

La *mesa* curanderil y la cosmología andina

Mario Polia

PRÓLOGO

El presente trabajo ha sido organizado disponiendo en orden lógico una serie de apuntes inéditos que abarcan temas de primera importancia para el conocimiento de la estructura cultural de aquella manifestación andina del chamanismo amerindio conocida con el nombre de “curanderismo”.

Los temas que aquí expongo merecerían sin duda un tratamiento mucho más amplio y detenido. De acuerdo con la economía de esta exposición, sólo me propongo demostrar cómo el “altar” del curandero norteño, la *mesa*, resume simbólicamente el pensamiento religioso andino y presenta en forma simbólica un compendio de la cosmología tradicional.

Haya sido (re)estructurada y sea cual fuere el origen histórico de la *mesa* en la forma usada actualmente, tomando en cuenta el concepto autóctono expresado por el vocablo quechua *pacha* –cuyo significado abarca inseparablemente tiempo, espacio y los estados de conciencia que los perciben–, para apreciar en toda su indiscutible evidencia la continuación cultural de la cosmología andina, sin embargo, es preciso saber “leer” el universo simbólico de la *mesa*, verdadera *imago mundi*. Tarea imposible, ésta, si no se cuenta con una larga experiencia directa y con el auxilio de los “maestros artesanos”, o “adivinos”: los chamanes del Ande, los mismos que me instruyeron y guiaron en las sendas de su mundo y de sus ensueños.

El material etnográfico ha sido recogido por mí en la sierra de Piura. La idea de dar forma a este trabajo preliminar me ha sido sugerida, en forma indirecta, por las preguntas de los alumnos del curso académico de “Antropología de la salud”, en la Pontificia Universidad Católica del Perú; y, en forma directa, por la necesidad de hacerles entender y profundizar yo mismo el entendimiento de los

patrones de pensamiento y de la cosmovisión que permiten definir como “tradicional” a la medicina andina.

Las consideraciones que siguen toman en cuenta la tripartición funcional de la *mesa* que es todavía practicada por varios curanderos de la sierra piurana. Sin duda representa un rasgo originario que tiende a desaparecer pues solo un cincuenta por ciento de los curanderos por mí entrevistados conocía exactamente esta división funcional y afirmaba que era “la” manera de ordenar la *mesa*. De acuerdo con este criterio la *mesa* se divide en:

PARTE IZQUIERDA: “mesa mora”; “m. negra”; “m. ganadera”; “m. gentileña”; “m. curandera”.

Funciones: atacar los “contrarios”, defender de ataques, alejar los “contagios”.

PARTE CENTRAL: “mesa paradora”; “m. levantadora”; “m. mora”; “m. rastrotera”.

Funciones: ver para poder determinar el origen de las enfermedades, “rastrear” pérdidas, adivinar el futuro y sondear el pasado.

PARTE DERECHA: “mesa suertera”; “m. criandera”; “m. florecedora” .

Funciones: propiciar suerte y salud.

1. LA MESA COMO COMPENDIO DEL COSMOS

Los argumentos que nos permiten definir la *mesa* curanderil como un verdadero compendio simbólico del universo de acuerdo a la cosmovisión andina se deducen fácilmente analizando las relaciones entre los objetos o *artes* del ajuar curanderil, que forman parte de la *mesa*, y las zonas geográficas donde se desarrollan la práctica terapéutica y la experiencia visionaria del chamán o “adivino”, y de donde los objetos mismos proceden. Los *artes* son escogidos de manera que representen concretamente una zona significativa del cosmos y tomando en cuenta su valor simbólico intrínseco.

Asimismo, es preciso analizar el significado simbólico de ciertos números que dictan la disposición de los objetos en la *mesa*; estructuran la liturgia curanderil, las operaciones rituales (adivinatorias y terapéuticas), la recitación de las fórmulas; ordenan las relaciones entre la *mesa* y el cosmos y entre los objetos del ajuar y las zonas del cosmos; revelan la estructura originaria del espacio-tiempo en la cosmovisión chamánica del Ande; y están presentes en ciertos objetos o elementos que componen la *mesa*.

Un análisis aparte merece la estructura dualista expresada no solo por la disposición de los objetos en la *mesa* sino por la liturgia y por las mismas

estructuras del pensamiento curanderil. No faltan estudios sobre este aspecto llevados a cabo especialmente en la costa norte del Perú (Sharon 1978, 1979; Joralemon 1984, 1993; Giese 1988, 1989). Faltan estudios sobre la sierra.

La mesa es una representación concreta del imaginario alucinatorio (*hallucinatory imagery*) presentada a través de símbolos cargados de significado cultural, y [...] es usada por el chamán como una especie de mapa visionario que lo ayuda a mantener el control sobre su experiencia de la droga. (Joralemon 1985:11.)

1.1. Etimología de la palabra *mesa*

El vocablo que actualmente define el “altar” curanderil, *mesa*, es castellano y su origen deriva del latín *mensa* cuyo significado es “tabla donde se sirve comida”. Este vocablo puede haber sido escogido, al comienzo, en relación a la *mesa* con el significado de “tabla”, o puede ser el resultado de la adaptación al idioma cotidiano del pueblo mestizo del latín eclesiástico *mensa* en relación a la *mensa eucharistica*, o sea a la misa donde se comparte el pan. Es de notar que la palabra latina *mensa* ha sido aplicada a la parte superior del altar católico, es decir a la “tabla” del mismo, que representa la mesa donde se celebró la Última Cena. La tercera hipótesis, formulada por Tschopik (en Sharon 1978: 82), explica *mesa* a través de una corrupción de *misa*, o sea con explícita referencia al misterio eucarístico. En este caso, la transformación de la *i* en *e* se explicaría a través del quechua.

Los antecedentes históricos que permiten sustentar la derivación de *mesa* de *misa* se encuentran en el uso de altares portátiles por parte de los sacerdotes en la época colonial. Dichos altares estaban formados por una laja de piedra rectangular que servía de soporte a los objetos litúrgicos usados para la celebración de la misa (Bliley 1927: 97-108). Joralemon (1985: 17) subraya la significativa analogía de la tripartición ideal vigente hasta el último Concilio Ecuménico que reservaba la parte izquierda del presbiterio, la zona frente al altar, *a cornu epistulae*, al Antiguo Testamento; la parte central del mismo altar al crucifijo y al tabernáculo; y la parte derecha, donde se encontraba el púlpito, o el ambón, al Evangelio o Nuevo Testamento (*a cornu evangelii*).

Sin discutir la sugerencia de Joralemon, que bien puede ser aceptada en vía teórica, de hecho las estructuras del pensamiento subyacentes a la tripartición de la *mesa* no demuestran derivar de la liturgia católica sino revelan su pertenencia al mundo autóctono andino. Sus raíces, hasta donde es posible seguirlas, se hunden en épocas arcaicas, antecedentes a la conquista europea, llegando, como es probable, hasta el período formativo.

La identificación del rito ancestral de la consumación comunitaria de una droga ritual con el sacrificio eucarístico no es desconocida en otras culturas de América. La droga misma adquiere el valor ideal de la hostia y por eso muchos estudiosos usan la definición de “drogas sacramentales”. A través de la enseñanza de los “profetas” indios del culto al peyote –desde Tatanka Yotanka (Toro Sentado) pasando por John Wilson, John Rave, Albert Hensley, Elk Hair y otros– la religión del peyote, practicada actualmente por la Native American Church, otorga a la consumación ritual de este cactus valor sacramental: Dios ha puesto una porción de su Espíritu Santo en el peyote y lo ha concedido a los indios y exclusivamente a ellos. Es por esto que cuando el indio come el peyote se une al Espíritu de Dios así como el hombre blanco lo hace consumiendo la eucaristía (La Barre y otros 1951).

Los antecedentes ideológicos son mucho más antiguos que la conquista: comer una planta sagrada era y es comer la carne del dios que en ella reside y a través de ella se manifiesta. Esta idea la expresaba en épocas precolombinas el idioma náhuatl a propósito de ciertos hongos del género *Psilocybe* que eran llamados *teonanacatl* es decir “comida” o “carne de los dioses”. Es más: el mismo canibalismo ritual de los tolteco-aztecas se fundaba sobre la identificación de la víctima humana sacrificada con el dios que la recibía en sacrificio y del cual la víctima era *ixiptla*, es decir “imagen” (*xip-* significa “piel”). Asimismo el rito del *teoqualo*, “comer al dios”, permitía la unión con el dios cuya imagen, fabricada con harina y sangre de víctimas humanas y/o miel de maguey, se repartía en pedazos entre los participantes del rito (González Torres 1985: 192-202). Sin embargo, a pesar de estos ilustres antecedentes norte y mesoamericanos, hasta hoy no se ha podido documentar una análoga y expresa identificación del “sanpedro” andino con la eucaristía.

Por lo que se refiere a la derivación de *mesa* del análogo vocablo que indica la “tabla”, el uso de una “tabla” o de un objeto equivalente (manta, lienzo, estera, etcétera) para disponer encima de éste los objetos litúrgicos no presupone forzosamente un préstamo cultural, puesto que se trata de una “idea elemental” difundida por doquiera y en todas las épocas, dictada por la necesidad de limitar un espacio ritual; de separar los objetos litúrgicos del suelo; etcétera. Sin la intención de reseñar el material etnográfico americano, cito intencionalmente el uso de la mántica de los antiguos germanos practicada arrojando pedacitos de madera, cortados de un árbol frutal con signos rúnicos grabados, sobre una vestimenta blanca (*super candidam vestem*). (Tácito, *De orig. et situ Germanorum*: x).

Quiero señalar, al costado de las derivaciones propuestas hasta hoy, otra pista que deberá ser investigada por lingüistas e historiadores. Mi propia experiencia de campo y los estudios de colegas que se han ocupado del curanderismo de la costa norte, demuestran que en el léxico curanderil expresiones que hablan de “juego” son frecuentes –“vengo jugando”, “vamos jugando”– y se refieren al

desarrollo de los rituales de la *mesada* por parte del chamán. “Juego” equivale a *mesa* (Joralemon 1984: 7). En el quechua moderno de Ayacucho *misa*, además de “misa” significa “apuesta”, “juego” y *misay* “ganar en el juego en las apuestas” (Perroud-Chouvenc 1970: 110). En el “Vocabulario” de Diego González Holguín (1608) se encuentra el verbo *missani* con el significado de “dezir missa” (González Holguín 1989: 242) pero *missanilmissacuni* significa también “ganar al juego, o apuestas” (ídem: ibídem); *missapayani* significa “ganar siempre de ordinario”, *missarcarini* “ganar a todos, o a muchos”, *missapayak* “el venturoso en el juego” y *missanacunalmissana* “lo que se juega o apuesta” (ídem: ibídem).

Asimismo, en el “Léxico” de Fray Domingo de Santo Tomás (1560) se encuentra *miffani-gui* con el significado de “ganar en juego”, *miffanacuni.gui* “apofstar con alguno” y *miffayuctuni.gui* “perder jugando” (Domingo de S. Tomás 1951: 321).

Los antecedentes del simbolismo del “juego” y del “jugar” referidos al contexto ritual y religioso son conocidos en el pensamiento de varias culturas tradicionales antiguas y recientes (Huizinga 1950). En ciertas tradiciones religiosas los dioses “juegan”: en la India el dios que “crea” el universo “juega” –*lîlâti*- y la misma manifestación universal es identificada con un “juego” –*lîlâ*- divino. Los dioses de los antiguos germanos, al comienzo del mundo, “jugaban” –*teflidhu*- con dados y damas en tableros (*teflar*) de oro (*Völuspá*, VIII) y Heráclito afirma que “el ser es un niño que juega (*paîs paîzôn*), que mueve las damas en el tablero; gobierno de un niño” (Hipólito, *Confutación* 9,9,4). Estas expresiones se refieren al actuar de los dioses libre en sus inagotables posibilidades, totalmente incondicional así que, en su aparente falta de lógica, es comparado a un “juego de niños”. En este sentido también el actuar del sabio es un “juego”.

Volviendo al tema de la *mesa*, el chamán “juega” en contra de adversarios visibles e invisibles –hombres y “encantos”– y en su juego, que tiene sus reglas estrictas y sus trampas escondidas, la apuesta puede ser su misma vida a cambio de la vida y de la salud de su gente. La expresión del léxico curanderil vislumbra y sobreentiende el azar y lo imprevisible de lo desconocido, del *sacrum*, como “totalmente otro” y, dentro del marco del dualismo conceptual, subraya el carácter de contienda entre las artes del curandero que propician salud y suerte y aquellas del “malero” que engendran enfermedad, muerte y desgracias. La *mesada* es una lidia y un duelo ritual en el intento de controlar y equilibrar con instrumentos rituales (“balancear”/“balancear” en la expresión popular) el dualismo de lo existente.

1.2. Numerología simbólica

Un análisis de los significados simbólicos de los números debería tomar en cuenta, en primer lugar, el contexto ritual e ideológico de cada informante, hallando en

las fórmulas cantadas —o habladas— la frecuencia de repetición de las invocaciones o de los lugares con prestigio mítico. Asimismo, hace falta examinar la frecuencia de repetición de las acciones rituales como las ofrendas, el número de las “singadas”, de las “limpias” o de las prácticas rituales que conforman el “floreamiento”; el número de las vueltas del vaso que contiene el brebaje de “sanpedro”; el número de vueltas (o de volantines) a ejecutarse en el curso de los “desenriedos” o de los baños rituales en las lagunas; el número de “cuentas” con las que mágicamente se aumenta el número de “singadas” ejecutadas con una concha “citada” por mil, diez mil (etcétera) “cuentas”; el número de espadas, o varas, presentes en la *mesa*, etcétera. En segundo lugar, sería preciso cotejar exactamente los datos etnográficos, tratando de encontrar rasgos comunes que permitan reconstruir patrones básicos de una “numerología curanderil”. Sharon presenta algunas evidencias recogidas en la costa norte y esboza la idea de una derivación de la numerología de la Apocalipsis de Juan (Sharon 1979).

Aquí me interesa únicamente tomar en cuenta los criterios numerológicos fundamentales que conforman la estructura misma de los ritos; la división de la *mesa* y el concepto andino de espacio-tiempo (*pacha* en el quechua). Estos criterios no nos permiten limitarnos a simples “préstamos culturales”; al contrario, demuestran un origen autóctono documentable cronológicamente a través de los datos arqueológicos y documentales (fuentes escritas de los siglos XVI-XVII).

Número 2: El valor simbólico de este número abarca un tema muy amplio e importante: el dualismo andino. Merece una mención aparte y será tratado al final de esta escueta lista de números significativos.

Número 3: Está presente en la tripartición tradicional de la *mesa* en tres zonas, o “bancos”, ubicadas una a la izquierda, una al centro y una a la derecha, cada una con funciones propias y con objetos especiales que sirven para ejecutar determinadas acciones rituales.

Tres son también las funciones básicas del arte curanderil: *curar* (por lo cual es preciso *defender* al paciente eliminando los ataques mágicos de sus enemigos y las influencias malas inducidas por ellos); *propiciar la suerte* (“levantar”, “florecer”); *ver*, operación imprescindible que puede ser efectuada solo por quienes posean un carisma especial, el mismo que hace del curandero un vidente y que explica por qué el término de “maestro curandero” y de “maestro adivino” se intercambian en el uso popular.

Tres son las zonas cósmicas que percibe en sentido vertical un observador respecto a cuyo punto de observación —el centro, el aquí— las otras dos se ubican como zona de arriba (lo alto, el cielo, el cenit) y zona de abajo (lo bajo, el subsuelo o inframundo, el nadir).

De manera análoga, en sentido temporal, tres son los tiempos que percibe la

persona cuya conciencia “normalmente” experimenta un aquí-ahora como punto central ubicado entre el tiempo pasado y el tiempo futuro.

Tres son también las épocas del mundo de acuerdo a la cosmovisión andina y a los mitos recogidos por mí en el norte del Perú: época prediluvial de los “gentiles”; época de los “reyes ingas”; época de los españoles y de los mestizos “bautizados”. (Para comparaciones con otras regiones andinas cfr. Ansión 1987, Fuenzalida 1977 y Marzal 1971.)

Si se toma en cuenta la ubicación de las zonas geográficas de donde proceden los objetos o “artes” que conforman la *mesa*, quedan de manifiesto la relación que guarda el microcosmos de la *mesa* con el cosmos y el valor simbólico de esta relación, que expresa la idea de que el poder del chamán –su capacidad de “ver” y de “viajar”– abarca todo el mundo conocido. Me refiero a tres clases principales de “artes”: las conchas, elemento indispensable para el desarrollo de la “mesada” y de las operaciones terapéuticas; las hierbas medicinales y mágicas (para el amor, la suerte, etcétera) recogidas en lugares andinos sobrecargados de prestigio mítico como son ciertos cerros y las lagunas; los artes de la “morisca” o “jibaría”, es decir las varas de chonta y las semillas fragantes de las “montañesas” (especialmente el ishpingo junto con el ashango, el carhuapucho, el bejuco de la montaña, la amala y la nuez moscada), elementos insustituibles para la ejecución de rituales adivinatorios y terapéuticos y para todas las ofrendas dirigidas a los ancestros precristianos (“moros”/ “ingas”). Las zonas de procedencia de estos elementos básicos son respectivamente:

LA COSTA - LA SIERRA - LA SELVA

es decir las tres zonas geográficas, climáticas y culturales que conforman el Perú. Las implicaciones a nivel del simbolismo religioso subyacentes a esta división en tres zonas, o mundos del universo conocido por el hombre andino, son relevantes pues implican el dualismo MAR/AGUA CERRO, es decir los elementos femeninos (madre-agua) y masculinos (padre-cerro) de la cosmografía, y un tercer elemento producto de la unión del elemento agua y del elemento tierra (el cerro es el aspecto vertical, masculino de la Pachamama), es decir la vegetación, que en la selva alcanza la más poderosa de sus manifestaciones.

De la costa, sinónimo ideal de “civilización” y “desarrollo” y también región donde más que en las otras dos se ubica la alteridad cultural “ciudadana”, proceden los ingredientes industriales indispensables para las operaciones propiciatorias (“florecimientos”) que se ejecutan con la parte derecha de la *mesa* y que son las colonias y esencias perfumadas; el vino blanco; el azúcar blanca; el talco y ciertas preparaciones farmacéuticas que han entrado a formar parte de los ingredientes de los ritos como la “Timolina”, el “Vinagre Bouilly”, el “Agua del Carmen”, el “Bálsamo de Buda”, etcétera, junto con algunos fármacos de la medicina oficial que el curandero receta a sus pacientes.

Las fórmulas de “botada” o “despacho” que acompañan las “singadas” de “defensa” mencionan expresamente tres partes del universo conocido donde los “contagios” son enviados para allí deshacerse (“desvanecer”): “Vamos despachando a los citanes oscuros [chorreras de agua] a los despoblados grandes, a la montaña [...] a los profundos del mar adentro” (Ramón Carrillo, Pasapampa, Huancabamba). Veamos las zonas cósmicas presentes en esta fórmula (cuya estructura general es común a la mayoría de fórmulas de este tipo):

- a. citanes oscuros – zona alta del – JANAN:
despoblados grandes Ande: “punas” arriba
- b. la montaña (selva) – zona de abajo – HURIN:
abajo
- c. el mar profundo – zona de abajo – UJU:
y de adentro abajo-dentro

El número tres regula también el ritmo de repetición de ciertas acciones rituales como son los saltos hacia arriba después de las “limpias”, o frotaciones de “descontagio”; tres son las vueltas que hay que efectuar tendidos en el agua de las lagunas hacia la izquierda y hacia la derecha para liberarse de los “contagios” –entes patógenos inmateriales inducidos por “maleros”, envidia o entidades míticas–; tres son las vueltas que hay que ejecutar agarrando la mano del chamán en las operaciones de “desenriedo” que finalizan las “limpias”; tres son los saltos prescritos después de las operaciones de “florecimiento” mientras se golpean las palmas tres veces encima de la coronilla. Tres son las “vueltas” de la copa del “sanpedro” entre los participantes a la “mesada” que deben tomar comunitariamente de la misma copa por tres veces. Tres son las calidades de palma chonta usada para tallar las varas rituales: chonta negra, mulata y blanca.

El número tres, sin querer adentrarme en el fascinante mundo de la iconografía arqueológica, aparece en una de las creaciones míticas quizá la más peculiar del mundo “andino” y la más difundida a través de las épocas de su larga historia: el “felino volador” que reúne en sí facciones felínicas, de ave y antropomorfas (*pisco-runá-puma*). A veces, a estos elementos iconográficos –como en las representaciones Chavín y Paracas– se acompaña el elemento ofidiano: serpientes que forman la cabellera de la deidad, o que se enroscan trenzando un cinturón, o aparecen en cetros, etcétera. Estos animales simbólicos parecen guardar relación con las cuatro zonas cósmicas (*pacha-kuna*):

ARRIBA (*janan*) cóndor/huamán
 ESTE MUNDO (*kay*) hombre
 ABAJO (*urin*) jaguar/puma
 ABAJO-ADENTRO (*uju*) serpiente

Estos animales simbólicos expresan la totalidad de lo existente abarcada por el poder de la deidad (o de las deidades adoradas en el culto) y, al mismo tiempo, expresan la universalidad del poder del culto mismo y de los sacerdotes-oráculos que interpretaban la voluntad de los dioses.

La cuarta región cósmica, ubicada en el inframundo abismal: el *uju pacha*, “mundo-tiempo de adentro” está asociada con la figura de la serpiente o del mismo felino, siendo ambos animales míticos relacionados con las entrañas del mundo donde se actúa la transformación de la muerte en vida: con el mundo de los muertos y de las fuerzas de la vegetación.

Número 4: En el mundo andino está asociado a la Tierra, como demuestra la última formulación de esta antigua cosmografía realizada en el reino de las cuatro partes, o Tawantin-suyu incaico. La asociación de este número –cuya expresión gráfica es la cruz (o el cuadrilátero)– con la extensión espacial forma parte del simbolismo universal. Respecto al punto donde se ubica el observador –punto que viene a ser el centro del sistema direccional– en el plano horizontal se originan cuatro partes: anterior (la que se ve); posterior (la que queda fuera del alcance de la vista); derecha; e izquierda. No es casual que el *templum*, es decir el espacio religiosamente consagrado de los latinos, estuviese ritualmente dividido en *pars ántica* (parte anterior), *pars póstica* (posterior), *laeva pars* (izquierda) y *dextera pars* (derecha) y que Roma misma estuviese dividida por una cruz formada por dos calles ordenadas sobre un eje dirigido norte-sur, el *cardo*, y uno dirigido este-oeste, el *decumanus*.

Los españoles se asombraron al ver, en el Cuzco, entre las imágenes que eran objeto de culto, una cruz de piedra que reforzó la idea de un apóstol proto-evangelizador de las Américas.

Cuatro son las direcciones del espacio hacia donde el chamán andino escupe, rocía o arroja las ofrendas. En las fórmulas se repite a menudo la expresión “vamos pagando (ofrendando) a las cuatro puntas del mundo” o expresiones más cultas: “vamos recordando y despertando por flor de tierra y de mar, norte, sur, este y oeste, por el centro y los cardinales con la fuerza de nuestro padre el sol y madre luna...” (Marino Aponte, Huancabamba). Esta fórmula, muy significativa en lo que se refiere a las estructuras de la cosmovisión, menciona dos elementos dualísticos e interrelacionados:

TIERRA-MAR SOL-LUNA (padre-madre)

Estos elementos, asociados a zonas del espacio y figuras míticas, a su vez, expresan otro dualismo implícito: mar-abajo y tierra, los Andes, arriba; sol-día y luna-noche. Además, considerando los niveles donde se ubican las dos parejas, mar y tierra ocupan la posición *hurin*, inferior, mientras que sol y luna ocupan la superior, o *janan*. La fórmula menciona, además, las cuatro direcciones del espacio –identificadas por este curandero con nivel de instrucción primaria– con

los puntos cardinales (número cuatro - la cruz) dispuestos alrededor de un centro (número uno - el punto) de modo que, tomando en cuenta el punto central donde se desarrolla el ritual, la *mesa*, se obtiene el número cinco ($4 + 1$).

Cuando el curandero de los Andes piuranos presenta sus ofrendas mira hacia las cuatro partes del espacio dando una vuelta hacia la derecha (en sentido solar), como la vuelta de la copa del “sanpedro”.

El prestigio del “sanpedro” de cuatro costillas, o “vientos”, considerado signo de elección para quien lo encuentre, deriva, de acuerdo a nuestra interpretación, del simbolismo numérico del cuatro en asociación con las cuatro partes del mundo hacia donde se extiende la “vista” del chamán. Es más: si se considera la oquedad central en la cabeza del cactus, de donde se originan las cuatro costillas, se obtiene el simbolismo asociado al número cinco. Considerando la verticalidad de esta cactácea (a menudo llamada “palo” o “bastón”) y sus dos partes visible-superior e invisible-inferior (las raíces) se obtienen las dos direcciones *janan e hurin-uju* es decir el número siete: 4 (las costillas-las direcciones del espacio horizontal) + 1 (el centro) + 2 (las dos direcciones del espacio en sentido vertical). No es casual, entonces, que las representaciones más arcaicas del *Trichocereus*, o “sanpedro”, empezando por el bajorrelieve de la Plaza Circular del Templo Antiguo de Chavín de Huántar para llegar a los ceramios escultóricos que representan esta planta sagrada en asociación con jaguares y serpientes, siempre representen la cactácea con cuatro costillas (Polia 1992). Puede afirmarse con razón que el “sanpedro” es el verdadero “árbol cósmico” del chamán norteño (ecuatoriano y peruano) y no sería de extrañarse si se encontraran fragmentos de mitos en los que se hable de chamanes, o héroes culturales, que trepan hacia el cielo o se hunden en la tierra usando el “sanpedro” como el palo cósmico de muchos colegas suyos de Asia, o como hace la *machi* araucana.

En las operaciones de extracción y desplazamiento del “contagio” –“limpias” y “chupadas”– el operador ejecuta una serie de movimientos que describen una cruz frotando (o succionando) en esta secuencia: la parte anterior, la parte posterior, la parte derecha, la parte izquierda de la cabeza y del tórax incluyendo brazos y piernas del paciente. En las “limpias”, o frotaciones, el paciente, terminada cada serie de frotaciones, debe pasar por encima de los objetos con que ha sido frotado su cuerpo en esta forma: hacia delante, hacia atrás, hacia la izquierda, hacia la derecha.

La presencia del crucifijo, que tradicionalmente ocupa el centro de la *mesa* junto con la cabeza del “sanpedro” ingerido por el chamán y los participantes, además de su función religiosa –“alumbrar” al chamán en su “viaje” y defenderlo– debe explicarse también tomando en cuenta el simbolismo de la cruz como signo gráfico del número cuatro: la parte central de la *mesa* es la parte de la visión y del “viaje” de la “sombra” del chamán a las cuatro esquinas del mundo.

2. LA MESA Y EL DUALISMO ANDINO

Toda la organización de la *mesa*, así como los ritos que en ella se desarrollan, revelan la estructura dualística típica de la cosmovisión andina. Por eso Sharon, con razón, ha podido hablar, a propósito de la *mesa* curanderil, de *power and balance*: “poder y equilibrio” (Sharon 1979).

El examen detenido de todos los aspectos dualísticos implícitos en el microcosmos del “altar” curanderil me llevaría forzosamente a desarrollar un estudio aparte. Es por eso que pasaré a reseñar solo algunos de los aspectos involucrados en este tema cuyo entendimiento, sin duda, abre el camino al entendimiento de toda la dinámica de las prácticas terapéuticas tradicionales andinas.

2.1. Izquierda-derecha

La parte izquierda de la mesa recibe el nombre de “mesa mora”. La diferenciación entre las dos partes de la *mesa* es neta, sea por cuanto se refiere a los objetos presentes en cada parte o sea por las operaciones rituales que se ejecutan con los objetos de la parte izquierda y aquellas que emplean los objetos e ingredientes presentes en la parte derecha.

Los mitos de origen recogidos en Huancabamba (Polia 1990 y 1994) subrayan una diferencia sustancial entre izquierda y derecha: en el mito de origen del uso del “sanpedro” Jesús bendice la planta con la mano derecha para que los “maestros” venideros puedan “hablar la verdad”, ver y curar, y luego la bendice con la izquierda para los mentirosos. Mi informante añade y explica: “Ya, así es, la efectiva es la derecha, por eso que hay unos [maestros] verdaderos y otros mentirosos.” Al costado derecho de Dios se hallan, idealmente, los curanderos para quienes la planta ha sido bendita con la mano derecha, “que es la efectiva”; al costado izquierdo los “mentirosos”, aquellos que no tienen el carisma de la videncia, pues para ellos la planta ha sido bendita con la mano izquierda, es decir con la mano no-efectiva, y por ende la bendición es “de yanga”, nula, “una mentira para quienes acostumbran mentir.” (Polia 1994: 64).

En el mito de Cipriano, proto-hechicero, la contienda fatal entre San Juan y el iniciador de todos los brujos venideros se desarrolla a orillas de la gran Laguna Negra, o Huarinja, donde un San Juan solsticial entra el 24 de junio para bendecir las aguas dando la vuelta por la derecha –“nunca entró por la izquierda”, añade el informante (Polia 1994: 79-84)– y la vuelta del santo es la misma del sol de occidente a oriente, y la misma vuelta ritual con la que se distribuye el “sanpedro”. Wachtel, entre otros, analiza el concepto andino de espacio-tiempo en Guaman Poma y llega a la conclusión de que la derecha es la parte de prestigio y autoridad, relacionada con la parte alta, *janan*, del espacio, mientras que la izquierda está

relacionada con la parte *hurin* y con un menor nivel de prestigio (Wachtel 1973: 177 y ss.).

La parte izquierda de la *mesa* está relacionada con los “encantos” y los “moros”, es decir los ancestros no-bautizados (“gentiles” e “ingas”) de los tiempos “primeveros”, los que han existido en las dos primeras épocas del mundo andino y nunca han dejado de existir puesto que su muerte solo es aparente. Los “ingas” se ubican en un nivel poco profundo del subsuelo: por debajo de las aguas de la Huarinja huancabambina donde se escondieron a la llegada de los españoles. Los “gentiles” viven mucho más abajo, en sus cuevas sepulcrales donde se escondieron cuando el castigo de Dios cayó sobre ellos (Polia 1994: 69-79). “Ingas” y “gentiles” están relacionados con las dos zonas tradicionales del subsuelo, o *pachakuna*, de la cosmología andina –*hurin* e *uju*–, las mismas que corresponden, respectivamente, a dos niveles del tiempo pasado; es decir:

INGAS	–	II ERA	–	PASADO	–	HURIN PACHA
GENTILES	–	I ERA	–	PASADO REMOTO	–	UJU PACHA

Es más: los “ingas” están relacionados con los tiempos de los grandes maestros iniciadores de los actuales maestros andinos que son tales porque tienen “el roce de los ingas”; con los lugares que ellos han “despertado”, como son cerros, huacas y lagunas, para siempre jamás cargados de poder. Los “gentiles” están relacionados con tiempos oscuros de desorden, con el mundo del caos y de la negación del orden social que estructura la sociedad andina (son asesinos, incestuosos, adúlteros, sin leyes ni normas). Su tiempo está asociado a la figura de Cipriano antes de su conversión, maestro de hechiceros, “maleros” y “enguanchadores”, cuya imagen tallada en madera mágica de hualtaco o ajo-jaspe a menudo se encuentra situada en la parte izquierda de la *mesa*. “El hualtaco es vivo [...] Usted puede tener un hualtaco, cualquier amigo le marque una envidia, le marque una codicia, [...] usted agarra un tabaquito en la corona de este bastón, usted suerbe y bota, ya bota esa envidia, ya bota esos seres malos.” (Segundo Culquicondor Tomapasca, Ahul, Ayabaca).

Los objetos hallados en las tumbas de los “gentiles” son malos y sirven para “contagiar el daño”. Los “artes incaicos” sirven para deshacer el contagio y alejar el daño: con ellos el curandero ataca a sus enemigos y a los enemigos de sus pacientes devolviéndoles el daño. Actúa, desde el punto de vista técnico, exactamente como el brujo pero con una diferencia sustancial dentro del sistema ético andino: actúa para curar y no para matar. Y si para llegar a la curación es menester matar, esta acción no es considerada mala sino legítima, permitida por la moral andina y por Dios bajo cuyo amparo y permiso se desarrollan las operaciones curanderiles. Por eso los objetos presentes en esta parte de la mesa son “artes gentileños” y, especialmente, antiguas armas: porras, hachas, picas cuyo simbolismo expresa la función ritual en la que son empleadas, es decir el ataque y la defensa.

Las fórmulas de evocación (“citación”) que inician las ceremonias se refieren a entidades míticas relacionadas con el tiempo de los ancestros: “Vamos a mover Chicuate grande y Chiquito [una antigua ciudad perdida], Laguna del Rey [inca], Laguna del Encanto [...] Vamos moviendo esta linda mesa [...] Voy saludando a estos lindos encantos que se recuerden desde la cuesta y desde la jibaría” (Adriano Melendres, San Juan de Cachaco, Huancabamba).

“Así vamos recordando, despertando en buenas horas con las aguas de las hermosas Huarinjas, con la voz, la luz de la sagrada Laguna Negra, Laguna del Shimbe, Laguna del Lucero, Laguna del buen Rey Inga, vamos de laguna en laguna recordando salud, suerte y fortuna con los encantos de los buenos cerros: Cerros Negros, de las buenas Chinguelas, del buen Chicuate grande, bravura y altura del buen Paratón hermoso de Rey el Inga...” (Marino Aponte, Huancabamba).

“Vengan mis vientos de la Laguna Mójica Grande, de la Laguna de la Sirpe, y buena Laguna del Tigre, y buena Laguna Negra vamos desenredando...” (Ramón Carrillo, Pasapampa, Huancabamba).

Siempre en esta parte se encuentran las conchas “toros”, así llamadas por las puntas que sobresalen del caracol: con estas conchas se efectúan las “shingadas” de defensa contra los ataques de brujos y para alejar “envidias” y “contagios”. También en este caso hay que subrayar el simbolismo de las puntas como elementos de ataque y defensa y el simbolismo análogo del “toro” como poder eficaz para atacar y defender: una vez más los objetos definen las dos funciones de esta parte de la *mesa*.

La misma relación entre parte izquierda de la *mesa* y tiempo pasado se aprecia en las fórmulas que acompañan las “singadas”, o “alzadas” en las que se utilizan las conchas “toros” de la parte izquierda junto con el “tabaco moro”, o “del inga”, y que sirven para defensa del curandero y del paciente. Veamos: “Con estaalzada, con esta shinguiada es para quedar desatados, deshechizados, descruzados, desjugados, desvanecidos de todas las malas brujerías [...] vamos levantando con la Laguna Negra, Laguna del Shimbe [repite la lista de arriba] Levantemos, recordemos por los encantos de los buenos cerros [repite la lista de arriba]” (Marino Aponte).

En la misma parte se encuentran las varas “jibareñas” o “provincianas” de chonta traídas de la “jibaría” o “morisca”. Las fórmulas que sirven para despertar (“citar”, “recordar”) el poder de estas varas mencionan a menudo la “morisca brava” de la selva cuyo carácter salvaje y guerrero, espiritualmente presente en los objetos, atañe a la función de ataque y defensa de esta parte de la *mesa*. También los “jíbaros” son “moros” pues el término se refiere, como en el folklore español de donde procede, a los no-cristianos, no-bautizados los mismos que, a pesar de existir en este mundo y este tiempo, comparten el mismo poder de los ancestros

gentiles e incas. En un trabajo anterior he puesto en claro que el mismo concepto de “encanto” y de “poder” se refiere a los antepasados precristianos; a los seres míticos del mundo andino; a los objetos y lugares que real o supuestamente tienen relación con aquel mundo y aquel tiempo; a las plantas psicotrópicas, mágicas y terapéuticas que han sido usada por los “moros” (Polia 1989).

2.2. *Lo no-cultivado y lo cultivado; lo natural y lo industrial*

En la parte izquierda de la *mesa* se ubican, junto con los objetos “moros” o “gentileños”, plantas no-cultivadas recogidas en la cordillera como son las “purgas”: huamingas (*Huperzia sp.*) y hórnamo (*Senecio elatus* H.B.K.) usadas para arrojar el “contagio” mediante el vómito. En esta misma parte se ubica el tabaco “del inga” o “moro” (*Nicotiana thyrsoflora*); las “cimoras” (*Iresine*) y las maderas de chonta (*Chonta bactris*, *Ch. iriarteana*) y de hualtaco (*Loxopterigium huasango* Spruce). La función de estas maderas es apotropaica: alejar los hechizos y “contagios”.

En la misma parte se ubican las semillas fragantes de las “montañesas”, así llamadas por su procedencia de la “montaña” o selva, usadas para las ofrendas a los lugares ancestrales, a los “encantos moros”, a las huacas. De una de las varias especies usadas, el ishpingo, tenemos referencia de que se usó en tiempos prehispánicos (Polo de Ondegardo 1906: 200; Murúa 1986: 441; González Holguín 1989: 371; Guaman Poma 1987: 336; Arriaga 1968: 209; Cobo 1964: 195, 272). Lo no-cultivado es uno de los significados abarcados por el área semántica del quechua *purun* que, conceptualmente, define el tiempo-espacio de los orígenes y esta parte de la *mesa*.

En la parte derecha, al contrario, se ubican plantas cultivadas como las rosas y los claveles blancos; la caña de azúcar usada en la preparación del “arranque”, o “corte” —el brebaje que corta el efecto del “sanpedro”—; las limas y limones dulces; el maíz blanco. Es significativo también que el tabaco presente en este lado sea el rollo de hojas, la “huanlla”, preparado con tabaco cultivado curtido con miel. En esta parte de la *mesa*, además, se ubican las botellas de vino blanco y los frascos de perfumes industriales; los frascos de talco blanco fragante; el azúcar blanca.

En la misma parte derecha, al costado de la manta, se ubica la olla del “sanpedro”. Es importante subrayar que la “cabeza” del cactus ocupa el centro de la *mesa*, mientras que la misma planta, una vez cocinada, ocupa el lado derecho que se define una vez más como el lado relacionado con las actividades humanas que transforman los productos de la naturaleza.

2.3. Negro y blanco / oscuridad y luz / tiempo pasado y tiempo futuro

Los objetos y los rituales que por medio de éstos se ejecutan presentan una relación marcada con la noche y la oscuridad. Los objetos, por su procedencia de las cuevas sepulcrales y del subsuelo; los ritos, porque se desarrollan en las horas de la noche antecedentes del responso oracular del curandero que, de todas maneras, debe acabar antes de las primeras luces del alba.

Se ha dicho que las operaciones oraculares y terapéuticas acontecen de noche porque por mucho tiempo los curanderos han sido perseguidos por la ley. También que la noche es el momento más favorable para este tipo de operaciones que implican el uso de sustancias psicotrópicas que dilatan la pupila haciendo muy peligrosa la exposición a la luz.

Estoy de acuerdo con ambas hipótesis, con la “historicista” y con la “fisiológica”. Sin embargo, me parece que a ambas se les escape el significado más profundo del momento cósmico de la noche en el contexto del pensamiento andino. La noche, en los Andes, es el tiempo en que el pasado vuelve: los “encantos” se despiertan, los muertos “gentiles” salen de sus tumbas y se mezclan con los vivos. Es el tiempo en que el mundo-tiempo pasado confluye en el mundo-tiempo presente. Evocar los “encantos”, establecer contacto visionario con ellos, solo es posible cuando las puertas de su mundo se abren, y esto acontece en la noche.

Hay una referencia muy significativa de la relación entre noche y tiempo-mundo pasado en Santacruz Pachacuti, quien llama al tiempo antiguo *ccallac pacha*, *tutayac pacha*, o *purun pacha* (Salcamaygua 1968: 282). *Qhallaq'* significa “tiempo antiguo”, o “principio” y *tutayaq* “tiempo oscuro, sin luz” (Manga Qespi 1994: 169), *tuta* es “noche”. Por consiguiente, se tiene la siguiente relación:

<i>QHALLAQ' PACHA</i>	–	<i>TUTAYAQ PACHA</i>
tiempo pasado		tiempo oscuro de los orígenes

es decir:

TIEMPO PASADO - NOCHE

Por lo expuesto hasta aquí, podemos establecer con seguridad la sucesiva relación:

LADO IZQUIERDO	–	TIEMPO PASADO	–	OSCURIDAD
mesa mora / ne- gra / ganadera		de los moros, incas y gentiles		tiempo litúrgico: la noche

Veremos cómo esta relación es precisamente la que puede ser documentada como perteneciente a la cosmovisión originaria andina.

Es interesante notar que, siempre en el mismo autor, el tiempo de los orígenes es llamado *purun pacha* (Salcamaygua 1968: 282); la misma expresión usada por Fernando de Avendaño (1649 : Sermón II, p. 22a). *Purun* aparece en varios compuestos en el “Vocabulario” de González Holguín (1989: 297-298) con el significado de “bárbaro”, “salvaje”, “indómito no sujeto ni enseñado o doctrinado”, “no conquistado”, “despoblado”, “no-cultivado”, “arruinado”. Hay significados parecidos en Domingo de Santo Tomás (1951: 344). Si relacionamos las características de la parte izquierda de la *mesa* encontramos no solo la similitud, sino la identidad con lo expresado por el área semántica de *purun* y nos damos cuenta de por qué en la “mesa mora” se encuentra aquella clase de objetos e ingredientes:

<i>PURUN</i> :		RELACIONES CON LA MESA:
bárbaro, salvaje, indómito	–	los “gentiles” la “jibaría” o “morisca brava”
no conquistado, despoblado, no cultivado	–	las zonas altas del Ande; las plantas no cultivadas
despoblado, arruinado	–	las ruinas y huacas, morada de los “incas”

Entonces se puede establecer correctamente la relación definitiva:

PURUN PACHA – PARTE IZQUIERDA DE LA MESA

En el lado izquierdo se ubican de preferencia las varas de chonta negra y de hualtaco negro con las que se ejecutan las “limpias”: “Dentro de las grandes moriscas y dentro de las grandes jibarías vamos desenredando, y despolillando y vamos descajando y descruzando dolores...” (Ramón Carrillo, Pasapampa, Huancabamba).

Las operaciones rituales que se ejecutan usando los objetos e ingredientes ubicados en la parte derecha de la *mesa* acontecen en un tiempo litúrgico estrictamente determinado: el amanecer o, más exactamente, cuando las primerísimas luces aclaran el horizonte. Es más: el alba (del latín *albus*, blanco) junto con el simbolismo relacionado con este momento del ciclo cósmico especialmente cargado de significado augural, se acompaña a la predominancia, en la parte derecha del “altar”, de cosas e ingredientes de color blanco o claro:

“conchas-perlas”	:	color blanco
azúcar industrial	:	color blanco
harina de maíz	:	color blanco
flores	:	color blanco
caña de azúcar (la pulpa)	:	color blanco

talco	:	color blanco
vino	:	color claro
miel (varias)	:	color claro
“Agua Florida”	:	color claro
varas de chonta	:	color claro

Si se toman en cuenta las operaciones rituales ejecutadas usando estos objetos e ingredientes, se encuentra que toda operación tiene que ver con la propiciación de la suerte, el bienestar, el amor, la prosperidad económica, la fertilidad de la tierra, la fecundidad del ganado y de los seres humanos. En una palabra: se trata de operaciones de “florecimiento”.

Por su mismo carácter, estas operaciones propiciatorias se refieren a un tiempo que todavía no existe, pero que sí puede existir y que se quiere firmemente que exista: en todo caso, se refieren a un tiempo futuro, un tiempo que involucra una condición esperada pero que aún no se da, o que está por darse. Ahora bien: si juntamos todos los elementos hasta aquí recogidos, tenemos la siguiente relación:

LADO DERECHO	–	TIEMPO FUTURO	–	CLARIDAD
mesa blanca o		el tiempo en que		tiempo litúrgico:
suertera o criandera		las condiciones		alba, amanecer.
		presentes mejorarán		

Esta relación se encuentra precisamente dentro de la estructura originaria de la cosmovisión andina, entendiéndola como “originario” el producto de sucesivas innumerables estratificaciones culturales, todas acontecidas antes de la llegada de la cultura europea.

2.4. Lo de abajo y lo de arriba

Si se examinan las relaciones ideales entre zonas del cosmos y partes de la *mesa*, se nota que en la parte izquierda de la misma predominan –junto con el simbolismo de la noche– las dos zonas tradicionales del inframundo, es decir el subsuelo (*hurin pacha*) y el subsuelo profundo (*uju pacha*), moradas míticas de los incas y de los gentiles prediluviales. En la parte derecha, al contrario, junto con el simbolismo de la luz predominan imágenes de santos cristianos y las mismas fórmulas rituales, como veremos, subrayan la relación entre propiciación y zonas altas del cosmos. Inclusive después de terminar la “mesada”, los pacientes deben *subir* a la parte alta de la cordillera para bañarse en las aguas de las lagunas y esta operación tradicionalmente *subsigue* el ciclo de los rituales de la “mesada”.

Por consiguiente, a las precedentes relaciones podemos añadir estas dos últimas relaciones espaciales, dentro del marco de la cosmografía andina:

PARTE IZQUIERDA – TIEMPO PASADO – NOCHE – ABAJO

hurin

uju

PARTE DERECHA – TIEMPO FUTURO – DÍA – ARRIBA

janan

janaq

Mientras la zona *janan* se refiere a la parte alta del cosmos –las altas cumbres, las nubes, el cielo de los fenómenos atmosféricos– la zona *janaq* se refiere a un espacio aún más alto donde se ubican las estrellas, los astros y, por ende, el mundo religioso cristiano (el paraíso) que una expresión significativa del léxico curanderil y popular andino califica como “alto cielo” distinguiendo, implícitamente, un cielo más bajo. Como veremos, también esta relación está perfectamente enmarcada dentro de la cosmovisión andina que consideraba a las estrellas como la sede de las formas espirituales de todo ser viviente: “[...] todos los animales y aues que ay en la tierra, creyeron que ouiesse un su semejante en el cielo, á cuyo cargo estaua su procreación y aumento.” (Polo de Ondegardo 1906: 208). El Manuscrito Quechua de Huarochirí llama las estrellas *camacuni*, *ruracuni*, expresiones que Arguedas traduce “crean” y “mandan” (en Taylor 1976). En González Holguín (1989: 322): “Rurani. Hazer, criar”; “Rurascca. Cosa hecha”; “Ruray. La obra”. En el equivalente del “alto cielo” de hoy, es decir la zona *janaq*, se ubicaba una zona de la cosmografía y mitología andina de primaria importancia (véase también Anónimo 1968: 154; Murúa 1986: 425; etcétera).

Veamos los antecedentes de esta relación entre “abajo”/“arriba” y “tiempo pasado”/“tiempo futuro”. Como base utilizo el estudio de Eusebio Atuq Manga Qespi (1994), que me parece sumamente esclarecedor. Entre los principales significados de *urin* a comienzos del siglo xvii, tenemos: “Vri [...] las papas *primerizas* o las que maduran *primeras*” (el subrayado es mío); “Vri. Lo que nace en la tierra quando se quaja y comiença el fructo”; “Vriruna. El espigado que crece mucho en breue”; “Vray. Cuesta a *bajo*”; “Vrannipi. En lo mas bajo [...]”; “Vraycumuni. Abaxar a baxo” (González Holguín 1989: 356-357). “Uriani. urlakuni: Anteceder, *preceder*” (A. Ricardo 1586 en Manga Qespi 1994: 167). Por lo tanto tenemos que *urin*, de la raíz *uri-* presenta dos significados esenciales:

- $URI < \sqrt{URI}$ = 1. “primero” con el significado de “anterior”
2. “abajo”

Un ulterior significado expresa una fuerza vital que surge de las entrañas de la tierra, las mismas donde, de acuerdo con la cosmovisión tradicional, se ubican los muertos cuya relación funcional con el ciclo vegetal y las lluvias es conocida.

La definición del área semántica de \sqrt{uri} - nos hace entender la relación entre el tiempo pasado y la zona cósmica del subsuelo, donde se ubican los antepasados.

La presencia de esta estructura cosmológica es evidente en la fórmula que acompaña las ofrendas que abren la “mesada” (“citación”) recitada por el maestro Ramón Carrillo de Pasapampa, Huancabamba: “Todos se refresquen, se refresquen y se contenten los vientos anteriores y se contenten los vientos antecesores y vamos refrescando toda huaca, vamos refrescando todo encanto.” Recitando esta fórmula Ramón asperjaba de ingredientes “frescos” la *parte izquierda* de su *mesa*, es decir la parte donde, tradicionalmente, se ubican las fuerzas míticas, o espíritus (“vientos”) de los antepasados paganos (“anteriores”, “antecesores”).

Por lo que se refiere al significado de *janan* y *janaq*, en González Holguín (1989: 148) leemos: “Hanac, o hanan. Cosa alta, o de arriba”; “Hanan pata. Lo alto de la cuesta”; “Hanacpacha [...]. El cielo”. En el quechua de Ayacucho *janaqpacha* significa “Cielo, firmamento” (Perroud-Chouvenc 1970: 60).

La fuentes en las que se establece la relación entre zonas *janan* y *urin* y, respectivamente, tiempo reciente (futuro considerado frente al pasado) y tiempo pasado son: Santacruz Pachacuti Salacamaygua donde el “antiguo mar de abajo” (*huringucha*) se ubica en el “mundo antiguo” (*qhallaq*) y se contrapone al “mar de arriba” (*jananqucha*); el Manuscrito Quechua de Huarochirí (Taylor 1987: 331) donde se menciona la “zona de arriba y reciente” y el “medio mundo de abajo y antiguo”; y el “mapa mundi” de Felipe Guaman Poma (Wachtel 1973: cap. 3; Manga Qespi 1994: 171-172) donde el viejo mundo está ubicado abajo y el nuevo arriba.

Los datos etnográficos, por lo tanto, confirman plenamente los datos de la cosmología tradicional andina así resumidos por Manga Qespi (1994: 173): “URIN se trasluce como tiempo-espacio antiguo, zona geográfica de abajo. Relacionado, a su vez, con el concepto *kaylla* (no-visible), medio mundo sin luz directa del sol [...], JANAN se revela como el tiempo-espacio reciente, zona geográfica de arriba, relacionado, a su vez, con el concepto *tiqsi* (visible), medio mundo con luz directa del sol.” Es significativa la mención, en las fórmulas rituales, de un “medio mundo” distinto del “mundo entero” que contiene todas las zonas de arriba y de abajo, los dos aspectos visible e invisible y los dos tiempos pasado y futuro: “Vamos acordando [despertando] este buen tabaco [...] y recuerde [...] los cuatro puntos del mundo y medio mundo y mundo entero...” (Ramón Carrillo, Pasapampa, Huancabamba).

Las fórmulas actuales que acompañan los ritos de florecimiento, los mismos que emplean objetos e ingredientes de la parte derecha de la *mesa*, subrayan de modo elocuente las relaciones entre tiempo futuro y espacios cósmicos de arriba con los correspondientes simbolismos de la luz: “Vamos *aclarando* [...] para que *levanten* y florezcan [...] *Arriba* la suerte, *arriba* la fortuna [...] Vamos endulzando a todos los trabajos con estos lindos artes encantados en las lagunas de las Huarinjas, en estos *cerros* en estas buenas *cordilleras*. Linda mesa, franca mesa,

mesa buena, mesa encantadora, *levanta*, florece [...] Cuando viene el *día rayando* y el *sol splendiendo*, el *sol brillando*, *brillará* la suerte [...] Todos *gozarán* de la mejor dicha y de la mejor felicidad [...] *brille* su nombre, *brille* su sombra, *brille* su *estrella*, su *lucero*, como *brillan el sol* y *brilla la luna* [...] *serán* bien recibidos...” (Marino Aponte, Huancabamba).

2.5. *Lo pagano y lo cristiano*

La *mesa* curanderil contiene los aportes de ambas eras: la antigua de los “moros” y la reciente de los cristianos “bautizados”. Ambos aportes confluyen y se equilibran en una estructura funcional donde lo antiguo –lo “moro”– es indispensable porque manifiesta la fuente del poder o “encanto”, poder que contagia y mata y que descontagia y cura y empapa el universo andino donde cada roca, peña, fuente, cerro, laguna, cueva puede convertirse en una cratofanía: manifestando aquel poder arcaico y ambivalente que animaba las huacas ancestrales. El chamán, por su misma función y la naturaleza de su carisma, se mueve en este mundo ancestral y exclusivamente en él. Por otro lado, en el actual sincretismo –que inevitablemente opera una re-interpretación de lo autóctono y de lo allóctono, de lo pagano y de lo cristiano– el “alto cielo” bendice las operaciones del curandero, lo ampara y defiende de los aspectos negativos del *sacrum* ancestral, legitima su función hasta establecer la ecuación fundamental curandero-amparo de Dios / malero-amparo del diablo. Cuando la gente de la parte alta de la cordillera huancabambina recuerda uno de los más ilustres maestros, pasado después de muerto a formar parte de la leyenda, dice: “En el cielo Dios y en la tierra Quiroz”.

En la tripartición funcional de la mesa, la parte izquierda está reservada al mundo pagano y la derecha al universo cristiano. La parte central, de acuerdo con la expresión curanderil, “balanceya” los dos aspectos, los equilibra. Por otro lado, la misma estructura de los mitos de origen, como se ha visto, refiere la izquierda al proto-malero Cipriano y a sus discípulos y la derecha a Dios y San Juan y a los curanderos.

2.6. *Lo “fresco” y lo “cálido”*

Desde la perspectiva de la medicina tradicional andina, que distingue las energías o calidades de las cosas en “cálidas” y “frescas”, puede someterse la estructura funcional de la *mesa* curanderil a otro análisis que revelará datos significativos. Veamos las calidades de los principales objetos y elementos de acuerdo con la teoría médica andina, indicando con + la calidad “cálida” y con - la calidad “fresca”.

En la parte izquierda, la “mesa mora”, tenemos:

objetos arqueológicos	
o “artes moros”	+
chontas negras	+
hualtacos	+
huamingas	+
membrillo	+
ajo jaspe	+
ajosquiro	+
hórnamo	+
tabaco del inga	+
cimoras	+
montañasas	
(ishpingo, ashango, etcétera)	+
imanes	+
conchas “toro”	+

En la parte derecha tenemos:

maíz blanco	-
flores blancas	-
caña de azúcar	-
limas	-
agua	-
miel de abeja	-
vino blanco dulce	-
conchas blancas	-
talco	-
“Agua Florida”	-
gaseosas	-
“piedras madrigueras”	-

Es en la parte central de la *mesa* donde se aprecia su función equilibradora entre los dos extremos del dualismo en todos sus aspectos:

cabeza del “sanpedro”	+
mishas	+
cristales de cuarzo	-
copas de cristal	-
espada mayor	+
crucifijo	-
chonta mulata	±
ajosquiro	+
ajo jaspe	+
conchas “toro”	+
conchas pecten	-

Los objetos sagrados del repertorio cristiano tienen calidad “fresca”, al contrario de las huacas y objetos de los gentiles que son “cálidos”. Inclusive los restos de los muertos bautizados son de calidad “fresca” o “fría” mientras que los restos de los “moros” son “cálidos”. Es interesante notar una rara mención en una fuente del siglo XVI que se refiere a las ofrendas que los indios llevaban a sus muertos sepultados en las iglesias, es decir a los difuntos bautizados: “Vamos a poner en la iglesia solo cosas calientes. Así, llevaban a la iglesia papas cocidas, charqui con ají, maíz tostado y chicha. Y cuando ellos ofrendan esas cosas y las ponen, seguramente sus muertos las reciben y las comen y beben. Rememorando estas creencias, ha de ser que llevan comidas no frías, de cualquier clase, y las ofrecen.” (De Ávila 1966: 159).

Cuando Cristóbal de Molina, entre otros, habla de las ofrendas a las momias de los incas, usa la expresión “calentar”: las calentaban restregándolas con el *sanqu*. Esto quiere decir que los muertos, para el mundo andino como para cualquiera otra cultura, eran considerados “fríos” sobre la base de la relación muerte-frío / vida-calor. ¿Cuándo es que se tornan “cálidos”? Hoy a los antepasados “moros” se les ofrecen ofrendas esencialmente “frescas” (aparte de las “montañesas”, pero que se mezclan con el agua o la chicha que son “frescas”) y la expresión usada para este tipo de ofrendas es “refrescar”, “fresquiar” con el fin de compensar (“balancear”) el poder “cálido” de los “encantos moros”. Lo que pasa es que los antepasados “moros” en realidad no son considerados “muertos” sino ocultados, dormidos en sus cuevas y en sus “aldeas sumergidas”. Su vida corre paralela e invisible en una dimensión espacio-temporal distinta de la del mundo de los vivientes: en las dos zonas del mundo de abajo. Es más: mientras la vida de los vivientes en este mundo se dirige hacia la vejez y el mundo de los muertos, la vida de los antiguos muertos y de los antiquísimos (los que están más abajo en el inframundo y más atrás en el tiempo pasado) se acerca día tras día a este mundo pues los muertos, como expresan los mitos andinos, volverán a conquistar la tierra y devorar a los vivientes. Por mientras, salen de noche. En mi profesión paralela de arqueólogo he experimentado en persona el terror de los campesinos de las zonas más alejadas del Ande piurano, cuando se abren las tumbas de los “moros”, a que se saquen sus restos óseos: son aquellos restos los que cada noche, antes del amanecer, permiten a sus “sombras” volver al sepulcro. En caso contrario, invadirían las casas de los vivientes.

El mismo poder del chamán, condensado en su “arte mayor” que es la vara grande de chonta, es de género “cálido”. Cuando un curandero muere, el símbolo mismo de su función, la “vara defensa” o “vara mayor”, debe pasar a manos del discípulo que heredará su *mesa*. En caso contrario, otro maestro deberá devolver la vara al fondo de la Gran Huarinja, o Laguna Negra, de manera que el poder, ya descontrolado, no vaya a tornarse destructivo. Toda la *mesa*, a la muerte del chamán, o cuando alguien la herede, debe ser previamente “descompactada”. He

podido presenciar este rito que se desarrolla en las aguas de la Huarinja y que tiene el objeto de descargar todo el “calor” de los objetos de la *mesa*. Sucesivamente cada objeto deberá volver a ser “citado”, es decir despertado, en una sesión especial donde el “sanpedro” hará ver la forma espiritual (“sombra”) de cada objeto, aclarando su función.

Los objetos e ingredientes de la parte derecha de la *mesa* tienen, en realidad, la función de “refrescar” a las personas que han tomado el “sanpedro” –de género “cálido”– y de “refrescar” el poder de la *mesa* –que esencialmente es “cálido”–, pues en el día aquel poder debe volverse inactivo, dormido, latente (así como los “moros” que antes del amanecer vuelven a sus moradas subterráneas). La “mesada”, el ceremonial mántico y terapéutico nocturno, se abre con un rito cuyo objeto es “refrescar los encantos moros” y se cierra con un idéntico rito. Lo que de la *mesa* cura, “descontagia”, defiende y ataca es el poder de los antepasados paganos: el *sacrum* arcaico que subyace al sincretismo. Una vez más se demuestra correcta la definición con la que intenté explicar la función del curandero como la de un “sacerdote de los encantos”.

Hay que subrayar otra relación dualística, siempre en el ámbito de lo “cálido” y lo “frío”, y es la siguiente: la parte izquierda de la *mesa*, “cálida”, se usa de noche, momento cósmico de la oscuridad y de la energía “fresca”, o “fría”. La parte derecha, al contrario, que es de género “fresco”, se usa cuando empieza el ciclo solar y se manifiesta la energía cósmica “cálida”. Existe, entonces, un equilibrio entre momento litúrgico y momento del ciclo cósmico diario, en el que la calidad de los objetos compensa y balancea la calidad contraria del momento mismo en esta forma:

PARTE IZQUIERDA (+) — NOCHE (-)
PARTE DERECHA (-) — DÍA (+)

2.7. *Sonido sordo y sonido claro*

Las sonajas y cascabeles usados para acompañar el canto rítmico de las fórmulas recitadas por el chamán son de dos tipos: “chungana sorda” y “chungana clara”. La primera, formada generalmente por una pequeña calabaza con mango, emite un sonido ronco. Su ubicación es en la parte izquierda de la *mesa* y su función es acompañar los ritos que se ejecutan antes del amanecer. La segunda es una esfera o cilindro metálico, o es una campanilla con un sonido claro. Los maestros más ricos usan una campanilla de plata; otros, cascabeles de bronce. La “chungana clara” se ubica en la parte central y/o derecha de la *mesa* y sirve especialmente para acompañar las fórmulas de “floreCIMIENTO”. Hoy en día muchos maestros usan un rondín que sustituye a la “chungana clara”.

2.8. *Lo invisible y lo visible*

El día es el espacio-tiempo del mundo visible; la noche, el espacio-tiempo cuando las cosas visibles se hunden en la oscuridad y se vuelven ocultas. Sin embargo, es en la noche cuando el mundo de los “encantos” y del poder actúa con mayor intensidad y se manifiesta en la visión del chamán y, a veces, en formas visibles hasta para los que no son chamanes. Es este el caso del retorno de los “gentiles” y de la manifestación de la gran mayoría de las figuras míticas del mundo andino. En el día, al amanecer, el mundo invisible vuelve a ocultarse en la oscuridad del inframundo y los mismos objetos de la *mesa* son devueltos a la oscuridad de los cuartos internos de la casa, envueltos en mantas. “Duermen”: están inactivos pues el día no es su espacio-tiempo. Es en la noche cuando se “despiertan” y cobran sus formas simbólicas en la visión. Por eso, el dualismo día-noche al que se acompaña el dualismo entre las cosas físicamente visibles y las que no lo son, sobreentiende otro dualismo: invisible-visible, en esta forma:

momento cósmico	:	NOCHE	/	DÍA
mundo material	:	INVISIBLE	/	VISIBLE
mundo mítico o de los “encantos	:	VISIBLE	/	INVISIBLE

A este dualismo se acompaña otro aspecto dualístico que se refiere al tiempo como es experimentado en el estado “normal” de conciencia, en el que solo el presente –el aquí-y-ahora– es perceptible y visible, mientras que las otras dos dimensiones del tiempo –el pasado y el futuro– quedan fuera del campo visible, así como invisible es el presente que acontece simultáneamente al presente personal pero en otro espacio ubicado fuera del alcance de los sentidos.

Esta dialéctica visible/invisible cesa de existir en el momento en que el chamán franquea el umbral del estado sensorial de conciencia para sumirse en un estado “alterno”. En este estado, llamado de la “vista en vertú” o del “sueño”, el chamán experimenta el estado de “presente mítico” en el que las dimensiones temporales del pasado y del futuro confluyen en el instante de la visión. Asimismo, en este instante, el presente-lejano –los acontecimientos que ocurren fuera del alcance de la vista física– se vuelven visibles. El simbolismo universal del “viaje” o “vuelo” del chamán se refiere a esta capacidad, característica y carisma peculiar que hace de la persona un elegido, un diverso: un chamán.

Es en el “campo medio” (*middle field*, Sharon 1979), en la “mesa paradora” de los curanderos piuranos y en el momento litúrgico en que se emplea esta parte, que el pasado y el futuro dejan de ser invisibles y se vuelven visibles y el dualismo invisible/visible queda trascendido. En la mesa del maestro Adriano Melendres vi una noche un elemento horriblemente antiestético que, lo confieso, francamente

me irritaba: un viejo aro de un camión cerca de un magnífico, enorme cristal de cuarzo. El maestro se dio cuenta del tono de mi pregunta “Para qué sirve” y me contestó sorprendido: “Para ver, pué”. Y, a su manera, tenía perfectamente razón: el aro estaba ubicado exactamente en la parte central de la *mesa*, cerca de la cabeza del “sanpedro” y de la gran piedra cristalina de la visión. Adriano veía desprenderse del viejo aro un intenso chorro de luz que “fugaba” las sombras del mundo invisible “suspendiendo buenas claridades”. Era yo quien se había quedado entrampado en las redes del mundo visible y en los conceptos estáticos de mi cultura y no me había dado cuenta de una cosa tan obvia... La capacidad mitopoiética de Adriano había “andinizado” un objeto tan insignificante, antiestético y antitradicional: había dado un alma a una cosa que en nuestro mundo, el mundo de los civilizados, no tiene alma y sirve solo para aclarar las tinieblas de la noche exterior.

El dualismo visible/invisible está expresado en las fuentes de los siglos XVI-XVII respectivamente por los vocablos quechuas *llanthu*, *kinray*, *kaylla* y por *tiqsi*.

“KAYLLA zona no-visible, que recoge los espacios llamados: urin pacha [...] uju pacha (zona que se encuentra en el fondo de la tierra). TIQSI zona visible, que recoge los espacios llamados: janaj pacha (zona donde se encuentran las estrellas) y janan pacha...” (Manga Qespi 1994: 157-166).

Guaman Poma (1987: 281-82) llama *kaylla pacha* “un espacio-tiempo que se pierde en el horizonte”; Santacruz Pachacuti Salcamaygua llama a este espacio-tiempo *kinray*, “horizonte” (1968: 287-92), mientras Cristóbal de Molina (1989: 81) usa el sustantivo *llanthu*, es decir “sombra”. Una vez más queda confirmada la relación entre mundo-tiempo pasado-invisibilidad-oscuridad: “*kaylla* se trasluce como un espacio y un tiempo que se encuentra en el cabo del mundo u horizonte (*kinray*), o sea en un lugar no-visible; y, a su vez, se presenta como un espacio dual de otro.” (Manga Qespi 1994: 162).

“Kaylla. Extremidad orilla [...]”; “Kaylla. Es la orilla arrabal [...] o linde, o terminos” (González Holguín 1989: 140). Es esta “extremidad”, esta “orilla” que el chamán debe franquear en su “sueño” y es esta “orilla”, precisamente, lo que marca el lindero entre el mundo visible y el invisible, entre la realidad que todos ven y la contraparte de la realidad, la otra orilla del mundo y de la conciencia a la que solo tienen acceso los “maestros adivinos”.

En cambio, el valor de *tiqsi* está traducido por González Holguín (1989: 269) como sigue: “Pacha-ticci-muyu, o ticci-muyu-pacha: Todo el hemisferio, o medio mundo que se ve”. Otra vez quiero comparar la expresión ritual “medio mundo y mundo entero”, que a menudo se repite en las fórmulas de los viejos maestros que se refiere a los dos aspectos del real: lo visible, el *tiqsi-pacha* y lo invisible, el *kaylla pacha*. En este sentido, las otras expresiones que se refieren al mundo “invisible” y que expresan el sentido de “sombra” (*llanthu*) o de “noche” (*tuta*)

pueden ser interpretadas en sentido gnoseológico dando al simbolismo de la “oscuridad” el significado de “no-visión” como “incapacidad de ver” y a *tiqsi* el valor de “visible para quienes sepan ver”, es decir los “enmishaus”: los chamanes.

Es significativo el hecho de que los atributos de Wiraqucha sean *tiqsi* y *caylla* (Molina del Cuzco 1989: 81) para expresar la totalidad de visible e invisible (material y espiritual), o sea las dos “mitades del mundo” que la deidad reúne en sí misma.

Las estructuras dualísticas de la cosmovisión andina se reflejan en los monumentos de épocas tan tempranas como el “Castillo” de Chavín de Huántar y aún más antiguos. La misma estructura arquitectónica del “Castillo” revela el dualismo religioso a través del simbolismo de colores claros y oscuros que diferencian parte de las escalinatas y la misma portada y a través de la división en una parte “nocturna”, subterránea, y en una parte exterior, visible. Es significativo que en la parte oscura (*kaylla*) del templo se encontrara el oráculo, cuya voz brotaba de las vísceras de la tierra. Y es también digno de interés que el mismo oráculo usara, como evidencia la iconografía, entre otras probables especies psicotrópicas, el cactus *Trichocereus*, o “sanpedro” del curanderismo actual. Esta asociación OSCURIDAD-CULTO ORACULAR una vez más declara que son andinos los antecedentes del curanderismo de hoy.

3. LA PARTE CENTRAL DE LA MESA: DEL “MEDIO MUNDO” AL “MUNDO ENTERO”; LA “VISTA EN VIRTUD”

Es en la parte central de la mesa donde los aspectos diferenciados y aparentemente opuestos de la realidad cesan de ser irresolubles: esto acontece en la visión. Es en la visión donde los “artes” que componen el “altar” cesan de ser objetos materiales, cargados de un simbolismo que se expresa a través de las formas, para transformarse en hierofanías: en manifestaciones visibles de las entidades espirituales del mundo mítico andino. El símbolo pasa de visual a visionario, ya no necesita ser explicado pues él mismo se explica. Las realidades materiales revelan ser el “medio mundo”, cuerpos/soportes de los espíritus auxiliares del chamán, sus “compactos”. La *mesa* misma se transforma de imagen y compendio simbólico del mundo en un microcosmos activo donde todas las fuerzas que conforman la otra mitad del mundo están presentes. Los dos mundos se reúnen para manifestar la realidad del “mundo entero”: la unidad del ser cuya dinámica es percibida a través del juego de fuerzas distintas y complementarias.

Veamos cómo dos chamanes andinos explican lo que acontece en el momento de la visión: “La mesa en virtud [en la visión] se transforma todita e 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 qu'es el mismo santo. Los cristales [los cuarzos] también tienen espíritus que se presentan como mujer de manto blanco y una corona de plata" (Celso Avendaño, Ayabaca).

"Cuando yo viajo llevo conmigo la sombra de mi espada y de mis varas para defenderme" (Marino Aponte, Huancabamba). El "viaje" al que se refiere el maestro es el del chamán cuya "sombra" sale fuera del cuerpo.

El segundo relato, cargado de pathos, forma parte del conjunto de enseñanzas que me dio uno de los más auténticos maestros por mí conocidos en la sierra: Segundo Culquicondor Tomapasca, de Ahul, Ayabaca. Estábamos conversando sobre los "encantos" y el maestro dijo: "Los encantos esos de un cerro, de una huaca, pues son invisibles, pues señor." Me indicó unas piedras de su *mesa* y me pidió que le pasara una de forma alargada, sin otras características especiales: "Ya mire, pásemela esa piedra, ve esa piedra usted la ve simple [...] pero no sabe lo que son esas piedras [...] estas son las huacas que cajan [sobre el concepto de 'cajadura' ver Polia 1989]. Aquí tengo un rey de los incas [...] pero usted ahora visible no le ve nada, usted lo ve unas piedras, con el permiso brutas y tengo muchas cosas [...] yo le enseño lo que es para defenderme [...] Pues yo me defiando de cualquier brujo, no me dejo joder. Esas son las piedras, ve. Mire, míreme, doctor, ya par' enseñarle [...] este es un rey, esta piedra l'he hallau en un cerro y esta piedra bien se duerme usted 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 [...] ¿Lo mata? Lo mata, pues, ¿qué le interesa? Estos, estos son los encantos. Entonces nuestros encantos, usted si está cajau en estos encantos tengo que desencantarlos y poderlos curar. Tamién esa piedra: esa piedra parece qu'es simple [...] si usted le agarrara la yerba, le agarrara a usted la tuna, usted lo alcanza a ver que se asus(pende) [se levanta de ella una forma], qu'es una mujer inmensa, es una mujer diferente, bien polleronototota [con grandes polleras] Si usted no le ha tenido fe, usted lo huaraquea. Pa', lo mata, señor. Lo mata [...] ¿Qué le interesa a ella? ¿Quién lo cura? nadie lo cura. La sanidad ni lo cura. Tiene que curarlo un tabaquero [un maestro] estos son mis encantos [...] Estas piedras usted la ve, parece que son simple pero no sabe usted lo que son de desgraciadas. Esta es una huaca [...] criandera. Dice que cura muchas crías de calidades: ovejita, cabritas, vaquitas y ye-güitas dice. Pero quien me tiene fe. Y quien no me tiene fe tamién lo jodo."

Toda la explicación del viejo maestro juega sobre dos elementos: lo que las piedras-huacas parecen ser es sus apariencias físicas y lo que en realidad ellas son en sus formas espirituales:

"parece que son"	/	"pero son"
aspecto material	/	forma espiritual
conciencia sensorial	/	estado alterno de conciencia "visión"

El concepto mismo de “poder”/“encanto” revela una estructura dualística pues el poder, que es una manifestación del sacro, revela el carácter del *sacrum* arcaico: es positivo y negativo al tiempo mismo. Puede ser usado para curar y también para matar a través del “daño”, o para curar matando a quien hizo el daño. La *mesa*, por lo tanto, ha sido estructurada para responder ritualmente a las necesidades impuestas por la naturaleza misma del pensamiento religioso y de la cosmovisión andina. Básicamente: la “vista en virtud” permite al chamán entablar contacto con las fuerzas del mundo mítico responsables de las enfermedades de daño cuya incidencia en la sierra es elevada: “Las personas más mueren por mal hecho que por peste de Dios” (Segundo Culquicondor, Ahul). La “peste”, o “enfermedad de Dios”, es una categoría que abarca todas las enfermedades cuyo origen no es mágico y no es detectado por medio del “sanpedro”. Las fuerzas del mundo mítico son también responsables del “rapto de la sombra” que redunda en el cuadro nosográfico que caracteriza el síndrome cultural del “susto”, de la “tapiadura”, etcétera (Polia 1989).

En su “viaje” el chamán es instruido por las entidades tutelares: el espíritu del “sanpedro”, los “encantos” de los cerros, o de las lagunas y, a menudo, por el mismo “rey inga” que le muestra las hierbas que curarán a los pacientes.

En el “viaje” alcanza lugares lejanos o desconocidos para “rastrear” pérdidas, o causantes de muertes o de “daño”.

La misma necesidad de usar estados alternos de conciencia (el uso de las sustancias psicotrópicas es uno de los medios para alcanzar estos estados) es funcional a una estructura dualística del pensamiento religioso y, en general, de la cosmología: nace de la necesidad de unificar los dos aspectos del mundo –reunir sus dos “mitades”–, pues el aspecto material de lo existente no representa, para la cultura andina, todas las posibilidades incluidas en el concepto de “real” y “realidad” ni agota todas las posibilidades del ser.

Considerando la parte central de la *mesa* en relación con las dos otras partes y con los conceptos de espacio-tiempo a éstas inherentes, tenemos:

PARTE IZQUIERDA	PARTE CENTRAL	PARTE DERECHA
Tiempo pasado.	Presente de la visión o sueño centro de los tiempos.	Tiempo futuro.
Mundo de abajo y de adentro, <i>hurinluju pacha</i>	Centro del mundo: totalidad del espacio, <i>kay pacha</i>	Mundo de arriba; “alto cielo”, <i>janan / janaq pacha</i>
Función: defender y atacar; limpiar y botar los “contagios”.	Función: ver para buscar lo perdido; ver para defender, atacar y curar.	Función: propiciar suerte y salud.
Noche profunda.	Horas centrales de noche.	Alba y aurora.

CONCLUSIONES

Me parece inoportuno “concluir” en un trabajo que, en realidad, solo se propone vislumbrar un derrotero para la interpretación en profundidad del curanderismo andino y, por lo tanto, es preliminar y constituye un primer intento. Las únicas “conclusiones” posibles, respaldadas por los datos expuestos, nos permiten afirmar, una vez más, que la síntesis religiosa andina ha conservado estructuras y elementos originarios de su cosmología ancestral, manteniéndolos activos dentro de un contexto sincretístico cristiano. Así como ha conservado, bajo la re-interpretación cristiana, los viejos mitos de origen y la estructura ritual de las prácticas terapéuticas y adivinatorias ancestrales. La *mesa*, tal como el análisis estructural lo manifiesta, debe ser considerada un *templum*, de acuerdo al significado “técnico” del término: un espacio sacro ritualmente separado del espacio profano; un microcosmos litúrgica y ritualmente ordenado a imagen del macrocosmos que compendia en forma simbólica, estando cada parte de este microcosmos analógicamente relacionada con la parte del microcosmos que le corresponde.

BIBLIOGRAFÍA

- ANSIÓN, J.
1987 *Desde el rincón de los muertos. El pensamiento mítico en Ayacucho.* Lima: GREDES.
- ARRIAGA, P. J. DE
(1621) 1968 *Extirpación de la Idolatría del Pirú.* En: Biblioteca de Autores Españoles, t. ccix, 193-277. Madrid: Atlas.
- ANÓNIMO GESUITA
(1594-95) 1968 *Relación de las Costumbres Antiguas de los naturales del Pirú.* En: Biblioteca de Autores Españoles, t. ccix, 151-181. Madrid: Atlas.
- AVENDAÑO, F. DE
1649 *De los Misterios de Nvestra Santa Fé Catolica en Lengua Castellana y la General del Inca.* Lima: Jorge López de Herrera.
- BLILEY, N.M.
1927 *Altars according to the Code of Canon Law.* Washington, D.C.: Catholic University of America Press.
- COBO, B.
[1653] 1964 *Historia del Nuevo Mundo.* En: Biblioteca de Autores Españoles, t. xcix-cxii. Madrid: Atlas.
- DE ÁVILA F.
[1598?] 1966 *Dioses y Hombres de Huarochirí.* Traducción de J.M. Arguedas, estudio de P. Duviols. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

- FUENZALIDA, F.
1977 "El mundo de los gentiles y las tres eras de la creación". *Revista de la Universidad Católica*, 2:59-84. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP).
- GIESE, C.
1988 "Dualismo y tripartición". Ponencia presentada al 46° Congreso Internacional de los Americanistas. Amsterdam.
1989 "'Curanderos', Traditionelle Heiler in Nord-Peru (Küste und Hochland). *Münchener Beiträge zur Amerikanistik*, Band 20. Hohenschaftlarn: Klaus Renner Verlag.
- GONZÁLEZ HOLGUÍN, D.
[1607] 1989 *Vocabulario de la Lengua General de todo el Perv llamada Lengua Qquichua o del Inca*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- GONZÁLEZ TORRES, Y.
1985 *El sacrificio humano entre los Mexicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- GUAMAN POMA DE AYALA, F.
[1615] 1987 *Nueva Crónica y Buen Gobierno*. 3 tomos. Madrid: Historia 16.
- HUIZINGA, J.
1950 *Homo ludens: a Study of the Play-Element in Culture*. New York: Roy.
- JORALEMON, D.
1984 "Sacred Space and Ritual Time in a Peruvian Healing Ceremony. *San Diego Museum of Man Ethnic Technology Notes*, 19.
1985 "Altar Symbolism in Peruvian Ritual Healing". *Journal of Latin American Lore*, 11: 3-29.
- JORALEMON, D. y D. SHARON
1993 *Sorcery and Shamanism. Curanderos and Clients in Northern Peru*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- LA BARRE, W.; D. P. McALLESTER; J. S. SLOTKIN; O. C. STEWART y S. TAX
1951 "Statement on Peyote". *Science*, 114: 582-83.
- MANGA QESPI, A. E.
1994 "Pacha: un concepto andino de espacio y tiempo". *Revista Española de Antropología Americana*, 24: 155-89. Madrid: Editorial Complutense.
- MARZAL, M. M.
1971 *El mundo religioso de Urcos*. Cuzco: Instituto de Pastoral Andina.
- MOLINA, C. DE
[1574] 1989 *Fábulas y mitos de los incas*. Edición de E. Urbano y P. Duviols. Madrid: Historia 16.
- MURÚA, M. DE (final siglo XVI)
1986 *Historia General del Perú*. Madrid: Historia 16.

- PERROUD, P. C. y J. M. CHOUVENC
 1970 *Diccionario castellano-kechwa kechwa-castellano*. Lima: Seminario S. Alfonso, Padres Redentoristas.
- POLIA, M.
 1989 “‘Contagio’ y ‘Pérdida de la sombra’ en la teoría y práctica del curanderismo andino del Perú septentrional: Provincias de Ayabaca y Huancabamba”. *Anthropologica*, 7, 7: 197-231. Lima: PUCP.
- 1990 “Apuntes de campo: cinco mitos huancabambinos”. *Perú Indígena*, 28: 95-109. Lima: Instituto Indigenista Peruano.
- 1992 “Botellas estilo Chavín”. *Museo Nacional de Arqueología y Antropología. Guía Oficial*. Lima.
- 1994 *Cuando Dios lo permite: Encantos y arte curanderil*. Lima: Prometeo.
- POLO DE ONDEGARDO, J.
 [1559] 1906 “Los errores y supersticionaes de los indios sacados del Tratado de Auérigiacion”. En: *Revista Histórica*, 1,1: 192-231. Lima.
- SALCAMAYGUA YAMQUI, S.P.
 [1613] 1968 *Relación de antigüedades deste Reyno del Perú*. En: Biblioteca de Autores Españoles, t. ccix: 280-319. Madrid: Atlas.
- SANTO TOMÁS, D. DE
 (1560) 1951 *Léxicon o Vocabulario de la lengua general del Perú*. Lima: Instituto de Historia.
- SHARON, D.
 1978 *Wizard of the Four Winds: a Shaman Story*. New York: Free Press.
- 1979 “A Peruvian Curandero’s Seance: Power and Balance”. *Spirits Shamans and Stars*, Ed. D.L. Browman, R.A. Schwarz. The Hague, Mouton.
- TAYLOR, G.
 1976 “*Camay, camac et camasca* dans le manuscrit quechua de Huarochiri”. *Journal de la Société des Americanistes*, 63: 230-243.
- 1980 *Rites et Traditions de Huarochiri*. París: L’Harmattan.
- WACHTEL, N.
 1973 *Sociedad e ideología. Ensayos de historia y antropología andinas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

