



ANTI

ISSN 1852 - 4915

Anti 18, Nueva era, Mayo, Volumen 1, 2021.

Obra de tapa: Iquitos, 2009. Nostalgias de la selva. Repositorio Prof. Eduardo Martedí

ANTI es una publicación anual del Centro de Investigaciones Precolombinas que tiene como objetivos: 1. Conformar un lugar e intercambio entre diferentes especialistas a nivel nacional e internacional, así como también diferentes instituciones del campo de la historia, antropología, arqueología, etnología, y ciencias sociales en general; 2. Ofrecer un espacio para que investigadores y académicos puedan publicar sus producciones; 3. Construir un medio de comunicación a través de la difusión de investigaciones y ensayos; y 4. Jerarquizar la actividad académica.

Dirección postal Salta 1363 – 8 C. Ciudad Autónoma de Buenos Aires. CP. 1137 Argentina. E-mail: revista.anti.cip@gmail.com

Atención UNIRIO plataforma OJS:

www. <http://www.2.hum.unrc.edu.ar/ojs/index.php/Coord>

Los artículos reflejan exclusivamente la opinión de los autores

© Centro de Investigaciones Precolombinas

ANTI *Revista del Centro de Investigaciones Precolombinas*

Número 18 – Nueva Era – Abril- 2021. Pp 186.

ANTI ofrece acceso digital abierto a la información científica. Su contenido es evaluado por expertos temáticos de reconocida trayectoria.

ANTI es posible por la educación pública argentina

Dirección: Ana Rocchietti (CIP)

Co – Dirección: Andrea Runcio (CIP)

Jefe de Redacción: Giorgina Fabron (CIP)

Secretario de Redacción: Ariel Ponce (CIP)

Curador bibliográfico: Fabián Di Stefano (CIP)

Publicaciones digitales: Claudia Cóceres (CIP)

Consejo Editorial

Marité de Haro (CIP)

Yanina Aguilar (CIP)

César Borzone (CIP)

Verónica Evans (CIP)

Colaboradores

Luis Alaniz (CIP)

Julieta Penesis (CIP)

Denis Reinoso (CIP)

Asistente de edición: Ezequiel Galichini (CIP)

Comité Científico

Silvia Cornero – Universidad Nacional de Rosario – Argentina

Eduardo Crivelli - CONICET – Argentina

Eduardo Escudero - Universidad Nacional de Río Cuarto – Argentina

María Virginia Ferro – Universidad Nacional de Río Cuarto - Argentina

Alejandro García – Universidad Nacional de San Juan- Argentina

María Laura Gili – Universidad Nacional de Villa María – Argentina

Ana Igareta – Universidad Nacional de La Plata – Argentina

Alicia Lodeserto – Universidad Nacional de Río Cuarto – Argentina

Catalina Teresa Michieli – Centro de Investigaciones Precolombinas – Argentina

Fernandoi Oliva - Universidad Nacional de Rosario – Argentina

Ernesto Olmedo – Universidad Nacional de Río Cuarto – Argentina

Graciana Pérez Zavala – Universidad Nacional de Río Cuarto – Argentina

Verónica Pernicone – Universidad Nacional de Luján – Argentina

Mariano Ramos – Universidad Nacional de Luján – Argentina

Flavio Ribero – Universidad Nacional de Río Cuarto – Argentina

Marcela Tamagnini – Universidad Nacional de Río Cuarto – Argentina

Mónica Valentini - Universidad Nacional de Rosario – Argentina

Jhon Juárez Urbina - Dirección Desconcentrada de Cultura del Departamento de La Libertad- Ministerio de Cultura – Trujillo - Perú

César Gálvez Mora - Dirección Desconcentrada de Cultura del Departamento de La Libertad- Ministerio de Cultura – Trujillo - Perú.

Juan Castañeda Murga – Universidad Nacional de Trujillo. Perú.

Régulo Franco- Proyecto Arqueológico El Brujo - Museo de Cao, Fundación Wiese Perú.

Ricardo Morales Gamarra - Universidad Nacional de Trujillo – Perú.

Jorge Gamboa – Universidad Nacional Santiago Antúnez de Mayolo – Perú.

Luis Millones – Universidad Nacional de San Marcos – Perú.

Carlos Wester – Museo Bünning, Lambayeque - Perú.

Luis Valle, SIAN, Trujillo – Perú.

Comisión Evaluadora del Volumen

Dra. Catalina Teresa Michieli (Centro de Investigaciones Precolombinas)

Dra. María Andrea Runcio (Centro de Investigaciones Precolombinas)

Dra. Giorgina Fabron (Centro de Investigaciones Precolombinas)

Mag. Flavio Ribero (Centro de Investigaciones Precolombinas)

Los trabajos de ANTI 18, Nueva Era, Abril 2021, fueron presentados en el XV COLOQUIO BINACIONAL ARGENTINO - PERUANO, realizado virtualmente en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, los días 8 y 9 de septiembre 2020.

AUTORIDADES

Presidente: Mariana Rossetti (Instituto Superior del Profesorado Dr. Joaquín V. González, Argentina)

Presidente: Jhon Juárez Urbina (Dirección Desconcentrada de Cultura La Libertad, Perú)

Presidente: Yanina Valeria Aguilar (Centro de Investigaciones Precolombinas, Argentina)

Director Académico: César Gálvez Mora (Vice Dirección Desconcentrada de Cultura La Libertad, Perú)

Directora Académica: Ana Rocchietti (Centro de Investigaciones Precolombinas, Argentina)

Secretario: Ezequiel Galichini (Centro de Investigaciones Precolombinas, Argentina)



PERÚ

Ministerio de Cultura

Dirección
Desconcentrada de Cultura
La Libertad



13. EDITORIAL

14. PANORAMA SOBRE EL DESARROLLO DE LA AGRICULTURA PREHISPÁNICA EN LA QUEBRADA DE LA CUEVA (DEPARTAMENTO DE HUMAHUACA, PROVINCIA DE JUJUY)

Paola Silvia Ramundo

27. EL ROL DE LAS POSTAS COLONIALES EN EL MARCO DEL USO DEL ESPACIO DE LA QUEBRADA DE HUMAHUACA EN TIEMPOS POST-HISPÁNICOS

Sofía Zoé Julio

45. *SI NO TIENE UN CHAMÁN, NO TIENE UNA COLUMNA*

UNA PROPOSICIÓN ACERCA DE LOS ESPECIALISTAS ANDINOS EN LA LECTURA DE LAS HOJAS DE COCA

Maricel Pelegrin

62. LA PLANTA DE COCA EN EL MITO.

MUNDO ANDINO Y FRONTERA AMAZÓNICA¹

Claudia Alicia Forgione

82. “ESCÁNDALO DEL PUTUMAYO”. UNA LECTURA SOBRE TRES FUENTES

María Victoria Fernández

97. CATHOLIC MISSIONS AND AMAZONIAN BORDERS: A COMPARATIVE ANALYSIS OF THE ROLE OF RELIGIOUS ORDERS IN THE CONSOLIDATION OF NATIONAL BORDERS

Bárbara Haenen

116. ENCANTO ANIMAL

(Arte popular amazónico)

Ana Rocchietti

142. ALBAÑILES IBÉRICOS EN DOCUMENTOS COLONIALES DE SAN JUAN DE
LA FRONTERA (SAN JUAN, ARGENTINA)

Ana Igareta y Matías Hernández

157. FILETEADO PORTEÑO: YAPANDO LO COLECTIVO

Ariel Guillermo Ponce, Flavia Lorena Balbachan, César Alfredo Borzone, Graciela Alejandra Bianchiotti y Pablo León Conte

180. NORMAS

184. ÉTICA APLICADA ANTI

Si no tiene un chamán, no tiene una columna. Una proposición acerca de los especialistas andinos en la lectura de las hojas de coca. ANTI 18, Nueva Era, Mayo, Volumen 1, 2021: Pp 45 – 60. ISSN 1852 – 4915. Centro de Investigaciones Precolombinas, C.A.B.A., Argentina. Atención UNIRIO, [www. http://www.2.hum.unrc.edu.ar/ojs/index.php/Coord](http://www.2.hum.unrc.edu.ar/ojs/index.php/Coord)

maricelpelegrin@gmail.com
<https://orcid.org/000-0003-3553-3010>

SI NO TIENE UN CHAMÁN, NO TIENE UNA COLUMNA¹

UNA PROPOSICIÓN ACERCA DE LOS ESPECIALISTAS ANDINOS EN LA LECTURA DE LAS HOJAS DE COCA²

IF YOU DON'T HAVE A SHAMAN, YOU DON'T HAVE A COLUMN

A PROPOSITION ABOUT THE ANDEAN SPECIALISTS IN THE READING OF COCA LEAVES

SE VOCÊ NÃO TEM UM SHAMAN, VOCÊ NÃO TEM UMA COLUNA

UMA PROPOSTA SOBRE OS ESPECIALISTAS ANDINOS NA LEITURA DE FOLHAS DE COCA

Maricel Pelegrín
Universidad del Salvador, Argentina
Facultad de Historia, Geografía y Turismo
mo
maricel.pelegrin@usal.edu.ar

Resumen

En el área del noroeste argentino estamos desplegando una investigación etnográfica sobre el complejo ritual de la lectura de las hojas de coca, núcleo duro del patrimonio andino. Los especialistas que encarnan esta práctica cultural recibían antiguamente el apelativo de "médicos de campo". Esta voz, actualmente en desuso, fue sustituida por la de curandero. Según estimamos, en función de que al nombrar se le otorga entidad y corporalidad al nombrado, el mencionado término, no visibiliza la antropovisión que, de este especialista, se percibe en el ámbito andino-amazónico. De acuerdo con este contexto, se propone y fundamenta en esta ponencia que, al igual que sus pares del extenso territorio investigado, se adscribe a este actor social como chamán, con toda la dimensión semántica que este término contiene.

Palabras clave: Andes, Jujuy, chamán, hojas de coca, ritual.

Abstract

In the northwestern area of Argentina we are carrying out an ethnographic investigation on the complex ritual of reading coca leaves, “núcleo duro” of the Andean heritage. The specialists who embody this cultural practice were known as “médicos de campo” (“field doctors”). This denomination, not used now any more, was replaced by *curandero*. As we estimate, based on the fact that when naming, the named is given entity and corporality, the aforementioned term does not make visible the anthropovision that, from this specialist, is perceived in the Andean-Amazonian area. According to this context, it is proposed and based on this presentation that, like his *alter ego* from the extensive territory investigated, this social actor must be ascribed as a shaman, with all the semantic dimension that this term contains.

Key Words: Andes, Jujuy, chamán, coca leaves, ritual.

Resumo

Na região noroeste da Argentina, estamos realizando uma investigação etnográfica sobre o complexo ritual de leitura das folhas de coca, o cerne da herança andina.

Os especialistas que incorporam essa prática cultural eram anteriormente conhecidos como "médicos de campo". Essa voz, atualmente em desuso, foi substituída pela de um curandeiro. Como estimamos, com base no fato de que ao nomear o nomeado é dada entidade e corporalidade, o referido termo não torna visível a antropovisão que, deste especialista, é percebida na esfera andino-amazônica. Nesse contexto, propõe-se e a partir dessa apresentação que, como seus pares do extenso território investigado, ele atribui a esse ator social um xamã, com toda a dimensão semântica que este termo contém.

Palabras clave: Andes, Jujuy, shaman, folhas de coca, ritual

Introducción

Con estas elocuentes palabras del título, un nativo wichí de una comunidad del Chaco salteño, enuncia el significativo lugar que se le asigna al chamán dentro de su cultura. Lo hace nada menos que realizando una analogía corpórea entre su figura y aquella estructura física de nuestro ser que funciona como robusto sostén axial. Pero va aún más allá de esta metonimia que refleja la imagen de un cimien-

to ofreciendo sólidas bases de sustentación. Afirma que la presencia del *jayawú*, según la autodenominación entre los wichí-mataco, es quien logra mantener la cultura viva. Es decir, que promueve y favorece con sus prácticas rituales y terapéuticas en la reproducción de su comunidad de referencia. Su condición de ser custodio del ethos y el núcleo duro identitario, lo convierten en garante de esa antropovisión específica que se construye del mundo. Ahora bien, ¿por qué creemos pertinente profundizar en esta problemática, aproximándonos a la figura del chamán, dentro de una investigación mayor que involucró la práctica tradicional de la lectura de las hojas de coca (*Erythroxylum coca*)? Fundamentalmente porque nos planteamos como objetivo demostrar la existencia de elementos indiciales, orientados a abonar que, quienes son expertos en este ritual tradicional del ámbito andino, podrían ser designados bajo esta categoría adscriptiva. Con este propósito la labor etnográfica fue desplegada en el área cultural comprendida por la Quebrada de Humahuaca y Puna de la provincia de Jujuy. Esta tarea en campo que configura un auténtico “lienzo” inspirador para el antropólogo, confiere autoridad al coro de voces que nos prodi-

gan sus experiencias vitales, ofreciendo verosimilitud a nuestras producciones textuales. De tal modo, apelaremos como herramienta metodológica, a las instancias de estudio y análisis que provee la antropología simbólico-interpretativa. A través de esta corriente reflexiva podremos hallar ciertas revelaciones, aportadas por estos sustanciales procesos dialógicos con que nos gratifica la actividad profesional.

Compartimos la convicción de que la propia relación epistémica del antropólogo con su disciplina, es siempre una gran ventana abierta de par en par frente a la multiculturalidad que nos envuelve en la vida contemporánea. Esa apertura perceptiva, inherente a nuestra formación, nos pone frente a la realidad diversa de la interacción social. En esa capacidad para el ejercicio de una mirada construida para formular múltiples interrogantes, ensayaremos algunas posibles respuestas, durante el ejercicio de la observación participante. Comenzaremos haciendo, entonces, un poco de historia sobre el chamanismo.

¿El chamanismo es la técnica del éxtasis?

Así se refería Mircea Eliade (1976, p. 22) a esta verdadera institución de los pueblos nativos, eso sí, sin la interrogación que es nuestra. Como pionero en los estudios de las religiones comparadas en general, y del chamanismo en particular, su aporte, a pesar de los años transcurridos, sigue siendo un clásico insoslayable. Es el primero en difundir el término ‘shamán’ que proviene de cierta filiación lingüística, la del pueblo tungús, identificándose con distintas parcialidades originarias de Siberia. Si bien cada sociedad tiene su denominación propia, el genérico que se continúa aplicando en diferentes contextos para referirse a este especialista ritual es el de shamán o chamán. Su etimología en lengua tungusa significa “el que sabe”, curiosamente o no, el término *yatiri* en lengua aymara tiene idéntico significado. Es aquel que es portador de conocimientos específicos a los que sólo él por su condición tiene acceso pero, a su vez, comparte otros saberes como miembro de su comunidad de origen.

Entre los mayas tzotziles de México, como lo revelan Bartolomé y Barabas (2013, p. 14), la etimología presenta afinidad con la que nos revela Eliade para el pueblo siberiano. Los chamanes son llamados *h'ilol* “, aquel que ve”. Si bien

todos disponen de capacidad visual, sólo el *h'ilol* “sabe ver”.

La raíz conceptual de esta palabra en latitudes tan distantes como Bolivia y México, nos permiten encontrar afinidades dialécticas con nuestros interlocutores del área bajo estudio. Serán quienes conviertan en inteligibles las hojas de coca a través de su competencia que los habilita para descifrar los códigos cognitivos de su lectura. Son los que saben ver, ergo, pueden adscribirse dentro del status que los legitima como chamanes. No desde el sentido de un ojo que biológicamente tiene la aptitud de ver, sino desde una mirada entrenada para hacerlo al interior de una trama gestada en el proceso de socialización, al que se le adiciona su específico ritual iniciático.

En el contexto de producción de Eliade, el chamán está prácticamente vinculado a su facultad para conocer y dominar los estados extáticos que habilitan a su esencia anímica, para acceder al viaje onírico. Las posteriores y más recientes contribuciones han ofrecido nuevos paradigmas del fenómeno en las cuales, los estados alternos de conciencia, inducidos fundamentalmente por el consumo de enteógenos, pero también mediados por la acción de danzas, música o ingesta de alcohol,

no son siempre visibles en las prácticas chamánicas. Por lo tanto, corresponde reflexionar sobre esta entidad en términos de multivocalidad, donde coexisten variantes inscriptas, muchas de ellas en lo que hoy se denomina neochamanismo. Ahora bien, si enfocamos a nuestros curanderos andinos jujeños que diagnostican y realizan sus rituales terapéuticos con las hojas de coca, ¿estas acciones performáticas nos autorizan a adscribirlos como chamanes? Creemos que sí, y aún nos atrevemos a hacerlo en sintonía con los fundamentos clásicos de Eliade. ¿Cómo es posible hallar la justificación? Si bien la coca no es clasificada desde la etnobotánica por sus efectos alucinógenos, en el entorno y dentro del contexto ritual donde está involucrada, actúa en esa dirección. Nuestros chamanes del altiplano la consumen durante el mismo, en la práctica del *coqueo*, desencadenando un estado de exacerbación sensorial. En esta misma línea de pensamiento están Feldman Gracia y Anthony Henman, a quien cita el primero en una comunicación personal:

Yo creo que el efecto de la coca (...) como que te abre a una sensibilidad, a una serie de cosas ambientales, el

viento, el aire, el sonido del agua, hasta el olor de la tierra, hasta el colorido del cielo pues, es indudable que uno se torna muy atento a pequeños detalles, eso es un efecto bastante directo de la sustancia, y este efecto lógicamente es más claro cuando uno está bajo el efecto de la sustancia, pero abre la percepción y la percepción queda, aunque uno ya no esté directamente bajo el efecto de la sustancia. (2011, p. 102)

Confirmando este aspecto, nos han confirmado que la práctica del coqueo aumenta la disposición perceptiva del curandero-chamán. El sabor que rezuma y la especificidad táctil en contacto con la boca son certeros indicadores de su virtud predictiva. Pero, además, favorece un estado diferente al de la vigilia en el cual se alienta la conexión del chamán con el ámbito sagrado, donde moran sus entidades espirituales tutelares y poderosas. Esta condición liminar que le permite ese desdoblamiento ontológico, estar aquí y allí, es indudablemente acreditada por las hojas de coca. Parafraseando a Bartolomé y Barabas aseguramos que a través de la coca pueden acceder a la naturaleza pro-

funda de las cosas (Bartolomé y Barabas, 2013, p. 9).

Una onza de coca...le adivino (Forgione et al., 1999)

Creemos pertinente acercarnos a los relatos etnográficos de dos de nuestros entrevistados: don Tito y R. Liquitay. A través de la reflexión sobre los mismos, podremos encontrar más huellas que nos confirmen los aspectos chamánicos observables en sus prácticas rituales en torno a las hojas de coca.⁴

De acuerdo a lo que podemos interpretar sobre don Tito, nativo del ambiente altiplánico, su despliegue de acciones en un contexto ceremonial, contiene un evidente carácter performático. El espíritu de un drama teatral se exterioriza en la reproducción gestual. ¿De cuáles evidencias disponemos para demostrarlo? Evoquemos el recuerdo de la sesión chamánica de la que fuimos privilegiados testigos. Al iniciarla procedía a cubrirse la cabeza con un *chulo*⁵ de color blanco, seguramente tejido artesanalmente con agujas en lana de oveja o fibra de llama por manos femeninas del núcleo doméstico. Esta prenda, utilizada para la especial ocasión, es un rasgo inequívoco que se articula con su rango y singularidad como chamán.

Seguidamente disponía en el suelo de tierra, apisonada por tantos años de tránsito humano, un paño de picote rojo. Con esta acción estaba delimitando el espacio a donde realizaría luego el *tanteo*⁶ con la *santa coquita*, como tantas veces se refirió a ella en una disposición de profunda introspección. En la acción de *coquear*, esta sagrada planta andina, iba sumergiéndolo en una dimensión de conciencia que alternaba entre la vigilia y la ensoñación. Cada uno de los momentos por los que transcurría la práctica de este especialista ritual respondía a un desarrollo secuencial, como los actos que van sucediéndose de una obra representada en un escenario. En este aspecto coincidimos con Turner (1988; 1992; 1999), al vislumbrar una analogía entre el drama propio del teatro y la vida misma, especialmente en la faz de los contextos rituales, en este caso relacionados con el proceso curativo presidido por don Tito, por ejemplo. Aquí también la esencia chamánica es indiscutible.

Es importante destacar que el estudio de las performances "... permite hacer inteligible la interacción entre los actores sociales y la vida circundante. Al constituir una parte esencial de la experiencia, representan un medio eficaz para explicar

la vida misma y el lenguaje simbólico vigente en las comunicaciones humanas” (Pelegrín, 2018, p. 144).

Otra de las conceptualizaciones que nos parecen atinentes a nuestros curanderos-chamanes es la de *communitas*, concebida también por Turner (1988; 1992). ¿Cómo se expresa y aplica en los géneros performativos que pudimos observar en sus rituales adivinatorios y terapéuticos? El estado de *communitas* implica un tiempo escindido del corriente, en el cual se ofrece la oportunidad para que se manifiesten momentos de antiestructura y liminariedad. Es justamente durante el procedimiento de un rito donde se hace más visible:

[y] en ese sentido, incluyen variadas expresiones que tocan al repertorio sensorial (...). [Nos referimos] a la actividad corporal, a los géneros verbales y musicales, a los recursos visuales, olfativos y gustativos, los que contribuyen para la transformación del cuerpo en un instrumento canalizador de emociones escenificables. Recursos que se manifiestan en forma tangible [en cada sesión reproducida por nuestros interlocutores] (...). (Pelegrín, 2018, p. 171)

Ahora bien, ¿cuáles son las facultades que pone este especialista a disposición de cada consultante? Todas ellas configuran rasgos de tipología chamánica. Al poder tener acceso al ámbito de los entes anímicos poderosos, actúa como mediador privilegiado con lo sagrado que le confiere la posibilidad de diagnosticar y curar. Su competencia, asimismo, se refleja en desplegar funciones oraculares, pudiendo augurar acerca de sucesos que acontecen en el futuro a su paciente. Además, dispone de atributos para recuperar animales u objetos perdidos. Pero, la capacidad por la que también es requerido, resulta la de indicar el origen de la enfermedad realizando un diagnóstico por la lectura e interpretación de las hojas de coca, habilitando para acceder a un dilatado repertorio de prácticas terapéuticas. Muchas de estas patologías, construidas por el imaginario andino, como el *susto*, la *maradura* o *pilladura*, provocan la huida del espíritu, y otra de las competencias del chamán es exhortarlo para que regrese al cuerpo de su paciente. Esta última capacidad la legítima asimismo Hugo Ratier en su experiencia análoga en el área andino-jujeña:

El shamán es un especialista en almas. Su función es la de rescatar la de sus descuidados pacientes que escapan hacia el Reino de los Muertos o las recónditas moradas de los dioses. Hasta allí “viaja” el shamán, en estado de éxtasis, y venciendo mil peligros las trae de vuelta. (Ratier, 1972, p. 18-19)

El relato del acontecimiento extraordinario que tuvo como protagonista a don R. Liquitay da cuenta del accidente que experimentó, en el cual estuvo muy cerca de morir por fulguración, es decir fue *pillado por el rayo*. Es evidente el valor de su testimonio porque es productor de conocimientos y sentidos que abonan nuestras ideas:

Yo no me explico por qué mis manos curan. Yo no me explico. Mucha gente dice que son pillados por el rayo y son curandero, curan bien, etc. etc. (...) Y yo digo, yo trabajaba en Fomento Rural que es en Hornillos [Dpto. Tilcara, Jujuy] y yo estaba de guardia un día domingo (...) estaba en el campo con los caballos. Tenía muchos caballos, mulas para arar ¿qué se yo?... Entonces yo he visto que ya se venía la tormenta y digo: -

Me voy a traer los animales para el corral (...). Me voy disparando con los perro a traer los animale y justo ardió todos los cable del teléfono del ferrocarril (...) y todos los alambre del alambrado ardió y no me acuerdo nada más porque hacía un trueno bárbaro y, tarde, antes de la oración, me he despertado yo como si estuviera durmiendo. El perro me estaba lambiendo la cara. Yo digo a lo mejor será por eso /que puedo curar/ digo, yo no sé. (Pelegrín 2005, p. 31-32)

Según lo planteado por Eliade (1976, p. 29), en el discurso de Liquitay, es posible visibilizar dos de los rasgos fundamentales para la obtención de poderes chamánicos. En primer término el nacimiento de una vocación mediada por un “llamado” o “elección” y, en segundo, la transmisión intergeneracional. Es decir, esos saberes que fue recibiendo de sus mayores, y luego, en un lento proceso, fue actualizando y complementando con nuevos aportes. Su “llamado” estuvo mediado por el poder que le aportó la incidencia del rayo, como entidad espiritual poderosa que lo escogió y de algún modo lo predestinó. Vive de esta forma una “experiencia extática” en términos chamánicos. La supera-

ción de esta dura prueba le garantizará la recepción del don, habilitándolo como nuevo chamán. Enzo, un entusiasta y emprendedor joven puneño, orgulloso portador de sus orígenes, transcurrió parte de su vida junto a su abuelo Calixto Llama. Sus recuerdos que comparte con nosotros, logran convalidar nuestros juicios.

Mi abuelito decía que el curandero es porque el rayo, el rayo te tiraba, te agarraba el rayo, te tiraba y el mismo rayo dice que te volvía a juntar. Por eso dicen que los curanderos que son buenos, dicen que son agarrados por el rayo. Dicen que son agarrados por la tempestad, dicen. Es como que el rayo los ha tocado y dicen que el mismo rayo. (...) A esas personas hay que tenerlas como nueve días en una capilla, no hay que darle de comer con sal, me acuerdo. Y ahí ellos se hacen visionarios y ellos pueden leer la coca. No cualquiera lo puede hacer. (...) Me contaba que un tío de él, le había caído el rayo y lo volvió a juntar y de ahí, cuando lo volvió a juntar lo han llevado a la capilla y dice que esa persona ha empezado a vomitar yuyos, todo eso (...) y dice que ha

empezado a comer sin sal y de ahí ya se volvían visionarios. [Cuando a una persona la toca un rayo] es como que la destroza. Hasta el día de hoy conocí gente que decía, ese es curandero, agarrado por la tempestad, decían. (...) despiertan con ese don parece. Eso sabían contar. (Entrevista realizada por la autora y Claudia Forgióne, San Salvador de Jujuy, 2016)



Figura 1. Calixto Llama en Toay, La Pampa, R. Argentina. Fotografía de la autora.



Figura 2. Enzo Llama en Abra Pampa, Cochino, Jujuy, R. Argentina, 2017. Fotografía de la autora.

Este ritual de pasaje también lo registra Ratier (1972, p. 19), advirtiéndolo que cuando alguien es alcanzado por un rayo, debe sortear esa dura prueba reclusándose en una caverna, debiendo soportar un despedazamiento simbólico que va a completar su iniciación.

Nos aportan una mirada afín pero sobre los pueblos indígenas de México, Bartolomé y Barabas, observando que existe una noción de sueño diferente a la del tiempo de vigilia y que dicha distinción es de calidad y no de realidad. Si bien todas las personas tienen la disposición para soñar, no todos pueden orientar sus sueños hacia fines específicos.

(...) este estado intermedio entre el sueño y la vigilia es especialmente buscado, tal como ocurre entre los grupos del noroeste, cuyos miembros en ocasiones se separan de la compañía humana y se dedican a contemplar los semidesérticos horizontes durante horas, alcanzando estados de conciencia cercanos a la ensoñación diurna, que esperan los conecte con el mundo de las entidades extrahumanas en búsqueda de alguna respuesta a sus cuestionamientos. (Bartolomé y Barabas, 2013, p. 14-16)

El acontecimiento vivenciado por Liquitay nos hizo meditar sobre lo que refieren estos autores en el contexto mexicano.

Se afirma en la cultura andina que con el rayo va a caer en forma sincrónica un fragmento lítico, al que se conoce como *pedra de rayo*. Actuando como una *cra-tofanía*, aportará potencia a quien tenga la fortuna de hallarla. No serán ponderadas como eficaces por sí mismas, sino por el hecho de ser receptáculo y símbolo de su poder cósmico (Pelegrín, 2005, p.33, citando a Eliade, 1996, p. 201 y 211).

Las experiencias de don Tito, R. Liquitay y Enzo no son las únicas que nos han confiado. En esa relación dialógica y cer-

cana por la emotividad que reproduce la labor etnográfica, disponemos, además, del relato de Águeda que fue también *tocada por un rayo* en la Puna jujeña. Es precisamente allí donde existen mayores riesgos de que esto suceda. Tanto nuestra apreciada Águeda como Liquitay nos han conducido a pensar en sintonía con una noción cosmológica de amplia difusión en gran parte de las culturas indígenas de México. ¿A qué nos estamos refiriendo? Sembremos un poco de intriga que no viene mal para mantener el interés en este derrotero por el que transcurrimos sobre la institución chamánica. Expertos en su interpretación, Bartolomé y Barabas, han realizado un gran aporte en la representación del *tonalismo* y el *nahualismo*. ¿Cómo definen estos términos?

(...) los seres humanos tienen una o más entidades anímicas compañeras, ya sean animales o fenómenos atmosféricos (rayos, truenos, centellas, etc.), pero concebidos también como entidades anímicas que nacen junto con el individuo y que serán sus co-esencias durante toda la existencia, constituyendo una fuerza vital externa pero asociada a la vida humana. De acuerdo con esta teoría todos los seres

humanos poseen un *tonal*, una fuerza vital acompañante, pero sólo unos pocos están dotados de la capacidad de transformarse en su *alter ego*, lo que se conoce como “nahualismo” en lengua náhuatl. (Bartolomé y Barabas, 2013, p. 18-20)

Ahora bien, ¿sería posible adscribir a Liquitay y Águeda dentro del concepto de *tonalismo* por lo menos? Creemos que sí, porque el animal o fenómeno atmosférico que los representa, y que se configura como su *alter ego* que, en sus casos particulares es el rayo, coexisten separadamente. Si bien están vinculados por un destino y una esencia anímica comunes. No nos atreveremos a compararlos con el *nahualismo*, ya que no hemos percibido que tengan la capacidad de metamorfosearse en su *tona*, como sí ocurre con muchos chamanes en México.⁷



Figura 3. Águeda Llampá seleccionando hojas de coca para el *tanteo*, Abra Pampa, Cochinocha, Cochinocha, Jujuy, R. Argentina, 2017. Copyright de la autora.

¿De qué manera podemos percibir esta mirada sobre el contexto chamánico en el que las hojas de coca adquieren carácter corpóreo? Buscando una respuesta que estuviera en el interior de la producción de conocimiento de estas comunidades andinas, nos fueron muy significativas las perspectivas de Galinier (2019). Si bien su etnografía se sostiene con larga experiencia entre pueblos otomíes, localizados en el centro de México, encontramos varias nociones que demuestran ciertas afinidades. Veamos cómo podemos sostenerlo con la potencia de los indicios. Es imposible pensar en un ritual sin la presencia de un cuerpo y es en la sesión chamánica donde va a ocupar un lugar relevante. Ese cuerpo está interpretado fundamentalmente por el chamán y las

hojas de coca que van a procurar ese estado de conciencia alterna. Esos cuerpos-coca tienen una anatomía específica con capacidades predictivas que pronuncian sus oráculos a través de la palabra. El cuerpo del chamán es así penetrado por las virtudes de la coca mediante su manipulación y consumo (Luna, 2005, p. 207-210)⁸. ¿De qué manera se advierten esas hojas de coca? Como cuerpos saturados de símbolos, respondiendo a un determinado status social. Están animadas, antropomorfizadas, por lo tanto son sensibles a los sufrimientos que las conmueven y dirigen su poder para procurar ofrecer alivio a los consultantes.

Condensando apreciaciones

El chamanismo es un pozo sin fondo. Coincidimos con este juicio de Galinier con el que también se hubiera sentido cercana el propio Eliade. ¿Qué motivaciones fundan dicha afirmación? Por sobre todo observar la versatilidad que ofrece esta institución identificada en tan diversos entornos y en una dimensión temporal que se hunde en lejanas épocas. Al manifestarse en formas de pensar y prácticas rituales de espectro tan variado, llega a adecuarse y coexistir armoniosa-

mente con múltiples propuestas religiosas. Cómo no constituye un sistema cerrado, dispone de una gran plasticidad, condición que hace posible que ocurra lo que venimos observando. Por eso nos hemos animado a otorgar el término de chamán a nuestros especialistas rituales que realizan el *tanteo* con las hojas de coca.

Otra propuesta clave de Galinier que podemos asimismo aplicar a nuestros interlocutores: Tito, y R. Liquitay, por ejemplo, es la de definir su figura en la categoría de *endo-alteridad*. Por su condición ontológica, el chamán representa un otro al seno de su comunidad. Las condiciones de su iniciación que implican una muerte ritual simbólica a través del rayo, el hecho de sortear una grave enfermedad, como el aprendizaje bajo la tutela de otro chamán, implican un renacimiento en un cuerpo diverso, coadyuvando a construir su persona a partir de los otros. Esta nueva naturaleza lo singulariza y los califica frente a sus semejantes que ya no lo son tanto, estrenando un poder que lo faculta para ser portador de ese dualismo ético (cfr. Barabas, 2003a; Barabas, 2003b), propio de su nueva condición en su aspecto ambivalente. Dispondrá entonces de la competencia para “dialogar, combatir,

negociar, utilizar o manipular los aspectos anímicos de las entidades extrahumanas, con fines curativos, agrarios o adivinatorios, sean estas divinidades o los componentes no materiales de la totalidad de los entes que componen el universo” (Bartolomé y Barabas, 2013, p. 40).

Resultan particularmente significativas las reconfiguraciones que la persona del chamán está asumiendo en el marco actual de la globalización. La variada oferta en materia de cultos, produce efectos que tienden a la emergencia de una heterodoxia religiosa. Muchos de estos neocultos despliegan su discurso demonizando y devaluando a estos especialistas rituales. En este contexto, el chamanismo viene sufriendo un reduccionismo nivelador, porque se intenta designar con un apelativo común a un heterogéneo espectro de expertos en la manipulación de lo sagrado, calificándolos como brujos, curanderos o hechiceros. (Bartolomé y Barabas, 2013, p. 41).

Podemos concluir, sin embargo, que los chamanes, expertos en la adivinación mediante las hojas de coca en el ámbito de la Quebrada de Humahuaca y Puna de Jujuy, aún encarnan una práctica cultural y ritual que se inserta en el núcleo duro patrimonial de la antropovisión andina.

Notas

¹ Documentales Canal Encuentro. Serie: Pueblos originarios. 8 capítulos. <https://www.rumbosur.org/pueblos-origi-narios/> Dirección: Ulises Rosell. 1° doc. *Hijos de Tokwaj*.

² Esta ponencia –reelaborada parcialmen-te-, corresponde a la investigación concre-tada con la Dra. Claudia Alicia Forgione, en la Facultad de Historia, Geografía y Turismo, Universidad del Salvador, titu-lada “Rito y Corporalidad: Antropología de la hoja de coca”, concretada en el bie-nio 2019-2020.

³ La llamada onza castellana, junto a otras medidas ya en desuso en otros espacios, es aún de uso corriente en algunos secto-res del área andina, equivale a 28,70 gra-mos. Esta unidad de masa ya era utilizada en la antigua Roma y todavía se aplica en los países anglosajones y Puerto Rico (cfr. <https://es.wikipedia.org/wiki/Onza>).

⁴ Pineda Camacho, 2003, p. 25: Este autor destaca la contribución a la teoría del chamanismo en la obra de Reichel Dol-matoff, quien señala que en la Sierra Ne-vada de Santa Marta, Colombia, se otorga gran importancia a la coca y al tabaco en los rituales por considerarlas plantas sa-gradas. Menciona, además, que las muje-

res kogui, cultivan “matas de coca” (*coca novogranatense*) y se la entregan a los hombres que las mascan e intercambian. “Los tukano poseen también una variedad de coca (*coca ipadu*) que consumen en forma de polvo mezclada con cenizas de la hoja del árbol de yarumo (*cecropia*), también poseen tabaco (...)”. Asimismo, consumen otros alucinógenos como el yajé, la virola, etc.

⁵ Se denomina *chulo* o *ch’ullu* en el área andina, a un gorro con orejeras (cfr. Lara, 1997, p. 77).

⁶ Recibe el nombre de *tanteo* o *vistaje* la práctica ritual por la cual el chamán pro-cede a arrojar las hojas de coca, desple-gando seguidamente su interpretación de las mismas. De esta manera, la coca le aportará virtudes oraculares, especialmen-te con el objetivo de determinar el origen de enfermedades.

⁷ Esto no significa que no hayan podido existir creencias semejantes en las socie-dades indígenas anteriores a la conquista o posteriormente en el registro etnohistó-rico. Está presente la representación de felinos en sitios arqueológicos del noroes-te argentino de la cultura Aguada o la Santamariana. Disponemos del ejemplo de La Candelaria, una cueva con arte ru-pestre del período Agroalfarero Medio y

Tardío (+-600-900 d.C.), donde se plasmaron motivos de felinos, serpientes, monos, escena de zoofilia, chamanes y figuras humanas en círculo. Este yacimiento constituía un sitio ritual asociado con el consumo de alucinógenos como el cebil (*Anadenanthera colubrina*, Griseb.), del que se fuman las semillas y el san Pedro (*Echinopsis pachanoi*), una cactácea que se ingiere en infusión.

⁸ Este antropólogo colombiano entrevistó a chamanes mestizos de la amazonia peruana, quienes le señalaron que existen plantas maestras, las cuales poseen su propia “madre” o espíritu. Siendo por su mediación que los chamanes obtienen sus poderes.

Referencias Bibliográficas

- Bartolomé, M. y Barabas, A. (2013). (Coord.). *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Barreto, A.M. (2009). La iconografía ecuestre desde Santiago Matamoros a los héroes nacionales. *XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia*, jornada llevada a cabo en la Facultad de Humanidades y Centro Regional Universitario Bariloche, Universidad Nacional del Comahue, San Carlos de Bariloche, Argentina.
- Barabas, A. (2003a). Enoterritorialidad sagrada en Oaxaca. En A. Barabas. (Coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México* (Vol. I). México: Conaculta - Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Barabas, A. (2003b). La ética del don en Oaxaca: los sistemas indígenas de reciprocidad. En S. Millán y J. Valle. (Coords.), *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*. México: Conaculta - Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Eliade, M. (1976). *El chamanismo*. México D.F., México: FCE.
- Feldman Gracia, L. (2011). *Coca y wachuma: sus prácticas y significados en la cultura andina y en Lima* (tesis de doctorado). Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú.
- Forgione, C., Pelegrín, M. y Pelissero, N. (noviembre de 1999) Don Tito, “una onza de coca le adivino”. Video documental presentado en la *VIII Muestra Nacional de Cine y Video Antropológico*.

- gico. Muestra llevada a cabo en Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano y la Escuela de Cine y Televisión de Rosario, Rosario.
- Galinier, J. (junio de 2019). Chamanismo, ontologías reversibles y depredación nocturna en Mesoamérica, Andes y Chaco. Profesor invitado para el dictado del Seminario organizado por el Centro Franco Argentino de Altos Estudios y la Universidad de Buenos Aires.
- Luna, L. E. (2005). Plantas maestras. En J. Narby y F. Huxley. (Ed.), *Chamanes a través de los tiempos. Quinientos años en la senda del conocimiento* (pp. 207-210). Barcelona, España: Editorial Kairós, Biblioteca de la Nueva Conciencia.
- Mariscotti de Görlitz, A.M. (1976/1978). "El Curi y el Rayo." En *Actes du XLIIe. Congrès International des Americanistes. Congrès du Centenaire. Paris, 2-9 septembre 1976. Publié avec le concours de la Fondation Singer-Polignac. Paris, 1978. Société des Americanistes, Musée de l'Homme*, pp. 365-375.
- Pelegrín, M. (2005) *Cuando la salud viene de la tierra. Una visión antropológica de la medicina popular en Jujuy*. Buenos Aires, Argentina: Del Umbral.
- Pelegrín, M. (2018). *Morir en el monte. Los rituales fúnebres de Santiago del Estero en su expresión polisémica*. Santiago del Estero, Argentina: EDUNSE, Editorial Universitaria.
- Pineda Camacho, R. (2003). El poder de los hombres que vuelan. Gerardo Reichel Dolmatoff y su contribución a la teoría del chamanismo. *Tábula Rasa*, 1, 15-47.
- Ratier, H. (1972). *La medicina popular*. Buenos Aires, Argentina: Centro Editor de América Latina.
- Turner, V. (1999). *La selva de los símbolos*. México-Madrid, Siglo XXI.
- Turner, V. (1992). *From ritual to theatre. The human seriousness of play*. Nueva York, Estados Unidos: Pai.
- Turner, V. (1988). *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid, España: Taurus, Publications.

Recibido: 17 de septiembre de 2020.

Aceptado: 20 de noviembre 2020.