

Institut de Prospectiva Antropològica

ACTAS

II Congreso Internacional para el Estudio de los
Estados Modificados de la Consciencia
celebrado en Lleida (España), el mes de octubre de 1994.



LECTURES

*II International Congress for the Study of the
Modified States of Consciousness
held in Lleida (Spain), october 1994.*

Av. Gran Via de les Corts Catalanes, 457, 4rt.
08015-Barcelona (Spain)
Tel.: 34-(9)3-424.45.40
Fax.: 34-(9)3-423.86.76

1996

5. Llevar a cabo actos agresivos conscientes, voluntarios y compartidos por el conventículo.
6. Necrofagia y antropofagia ⁵⁶.
7. Promiscuidad sexual y actos de bestialismo ⁵⁷.

EL CHAMANISMO, EL *SAN PEDRO* Y LA MESA: NOTAS PRELIMINARES SOBRE EL GÉNERO, EL ESTADO MODIFICADO DE CONCIENCIA Y LA CURANDERÍA EN EL NORTE DEL PERÚ

Bonnie GLASS-COFFIN, Ph.D.⁵⁸

INTRODUCCIÓN

El arte de curar a través del chamanismo -esa técnica arcaica del éxtasis en la cual "viajan" los chamanes a otros mundos para mediar entre los espíritus y la comunidad humana- sigue siendo una tradición vibrante e importante en el norte del Perú. Aquí, así como en muchas otras partes de las Américas, la capacidad de desdoblarse el espíritu para hacer los llamados "vuelos mágicos" es facilitada por una sustancia psicotrópica. En el norte del Perú es el zumo de una tuna⁵⁹ llamada *San Pedro* (*Trichocereus pachanoi*) -que contiene mescalina- y que facilita el "viaje" chamánico. Aún el nombre *San Pedro* alude a esto. Según comentan los chamanes de la zona, la planta del *San Pedro* es parecida a su tocayo, el Santo Católico. Los dos están a cargo de las llaves, son los guardianes de las puertas del más allá.

En este trabajo, hablaré de algunas visiones -facilitadas por las tomas de *San Pedro*- que me contaron las maestras curanderas con quienes trabajé entre abril del 1988 y septiembre del 1989 en los departamentos de Piura, Cajamarca, y Lambayeque en el norte de Perú.

Al empezar los estudios etnográficos con esas mujeres curanderas, se suponía que el oficio de chamán correspondía solamente (o por lo menos mayoritariamente) a los hombres. A través de los estudios de investigadores peruanos así como extranjeros, se habían reunido muchos datos sobre los ritos chamánicos de la zona. Se sabía que los llamados maestros "maleros" se comunican a través del *San Pedro*, con los espíritus de la naturaleza, llamados "encantos", y con los espíritus desdoblados de los seres humanos (tanto vivos como muertos) con el fin de pedir ayuda en sus "trabajos de daño". De igual modo, se sabía que los llamados maestros curanderos se comunican con el mundo del más allá para pedir ayuda en su tarea de curar a las víctimas de aquellos hechizos. Aunque el uso del *San Pedro* estaba muy bien documentado entre los curanderos hombres, la mujer curandera no había sido incluida en el análisis. En parte, esta laguna era debida al hecho de que el trabajo de la mujer curandera es mucho menos público que el del hombre curandero y que ellas son menos abiertas a las preguntas de los estudiosos. Esta dificultad de encontrar mujeres que reconozcan ser practicantes de la tradición chamánica, también tenía que ver con la imagen popular y folklórica de la "bruja" curandera en el norte de Perú. Lejos de ser una palabra que se refiera al uso del *San Pedro* y de la mesa curativa, la palabra "bruja" se entiende a través de la ideología europea, impuesta por los curas y sacerdotes de los siglos XVI a XIX, y tiene connotaciones de "pactos demoníacos," de vuelos en escoba, de orgías con un demonio-cabra, de la destrucción del orden moral y social del mundo. Cuando pregunté a mis amigos si conocían a una mujer que usara la mesa y el *San Pedro* para curar, la respuesta que me dieron era casi siempre la misma. "No hay mujeres que curan," me decían. "Mujeres brujas, sí hay...las que tienen pactos con el demonio, las que se transforman en animales, y que vuelan de noche, y que hacen daño a los demás, pero mujeres curanderas no hay." Asimismo me dijeron que es el hombre quien utiliza el *San Pedro* y la mesa, mientras la mujer trabaja "de otro estilo." La imagen que pintaron era de la mujer "bruja," descrita tan detalladamente por el Martillo de Brujas y otros manuales que informaron y guiaron los procesos inquisitoriales y los procesos contra las idolatrías en tiempos de la colonia. Esta imagen se ve también en los relatos de los grandes folkloristas peruanos como Augusto León Barandiarán y Ricardo Palma, entre otros.

Cuando, por fin, tuve la suerte de contactar y hacer estudios etnográficos con cinco mujeres curanderas durante el 1988 y 1989, encontré que esta concepción popular de la mujer "bruja" no se ajusta en absoluto a la realidad de los hechos. Encontré no solamente que estas mujeres utilizan el *San Pedro* y la mesa, sino también que -lejos de los tabúes existentes en algunas regiones que prohíben que la mujer tenga un cargo chamánico hasta que pase la menopausia- todas ellas ¡eran menores de 44 años de edad! Cuatro de las cinco se habían casado alguna vez, y cuatro eran madres. Presenció la mesa de una de ellas faltando pocos días para que naciera su cuarto hijo. Aunque todas ellas eran "norteñas", su situación social, económica, e incluso geográfica variaban mucho entre sí. Vivían tanto en zonas urbanas como rurales, tanto en la sierra como en la costa. Unas se consideraron parte de la "clase-media," basándose en su educación y tasa de ingresos, mientras otras tenían escasa educación formal y vivían en una situación económica muy humilde. A pesar de estas distinciones, las cinco usaban el *San Pedro* para diagnosticar y curar el mal daño y todas hablan de la "vista" que tienen y de la necesidad de esta "vista" para ver y viajar hacia el más allá como principio fundamental de sus poderes como curanderas.

De igual modo utilizaron la "mesa" -ese altar de probable origen precolombino -para curar a sus pacientes del mal daño que sufren. Este altar -constituido por pociones, crucifijos, e imágenes de los Santos Católicos, así como varas, conchas y caracoles de mar, piedras, y cerámicas extraídos de huacas y sepulturas precolombinas. Todos estos elementos de la mesa, llamados *artes*, contienen poderes mágicos y pueden ser manipulados por la curandera para ayudar en su tarea de curar.

En el uso del *San Pedro*, tanto como en el de la mesa, las mujeres curanderas se parecen mucho a sus colegas masculinos. A pesar de eso, encontré diferencias entre las mujeres de mi muestra y los hombres curanderos, ya documentados, con respecto a la manera en que utilizan estas herramientas de trabajo. Aunque las evidencias son todavía preliminares, creo que indican diferencias de género, tanto en la etiología de la enfermedad, como en las estrategias de terapia utilizadas por mujeres y hombres curanderos de la zona. Por lo tanto, una segunda meta de este trabajo es explorar algunas de las manifestaciones e implicaciones de estas diferencias de género para el mejor entendimiento de la curandería chamánica en el norte del Perú.

⁵⁶ Antona Aznarez, A.H.N. S.I. lib. 991, fol. 317v.

- FERNANDEZ NIETO, Manuel, op. cit. 1989. Págs. 13-36.

⁵⁷ Margalida Escuder dice: Y que también tubo parte con ella el demonio por detrás. A.H.N. S.I. Lib. 991 fol. 896r. Y Juana Bardaxi fol. 898r y 898v. En la relación de causa de Juan Garcia se menciona acto de bestialismo anal con el diablo fol. 155.

- FERNANDEZ NIETO, Manuel, op. cit. Testimonios de procesos de Logroño de 1610. Págs. 58, 59, 60, 85. De Fonseca, Luis. Págs. 13, 14.

⁵⁸ Department of Sociology, Social Work and Anthropology, Utah State University.

⁵⁹ Tuna: Higo chumbo.

DE LA MANERA EN QUE UTILIZAN LAS MUJERES EL *SAN PEDRO*, Y DE LAS VISIONES QUE TIENEN

Información de fondo

Hay evidencias de que las mujeres han utilizado el *San Pedro* a lo largo de 1500 años en el norte de Perú. Los restos cerámicos de las culturas Moche y Lambayeque muestran figuras veladas, que son consideradas por los arqueólogos como figuras femeninas (Donnan 1989, Hocquenghem 1977) con el *San Pedro* en la mano y con unas piedras muy parecidas a las que se utilizan actualmente para fregar y limpiar a los pacientes de las mesas. Dado que las descripciones escritas de estas ceremonias no aparecen hasta casi 1000 años después de la fabricación de estas piezas, no es posible asegurar que el *San Pedro* y los *artes* representados fueran utilizados exactamente como se hace en la actualidad.

Pero cuando las crónicas de estos ritos aparecieron, mostraron que la mujer utilizaba el *San Pedro* en su oficio de curandera. Estaba claro que reflejaban también la ideología del clero que las escribió. Como se ve en este edicto del año 1629, aunque la Iglesia atribuía el contenido de sus visiones al demonio, el *San Pedro* -conocido también por el nombre "achuma" -era empleado por mujeres, quizá más que por hombres para viajar al más allá y despertar sus "vistas psíquicas."

"muchas personas, especialmente mugeres fáciles y dadas a supersticiones, con más grave ofensa de nuestro Señor, no dudan de dar, o cierta manera de adoración al Demonio, para fin de saber de las cosas que desean... otras veces se salen al campo de día y a deshoras de la noche, y toman ciertas bebidas de yervas y raíces, llamadas el achuma y el chamico, y la coca con que se enagenan y entorpecen los sentidos, y las ilusiones y representaciones fantásticas que allí tienen, juzgan y publican despues por revelación, o noticia cierta de lo que a de suceder" (Medina 1887, vol 2:37)

Mientras los oficiales de la iglesia atribuyeron esas visiones al Demonio, estudiosos contemporáneos las atribuyen a la mescalina contenida en la planta en una concentración de 0.12% (Polia 1988b:221). Pero las mujeres curanderas con quienes trabajé las atribuyen al espíritu de la planta. En esto se parecen a los maestros hombres, quienes han sido estudiados por Giese (1989), Polia (1988a, b), Sharon (1978), y otros. Un curandero se lo comentó a Polia, diciéndole: "El poder es un *espíritu*, que está dentro de la planta, si no estuviera allí no sería posible verlo" (1988a:54).

Ejemplos / descripciones etnográficas del *San Pedro*

Para Isabel C., una maestra curandera de 40 años, nacida en la sierra de Huancabamba que practica en la zona de Chiclayo, muchas plantas y la mayor parte de los *artes* de su mesa tienen su propio espíritu. Sin embargo, es el espíritu del *San Pedro* el que ella considera como "maestro de la mesa", el que guía todo y que facilita, con su poder, "ver" el espíritu de los demás *artes*. Sin el *San Pedro*, no podría ella trabajar. Según Isabel, es el espíritu de Dios, el propio Espíritu Santo, que posee al *San Pedro* al comienzo de su ceremonia nocturna, "abriendo las puertas," para permitir que ella "vea" los reflejos o las sombras de los maleros quienes hacen daño a sus pacientes, así como a los "encantos" o espíritus de los fenómenos de la naturaleza quienes han capturado la esencia espiritual de los víctimas del daño.

Cuando hablan de la llegada del espíritu del *San Pedro*, algunos curanderos lo describen como gringos⁶⁰ rubios, princesas de la época incaica, o felinos. Olinda, (la asistente de Isabel), describió, en cambio, la aparición del espíritu de la planta de otra manera:

"[El *San Pedro*] se presentó en el cielo, fue como una luz...una estrella parece que como si hubiese reventado y en seguida las nubes se juntaron y se formó así, como una persona y bajó. Las nubes parecían que descendían, nosotros en el remedio lo creíamos que descendían y la mesa se iluminó, ¡todito se iluminó! Y allí en eso, en lo que ha bajado así, que hemos visto, ahí es el momento en que ella [Isabel] se puso ya inconsciente [y empezó hablar] con esa voz del viejito." (Apuntes de campo 21-12-88).

La importancia de la "vista" y el contenido de las visiones:

La función más importante del *San Pedro* es otorgar "vista" al maestro para que pueda diagnosticar y curar a sus pacientes. Para Isabel, esta "vista" se manifiesta de múltiples maneras. Algunas veces el espíritu del *San Pedro* se presenta como una voz que le habla al oído. Otras veces se presenta como una pantalla, mostrando escenas visuales como en una película de cine. Otras veces, posee a Isabel y su voz habla a través de ella. La primera vez le ocurrió lo siguiente:

"[Era] como si *San Pedro* en realidad se le apoderó de ella, todo su cuerpo y habló de una manera como si fuera un viejito, su voz era la de un anciano, sentado...Se sentía ella como si estaba en las nubes, en el alto y desde ahí miraba ella todos problemas que iban a surgir así a la gente" (Apuntes de campo 21-12-88).

Muchas veces, las visiones producidas por el *San Pedro* no son del otro mundo, sino que amplifican y dan otro sentido a los fenómenos que uno podría percibir sin la asistencia del alucinógeno. Cuando es así, el efecto del *San Pedro* se entiende, no tanto en términos de proporcionar visiones, sino en el de clarificar el significado de los fenómenos que aparecen alrededor. Por ejemplo, en una mesa en la que participé con Clorinda, una maestra de 31 años de edad de las afueras del pueblo de Huancabamba, vi las luciérnagas, escuché el mugido de un toro y el llanto de una lechuza, y vi la lluvia que caía de un cielo aparentemente despejado. Clorinda entendió esto de otra manera. Con la ayuda del *San Pedro*, cuyo espíritu hablaba a su oído, ella consideró a las luciérnagas como manifestaciones de espíritus de seres humanos, llegados a su mesa para hacer bien o mal, de acuerdo al color de la luz que emanaban. De igual modo, el llanto de lechuza y el mugido del toro le avisaba que unos maleros hacían sus trabajos de maldad y los dirigían hacia ella y hacia su mesa. La lluvia que cayó la entendió como evidencia de que el poder de una laguna encantada -una laguna llena del espíritu -venía a ayudarla en su mesa.

De igual modo, muchas veces hablaba Isabel acerca del significado de la forma de las nubes, de la posición de las estrellas y de los sonidos de los animales cercanos con un entendimiento iluminado por el *San Pedro*.

Para Yolanda, una curandera residente en la ciudad de Cajamarca, de 44 años de edad, que hacía sus curaciones de día en un cuarto amplio de su casa, el espíritu de *San Pedro* se presentaba en el polvo bajo sus pies mientras sus pacientes caminaban, bailaban, saltaban y golpeaban con sus pies el suelo de cemento. Las figuras de hombres, águilas, gatos y plantas que enredan, eran reflejos tanto de los que habían hecho el daño, como de la manera en que lo hacían. Esas figuras aparecían en el polvo como señas dadas por el *San Pedro*, mientras la voz de esa planta mágica le clarificaba el color del pelo y de los ojos, e incluso decía a la maestra los nombres de los responsables. Los demás participantes, incluso yo, vimos solo imágenes tan ambiguas en el polvo que más parecían las "manchas Rorschach" que otra cosa.

⁶⁰ Nota. Gringo: extranjero; persona rubia y de tez blanca.

La "vista", inaccesible para la mayoría de los participantes de la mesa, era una parte muy importante del trabajo de las mujeres a quienes estudié. Isabel veía camiones accidentarse por la sierra, veía la manera en que los maleros quitaban las sombras de sus víctimas, y veía los mismos encantos del río o monte, pantano o laguna que eran invocados por los maleros para ayudarles en su tarea de hacer daño.

Los que tienen predisposición a ser curanderos tienen también ese alcance de "ver". Yolanda describió cómo vio la manera en que le hicieron daño cuando tomó *San Pedro* por primera vez. Me lo contó así:

Yo vi todo lo que me había hecho...me veía que estaba en el cementerio, veía unas sepulturas abiertas, parecía que de allí me jalaba un alma, ya me jalaba la otra, y luego la otra y en todo el juego de la curación, lo veía a...mi ex-esposo, que él estaba, que se volaba por este lado, se volaba, ya me había dado cuenta. Todo relaté en mi mente cómo me había hecho, cuál había sido la manera, todo, todo, todo (Glass-Coffin 1992:176).

Por último, las visiones con *San Pedro* facilitan que se desdoble el cuerpo del espíritu, para que el espíritu del maestro pueda viajar por el tiempo y el espacio hasta el momento y hasta el lugar en que el daño ocurrió.

El *San Pedro* y la mesa como vías secundarias

Las cinco mujeres con quienes trabajé utilizaron el *San Pedro* y utilizaron la mesa, pero hay diferencias entre ellas: en el énfasis que dan a ambos como elementos necesarios para despertar y manejar la "vista" psíquica. Vicky, una curandera de 30 años de edad y natural del departamento de Lambayeque, utiliza el *San Pedro* muy poco, pero "ve" la manera en que las sombras de sus pacientes son capturadas a través de los "compactos" que contienen las ánimas de sus antepasados. Flor, una maestra de 44 años de edad, natural de la sierra de Jaén, habla mucho de sus experiencias con "vista", pero los conseguidas a través del rezo y a través de los sueños, y no ingiriendo el *San Pedro*. Cuando las víctimas del daño se le acercan, no les pide que asistan a una mesa. Más bien, les pide que escriban una carta a Dios, hablándole de sus penas y pidiéndole su ayuda. Ella lleva la petición y la pone, junto con cuatro velas, ante una imagen de Dios justo a medianoche. Reza para que Dios le ayude y luego duerme. Durante su sueño le viene la respuesta."

En un caso que Flor me describió, se desdobló cuerpo y espíritu en su sueño. Su espíritu voló hasta un cementerio cercano. Allí vio el espíritu del cliente junto a un ataúd. Dentro del ataúd, vio a un cadáver totalmente seco y apolillado. Bajo del cadáver, vio una foto del cliente. De allí regresó el espíritu de Flor a su cuerpo y se despertó. A lo largo de muchas noches, repitió el proceso y en sus sueños descubrió cada vez más sobre la enfermedad de su cliente. Descubrió que los síntomas eran debido a que el espíritu del cliente había sido capturado y encarcelado junto con el espíritu del cadáver. Descubrió el nombre del familiar que había robado la foto. Descubrió el nombre del malero que había entregado la foto al cadáver, facilitando su captura. También descubrió qué cosas eran necesarias para persuadir al cadáver de que soltara el espíritu del víctima para que pudiera recobrar la salud. Todo eso lo hizo sin la ayuda del *San Pedro*.

De igual modo, Yolanda me dijo que, para ella, el *San Pedro* ya no era necesario para despertar o manejar su "vista". Más bien, ella lo ve como una ayuda, sobre todo para las personas que están empezando a curar y para las personas cuyos estados espirituales no son muy limpios. Como ejemplo, me comentó que cuando ella empezó a curar, su "vida estaba unida al demonio." Para ella, el proceso de iniciación requirió una "rehabilitación espiritual." Solo completando ese proceso podía Yolanda ver la causa de la enfermedad sin la ayuda del *San Pedro*.

Una cosa que las cinco mujeres compartieron era la idea que la capacidad de "ver" no depende tanto del *San Pedro*, sino que siempre es concedido por Dios, es un don. Como lo dijo Clorinda,

Dios lo nazca...[El poder de la hierba] es nacida, nadie le enseña...Dios lo nace, por eso en las santas escrituras dice, "quien cree en mí...cogerá las serpientes con la mano, no les hará daño, comerán los venenos venenosos, no les pasará nada.

Pondrán las manos sobre los enfermos, serán curados, serán aliviados" (Apuntes de campo 30-7-89).

Además de eso, la habilidad de "ver" depende de ese estado de conciencia de que habla Yolanda. El tener un corazón bueno es considerado por estas mujeres como imprescindible para el desarrollo de la "vista". Como dijo Isabel, la persona que no posee un corazón bueno, "aunque tome una lata del *San Pedro* no llega a ver nada" (Apuntes de campo 7-2-89). Y el "corazón bueno" está relacionado con la relación que uno lleva con Dios, según la mayoría de estas mujeres. Para Yolanda, esto requiere una "rehabilitación espiritual" como he dicho más arriba. Para Flor, la "vista" requiere que uno esté limpia y el proceso de llegar a ser curandera requiere que uno se sobreponga a las "tentaciones del demonio" y que acepte "la voluntad de Dios." Isabel añade que esta necesidad de limpieza, confesión y rehabilitación tiene su origen en el hecho de que la fuente de toda "vista" es el espíritu de Dios. Sólo cuando uno está iluminado o "lleno" por ese espíritu puede desarrollar su "vista". Así que no es el hecho de ingerir el *San Pedro* lo que despierta la "vista" sino la actitud del pretendiente ante el espíritu de Dios.

De igual modo, para tres de las cinco mujeres, la mesa no es la parte central de sus ritos, ni es la llave que abre su capacidad de curar. Flor no utilizó una mesa en todo el año en que la conocí -aunque sostenía que había curado con mesas antes. Yolanda utilizó una especie de mesa, pero lo comparaba con las mesas de los demás curanderos, llamándolas "cosas del demonio" por los artes precolombinos que contenían. En su "altar," solo figuraba cruces e imágenes católicas. Aún más, era su marido quien manejaba estos objetos durante la ceremonia, mientras Yolanda veía las causas del daño y las indicaciones de la curación. Aún Isabel, cuya mesa era muy grande y elegante cuando la conocí, hablaba de una época en que curaba sin nada de artes. solo con poner la mano encima de los pacientes. Como me comentó su asistente, cuando empezó a curar, su "vista" era tan potente que le daba miedo a Isabel. Decidió viajar a las lagunas de las Huaringas para ser "limpiada" y para que un maestro le cortara el poder de la "vista". Cuando lo hizo, el maestro dijo que de ahí en adelante, sería necesario que tuviera una mesa para defenderse del mal porque su habilidad de percibir el peligro había sido también "cortada".

Para las mujeres estudiadas, el *San Pedro* y la mesa son secundarias. Como Isabel me explicó, los que basan sus curaciones en el uso de la mesa son los maestros de la "mecánica" o de la "técnica" de curar, pero que no tienen muy buena "vista". Estos son los que siguen los mismos patrones, noche tras noche en sus ritos, los que cantan siempre los mismos cantos, los que siguen un orden invariable en sus ceremonias. En cambio, los que tienen el don de la "vista", como ella, no tienen que apoyarse en el poder de los artes de la mesa para poder curar. Su poder es, más bien, secreto e invisible.

Pienso que hay una relación entre la manera en que estas mujeres dan énfasis a lo invisible y lo "interno" y a la manera en que conceptualizan el hecho de curar. Para estas tres mujeres, la curación del mal no es algo externo al paciente sino también interno. Según ellas, es una fuerza inmanente, que se despierta en el paciente mismo, en vez de ser algo entregado por el curandero. El despertar de esa fuerza requiere que el paciente se "rehabilite" para "estar bien" con las fuerzas del universo, que para ellas quiere decir "estar bien" con el Dios católico.

Como lo dice Yolanda, es el estado espiritual o la "conciencia" de la persona lo que muchas veces origina el problema. Según ella, la persona enferma es como un "árbol todo chueco, imposible de levantar" si aquella no rehabilita su conciencia. Según ella es la tentación del demonio lo que deja que sean ganados o capturados los espíritus de sus pacientes por los "encantos" y solamente apoyándose en la cruz, se pueden salvar. El hecho de apoyarse en la cruz hace que el demonio pueda apoderarse de sus espíritus. Su curación depende de su relación con Dios y de su rehabilitación espiritual. Ella los puede guiar, pero es su propia fe, su sinceridad, y su participación lo que enciende y que da energías a la curación.

Lo mismo cabe para Isabel y su asistente Olinda, quienes sugieren que lo que provoca el daño es el hecho de estar lejos del espíritu de Dios. Mientras están llenos de aquel espíritu, sus propias sombras no pueden ser agarradas por "encantos" ni por los maleros que los quiere separar de sus cuerpos para realizar el daño. Estar llenos del espíritu de Dios les da las fuerzas de resistir la tentación y el decaimiento moral. Una vez que se acercan a Dios, según Isabel, la voluntad de Dios cohabita con sus espíritus llenándolos y "los hace tan fuertes que el daño no puede (con ellos)". Para Isabel y Olinda, un daño es una tentación puesta en el buen camino. Cuando uno sufre el daño, según Isabel, uno anda "perdido, o encantado en algo." Uno no tiene el control de su espíritu sino que éste vacila entre una y otra tentación. Es paradójico que para la curación se requiere que uno acepte sumisamente la voluntad de Dios, pero al mismo tiempo, esto da una fuerza personal que Isabel llama "yo personal," y "voluntad propia." Es decir, despierta el poder interno o el "don" de cada uno para estar firme en sus decisiones, para no dejarse llevar por la tentación y para tener la voluntad bajo su propio control. Y, según ella, esto es la mejor defensa contra el daño.

El contraste de los modelos femeninos y masculinos de la curación.

Esta manera de curar parece muy diferente a la que utilizan los hombres curanderos ya documentados. Para ellos, el enfoque no es tanto despertar un poder interno al paciente, ni la rehabilitación espiritual del paciente, sino que actúan en servicio de los pacientes para curarlos de los males que sufren. Los poderes que manejan están representadas en sus mesas y las mesas representan, en microcosmos, las fuerzas del mundo social y físico. Los curanderos manipulan los lados o campos de la mesa para efectuar la curación. Como lo dice Polía,

Los objetos presentes sobre la *mesa* son símbolos activos de un universo de fuerzas, y la *mesa* misma no es más que el compendio simbólico y real del universo concebido como un juego armónico y constante de poderes. Actuando sobre los objetos-símbolos se puede actuar análogamente sobre las fuerzas universales que en ellos se condensan y encuentran correspondencia" (Polía 1988a:27-28)

Todos los hombres curanderos, documentados por Giese (1989), Polía (1988a), Joralemon (1983), Sharon (1978), Joralemon y Sharon (1993), y Skillman (1990) parecen compartir ese concepto de la importancia de la mesa como microcosmo de un universo "dualista" en que la vida es "vista" como lucha entre el Bien y el Mal, entre las fuerzas de vida y las fuerzas de muerte. Para los hombres curanderos, su papel principal es manejar y manipular esas fuerzas, representadas en sus mesas, para efectuar las curaciones. Como lo señala Sharon, su labor es manejar "las fuerzas positivas del bien, de luz, y de la construcción contra las fuerzas negativas del mal, de la noche y de destrucción" (1989:36-37). La ceremonia de curación es una especie de "lucha" hecha en nombre del paciente por el curandero. El uso de la mesa para realizar ese fin es imprescindible, como lo dice Polía:

El conjunto de objetos de poder, o *artes*, es en tal forma inseparable del ejercicio del curanderismo que sin ellos, no podrá realizarse la *mesada*; el maestro no podrá defenderse de los ataques de entidades malévolas, ni podrá efectuar las ceremonias para las cuales es indispensable el uso de sus "propios" instrumentos básicos. (Polía 1988a:27).

En su labor, la participación del paciente es mínimo. Según Sharon, "es activado solo cuando necesario y experimentado por él en una forma ajena" (1978:146-47).

Según Sharon, el curandero tiene éxito en sus labores de armonizar estas fuerzas en la vida del paciente porque ha luchado contra y ha superado los opuestos del Bien y del Mal en su propia vida. A través de su lucha por trascender sus propias limitaciones y a través de su enfrentamiento con lo "desconocido," ha logrado la armonía en su propia vida y es "maestro" del Bien y del Mal (Sharon 1978:146-147). Según este punto de "vista", el poder chamánico del hombre curandero viene de haber traspasado las fronteras del ego y de haber superado esa "separación" con Dios que es una parte inherente a la condición humana. El poder de curar es una fuerza más bien transcendente que inmanente.

CONCLUSIONES

Revisando la literatura del chamanismo que documenta a los hombres curanderos y comparándolo con el trabajo etnográfico que hice con las cinco mujeres descritas arriba, se nota el comienzo de un patrón que refleja diferencias de género. En primer lugar, los hombres dan énfasis a una filosofía transcendente de la vida, de la enfermedad, y de la curación y sus estrategias terapéuticas la reflejan. Las mujeres conciben el poder de curar en términos más inmanentes que trascendentes y sus terapias lo reflejan. Mientras esta diferencia no se puede aplicar igualmente a todas las mujeres consideradas, es notable que las tres mujeres que más reflejan esta diferencia son las que no fueron iniciadas en sus profesiones por parientes hombres.

De igual modo, es notable que cuando se les pregunto a las mujeres si notaban diferencias de género en algunos aspectos de la curandería, tanto Isabel como Clorinda afirmaron que la mujer curandera es mucho más poderosa que el hombre. Como dijo Clorinda, "el trabajo que hace una maestra mujer, nadie lo deshace, sólo Dios con su poder." Cuando les pregunté porqué, Isabel me dijo, "la mujer tiene el poder de tapar su trabajo" (Apuntes de campo 10-12-88). Cuando pedí que me lo explicara, dijo que el mismo sexo de la mujer sirve para esconder su trabajo. Si se sienta sobre la mesa cuando trabaja, puede esconder...en sus faldas...el trabajo que hace, porque tiene vagina que esconde todo. Trabajando así, no deja rastros ni huellas de su trabajo. Tanto la identidad de los espíritus con quienes trabaja tanto como la ruta y el destino de sus vuelos mágicos, se esconden. Esa habilidad le da una ventaja extraordinaria porque el maestro contrario queda sin fuerzas si su "vista" está tapada. De igual modo, cuando un curandero trabaja para deshacer un daño ya hecho, si tiene el poder de esconder su trabajo, protege a sus pacientes porque el maestro contrario no puede continuar ni descubrir los "secretos" que ella da a sus pacientes.

Esa habilidad de esconder el trabajo, literalmente sentándose sobre la mesa de trabajo, o hablando de un poder "interno", en sentido simbólico, parece indicar la manera en que estas mujeres distinguen su trabajo del de los hombres curanderos. También ayuda a entender la exclusión (o por lo menos la marginación) de la mujer como maestra curandera. El hecho de que las mujeres curanderas no den tanto énfasis al uso de la mesa o del *San Pedro*, como hacen los hombres, contribuye a la idea que la mujer no participa como practicante de esta tradición noroesteña. Pero, como hemos visto, este énfasis en poderes "internos" o escondidos para diagnosticar y curar no disminuye la importancia de su "vista" psíquica, del estado modificado de conciencia, o de su habilidad de comunicarse con mundos ajenos; y éstas son las claves de la definición de lo que es el "chamán." El énfasis en el poder "inmanente"

en vez de "transcendente" corresponde a ese énfasis a los poderes escondidos y internos, y a mi parecer no niega la participación de estas mujeres en la tradición chamánica del norte del Perú.

Las diferencias entre filosofías "transcendentes" o "inmanentes" no constituye toda la verdad en cuanto a las diferentes maneras de considerar a los hombres y las mujeres curanderos en esta zona. Como ya se ha dicho, la ideología impuesta por la iglesia católica en tiempos de la colonia también influyeron mucho en esto. Los sacerdotes esperaban encontrar "brujas" al estilo europeo cuando interrogaban a las "supersticiosas e idólatras" y los datos que coleccionaban de las mujeres correspondían a esta idea. En los expedientes de las campañas de extirpación de idolatrías tanto como en los expedientes archivados por el Santo Oficio, se nota una tendencia a imponer la ideología europea cuando entrevistan a las mujeres. En cambio, los hombres "supersticiosos" están invitados a declarar sus tradiciones tal como las practicaban. A lo largo de los años, supongo que estas diferencias de género se filtraban y llegaron a ser ya no dogma eclesiástico sino una creencia popular. Creo que esto también puede influir en la manera en que las mujeres son percibidas hasta hoy en día.

Una posible respuesta de las mujeres interrogadas a la Inquisición -a raíz de las campañas de extirpación de idolatrías- era la de desarrollar una forma de curar que fuera más fácil de esconder ante los oficiales de la iglesia. O quizás esa diferencia entre lo "inmanente" y lo "transcendente" era algo perteneciente a la cultura indígena de la zona. En este momento es imposible sugerir las causas de esta diferencia, pero no es imposible seguir estudiándolo.

Lo cierto es que se necesita más investigación para sustentar o refutar las ideas aquí presentadas. Hasta el momento, la muestra de mujeres es pequeña, e incluye sólo a las cinco con quienes yo he trabajado. Aún más, no queda clara la manera en que el género del investigador puede o no influir en los datos porque, hasta el momento, todos los que han investigado a los hombres curanderos del norte de Perú han sido hombres, mientras que todas las que han investigado a las maestras curanderas han sido mujeres. A través de futuros estudios -que toman en cuenta la cuestión de género- quizás sea posible determinar si las descripciones aquí presentadas se tratan de variaciones idiosincráticas (ya sea de curandera o de investigador(a) o de algún patrón más general.

Ahora que ha sido planteada la pregunta, espero que los futuros estudios del chamanismo, y especialmente los de la etnocognición y el uso de los estados modificados de conciencia, tomen en cuenta de una forma sistemática la variable género cuando consideren la construcción filosófica y pragmática del chamanismo, no sólo en el norte de Perú, sino en el mundo entero. Porque si resulta que el género del practicante influye en la filosofía y la pragmática de este lugar, puede que esta conclusión tenga implicaciones importantes en otros sitios también. De igual modo, dado que el estudio de la filosofía y la terapia chamánica nos puede dar una "clave" para otros valores y actitudes culturales, las diferencias aquí descritas puedan tener implicaciones mucho más allá de lo netamente chamánico, quizás reflejando diferencias de género en la misma filosofías de vida. Estas posibilidades sólo serán iluminadas a través de las investigaciones futuras, investigaciones cuyo tiempo ya ha llegado.

REFERENCIAS

- Donnan, Christopher (1989) Comunicación personal. Universidad de California, Los Angeles.
- Giese, Claudius (1989) "Curanderos," *Traditionelle Heiler in Nord-Peru, (Kuste und Hochland)*. Hohenschäftlarn, Klaus Renner V.
- Glass-Coffin, Bonnie (1992) "The Gift of Life: Female Healing and Experience in Northern Peru." PhD dissertation, University of California, Los Angeles.
- en prensa "La Brujería en la Costa Norte del Perú del Siglo XVIII -El Caso de María de la O." *Journal of Latin American Lore*, vol. 17.
- Hocquenghem, Anne-Marie (1977) "Les Representations de Chamans dans l'iconographie Mochica." *Nawpa Pacha* 15:123-130.
- Joralemon, Donald (1983) "The Symbolism and Physiology of Ritual Healing in a Peruvian Coastal Community." PhD dissertation, University of California, Los Angeles.
- Joralemon, Donald & Douglas Sharon (1993) *Sorcery and Shamanism: Curanderos and Clients in Northern Peru*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Medina, J. Toribio (1887) *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima (1569-1820)*. Santiago: Imprenta Gutenberg.
- Polía, Mario (1988a) *Las Lagunas de los Encantos: Medicina Tradicional Andina del Perú Septentrional*. Lima: Gráfica Bellida.
- (1988b) "Glosario del Curanderismo Andino en el Departamento de Piura, Perú." *Anrhopológica* VI(6): 177-238.
- Sharon, Douglas (1978) *Wizard of the Four Winds: A Shaman's Story*. New York: Free Press.
- (1989) "The Dialectics of North Peruvian Shamanism," manuscrito sin publicar.
- Skillman, R. Donald (1990) "Huachumero." *San Diego Museum of Man Ethnic Technology Notes* 22:1-31.

PARADOX AND TRANSCENDENCE: ON THE CONTEMPORARY USE OF PSYCHOACTIVE FUNGI IN THE WELSH BORDER COUNTRY, UNITED KINGDOM

Anthony Richard HENMAN⁶¹

BACKGROUND

Ethnographic observation of the discovery, use and growing popularity of "magic mushrooms" has been conducted by the author in the old counties of Herefordshire and Gloucestershire (England) and Monmouthshire and Brecknockshire (Wales). Research has taken place at regular intervals over the two decades since the early 1970s, when their psychedelic properties were first recognised by contemporary society. The psilocybin-bearing species involved -principally the Liberty Cap (*Psilocybe semilanceata*), though sometimes the rarer and more potent *Hyphaloma cyanescens*, as well as the frequent but less potent Haymakers' mushroom (*Panaeolus foenseccii*) and *Panaeolus campanulatus*- are all naturally-occurring wild fungi in this area. The historically better-known Fly-Agaric (*Amanita muscaria*), and its close relative *A. pantherina*, were also used quite extensively in the early phase of this experimentation, though their popularity has declined in recent years, probably in recognition of their distinct pharmacology and less appealing subjective effects. All species have been recorded between July and December, though a main crop occurs in October and early November.

⁶¹ Drug Reform.