

Signos, Síntomas y Simulacros Adivinación y diagnóstico médico en la cultura quechua*

Emanuele Amodio

*Escuela de Antropología. Universidad Central de Venezuela
Departamento de Antropología,
Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas
Caracas - Venezuela*

Resumen

Todos los sistemas médicos necesitan para funcionar al lado de una terapéutica, el diagnóstico de la enfermedad o, en general, de la perturbación de la salud, individual o de grupo. Se trata de un conjunto de teorías e hipótesis, características de cada cultura, que permiten leer algunos signos como síntomas de una realidad no perceptible directa e inmediatamente, y determinar, así, el origen de la perturbación. En general, existen niveles diferentes de lectura de estos signos, por esto a veces es necesario producir técnicas específicas de diagnosis para: (a) buscar el signo, (b) relacionar los signos entre sí y transformarlos en síntomas, (c) relacionar los síntomas con la perturbación del individuo (o grupo) a partir de la representación cultural del cuerpo, etc. A partir de estas premisas teóricas, el texto contiene un análisis de las técnicas de diagnosis de los Quechuas peruanos, aporta datos sobre diferentes tipos de diagnóstico de la enfermedad y centra el análisis en la utilización de las hojas de coca. Se analizarán los datos recolectados

* Los datos para el presente ensayo fueron recolectados en el altiplano andino del Perú (Surandino) en los años 1985-1987, en el marco de la colaboración del autor con el Centro de Medicina Andina de Cuzco. Se aprovecha la ocasión para agradecer las conversaciones sobre el tema de la coca con Thomas Müller.

durante una estadía trienal en el altiplano andino, con la finalidad de individualizar el sistema general del diagnóstico médico Quechua y explicar su funcionamiento y sus relaciones con la terapéutica quechua y, en general, con la cultura de este grupo indígena peruano.

Palabras claves: medicina indígena, mántica, coca, quechua, Perú.

Signs, Symptoms and Simulacrum Divination and Medical Diagnosis in the Quechua Culture

Abstract

All medical symptoms, along with therapy, need, in order to work, a diagnosis of the illness, or, in general, of the imbalance of health, either of the individual or of the group. This becomes asset of theories or hypotheses, that are characteristic of each culture, that permit reading certain signs as symptoms of a reality that is not directly perceivable or immediate, and to determine, in consequence, the origin of the imbalance. In general there are differing levels of reading these signs; therefore, it sometimes becomes necessary to produce specific techniques of diagnosis in order to a) find the sign; b) find the relationship between signs and transform them into symptoms; c) relate the symptoms to the imbalance of the individual (or group), on the basis of the cultural representation of the body, etc. On the basis of these theoretical premises, this paper presents an analysis of the techniques of diagnosis used by Peruvian Quechuans. Information is provided as to different types of diagnoses of illness, focusing on the analysis of the use of coca leaves. Information collected during a triennial stay in the Andean Altiplano is analyzed, in order to individualize the general system of Quechuan medical diagnosis, and to explain its functioning and its relationship to Quechuan therapy, and, in general, to the culture of this aboriginal Peruvian group.

Key words: indigenous medicine, mántica, coca, Quechua, Perú.

1. Elementos para un modelo explicativo de la mántica

Todas las culturas elaboran, en el curso de su historia, sistemas más o menos sofisticados para el control de los eventos, particularmente de aquéllos que quiebran la cotidianidad. Tales sistemas incluyen, en general, las perturbaciones de los cuerpos de los individuos, las relaciones sociales, la relación con el ambiente, etc. De cierta manera, también eventos lejanos al individuo pueden caer bajo esta categoría general de "perturbaciones". Por ejemplo, el desconocimiento del desenlace de una acción fuera de su percepción directa (como el viaje de un pariente), o el destino futuro de una acción (o en general de su propia existencia) puede constituir materia para desequilibrar al individuo, por lo cual se impone la necesidad de un conocimiento previo que permita su control cultural.

Los sistemas de diagnóstico y pronóstico de las enfermedades, en el sentido amplio de "perturbaciones" culturalmente previstas, pueden ser considerados como parte de un conjunto de paradigmas cognoscitivos aplicables al "mundo" no inmediatamente perceptible (llamaremos "mántica" a ese sub-conjunto). Estos sistemas producen técnicas específicas para conseguir el conocimiento buscado, las cuales pueden ser patrimonio de todos los individuos de una cultura o solamente de especialistas (siempre en el horizonte cultural local que permite su funcionamiento). Encontraremos, así, sociedades con figuras múltiples, para quienes esta función especial del "conocer" es sólo una de las que realizan (función curativa, sacerdotal, etc.); o sociedades que han producido figuras específicamente destinadas a la sola función mántica.

Las técnicas utilizadas para alcanzar este conocimiento específico pueden ser muchas y de muchos tipos, aunque es posible elaborar por lo menos dos grandes categorías:

1. Una mántica inspirada: el conocimiento es obtenido a través de la colaboración directa de ayudantes extra-humanos (espíritus, antepasados, dioses, etc.), a cuyo saber el especialista recurre en situaciones de trance inducido por sustancias químicas o por técnicas especialmente elaboradas (técnicas del "éxtasis", etc.).

2. Una mántica deductiva: el conocimiento es obtenido a través de la interpretación de "signos" producidos artificialmente o identificados en un "recorte" particular de la realidad cultural o natural de cada sociedad. En el caso de los "signos" producidos a propósito, se trata de

sistemas elaborados a partir de un referente material, cuyas características, en determinadas condiciones, pueden ser elaboradas como "signos" que permiten la "re-construcción" del evento desconocido. En el caso de los "recortes", se trata de la interpretación de eventos naturales, transformados en "signos" (por ejemplo el vuelo de un tipo de aves en un momento particular).

La respuesta del especialista puede utilizar un simple código binario (fausto/inausto, éxito/no-éxito, positivo/negativo, etc.), en cuyo caso nos encontraríamos frente a una mántica cerrada por el contrario, cuando el especialista accede al campo de las múltiples posibilidades, se tratará de una mántica abierta (cfr. Cravay, 1982: 223). Es interesante notar, a este propósito, que muchos pequeños rituales adivinatorios realizados por el individuo sin el recurso del especialista pertenecen a una mántica cerrada de tipo binario: si se da una cierta condición, el resultado será positivo o negativo, etc.

La mántica permite el acceso a una realidad caracterizada, tendencialmente, por la multiplicidad de las posibilidades. Sin embargo, éstas no son infinitas, dado que están circunscritas en el horizonte de la cultura local, por lo cual el conocimiento adquirido siempre permanece dentro del juego de las expectativas culturalmente determinadas y, evidentemente, de los datos culturales a disposición de los individuos (especialista, solicitante, enfermo, etc.) (cfr. Augé, 1977: 110). En este sentido, la determinante más importante del funcionamiento de la mántica, bien sea inspirada o deductiva, es su realización dentro de un sistema mantenido a través de una fuerte cohesión interna, que produce "...saberes totales destinados a la constitución de esquemas explicativos conclusivos y a la enunciación de principios generales sobre la estructura de la realidad" (Pignato, 1987: 110). Es decir, la constitución de "retículos" cognoscitivos sobre la realidad, con la finalidad de organizar la diferencia existente entre sus elementos constitutivos y su multiplicidad, con la finalidad de transformarlos en "datos" manejables.

Si el "signo" es "algo que para alguien está en lugar de otra cosa por ciertos aspectos o capacidades" (Pierce, 1931-1935: 2.228), el especialista en adivinación o diagnóstico puede aplicar una semiosis a cualquier objeto que cae bajo su percepción (y no solamente a los códigos artificiales de su cultura), aunque su sociedad les recorta ya a priori algunas porciones de realidad más aptas que otras para constituir el espacio de la interpretación (entrañas de un animal específico, el vuelo

de un tipo de ave, etc.). Por otro lado, en el caso de la mántica deductiva, encontramos en muchas culturas sistemas muy elaborados de soportes materiales (figuras en madera, hojas de una planta especial, determinadas piedras,) ya pre-semiotizados, listos para constituirse en significantes.

En el caso de la mántica deductiva, el proceso de semiosis producirá esos signos particulares que llamamos "índices", como son los síntomas, las huellas de algo o alguien, los signos premonitorios de un fenómeno, etc.; es decir, "eventos" u "objetos" que pueden ser referidos a un orden de fenómenos diferentes de sí mismos, ligados por características de "contigüidad", natural o culturalmente determinada (cfr. Prieto, 1966). Un signifiante viene asociado a un significado no inmediatamente evidente, gracias a una relación dictada por la experiencia individual y/o por la cultura. El signo se vuelve un indicio a través del cual remontar al evento en el cual reposa el significado. Es decir, se aplica una semiótica basada sobre un "paradigma indiciario" (Ginsburg, 1983: 68-69).

Es evidente que, manteniendo la validez general de la producción de índices en la mántica, sobre todo deductiva, en algunos casos los objetos utilizados (o también algunos eventos) implican características icónicas, es decir, siguiendo a Peirce, mantienen una relación de semejanza con otros órdenes de fenómenos, capaz de producir la llamada por Greimas y Courtés "ilusión referencial"¹. Este proceso se daría en dos fases: "la figuración, propiamente dicha, que explica la conversión de los temas en figuras, y la iconización que, tomando a su cargo las figuras ya constituidas, las dota de vertimientos particularizantes, capaces de producir la ilusión referencial" (Greimas y Courtés, 1990: 212). La iconicidad de algunos tipos de objeto ("figuras") puede no estar basada sobre una "semejanza" formal, sino ser el producto de un proceso de atribución de características, muchas veces con la intervención de materiales míticos, que permiten a la percepción *emic* considerarlos como "semejantes a...".

1 Excluimos aquí el recurso al concepto de "símbolo" (basado, según Peirce, en la simple convención social) por considerarlo sólo un tipo particular de "índice". De hecho, en éste, la relación de "contigüidad natural" siempre es culturalmente determinada, por lo cual parece inútil el recurso a ese concepto.

Una ulterior transformación se puede observar sobre todo en las operaciones de la mántica inspirada: "el fenómeno que se ha producido es interpretado como el resultado de la intención comunicativa de un cierto emittente" (Pignato, 1987: 29), es decir, los índices son transformados en señales. Claramente, en este caso, serán los "sujetos" extra-humanos los considerados emisores o, en algunos casos, también otros especialistas que intervienen, con o contra la voluntad del operador, en el evento mántico. Esta transformación de los índices en señales permite también, sobre todo en la práctica curativa, la constitución de una relación privilegiada entre las dos clases de fenómenos, de manera que se pueda operar sobre una a través de la otra (la función comunicativa de la señal se vuelve performativa)².

La constitución de índices y de íconos, sobre todo en la mántica deductiva, es determinada particularmente por la necesidad que el especialista tiene de dar cuenta de unos eventos sin que tenga la posibilidad real de ser observador de ellos (por ejemplo, las causas efectivas de una enfermedad). Para esto, él "...evoca un signo procedente del dominio de esas entidades observables que rigen las conexiones causales que trata, un signo que le permite decir cuál de las diferentes secuencias indicadas por la teoría es la que interviene efectivamente" (Horton, 1986)³. De esta manera, relaciona dos secuencias de eventos que, en su operación, se vuelven convergentes: la secuencia ofrecida por el consultante (saber las causas de..., por ejemplo), que se refleja en los elementos materiales a través de los cuales opera el especialista (piedras, hojas, palitos, etc.), de orden fuertemente aleatorio; y la secuencia cargada de sentido a la cual su operación le permite tener acceso, caracterizada por la ausencia del elemento aleatorio y fuertemente fijada en relaciones de tiempo, espacio, codificación rígida de las cadenas lógicas, etc. (Vernant, 1982: 14-15).

- 2 Para Edmund Leach este sería el "error" del chamán: tratar los índices como si fuesen señales, es decir capaces de determinar consecuencias a distancia (Leach, 1976, cap. 6).
- 3 Aparecerá evidente el parentesco de este proceso con el mecanismo de las operaciones analógicas: coordinar dos series de eventos sin ningún tipo de iconismo común, sino el hecho que el uno se constituye como referencia para el otro, de manera que "...el cambio de la primera garantizará un cambio correspondiente en la otra" (Miceli, 1976: 106).

Este proceso podría ser también descrito como la elaboración de un discurso, relacionando entre sí "figuras semióticas" (es decir, divisibles en otras unidades) a través de conectores de "isotopías" en grado de desenvolverse, al mismo tiempo, un sentido propio y un sentido figurado (cfr. la "codificación retórica" de los mitos según Levi-Strauss), o contener un carácter polisémico que le permite "la superposición de isotopías diferentes", en el recorrido generativo del discurso (Greimas y Courtés, 1990: 77, 175 y 229).

Queda claro que el especialista tiene a disposición un cierto número de secuencias explicativas a las cuales hacer referencia (por ejemplo, una gama amplia de espíritus productores de perturbaciones, o la amplia gama de acciones del consultante); pero está obligado a elegir sólo una de ellas, dado que debe dar una respuesta precisa y operativa al consultante. Sin embargo, la secuencia de la cual echa mano el especialista puede estar constituida por un complejo de secuencias jerarquizadas que forman un conjunto homogéneo y, además, adquirir su sentido (su "fuerza") en otros ámbitos culturales aptos para tal utilización. Es el caso del recurso a historias míticas o a estructuras que se refieren directamente a ellas para su organización.

Las posibilidades ofrecidas por este tipo de secuencia, aunque el discurso vale también en buena parte para el uso de una sola secuencia, dan al especialista la posibilidad de mantener una cierta ambigüedad en su propuesta explicativa (pudiendo así no "equivocarse"). En todo caso, esto no resuelve completamente el problema de la adherencia de la secuencia a la realidad cotidiana, al momento de su elección. Justamente, Robín Horton hace notar que un sistema basado en secuencias causales convergentes tiene dificultad para mantenerse en la vida cotidiana de una comunidad (Horton, 1986: 105-106).

Aunque es evidente que un tal sistema, para asegurar su continuidad, debe prever la posibilidad del error, lo que sucede en realidad es otro proceso. Un sistema cultural donde la mántica tiene lugar, elabora un retículo cognoscitivo tendencialmente total, donde cada elemento de la realidad tiene posibilidad de estar relacionado con otro, a través de la extensión progresiva de las dos operaciones principales mediante las cuales se conectan las secuencias causales: interrelación de elementos diferentes a través de los principios de "contigüidad" (asociación metonímica) y "semejanza" (asociación metafórica), elementos básicos de cualquier acto "mágico" (Montero, 1986: 22-28). Si cualquier elemento

de la realidad puede ser conectado a otro por uno o ambos de los principios citados, esto implica que tendencialmente cada secuencia causal relacionada con otra por el especialista, mantiene un área de conexiones potenciales con otras secuencias, con posibilidad de ser activadas cuando la "lectura" del evento lo requiera (lectura *a posteriori* del "evento" productor de la consulta, asociado con el "evento" productor de la explicación).

Es la existencia, actual y potencial, de estas relaciones posibles, la que permite al especialista el mantenimiento de una cierta ambigüedad de la respuesta, capaz de protegerlo en caso de atribución de error por parte del consultante. Además, en algunos casos, la presencia de una fuerte ambigüedad de la respuesta es prevista por el sistema mántico (por ejemplo, en el caso del oráculo de Delfos o, también, del I Ching chino), por lo cual se traslada en buena parte sobre el consultante, la acción de relacionar secuencias.

De cualquier manera, las conexiones potenciales se realizan siempre dentro de un cuadro del mundo, en el cual están sumergidos tanto el consultante como el especialista. Ambos comparten una misma lógica cultural, por lo cual el evento y su interpretación raramente entran en contradicción, aun cuando se trata de elegir alternativas excluyentes. Vale aquí lo que escribía Evans-Pritchard sobre los oráculos azandes:

"Todas sus creencias encajan y si el azande perdiera su fe en el exorcismo, igualmente tendría que renunciar a sus creencias en la brujería y los oráculos... En esta tela de araña, cada hilo depende de otro hilo, y el azande no puede salir de sus redes porque éste es el único mundo que conoce. La tela de araña no es una estructura externa en la que se encierra. Constituye la textura de sus pensamientos y él no puede pensar que su razonamiento esté equivocado" (Evans-Pritchard, 1976: 193).

Esto es lo mismo que afirma que "la eficacia de la magia implica la creencia en la magia" (Lévi-Strauss, 1976: 152). Sin embargo, no se trata sólo de la participación en creencias comunes; muy acertadamente Evans-Pritchard había ya subrayado que las creencias de los azandes "...no son completamente fijas, sino variables y fluctuantes para dar cabida a las distintas situaciones, y para permitir la observación empírica

e incluso la duda" (Evans-Pritchard, 1976: 194). En el contexto del acto mántico (así como en el de la curación) la pregunta del consultante va mucho más allá de un simple pedido de información.

El consultante tiene unas expectativas y éstas sólo están superficialmente conectadas con el evento específico. Es decir, la búsqueda de la información, por lo menos en el acto mántico, es completamente secundaria a la del sentido. Es de éste que, antes de todo, el consultante necesita cuando las perturbaciones ponen en crisis su "estar en el mundo" y no de las simples informaciones realísticas sobre un evento específico (las cuales, en muchos casos, terminarían por agravar más su estado). El sentido, escriben Habermas y Luhman, es "...la forma de las premisas para la recepción de informaciones y para la elaboración consciente de la complejidad elevada" (Habermas y Luhman, 1973: 39). Es la única manera de conseguir el manejo de la complejidad, reduciendo las múltiples posibilidades que la realidad ofrece a la percepción.

A través del pedido de sentido, el consultante quiere reintegrarse al universo familiar de sus significados culturales. Es ésta la expectativa que el especialista está llamado a responder. Se entiende ahora como el problema del error en la previsión mántica (o en el diagnóstico) no se plantea fundamentalmente y cuando éste se da es fácilmente justificado en el cuadro del universo cultural o, en determinadas situaciones, interpretado de manera tal que viene a servir a la misma producción de sentido (por ejemplo, atribuir el error a la acción de otro especialista enemigo, etc.). Es por esto que, parafraseando a Luhman, podemos afirmar que en el horizonte chamánico "...expectativas y evento real deben ser aislados recíprocamente de modo que el evento no pueda dañar en nada a la expectativa ni poner en discusión su continuidad. Los puntos de vista que sirven para tal finalidad tienen poco que ver con las explicaciones científicas verificables, siendo que no deben fundar la normal espera de las desilusiones, sino, por el contrario, su carácter de excepcionalidad" (Luhman, 1977: 70).

2. Adivinación y diagnóstico entre los quechuas del Perú

Los quechuas son una población indígena de aproximadamente 10 millones de personas distribuidas, sobre todo, en las regiones andinas

de América del Sur⁴. Perú, Bolivia y Ecuador son los países con más población quechua, mientras que en proporciones menores los encontramos también en Argentina y Chile. La historia de los quechuas está íntimamente ligada a la de los incas que los habían sometido pocos siglos antes de la llegada de los españoles. En esa época, los quechuas asumieron parte de la cultura incaica, manteniendo sin embargo buena parte de la propia. Con la caída del Twantinsuyo, los quechua fueron sometidos por los españoles quienes a través de la "extirpación de idolatrías" intentaron imponer sus creencias cristianas. De esta manera, los quechuas terminaron agregando a su cultura también elementos cristianos, constituyendo así un fuerte sincretismo cultural. Se debe también citar, a este propósito, el largo contacto con los vecinos aymaras, con los cuales los quechuas comparten muchos elementos culturales.

El universo cultural de los quechuas incluye una fuerte relación con el ambiente, con preponderancia de las montañas, las grutas y los manantiales, identificados con espíritus protectores (por ejemplo, los Apus, Huacas, etc.). También muy importante es la relación con la "tierra", considerada como un todo y llamada Pachamama. Es la relación con ésta la que determina en gran parte la vida económica y, de cierta manera, social y espiritual de los quechuas. Como en otras culturas americanas, la relación con las plantas, culturalmente ordenada, permite

- 4 Como ya se dijo, los datos utilizados en este informe fueron recolectados en los años 1985-1987 en el marco de una investigación sobre la medicina quechua. Desde la mitad de 1986 nos dedicamos casi exclusivamente a la coca y su utilización en la adivinación y en el diagnóstico médico. Para esta finalidad se trabajó con una docena de especialistas quechuas de las regiones de Cuzco y Puno, asistiendo a sus sesiones con la coca y, en un segundo tiempo, conversando ampliamente sobre el tema. En algunos casos se realizaron también entrevistas, registradas con una grabadora. Todas las entrevistas grabadas fueron realizadas con la autorización de los entrevistados. Finalmente, una vez aclarado el sistema general de interpretación, se procedió a interrogar a un grupo de especialistas sobre el significado de 30 hojas específicas, anteriormente seleccionadas y numeradas. De esta manera se consiguió el registro de múltiples interpretaciones de las mismas hojas por parte de diferentes expertos, consiguiendo así un chequeo cruzado y, al mismo tiempo, una frecuencia estadística de las interpretaciones.

un uso "discreto" de ellas y, al mismo tiempo, es productora de contenidos utilizados en la organización social (es el caso de la coca, por ejemplo) y de sus creencias espirituales.

En este contexto, encontramos múltiples figuras chamánicas, cuya elevada diferenciación especialística las distingue de las existentes, en general, en sociedades indígenas de tierras bajas, donde encontramos sólo una o dos figuras que reúnen en sí múltiples funciones. Durante la época colonial hubo gran interés en estas figuras, de manera que nos quedan registros completos de su existencia histórica. Estas figuras continúan existiendo en buena parte y su importancia en la vida social y religiosa de los quechua se mantiene hasta el día de hoy. Veamos los nombres y la especialización de algunos. *Hampicamayoc*: figura con funciones sacerdotales y curativas, sobre todo en la relación con los Apus y con la Pachamama; *Hampic*: nombre genérico de curandero; *Runapmicuc*: curaba succionando el mal a los enfermos; *Chuksikampic*: especialista en arreglar los huesos (torceduras, fracturas, etc.); *Macsá o Vilca*: curaba a través de rituales de sacrificio a las Huacas; *Maich'a*: preparaba remedios de yerbas; *Moscoc*: interpretaba los sueños, etc.

La lista podría continuar, sin embargo estas referencias nos permiten ya intuir el grado de complejidad alcanzado por los quechuas (e incas, claramente) en el campo médico-ritual. Muchas de estas figuras continúan operando y, en algunos casos, la desaparición de especialistas históricos ha producido la incorporación de algunas de sus técnicas por parte de los especialistas actuales. Por ejemplo, parece que no existen más los *Runapmicuc* pero es posible encontrar *Hampic* que realizan curaciones a través de la técnica de la "succión".

En este sofisticado sistema, un lugar particularmente importante está representado por algunas figuras especializadas en técnicas de adivinación, diagnóstico y pronóstico médico (*Watuc*). Se trata de una compleja y multiforme mántica que desempeña un papel muy importante en el mantenimiento de la estructura cultural de los quechua y, al mismo tiempo, permite a los individuos de esta cultura resolver sus inseguridades y, en general, mantener en equilibrio su "estar en el mundo". No se trata sólo de pocas técnicas, secundarias en el complejo de las prácticas curativas, sino de un fenómeno muy extendido y diferenciado que, en este aspecto por lo menos, acerca a los quechuas a las grandes culturas de la antigüedad que encontraron en las prácticas mánticas su núcleo principal de actividad ritual (por ejemplo, los babilonios) (cfr. Bottéro, 1982).

Algunas de estas prácticas mánticas son hoy más importantes que otras; pero antes de considerar con detenimiento una de ellas, vale la pena señalar rápidamente los tipos de especialistas y tipos de actividades relacionados con este tema (cfr. Valdivia Ponce, 1986).

Calparicuqui:	Examen de la vísceras de la llama;
Hacaricuc:	Examen de la vísceras del cuy (tb. <i>cuyricuc</i>);
Katipac:	Adivinación y diagnóstico a través de las hojas de coca; etc.
Moscoc:	Interpretación de los sueños; análisis de los sueños de un <i>Watic</i> después de dormir con una prenda del consultante;
Pacharicuc:	Examen de una araña a la cual se le quiebran las patas;
Ripiac:	Examen de los molledos (brazos, muslos o pantorrillas);
Socycac:	Examen de granos de maíz de diferentes colores en montículos (tb. el <i>Hachu</i>);
Virapiric:	Análisis de sebo quemado con hojas de coca;

Aunque algunos de estos especialistas ya no existen, la mayoría de sus prácticas son todavía realizadas, junto con otras nuevas, producidas por los mismos quechuas o por otros grupos étnicos con los cuales han tenido contacto. En estos casos, su utilización puede pertenecer al adivino o el *hampic*. Veamos algunas de estas prácticas mánticas: plomo derretido vertido en agua; huevo derramado dentro un vaso de vidrio lleno de agua; examen de velas derretidas o de la orina del enfermo; examen de un huevo frotado sobre el cuerpo del enfermo; examen de la *Ccolpa* (orina fermentada hervida con sulfato ferroso o aluminico); etc. También deben ser citados sistemas de origen español incorporados en la cultura quechua, como el *pulseo* (auscultación del ritmo cardíaco del enfermo); o la *cartomancia* (adivinación por medio de los naipes). En la misma categoría debe ser incluido el examen de la ceniza de un cigarrillo fumado por el adivino, el cual puede encontrarse acoplado a otras prácticas mánticas (por ejemplo, con el examen de las hojas de coca).

No se piense que estas prácticas mánticas estén desapareciendo en la sociedad quechua. Al contrario, se encuentran presentes todavía de manera fuerte en la cotidianidad de estas poblaciones. De hecho, en cualquier aldea quechua encontramos uno o dos especialistas en estos tipos de prácticas y, además, a nivel regional, existen figuras reconocidas por todos como muy expertas y a ellas se recurre en caso de necesidad. No es raro encontrar indígenas desplazándose centenares de kilómetros

para ir a consultar a un adivino famoso. Por otro lado, también en las ciudades criollas con fuerte presencia quechua, como Cuzco o Puno en Perú, encontramos estos especialistas, generalmente en barrios pobres o cerca de mercados populares. A este propósito, los días de mercado, bien en la ciudad como en las pequeñas aldeas, son propicios para hacer una consulta, aunque no necesariamente por problemas de orden médico. Así, es normal ver, en esos días, en un lado del mercado, entre papas, yerbas medicinales y tunas, un viejo leyendo las hojas de coca o "botando" los naipes a una mamita o a algún joven deseoso de saber su futuro.

Entre las prácticas de adivinación, diagnóstico y pronóstico de los quechuas resaltan en la actualidad sobre todo dos tipos: el examen de las vísceras del cuy y el ritual de "lectura" de las hojas de coca. Dado que este segundo tipo será tratado exhaustivamente en los párrafos siguientes, vale la pena, para completar el panorama de las prácticas mánticas de los quechuas, describir el diagnóstico a través del cuy.

El cuy (conejillo de Indias, Guinea pig) es un pequeño animal doméstico andino presente en la mayoría de las casas indígenas. Por su alta capacidad reproductiva constituye una fuente importante de proteínas animales. Su consumición se realiza, sobre todo, durante las fiestas familiares (por ejemplo, matrimonios) y comunitarias (fiesta del patrono, compadrazgos, etc.). En la fiesta del Corpus, en Cuzco, el plato principal está constituido por cuyes asados.

Existe una práctica mántica para el diagnóstico y pronóstico de las enfermedades que utiliza como elemento principal el cuy. Durante una sesión de curación en casa del consultante, después de invocaciones a algunos espíritus tradicionales o de origen cristiano, el *Hacaricuc* o *Cuyricuc* frota un cuy joven y negro por todo el cuerpo del enfermo. En general, cuando ha terminado de frotar, el cuy se encuentra muerto y es desollado con las uñas y sus entrañas examinadas por el especialista. A través de este examen, el *Hacaricuc* diagnostica la enfermedad y elabora su pronóstico. Es evidente la teoría que justifica esta práctica: algunas características del cuerpo interno del cuy desollado son tomados como indicios de la enfermedad, registrados en la operación de frotamiento (de un cuerpo a otro) y, por esto, pueden ser "leídos" (cfr. Sal y Rosas, 1979).

En general, el *Hacaricuc*, según el tipo de diagnosis elaborada, puede aconsejar alguna curación o sugerir la consulta de un especialista experto en el tipo de enfermedad encontrada. No es raro que el *Hacaricuc*

indique al médico occidental para la curación, si hubiere encontrado una enfermedad que a su parecer necesita de este especialista. De la misma manera, en caso de participación de espíritus puede sugerir el recurso a un *Hampicamaioc* para dedicar a ellos una ofrenda. En algunos casos, es el mismo *Hacaricuc* quien puede curar, particularmente cuando se trata de enfermedades por embrujamiento o susto. Se trata de la *limpia* de la enfermedad a través de un cuy vivo. El animal es frotado en el cuerpo del enfermo y después enterrado lejos de la casa (también en el lugar donde se produjo la causa de la enfermedad, si éste fue identificado). La teoría sostiene que la enfermedad puede pasar, de esta manera, del cuerpo del enfermo al del cuy, valiéndose aquí la transformación de los índices en señales performativas, y desaparecer con la muerte y el entierro del animal (cfr. Barahona, 1982).

Estos mismos tipos de prácticas se pueden realizar también con otros animales (conejos o pequeños perros) o un huevo. Este último es muy utilizado entre los quechuas del Ecuador y su técnica y teoría explicativa es muy parecida a la del cuy: se frota un huevo por todo el cuerpo del enfermo; posteriormente se abre y a través del examen de su contenido depositado en un plato se diagnosticará la enfermedad.

Antes de pasar al análisis de la práctica más importante de la mántica quechua, la realizada con las hojas de coca, nos parece importante, para completar el cuadro, hacer algunas referencias lingüísticas y semánticas a los términos usados para nombrar estas prácticas. En quechua, la acción de adivinar se traduce en general utilizando el radical "watu"/"wat", a través de los cuales se construyen los derivados verbales, los adjetivos, etc. Veamos una pequeña lista de términos utilizados en el

ámbito de la mántica quechua (Lira, 1982):

Watuc:	Adivino
Watu:	Adivinación, acto de adivinar;
Watúchic:	El que hace o manda adivinar;
Watuchikuc:	La persona que se hace adivinar;
Watuchikuy:	Mandarse adivinar;
Watuchína:	Asunto objeto de pronóstico o adivinación.

A partir de estos términos es posible ampliar un poco las referencias, intentando definir el campo semántico dentro del cual se realiza la acción mántica. En teoría, la individualización de terminología diferente del significado específico de "adivinar", pero que utilizan el mismo

radical, debería permitirnos reconstruir el campo semántico de esta acción y, consecuentemente, acercarnos un poco a la manera de entenderla por parte de los quechuas.

Antes de todo, el término *watupáku*y, que puede traducirse como "presagio", cuyo parentesco con el significado de adivinar es explícito. De la misma manera encontramos que "inferir" y "relacionar" se traducen ambos con *watunkayay*. Es evidente que todavía estamos en el campo semántico interno de "watu" y su significado de "adivinar". También el verbo "indagar" se construye utilizando el mismo radical "watu": *watukáchac*, indagador; *watukáchay*, indagatoria; etc. Tal extensión resulta obvia, así como la de "relacionar", si pensamos que la acción adivinatoria presupone una previa indagación para identificar los elementos que una vez relacionados permiten la respuesta del adivino. De cualquier manera, resulta sugerente que en esta cultura la acción genérica de "indagar", tenga un parentesco tan estrecho con la acción de adivinar. Relacionada con esta extensión del radical "watu", encontramos *watúipay*: conjetura, sospecha, y sus verbos derivados (cfr. Lara, 1971; Fernández de Córdoba, 1982; Amodio, 1986).

Ampliando el campo, también el término "recuerdo" puede traducirse con una palabra formada por el radical "watu": *waturíku*y, reminiscencia, recuerdo espontáneo, recordar. *Watúku*y se utilizaría para indicar una persona que hace memoria o pregunta por alguien ausente y, también, el que hace memoria de un evento. Se abre así un campo muy interesante de investigación: ¿de qué manera recordar es también adivinar? o, mejor: ¿en qué sentido el adivino, en sus respuestas, está recordando? Las posibilidades investigativas que se abren aquí resultan bien interesantes, aunque en este espacio no es posible ahondar más.

Si ahora pasamos del radical "watu" a su posible variación "wat", encontramos algunos otros términos que nos permiten completar el cuadro de referencia semántica, restringido y ampliado, de la práctica mántica. *Wata* es año y también cuerda. A partir de este último significado, tenemos toda una serie de términos relacionados con el verbo "amarrar", *watay*. Si recordamos *watunkayay* (relacionar), encontramos una relación de significado explícita y estrecha entre los radicales "watu" y "wat" que justifica nuestra extensión del campo semántico.

De esta manera, podríamos decir que en la cultura quechua la acción de adivinar está relacionada con por lo menos otros cuatro

significados básicos que sirven para delimitar su campo semántico restringido: "presagiar", "inferir", "indagar", "relacionar". A partir de "relacionar", el campo se puede ampliar a "amarrar", mientras que la dimensión temporal estaría dada por la relación con "recuerdo", ámbito homogéneo tendencialmente con el de "presagio". El esquema de la figura nº 1 muestra tales relaciones.

Si vale la equivalencia aquí insinuada entre "adivinar" y "diagnosticar", para la cual no encontramos traducción convincente en quechua, resulta interesante anotar la diferencia con el pensamiento occidental de origen griego. Mientras que entre los quechuas, el significado de "adivinar"/"diagnosticar" gravita dentro de un campo semántico caracterizado por los significados de "ligar", "amarrar", "relacionar"; en el caso del término occidental "diagnosis", su etimología conduce a significados como "separar", "discernir" y "diferenciar". Tales acotaciones podrían constituir la base para ulteriores investigaciones.

3. Adivinación, diagnóstico y pronóstico con la coca

3.1. La coca en el mundo andino

La coca es una planta de origen selvático domesticada por las poblaciones indígenas del altiplano andino. Pertenece a la familia de las Erythroxylaceae y actualmente es conocida en por lo menos 11 especies silvestres y cuatro o cinco cultivadas. "Las actuales diferencias han resultado de una divergencia evolutiva a partir de su precursor original, influenciada por una selección artificial y a una gradual adaptación a nuevos ambientes y áreas geográficas debidas al hombre" (Plowman, 1981: 114).

El arbolito de la coca es cultivado en las "yuncas", valles y pendientes tropicales de los andes, entre 1000 y 2500 metros de altura (Seca de selva). Al Cuzco llega la producción de los valles de la provincia de La Convención (Quillabamba). La elección de los tipos de coca depende de una serie de cualidades que permiten su utilización para usos específicos (cfr. Hinostroza, 1985: 155):

Sabor:	Dulce o amargo;
Olor:	Penetrante o suave;
Forma:	Alargada, ovalada o arriñonada;
Color:	Pardo verdusco, verde claro, verde oscuro o café;
Consistencia:	Frágil o elástica.

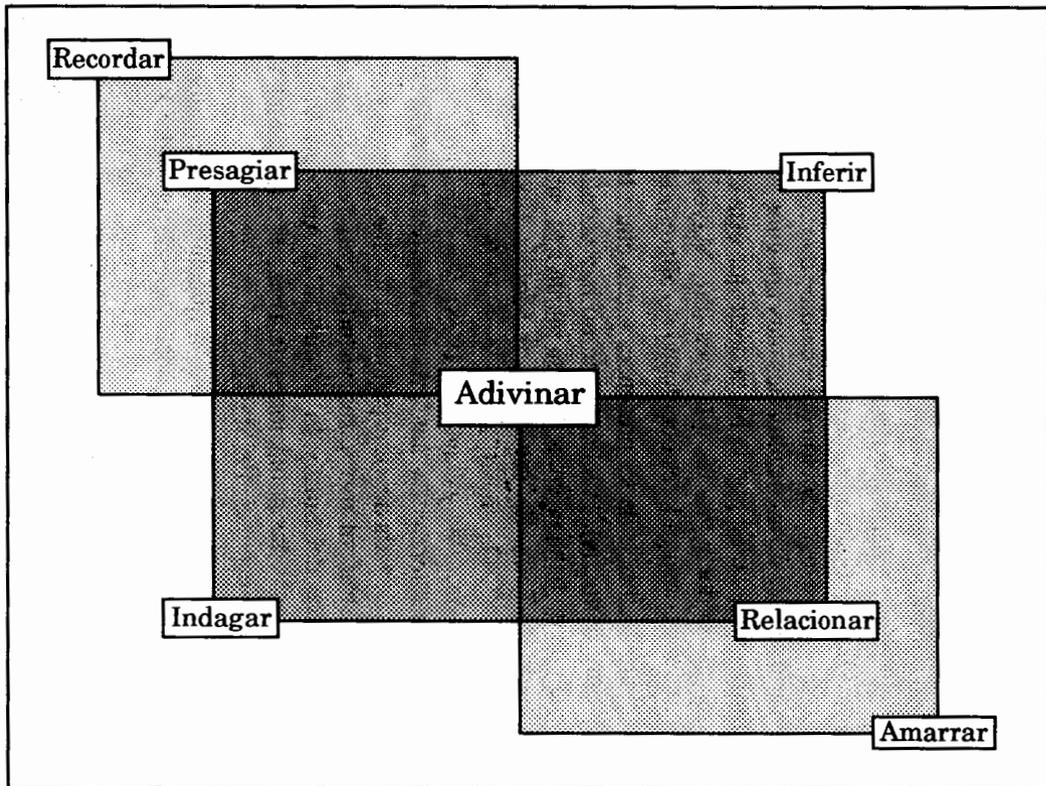


Figura nº 1: Campo semántico del quechua *Watuy* (adivinación)

Por ejemplo, para la masticación se prefiere la hoja elástica y no la frágil que, a su vez, es utilizada en algunas recetas médicas. De la misma manera, color y forma serán elementos muy importante en las prácticas de adivinación, etc. En el área del Cuzco, se distinguen varios tipos de coca por algunas de sus características culturales: la "coca malki", hojas pequeñas en la punta de un ramito, que representa la familia; la "coca kintu", o coca de la sabiduría, utilizada para la adivinación, etc.

La venta de las hojas de coca, por lo menos en el Cuzco, es libre y constituye un comercio lucrativo por el gran uso que de ella se hace (la comercialización es en parte fiscalizada por la Empresa Nacional de la Coca, ENACO). Esta realidad nada tiene que ver con el incremento del cultivo de la coca para la extracción del alcaloide que contiene (cocaína), por el contrario se trata de usos culturales muy antiguos y fundamentales para la cultura quechua. Se podría hasta decir que esta cultura resiste y se reproduce alrededor y gracias a la coca (cfr. Mayer, 1978). De los narcotraficantes y consumidores occidentales callaremos aquí.

El registro histórico de su presencia y uso entre las poblaciones andinas es muy temprano. Prácticamente no hay cronista español del Perú colonial que no haga referencia a esa planta a la cual con facilidad ha sido aplicado el adjetivo de "sagrada" (cfr. Molina, 1983; Ayala, 1980; Cieza de León, 1967; Garcilaso de la Vega, 1976. Sobre el tema en general, cfr. Tomoeda, 1984 y Gagliano, 1978). Sin embargo, su uso fue observado en áreas diferentes y antes de la conquista del Perú. En los primeros años de la llegada de los españoles al Caribe, Ramón Pané fue el primero en registrar su uso y sus virtudes curativas en las áreas norteñas de América del Sur; y lo mismo hizo Amerigo Vespucci, registrando su uso entre las poblaciones de Tierra Firme (actual Venezuela) (Pané, 1980; Vespucci, 1985: 98).

De los países andinos con población quechua, el Ecuador hace excepción en el uso de la coca. De hecho, desde el siglo XVI las campañas de erradicación de la coca fueron tan violentas que ya en el siglo XVIII los cultivos habían sido desplazados por otros (por ejemplo, cereales, frutales, etc) y el uso cultural de la coca había desaparecido entre las poblaciones indígenas (cfr. León, 1952). Por otro lado, también poblaciones indígenas no quechuas utilizan ampliamente la coca en su vida cotidiana y ritual. Es el caso de los aymaras, ya citados, y también de algunos grupos no andinos, como es el caso de los amueshas de la selva central de Perú (cfr. Santos, 1983).

La importancia de la coca en el mundo incaico fue grande, en términos rituales, sociales, económicos, etc. Muchos sacrificios se hacían con la coca; se mascaba coca para resistir la fatiga; la coca servía como referente para la atribución de valor a otros productos; era ampliamente utilizada en la farmacopea indígena, etc. (cfr. figura n° 2) Tales usos continuaron existiendo en la época colonial -sobre todo el consumo contra la fatiga, su valor como producto de intercambio y salario a los indígenas en la minas y el uso en las prácticas médicas- y se encuentran también en la actualidad. Por ejemplo, todos los quechuas traen siempre consigo una "chuspa" (bolsita) de coca que mascan durante sus viajes (*acullico*) u ofrecen a quien encuentran en el camino.

La coca entra como protagonista en la mayoría de los rituales realizados por los quechuas: ceremonias de casamientos; ofrendas a la Pachamama y a los Apus de los cerros; el primer corte del pelo de los niños; etc. Sin embargo, aparte de la masticación cotidiana (*acullico*), el ámbito de mayor utilización es el de la adivinación y diagnóstico de las enfermedades. Existe un método muy simple de realizar un diagnóstico o pronóstico de enfermedades: después de formulado el problema, si el sabor del bolo de coca es amargo, el resultado será negativo, si el bolo es dulce, el resultado será positivo. Es esta una práctica que todos pueden realizar y no solamente los especialistas. De la misma manera, a ella se recurre también para prever el desenlace de una acción o la solución de problemas no médicos (Hulshof, 1978: 839).

Otra práctica adivinatoria y de diagnóstico con la coca, registrada por los historiadores, pero de la cual no tenemos noticias en la actualidad, consistía en hacer deslizar el zumo de la coca mascada en una mano, determinando la respuesta a partir de las figuras que en ella se dibujaban. Tal práctica era realizada por un especialista (Millones, 1982).

3.2. El especialista en la mántica con la coca

En la sociedad quechua la mántica a través de las hojas de coca es confiada a un especialista: el *Paqo* o *Katipac*, nombre este último derivado de la acción de leer las hojas de la coca (*katipa*). A él se refieren también con el nombre genérico *Yatiri* (el que sabe) o de *Watuc* (adivino).

En general se trata de un hombre adulto o anciano cuya historia de vida presenta un evento fundamental y traumático interpretado como



Figura nº 2: Quechuas coqueros, siglo XVI (Ayala, 1980).

productor de las características que lo llevarán a asumir la profesión. Este evento puede ser constituido por una larga enfermedad o por un sueño especial que dejó sus huellas en el sujeto. En muchos casos, tiene que ver con fenómenos naturales como el hielo, las tempestades, el relámpago, etc. Estamos claramente frente a un clásico elemento de la elección chamánica por parte de espíritus asociados a fenómenos naturales. Citamos de una entrevista a un *Paqo* de Chorrillo, Cuzco (1986):

"Yo aprendí porque el granizado me agarró... Fue pues como un cohete que a uno instantáneamente de un momento a otro lo agarra. A veces no sólo a la gente, montón de cosas agarra, caminando. A mí me agarró con dos perros en mi comunidad. Ahí me agarró con dos perros, a la edad más o menos de 12 ó 13 años; me encontré en una nevada así..."

La historia de nuestro *Paqo* puede considerarse ejemplar para los especialistas de coca en el mundo andino. Después que el "granizado" lo "agarró", pasaron los años sin que se cuidara particularmente del evento. Viaja mucho y un día cae gravemente enfermo. El curandero que lo examina le pregunta por su pasado e insinúa que la enfermedad tiene origen en un evento extraordinario, hasta que explícitamente le pregunta si acaso no lo había agarrado el "rayo". El futuro *Paqo* confiesa y el otro le explica que no puede negarse a su destino, porque "...te está persiguiendo, te puedes morir, tienes que cumplir... O sea, como la ley tienes que cumplir eso". El curandero está haciendo referencia a la necesidad que tiene quien es "agarrado" de asumir el evento y dedicarse al tipo específico de profesión chamánica para la cual fue llamado. Para descubrir el tipo, se recurre a otros expertos que mirarán en la coca para descubrirlo, o pedirán a los Apus auxiliarlos en la búsqueda.

Es interesante señalar que algunos pueden intentar un tipo de especialización diferente a la cual están destinados. Por ejemplo, otro entrevistado nos relataba que él había intentado practicar la adivinación a través de la ceniza del cigarillo o de los sueños, sin conseguirlo (comunidad de Calapuja, 1987). La misma situación fue registrada por Carter y Mamani en Bolivia: "Evidentemente, declara un entrevistado, mi trabajo es sólo mirar en coca y hacer despachos en las mesas, No estoy puesto para brujo. Dios me ha destinado para mirar la coca" (Carter y Mamani, 1986: 378).

El simple hecho de ser "escogido" para volverse lector de la coca no es suficiente para conseguir hacerlo. De hecho, aparte de esta condición fundamental, es necesario ser discípulo de un experto más viejo para aprender. En el caso del *Paqo* de Chorillo que citamos anteriormente, el maestro fue su mismo padre que era *Altomisayoc*, figura chamánica principal del mundo quechua. Sin embargo, normalmente se recurre a un especialista renombrado a nivel regional y, si éste acepta, el aprendiz frecuenta su casa y en muchos casos pasa a vivir con él por algunos años (o por algunos períodos durante el año o de manera continuada). En este período trabajará en la "chacra" del *Paqo* mayor, lo ayudará en sus menesteres domésticos, etc., como forma de pago para el aprendizaje⁵. Naturalmente comenzará a participar en las sesiones de lectura de la coca, aprendiendo poco a poco. De cualquier manera, el ejercicio de cuanto ha aprendido se desarrollará progresivamente, en relación a los aciertos y, en general, a la fama que de sus habilidades circulará en su comunidad y en la región.

Finalmente, es necesario aclarar el término "lectura" que ya hemos utilizado para el proceso de interpretación de las hojas de coca. Este término es comúnmente utilizado por los mismos *Paqos* haciendo directa referencia a la sesión como a una "lectura" de la hojas, consideradas como "palabras": "Si no fuera la coca, declara un entrevistado de Carter y Mamani, ¿con qué cosa podríamos adivinar? La coca es como un libro. La hoja de la coca es como un diccionario para saber de una persona". Sin embargo, la coca es una "escritura" muy particular: la acción de "lectura" no se realiza como en la relación entre un lector de libros y su texto. La coca asume aquí un papel activo: "Tengo que mirar las hojas de coca, y recién curarle. Con qué y de qué está enfermo, la coca me avisa. La coca es mi consultorio. Tengo que preguntarle para curarle. Si no, no podría curar" (Carter y Mamani, 1986: 391).

La coca propone, la coca tiene su personalidad y sus deseos. Por esto hay que tratarla con cuidado. Y, aun cuando el especialista, en una

5 Carter y Mamani reportan algunos ejemplos de pago en dinero para el aprendizaje de curanderos bolivianos. Por lo que sabemos, el mismo fenómeno no es frecuente en el altiplano andino de Perú (cfr. Carter y Mamani, 1986: 378).

situación de contacto profundo con la sociedad criolla, utiliza para explicarse ejemplos sacados de la cultura de los no indígenas, mantiene sin embargo los núcleos profundos de su creencias.

3.3. La sesión de lectura de la coca

El pedido de "echar la coca" o "leer la coca" es siempre determinado, en diferente grado, por situaciones de malestar auto-percibido: desde una enfermedad grave, hasta una inquietud superficial que requiere un tratamiento tranquilizante. Por otro lado, como ya hemos dicho, el recurrir a las hojas de la coca es más amplio que el ámbito propiamente médico, incluyendo también cualquier malestar o situación precaria derivada de la relación con el espacio geográfico y los espíritus asociados, crisis de las relaciones sociales, etc. Además, a la coca se puede recurrir también para "informarse" sobre el desenlace de una acción que se realiza en otros sitios (por ejemplo, el viaje de un pariente), o para saber algo del propio futuro, en general o en relación a un evento específico. Es por todos estos aspectos que, aún manteniendo los términos de adivinación y diagnóstico, preferimos hablar en general de "mántica de la coca".

En general, el consultante llega con un mínimo de autodiagnosia ya realizada, si bien muchas veces sólo en los términos de "algo no está bien en mí", y la consecuente conclusión: "lo que no está bien en mí es de pertinencia del especialista" (Devereux, 1978: 263 y 271). Esta autodiagnosia, realizada en ámbitos familiares, es ya el producto de un intento de autocuración (o de superar por sí mismos el problema o la inquietud), cuyo fracaso impone el recurso al especialista. Son éstas las primeras fases de un recorrido que llamamos "ruta de la salud", a través del cual el individuo con problemas intenta readquirir su tranquilidad y equilibrio. Estas "rutas" pueden incluir la autocuración, el recurso a uno o más especialistas en adivinación y diagnóstico, la consulta de un curandero y también de un médico occidental. Es como decir que el quechua con problemas echa mano de cualquier recurso que su contexto le permite para resolverlos, aunque sea un especialista de otra cultura, indígena o de origen europeo.

Los pedidos de consultar un *Paqo* pueden incluir solamente una relación informativa: el sujeto quiere saber acerca de algo y consulta al experto. Sin embargo, sobre todo en el caso de enfermedades, se pedirá a la coca tanto un diagnóstico como un pronóstico, aunque esto a veces

se reduce a una indicación de alternativa entre dos posibilidades: sanará/no sanará, morirá/no morirá. En casos particulares, esta relación informativa incluye también la indicación del tipo de *Yatiri* que el consultante necesita. Por ejemplo, muchas veces, cuando la respuesta de la coca incluye embrujamiento, el especialista indicará a alguien experto en la materia, el *Layka*.

La sesión de lectura de las hojas se realiza normalmente en la casa del *Pago*, en uno de los cuartos o en el patio de atrás de la casa. Otro lugar de lectura puede ser un rincón tranquilo del mercado o la misma casa del consultante, cuando su estado de salud no le permite moverse. Se debe subrayar que, aparte de los casos de urgencia o de lectura ocasional, la sesión se realiza de manera muy formal. Es el *Pago* quien decide la forma y el tiempo. En algunas comunidades no se realiza la lectura de la coca los martes y los viernes, debido a motivaciones religiosas relacionadas con el cristianismo. En las áreas quechuas de la región de Puno y en Bolivia cuando se trata de consulta por problemas ligados al mundo sobrenatural y ya ha sido identificado su origen específico, los días de la semana se dividen en *sumac p'unchay* (días buenos) y *sajra p'unchay* (días malos): en los primeros (lunes, miércoles, jueves y sábado) se realizarán las consultas que tienen que ver con la Pachamama, elementos de la naturaleza (viento, rayo), Apus, etc. En los segundos (martes y viernes) las consultas inherentes a problemas producidos por espíritus "negativos" o brujería (cfr. Carter y Mamani, 1986: 392).

Llegamos así al momento del pedido. El consultante utiliza normalmente una frase de este tipo: *Kuka chaykimi khowaripuy...*, hazme el favor de leer tu coca. Si el especialista responde positivamente, tomará su *chuspa* con la coca y los objetos necesarios a la lectura, invitará al consultante a sentarse frente a él, en general en el piso de la casa o del lugar donde se realiza la sesión. Dependiendo del grado de relación existente entre el especialista y el consultante, es decir el conocimiento que de la vida del consultante tiene el especialista, la conversación previa a la lectura puede consistir en la reconstrucción del problema y de la vida del consultante a través de preguntas que el experto formulará. A veces, aunque no es tan común, el consultante puede de manera espontánea o como respuesta a una pregunta específica hablar de sus sueños recientes. Estos datos serán utilizados por el especialista tanto como marco de

referencia para la interpretación sucesiva, como de manera directa a través de un cuadro de significación cultural de los sueños⁶.

El nombre con el cual se llama la sesión de lectura de la coca es *katipa*, del cual deriva uno de los nombres del especialista: *katipac*. El término *katipa* quiere decir "rastreo", "seguir las huellas de...", "averiguar algo por indicios". Consecuentemente, el *katipac* sería algo como un "rastreador". Es evidente la importancia de estos significados para la acción de adivinar o diagnosticar.

En primer lugar el *katipac* extrae de su bolsa la *unkuña*: se trata de una servilleta de lana de forma cuadrada, tejida a mano, de aproximadamente 50 cm. por cada lado. El nombre indica también una servilleta más amplia utilizada por las mujeres para poner la ropa y objetos varios. La utilizada por el *katipac* es en general de varios colores, con rayas horizontales decoradas, a veces, con dibujos: llamas, personas, formas geométricas, etc. En sus extremidades se encuentran unos hilos de lana sueltos a manera de ornamento. Dentro de la bolsa del especialista, la *unkuña* se encuentra normalmente con las puntas dobladas hacia su centro y contiene un puñado de hojas escogidas, más algunos objetos rituales utilizados por el *katipac* durante sus sesiones.

La función de la *unkuña* no se limita a servir de soporte material para la lectura de la coca. Considerando su utilización también en otros ámbitos rituales (ofrendas a la Pachamama, por ejemplo), estamos propensos a atribuirle también la función de delimitación del espacio ritual específico para la realización del evento. Delimita un "campo" que "...obliga el pensamiento y la emotividad a reconocer un lugar de depósito y de concentración substrayendo, por medio de la delimitación

6 Como en muchas otras culturas, los sueños tienen aquí un valor muy grande para la interpretación de eventos pasados y presentes y, naturalmente, para interpretar el futuro. De hecho, ya citamos que entre los incas había un especialista para la interpretación de los sueños (cfr. Ayala, I, 1980: 249). Aunque esta especialización ya casi no existe, es indudable que la interpretación de los sueños, también por influencia occidental, se ha vuelto una técnica difundida en el mundo quechua, sola o en asociación con otras, como la lectura de los naipes (cfr. Valdivia Ponce, 1975: 71-72). Un cuadro de equivalencias entre sueños y significados puede ser encontrado en Frisancho Pineda (1978: 55-58).

física... una primera cantidad de incertidumbre" (Antogini y Spini, 1981: 9). Por otro lado, como mejor veremos adelante, las rayas horizontales que la atraviesan favorecen la subdivisión del "campo" general de la lectura en secciones a la cual se puede atribuir un significado posicional: "alto", "bajo", "derecho" y "izquierdo", que tendrá resonancia en algunos contenidos de la cultura quechua. De la misma manera, la utilización de una moneda (*sillada*) como "norte" del campo tiene la función de direccionar espacialmente la interpretación (espacio marcado simbólicamente). De hecho, el eje vertical que la *sillada* delimita no funciona solamente en términos espaciales, sino también simbólicos, ya que "sin sillada los apus no hablan, no ayudan", como afirma un *katipac* de Cuzco. Mientras otro de Chinchero relata a Jesús Contreras Hernández que "si no tiene sillada los apus se falsean (no dicen la verdad exacta)... No es fijo cuando miramos sin sillada, no sale fijo" (Contreras Hernández, 1972: 414).

Una vez desdoblada la *unkuña*, el *katipac* pondrá la *sillada* en el borde superior de la servilleta. A su lado, un poco más abajo, se ponen dos o más hojas de coca escogidas particularmente por su forma, color y textura (ver figura nº 3), que representan algunos espíritus tutelares. Cuando se trata de dos hojas, en general, una representa a Dios y la otra a la virgen María. Sin embargo, la figura masculina puede ser Santiago, San Juan o un *Apu* importante (como el Ausangate, en el área de Cuzco). La figura femenina puede ser también la Pachamama. No pocas veces este "marco" general de la lectura puede ser formado por cuatro hojas, dos en cada lado de la moneda. En estos casos, se representan espíritus de origen cristiano y quechua: La virgen, Pachamama, Dios, etc. La función de estas figuras es múltiple: inspirar la respuesta y, al mismo tiempo, proteger la sesión ritual. En cierta manera su representación en la *unkuña* es también garantía de la verdad de la respuesta.

Todas estas funciones pueden ser condensadas en el hecho de que el *katipac*, antes de iniciar su interpretación pide la ayuda de esos espíritus explícitamente. Declara un *katipac*: "¿cómo haríamos sin oración a leer las hojas? hay que rezar... hay que pedir permiso" (Comunidad de Calapuja, 1987). A este propósito, merece ser también citada la declaración de un *katipac* recogida por Carter y Mamani en Bolivia:

"Para mirar a la coca, primeramente hay que pedir órdenes a la Pachamama, al ak'amani (nombre de una prominente mon-

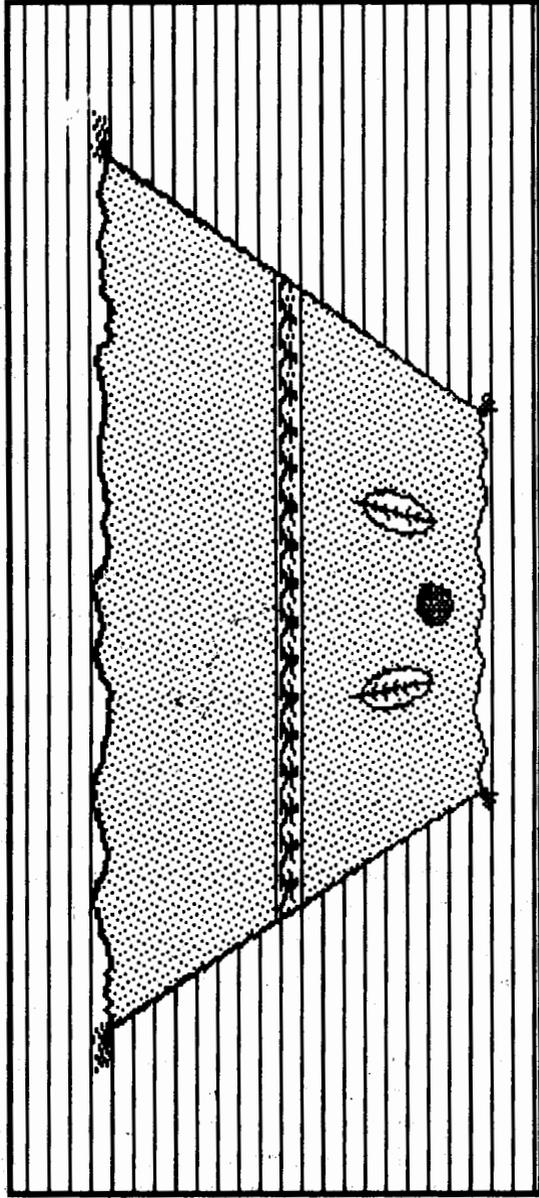


Figura n° 3: Unkuña

taña cercana), al rayo, San Juan, San Pedro, Santiago, a todos ellos, y recién tengo que mirar la hoja de la coca. Por ejemplo, cuando nosotros viajamos a ciudad de La Paz, visitamos las oficinas. Sin pedir permiso no podemos entrar directamente a las oficinas. Primeramente tenemos que golpear la puerta para preguntar a los que están en la oficina. Si nos autorizan, recién podemos entrar. Así también nosotros tenemos que pedir órdenes a nuestros jefes" (Carter y Mamani, 1986: 395-396).

La invocación a los espíritus cristianos puede consistir en un "Ave María" o un "Pater", aunque normalmente se trata de rezos sincréticos, más o menos elaborados por cada *katipac*, acompañados por el signo de la cruz. La referencia a la Virgen María puede considerarse más específica que las hechas a los otros espíritus cristianos. Tal diferencia es determinada por la existencia muy difundida en la cultura quechua de un mito sincrético en donde la Virgen cristiana es relacionada con la coca y con la Pachamama. Una invocación a la coca, que sigue la invocación a los otros espíritus, contiene esta referencia:

"Cocacha, mamacha, mamacha María Santísima llantukusgan, sonqoyjunta llakiyta compañaahuay"

"Coquita mamita, que a nuestra mamita María Santísima diste sombra, a este corazón en penas procura acompañarlo".

Veamos otras invocaciones destinadas directamente a la coca, personalizada como los restantes espíritus:

"Mamallay coca willaykullaway allinchi manachu qispirukullanqa. Mamallay qampa sutyki qallaykusaq".

"Madre coca avísame, por favor, si esto va salir bien o mal. Madre en tu nombre voy empezar" (cfr. Hinoestroza, 1985: 159).

"Cocacha, mamacha, allinllata willay kuway sumaqta musiyakuway, churiypa suertinta... Allinllanchu richkan icha manachu..."

"Coquita mamita, avísame sin mentir la suerte de mi hijo... Que no tenga percance en el viaje..." (cfr. Quijada Lara, 1982: 30).

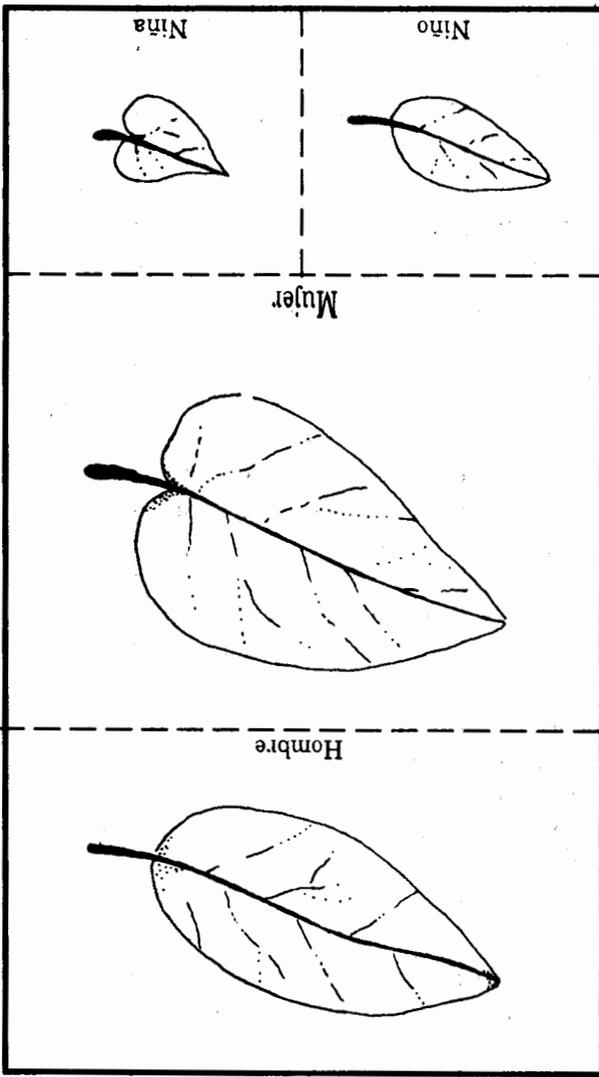
La elección de las hojas depende, en cierto modo, del tipo de consulta: puede ser al azar o buscando aquellas hojas específicamente útiles. Los dos métodos pueden mezclarse cuando el *katipac* elige hojas determinadas para representar el marco general de la consulta (los espíritus, más el mismo consultante, etc.), dejando al azar la elección de las hojas destinadas a ser lanzadas. Dependiendo de la técnica favorecida, el *katipac* puede escoger una hoja específica para representar el consultante o la persona por la cual se realiza la consulta (que puede estar ausente).

Una hoja alargada, de color verde y buena textura representa un hombre adulto, mientras que una pequeña del mismo tipo representará un niño. Una hoja con las mismas características, pero de forma ancha en su parte inferior representa una mujer adulta, una parecida pero más pequeña una niña. Para los ancianos se escogerán hojas de color más oscuro o pardo, o con algún defecto de tipo natural en el borde. También en este caso, el sexo será determinado por la forma (ver figura nº 4).

La interpretación estará determinada por las hojas que casualmente se depositarán cerca de la hoja que representa al consultante. De la misma manera, el especialista en coca puede poner otras hojas premarcándolas con una referencia específica: la esposa del consultante, una hoja para el hijo cuando está involucrado en la consulta, etc. Es interesante notar que a veces el *katipac* pone también una hoja para representarse a sí mismo o a otros *Yatiris* o *hampec*. De esta manera, ya en los preliminares el *katipac* sabe si él es o no apto para realizar la sesión. Si la hoja de coca del primer lanzamiento que cae cerca de su hoja presenta la cara más clara, quiere decir que la sesión puede ser realizada, si cae por la parte más oscura, rechazará la consulta, indicando otros especialistas. En estos casos, la explicación es la siguiente: "la coca no quiere". Son evidentes las posibilidades que así tiene el *katipac* para "manipular" en una dirección u otra la realización de la lectura.

De cualquier manera, generalmente, no se ponen hojas premarcadas, aparte, de las de los espíritus del marco inicial, dejando a la casualidad (la hoja que cae al centro) o a la intuición del *katipac*. La elección de la hoja base que representará a la persona para quien se echan las hojas y/o las de otros personajes que intervendrán en la interpretación. La interpretación, así, será determinada por las características de esta primera hoja, más las de las otras que le caerán cerca. Debe quedar claro que sólo algunas de las hojas lanzadas asumen la tarea de representantes

Figura nº 4: Homología hojas/individuos



de personas, con o sin nombre específico, mientras que la gran mayoría servirá para coleccionar elementos significativos que una vez relacionados, permitirán construir la "historia" sobre cual se basará la adivinación o el diagnóstico.

Una vez realizadas las invocaciones generales y colocada la hoja de referencia, el *katipac* toma un puñado de hojas de su bolsita y teniendo las dos manos cerradas las acerca a la cara del consultante para que éste sople sobre las hojas. Esta acción es llamada *jaqué*, literalmente "echar el aliento", y sirve para realizar un mayor contacto entre el "alma" del consultante y las hojas. Sal y Rosas subraya que la acción es realizada para que la coca diga la verdad. (Sal y Rosas, 1973). Carter y Mamani registran también la costumbre de frotar el envoltorio con la coca sobre el cuerpo del consultante enfermo, después del *jaqué*. (Carter y Mamani, 1986: 395).

Realizadas estas acciones, el *katipac* deja caer poco a poco las hojas sobre la *unkuña*. Se trata de un número relativamente pequeño de hojas, entre 4/5 y 10/12. después las observa y si no está satisfecho, vuelve a botar otras hojas. Inicia así el análisis de las hojas al cual sigue su interpretación.

Cuando la primera interpretación está terminada, puede ocurrir que sea necesaria una segunda consulta a las hojas, repitiéndose el procedimiento ya descrito. Terminada la sesión, el *katipac* recoge las hojas en su bolsa, dobla la *unkuña* y la conserva. Si el *katipac* es también curandero pasará a recomendar una curación con yerbas o de tipo ritual; en caso contrario, indicará al consultante un especialista a quien deberá consultar para resolver su problema. Todo esto no se realiza cuando se trata de adivinación de hechos futuros o que se están realizando en otros lugares.

3.4. La interpretación de las hojas de coca

Determinar el sistema general de la interpretación de las hojas de coca no es cosa fácil, primero por la falta de investigaciones profundas sobre este aspecto de la cultura quechua y, en segundo lugar, por las variaciones existentes entre un *katipac* y otro. No debemos olvidar, de hecho, que aun pudiéndose codificar las interpretaciones, hasta llegar a la elaboración de una lista de equivalencias entre índices materiales y significados, buena parte de la sesión de lectura se realiza de manera

parcialmente "inspirada". Es decir que, aun sin participar de fenómenos de trance auto-inducidos, el *katipac* "lee" bajo la firme convicción de que es el espíritu de la coca el que le está hablando, y que puede llevarlo a contradecir la interpretación aglutinada por la tradición, en favor de la elaboración de una "historia específica". De cualquier manera, es posible definir algunos principios generales de la interpretación y, además, dar cuenta de las frecuencias generales de la interpretación de las hojas a partir de sus características, dentro del universo analizado por la presente investigación.

En general, como ya se dijo antes, las hojas que al caer muestran la cara clara son indicio de una situación o desenlace positivo, mientras que lo contrario estaría representado por hojas caídas por el lado oscuro. Es evidente que una mayor frecuencia de hojas de uno u otro color determinará en buena parte, y ya a la primera mirada, la dirección de la respuesta.

También la forma de la caída tiene un significado general: las hojas que se posan en la *unkuña* en posición vertical, son consideradas un buen augurio (pecólo hacia abajo); si se ponen inclinadas o con el pecólo hacia arriba, indican un mal augurio. Siempre en relación a la posición, si algunas hojas claras caen con los pecólos cercanos, alrededor de un punto o de un eje (como la faja de diferente color que divide la *unkuña*), la respuesta será positiva (esta forma es llamada *waytaramun*: "está floreciendo"). Si, por el contrario, se forman espacios vacíos, delimitados por hojas en posición horizontal y además de mal aspecto, la respuesta será negativa y, en la mayoría de las veces, indicará muerte (tal posición es llamada "sepultura") (cfr. Sal y Rosas, 1979).

Aparte de estos determinantes generales, la interpretación propiamente dicha se realizará a partir del análisis de dos aspectos de las hojas:

1. Las características específicas de cada hoja, particularmente la que representa al consultante o a la persona para quien se hace la sesión, junto con las características de las hojas cercanas. Alrededor del sujeto se distribuyen los elementos que permitirán al *katipac* percibir los "accidentes" de su vida, su situación pasada, actual y futura.
2. El conjunto de las hojas, con la posición de cada una en relación a las otras, particularmente las premarcadas. En este segundo caso, es muy importante también el lugar de la *unkuña* en el

cual las hojas se han dispersado. Las líneas horizontales que dividen la servilleta, más el eje representado por la *sillada*, conforman un espacio divisible en porciones: alto/bajo, derecha/izquierda. Si consideramos que la representación quechua del mundo contiene estos ejes, resultará evidente su importancia al momento de definir la relación con los espíritus que viven en cada porción del espacio y, a partir de sus características, definir el origen o los elementos del problema. Por otro lado, junto con la reproducción de la representación cultural del espacio quechua, algunas hojas pueden ser identificadas como símbolos de elementos del entorno espacial. Así, unas hojas formando un círculo o un cuadrado pueden ser interpretadas como puertas o caminos; una hoja en posición erecta puede representar una montaña; una división neta entre grupos de hojas, una quebrada, etc. (cfr. Contreras Hernández, 1972: 414).

De esta manera, podemos ya afirmar que los elementos que componen el cuadro base para la interpretación funcionan como simulacros de la vida real, dentro del marco del mundo, representado por la *unkuña*. En cuanto simulacros, las características de cada elemento corresponderán a eventos o aspectos de la vida real, bajo el mecanismo de creación de "índices" y "señales". De hecho, es suficiente considerar la utilización del color de la hoja en la interpretación: el color *parduzco/marchito* será relacionado metonímicamente con el color asumido por los enfermos de manera que aún cuando el consultante no muestra ese aspecto, la respuesta será de enfermedad. Que además de la construcción cultural de "índices", se trate de tomarlos como "señales", lo demuestra la idea de que las características de una realidad puedan pasar a otra, es decir, comunicarse.

Veamos ahora algunas características de las hojas correspondientes a significados precisos (cfr. también Carter y Mamani, 1986 e Hinostroza, 1985):

Problemas con espíritus:

Hoja con varias perforaciones:	Problemas con la Pachamama;
Hoja arrugada amarilla:	Problemas con la Pachamama;
Hoja cortada en la cima:	Susto;
Hoja con corte torcido en el centro:	Enfermedad de aire o viento;

Hoja con arrugas y amarillo/café:	Enfermedad del rayo;
Hoja alargada y estrecha:	Enfermedad de <i>ayatullo</i> ("hueso de gentil");
Hoja de forma circular:	<i>Pukio</i> (enfermedad de los manantiales).

Problemas de relación:

Hoja rota en la punta:	Murmuración;
Hoja perforada en un lado:	Envidia;
Hoja marchita a los lados:	Brujería.

Problemas físicos:

Hoja doblada por un lado:	Enfermedad genérica;
Hoja perforada al centro:	Enfermedad del estómago;
Hoja doblada o marchita encima:	Enfermedad de la cabeza.

Problemas emocionales:

Hoja sana con manchas color café:	Pena;
Hoja doblada en la base:	Humillación;
Hoja con la punta y los lados erizados:	Susto.

Problemas sociales:

Hoja con los lados podridos:	Desprestigio;
Hoja un poco ondulada en un lado:	Dinero.

Indicación de situación:

Hoja con un pequeño doblez en un lado:	Parto;
Hoja alargada y no estrecha:	Viaje;
Hoja doblada en ambos lados:	Muerte;
Hoja cortada por la mitad:	Muerte.

De la lista anterior, que podría ser más larga, resultan más o menos evidentes las "claves" utilizadas para la interpretación. Los elementos importantes son el color, la forma, los dobleces, los huecos, las manchas, etc. A partir de estas características, también asociadas entre ellas, el especialista elaborará su diagnóstico y pronóstico.

Para dar una idea más explícita del proceso de interpretación, reportamos algunas hojas con el significado atribuido por la mayoría de los curanderos entrevistados. Como ya dijimos, cada hoja fue presentada a varios *katipac* y registrada su interpretación. Es evidente que la

extracción de cada hoja de su contexto implicó una interferencia sobre el trabajo de interpretación pero, es necesario reconocerlo, la mayoría de los *katipac* involucrados entendieron perfectamente el tipo de información que se les pedía. En este sentido, reportamos sólo algunas hojas utilizadas para la interpretación de enfermedades físicas, relacionadas directamente con la hoja premarcada que representaba al consultante o al enfermo. ~~Faltando~~ el color, nos limitaremos sólo a la forma y a las rupturas de la hojas (ver figuras n° 5, 6, y 7).

- Hoja n° 1: Enfermedad de la cabeza, dolor.
- Hoja n° 2: Enfermedad de la cabeza y problemas con el ojo izquierdo.
- Hoja n° 3: "Quebranto" a causa de espíritus o falta de ofertas a la tierra.
- Hoja n° 4: Dinero (el contexto decidirá si son problemas o no).
- Hoja n° 5: Reumatismo general, con dolores en el pie derecho.
- Hoja n° 6: Enfermedad de los pies a causa de haber pisado entierros de antepasados.
- Hoja n° 7: Hinchazón del cuerpo.
- Hoja n° 8: Fallas en la cabeza, problemas de memoria.
- Hoja n° 9: Corazón hinchado (*sonqo michusqa*).
- Hoja n° 10: Enfermedad grave del costado, por frío.
- Hoja n° 11: Reumatismo a un lado del cuerpo.
- Hoja n° 12: Enfermedad del granizado.

Las características de la pigmentación de las hojas son referidas en general a la piel del enfermo, a causa de enfermedades físicas o problemas de relación con los parientes o los vecinos. Un color amarillo es, en general, indicio de un problema con la Pachamama o algún espíritu tutelar de algún lugar "sagrado". Muchas veces, los pliegues de los bordes representan también los órganos internos. Estas informaciones valen aquí como indicación genérica, debiéndose siempre recurrir al restante de las hojas echadas, para conseguir elaborar la respuesta. De cualquier manera nos parece que son suficientes para esbozar un primer modelo de la interpretación de las hojas de coca: la hoja sirve como simulacro del individuo, reproduciendo en su espacio la forma del cuerpo humano. La figura n° 8 muestra gráficamente tal representación.

Así, la parte superior representará la cabeza, la parte central de la hoja el corazón y, en general, la parte superior del tronco humano; la parte inferior, los pies y la parte baja del cuerpo; los bordes superiores de la hoja, las espaldas; la línea central de la hoja, el espinazo, etc. No

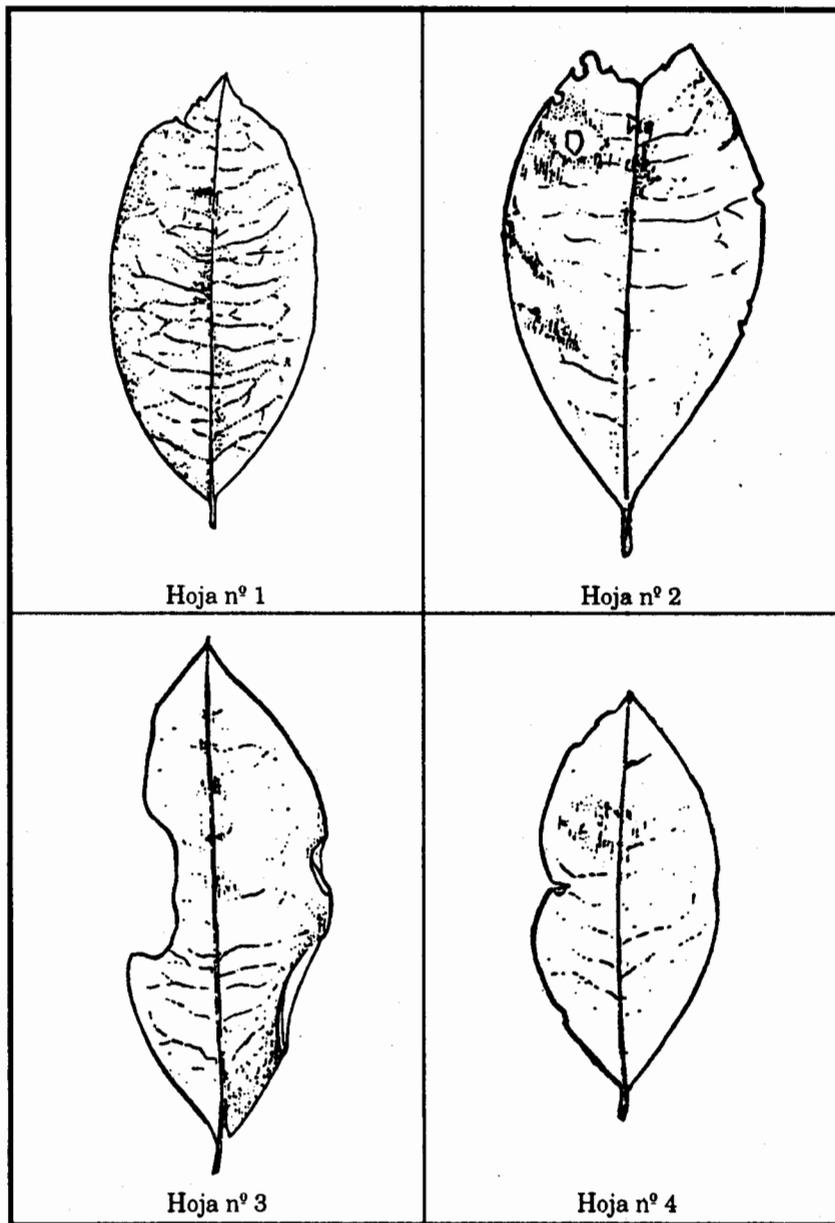


Figura nº 5: Hojas de coca para la lectura (a).

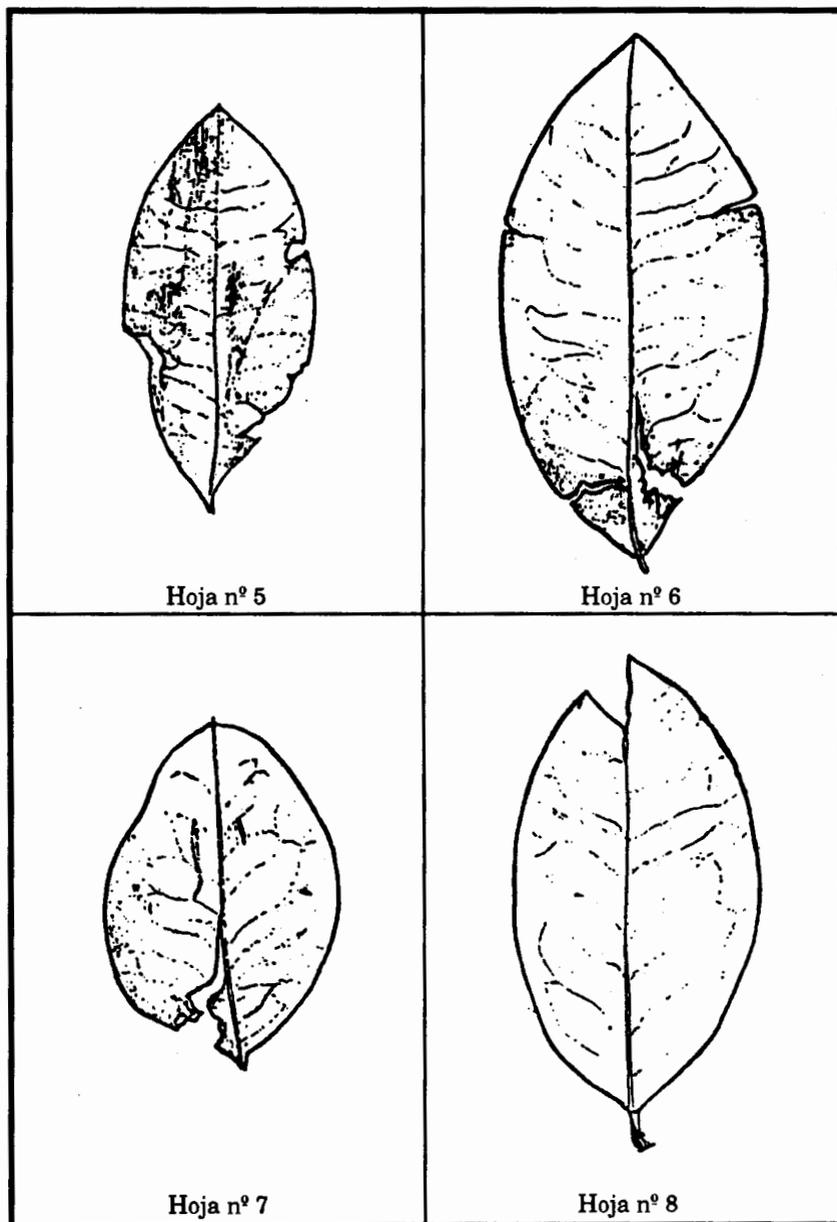


Figura nº 6: Hojas de coca para la lectura (b).

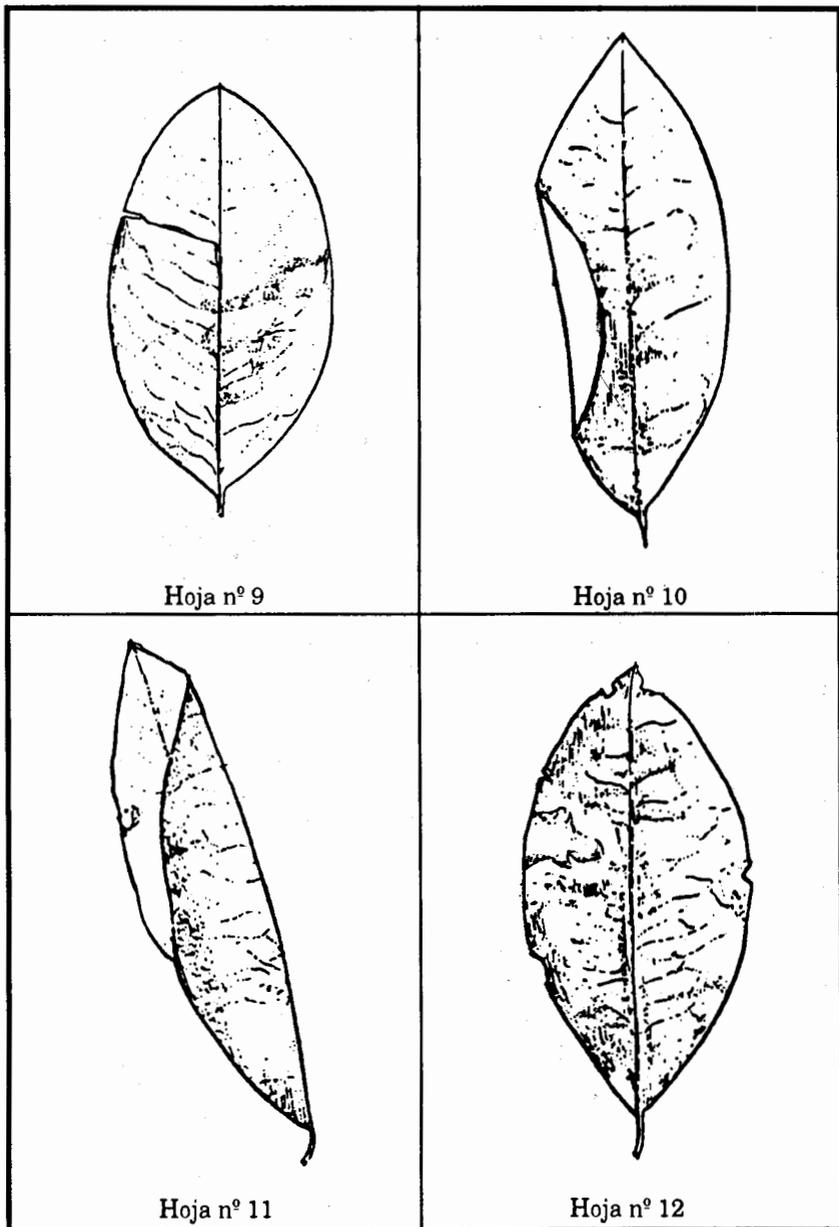
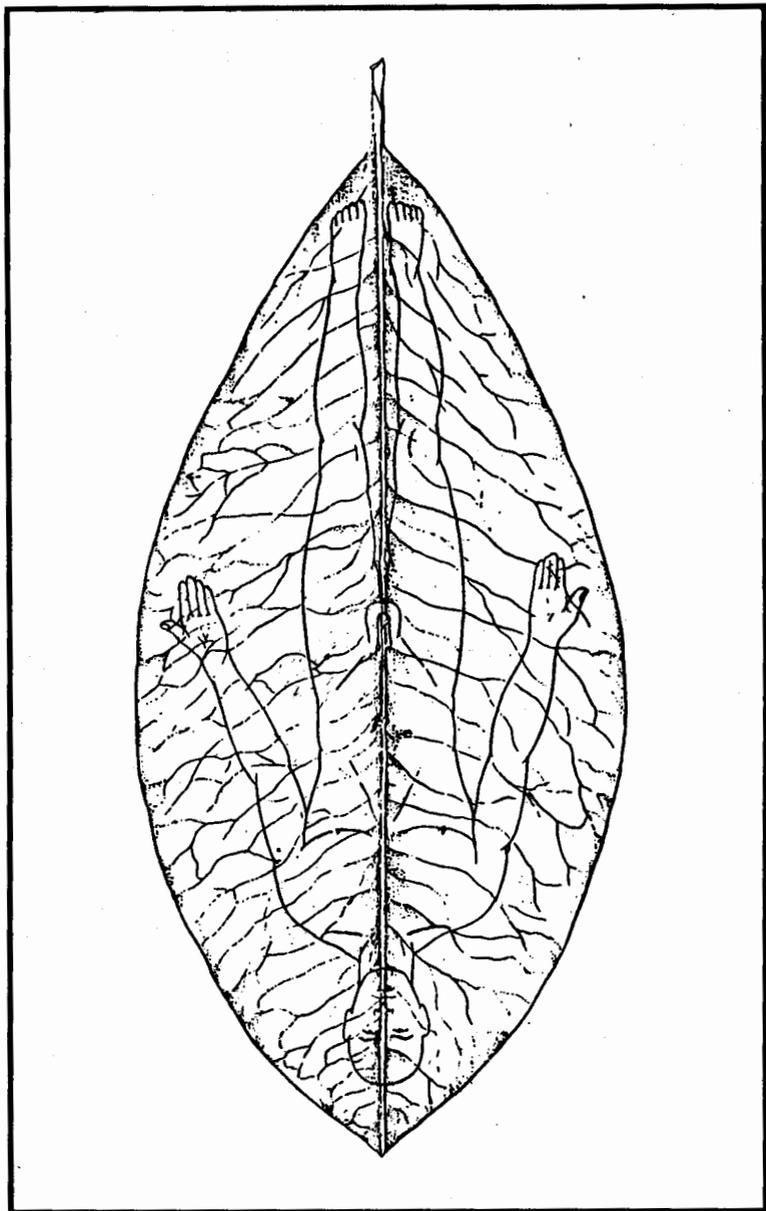


Figura nº 7: Hojas de coca para la lectura (c).

Figura n° 8: Homología hoja de coca/cuerpo humano



queremos simplificar demasiado el modelo que los quechuas han elaborado, pero nos parece que los datos permiten concluir que este tipo de representación sirve de base para elaborar el diagnóstico y el pronóstico médico.

Una confirmación de esta conclusión es ofrecida por los nombres que se dan a las diferentes partes de la hoja de coca, tomados directamente de la terminología anatómica del cuerpo humano. Véase la figura n° 9.

Es importante subrayar que nos estamos refiriendo aquí a la representación del cuerpo humano tal como esta cultura la ha elaborado en el curso de su historia. En el sentido de que, aunque este fenómeno parece común en muchas otras culturas, cada una mantiene su especificidad y lo representará de manera homogénea con los restantes elementos de su universo cultural. En el caso de los quechuas, además, el cuerpo humano como modelo para la organización de datos en otros ámbitos culturales, no se limita a las hojas de la coca. Aquí, la terminología anatómica (y también la fisiológica, en algunos casos) es utilizada también para organizar el espacio geográfico (cfr. Bastien, 1986).

La representación del cuerpo humano en las hojas de coca va insertada en el contexto de las otras hojas, dentro del marco del "mundo" delimitado por la *unkuña*. De hecho, resulta evidente que el sistema es más complejo, debiendo introducir también en esta reconstrucción la imagen del cuerpo social y geográfico, que en su globalidad, definen la representación cultural de la realidad por parte de los quechuas. Es decir: el cuerpo y la persona son percibidos en una dimensión mucho más amplia que la del simple individuo físico. De hecho, en la *unkuña* son reproducidos en simulacro también las otras personas del entorno del consultante; su espacio geográfico y los espíritus de los lugares (montes, manantiales, etc.); los dioses en los cuales creen, etc.

Si cada hoja representa una "figura", deberíamos también encontrar algunos elementos en la *unkuña* que permitan al operador relacionarlas para construir su respuesta. Y, de hecho, algunas hojas combinadas con otras en términos posicionales, asumen esta función. Se trata de lo que hemos llamado, siguiendo a Greimas y Courtés, "conectores de isotopías", es decir figuras particulares que aparte del sentido propio, reciben un **surplus** de función destinada a relacionar hojas diferentes, es decir conectar los simulacros entre sí y movilizarlos en la historia individual.

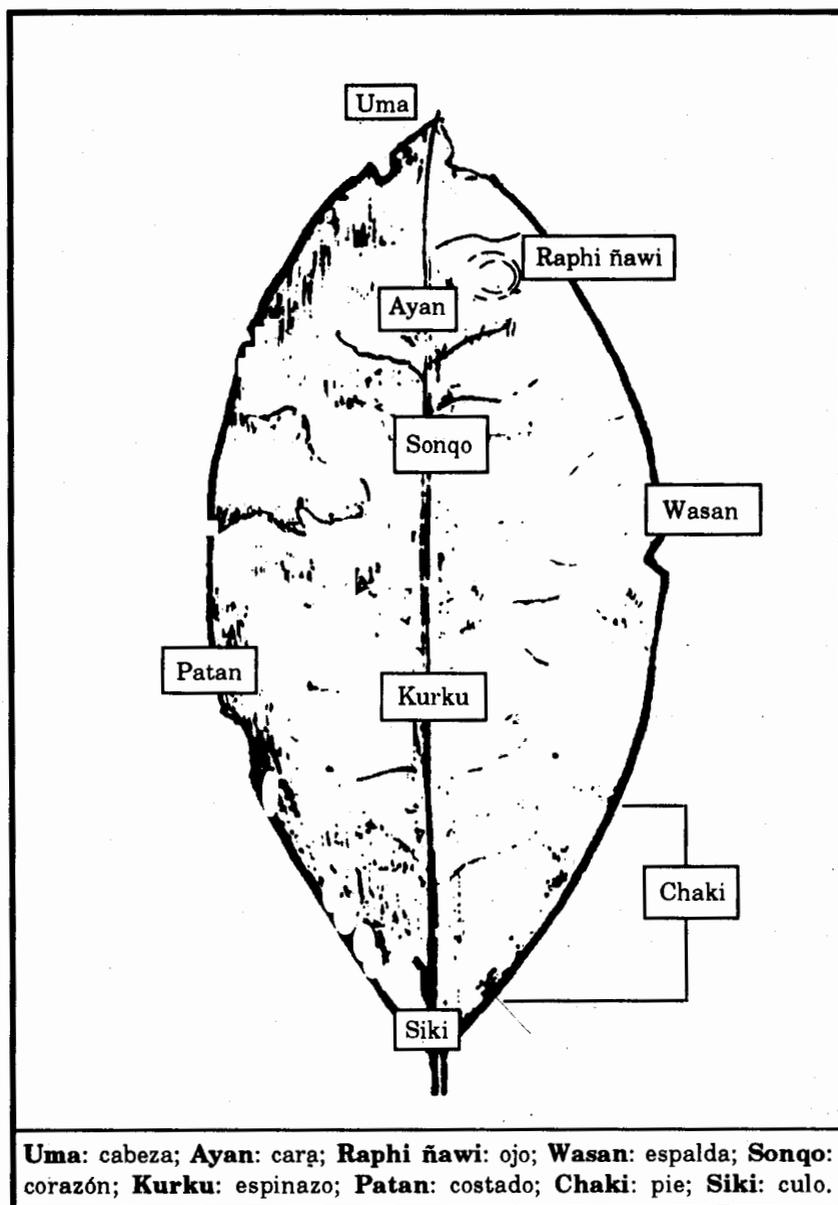


Figura nº 9: Los nombres de la hoja/cuerpo

lizada por el especialista. Las figuras n° 10 y 11 muestran algunos de estos conectores (cfr. Hinostroza, 1985: 167-168).

De esta manera, las figuras premarcadas, más las identificadas después de la caída de las hojas, consiguen relacionarse a través de estos operadores de conexiones que, de cierta manera, son también figuras del discurso, implicando a veces otros significados, según la mirada particular del especialista. En realidad, lo que se realiza es la constitución de niveles diferentes (o planos) de la interpretación, cada uno dentro o al lado del otro, sin contradicción evidente. En algunos casos se tratará de la ampliación de la primera interpretación; en otros de una profundización o la constatación de situaciones que se desarrollan paralelamente a la principal.

Es posible así vislumbrar la dinamicidad de la situación que el *katipac* reconstruye frente al consultante quien, por su parte, no permanece como sujeto pasivo. También él mira la coca y si algo sabe, interpretará a su vez la situación. Además, el *katipac* recurre a él para preguntarle algo sobre el caso que se está analizando o sobre su vida pasada, etc. Todo esto en una atmósfera de confianza y de contenidos culturales comunes. De cierta manera, sólo gracias a este tipo de relación es posible utilizar de manera fructífera la mántica con las hojas de coca dentro de la cultura quechua.

4. Conclusiones

Los elementos que hemos descrito, unificados en eventos gracias al ensamblaje del operador mántico quechua, nos han permitido avanzar algunas hipótesis sobre la lógica de la adivinación y diagnóstico entre los quechuas del Perú. En realidad, analizando los sistemas puestos en práctica por el *katipac*, es posible considerarlos ejemplos importantes de como toda la cultura quechua piensa el mundo: la multiplicidad de los elementos existentes, la realidad material asociada a individualidades espirituales, las relaciones especiales que se dan entre los diferentes elementos y sujetos, etc. De hecho, los elementos utilizados por el *katipac* y las operaciones que se realizan en el marco de la *unkuña*, "simulan" la realidad del mundo y las relaciones posibles entre factores diferentes: desde el Dios cristiano y la Virgen, a la Pachamama, los Apus, los manantiales, el viento, la representación de las personas, sus relaciones sociales y físicas, sus viajes, su trabajo, etc.

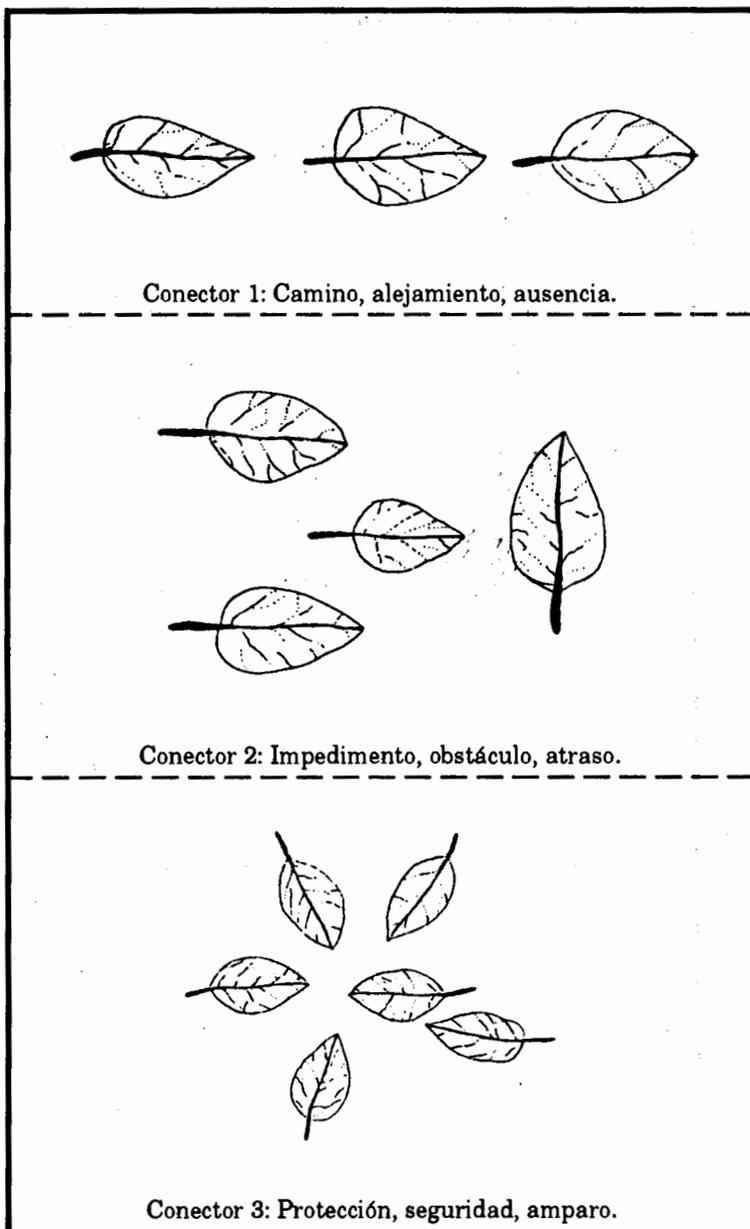
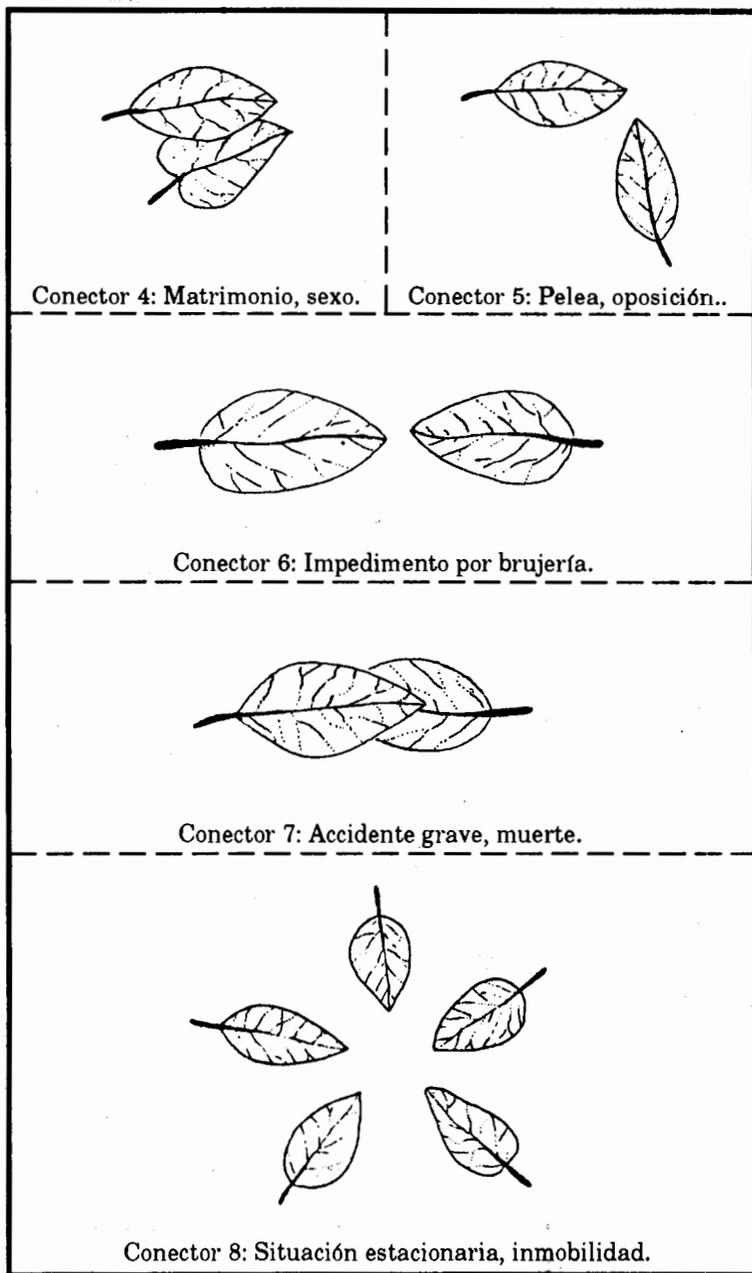


Figura nº 10: Conectores (a)

**Figura nº 11: Conectores (b)**

Esta representación del mundo mantiene una relación estrecha con los referentes reales, es su prolongación. Por esto, las características de una pueden pasar a la otras y así ser leídas por el *katipac*. Para el operador indígena no importa saber como se realiza esto. Dado que cualquier realidad material tiene relación con realidades espirituales, el que la coca pueda "decir" los eventos del mundo se convierte en algo normal para él. Además, si recordamos cuanto dijimos sobre la formación de los "índices", cada realidad puede ser conectada a cualquier otra en una cadena de relaciones tendencialmente infinitas, por lo cual no resulta fuera de lugar decir que de esta manera es fácil para la "coca" funcionar como médium entre otras realidades y el operador mántico. Esta interpretación *etic* del funcionamiento de la mántica quechua tiene su base en la misma concepción del mundo de esta población: de hecho, para los quechuas, todas las realidades, materiales o no, están conectadas entre ellas y un *Altomisaio*, por ejemplo, es capaz de evidenciar conscientemente una buena porción de esas relaciones a través de mecanismos metonímicos y metafóricos.

El problema, por así decirlo, es que para el operador mántico tales relaciones potenciales y actuales son tan evidentes que no le interesan mucho: para él no importa el cómo se produce la relación entre eventos (productores o no de perturbaciones), lo que importa es el por qué éstas se producen. Este interés está determinado, primariamente, por el hecho mismo de que para el consultante la respuesta debe ser operativa: debe servir para resolver su problema y esto es posible sólo si el operador es capaz de evidenciar las causas que lo han determinado. Es decir, no se trata sólo de saber que las cosas están en relación, sino de conseguir que el mensaje atraviese la cadena de las relaciones y, además, llegar a saber por qué una cierta relación entre realidades diferentes se ha activado especialmente, produciendo el problema particular.

Tales conclusiones encuentran una confirmación si tomamos en cuenta el problema de la "realidad objetiva" de los elementos puestos en juego por el operador mántico. Es evidente que se trata, en buena parte, de "objetos intencionales" constituidos por eventos mentales operantes en el contexto interno de una cultura. Pero, tales "objetos" tienen una realidad "objetiva" (es decir: están disponibles a la relación comunicativa) porque pueden ser reconducidos "...a un marco sistemático de reglas: esas reglas que representan los principios estructurales de la constitución del mundo de la experiencia. Entonces, en el tratamiento de esas entida-

des como verdaderos <objetos> de referencia,...el lenguaje común no pone en práctica a nivel pre-teórico una reificación indebida, sino que se limita a re-proponer en los términos del mismo aparato expresivo una situación legitimada a nivel teórico" (Bonomi, 1983: 197).

Importan mucho, así, las reglas de las relaciones (las que responden al "porqué") del evento, determinadas por el marco teórico que da existencia y posibilidad a los elementos mánticos. Este cuadro teórico está claramente ofrecido, en buena parte, por los referentes míticos de la cultura quechua. De hecho, al finalizar nuestro primer recorrido por la mántica quechua a través de las hojas de coca, sería necesario dar inicio a otro por la mitología que sustenta su utilización. Podríamos así encontrar varios mitos del origen de la coca y el cómo se determinó su relación con el cuerpo de los enfermos; otros sobre el papel jugado por la Virgen María y Pachamama y su constitución como "médium" de las relaciones entre realidades diferentes. Pero, este es ya el argumento para otro ensayo.

Bibliografía

- Amodio, E., 1986: **Hampisimikuna: Léxico Médico Quechua**. Centro de Medicina Andina, Cuzco.
- Antogini, G. y T. Spini, 1981: "L'ellissi catarchica: note sulla divinazione Lobi". En *La Ricerca Folclorica*, 4: 7-14, Roma.
- Ayala, W. P. de, 1980: **Nueva Crónica y Buen Gobierno**. Ed. Siglo XXI, México.
- Augé, M., 1966: "L'anthropologie de la maladie". En *Anthropologie: État de Lieux*. Navarin y Ecole de Hautes Etudes, París.
- Augé, M., 1977: **Pouvoirs de Vie, Pouvoirs de Mort**. Flammarion, París.
- Barahona, C., 1982: "La soba de cuy". En *Políticas de Salud y Comunidad Andina*. Ed. Caap, Quito.
- Bastien, J. W., 1986: "Etnofisiología andina". En *Arinsana*, 1: 5-24, Caracas.
- Bonomi, A., 1983: **Eventi Mentali**. Ed. Il Saggiatore, Milano.
- Bottéro, J., 1982: "Sintomi, segni, scritture nell'antica Mesopotamia". En J. Vernant (ed.), **Divinazione e Razionalità**. Ed. Einaudi, Torino.

- Cardona, G., 1985: **La Foresta di Piume. Manuale di Etnoscienza.** Ed. Laterza, Roma/Bari.
- Carter W. E. y M. Mamani, 1986: **La Coca en Bolivia.** Ed. Juventud, La Paz.
- Cieza de León, P., 1967: **El Señorío de los Incas.** Ed. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Contreras Hernández, J., 1972: "La adivinación por la coca en Chinchero, Cuzco (Perú)". En **Atti del XL Congresso Internazionale degli Americanisti.** Tomo II, Ed. Tilgher, Génova.
- Cravay, R., 1982: "La bocca della verità". En J. Vernant (ed.), **Divinazione e Razionalità.** Ed. Einaudi, Torino.
- Devereux, G., 1978: **Saggi di Etnopsichiatria.** Ed. Armando, Roma.
- Evans-Pritchard, E. E., 1976: **Brujería, Magia y Oráculos entre los Azande.** Ed. Anagrama, Barcelona.
- Fernández de Córdoba, G. T., 1982: **Diccionario Kichua-Castellano.** Ed. Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito.
- Frisancho Pineda, D., 1978: **Medicina Indígena y Popular.** Lima.
- Gagliano, J. A., 1978: "La medicina popular y la coca en el Perú: un análisis histórico de actitudes". En **América Indígena**, XXXVIII (4), México.
- Garcilaso de la Vega, I., 1976: **Comentarios Reales.** Ed. Biblioteca Ayacucho, Caracas.
- Ginsburg, C., 1983: "Señales. Raíces de un paradigma indiciario". En A. Gargani (ed.), **Crisis de la Razón.** Ed. Siglo XXI, México.
- Greimas, A. J. y J. Courtés, 1990: **Semiótica.** Ed. Gredos, Madrid.
- Habermas, J., y N. Luhman, 1973: **Teoria della Società o Tecnologia Sociale.** Ed. Etas Kompass, Roma.
- Hinostroza García, L., 1985: "Informe sobre la coca". En **Anthropologica**, III (3): 153-171, Lima.
- Horton, R., 1986: "El pensamiento tradicional africano y la ciencia occidental". En **Ciencia y Brujería.** Ed. Anagrama, Barcelona.
- Hulshof, J., 1978: "La coca en la medicina tradicional andina. En **América Indígena**, XXXVIII (4): 837-846, México.
- Lara, J., 1971: **Diccionario Qhëshua-Castellano.** La Paz.

- Leach, E., 1976: **Culture and Communication**. Cambridge University Press, Cambridge U.K.
- León, L. A., 1952: "Historia y extinción del cocaismo en el Ecuador". En **América Indígena**, XII (1): 7-32, México.
- Lévi-Strauss, C., 1976: **Antropología Estructural**. Ed. Editorial Universitaria, Buenos Aires.
- Lira, J. A., 1982: **Diccionario Kkechuwa-Español**. Bogotá.
- Luhman, N., 1977: **Sociologia del Diritto**. Ed. Laterza, Roma-Bari.
- Mayer, E., 1978: "El uso social de la coca en el mundo andino. Contribución a un debate y toma de posición". En **América Indígena**, XXXXVIII (4), México.
- Miceli, S., 1976: "Funzione significativa della Magia e necessità della forma rituale". En **Uomo e Cultura**. 15-16: 94-109, Roma.
- Millones, L., 1982: "Brujerías de la Costa, brujerías de la Sierra: estudio comparativo de dos complejos religioso en el área andina". En **Senri Ethnological Studies**, 10: 229-274.
- Molina, C., 1983: **Relación de Muchas Cosas Acaecidas en el Perú**. Ed. Biblioteca de Autores Españoles, Madrid.
- Montero, P., 1986: **Magia y Pensamiento Mágico**. Ed. Atica, São Paulo.
- Pané, Fray R., 1980: **Relación Acerca de las Antigüedades de los Indios**. Ed. Siglo XXI, México.
- Pierce, C. S., 1931-1935: **Collected Paper**. Harvard University Press, Cambridge.
- Pignato, C., 1987: **Lo Specchio Fumante: Forme della Divinazione e Modelli della Conoscenza**. Ed. Bagatto Libri, Roma.
- Plowman, T., 1981: "Aspectos botánicos de la Coca". En F. R. Jerf (ed.), **Cocaína 1980**. Lima.
- Prieto, L., 1966: **Messages et Signaux**. Ed. PUF, Paris.
- Quijada Lara, S., 1982: **La Coca en las Costumbres Ifpu ndígenas**. Huancayo, Perú.
- Sal y Rosas, F., 1973: "Algunas observaciones sobre el folklor psiquiátrico del Perú". En **Acta Psiquiátrica de América Latina**, 19: 56-65.

- Sal y Rosas, F., 1979: "Prácticas mágicas de diagnóstico y pronóstico en los indígenas peruanos". En **Revista de Neuro-Psiquiatría**, XXX (1): 105-179, Lima.
- Santos, F., 1983: "Origen divino y rol cultural de la coca entre los amuesha". En **Amazonía Peruana**, 7: 23-26, Lima.
- Tomoeda, S., 1984: "Nueva Técnica de investigación etnográfica andina". En Shozo Tomoeda (ed.), **Contribuciones a los Estudios de los Andes Centrales**. Ed. Universidad de Tokio.
- Valdivia Ponce, O., 1975: **Hampicamayoc**. Ed. Universidad Mayor San Marcos, Lima.
- Valdizán, H. y A. Maldonado, 1922: **La Medicina Popular Peruana**. Ed. Imprenta Torres-Aguirre, 3 Tomos, Lima.
- Vernant, J. P., 1982: "Parola e segni muti". En J. P. Vernant (ed.), **Divinazione e Razionalità**. Ed. Einaudi, Torino.
- Vespucci, A., 1985: **El Nuevo Mundo. Viajes y Documentos Completos**. Ed. Akal, Madrid.