estrechas que si bien la "sombra" puede existir fuera del cuerpo aun después de la muerte, el cuerpo despojado de su "sombra" se enferma; la razón desvanece perdiendo su capacidad de control y por ratos se hunde en la inconsciencia, la memoria se aturde y ofusca, las fuerzas merman.

En el cuerpo la "sombra" preside a la vitalidad, a la inteligencia y de ella depende la personalidad, el carácter, la volición como capacidad por parte de la persona de enfrentarse a la vida proponiéndose y afirmándose como entidad autónoma responsable de sus acciones. Si el destaque de la "sombra" se prolonga por largo tiempo el desorden físico y psíquico finaliza con la muerte.

Resulta más correcto (y fácil) comparar el concepto andino de "sombra" con el concepto de "doble", común a varias culturas de interés etnológico, que con el concepto de "alma" que históricamente ha venido asumiendo connotaciones filosóficas y religiosas propias al cristianismo europeo.

Que la "sombra" no sea el "alma", o por lo menos no lo sea de acuerdo al concepto cristiano, lo confirma el hecho que no sólo la persona tiene "sombra" sino también los objetos mágicos del curandero —varas, espadas, piedras, etc.— las huacas y ciertas plantas y animales. No es la "sombra" sino el "alma" o el "espíritu" (los dos términos son intercambiables en el curanderismo andino) que después de la muerte recibe el premio o el castigo eterno pasando a formar parte de las "almas benditas" del cielo o de las "almas condenadas" del infierno. En el estadio intermedio el alma que está purificándose en el purgatorio puede manifestarse a los vivos para pedir misas de sufragio, o preces, o reclamar venganza en el caso de los asesinados o un sepelio cristiano en el caso de los insepultos: en este caso recibe el nombre de *pena* que se aplica igualmente a las almas de los suicidas o muertos en accidentes imprevistos. Por el léxico no estamos tampoco autorizados a creer que el alma purgante "salga" del purgatorio realmente para tomar contacto con el mundo de los vivos, pues la manifestación de un muerto (bautizado) recibe el nombre de *fantasma / pantasma; alma; espíritu; pena* pero indiferentemente se dice que la "sombra se presenta" en la casa donde el muerto había vivido, o en proximidad de sepulturas o cementerios. Después de la muerte la sombra se queda en una dimensión paralela a "este mundo" y en aquella dimensión, que no es la del mundo religioso del post-mortem cristiano, sigue existiendo normalmente invisible, a excepción de cuando ella misma quiera manifestarse o de cuando se halle abierta la "vista en virtud". La "sombra" pertenece al mundo inmaterial de los espíritus, el mismo donde viven las entidades sobrenaturales: los "encantos", los espíritus de los antepasados no bautizados ("ingas", "moros"), aun conservando la sombra del muerto cristiano una identidad propia.

Por parte del viviente, el ingreso al mundo de los espíritus debe hacerse pasando a un estado de conciencia distinto de la conciencia racional y sensorial y se efectúa por medio de la "sombra" que el maestro sabe extraer de su cuerpo: "Mi espíritu sí, claro, puede trasladarse. Puedo viajar en el espacio (...) cuando se viaja es la sombra que viaja (...) cuando yo viajo llevo conmigo la sombra de mis varas para defenderme". (Marino Aponte, Huancabamba, 1985).

Si el destaque de la sombra del cuerpo produce enfermedad, la separación del "alma/espíritu" produce instantáneamente la muerte: esto es otro elemento que

distingue a la "sombra" del "alma", juzgada por Dios al momento de la muerte. La "sombra" puede quitar el cuerpo conscientemente o inconscientemente y esto ocurre:

- a. Inconscientemente e involuntariamente: 1. en el sueño; 2. accidentalmente por un espanto o "susto", un sobrecogimiento imprevisto, etc.; 3. por acción de entidades sobrenaturales; 4. por "llamada" o "citación" de *maleros* o *enguanchadores*.
- b. Conscientemente e intencionalmente: cuando se decida efectuar el "viaje" fuera del cuerpo para ejecutar el *rastreo*: inquirir causas sobrenaturales de enfermedades o desgracias; detectar lugares, objetos o personas escondidas o lejanas; detectar responsables de crímenes o "hechizos"; detectar remedios que curan. Es el caso de los maestros que tradicionalmente (pero no exclusivamente) emplean plantas psicótropas.

El conocimiento y la sabiduría del shamán se adquiere cuando la "sombra" ingresa conscientemente al mundo de los espíritus, en aquella condición en la que el mundo "así como se ve" se transforma en un universo de fuerzas: formas espirituales de lo que existe.

Cuando la "sombra" se aleja del cuerpo queda expuesta a los peligros del "otro mundo", entonces puede ser raptada por los "encantos"; atacada y raptada por la sombra de los *maleros* o por los espíritus auxiliares (*compactos*) de él; "herida" con varas de madera como la chonta o el hualtaco, o con espadas de acero (Polia 1988c: 30;37-43). La herida que se infiere a la sombra se transmite a la parte correspondiente del cuerpo manifestándose visiblemente. Hiriendo mortalmente su sombra puede matarse la persona.

Se ha dicho que la "sombra" conserva los rasgos característicos de la persona, pero a veces ocurre que el curandero, o más frecuentemente el *malero*, pueda transformarse —es decir transformar su sombra— en un animal como el puma, una serpiente, un ave rapaz, etc. El teriomorfismo es un rasgo shamánico originario y universalmente difundido: las fuentes españolas relatan la capacidad de transformarse en animales de los "hechiceros" y "adivinos" del Perú de los siglos XVI y XVII (cfr. p. e. Acosta 5,26 p. 68; Arriaga 10, p. 232; Murúa 2, 32, p. 434 etc.).

Los combates entre curanderos y *maleros* acontecen siempre como duelos entre dos "sombras" y exclusivamente cuando la sombra se halla fuera del cuerpo.

Apoderarse de la "sombra" equivale a apoderarse de la voluntad de la persona: es el caso del *guayanche*, o embrujo de amor, que examinaremos más adelante.

Además que en el estado de "vista en virtud" las "sombras" pueden manifestarse en sueño, pero esto no excluye la posibilidad de manifestación en el estado

normal, sensorial, de conciencia: el mundo del "más allá" puede a menudo hacer irrupción en "este mundo".

Algunos maestros creen en una contemporánea presencia en el cuerpo de una pluralidad de "sombras", como afirma el maestro Concepción Guerrero, de Palo Blanco, hijo de don Florencio, un viejo y estimado maestro: "La persona tiene siete sombras. El curandero también siete sombras, para qué va a tener más, el curandero tiene tres sombras buenas y cuatro malas: cuatro para dañar y tres para hacer bien".

Algo de la sombra de la persona queda pegada a sus indumentos, objetos personales, retratos, así como a sus uñas y cabellos, a la sangre. Actuando sobre éstos puede producirse una reacción paralela en el cuerpo de la persona, que puede ser benéfica o dañina, de acuerdo a las "intenciones buenas" o "malas" de quién actúa y al tipo de acción ritual ejecutada. Cuando una persona no puede presenciar una ceremonia terapéutica se pone sobre el "altar" (*mesa*) del curandero un indumento, o retrato del ausente, que toman el nombre de "sombras" y reciben los "florecimientos" (Polia 1988c: 98; 1988d: s.v.), vienen bañados en las aguas de los lagos sagrados. Asimismo indumentos, uñas, cabellos son usados injertándolos en un simulacro (*muñeco*) construido con cera, o con indumentos de la persona, con el fin de producir el "daño". También el uso de simulacros para la magia negativa es antiguo y no debe ser necesariamente interpretado como un elemento de importación del folklore mágico de España (cfr. Múrua 2, 35, p. 441; Arriaga 4, p. 210: el sacrificio del muñeco es llamado *caruayquispina*). Los mismos ingredientes, por estar "cargados" con la "sombra" de la persona son usados en la magia amorosa.

El aliento y la saliva transmiten la influencia de la persona, son vehículos o "contienen" su "sombra", por eso antes de consultar las cartas el curandero pide a su cliente que ponga en ellas su *resuello* por tres veces en cruz y por el mismo motivo probablemente las ofrendas líquidas de perfumes, polvos, alcohol son escupidas con la boca en vez de ser rociadas o esparecidas directamente.

Hay una relación profunda entre "sombra" y sangre: las personas "de sangre fuerte" son menos expuestas al "susto" y a perder la sombra. Asimismo, con sólo mirar pueden producir el "daño": "Personas que son fuertes, indios, negros, malogran a una persona o a un animal y malogran personas de sangre floja. Los malogran nada más que en mirarlos". (Concepción Guerrero, 1985).

Las huacas raramente "cogen la sombra" de personas de "sangre fuerte". A menudo el hecho que la sangre "huye", como consecuencia de un espanto, y la persona empalidece revela la simultánea huida de la sombra. Las personas de "sangre débil" o "floja" arriesgan a menudo de perder su sombra.

Se ha dicho que también los objetos del ajuar mágico (*artes*) tienen su "sombra" y que ésta es visualizada "en virtud" por el maestro asumiendo varias formas y manifestando el "poder" (la calidad específica en campo mágico) del objeto mismo: "La mesa en virtud se transforma todita ya no es la que se ve sin virtud. También las varas se ven como espíritus, como soldados incaicos (...) Los objetos de la mesa tienen sus sombras que tienen forma distinta del objeto. La piedra de tres huecos que tengo en la mesa tiene una sombra como de señorita muy bella que dice llamarse Rosa María, San Cipriano tiene su sombra que es el mismo santo. Los cristales (cuarzos) también tienen espíritus que se presentan como mujer de manto blanco y una corona de plata". (Celso Avendaño, Ayabaca, 1986).

Como puede apreciarse, Avendaño usa "sombra" como sinónimo de "espíritu" y el "espíritu" —entidad inmaterial consciente dotada de poder— manifiesta la "virtud". "Encanto" es el "espíritu que produce encantamiento" y es "encantamiento producido por un espíritu". Sin embargo, si personas y huacas tienen "sombra" y si la "sombra" de una huaca coincide con su "encanto-espíritu" y manifiesta en el mundo su "poder" o "virtud", en el caso de una persona de poder, un maestro o un malero, su "sombra" puede sí producir "encanto" pero a su "sombra" nunca se le llama "encanto" mientras que los espíritus de los antepasados "gentiles" o "ingas" (= no-bautizados, no-cristianos) son indiferentemente llamados "espíritus" y "encantos".

El San Pedro y las *mishas*, el tabaco, ciertas plantas y árboles tienen "espíritu" que es sinónimo de "poder" y "virtud", pero nunca hemos oído decir que tengan "sombra" y tampoco "encanto".

La persona, "gentil" o cristiana, en cuanto persona tiene "sombra": las "sombras" de los "gentiles" producen "encanto" —bueno o malo— y son ellas mismas "encantos" o "espíritus"; la "sombra" de los vivientes bautizados a menudo en el idioma diario, se confunde con "razón" y "espíritu", más raramente con "ánima" y "alma" pero nunca con "ánima"/"alma"/"espíritu" inmortal destinado al paraíso o al infierno. "La sombra y el espíritu son la misma cosa. Cuando uno tiene susto la sombra se queda trabada por cerros, quebradas, ríos, lagunas, tumbas de los gentiles". (Adriano Melendres, S. Juan de Totorá, 1985). Los muertos cristianos se manifiestan como "sombras", "espíritus", "almas", pero nunca se dice "alma de un gentil" y tampoco de una huaca, u objeto.

Por lo que se refiere a las cosas hay cosas que han recibido su poder ("virtud") del mismo Dios y otras que lo han recibido de los primeros "gentiles", como los lagos de la cordillera, los objetos antiguos: "El encanto de la laguna es el inga mismo" (Adriano Melendres, 1985). En algunos casos la atribución es incierta: "El San Pedro tiene espíritu, este es su poder que dejaron los primeros señores, los ingas, ¿O será Dios que lo ha dejado?" (Adriano Melendres, 1985).

CUADRO N° 1

TIEMPO DE LOS GENTILES				TIEMPO DE LOS CRISTIANOS				
ENCANTOS Chununa Duendes Tutapures Huandures Cau Carbundo	ARTES MOROS O GENTILES Armas Huacos Illas	HUACAS CERROS LAGUNAS CUEVAS TUMBAS	ESPIRITUS DE LOS GENTILES: encantos gentileños; cholomoro; inga rey	MUERTOS BAUTIZA- DOS pantásima; penas; carros de almas;	MAESTROS CURANDE- ROS MALEROS	GENTE CUALQUIE- RA	PLANTAS San Pedro; mishas; cimoras; huallaco; ajo jaspe; ajosquiro; cachuto; chonta; palo santo; tabaco; membrillo ...	ARTES DE MESA espadas; figuras; varas; manes; conchas;
P O D E R				A L M A			P O D E R	
E S P I R I T U				R A Z O N				
S O M B R A								

Poniendo a comparación las áreas semánticas de las palabras usadas en el léxico curanderil para indicar la esencia espiritual de personas y cosas tenemos:

¿Quién puede raptar la sombra? El examen de los casos recogidos en nuestra área proporciona los siguientes datos: tienen poder de "coger la sombra" todos los "encantos gentileños" es decir los espíritus de los antepasados no bautizados. Este poder se extiende a los lugares, morada de espíritus: cerros, lagunas, tumbas, a los objetos dejados por los "gentiles", especialmente las ruinas monumentales y unas grandes piedras-huacas (las antiguas *wanka*) con grabados, cortadas artificialmente o con formas raras debidas a la erosión y atribuidas a los "gentiles". Las entidades sobrenaturales no-humanas (*duendés, chununas, etc.*), si bien pueden producir un fuerte espanto con consiguiente "pérdida de la sombra", no son indicadas como directamente responsables de la captura de la misma: la *chununa* "encanta" y la persona se pierde en las alturas de los cerros, o en el bosque. Lo mismo acontece con las almas de los muertos bautizados: espantan pero no raptan la sombra, a pesar de que sí pueden *contagiarla* haciendola enfermar. Los espíritus de las plantas psicótropas producen la salida de la sombra del cuerpo pero no son responsables de la captura de la misma: en el "campo de la virtud" la sombra está acechada por los "encantos" que pueden impedir que ella regrese a "este mundo". En el caso de la evocación de la sombra por parte de un *malero* hay que subrayar que su intervención tiene como objeto "mover los encantos", sus espíritus auxiliares, y son los mismos encantos evocados (*citados*) que se apoderan de la sombra.

3. PERDIDA DE LA SOMBRA PRODUCIDA POR ACCION AUTONOMA DE ENCANTOS

La naturaleza de los "encantos" responsables del rapto de la "sombra" es ambigua: potencialmente positiva y negativa—"buena" y "mala"—puede actuar benéficamente o como poder nefasto en consecuencia de la aptitud asumida por la persona hacia los "encantos" mismos. La correcta relación ritual con los "encantos" de los lugares y la "intención buena" o "mala" de quien establece la relación determina la modalidad de su intervención. La acción de los "encantos" puede subseguir a una omisión ritual, o a un descuido en la aplicación de las normas tradicionales como es, por ejemplo, pasar cerca de cuevas sepulcrales o de huacas sin hacer ofrendas u omitiendo los ritos propiciatorios; acercarse a los lagos sagrados de la cordillera sin recitar las fórmulas propiciatorias y sin escupir ofrendas de perfumes apenas se vislumbra a lo lejos, el lago; quebrar los tabúes alimenticios y/o sexuales (*dieta*) antes y después de tomar el San Pedro o las *mishas*; dormirse en proximidad de una huaca o de una sepultura sin conocer la naturaleza del lugar o también ejercitar conscientemente acciones que ofendan los "encantos" como es arrojar aguardiente, ají, sal a las lagunas para "malear"; robar las ofrendas dejadas a orillas de los lagos; cortar sin necesidad y sin ofrendas plantas de poder como el "hualtaco" (*Loxopterigium hualtango*), el "guayacán" (*Tabebuia* sp.), el "palo santo" (*Bursera graveolens*), las *mishas* (*Brugmansia candida, B. aurea, B. sanguinea, B. suaveolens*), el "shimir"

(no ident.); introducirse en las cuevas sepulcrales para buscar tesoros, o faltar de respeto a los huesos.¹

Los "encantos" producen enfermedad "por contagio". El *contagio* es una influencia inmaterial transmitida por los espíritus que actúa siendo inapercibida al momento en que el *contagio* se produce. La manifestación del *contagio* es la enfermedad. El *contagio* se produce con o sin contacto, se transmite como un 'soplo': huacas, huesos, "soplan el contagio". El viento atmosférico es a menudo vehículo de *contagio* y los mismos espíritus son llamados en las fórmulas *vientos*. "Viento" traduce por entero la significación del quechua *wayra* que es "viento" y "espíritu", y es el "soplo" de las cosas de poder. En el quechua de Ayacucho *wari* —con evidente relación a los míficos *wari runa* de los orígenes— es un fluido que se desprende de los huesos, de las huacas, de los manantiales (*wari pukyo*) y que contagia enfermedad.

El cuadro nosográfico normalmente no es considerado suficiente para establecer el diagnóstico y la terapia pues la observación debe ser sometida al juicio de la "vista en virtud", puesto que el origen del *contagio* pertenece al "otro mundo".

Las enfermedades producidas por acción autónoma y directa —no mediata por un *malero*— se reducen esencialmente a dos tipos: la *shucadura*, o *shuque*, (*cajadura*, *pisada de cerro*) y la *tapiadura*, o *tapia*, no siempre netamente distintas entre ellas y con cuadros nosográficos semejantes.

3.1 La *shucadura*, o *shuque*: se caracteriza por desórdenes físicos y psíquicos que, en los casos graves, se presentan con la sintomatología del "susto". La *shucadura* puede ser producida principalmente por:

a. plantas como el shimir, el hualtaco, las cimoras, las mishas;

1. Se ha dicho que la intervención de los "encantos" puede subseguir a una omisión ritual. Hay espíritus que actúan negativamente a pesar de las intenciones y acciones de la persona. Trátase de entidades no propiciables, peligrosas, intrínsecamente malévolas, antropomorfas (*chununa*, *duende*), teriomorfas (*tutapures*, *huandures*), pueden asumir variedades de formas. Su naturaleza no es humana: no son espíritus de gentiles, ni de muertos, guardan relación con un pasado muy remoto, anterior al "tiempo del rey inga" quien actúa positivamente substituyéndose al rol de originarios y desaparecidos héroes civilizadores. Bien podrían, ciertas figuras del mundo mítico, ser elementos superstites de antiguos mitos hoy olvidados: figuras de un tiempo caótico de los orígenes. *Chununa* deriva del quechua *chuniq ñuñu*: "espíritu que vive en las soledades" y *tutapure* de *tuta*, "noche" y *puriq* "el que anda". La aparición de estos espíritus "asusta", o "encanta". La *chununa* con sólo mirar a la persona le hace perder la memoria de su pertenencia al género humano, la lleva en las punas y soledades andinas, donde la abandona haciéndole entender el idioma de las aves.

- b. las *mesas* cuando quien las maneja no es capaz de controlar sus poderes. La *mesa* al pasar a manos ajenas debe ser previamente *descompactada* y *amansada* y luego nuevamente *compactada*: cada objeto debe ser bañado en las aguas de la laguna a la que acude el maestro y *citando* en el nombre de quién lo usará y por el uso que se va a hacer;
- c. El *despacho*, o *botada* de los *contagios*, operación de alejamiento de los males que finaliza la ceremonia terapéutica de la *limpiada* (Polia 1988c : 105-15).
- d. los cerros donde haya presencia de "encantos gentileños", por existir en el lugar ruinas;
- e. cuevas sepulcrales, o "entierros", donde se hallen osamentas de gentil.
- f. objetos: antiguos, piezas arqueológicas, huacas, etc.

En todos estos casos quien actúa detrás de la apariencia material es en realidad el espíritu que en aquellas cosas, lugares, plantas reside. En el caso del *despacho* es el mismo *contagio* que, desalojado del cuerpo del enfermo, contamina a quien se halle en el trayecto del *despacho* (Polia 1988d : s.v. *despacho*).

A veces la *shucadura* recibe el nombre de *cajadura*, o *cajolcaju* (en las alturas de Huancabamba). Las etimologías probables de "*shucadura*" podrían ser: 1. del quechua *sukiay*, "andar descolorido, demudado, enfermizo" o *sukiakayay*: "estar caído de fuerzas" y *sukiaq* "el descolorido, demudado"; 2. de *chukiy*: "alancear, dar lanzadas": la enfermedad es "lanzada" como "flecha", o "dardo" mágico.

A menudo la *shucadura* se manifiesta con manchas en la piel, o erupciones cutáneas, especialmente cuando es producida por plantas. *Cajadura* deriva probablemente del quechua *qaqa*, "roca", *qaqayay* es "transformarse en roca", y en el uso se alterna a *shucadura*. La "pisada de cerro" es una forma de *cajadura* y se refiere al "contagio" de cerros o peñas que produce malestar físico y trastornos psíquicos y podría ser una traducción al español de un primitivo término quechua transformado en *cajadura*.

"Shucadura y cajadura, eso es lo mismo. La cajadura ... esa viene por ejemplos: ha habido andando un cerro malo (...) y ese cerro lu ha cajau. O también (...) puede haberse encontrado asina (...) en alguna curación de unos enfermos. Y han estau... y se han encontrau allí y allí resulta aún que sea renojándose (...) esa se llama cajadura de un enfermo (...) La shucadura viene de las mesas: a veces alguno tiene unos granos (...) se limpia eso y lo botan en un camino. Entonces (...) la primera persona que se encuentra con eso se le pega ese mal. Esa es cajadura de mal por allí que soplan". (Carrillo, 1986).

Vamos a exponer a continuación algunos casos de shucadura:

- a. Informante: maestro Celso Avendaño, Ayabaca, 1986. "El hualtaco negro shuca con manchas y ampollas en la piel, que vierten sangre. Antes que cortarlo hay que ofrendarle perfumes. El chimor es planta mala: antes que cortar la vara, que sirve para curar los shucados, hay que ofrendar montañas. Cimoras, antes que cortarlas hay que ofrendarles agua florida. Si se corta así no más puede ponerse brava y entonces hace salir en la piel de la persona manchas medio moradas y rojas (el color de las hojas de cimora). Se dice entonces que la persona está shucada por la cimora: una vez unos muchachos limpiaron mi huerta y, con las yerbas, cortaron también ese matoral de cimora. La planta los shucó y les salieron ampollas y manchas a la cintura".

- b. Informante: maestro Néstor Herrera de San Antonio, Huancabamba, 1988. En una mesada con el maestro Herrera en la que participamos Néstor, bajo el efecto del San Pedro, percibió la figura de una mujer que se acercaba llorando. Me mandó llamar a una de sus clientes, una señorita limeña, que junto con otros pacientes esperaba en el corredor de la casas, y le dijo delante de mí: "Usted tiene en su casa una mesa de un maestro. Acá se me presenta una mujer llorando: es la mesa que quiere trabajar. Cuidado no la vaya a shucar". Recomendó traer la mesa, que efectivamente la señorita tenía guardada en su casa, para "descompactarla" en las aguas de la Laguna Negra y luego volverla a compactar en el nombre de la señorita, de manera que los poderes de la mesa le obedeciesen y no se rebelasen pues estaban "acostumbrados a otro maestro". Por la misma razón a la muerte de un maestro, cuando no hay quien continúe su arte, otro maestro debe encargarse de cuidar la vieja mesa y llevar la "vara mayor", o *chonta defensa*, a las aguas de la Laguna Negra, o Gran Huarinja. La vara de chonta, símbolo del poder del difunto maestro, envuelta en cintas de lana, debe ser sumergida ritualmente y abandonada en las aguas para que se "refresque" y no contagie quien no tenga el poder de manejarla. Con esta operación el poder vuelve a las aguas y a la esfera de los encantos que eran los "compactos" del difunto.

Con agua de la laguna y con perfumes, polvo de maíz blanco, azúcar cande, lima, el maestro "refresca" o "shulaya" todos los objetos de la mesa. El poder es concebido como un fluido de natura cálida que "ataca y perturba el cerebro" cuando no sea ritualmente controlado. *Shulalar*, sinónimo de *fresquiar*, o *refrescar* deriva del quechua *sulla*, "rocío".

Finalizando la mesada, el conjunto de ceremonias mánticas y terapéuticas (Polia 1988c : 119-128; 97-118) y antes de volver a guardar los objetos ("levantar la mesa") el maestro efectúa el "refresco de los artes" rociando

los objetos mágicos de su ajuar con agua, maíz blanco, azúcar, miel, jugo de caña, lima, agua florida: los mismos ingredientes de natura "fresca" que componen el arranque, la bebida que sirve para "bajar el calor" del San Pedro que, como las *mishas*, tiene 'virtud cálida'.

- c. El despacho, o "botada de los males", es la operación que finaliza las ceremonias de "extracción" del contagio del cuerpo del paciente: la limpieza y la chupada ((Polia 1988c : 103-113). La operación es ejecutada por el maestro y el paciente y consiste en sacudir enérgicamente una vara o espada, el poncho, los brazos y piernas soplando en dirección de la cordillera. No se puede mirar el *despacho* so pena de ser *shucados*, o *cajados* por los males del enfermo. Las fórmulas rituales recomiendan que los males no encuentren persona viva en su trayectoria. He aquí una de las fórmulas recogidas por nosotros: "Vas a botar toda peste, vas a botar todo dolor, toda shucadura de lomas, criaderos, de cerros, de corrales, de malas cimoras, de malos vientos, de malos encantos, de malas brujerías, de malas hechizerías (...) vara buena jibaría (la chonta) sacarés todos males, mesa buena, botarés (...) estas pestes, estos dolores, estas enfermedades, estos contagios, estas envidias, brujerías, hechizerías malas (...) vamos despachando a los citanes (chorreras de agua) más oscuros, a los despoblados grandes, a las montañas del Ecuador al otro lado, a los profundos de los mares". (Ramón Carrillo, 1986).
- d. La "pisada de cerro" o *cajadura* es confundida a veces con la *shucadura* y con el "encanto de cerro". Este último, sin embargo, comporta normalmente la "pérdida de la sombra" y consiguiente captura de ésta por parte de la entidad tutelar del lugar. Por este motivo vamos a relatar como "encanto de cerro" un caso ocurrido en Aypate (v. 3.2).
- e. En las cuevas sepulcrales de San Antonio, Tapal, en 1973-74 recogimos varios casos graves de *shucadura* producida por haber ingresado a estas cuevas —donde existe gran cantidad de osamentas— varios campesinos con el objeto de buscar tesoros. Algunos de ellos, al salir, acusaban transtornos mentales y contaban que al interior de las cuevas se les habían aparecido luces. Después de un tiempo (de pocas horas a un día) arrojaron sangre y varios murieron. La gente decretó "shuque de gentil".

En las alturas de Culqui, Frías, en 1988, hemos documentado otro caso de *shucadura* : un campesino se había metido por debajo de una gran piedra, en una cueva, donde había hallado un esqueleto y unas ollas. Mientras estaba explorando el sitio en búsqueda de oro, había oído el bramir de un toro y el sonido de unas quenás: los "encantos gentileños". Salió espantado de la cueva. Contó lo ocurrido al hijo, quien lo contó a nosotros, y al cabo de pocos días arrojó sangre y murió.

- f. Para lo que se refiere a la *shucadura* producida por ruinas y piedras-huacas, relatamos dos casos ocurridos, el primero en las alturas de Samanga, el otro en las alturas de Huamba, Ayabaca.

Una señora que tenía su casa en las laderas del Cerro la Huaca, encontró en el bosque una gran piedra redonda y llana con grabados en el borde: un "batán de los gentiles". El Cerro la Huaca es considerado sede de "encantos" debido a la presencia de ruinas y de grandes monolitos con grabaciones. La señora quiso llevarse el batán pero, a causa de las dimensiones de la piedra, tuvo que llamar gente que la ayudara. Llegada a su casa, acusó malestar y confusión mental. Después de un tiempo arrojó sangre y murió. En 1988 fuimos a ver el batán y fue preciso hacer intervenir un maestro para "amansarlo" pues mis obreros tenían la *shucadura*. El maestro trajo aguardiente y tabaco, los mezcló y todos efectuamos la singada absorbiéndolo por la fosa nasal derecha y por la izquierda para "fortalecer la sombra" de manera que el "gentil" no nos la quitase.

El segundo caso aconteció a Siriano, campesino del Cerro del Huilco, que trabajaba con nosotros como obrero (1987). Encargamos Siriano de ir en las alturas de Huamba, en un bosque muy tupido y en un lugar despoblado para averiguar sobre la existencia de una huaca muy temida: una piedra puesta verticalmente que antaño *shucaba* el ganado y los transeúntes. La huaca había sido "bautizada" y tumbada por los bisabuelos de los lugareños. Siriano encontró la piedra al atardecer mientras el viento estremecía el pajonal y el bosque. La huaca gritaba. El hombre se perdió en el bosque, daba vueltas y siempre topaba con la huaca. Se encomendó a Dios seguro de estar encantado pero pudo salir y en la noche volvió al campamento. Nos contó su desventura, no quiso comer, no durmió la noche, rehusó todo alimento por tres días y se encontraba en un estado de agitación con accesos rápidos y momentos de depresión hasta que el maestro Máximo Merino de Socchabamba efectuó una *limpiada* y una *chupada* con una vara de hualtaco para quitar el "contagio de la huaca". Posteriormente fuimos con él a ver la huaca: una gran piedra de forma ovalada, cortada artificialmente, con dos caras llanas y una cruz grabada con cuchillo en la cara superior. Hicimos voltear la piedra, que se encontraba echada al suelo, y la cara que antaño miraba hacia las lagunas de la cordillera (Prieta, Cebada) reveló una serie de grabaciones con una tipología de formas parecida a las estudiadas en Samanga (Polia 1987).²

Por lo que se refiere al cuadro nosográfico de la *shucadura* esto se parece a lo del "susto" con una peculiaridad: la *shucadura* grave produce hemorragia interna cuyo origen es atribuido a los espíritus.

-
2. Nótese como en los casos de *shucadura*, expuestos la primera relación se refiere a *shucadura* producida por espíritus de plantas; la segunda, al poder de objetos mágicos de una mesa; la tercera, al liberarse de los "contagios" del cuerpo del enfermo; las tres últimas, a la acción de espíritus de los gentiles. Todos los casos presuponen la directa responsabilidad de la persona (en el caso c hay desatención).

El tratamiento tradicional contempla *limpiadas* con varas, espadas, piedras-huacas, tabaco y *chupadas* del enfermo por parte del maestro junto con ofrendas a los espíritus seguidas por el despacho del *contagio*: "Shuques de huandures, shuques de tutapures (entidades sobrenaturales teriomórfas), chuques de cimoras, chuques de huacas, chuques de bastones (varas mágicas), chuque de rastros, chuque de palmeros (los que usan la palma chonta para limpiar y despachar males y también para dañar) vaya saliendo, ñudo por ñudo, coyuntura por coyuntura. Vayan saliendo los males (...) con estas huacas moras (de los moros, los antepasados no bautizados) ... vayan saliendo dolores (...) que se vayan hacia el mar y no regresen a su dueño". (Celso Avendaño, Ayabaca, 1986).³

3.2 La *tapiadura*, o *tapia*, *tapiada* se diferencia de la *shucadura* porque comporta la "pérdida de la sombra" y su raptó por parte de un espíritu, como declara el nombre mismo derivante del quechua *tapiay*, "cercar con *tapias*". *Tapiya* es "malo agüero, mala señal". Del examen de los datos escogidos en las dos provincias resulta que la *tapiadura* puede ser producida por:

- a. espíritus de *gentiles* en lugares donde se supone hayan vivido (cerros, ruinas, etc.).
- b. espíritus de *gentiles* en relación con las cuevas donde sus restos han sido sepultados;
- c. espíritus del mundo mítico indígena: encantos como el *tutapure*, el *huandure*, la *chununa*, el *duende*. A veces la huída de la sombra producida por espíritus de este tipo recibe el nombre de "encanto de cerro";
- d. huacas.

La *tapiadura* se presenta como una forma grave de *shucadura* debido al poder de los espíritus que la producen. La *tapiadura*, como documentan los casos que exponemos a continuación, no es necesariamente producida por una reacción de los espíritus a una acción que los ofenda. Elemento característico de la *tapiadura* es la aparición del espíritu. Vamos a resumir lo esencial de una conversación con el maestro Ramón Carrillo de Pasapampa, Huancabamba (1986): "La *tapiadura* es como el espanto, esa ve ... una visión como que ha estau (...) andando por estos campos (...) y se ha anochecido por allí. En el camino se le presentó alguna mala visión, se le presentó un animal, o se le presentó una mujer, un cristiano, y no ha sido cristia-

3. El "descargue" de los males a las aguas es un elemento antiguo del universo mágico-religioso peruano como lo atestigua el rito de las *opacuna*, los baños terapéuticos de purificación (cfr. Murua 2, 24, p. 213; 34, p. 439; Acosta 5, 18, p. 48; 25, pp. 63-64; Arriaga 5, p. 212; 213; Anónimo, p. 166, Etc.).

no: ha sido un espíritu malo y al tiempo resulta prevelicau, prevelicau entonces se llama que lo agarró un espíritu malo (...) y cae malísimo, loco, y no pueden curarlo. Entonces tiene que ocupar de un curandero para que empiece a desencantarle la sombra del espíritu del maligno. Empieza a desencantarlo el sabio con sus poderes, de sus artes que tiene, que lo va desencantando de cerro, de loma, de enchununas, de duendes y va haciendo sus pagos (ofrendas) y sus amagances con sus tabacos, mentándola como que el señor fulano de tal que se vaya descajando de lomas bravas, de enchununas, de en citanes, de en chorreras, de duendes (...) dice y le va pagando a los encantos que vayan largando, y lo va desencantando".

"Hay piedras en las huacas que cogen la sombra de uno. A uno le da ataques, otros resultan tullidos en las piernas, brazos, a otros les pega hemorragia. Cuando una tumba o cueva agarra la sombra de uno eso se dice shucadura de cerro, o tapiada. Eso es peligroso no sólo por la persona sino también por el maestro (...) más peligroso por el maestro (...) porque es el maestro que mueve los encantos". (Santos Calle, Hualcuy, Ayabaca, 1985).

1. El mismo maestro Carrillo nos contó una *tapiadura* sufrida por él mismo en su juventud: "Una enchununa que para por el campo, para en los desiertos. Ese es figura de alguna mujer. Yo la encontré por eso me perturbé, en un puente la encontré. Estuve (...) trayendo una carga de un lugar de Cajas y pasando por un puente de Mishca no pasó la bestia y una mujer estaba abajo lavando los trapos, el pelo morau (...) en camisón y vayeta morada (...) No tenía más sino camisón. No más. Trapo blanco y dije: 'allí está una mujer'. Le hablé: 'señora deja de lavar los trapos porque me tumba la bestia'. Al sólo visar: una mujer. Y dijo: 'Cáite, cáite pues'. Yo pensé que era mujer y me dio miedo fierfísimo. Me perturbé, me agarré en el burro y café (...) Me perturbé limpio y esa no me pudieron curar aunque andaban curándome. Esa se llama tapiadura. Andaba prevelicau, viendo visiones, viendo gente que yo no conocía (...) No me daba cuenta po' donde andaba. Me iba pa' aquí, pa' allá, a veces me acordaba (...) Me iba po' un curandero: nada. Y al final don Gregorio Quiróz me indicó que el señor finadito Eulogio García él me cura, y él me curó. (...) y el curandero (...) me curó por tapiadura llamándome la sombra, desencantándome de allí. Y pero la tapiada no la cura cualquiera" (1986).
2. Este caso ha sido contado por un paciente del maestro Carrillo (1986):
García: "Allá ... allí hacen 25 días ha caído la tapiada ... las tapiadas de una mujer. Un señor de 80 años estaba saliendo de su chacra con un burrito arriadito ... y pa! se le presentó una mujer ...
Carrillo: "Sí, esa sí se presenta"
García: "... en combinación, y que se alzó el vestido, así, y le enseñó, y el hombre la siguió.
Cuando llegó a la casa: mudo. Y hasta ahora no habla: está calladito..."

- Carrillo: "Esta es la tapiadura, esa es la tapiadura: esa lo desencanta..."
- García: "Y llegó, dijo no más que se le presentó una mujer abajo y la siguió, y que después que la siguió, se perdió, y se volvió".
- Carrillo: "Esa es, pues, la enchununa. Esa es la tapiadura: esa quiere buen maestro para que la desencante..."
- García: "El hombre está envaradito y mudo".
- Carillo: "Así es la tapiadura".

3. Este caso ha sido recogido en 1988 en los altos de Cujaca, en las cuevas del Cerro Viscacha, Ayabaca, donde existen grandes piedras con antiguos grabados. Un campesino que labraba la tierra de un hacendado en las cuevas del cerro, al anochecer vio un camino que ingresaba al cerro y que antes no existía. Lo siguió y entró en una bóveda alumbrada, donde un señor vestido como los antiguos le invitó chicha de un cántaro grande. Como el hombre tomó la chicha el cerro volvió a cerrarse y él se quedó adentro, en la bóveda. Su patrón mandó gente de la hacienda a buscarlo pero el campesino no aparecía. Envió un entendido, un maestro, y el maestro logró verlo sentado en el cerro, con un poncho antiguo, ojotas, vestido como gentil. Como el maestro se acercaba el otro desaparecía en el cerro. El maestro tuvo que desencantarlo llamándole la sombra y haciendo pagos al espíritu del gentil que lo había tapiado. Cuando el hombre fue vuelto a su familia hablaba otro idioma que nadie entendía y por un rato se quedó aturdido. Luego se recuperó y contó lo que le había ocurrido. Desde aquel entonces las chacras en el Cerro Viscacha han sido abandonadas. La gente le tiene miedo al cerro: escucha gente que grita y se queja en la noche, los gentiles del cerro. Ha vuelto a crecer una vegetación muy espesa que aumenta la sugestión del lugar.

4. Este es un caso de "encanto de cerro" en que no se da la aparición de un espíritu. Ha sido recogido por nosotros en el Cerro de Aypate en 1973. El informante es Tomás Abad, campesino de Culcapampa: "Una vez llegó al Cerro de Aypate una comitiva de gente. Este cerro es muy poderoso y a uno cualquiera no lo acepta. Así es que de esa comitiva el cerro escogió a una joven de 18 años. Yo era pequeño entonces. La muchacha se separó del grupo y se dirigió al bosque. Allí encontró una mano de batán de oro puro. Entonces regresó a su grupo sin decir nada. Pero después de algunos días la muchacha regresó al cerro. Sus padres se fueron buscándola y, después de mucho caminar, la encontraron, casi desnuda, como fiera. Y así debía de ser porque ella había sido escogida por el cerro. Llamaron a un maestro para que hablara con el cerro e hiciera devolver la razón a esa pobre chica, y Aypate les dijo que para devolver la sombra a la muchacha debían ofrendarle un cuy de siete colores. Con este cuy que le llevaron en pago se pudo deshacer el encanto".

El relato adquiere el valor de una "historia ejemplar" que subraya el peligro de acercarse a lugares "poderosos" siendo "uno cualquiera", sin la capacidad, propia al maestro, de controlar ritualmente los poderes del lugar. "Aypate" no habla con la comitiva de gente pues los espíritus conversan con los "entendidos", quienes saben como se conversa con ellos y tampoco con la muchacha "escogida". No se hace ver. Le hace encontrar un objeto fatal, codiciado por ser de oro y que, en el momento en que la joven lo recoge, funciona como el agente material del "contagio". En cambio "Aypate" habla con el maestro llamado por los padres de la muchacha para "hablar con el cerro", es decir por el carisma que lo distingue de la gente cualquiera, y le indica el remedio: la ofrenda de un cuy descomunal (de siete colores) que puede reemplazar la "sombra". Nótese también como "sombra" se altere en el relato a "razón".⁴

Sintomatología y cuadro nosográfico de la *tapiadura* son idénticos a los del "susto" con la excepción que en la *tapiadura* a veces se manifiesta hemorragia interna que, por lo que hemos podido documentar, en el "susto" no acontece.

El método de cura, expuesto a continuación por Ramón Carrillo, requiere forzosamente la "llamada de la sombra": "la tapiadura quiere harto saber para curarlo ese, el loco qu' esta, se agarra a las horas que va a remediar, se compone una taza asina, de maíz amarillo, y la otra de maíz blanco y empieza a refrescar el mundo por todos los sitios buscándole la sombra pa' donde ella... el se ha espantado y lo va frescando también... Y allí le empieza a hacer unas ceremonias con unos perfumes, jazmines, colonias, limas, cañas... a recordar la sombra pa' que lo pueda desencantar... pero la desencanta la sombra conciencia de los artes, de su saber, con sus tabacos, con sus alimentaciones (ofrendas) de sus poderes para que pueda desencantarlo de los citanes, de los cerros malos (...) de lejos de adonde se ha espantado, de quebradas, de lomas malas, y asina lo desencanta. Una vez que lo desencanta viene la sombra. Se le presenta el duende, se le presenta la enchununa, por eso agarra agua bendita y se le paga. Se santigua y le pega la despachada: huussh! ajá! 'A los despoblados, a los barrancos —dice— despachando duendes, enchununas. 'Vuelve con su enfermo y lo santigua y le reza y le pone una curación sagrada que ya no se quede cajau, que no se quede machacau, y a parte de sus malos vientos".

Nótese como la *tapiadura* es puesta en relación con el "espanto": pues la aparición del *encanto*, cuando acontece, y acontece en la mayoría de los casos, pro-

4. En los cuatro casos expuestos, dos presuponen la directa responsabilidad de la víctima: la invasión de un lugar encantado (n. 4) y el cultivo de chacras en las cuestas de un cerro encantado (n. 3). En los primeros dos casos no hay responsabilidad directa. En ambos la *tapiadura* se debe a la aparición de la *chununa*. En el segundo caso la "enchununa" aparece como entidad fascinadora que seduce: la culpa consiste en dejarse fascinar y no resistir a la tentación, lo que tradicionalmente se hace persignándose y encomendándose a Dios.

duce un verdadero "susto". Lo que distingue la *tapiadura* del *susto* es principalmente que en el *susto* la intervención del espíritu subsigue a un evento natural de carácter traumático, un accidente que no está en relación con una intención y acción lesiva de normas rituales, tabúes, respecto de los lugares que pueda ser interpretada como un "castigo" de los espíritus.

4. LA LLAMADA DE LA SOMBRA EN LA MAGIA NEGATIVA.

Nos limitaremos a esbozar un cuadro general de las prácticas rituales dirigidas a producir el *daño*. El especialista en el campo de la magia negativa es el *malero*, o *brujo*, *hechicero*, *ganadero*, *magicero*, *espirituista*, *diablero*, quien actúa bajo pedido de personas movidas por "envidia" o "mala intención" los dos resortes que justifican la existencia del *malero* en las comunidades andinas. El curandero es el enemigo del malero y defensor de la persona atacada por sus artes. Una fórmula ritual de exorcismo dice: "Con esta alzada, con esta singada quedaremos desatados, deshechizados, descruzados, desjugados, desvanecidos de todas las brujerías quizás mal conducidas o mal producidas por alguna persona de malos pensamientos o de malos sentimientos de la sierra, costa o selva o de cualquier lugar que ellos sean" (Marino Aponte, Huancabamba).

El *daño* puede transmitirse "por aire" o "por boca" ("por dentro"). En el primer caso no hay suministración de un vehículo material (plantas tóxicas junto con ingredientes mágicos como polvo de muertos, etc.). El *malero* actúa desde lejos "moviendo los encantos" y usando normalmente algún objeto que, por pertenecer a la víctima, encierra una parte de su "sombra". El "daño por aire" comporta siempre una intervención sobre la sombra de la persona o indirectamente, actuando con objetos, o directamente por medio de la "llamada de la sombra". El *malero* actúa, como el curandero, siempre por medio de sus espíritus auxiliares (*compactos*): es este un elemento de mucha significación perteneciendo a la estructura antigua del shamanismo andino y que en la literatura sobre curanderismo no se ha, quizá, puesto suficientemente en claro. Concepción Guerrero explica: "Para llamar la sombra se usan olores haciendo un pago a los espíritus de los cerros, de las lagunas. Son esos espíritus que atrapan la sombra".(1985).

La dinámica del "daño por aire" es la siguiente:

1. Operaciones mágicas efectuadas con el fin de evocar (*citar*) una entidad negativa y dirigirla para que ataque a la víctima ("mover los encantos");
2. Intervención de la entidad negativa sobre un objeto que "representa" y se substituye a la víctima, o directamente sobre la víctima "atrapando la sombra";
3. Inducción del *daño* por *contagio* o por "pérdida de la sombra";

4. Manifestación de la enfermedad "de hombre", o "de daño".

Los principales métodos de inducción del *daño* son los siguientes:

1. Preparación de un simulacro, o "muñeco", que reproduce los rasgos salientes de la fisonomía de la víctima. El "muñeco" se prepara usando indumentos de la víctima o injertando en un simulacro de cera uñas y cabellos. El "muñeco" es bautizado con agua bendita por el *malero* con el nombre y apellido de la víctima y con la participación de un "padrino" y una "madrina". Después del "bautismo" el simulacro es velado por tres noches. Luego, un martes o viernes por la noche es llevado al cementerio donde viene sepultado cerca de una tumba para que los muertos "devoren la sombra" (cfr. con los datos recogidos por Chiappe-Lemlij-Millones 1985: 38; Gillin 1945:128-29). Si no se celebra el "bautismo" de toda manera se impone al "muñeco" el nombre de la víctima —pues el nombre guarda estrecha relación con la sombra— y se "alfiletea" con alfileres, o clavos de hierro, o con espinas de San Pedro "macho", o "cimarrón". Si el muñeco es de cera se incide con una espina de las mismas nombre y apellido de la víctima. Después de "alfileteado" el muñeco es sepultado, o sumergido en un estanque remoto: el "daño" se contagia por oxidación de los alfileres, o en seguida, en la misma parte del cuerpo que corresponde a la parte "alfileteada".
2. Prendas de vestir de la víctima pueden ser sumergidas en las aguas de "lagunas malas", como la Laguna de la Serpiente (así llamada por su forma), cerca de la Laguna Huarinja —donde hemos hallado gran cantidad de indumentaria clavada con estacas de chonta o hualtaco negro— o también sepultada en cuevas sepulcrales de "gentiles", o en la proximidad de "huacas".
3. La indumentaria de la víctima puede ser "crucificada" con espinas o clavos de hierro en una cruz de cementerio en las noches de martes o viernes.
4. Se hace un "entierro" sepultando huesos de "gentiles" en proximidad, o al interior, de la vivienda de la víctima para que el espíritu del muerto, airado, le "chupe la sombra".
5. Una mezcla de tierra de sepulcro, o huesos humanos pulverizados, y sal puede ser esparcida disimuladamente a espaldas de la víctima para obtener que la alteridad negativa muerto-gentil la "contagie".
6. La misma mezcla puede ser esparcida en el umbral de la casa.
7. Se escribe nombre y apellido de la víctima en un papelito que se introduce en la boca de un cadáver antes del sepelio.

8. Por intermedio de sus "compactos" el *malero* puede "soplar" el "daño" introduciendo mágicamente en el cuerpo de la víctima, o en su estómago, clavos, cristales de cuarzo, espinas, estacas de madera, insectos, culebras. Todas estas cosas "se forman" por hechizo en el cuerpo. Para "extraer" el "daño" el curandero deberá intervenir efectuando la "chupada" del enfermo (Polia 1988c: 111-113), es decir la succión shamánica y, por medio de ésta extraer los objetos introducidos en el cuerpo. Si el San Pedro revela que el "daño" está ubicado en el estómago se suministran purgas: "huamingas" (unas licopodiáceas de altura); "hómamo"; "lirio"; "camote-huandur"; "habilla"; "piñón"; "coyma macho"; y "hembra"; "coyma gentileña". En los otros casos el San Pedro revela la ubicación del objeto por medio del cual el "daño" ha sido producido.

9. Se arrojan en las aguas de las lagunas sal, ají, alcohol de caña; se dispara con balas en las aguas, o en las rocas de lugares "encantados", mencionando el nombre de la víctima para que los "encantos", airados, actúen en contra de ésta.

10. El *ramalazo* o "viento negro" manifiesta el ataque de un *malero* con una fuerte ráfaga de viento, acompañada a menudo por un olor desagradable, que golpea la *mesa* con efectos letales sobre el curandero y sus pacientes. El *flechazo* es un proyectil ígneo, como dardo, visualizado *en virtud*, lanzado por el *malero* para matar al curandero mientras éste se encuentra bajo el efecto del San Pedro desarrollando la *mesada*. En realidad el ataque es dirigido a su "sombra".

11. Tratamos por último la "llamada de la sombra" con fines negativos. Con esta operación el *malero* actúa directamente raptando la "sombra" de la víctima para hierirla con espada o varas de chonta; encerrarla bajo su poder en un pomo, operación llamada "empomar la sombra". El segundo procedimiento es usado principalmente en la magia amorosa, o *guayanche*.

Las fases de la "llamada" para producir "daño" son las siguientes:

- a. Fórmulas y ritos de evocación de los espíritus auxiliares del *malero* (o del *enguanchador*);
- b. Evocación de la sombra de la víctima, con o sin el uso de objetos pertenecientes a ella;
- c. Indicación a la sombra del camino que debe seguir para llegar allí donde se la está llamando;

- d. Aparición de la sombra como chispa, mariposa, luciérnaga, murciélago, pájaro, viento;
- e. Apoderamiento de la sombra que viene encerrada en un pomo amarrado a la vara de chonta (*vara citadora*) y tapado con la pata desecada de un puma para que no escape;
- f. Amonestación de la sombra —en el caso de ritos de magia amorosa— para que la voluntad de la persona se doblegue a la voluntad del operador o de su cliente;
- g. Herimiento de la sombra, visualizada "en virtud", por medio de espadas o varas;
- h. Ofrendas a los espíritus auxiliares del *malero* y a los "artes" de su *mesa*.

La magia amorosa, o *guayanche*, no es vista, en general, como exclusiva de los *maleros*: el operador puede ser un curandero, un *malero*, o un "especialista" llamado "enguanchador". El nombre parece derivar del quechua *huaqanqui*, "talisman para el amor". El ritual de la "llamada de la sombra" en la magia amorosa es idéntico al ritual descrito para contagiar el "daño" siendo diferentes los fines y faltando las heridas de la sombra que viene "empomada". Por eso, y por brevedad, no lo hemos tratado a parte.

El cuadro nosográfico del "daño por aire" presenta características similares para todas las "enfermedades" derivadas de "pérdida de la sombra". El "dañado" (o "cruzado", "trabajado", "maleado", "hechizado") deja a su pasar "olor a muerto", "anda rodeado por moscas", se presenta "decaído".

La planta que tiene la virtud de "levantar la sombra" y de "fortalecerla", o "endurarla", es el tabaco usado tradicionalmente en las *singadas* cuya finalidad es alejar los "contagios" presentes e impedir que "contagios" afecten la persona. Las fórmulas que abren las *singadas*, recitadas por el maestro, declaran que la operación se hace "por la sombra y nombre" de la persona haciendo manifiesto otro rasgo característico del shamanismo originario: los "contagios" —directos o mediatos— atacan la "sombra" y de la "sombra" se transmiten al cuerpo. Arriaga (4, pp. 210-211) relata el uso de quemar figurillas de sebo para "quemar el alma" de la persona y quitarle "entendimiento y corazón". Si se confronta "alma" de Arriaga con "sombra", y "entendimiento y corazón" con los análogos conceptos de "razón y fuerza-salud" del curanderismo andino se hace evidente la relación entre "alma" - "sombra" y "entendimiento" - "razón" y entre "alma" - "sombra" y "fuerza" - "salud".

5. EL SUSTO, O ESPANTO

Del examen de los casos de "susto" y de las prácticas rituales usadas para curarlo se deduce que en la teoría del curanderismo andino del norte, la sombra huida del cuerpo en consecuencia de un accidente natural que produce una intensa trau-

matización psíquica, no se queda simplemente "fuera del cuerpo" sino cae en poder de las entidades tutelares del lugar donde el "susto" se produjo. Son estas entidades (*encantos*) que cogen la sombra y a estas entidades el curandero debe dirigirse para recobrar la sombra perdida cautivando su favor "endulzándolas" por medio de ofertas. Con el nombre de "susto" el curanderismo norteño se refiere a la causa desencadenante de la sintomatología y, al mismo tiempo, indica el cuadro nosográfico resultante.

"Cuando uno tiene susto su sombra se queda trabada por cerros, quebradas, ríos, lagunas, tumbas de gentiles" (Adriano Meléndres, 1985).

"Cualquier cosa a la que uno tenga miedo, de noche o de día, el cerro o la huaca le coge la sombra. Entonces el maestro cirujano le cita la sombra y el hombre se cura" (Santos Calle, 1985).

"El susto es distinto del daño: es distinto porque el daño es lo que sopla una persona. El daño lo hacen las personas, el susto los espíritus". (Concepción Guerrero, 1985).

"El susto es un sorprendimiento o espanto que puede ser producido por fuerzas naturales, desgracias naturales, o espíritus tanto buenos como malos. Eso se aprende cuando una persona pega sobresaltos en cama, cuando adelgaza mucho, cuando está medio dormido". (Marino Aponie, 1985).

5.1 Los acontecimientos que con mayor frecuencia producen el "susto" son: caída en un río; caída de caballo; incidente con carro; ruido imprevisto y violento como el estallido de un trueno y la caída de un rayo; la aparición imprevista de un animal peligroso o que goza de prestigio mágico, como el puma, la serpiente; embestida de un animal (toro, perro bravo); el asistir impotentes a desgracias que ocurren a familiares o seres queridos; profunda rabia que no encuentra desahogo; profundos sentimientos de frustración o vergüenza; traiciones amorosas; amores intensos que no encuentran satisfacción; en general cualquier sobrecogimiento imprevisto de carácter traumático. Como puede apreciarse, el "espanto" es sólo una de las causas de la manifestación del cuadro nosográfico que extensivamente recibe el nombre de "susto".

No hemos puesto en la lista la aparición imprevista de un espíritu: a pesar de que los espíritus, cuando se hacen ver, "asustan", normalmente por la mayoría de los curanderos más ancianos el "susto" producido por un espíritu es clasificado, interpretado y tratado como *tapiadura*. Sin embargo en el léxico curanderil "tapiadura" puede equivaler a "susto" pero nunca el "susto" producido por una de las causas que hemos expuesto antes recibe el nombre de "tapiadura". Podríamos decir que la *tapiadura* es un "susto" de espíritus que acontece directamente. Hablando de la *chununa* Adriano Meléndres así se expresa: "La chununa (...) llama los hombres en el campo, en el monte, los perturba, les daña el cerebro y ellos ya no están en su ser,

en su verdad. El hombre se queda asustado y el maestro, el que toma San Pedro, tiene que curarlo". (1985).

5.2 La dinámica del "susto" que resulta de los casos recogidos es la siguiente:

- a. Un fuerte trauma físico y/o psíquico interrumpe el estado normal de conciencia y la actividad de control de la esfera racional;
- b. En el estado confusional de alteración psíquica la "sombra" huye del cuerpo;
- c. *Encantos* del lugar se apoderan ("cogen") la "sombra";
- d. Se manifiesta el cuadro sintomatológico del "susto", o "espanto".

5.3 Por lo que se refiere a la sintomatología del "susto" y al cuadro nosográfico del mismo el examen de los casos recogidos y las declaraciones de los maestros demuestran una fundamental homogeneidad. Los desórdenes físicos y de comportamientos más evidentes producidos por la "pérdida de la sombra" son: abulia; agorafobia; depresiones persistentes y desmotivación; pérdida temporal o permanente de identidad; amnesia; tendencia a aislarse del consorcio humano; accesos rápidos imprevistos y sin motivación. Entre los desórdenes físicos se distinguen: insomnio o sueños breves, agitados, turbados por ensueños terroríficos (a menudo en el sueño se repite el acontecimiento que produjo el susto o aparece la entidad mítica que tiene prisionera la "sombra"); desórdenes gástricos; vómito; diarrea, fiebre; afasia, parésis parcial o total. Los desórdenes psíquicos pueden culminar en la "locura" que normalmente precede a la muerte.

Volvemos a subrayar el hecho que por la simple sintomatología resulta imposible distinguir el "susto" de cualquier otra forma de "pérdida de la sombra" ya que la sintomatología requiere para el curandero y su paciente una explicación cultural dentro de las estructuras del pensamiento del hombre andino: tradicionalmente la última palabra le toca al San Pedro. El maestro ve "en virtud" y lo que ve puede confirmar los datos históricos del acontecimiento o justificar una interpretación totalmente diferente.

5.4 Pasamos a examinar cuatro casos de "susto", los cuatro recogidos en la provincia de Ayabaca:

- I. Informante y víctima Gilberto Esteban Chinchay de Anchalay, 50 años, campesino y "santiguador": cura las enfermedades que no requieren la intervención de un "maestro" con fórmulas y oraciones. Ha usado San Pedro para curarse —" la yerba le pega" — pero no es curandero. Una vez, traba-

jando en su chacra, le apareció un macanche, víbora muy temida por su veneno. No lo mordió, pero Gilberto se quedó asustado. "En la noche soñaba con un gran macanche velludo que hacía saltos", saltaba por encima de la cama pero sin morderlo, como en la realidad no lo había mordido. Sin embargo al acontecimiento real —aparición del macanche— muy frecuente en la zona donde Gilberto vive, se sobrepone una figura que sólo parcialmente tiene que ver con las víboras de Anchalay: una serpiente "velluda" que no existe en la realidad, pero sí existe en el mundo de los "encantos" del campesino serrano: es el "sushupe", mítica serpiente —espíritu con barba y bigotes que persigue a la gente y que se encuentra también en las leyendas de los Aguarunas de la selva pre-amazónica (entre Bagua y el Pongo de Manseriche). Y es en el sueño que la serpiente—espíritu se presenta porque en el sueño —natural o inducido— se realiza el contacto con el "otro mundo", que es contemporáneamente el mundo ancestral de la cultura andina desde la cual el "susto" debe ser interpretado en todas sus implicaciones.

- II. El informante y la víctima de este segundo caso es el mismo Gilberto: "El otro caso ha sido de caída de caballo. Después del golpe muy duro, vi que todo el mundo daba vueltas alrededor mío. La primera cosa que distinguí fue el Cerro Balcón que me cogió la sombra". El Cerro Balcón es conocido por los lugareños como lugar encantado debido a la presencia de ruinas de "gentiles" en sus laderas. Gilberto se encuentra cabalgando a los pies del cerro, no ha cometido ninguna infracción ritual, está lejos de las ruinas. Sin embargo el cerro incumbe con su oscura mole y es sabido que "está encantado". Gilberto afirma no tener miedo a los "encantos gentileños" pues es cristiano y "anda con Dios", pero el evento traumático, la caída del caballo, y el consiguiente estado confusional interrumpen su control racional, su seguridad fundada en la fe y cultura cristiana, y emerge la otra alma de Gilberto, la ancestral, la andina: la primera cosa que pudo distinguir ha sido el cerro y el "susto" se realiza en su totalidad.
- III. El informante de este tercer caso es Tomás Amarengo, campesino de Anchalay. Un día para atrapar una gallina que se le había escapado tuvo que trepar una gran piedra considerada huaca, pues la gallina se había metido en su cumbre. Al trepar, resbaló, se golpeó, le agarró miedo y se enfermó de "susto". A continuación nos explicó: "si uno le tiene miedo, por ejemplo se sube a una piedra de esas y se resbala, allí le da miedo y la huaca le quita la sombra. Y si uno la sueña en la noche la huaca, allí mismo se espanta. A los tiempos le resulta un dolor a la cabeza, una borrachera, a una pierna, a un pulmón y uno se enflaquece y un doctor cualquiera no lo cura. Hay que sacarle la sombra a la piedra. A uno que tiene miedo se le dice que tiene la sangre débil como que uno se resbala y allí le huye la sangre".

Es significativo analizar la lógica de la aclaración de Tomás:

- a. "Si uno le tiene miedo", es decir si hay una predisposición anímica (cultural), si "tiene la sangre débil" y entonces frente a una huaca —y las huacas son peligrosas— realiza el peligro inminente;
- b. "Se resbala": el acontecimiento traumático que produce el "susto" en forma tanto más intensa cuanto más la víctima se encontraba precavida y temerosa: "allí le da miedo";
- c. "Y la huaca le quita la sombra": interviene el "encanto" de la huaca;
- d. "Y si uno la sueña": estando predispuesto al miedo puede no acontecer un evento material, la huaca puede presentarse en sueño y asustar: el trauma se produce psíquicamente;
- e. "A los tiempos resulta" la somatización y la manifestación del cuadro nosográfico que delata la "pérdida de la sombra";
- f. Afirmación de la irreductibilidad de las dos funciones, la del "maestro" interprete carismático de la cultura andina y del "doctor cualquiera" exponente de una alteridad cultural, y afirmación del convencimiento que fuera de los métodos tradicionales el "susto" no encuentra remedio: "hay que sacarle la sombra a la piedra". Y esto únicamente sabe hacerlo el "maestro", no el "doctor".

IV. Este caso no acontece en las cercanías de un lugar encantado, ni en relación a una huaca temida por su poder, tampoco interviene un animal tan sobrecargado de implicaciones míticas como la serpiente. No hay ni un elemento que pueda hacer suponer la presencia de un espíritu en acecho. Sin embargo la dinámica del susto es idéntica. La víctima es Rosa, campesina de Gim-bura, Ecuador. Una noche, al pasar un río, resbala y cae al agua. La pronta intervención de sus hijos impide que el accidente se transforme en tragedia. Rosa se espanta y al cabo de unas horas resulta afásica y paralizada ("tullida"). El maestro Avendaño, de Ayabaca, curó a Rosa extendiendo una *mesa* y tomando San Pedro y el San Pedro le reveló que la sombra de Rosa había sido cogida por un "gentil". Entonces el maestro efectuó las ofrendas necesarias a la propiciación del espíritu e hizo la "llamada de la sombra", usando la fórmula que relatamos en el párrafo siguiente y Rosa, que muda presenciaba al rito, encontrando la respuesta humana y cultural que encajaba con sus convicciones y expectativas, se curó: se levantó y habló agradeciéndole a Dios y al curandero.

Resumiendo: de los cuatro casos expuestos uno ha sido de "susto de víbora", uno de "susto de cerro", uno de "susto de huaca" y uno de "susto de agua". En el primero la causa del susto es un animal altamente significativo en el simbolismo religioso andino; en el segundo y tercer caso el "susto" acontece en relación a dos lugares "encantados", un cerro y una huaca; en el cuarto la presencia de un espíritu responsable del rapto de la sombra es revelada únicamente por el San Pedro que revela también la identidad del espíritu.

6. LA LLAMADA DE LA SOMBRA

Se denomina "llamada de la sombra" a un conjunto de operaciones rituales terapéuticas ejecutadas con el fin de reconducir al cuerpo la sombra raptada por acción autónoma de espíritus o como resultado de magia negativa, o amorosa (*guayanche*).

Los elementos esenciales se presentan homogéneos, con pocas variantes, y son los siguientes:

- a. diagnóstico por medio de drogas rituales con el fin de detectar dónde se quedó la "sombra" y la identidad del espíritu responsable de su captura;
- b. *limpiada y/o chupada* del enfermo (Polia 1988c: 103-113);
- c. ofrendas propiciatorias a los espíritus, invocación de los mismos y ofrendas substitutivas de la "sombra" de la que se pide la restitución;
- d. "llamada de la sombra" pronunciando el nombre y usando un indumento de la persona;
- e. manifestación de la "sombra", como chispa, mariposa, ave, etc. y fijación de la misma en el indumento usado para "llamarla";
- f. reconducción y reintroducción de la "sombra" en el cuerpo amarrando en la cabeza del enfermo (o haciéndole vestir) el indumento que ha atrapado la "sombra";
- g. dieta, ayuno ritual del enfermo: "que no vea candela, no coma cosas dañinas como es ajo, manteca, cosas como pescado, frijol zambumba. Terminadas las 24 horas de dieta le dan el arranque con maíz blanco, azúcar blanca, lima, miel de palo, caña china. Hay que frotarlo y beberlo". (Santos Calle, 1985).

Las ofrendas consisten en perfumes, flores, aguardiente para que el cerro "se emborrache" (Santos Calle).

Una forma muy peculiar de ofrenda es el "entierro": "El entierro para mujer es en un cacho de vaca, para hombre en un cacho de toro. Se cogen todas las semillas de maíz, cebada, zapallo, poto (calabaza). Se pone junto con las semillas carbón, sal, las montañas, las tres (ishpingo, ashango, carhuapucho, cfr. Polia 1988d: s.v.), los orines del enfermo y las heces. Se entierra el cacho donde uno está espantado. Eso se ve por la virtud del San Pedro. El entierro puede ser en el día. La llamada de la sombra siempre y sólo en la noche sin bullas". (Wenceslao Calle, 1985).

Para las relaciones interétnicas cfr. Gillin 1945: 132-133; Mac Lean y Esteños 1939: 300-301; Frisnacho 1988: 13-14; Valdizán-Maldonado 1922: 69; 83-84; Polia 1988c: 132-143.

6.1 "Llamada de la sombra" ejecutada por Celso Avendaño, Ayabaca, 1986.

La fórmula se refiere a la curación de Rosa, la ecuatoriana asustada en el río. Relatamos sólo las partes más significativas conservando la estructura métrica por tratarse de un canto ritual.

(Acompañándose con la *chungana*, sonaja): "Señores pacientes, voy a llamar la sombra de esta enferma que se encuentra espantada en un remanso de un río y les ruego que guarden absoluto silencio. Todos la contemplan que se encuentra afligida por sus males y esperamos que al retorno de su sombra tenga el alivio respectivo. Voy a llamar esta sombra de donde se haya quedado, de donde se haya espantado (...).

Los "auxilios", ayudantes del maestro, acompañándose con la *chungana* cantan: "Vamos vamos despertando/ vamos vamos levantando/ vamos vamos despertando/ vamos vamos levantando/ donde te hayas quedado/ donde te hayas espantado/ donde te hayas asustado/ Voy llamando voy llamando/ de revolcadero en revolcadero/ vamos pues ay trayendo/ vamos pues ay recogiendo/ vamos ella ay llamando/ vamos ella ay recogiendo/ vamos la pues despertando/ donde se haya ay quedado/ donde se haya asustado/ Tutapures y huandures/ váyanla pues ay cayendo/ váyanla pues aflojando/ Gentiles moros pues/ gentiles pues/ vayan pues volcándole/ volcándole volcándole/ pa' que vaya y viniendo/ pa' que vaya y llegando (*chungana* sola).

Por todas las quebradas/ la voy trayendo/ por todas las quebradas/ la voy llamando/ de pampa en pampa/ de puna en puna/ de huaca en huaca/ la voy llamando/ de piedra en piedra/ la voy trayendo/ te voy llamando pa' que vayas/ y viniendo/ pa' que te vayas/ levantando (*chungana* sola).

De citanes en citanes/ yo la voy despertando/ (...)/ la sombra de esta paciente/ yo la voy ay despertando/ pa' que vaya aquí viniendo/ pa' que vaya allí llegando/

río aguas abajo/ aguas adentro/ la voy llamando/ (...)/ por tu rastro y tu sombra/ pa' que vaya y viniendo/ pa' que vayas y llegando (*chungana* sola).

Con el poder de mi toro huaco/ te voy jalando/ con el poder de mi cordón/ sanfranciscano...".

Interviene el maestro y canta: "En la punta de mi espada/ te voy buscando/ y te voy recogiendo/ para que vayas viniendo...

Se alterna el *auxilio* y canta: "Con el poder de mi toro huaco/ te voy jalando/ con el poder de mi cordón/ sanfranciscano/ te voy trayendo/ con el poder de mi vara/ moriscana (de la *morisca* o *jibaría*: la selva) / te voy trayendo/ a mi llegando/ has de venir/ a mi llegando/ con el poder de mi cruz/ de Carabaca/ te voy trayendo/ te voy llamando/ con el poder de mis imanes/ remoliniando/ ay pues los campos/ o las honduras/ o esas peñas/ (...)/ donde te hayas quedado/ ay te voy trayendo/ en medio 'e mi molino 'e viento/ de aguas y desparramadas (*chungana* sola).

Con el pitido de mis toros/ morincanos/ con el pitido de mis toros/ huarincanos/ con el pitido de mis toros gentileños (las conchas *compactadas* en las aguas de las Huarinjas, que los gentiles usaban y que son por lo tanto *morincanas*: "de los moros incaicos")/ con el pitido de mis toros/ yo te voy ay trayendo/ recogiendo/ pa' que vengas/ ay pues hombre/ pa' que vayas y llegando (*chungana* y silbido modulado).

Interviene el maestro y canta: "Cholo moro gentileño/ cholo moro gentileño/ de causal ay/ ándamela aflojando/ ándamela aflojando/ por qué me la tienes dormida/ por qué me la tienes paralizada/ por qué me la tienes adormecida/ por qué me la tienes atormentada/ ándala pues ay aflojando/ (...)/ de portachuelo en portachuelo/ (...)/ con el pitido de mis toros/ con el pitido de mis artes/ con el pitido de mis buitres/ con el pitido de mis águilas/ con el pitido de mis toros/ anda pues y llegando/ anda pues y viniendo (*chungana* y silbido modulado).

Yo te voy pagando/ yo te voy pagando/ cholo moro moriscano/ yo te voy ay pagando/ con este remedio pues ay/ moriscano (las semillas olorosas de las montañas) provinciano/ con este remedio gentileño/ frescándote mi gentil/ ay gentileño/ frescándote cholo moro/ con este remedio moro/ con este perfume moro/ anda pues y soltando/ anda pues trayendo/ ándala pues dejando/ pa' que venga/ que se venga/ ella no es de ti/ pues hombre (*chungana* clara).

A este punto la paciente habla: "Maestro, siento frío, siento que me coge la esta. Siento frío. Siento que me coge".

Maestro: "Ya 'stá la sombra en ti. Ya 'stá la sombra en ti (sigue acompañándose con la *chungana* clara) ahora te voy floreciendo. Te voy frescando para que

no vuelvas a caer en tu enfermedad. Tu cuerpo estaba desecho, hoy está reconstruído. Tus dolores que tenías, tus tormentos, tus ataques de cabeza, ya no los tendrás jamás. Y te voy endulzando y frescando con toda cosa bañina para que vayas curada, sin tener ninguna dieta (el maestro Avendaño no acostumbra prescribir dietas), sin tener a quién temer y no vuelvas a caer jamás por más que te ruedes por los campos, por más que te quedes dormida, por más que te hayas... espante, por más que te asustes ya no vuelva contigo ninguna enfermedad. El Señor de los cielos te ayude con esa gran misericordia que tiene mi creador. (...) Así pues te voy frescando con estas flores blancas, de las flores dulces blancas para que con esta dulzura, con esta frescura vayas tranquila por tu vida (...). Ya se acerca la mañana. Te voy dando de todo olor, de todo perfume (...). Te voy dando la luz del cielo, la luz del fuego para que ninguna candela te cruce tu remedio. Así entonces habremos llegado a tu santa curación. Siéntase sus familiares felices porque gracias a Dios hemos encontrado en esta paciente su santa curación con la venida de su sombra. Ya hemos visto (con el San Pedro) sus dolores que tiene. Ya hemos visto (con el San Pedro) sus enfermedades que la cogían. Vamos entonces a buscarle sus remedios por los campos, por los bosques, por las selvas, por las praderas..."

CONCLUSIONES

Las enfermedades debidas al "contagio" y "pérdida de la sombra" constituyen el núcleo más importante en la teoría y práctica médica del curanderismo andino del Norte. El "contagio" y la "pérdida" y raptos de la "sombra" siempre se deben a entidades del mundo mítico indígena ("encantos", "espíritus"), o reinterpretadas por la cultura indígena ("duende", "carro de almas", "penas", etc.). Los principales responsables del raptos de la "sombra" son los espíritus de los antepasados pre-cristianos, o "gentiles". Las otras figuras del mundo mítico pueden "contagiar" la "sombra" en forma más o menos grave o pueden causar "susto" y, como consecuencia, pérdida de la "sombra". Entidades como la "chununa" pueden "encantar", hacer huir la "sombra", producir "susto" y "tapiadura" pero no son indicadas como responsables del raptos. La "sombra" que en forma accidental (no-consciente) y sin la protección ritual se separa del cuerpo está expuesta a los peligros del "más allá".

La "pérdida de la sombra" no siempre y no sólo se debe a un "susto" (traumatismo psíquico intenso), pudiendo acontecer en consecuencia de una intervención directa e inapercibida de un espíritu. A menudo eso ocurre como punición de una culpa y sin distinción entre culpa consciente e infracción inconsciente.

Las enfermedades debidas a "pérdida de la sombra" por tener relación con el mundo sobrenatural requieren la intervención carismática del terapeuta indígena, o "maestro curandero", especialista en el desplazamiento consciente de su propia "sombra", continuador de las antiguas prácticas shamánicas. En el proceso de cristianización, el curandero desarrolla su función de sacerdote de los espíritus, fun-

ción importante e insustituible debido a la importancia que en los acontecimientos de la vida diaria la cultura andina atribuye al mundo mítico.

El estudio de la medicina tradicional presupone, indispensablemente, un conocimiento metódico y profundo de la teoría médica shamánica (curanderil) y de los símbolos y ritos a través de los cuales se expresa el universo mágico-religioso andino: "Los cuadros sintomatológicos que se presentan en culturas diferentes de la occidental (...) si bien tienen que ser estudiados fenomenológicamente con mayor precisión, deben, si pretendemos realmente comprenderlos, ser abarcados en su auténtico significado, no desde fuera de su cultura de origen, sino dentro de ella. Solamente de esa manera tendremos una verdadera perspectiva y un entendimiento multidimensional de su etiología y patogenia, así como de su evolución y, por supuesto, de las posibilidades de prevención y tratamiento eficaces". (Seguín 1979: 15).

BIBLIOGRAFIA

ACOSTA, J. DE

1590 *Vida religiosa y civil de los indios*. Ed. O'Gorman, México 1963, Libros 5 y 6.

ARRIAGA, P.J. DE

1621 *Extirpación de la idolatría del Pirú*, ed. F.E. Barba, Biblioteca de Autores Españoles, tomo 209, Madrid 1968, pp. 193-277.

ANONIMO.

De las Costumbres Antiguas de los Naturales del Pirú, ed. F.E. Barba, Biblioteca de Autores Españoles, tomo 209, Madrid, 1968 pp. 152-189.

CHIAPPE, M.

1979 "Nosografía Curanderil", en C.A. Segúfn, *Psiquiatría Folkórica*, Lima, pp. 76-92.

CHIAPPE, M., M. LEMLIJ, L. MILLONES.

1985. *Alucinógenos y Shamanismo en el Perú Contemporáneo*, Lima.

FRISANCHO, D.

1971 *Medicina Indígena y Popular*, Puno.

1988 *La Medicina Popular*, Lima.

GILLIN, J.

1945. *Moche: a Peruvian Coastal Community*, Smithsonian Institution, 3.

MAC LEAN Y ESTENOS, R.

- 1939 "La Brujería en el Pe.ú", *Actas y Trabajos Científicos del XXVII Congreso Internacional de Americanistas*, pp. 295-306.

MURUA, M. DE

- 1939 *Historia General del Perú*, ed. M. Ballesteros, Crónicas de América, Historia 16, Madrid 1986.

POLIA, M.

- 1987 "Petroglifos de Samanga, Ayabaca", *Revista del Museo Nacional*, tomo XLVIII, pp. 119-137. Lima.

- 1988a "Teoría Médica Indígena", *Simposio La Visión India*, 2, pp. 1-5. 46º Congreso Internacional de Americanistas, Amsterdam.

- 1988b. "Herencia y recuerdo mítico del 'Inga Rey' en el Curanderismo Andino del Perú Septentrional", 46º Congreso Internacional de Americanistas, Amsterdam (en publicación).

- 1988c. *Las Lagunas de los encantos, medicina tradicional andina del Perú septentrional*, Lima.

- 1988d. "Glosario del Curanderismo andino en el Departamento de Piura", *Anthropologica*, 6. Lima.

SAL Y ROSAS, F.

- 1957 "El mito del jani o susto de la medicina indígena del Perú", *Revista Psiquiátrica Peruana*, I, 2, pp. 103-133.

SEGUIN, C.A.

- 1979 *Psiquiatría Folklórica, Shamanes y Curanderos*, Lima.

VALDIZAN, H.; A. MALDONADO

- 1922 *La Medicina Popular Peruana*, 3 tomos. Lima.