

NATURALEZA Y FUNCIONES DE LOS ESPIRITUS DE LOS
ANTEPASADOS EN EL CURANDERISMO ANDINO DEL
DEPARTAMENTO DE PIURA

Mario Polia Meconi*

* Centro Studi e Ricerche Ligabue, Venecia, Italia.

*A la memoria de mi maestro
Santos Calle de Hualcuy.*

"Todo lo que ha existido antes está encantado".
Crescencio Peña, campesino, Zalala.

PRESENTACION

En este ensayo se examinarán la naturaleza, las funciones y los medios de control ritual de los espíritus ancestrales, "incas" y "gentiles", sin tomar en cuenta las relaciones que se tienen con los espíritus de los muertos bautizados ("almas"), netamente distintos de los primeros, en la creencia popular, la vida cotidiana y las acciones rituales. El tema de las almas es interesante y merece, por eso, un estudio que no puede ser llevado a cabo en el presente trabajo.

Los datos sobre los que apoyamos nuestro análisis han sido recogidos por nosotros en los años de 1971 a 1989, en las dos provincias serranas del departamento de Piura, Ayabaca y Huancabamba. Hemos empezado a exponer sistemáticamente los resultados de nuestras investigaciones en la revista *Anthropologica* en dos precedentes ensayos (Polia 1988b; 1989a) dedicados respectivamente al estudio de los términos del léxico curandero norteño y al tema del "contagio" y de la "pérdida de la sombra". A estos dos trabajos, y especialmente al segundo, tenemos que remitir al lector para profundizar las relaciones entre espíritus y "síndromes culturales" como el "susto", la "shucadura", la "tapiadura", la "jajadura", el "encanto de cerro".

1. LOS ESPIRITUS DE LOS ANTEPASADOS

El conocimiento de la naturaleza y funciones de los espíritus por parte del curandero es un elemento imprescindible para el cumplimiento de su rol social de médico tradicional. El universo mítico andino está formado por entidades sobrenaturales, fuerzas espirituales inteligentes, que pueden actuar en "este" mundo influyendo sobre los ciclos estacionales, la salud y la vida del hombre, la fertilidad de los cultivos, la fecundidad del ganado. A causa de la fe en el mundo de los espíritus, fe que la cristianización no ha podido borrar, la sociedad rural andina exige de su curandero la capacidad de entablar contacto con las entidades del "otro mundo". Esta capacidad comporta un carisma especial que distingue al curandero: la "vista en virtud", es decir, la predisposición natural que el entrenamiento educa mas no crea, para lograr un estado de conciencia que hace posible el contacto directo con el mundo mítico. El curandero tradicional es un puente entre dos mundos y es intérprete de la voluntad de aquellas fuerzas invisibles que extienden su poder hasta el mundo de la vida cotidiana.

El poder de las fuerzas del mundo mítico (los "encantos") es ambiguo pero utilizable para fines terapéuticos y adivinatorios si es ritualmente controlado y si es que la obra del médico-advino obtiene la protección de las fuerzas del mundo religioso cristiano. El moderno curandero trabaja con la conciencia de que su obra es bendecida por Dios y todas las fórmulas de apertura de las sesiones terapéuticas empiezan pidiendo "permiso a Dios". El hombre andino, aun aceptando el rol de Dios y de los santos, no ha renunciado al mundo de las fuerzas espirituales que se extiende entre el "alto cielo" y este mundo. Reconoce al "cura" como legítimo ministro de Dios e intérprete del mundo religioso, pero no ha destituido al "maestro curandero", heredero de la antigua tradición chamánica, de su función de sacerdote de los "encantos".

El polimorfo y omnipresente universo mítico andino, si se consideran las fuerzas que lo componen, abarca:

- a. espíritus-animales (especialmente el puma, la serpiente y las grandes aves de rapiña) y manifestaciones teriomorfas guardianas de lugares de poder, como huacas, cerros, lagunas, ríos, manantiales, cuevas, etc.;
- b. espíritus de plantas con marcado poder psicotrópico, como el "San Pedro" (*Trichocereus pachanoi* B.R.) o las "mishas" (*Daturae*; *Brugmansiae*), y de ciertos árboles, como el hualtaco (*Loxopterigium hualtango*), el palo santo (*Bursera graveolens*), la chonta (*Chonta bactris*, *Ch. iriar-*

tea, etc.), el shimir (n.i.), el huandure (n. i.), etc. Estos espíritus pueden presentarse en el estado de trance en forma antropomorfa o zoomorfa (rey, reina, etc.);

- c. entidades míticas antropomorfas como la "chununa", el "duende", el chosalongo", etc.;
- d. espíritus de los ancestros pre-cristianos pertenecientes a dos épocas: los "gentiles" que han existido antes de los incas y los "incas" ("ingas"), término que no se refiere sólo a los incas históricos y que abarca en su significado todas las fuerzas positivas del mundo ancestral prehispánico, siendo en cambio los "gentiles" entidades a menudo negativas y peligrosas;
- e. espíritus de los muertos cristianos: "almas", "penas", "pantásimas";
- f. espíritus ("sombras") de los curanderos y de sus enemigos, los "maleros" (chamanes negativos), que, bajo el efecto de las drogas psicotrópicas, han abandonado el cuerpo. A los "maleros" se les reconoce tradicionalmente la posibilidad de transformación zoomorfa, rasgo chamánico que antiguamente debió ser común a ambos operadores;
- g. espíritus de los objetos mágicos, que componen el ajuar del curandero y que pueden asumir semblantes antropomorfos o zoomorfos.

Para un examen más detallado de los espíritus, remitimos al lector a nuestra precedente obra (Polia 1988a: 67-82).

Los vocablos que en el léxico curanderil se refieren a las fuerzas del mundo mítico son: "espíritus"; "poderes"; "virtudes" en cuanto la presencia del espíritu determina la virtud de un lugar, ser u objeto. A menudo, se usa el término "encantos", que se refiere a los espíritus como autores de encantamientos y a los encantamientos producidos por los espíritus. Con cierta frecuencia se usa el término "vientos" como sinónimo de espíritus. "Viento" traduce perfectamente el quechua *waira*, que se refiere al "viento" atmosférico y también al viento como vehículo de influencias espirituales, positivas o negativas. Cuando se habla de la influencia de los "encantos", se suele decir que "soplan" su poder o que "contagian" las enfermedades. (Al tema del "contagio" hemos dedicado nuestro precedente estudio: Polia 1989a). "Alma" se refiere siempre y sólo a los muertos cristianos, netamente distintos de los "moros": los no-bautizados. Nunca se usa "alma" a propósito de los ancestros paganos, mientras "espíritus" se refiere indis-

tintamente a toda clase de ancestros. Por lo que se refiere a los espíritus de los antepasados pre-cristianos, a ellos se aplica el nombre de "encantos" (nunca usado cuando se trata de "almas"). "Encantos" puede acompañarse a un adjetivo que especifica la naturaleza de los mismos: "gentileños", "moros", "incaicos". "Moro" se refiere siempre a persona viva o difunta no bautizada y se usa no sólo para los antepasados, sino también para las poblaciones de la selva amazónica que conservan sus costumbres.

"Encantos de los viejos madrigueros" o "vientos antecesores" son expresiones que se encuentran en las fórmulas rituales de ofrenda o de evocación.

En nuestras últimas investigaciones de campo, hemos podido documentar una marcada diferencia entre "gentiles" e "ingas" (Polia 1989b), diferencia que antes no nos parecía tan clara. "Gentil" se refiere a una mítica raza de gigantes de los orígenes ("... un brazo de este hombre hacía una pierna de nosotros..., era más poderoso..., era un gigante..."), longevos, violentos y sin normas éticas ("no había compadres, no habían hermanos, todos se mataban..."). Los "gentiles" fueron destruidos por un cataclismo: un diluvio. De acuerdo a una versión del mito, habiendo preconocido por medio de sus yerbas el destino que los esperaba, antes que el diluvio los arrasara, los "gentiles" decidieron desaparecer en las entrañas de la tierra con todas sus pertenencias. Allí, en una zona del mundo de abajo que queda fuera del dominio de los maestros curanderos, los "gentiles" constituyen un oscuro reservorio de fuerzas negativas para los "maleros", que las usan para producir el "daño", mientras que el curandero trabaja con el poder del "rey inga" para curar.

"El mito afirma una dualidad irresoluble, la misma del caos y del orden, del poder destructivo y del poder creador y asocia explícitamente el gentil y el brujo al desorden y al caos y el curandero al poder positivo del inca y al ordenamiento moral que permite la posibilidad de existencia de la sociedad." (Polia 1989b)

"Inga" es un término que encierra y trasciende el recuerdo del inca histórico que, transfigurado y mitizado, se ha transformado en una imagen poderosa de fuerza, poder espiritual y sabiduría ordenadora del mundo: en un espíritu, el "inga rey", el "buen rey inga", el "taita inca", el "cholo viejo", o "cholo moro" . También se encuentra la denominación de "cholo moro gentileño", referida al inca con el sentido de "pagano", perteneciente al tiempo de los "moros" o "gentiles". Sin embargo, si el tiempo de los gentiles llega hasta la conquista española (el inca pertenece a aquella época y por eso es "gentil"), los "gentiles" antecedentes al inca representan una alteridad cultural

con respecto a este último, que asume todas las características de originarios héroes culturales cuyo recuerdo ha desaparecido.

1.1 *Los lugares encantados*

La presencia y la manifestación de los "encantos" guarda una estrecha relación con los lugares que real o supuestamente se piensa pertenecieron a los ancestros, por haber sido su morada o por conservar reliquias de aquéllos: ruinas de antiguas construcciones; cuevas sepulcrales en las que se hallan restos óscos u objetos; rocas moldeadas por la erosión atmosférica con formas extrañas o llamativas; las grandes piedras con litografados que se hallan esparcidas por los valles de Samanga y de Frías; los lagos cordilleranos en cuyas aguas, según la tradición, se bañaba el inca; y ciertos cerros. Todos los objetos antiguos, hachas de piedra o bronce, como porras, estatuillas antropomorfas o zoomorfas ("illas") y ceramios, por haber sido hechos por los antepasados, son cargados de poder o "virtud": son "encantados". El término de "huaca" se emplea hoy para indicar los objetos antiguos, antiguas construcciones y piedras con formas raras. El área semántica del originario vocablo quechua se ha restringido notablemente, pero no ha sufrido transformaciones apreciables el concepto religioso que la palabra expresa: el de "cosa, lugar o ser cargado de poder sobrenatural". Antiguamente *huaca* se aplicaba también a

"la gran cordillera de la sierra Nevada (...), a los cerros muy altos que se aventajan de los otros cerros (...), a las cuestas (...), a las peñas, piedras grandes, o árboles (...), a todas aquellas cosas que en hermosura o excelencia se aventajan de las otras de su especie (...) Por el contrario, llaman huaca a las cosas muy feas y monstruosas que causan horror y asombro (...) También llaman huaca a las cosas que salen de su curso natural (...) Asimismo dan este nombre a las fuentes muy caudalosas que salen hechas ríos, porque se aventajan de las comunes, y a las piedrecitas y guijarros que hallan en los ríos o arroyos con extrañas labores o de diversos colores que se diferencian de las ordinarias". (Garcilaso Inca 1963: 47-48)

La presencia del "inca" o del "gentil" puede manifestarse también en lugares que aparentemente no muestran ninguna relación con los antepasados como ciertas quebradas, vados de ríos y peñas. Todos estos lugares constituyen para el indígena fuentes de poder, muy raramente sólo positivo o sólo negativo, puesto que puede actuar positivamente o negativamente de acuerdo al tipo de acción que se ejecuta en relación con el lugar mismo. Tarea específica del curandero es controlar ritualmente los "encantos", aliándose con ellos o actuando por medio del poder de sus propios espíritus auxiliares

o "compactos". Más adelante se tratará el tema del pacto mágico.

Los espíritus pueden actuar autónomamente o siendo evocados por medio de rituales. La acción autónoma de un espíritu consigue normalmente un descuido ritual o la infracción (no importa si consciente o inconsciente) de un tabú. En ese caso el espíritu "contagia" a la persona produciendo una serie de enfermedades como la "shucadura", la "jajadura", la "tapiadura", el "encanto de cerro", enfermedades cuyas características nos resulta imposible tratar aquí y que hemos tratado en un precedente trabajo (Polia 1989a).

A veces la intervención de un espíritu se manifiesta por medio del "rpto del alma" o "sombra". También como consecuencia de un fuerte trauma psico-físico, la "sombra" puede caer en poder de espíritus; entonces, se dice que la persona está "asustada" o "espantada" y es preciso que, por medio de elaborados rituales tradicionales, el "maestro" se reapodere del alma perdida efectuando la "llamada de la sombra" (Polia 1988a: 115-118; 1989a).

Cuando se trata de evocación con fines negativos, el espíritu actúa bajo pedido, o puede actuar el espíritu auxiliar del "malero" produciendo el "daño por aire" (Polia 1988a: 131-132; 1989a).

Vamos a exponer dos casos que manifiestan que un "encanto" puede ser consecuencia de un descuido ritual o de una acción ofensiva.

El primer caso documenta la acción negativa de una huaca a consecuencia de la omisión de la correcta y tradicional relación ritual. Trátase de una "huaca gentileña y criandera" morada de un "encanto". La huaca protegía el ganado y propiciaba su reproducción. Se hallaba ubicada en el cerro Yantuma, no distante de Ayabaca.

Todo el cerro goza de prestigio mítico: la tradición recuerda el sacrificio de Yantuma/Llantuma, general de los Ayahuacas, que, para no rendirse a las huestes victoriosas del inca Túpac Yupanqui, se suicidó despeñándose del cerro. La narración que sigue ha sido recogida por nosotros en Ayabaca en 1986 del informante Celso Avendaño:

"En el cerro Yantuma un campesino alimentaba una piedra huaca con la primera leche y con gotas de sangre de sus animales. La huaca protegía sus animales y no había pestes, ni el ganado se despeñaba por los barrancos. Cuando el viejo se murió aparecieron dos animales: una águila y un puma. Estaban flaquísimos y el águila

atacaba a la gente que pasaba por allí. No eran animales cualesquiera: eran los encantos de la huaca que no recibían pagos".

En una segunda entrevista con Avendaño, los "encantos" teriomorfos son tres: un gallinazo; un gato gigantesco que "sopla airado" y una serpiente: la gente vio estos animales y "se asustó", sufrió la pérdida de la "sombra" raptada por la huaca a consecuencia del susto. Además, Avendaño identifica los tres animales con los "tutapures", entidades malignas que aparecen en la noche, han sido "dejadas por los gentiles y producen susto". Su nombre deriva del quechua *tuta*. "Noche" y *puriq*, "que anda". Es significativo el hecho de que la intervención de los espíritus se produce como consecuencia de la interrupción de las ofrendas de leche y sangre que "alimentaban" la huaca, pues los espíritus mismos sufren el hambre y se presentan hambrientos a reclamar sus "alimentos".

El otro caso ocurrió en la localidad de La Quinua, Huancabamba, en 1972. En la quebrada homónima se encuentra una gran piedra, horadada por las aguas y la erosión atmosférica, que presenta hoquedades y una pequeña cueva al interior. Es considerada huaca y se conoce con el nombre de "Baño del Inga" pues, según la tradición, el "inga" se bañaba parado en ella o acurrucado en la hoquedad central. La piedra recibe ofrendas de maíz, limas, azúcar, miel, perfumes y monedas. Uno de nuestros asistentes, un estudiante de Piura, Ricardo Aurelio T., recogió a escondidas un puñado de monedas que habían sido dejadas como ofrenda a la huaca. La misma noche acusó violentos dolores abdominales que el curandero del lugar, Abraham García, puso en relación con el hurto de las monedas. Como reparación prescribió la restitución de las monedas al "altar de las almas" de la iglesia de Huancabamba. El recurso a las prácticas devocionales cristianas tiene, en este como en muchos otros casos, valor exorcístico-terapéutico.

1.2 *Los objetos*

Por lo que se refiere a los objetos antiguos usados por el curandero en su "mesa", cabe subrayar el hecho de que el objeto es un receptáculo de poder y que a su forma material corresponde una análoga forma espiritual, o "encanto", que es manifestación del espíritu que reside en el objeto mismo. En este sentido la "mesa" es un verdadero microcosmo que, en el curanderismo andino, no ofrece solamente un compendio simbólico del mundo mítico, sino que "contiene" el poder de aquellas fuerzas. A través de los objetos del ajuar, que constituyen el enlace entre "este" y el "otro" mundo, y por el poder de las plantas psicotrópicas (poder que a su vez se presenta como un espíritu), aquellas fuerzas sobrenaturales en varias formas se presentan al "maes-

tro" en trance y él las dirige para los fines que se propone alcanzar. En cada objeto está encerrado un espíritu auxiliar del operador y este espíritu se queda como "dormido", como poder latente, hasta que el "maestro" no lo "despierte", o "mueva", por medio de las ofertas e invocaciones ("citaciones") que abren las ceremonias terapéuticas.

El maestro Celso Avendaño nos explicaba:

"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. Lo mismo el Cristo de palo santo tiene una sombra que es el mismo Jesús, que se presenta, habla y dirige. Un hombre con chullo, emponchado, pantalón arremangado, ojotas de cuero, es la sombra de una huaca traída de Lima. Los cuarzos también tienen espíritus, que se presentan como mujer con manto blanco y una corona de plata. La mesa en virtud se transforma todita y ya no es la que se ve sin virtud. También las varas se ven como espíritus, como soldados incaicos. Es la virtud misma que dicta cómo hay que tallar la figura que se encuentra en los palos de la mesa. Esos espíritus se ven en virtud".
(Ayabaca, 1986)

En la disposición de los objetos sobre la "mesa", las "huacas gentileñas" ocupan tradicionalmente la parte izquierda. Hace falta precisar que, según la mayoría de las escuelas del curanderismo norteño de sierra y costa, la "mesa" se divide en tres partes llamadas también "mesas". (Para las analogías con la costa, cfr. Sharon 1972; 1979; Joralemon 1984). El principio de la tripartición funcional no es aplicado por todos los curanderos que hemos entrevistado; sin embargo, en la mayoría de las "mesas" examinadas por nosotros, las "huacas gentileñas" o "moras" se encuentran en la parte izquierda de las mismas.

La tripartición obedece a un criterio funcional: los objetos mágicos ocupan un lugar en el espacio de acuerdo a la función que tienen que desarrollar, y esta función depende del poder de cada objeto. Las tres funciones esenciales de la "mesa" son:

1. atacar y defender
2. curar
3. "florecer": inducir buena fortuna.

Tomaremos como ejemplo la "mesa" del maestro ayabaquino Celso Avendaño:

1. La parte izquierda, llamada "mesa negra" o "curandera", está compuesta por objetos antiguos pertenecientes a los antepasados "moros". Estos objetos reciben el nombre de "artes gentileños": porras, hachas, piedras sacadas de antigua ruinas y vasos. Cerca de tales objetos están dispuestas varias conchas de mar, llamadas "conchas curanderas": sirven para contener la infusión de tabaco, alcohol, perfumes, que deberá ser sorbida por la nariz ("singada"). La mayoría de las conchas de esta parte de la "mesa" son del tipo *strombus*, llamadas también "toros" por las protuberancias en forma de espinas o de cuernos, que simbólicamente manifiestan su poder mágico de atacar, como hacen los toros bravos, los enemigos del curandero y también por el bramido profundo que puede echarse cuando se les acerca el oído. Entre las yerbas se halla el "tabaco moro", o "del inga", traído de la selva (*Nicotiana rustica*), usado ritualmente para efectuar las "singadas" que preceden la medianoche y que tienen el objeto de "defender de los malos contagios". Junto con el tabaco se encuentran las "cimoras" (*Brugmansia* y otras especies que se están examinando botánicamente); las "purgas" o "huamingas", lycopodiáceas de altura potentemente vomitivas y purgantes, que tienen el objeto de expulsar del cuerpo el "daño"; las "montañesas", semillas fragantes de ishpingo, ashango, carhuapucho, bejuco de la montaña, nuez moscada, jabalonga (probable corrupción de "jamalonga", las semillas de *Strychnos*, según ciertos autores: Faust 1986). Las varas que componen la "mesa negra" sirven para "limpiar" al paciente de "malos contagios y han sido preparadas con madera de árboles mágicos como la chonta, de importación de la selva jíbara; el membrillo negro; el hualtaco negro, plantas apotropaicas usadas también para contraatacar a los enemigos que se presentan "en sombra" a estorbar la "mesada" o a atacar al maestro. Según las indicaciones de Avendaño, el espíritu de la chonta negra se presenta como "un rey inga". En otras mesas, por ejemplo en la "mesa" de Adriano Melendres de San Juan de Cachaco, la vara de hualtaco tiene grabada una figura de rey que es el espíritu de la planta. Completan la serie, varillas de acero, pues al acero y al fierro se les reconocen eficaces poderes de defensa contra los ataques de espíritus.

Siempre en la parte izquierda de la "mesa", se hallan algunos imanes (o "remolinos") y una sonaja con sonido ronco llamada "chungana sorda", que sirve para "alejar los encantos malos". Al centro de la "mesa negra", hay una imagen de San Cipriano tallada en madera de ajo jaspe (n.i.) con una hoquedad en la parte superior que sirve para recoger ofrendas de perfumes y tabaco para las "singadas" de defensa.

Dos fórmulas recogidas en el curso de los rituales para "despertar" el poder de las "huacas gentileñas" pueden servir para aclarar ulteriormente la función de las mismas:

"Huacas gentileñas, sacarán las pestes, sacarán los dolores, sacarán las enfermedades (...) pierna por pierna, brazo por brazo van sacando dolores..." (Ramón Carrillo, Pasapampa, Huancabamba, 1986)

"Voy llamando mis huacas gentileñas (...), con estas huacas moras (...) vayan saliendo dolores, así pues, huaca mora, sacarás (...) todo dolor, todo viento. Vaya saliendo nudo por nudo ..." (Celso Avendaño, Ayabaca 1986)

Transcribimos la fórmula de "citación" de la vara de chonta:

"Chonta morada, chonta palmeriza, chonta brava, así irás cortando, nudo por nudo, coyuntura por coyuntura. Botarás y despejarás. Oh vara brava (...), sacarás de este cuerpo en el nombre de Jesús y María (...) vaya saliendo de este cuerpo todo mal, toda brujería".

2. La parte central de la "mesa" es llamada "mora" o "ganadora", "paradora" y "levantadora". "Mora" se refiere a la presencia de antiguos ceramios. "Ganadora" se refiere a los enemigos, los "maleros" o "ganaderos", que esta parte de la "mesa" que es la parte de la "visión", debe hacer manifiestos al maestro curandero, para que éste pueda defenderse contraatacándolos. "Paradora" y "levantadora" son sinónimos y se refieren a la función de esta parte central de la "mesa", que es "levantar a los decaídos" (los enfermos, los embrujados o contagiados por algún encanto malo). "Parar" se refiere al mismo tiempo a la capacidad de defender al curandero y sus pacientes, parando los ataques de los enemigos. La función de la "mesa mora" es de alejar los maleficios y los contagios "despachándolos" en el seno de la noche, de los lagos cordilleranos, de la tierra y en las despobladas alturas andinas. En el caso de "daño", el "contagio" viene mágicamente devuelto a su autor y a aquellos que "por mala intención" o por "envidia" solicitaron su intervención.

En el centro de la "mesa mora" se halla la cabeza cortada del San Pedro, que ha sido cocinado y repartido antes de la ceremonia con evidente relación a esta parte de la "mesa", que tiene la función de "aclarar la vista" del curandero, permitiéndole la visión directa de las enfermedades de sus pacientes, de los causantes sobrenaturales o humanos de las enfermedades y de los remedios que las curarán. Cerca del San Pedro, cuya virtud "se derrama por toda la mesa y los artes (los objetos del ajuar)", se encuentran cristales de cuarzo, cuyos espíritus, se ha dicho, se presentan como mujeres vestidas de blanco con coronas de plata. También el cuarzo, tiene relación simbólica con la visión chamánica. Detrás del San Pedro hay un crucifijo y, clavada al suelo, la "espada mayor" del maestro junto con varas de chonta mulata,

ajos quiro y ajo jaspe, maderas que tienen espíritus bravos, "que pueden curar, despertar y hasta llegar a matar; con un bastón de ajo jaspe bien citado y bien levantado no hay malero que pueda atacar el maestro (...), las varas se ven como soldados incaicos". La sonaja usada en la "mesa mora" tiene timbre claro y sirve para "jalar buenos compactos".

3. La parte derecha de la "mesa" se llama "suertera" o "criandera", pues las funciones desarrolladas por esta parte son la propiciación de la buena suerte y de la fecundidad en la cría del ganado. Las conchas de esta parte son todas de color blanco ("perlas madriguerneas") y sirven para contener el tabaco "dulce" (cultivado) mezclado a perfumes, que se usa en las "singadas" del amanecer de carácter augural y propiciatorio. Componen esta parte de la "mesa" varios pomos con yerbas, cuyos nombres se refieren al tipo de operaciones rituales ejecutadas con ellas: "yerba del buen querer", "del oro", "de la plata", "del novio", "de la estrella", "de la fortuna", "del sol", etc. Siempre en esta parte se encuentran flores blancas, una taza de maíz blanco, azúcar blanco, limas, miel, caña de azúcar, ingredientes usados para el "arranque" del San Pedro y para las operaciones de "florecimiento". Cerca a una figura de Cristo tallada en palo santo (*Bursera graveolens*) se encuentra una botella de vino blanco marca Sauternes, una caja de talco blanco y varias botellas de perfumes (Tabú, Jazmín, Agua Florida, Ramillete de Novia, Agua Velva). Las varas son de madera de hualtaco blanco, de chonta blanca, de shimure (n.i.) y de membrillo blanco. El espíritu de la chonta blanca se presenta como una reina incaica. La sonaja usada al amanecer tiene sonido claro y agudo ("chungana clara") y se emplea también una flauta. Hacia la derecha de la "mesa" y fuera de ella, se encuentra la olla donde ha sido cocinado el San Pedro y que contienen los trozos hervidos del cactus mescalínico.

Si se comparan entre sí los varios elementos que hemos venido exponiendo resultan evidentes las relaciones siguientes:

1. "Mesa negra" —objetos de los antepasados "moros", "gentiles", "incaicos", especialmente armas de acuerdo a la función de defensa y de ataque mágico de esta parte de la "mesa" — tabaco no cultivado y perfumes naturales de plantas de la selva ("morisca" o "jibaría") — operaciones rituales de defensa y de ataque frente a fuerzas negativas — parte izquierda — prevalencia del color negro — sonido sordo — parte alta de la noche, horas de profunda oscuridad antes de la medianoche — manifestación de espíritus guerreros de los antepasados — San Cipriano archimago—.

2. "Mesa mora", "ganadora", "levantadora" — objetos de los antepasados incaicos — operaciones de defensa y de alejamiento ("despacho") de

"contagios" — operaciones de alejamiento de los oscurecimientos de la visión producidos por los "maleros" — San Pedro y cuarzos para ver — centro — horas centrales de la noche — color incierto, mezcla de negro y de blanco, o equilibrio entre los dos opuestos colores — sonido claro — espada mágica para la defensa y varas usadas para "limpiar" por frotación el cuerpo del paciente y liberarlo así de los "males" — espíritus femeninos — Cristo.

3. "Mesa blanca", "criandera", "suertera" — ausencia de objetos de los antepasados paganos — perfumes propiciatorios elaborados industrialmente — tabaco cultivado — flores blancas cultivadas — azúcar elaborada industrialmente — yerbas de valor augural — parte derecha — horas finales de la noche hacia la aurora — colores blancos — espíritus femeninos — sonidos claros y agudos — Cristo.

Para finalizar estas notas sobre los objetos de poder, es útil transcribir las enseñanzas que nos proporcionó un anciano maestro curandero de Ahul, Segundo Culquicondor Tomapasca, el más "incaico" de los maestros conocidos por nosotros, pues refería conscientemente a los maestros incas todos sus conocimientos. Así contestó a nuestras preguntas acerca de qué es un "encanto":

"Los encantos esos de un cerro, de una huaca, pues, son invisibles. Pues, señor, es una piedrita, ya pa' enseñarle... Ya, mire, pásamela esa piedra, ve esa piedra, usté lo ve simple..., pero no sabe lo que son esas piedras (...) Estas son las huacas que cajan..., aquí tengo un rey de los incas... pero ahora visible no le ve nada, usté ve unas piedras, con el permiso, brutas y tengo muchas cosas... es que yo le enseño lo que es para defenderme (...) Pues yo me defiende de cualquier brujo, no me dejo joder. Esas son las piedras, ve, mire, míreme, doctor ya, para enseñarle: éste es un rey, esta piedra, esta l'he hallau en un cerro y esta piedra bien se duerme usté lo agarra. Esta piedra simple pa' que sirve. Pa' lo avienta, pa' lo bota en un dolor de estómago, o lo bota en una almorragia de sangre, o lo bota en derrame cerebral. ¿Lo mata? Lo mata pues, ¿que le interesa? Estos... éstos son los encantos. Entonces nuestros encantos, usté si esta cajau en estos encantos, tengo que desencantarlo y poderlo curar. También esa piedra, esa piedra parece que es simple, pero es una piedra... mire, que una vez, una señora la habían estau matando con un dolor de estómago... Esa..., esa otra..., si usté le agarrara la yerba, le agarrara a usté la tuna, usté lo alcanza a ver que se asuspende, que es una mujer inmensa, es una mujer diferente, bien polleronotota, es una mujer... si usté no le ha tenido fe usté lo huaraquea, pa' lo mata, señor, lo mata (...) ¿Qué le interesa a ella? ¿Quién lo cura? nadie lo cura. La sanidad no lo cura tiene que curarlo un tabaquero (un maestro curandero)". (Ahul, Ayabaca, 1987)

Para una correcta interpretación del curanderismo, es imprescindible tener presente la doble dimensión en la que se mueven las narraciones, las acciones rituales y la misma percepción de la "realidad".

2. *Las lagunas encantadas*

Ubicados a un nivel generalmente de poco inferior a los 4,000 m. s.n.m. se hallan, escondidos entre cumbres rocosas, numerosos lagos andinos, aislados o formando parte de un conjunto. En la provincia de Ayabaca tenemos la Laguna Prieta, la Laguna de la Cebada y las dos Lagunas Arrebiatadas, conocidas y apreciadas por los naturales a causa del poder terapéutico que se les atribuye. En la provincia de Huancabamba se encuentra el grupo de las Huarinjas (o Guarinjas, o Huaringas), muy conocido popularmente, por ser Huancabamba el más importante centro del curanderismo andino del norte del Perú y científicamente, a raíz de los estudios que en las tres últimas décadas se han venido llevando a cabo en el campo de la etnobotánica y de la antropología cultural.

La más importante de las Huarinjas es la Laguna Negra o Huarinja Grande, en cuyas cercanías se hallan la Laguna de la Estrella y de la Serpiente (esta última usada normalmente para ritos de magia negativa). Del mismo grupo forman parte la Laguna del Toro y la Laguna Shimbe, cuyo nombre antiguo, hasta mediados del siglo, era Siviricuche / Sibiricuche, que parece derivar del quechua *siwayru*, "turquesa" y *cocha*, "laguna", o sea, Lago de Turquesa. Shimbe puede explicarse como corrupción de *chimpu*, "faja", nombre que alude a su forma estrecha y alargada. Otras lagunas famosas y apreciadas del grupo de las Huarinjas son las Palanganas, ubicadas en la cumbre del cerro Laguna Negra y las siete Arrebiatadas con su apreciada y temida Laguna del Rey.

La fama de las Huarinjas se extiende mucho más allá de los linderos de las dos provincias serranas, llegando, por el norte, hasta el Ecuador, de donde continuamente proviene un flujo de visitantes y, por el sur, hasta Lima. En esta ocasión nos interesa exponer las ceremonias terapéuticas y los ritos propiciatorios destinados a obtener el favor de las entidades míticas ("encantos"), cuyo poder se manifiesta en la virtud terapéutica de las aguas.

Antes de todo tratamos de explicar la etimología de *huarinja* / *huaringa* como probable derivación del quechua *wairinka*, que significa "estera de carrizos colgada para conservar ventilados los alimentos", vocablo formado de *waira* / *wayra*: "viento", "aire atmosférico" (cfr. González Holguín 1989: 194, *huayra*; Domingo de Santo Tomás 1951: 283, *guayra*). Al mismo

tiempo, *waira* se refiere no sólo al viento, sino también a las entidades in-materiales que se manifiestan como viento y hacen del viento su morada. "Viento" en el curanderismo norteño, se ha dicho, significa contemporáneamente "viento" y "espíritu". *Wairinka*, por extensión, podría referirse a la característica sobresaliente del lugar constantemente azotado por el viento. *Wairana* es "lugar donde corre mucho viento" (Perroud 1970: 185). También podría darse otra hipótesis sobre el origen de *waira* e *inka*: el mítico señor de los lagos cordilleranos.

Otra probable derivación podría suponerse de *wari* e *inka*. *Wari* significa "autéctono perteneciente a los orígenes míticos" (cfr. p.e. Guamán Poma 49 [49] - 56 [56] y dotado, por eso, de poder mágico. En el quechua moderno de Ayacucho *wari* es el poder dañino que se desprende de ciertas piedras, manantiales o cuevas sepulcrales de los antiguos y que manifiesta el poder negativo de un espíritu. *Wari runa* son los hombres primitivos considerados entidades nefastas (Perroud 1970: 190), asimilables a los "gentiles" de la mitología andina del norte.

David Frisancho (1986: 69) interpreta *huarinja* como "baño del inca" sin señalar los términos quechuas correspondientes.

A pesar de la correcta interpretación, es cierto, de todas maneras, que en la fe popular las lagunas cordilleranas derivan su poder del hecho de que "en los tiempos del Tahuantinsuyu" el "inca" se bañaba en aquellas aguas y en las huarinjas ejecutaba los ritos que permitían al mundo entero sobrevivir asegurando salud y fertilidad a los hombres, animales y plantas y la alternancia regular de los ritmos estacionales, especialmente de las temporadas de lluvias, pues los lagos andinos guardan, como se verá, una estrecha relación mágico-simpatética con las lluvias.

Según la profunda convicción de los actuales maestros curanderos, todos los ritos que ellos cumplen hoy en día en relación a las Huarinjas continúan una tradición ininterrumpida, cuyo iniciador fue el "inga rey", el primero y más poderoso de los maestros. Desaparecido el inca histórico, conquistado por los extranjeros su Tahuantinsuyu, borradas casi por completo las huellas de su cultura material, su espíritu, invisible entidad tutelar queda para custodiar los lagos sagrados de la cordillera y la tradición andina. Con la presencia de su espíritu, garantiza la perennidad de la fuente del poder, la continuidad de los ritos y la vitalidad de la tradición. Al mismo tiempo, el carácter autóctono de la tradición sanciona su identidad cultural, confirmando poderosamente la conciencia de sus propias raíces. Los relatos míticos recogidos por nosotros en 1989 en Huancabamba (Polia

1989b) atribuyen al "inga" el origen del maíz, brotado a orillas de la Laguna de los Encantos, junto con las otras semillas comestibles y con las dos plantas mayormente sagradas para el curandero-chamán, el San Pedro y el tabaco. Según el maestro curandero:

"Los incas eran grandes maestros. Ellos hicieron muchos encantos, porque (...) todo lo que usted ve lagunas han sido pueblos de los reyes ingas, de los encantos (...) cuando vino la despoblación de los malditos españoles (...), que venían a quitar nuestros minerales. Entonces ellos, todos los encantos los convertían en agua y los hacían brotar en agua, quedaban brotados en agua, para que no los sacaran los españoles (...). Por eso, donde hay ahora las Huarinjas había una ciudad y, por eso, que viene el mérito de las lagunas: las Huarinjas incaicas. Por eso ese poder de sus aguas que curan a la gente (...), porque el inga las encantó (...), tiene varios poderes". (Alfonso García, Huancabamba)

El encantamiento del mundo del inca determina su desaparición, su pasaje de lo visible a lo invisible, pero lo que es "invisible" a la mirada de la mayoría de la gente se hace visible por medio de las plantas que permiten la visión y que abren al maestro el acceso al "otro mundo", las mismas que el inca dejó a los que continúan su arte para que la comunicación entre los dos mundos no quedase cortada del todo. Así los "españoles" — en sentido amplio, la civilización ajena, sentida como alteridad cultural — pueden apoderarse de las riquezas de "este" mundo, pero las riquezas espirituales que permiten a la cultura indígena sobrevivir se hacen inaccesibles, a quienes no sean llamados a ser "maestros" en el surco de la antigua tradición.

El mismo conocimiento del mito es atribuido al poder del San Pedro, que es un espíritu, quien lo reveló al maestro: "Estas historias se descubren por intermedio de nuestra virtud (...) por intermedio de nuestro San Pedro".

Los maestros de hoy "llevamos el roce de los incas (...), llevamos el poder de los incas" (Alfonso García).

Los maestros curanderos hacen un pacto con las entidades tutelares de las lagunas y dicen que están "encantados" con ellas o "compactados". Así nos lo explicaba el maestro Adriano Melendres Huamán, de San Juan de Cachaco:

"Yo trabajo con la Laguna del inga, es mi laguna y estoy encantado en ella. Los de Huancabamba le tienen miedo a la laguna. Ninguno se ahogó en la laguna, pero ella se pone brava (...) Yo vi entrar carros

de oro en la laguna (...), es muy profunda (...) Eso lo vi en mis yerbas. En la laguna hay tesoros que el inga pagaba. Le dicen Laguna del Rey Inga, porque es un baño muy agradable para la salud. Era la laguna del rey, acerca, incluida, hay la Laguna de la Reina. El inga hacía muchos remedios para la salud de las personas y de su imperio. El inga iba al solcito que estaba saliendo y al solcito que estaba bajando. El inga con catorce hombres. Ellos eran también ingas, es decir desde Manco Cápac hasta el último inga. El inga pagaba (= hacía ofrendas) con sus hierbas de las Huaringas. En el medio de la laguna hay una piedra: se le llama silleta del rey. Tiene carretera y tiene carros con cadena de oro que el adivino (= el curandero) ve con sus hierbas. El inga se iba nadando a la silleta...". (San Juan, 1985)

La Laguna del Inga, hermosísimo pozo de piedra rosada en las alturas de San Juan de Cachaco, no pertenece al grupo de las Huarinjas. A sus orillas, bajo el poder de las plantas que abren la "vista", Adriano ve presentársele el Rey en medio de un jardín de plantas medicinales. El inca, espíritu tutelar de la laguna, habla al curandero o le enseña las yerbas con las que curará a sus pacientes: "El jardín estaba cubierto con toda clase de remedios, puros vegetales. Yo vi el inga que tenía en las manos la achupalla del inga. Esa es buena pa' varias enfermedades. El inga estaba vestido con adornos de oro (...), el encanto de la laguna es el inga mismo". (San Juan, 1985)

A propósito de estos jardines, Ramiro Yahuana Rivera, ayabaquino, nos explicaba: "Hay también jardines encantados en los cerros, cordilleras, hay jardines que todos no los hallan y allí hay yerba..., de toda yerba. Y toda yerba es remedio. (Se ven) con San Pedro (...) éstos son encantos". (Ayabaca, 1987)

En 1986 visitamos la Laguna del Inga con el maestro ayabaquino Celso Avendaño quien, antes de acercarse al lugar, tomó San Pedro, escupió un compuesto de perfumes, obtenido mezclando semillas fragantes de la selva ("montañesas") molidas y mezcladas con chicha. Esta mezcla de semillas forma tradicionalmente parte de las ofrendas a los antepasados "moros" y se trata de una tradición antigua, pues fuentes españolas hablan del *ishpingo* (quechua *ispinku*). Era una semilla "montañesa", mezclada con la chicha en los sacrificios (Arriaga 1968: 209), usada como ofrenda ordinaria a las huacas y vendida por los chachapoyas (Arriaga 168: 211) y empleada en "mil supersticiones" (Murúa 1987: 441; Polo de Ondegardo 1906: 200). González Holguín describe el *ispincu* así: "Trébol yerua y otro árbol que echa frutilla como de molle (*Schinus molle*)" (1989: 371).

Al realizar estas ofrendas, Avendaño dijo:

"Permiso, moros, les voy pagando con este perfume y también con este maíz amarillo, para que se vayan frescando. Voy frescándoles, pues, con mi maíz moro y amarillo de montaña, con mis ispingos, con mis ashangos, para que en esta noche me avisen... Les voy pagando para los cuatro puntos cardinales (...), voy a llegar pues, a sus plantas. Voy a llegar a sus grandes cavernas, a sus grandes ruinas. Voy a llegar, pues, a sus grandes tumbas, a sus grandes remedios. Y con este maíz amarillo morisco, con este maíz moro (...) les voy entregando mi perfume, para que, cuando (...) entre en conversación con ustedes, cuando entre en contacto con ustedes, no se enfaden".

En la mitad de su recorrido ritual alrededor de la laguna, dirigiendo su mirada hacia el sol que tramontaba, Celso habló con la laguna, dejando este mensaje que encierra toda la profunda nostalgia y ensoñadora esperanza del alma andina, nostalgia por un tiempo de gloria destruido y esperanza milenarística del retorno del rey. Es difundida entre los campesinos la leyenda que Atahualpa, ejecutado por los españoles en Cajamarca, logró sobrevivir por el poder de los encantamientos de grandes amautas y que "duerme", escondido en una cueva secreta de la cordillera ecuatoriana. Un día el "inga" se despertará, para encabezar una hueste india que desterrará a los extranjeros y a los que en las ciudades detentan el poder y reconstruirá un imperio de gloria.

"Me dirán por qué las aguilas, por qué los cóndores se portan así (...) Vengo siguiendo desde el Coricancha, bajo el poder, bajo el permiso de Taita Inti, de Mamapacha y también de Mamaquilla. Así mismo me explicarán cómo hacían para controlar los insectos de sus siembras. Me enseñarán conjuntamente con mi remedio (el San Pedro), me explicarán la profundidad de los espíritus celestes que me rodean (...) Laguna del reposo, aquí, en tu silla, paraba Taita Inca reposando la noche de luna. Dentro de un momento me permitirás venir a ver este reposo, esta meditación, para poderte contentar y sahumarte y elogiarte por tus grandes encantos (...) Así vengo a pagarte con estas dulzuras, laguna del silencio, laguna del reposo (...) La luna a noche estuvo redonda. Medité por largas horas. Pensé en mi Tahuantinsuyu que se destruye. A Dios le pedí que tenga misericordia, que me dé valor para construir lo que destruyeron mis antepasados y que me dé valor para reconstruir este imperio de paz, de justicia, de dignidad (...) Dame, Padre mío, dame la fuerza para poder curarme de mis dolores. Y hoy que te vas, Taita Inti, de los Andes, dejando las Pajarinas tristes y aburridas, voy a venir

a buscarte al otro lado de mi trono donde está mi rey, 'onde está mi gran ejército sentado, postrado, reposando (...), para implorarle a Taita Inti la grandeza de la historia (...) Qué pena me da el sacrificio de mi imperio ... se van viendo los colores del agua del silencio. Aquí leí que (...) mi costumbre se destruirá y hasta mi pueblo será exterminado. Terminarán con mi idioma (...), terminará mi forma de comer y terminarán mis frutos que sembré y que fecundé. Oh, Taita Inti, ¿por qué tanta, tragedia, tanto dolor, tanta miseria? Oh Taita Inti, compadécete de mi pueblo. Compadécete de mi Tahuantinsuyu porque pronto será repartido, como repartidos serán mis huesos y mi carne de sitio en sitio. Terminarán mis ídolos siendo destruidos, siendo llevados y mutilados, como se encuentran las piedras mutiladas sobre la planicie donde descansa mi ejército guerrero. Y levanto esta arte de remedios de montaña (...) que anuncie, y no es el anuncio de mi persona, sino de la ciencia futura, de la ciencia pasada, de la ciencia eterna (...) Y enciendo el fuego: el fuego del amor y del cariño, porque vamos a pasar horas difíciles, momentos inagradables, caminar por caminos destruidos y estudiar hechos, pasos, transformaciones, que para muchos han parecido un juego. Pero (...), el hombre del Tahuantinsuyu no fue el paso de un mosco por el campo, sino que fue el paso de una ciencia que fue destruida y que, gracias a estos rayos del sol y a este fuego, será reconstruida para que viva eternamente".

2.1 El pacto mágico o "compacto"

El nuevo maestro curandero, al momento de su iniciación, siguiendo una antigua tradición, establece un pacto mágico con las entidades tutelares de uno de los lagos. Con el "compacto" los espíritus del lugar pasan a ser espíritus auxiliares del curandero. A estos espíritus auxiliares se les llama "compactos". Según las informaciones que hemos obtenido, el rito del "compacto" forma parte integrante de una tradición muy antigua y confirma, una vez más, la originaria estructura chamánica que, a pesar de las transformaciones ocurridas, constituye aún el núcleo profundo del moderno curanderismo mestizo.

No es el curandero quien escoge la laguna con la que se compactará, sino el espíritu del San Pedro quien le revela, al momento de su iniciación, el lago (o el cerro) cuyo espíritu auxiliar será el auxiliar del maestro. Después que el novicio ha "visto" o ha "oído" en su trance con cuál entidad establecer el pacto, el curandero anciano, el mismo que ha sido el iniciador del novicio, se encarga de llevarlo a la laguna para bañarlo ritualmente, en sus aguas. Desde este momento el nuevo maestro deberá, so pena de desencadenar reacciones peligrosas por parte del espíritu del lugar, empeñarse

en alimentar con su ofrenda al espíritu que, por su parte, se empeñará en defender al maestro y en asistirlo con sus consejos. El poder del "compacto" se manifiesta en la protección del curandero y de sus pacientes, frente a los poderes negativos del mundo mítico, que han podido o pueden causar enfermedades de varios tipos. La protección del "compacto, alejando el contagio, actúa como poder terapéutico. Bajo el efecto de las plantas psicotrópicas, el "compacto" muestra al maestro las yerbas que curarán a sus pacientes y al mismo tiempo muestra los "encantos" responsables de las enfermedades o los "maleros" que los han evocado para producir el "daño". Así mismo el espíritu auxiliar muestra a los responsables de hurtos, asesinatos, traiciones; lugares y personas distantes en el tiempo y en el espacio; lugares que encierran tesoros.

Celso Avendaño nos explicaba con estas palabras el "compacto":

"Encantar es hacer un pacto o pactar con los encantos, recomendando al paciente y el remedio que se le va a suministrar después que ha sido rastreado (ha sido efectuado el diagnóstico por medio del San Pedro). Encantar, por un maestro, es pactar con los encantos dejados por los gentiles y los incas, al fin que tales encantos respondan por él defendiendo su vida y dando fuerza a los encantos que él utiliza, para que éstos tengan el mejor éxito para la curación. Encantar, pactar y compactar vienen a ser la misma cosa (...) Cuando un maestro está compactado con una laguna, eso quiere decir que, cuando se trate de atacar al maestro, la laguna misma se encarga de protegerlo". (Ayabaca 1986)

Se suele decir también que el curandero está "casado" con una laguna; en sus fórmulas los maestros se dirigen a menudo a la laguna llamándola "mi esposa". Junto con la ceremonia de "compacto" del maestro, que ritualmente se baña en las aguas del lago, son compactados, con la misma laguna uno por uno, todos los objetos de su ajuar: sus "artes".

Desde luego, cuanto mayor es el poder del "compacto", mayor es el poder del curandero. Sin embargo, cuanto mayor es el poder de un espíritu, mayor es la dificultad de controlarlo ritualmente y mayor es el peligro de una reacción negativa del mismo ante una falta u omisión ritual.

La mayoría de los espíritus del universo mítico andino son bivalentes; es decir, pueden actuar en sentido positivo o negativo como consecuencia de las intenciones, positivas o negativas, y de las ofrendas, con las cuales el operador se acerca a los lugares de poder. Puede ocurrir que con el mismo lago se hayan compactado un "malero" y un curandero con fines, por lo menos

aparentemente, opuestos e inconciliables. Desde luego hay que subrayar la imposibilidad de trazar un lindero neto entre el uso "positivo" y "negativo" del poder y, por ende, entre curandero y malero, si se prescinde de las intenciones del primero y se examinan las acciones rituales que éste cumple para su defensa y para el ataque de sus enemigos. La imposibilidad de esta distinción se hace patente si se examina la estructura de la "mesa", tomando en cuenta la disposición de los objetos que la componen.

Un espíritu auxiliar puede ser "endulzado" por medio de ofrendas e inducido a actuar en contra de su mismo protegido, cuando las ofrendas con las que se intenta cautivar su favor sean más ricas que las que su protegido ofrece, "pagando" así la protección del espíritu. De aquí deriva el cuidado especial en escoger las esencias más caras y más finas para las ofrendas y la costumbre de usar plata de nueve décimos que se lanza al agua.

"La Laguna Negra es la más poderosa de las otras lagunas (...) es para desenredar un enfermo que'esté maliau ("embujado"), qu' esté brujiau, que tenga una suerte mala y lu hayan brujiau algunos malos, entonces es la más poderosa para entrar y hacer allí una curación (...) curandera, tiene más encanto bravo, es más fuerte. Esa sirve pa' desenredar males, contagios y también moviéndola a la laguna, moviendo su encanto (...) De llamar encanto se llama que tiene espíritu bueno y también malo. El espíritu bueno para que lo mueva el maestro tiene que decir según como la costumbre y es ella la costumbre del sabio (del maestro curandero). Si él, la menta con operación del Señor tiene que decir 'Recuerde', lo recuerda, pues, la laguna, entonces lo recuerda, le habla, le mueve el encanto, dice "recuerde pues, Laguna Negra (...) y en el nombre de Dios todopoderoso' y menta las imágenes (los santos) y que recuerde el encanto y el compacto de la Laguna Negra, para desenredar por toda peste, por todo enriedo, por todo cajo (cfr. Polia 1988b: 187, 225-226) y por todo mal viento y le paga y empieza a desenredar, y si lo llama por algún encanto malo, entonces menta pues algún espíritu (ya no, entonces Dios) porque ella tiene de bueno y de malo. Porque es laguna profunda y también tiene bueno y malo". (Ramón Carrillo, Pasapampa, Huancabamba, 1986)

¿Cuál es la contraparte mítica de las lagunas? Es decir, ¿qué entidad sobrenatural (invisible) corresponde a la realidad material (visible) de las lagunas? La misma pregunta podría formularse tratándose de cualquiera de los lugares de la "geografía sagrada" del mundo andino (que es también "geografía paralela"): cerro, fuente, árbol, huaca, etc. Puesto que a cada entidad física dotada de poder —en el sentido extensivo de la palabra, a cada huaca— corresponde una entidad espiritual, ¿cómo esta entidad se manifiesta en el trance? Evidentemente, en la formación de la representación

simbólica, que se lleva a cabo en el estado alterado de conciencia, juega un rol no indiferente la cultura del experimentador, su "herencia psíquica", su predisposición y estado anímico. En el curso de la experiencia psicodélica pero, por otro lado, existen unas estructuras simbólicas subyacentes a la experiencia personal que forman parte inalienable de la cultura a la que, en nuestro caso, pertenece el maestro curandero. En el caso de algunos símbolos, como la serpiente asociada a las aguas, debería hablarse de "arquetipos universales", cualquiera sea el valor que se dé a esta expresión, puesto que se trata de asociaciones presentes en todas las culturas.

La serpiente caracteriza a menudo la manifestación de "encantos" lacustres, revelando la continuidad de la relación tradicional entre la serpiente, el mundo de abajo o de los muertos, las aguas y la fecundidad. Marino Aponte, maestro de Huancabamba, visualiza el "encanto" de la Laguna Negra como una serpiente grande de dos cabezas, que se queda tranquila si recibe ofrendas apropiadas y que ataca a quien sin fe o por juego se acerca a la laguna.

Ramón Carrillo, de Pasapampa, Huacabamba, nos relató la existencia de dos entidades tutelares de la Laguna Negra: la Virgen del Carmen, blanca, que se acerca a bendecir a sus pacientes y una enorme serpiente que la misma Virgen con su poder ahuyenta. La serpiente es el "encanto" de los "maleros". Es manifiesta la demonización del símbolo tradicional de la serpiente (el *amaru* de la mitología andina), debido a la reinterpretación cristiana del símbolo mismo, según la consabida relación serpiente-diablo-mal y de acuerdo a la identificación de la fuente del poder del "malero" con el diablo. El motivo iconográfico de la Virgen que pisa bajo sus pies la serpiente-Satán ha sido reinterpretado como el amparo que la poderosa figura del mundo religioso de importación ofrece al curandero, su aliado, puesto que actúa de acuerdo a la ley de Dios y por el bien de su gente, frente al poder maligno de su enemigo, el "malero", que actúa en contra de la ley de Dios y para desgracia de la comunidad.

El maestro Néstor Herrera, de San Antonio, Huancabamba, nos mostró, a orillas de la Laguna Negra, dos rocas negruzcas, dos huacas, que representaban, según nos comentó, al inca Manco Cápac y Mama Ocllo, "fundadores del imperio". Más arriba, en las cuevas del cerro, señaló una roca de forma alargada, cubierta por un manto de líquenes blancos, que representaba la imagen de la Virgen del Carmen. Se nota la contraposición implícita entre blanco-Virgen-mundo religioso cristiano y negro-tiempo de los ancestros paganos. Esta contraposición, sin embargo, no es absoluta, pues si la Virgen protege a los curanderos y bendice su obra, el poder de la Laguna

Negra se debe al "inga". Por otro lado, si es imposible cualquier relación funcional entre los "maleros" y las entidades del mundo religioso (la Virgen), es posible la relación entre los "maleros" y el mundo mítico de los "encantos", por su misma naturaleza ambigua y peligrosa.

Un relato mítico, recogido por nosotros en Huancabamba, pone en relación el doble poder —positivo y negativo— de la Laguna Negra con Cipriano, que, antes de su conversión y de su santificación, trabajaba con los espíritus y el diablo en las aguas de las Huarinjas, y con San Juan Bautista, que curaba "con la bendición del Padre". Cipriano usaba el poder de la laguna, pero trabajaba por envidia en contra de San Juan, practicaba embrujos de amor ("guayanche"); en su figura confluyen los rasgos de dos operadores de la magia andina negativa: el "malero" y el "enguanchador", que prepara filtros y embrujos que alocan la mente de las mujeres y de los hombres. Derrotado por San Juan, Cipriano se arrepiente y se convierte en santo. Sus viejas artes, recogidas por sus discípulos de aquel entonces, han sido transmitidas y han llegado hasta nuestros días, practicadas por los "maleros", cuyo primer iniciador ha sido Cipriano antes de ser San Cipriano. Y los "maleros" practican hoy sus brujerías en las mismas aguas de la Grande Huarinja, donde se desarrolló el combate mítico entre Cipriano y San Juan (Polia 1989b).

Acerca de las lagunas ayabaquinas, en el relato de Avendaño éstas son las entidades míticas que a ellas presiden:

"El espíritu de la grieta se ve como un rey indio, con un manto de curaca, tiene una mascaipacha con espejo sobre las plumas (...) El espíritu de la Cebada se ve como diosa con un manto blanco azulado y un vestido celeste claro. Tiene un turbante amarrado en la cabeza, lleno de espigas de cebada. En su mano derecha tiene una espiga de maíz y en la izquierda un manojito de ichu, que indica la crianza de animales. Esta luna sirve especialmente para que aumenten las crías y los cultivos. Se bañan los pacientes para purificarlos contra las envidias que han malogrado cultivos y crías (...) Las Arrebiatadas tienen dos espíritus. La laguna de abajo es una mujer cubierta de un manto de flores propias del lugar, que indica multiplicación y fecundidad. La de más arriba tiene un inca con un manto de color naranja y una pechera verde. Tiene sobre la cabeza una mascaipacha con un ojo dibujado que quiere decir que sus canovitas (pequeñas lagunas) de más arriba curarán la ceguera, devolviendo la visión a las personas que en ellas se lavan sus ojos". (Ayabaca, 1986)

El encanto de la Laguna del Toro es "un lindo toro, que viene pitando" y enseña lamiendo las yerbas curativas (Adriano Melendres, San Juan, 1986).

De acuerdo a las informaciones recogidas en el campo y las ceremonias en las que estuvimos presentes, podemos afirmar que la "virtud" terapéutica de las lagunas varía de laguna en laguna. Normalmente el poder de las lagunas, que manifiesta la naturaleza de su encanto tutelar, es positivo y negativo; es decir, que a ellas acuden los curanderos y los "male-ros". Sin embargo, hay lagunas para las cuales no hemos hallado evidencia de un uso negativo sin poderlo, por esta razón, excluir del todo y hay, por lo menos, un caso, el de la Laguna de la Serpiente, donde se ha documentado un uso exclusivo y claramente negativo.

BIBLIOGRAFIA

- ARRIAGA, P.J. de
1621 *Extirpación de la idolatría del Pirú*, Ed. F.E. Barba, Biblioteca de Autores Españoles, tomo 209, Madrid, 1968, pp. 93-277.
- FAUST, F.X.
1986 *El Sistema médico entre los Coyaimas y Natagaimas*. Hohenschäftlarn.
- FRISANCHO, D.
1986 *Curanderismo y Brujería en la Costa Peruana*. Lima.
- GONZALEZ HOLGUIN, D.
1608 *Vocabulario de la Lengua General de todo el Perú llamada Lengua Qquichua o del Inca*, Lima, Universidad de San Marcos.
- GUAMAN POMA DE AYALA, F.
Nueva coronica y buen gouierno. Ed. J.V. Murra, R. Adorno, J.L. Urioste. Madrid, 1987, 3 vol., Historia 16.
- JORALEMON, D.
1984 "Symbolic Space & Ritual Time in a Peruvian Healing Ceremony", en *San Diego Museum of Man Ethnic Technology Notes* 19: 24.
- MURUA, M. de
1590 *Historia General del Perú*. Ed. M. Ballesteros, Madrid, 1986, Historia 16.

ONDEGARDO, P. de

Instrucción contra las ceremonias y ritos que usan los indios conforme al tiempo de su infidelidad, en *Revista Histórica*, 1, 1. Lima, 1906.

PERROUD, P.C.

1970 *Diccionario Castellano Kechwa Castellano*. Lima.

POLIA M.

1988a *Las Lagunas de los Encantos, Medicina Tradicional Andina del Perú Septentrional*. Lima.

1988b "Glosario del Curanderismo Andino en el Departamento de Piura, Perú", en *Anthropologica*, 6, 6, 179-238.

1989a "Contagio y pérdida de la sombra en la teoría y práctica del curanderismo andino del Perú septentrional: provincias de Ayabaca y Huancabamba" (en imprenta).

1989b "Apuntes de campo: cinco mitos huancabambinos", en *Perú Indígena*, 28 (en imprenta). Lima.

SANTO TOMAS, D. de

Lexicon o vocabulario de la lengua general del Perú. Ed. Instituto de Historia. Lima, 1951.

SHARON, D.

1972 "The San Pedro Cactus in Peruvian Folk Healing", en *Flesh of the Gods*. Furst: 114-135. Nueva York.

1979 "A Peruvian curandero's seance: power and balance", en *Spirits, Shamans and Stars*, New York, 223-232.

