

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

UNIDAD DE POSTGRADO

Coca y wachuma:

sus prácticas y significados en la cultura andina y en Lima

TESIS

Para optar el grado de Doctor en Ciencias Sociales con especialidad en
Antropología

AUTOR

Leonardo Feldman Gracia

ASESOR

Rodrigo Montoya Rojas

Lima, Perú

2011

COCA Y WACHUMA: SUS PRACTICAS Y SIGNIFICADOS
EN LA CULTURA ANDINA Y EN LIMA

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN.....	4
CAPÍTULO 1: ESTADO DE LA CUESTIÓN.....	19

I PARTE

COCAMAMA Y WACHUMA: UN ESTUDIO COMPARATIVO DE SUS HISTORIAS, USOS TRADICIONALES Y RITOS

CAPÍTULO 2. COCAMAMA: HISTORIA Y USO TRADICIONAL.....	84
CAPÍTULO 3: WACHUMA: HISTORIA Y USO TRADICIONAL.....	147
CAPÍTULO 4: HALLPAY Y MESADA, ESTUDIO COMPARATIVO DE DOS RITOS ANDINOS.....	190
CAPÍTULO 5: ANALOGÍAS Y DIFERENCIAS EN LAS PRÁCTICAS Y SIGNIFICADOS DE LA COCA Y DEL WACHUMA EN LA CULTURA ANDINA..	227

II PARTE

LA SITUACIÓN EN LIMA: APORTES DEL TRABAJO DE CAMPO, ANTROPOLOGÍA URBANA DE DOS PLANTAS MAESTRAS

Primer bloque. Hoja de coca: el akulliku y las ofrendas

CAPÍTULO 6: EL AMAUTHA TAHUIRO Y EL WILLKA WASI.....	251
CAPÍTULO 7. MÁXIMO Y RITA: LA FAMILIA DE LA MAMAKILLA.....	302
CAPÍTULO 8: LA “COORDINADORA DE AYLLUS Y PANAKAS” Y LA CONGRESISTA HILARIA SUPA.....	341
CAPÍTULO 9: EL GRUPO PACHACÁMAC Y LOS PEREGRINAJES POR LAS WAKAS DE LIMA.....	375
CAPÍTULO 10: OTRAS PRÁCTICAS Y EXPERIENCIAS CON HOJAS DE COCA..	408

Segundo bloque. Harina de coca: alimento y medicina

CAPÍTULO 11. ORIGEN DE UN NUEVO PARADIGMA: LA HARINA DE COCA COMO ALIMENTO Y MEDICINA.....	442
CAPÍTULO 12: LA REVOLUCIÓN DE LA HARINA DE COCA.....	447
CAPÍTULO 13: LA INDUSTRIALIZACIÓN DE LA COCA.....	516

Tercer bloque. Wachuma y espiritualidad andina

CAPÍTULO 14: ANTHONY HENMAN.....	554
CAPÍTULO 15: AGUSTIN GUZMÁN.....	583
CAPÍTULO 16: MARY ANN EDDOWES.....	603
CAPÍTULO 17. UNA GENERACIÓN SIN MAESTROS: EL USO DE WACHUMA EN LA JUVENTUD LIMEÑA.....	628

CONCLUSIONES.....	658
-------------------	-----

BIBLIOGRAFÍA.....	661
-------------------	-----

ANEXO. AUTOETNOGRAFÍA: MI EXPERIENCIA CON EL WACHUMA.....	678
---	-----

INTRODUCCIÓN

En esta tesis trato de responder dos preguntas:

- 1) *¿Cuáles son las analogías y las diferencias entre las prácticas y significados que tienen la coca y el wachuma en la cultura andina, considerando la historia y el uso tradicional de ambas plantas?*
- 2) *¿Qué nuevas prácticas y significados tienen la coca y el wachuma en los recientes años en Lima?*

La hipótesis correspondiente a la primera pregunta, es la siguiente:

Entre las prácticas y significados que tienen la coca y el wachuma en la cultura andina, habría profundas analogías. El uso tradicional de ambas plantas habría servido para reproducir y mantener vital a la cultura andina en algunos de sus rasgos fundamentales:

- la existencia misma de la coca y el wachuma: dos “plantas maestras” que incluyen especies domesticadas hace unos 5 milenios antes del presente, en el contexto de la formación de la civilización andina;
- la pervivencia del uso tradicional de estas plantas a través de extensos “ejes de salud” o “áreas culturales” de ascendencia prehispánica, que desbordan los límites de los actuales países andinos;
- la reproducción de dos clases de “sacerdotes andinos”: los *paqos*, *yatiris* y *hampiq* (especialistas en el uso ritual de la coca) y los *curanderos norteños* (especialistas en el uso ritual del wachuma);
- la conservación de formas rituales para comunicarse con los antepasados y con los seres sagrados con fines de diagnóstico, sanación u otros;
- la práctica y reproducción de la espiritualidad andina (basada en concepciones sobre dualidad, cuatripartición, la *pachamama*, los *apus* y las *wakas*).

Entre las prácticas y significados que tienen la coca y el wachuma en la cultura andina, habría diferencias:

- botánicas: coca y wachuma pertenecen a distintas familias botánicas;
- en el contenido químico y la acción sicotrópica: el wachuma tendría un efecto sicoactivo más extenso (unas 10 horas) e intenso; el efecto del *akulliku* de coca es relativamente breve (1 hora como máximo) y suave;

- en el contexto social de uso: la coca estaría asociada a una tradición quechua, el wachuma a una tradición mestiza;
- la coca abarcaría tres tipos de prácticas: espirituales, medicinales y nutricionales (es un alimento); el wachuma dos, pues carece de la parte nutricional;
- la coca sería de consumo cotidiano y general, mientras el uso del wachuma sería más especializado y ocasional;
- la coca, ofrecida a través de *kintus* o ramilletes de hojas seleccionadas, representaría el elemento central en las ofrendas andinas; el wachuma no sería empleado como ofrenda.

Es oportuno considerar también la conrahipótesis, según la cual, coca y wachuma no tendrían una presencia significativa en la cultura andina, ni en el pasado prehispánico ni en el uso tradicional (Rospigliosi, 2004). Además, no serían comparables por ser plantas muy diferentes en sus efectos y sus roles sociales.

La hipótesis correspondiente a la segunda pregunta, es la siguiente:

En Lima, en el contexto de la espiritualidad andina, coca y wachuma habrían adquirido nuevas prácticas y significados:

- el uso de la hoja de coca, en el *chakchado* o *akulliku* y en las ofrendas andinas, se estaría extendiendo a través de la población limeña;
- la harina de coca a partir del año 2005 habría sido incorporada como alimento y medicina, popularizándose su uso en todas las clases sociales;
- estarían surgiendo nuevos especialistas en el uso del wachuma, nuevas formas rituales y contextos de uso.

La conrahipótesis es que el uso de la coca y el wachuma en Lima se estaría reduciendo a medida que se expande el “progreso” y la modernidad, y estaría destinado a desaparecer (Chiappe Costa, 1974: 88; Rospigliosi, 2004).

Los objetivos, correspondientes a cada pregunta, son los siguientes:

- 1) Establecer una dimensión comparativa entre la coca y el wachuma en el contexto de la cultura andina, considerando las historias milenarias y los usos tradicionales de ambas plantas.

- 2) Identificar las nuevas prácticas y significados que adquiere el uso de coca y de wachuma en Lima durante los recientes años.

Se conoce como “coca” a dos especies de arbustos del género *Erythroxylum*¹ -*E. coca* y *E. novogranatense*-, domesticadas y cultivadas en las vertientes oriental y occidental de los Andes respectivamente desde –por lo menos- 5 milenios antes del presente. El uso de hojas de coca en el pasado prehispánico está documentado por la arqueología, la iconografía y los documentos coloniales, que testimonian: “*Es tan agradable la cuca a los indios, que por ella posponen el oro y la plata y las piedra preciosas (...)*” (Garcilaso de la Vega, 1976: II, 180). Hoy la coca sigue siendo una planta sagrada de la cultura andina, usada de forma tradicional (a través de *chakchado* y como elemento para las ofrendas andinas) por millones de personas en Bolivia, Perú, Argentina y Colombia. La coca es la base de especializaciones en el campo espiritual y medicinal, permite la conexión del hombre con lo sagrado y es un elemento vital en las ofrendas. Desde 1961, leyes internacionales prohíben el transporte y consumo de coca fuera de los países que la producen (Colombia, Perú y Bolivia).

No tan famoso como la coca es el “wachuma”, nombre antiguo y aún vigente de un cactus sagrado de la región andina, más conocido como “San Pedro”², que incluye unas seis especies, entre las cuales la “clásica” es *Echinopsis pachanoi*. Sus ramas columnares, con espinas pequeñas, alcanzan hasta 15 cm de diámetro y tres metros de altura. Este cactus ha sido representado en la iconografía chavín, nasca, mochica, y de otras culturas prehispánicas de los Andes. Durante la primera mitad del siglo XVII, la Iglesia Católica emprendió una campaña para la “extirpación de idolatrías”; en este contexto, el wachuma aparece como un obstáculo para la cristianización de los nativos. Pese a la persecución de que fue objeto tanto el cactus como los especialistas en su uso ritual, hoy el wachuma ocupa un rol central en la medicina tradicional del norte del Perú.

Una tesis doctoral implica un recorrido del autor con relación a la materia de estudio. En este caso, los antecedentes se remontan a mi encuentro con la coca y el wachuma, y al

¹ El género *Erythroxylum* abarca unas 250 especies originarias de las zonas tropicales americanas.

² En esta tesis, he optado por utilizar el término “wachuma” –en vez de “San Pedro”- porque es el nombre autóctono actualmente vigente en el contexto tradicional. He preferido referirme a “**el**” wachuma (y no a “**la**” wachuma como otros autores), puesto hay una coincidencia generalizada en que este cactus tiene un espíritu masculino (a diferencia de la coca que es femenina).

camino recorrido con estas plantas a partir de entonces. Debo reconocer que la coca y el wachuma influyeron decisivamente en el curso de mi vida. Podría afirmar, al igual que Alex (joven limeño que entrevisté para esta tesis): *“El wachuma fue lo que marcó mi vida, yo soy lo que soy por el wachuma... hay también otras plantas, está la willka, la ayawaska, todas son maestras, pero siempre tenemos una que fue la que nos agarró desde el principio y nos inició, a mí me tocó el wachuma (...)”* (Alex, 20.10.08). A través del empleo ritual de coca y de wachuma encontré la salud, el equilibrio y el sentido de mi vida. Estas plantas han sido mis guías y maestras, con quienes he recorrido un camino de conocimiento. Primero despertaron en mí una etapa creativa, que se ha reflejado en la publicación de dos poemarios (Feldman 1994, 2006) y en la práctica de las artes plásticas. Luego me impulsaron a radicarme en Lima para cursar la Maestría en Arqueología Andina, con la finalidad de realizar una tesis sobre el uso de wachuma en tiempos prehispánicos, particularmente en Chavín de Huántar. En el año 2005 comencé a laborar en el Proyecto Especial Arqueológico Caral Supe (PEACS). En este contexto, tuve la oportunidad de llevar a la práctica el uso ritual de la coca y el wachuma. “Viaje Místico a Caral” fue un programa de ritos andinos con luna llena y ofrenda a la tierra, que tenía lugar en la “Ciudad Sagrada de Caral”. De retorno en Argentina, continué realizando ritos andinos a través del uso de ambas plantas maestras, como la manera apropiada de lograr el autoconocimiento, la sanación y aprehender de manera vivencial la cosmovisión andina.

En la tesis de maestría había sostenido que la historia cultural del cactus wachuma se remonta a los orígenes de la cultura andina³, y tuvo una importancia central en el “culto Chavín”, un movimiento espiritual panandino que se produjo hacia 1000 años a. C. Con el correr del tiempo fui descubriendo que la única otra planta maestra que tenía una historia documentada y un uso tradicional tan fuertemente arraigado en la cultura andina, era la coca. No existen antecedentes de estudios comparativos (con la misma metodología) sobre la historia y el uso tradicional de la coca y el wachuma⁴, ni siquiera se han señalado semejanzas –o diferencias- ocasionales o puntuales. Surgió entonces el interés de un estudio comparativo.

³ Por las evidencias botánicas de presencia y uso de wachuma en la cueva de Guitarrero, Ancash, desde 10 milenios antes de presente (Feldman, 2006).

⁴ La comparación más usual entre plantas sicotrópicas ha sido entre wachuma y ayawaska, desde la perspectiva de la medicina tradicional (Chiappe Costa, 1979).

Por otro lado, actualmente la coca y el wachuma son objeto de un intenso uso en Lima, en el contexto de la “espiritualidad andina”. Hay buenos estudios etnográficos sobre el uso de coca y de wachuma en áreas rurales o semi urbanas; sin embargo *no hay ninguna investigación con trabajo de campo antropológico sobre prácticas y significados de estas plantas en una urbe latinoamericana en los años recientes*. Ese es el vacío sobre el cual se proyecta la segunda pregunta de este estudio, en el escenario específico de la ciudad de Lima.⁵

El “*Capítulo I: Estado de la Cuestión*”, consta de tres secciones. En la primera, “*Plantas maestras y espiritualidad andina*”, se trata el concepto de “plantas maestras” desde la perspectiva antropológica, como un rasgo cultural de los pueblos originarios de América; las persecuciones de las que han sido objeto estas plantas por parte de la Iglesia Católica y de la psiquiatría; se define el concepto “cultura andina”; se justifica el empleo de la categoría “espiritualidad andina”, se exponen sus orígenes y características. La segunda sección, “*Estado de los conocimientos sobre la coca*”, contiene los siguientes puntos: Sigmund Freud y el descubrimiento de las propiedades y efectos de la cocaína; la “predica psiquiatría”: satanización y prohibición de la coca y de la cocaína; la farsa de “la guerra contra las drogas”; reivindicación académica de la hoja de coca; botánica y farmacología; arqueología: evidencias y estudios sobre el uso de coca en tiempos prehispánicos; historia: referencias y estudios sobre el uso de coca en tiempos coloniales; antropología: estudios sobre el uso tradicional de hojas de coca. La tercera sección, “*Estado de los conocimientos sobre el wachuma*”, contiene: botánica y farmacología; arqueología: evidencias y estudios sobre el uso de wachuma en tiempos prehispánicos; historia: referencias y estudios sobre el uso de wachuma en tiempos coloniales; estudios de “psiquiatría folklórica”; antropología: estudios sobre el uso tradicional de wachuma.

La primera parte de la tesis no implica trabajo de campo, sino que toma como base fuentes antropológicas, documentos coloniales y evidencias arqueológicas de uso de estas plantas en el pasado prehispánico. A partir de esta documentación, se realiza un análisis comparativo de la coca y el wachuma, considerando 4 aspectos principales: (1) caracterización de ambas plantas maestras (botánica, especies y variedades, contenido en

⁵ Hacer el estudio en Lima tiene un interés adicional, considerando la importancia histórica y simbólica de la “ciudad de los reyes”, centro espiritual donde estuvo el gran oráculo panandino de Pachacámac y que fue capital del virreynato durante la colonia.

alcaloides y nutrientes, efectos sicotrópicos); (2) la historia “arqueológica” (origen y domesticación, historia prehispánica); (3) las fuentes escritas de los siglos XVI y XVII; (4) el uso tradicional (áreas y contextos de uso, los especialistas). El capítulo 2 está referido a la coca y el capítulo 3 al wachuma, en cada caso se considera los cuatro aspectos arriba especificados. En el capítulo 4 se presenta un estudio comparativo del *hallpay* -rito de coca- y de la *mesada* -rito de wachuma-, donde se cotejan las formas y los contenidos de ambos ritos. En el capítulo 5 se resumen las analogías y diferencias en las prácticas y significados de la coca y del wachuma en la cultura andina.

El aporte primordial de esta tesis se refiere a los nuevos usos y significados que tienen la coca y el wachuma durante los recientes años, en la ciudad de Lima. No hay ningún estudio antropológico sistemático sobre este tema. Por ello, para obtener las respuestas buscadas, ha sido necesaria la indagación etnográfica a través del trabajo de campo.

El trabajo de campo fue planificado y realizado en tres etapas:

1. Año 2007 (de junio a diciembre): introducción al contexto social del estudio etnográfico.
2. Año 2008 (de abril a enero): desarrollo del trabajo de campo propiamente dicho, a tiempo completo durante nueve meses; en este lapso se obtuvo el 90% de la información requerida.
3. Año 2009 (setiembre y octubre): culminación y “cierre” del trabajo de campo.⁶

Estas tres etapas se intercalaron con dos temporadas en mi tierra natal, la provincia de Mendoza (centro-oeste argentino). Durante la primera de ellas efectué los avances bibliográficos y teóricos. En la segunda, desde enero hasta setiembre de 2009, me aboqué a ordenar, procesar, madurar, asimilar y exponer la información obtenida; así fueron surgiendo los borradores de los capítulos. Por último, la redacción final de la tesis insumió un año a dedicación completa, durante todo el 2010.

A mediados del año 2007, ya había definido el tema de la tesis y hecho un gran avance bibliográfico y teórico. Comencé entonces con las primeras exploraciones en el trabajo de

⁶ Durante esta estadía en Lima, visité a cada uno de los protagonistas de la tesis llevándoles un pequeño presente de Argentina, con el objeto de mantener y alimentar el vínculo amistoso, a la vez de completar algunos datos y “vacíos” en la información recogida y procesada.

campo. A fines de ese año, una vez concluidos los cursos y seminarios del doctorado, tomé la difícil decisión de renunciar al trabajo que tenía en el Proyecto Especial Arqueológico Caral-Supe (PEACS) para dedicarme de lleno, a tiempo exclusivo, al trabajo de campo para esta tesis.

Un hito en el trabajo de campo fue la Feria Cultural de la Hoja de Coca, que tuvo lugar en la Confederación Nacional Agraria (centro de Lima) del 12 al 18 de noviembre de 2007, organizada por la Asociación Peruana de la Hoja de Coca (APEHCOCA).⁷ Comenzó con una ofrenda andina. Durante una semana se presentaron conferencias y mesas redondas sobre los diversos temas relacionados con la hoja de coca.⁸ Entre los expositores estuvieron especialistas en la historia y el uso tradicional de la coca (Baldomero Cáceres, Anthony Henman, entre otros), industrializadores de la hoja de coca (Manuel Seminario, entre otros), médicos y terapeutas que emplean la coca (Dr. Juan Espinoza Gala y Sacha Barrio Healey); congresistas vinculadas al tema (Hilaria Supa); representantes de los productores agropecuarios de las cuencas cocaleras (Sr. Pedro Pablo Pérez Ballón y Sr. Teófilo Zavaleta), medios de prensa alternativa (Sr. Noé Yenque), músicos y artistas con expresiones relativas a la cultura andina (grupo musical Surimanta). Sobre la mesa de los conferencistas lucían *wifalas* y *unkuñas* llenas con hojas de coca. Los expositores y artistas invitados intercambiaron *kintus* (ramilletes de hojas de coca seleccionadas), como un saludo y una invitación a *chakchar* y compartir, y desarrollaron sus temas *chakchando* la coca; también el público escuchó hablar de la coca con abundante coca en las manos y en la boca. Constantemente, alguien pasaba de silla en silla entre el público presente, repartiendo hojas de coca con una fuente cerámica o con una *unkuña*. Todos recibían con las dos manos juntas y abiertas, mientras se escanciaba abundante chicha de jora

⁷ Esta feria, organizada por la APEHCOCA, contó con el auspicio de Maná Integral, productos Kallpa, Juan Gutemberg impresores y el Instituto de Cultura Alimentaria Andina (INCAA).

⁸ Durante una semana, se trataron los siguientes temas. Lunes 12: ceremonia de ofrenda a la *Pachamama*, realizada por “el hermano *Atoq*”. Martes 13: conferencia “Coca, historia e identidad nacional”, con exposiciones de Baldomero Cáceres, Javier Trigo y Ciro Hurtado. Miércoles 14: conferencia “Propiedades Alimenticias y Medicinales de la Hoja de Coca”, Dr. Juan Espinoza Gala y Sacha Barrio Healey. Jueves 15: mesa redonda “Industrialización de la Hoja de Coca”, expositores Manuel Seminario, Antonio Arcos Segura (de Empresa Agroindustrial Nueva Vida, Uchiza), Roque Bardales y José Ramírez. Viernes 16: mesa redonda “Hoja de Coca, Agro y Proyecto Nacional”, expositores Antolín Huáscar, Elsa Malpartida ybMáximo Grillo. Sábado 17, mesa redonda “Plan Nacional de Defensa de la Hoja de Coca”, expositores Pedro Pablo Pérez Ballón (presidente de la CONPACCP), eófilo Zavaleta (secretario de economía de la Confederación Nacional de Productores Agropecuarios de las Cuencas Cocaleras del Perú – CONPACCP-) y Noé Yenque (secretario de información, prensa y propaganda de APEHCOCA). Domingo 18, acto artístico cultural y “pachacoca”, danza, poesía, *sikuris*, *quenas* y *pututus*.

enriquecida con harina de coca. La feria incluía exposición y venta de productos industriales derivados de la hoja de coca, libros, videos, revistas y periódicos sobre la coca, y hasta plantones de coca. Los puestos de venta, ubicados sobre la transitada vereda del Jr. Antonio Miróquesada en pleno centro de Lima, estuvieron atiborrados de gente durante todo el día. Al participar en este evento, quedé maravillado ante la realidad compleja y apasionante de la hoja de coca, en sus diferentes aspectos culturales.

Desde noviembre de 2007, sostuve charlas muy reveladoras con el psicólogo social Baldomero Cáceres y con el antropólogo Anthony Henman. Sus consejos y recomendaciones fueron vitales para seleccionar a los “protagonistas” del trabajo de campo. Ellos me sugirieron: *“acércate a Manuel Seminario, él es el principal industrializador de la hoja de coca en el Perú y conduce un programa radial dedicado a la coca, a través de él vas a tener acceso a todo lo que te interesa”*.

En diciembre de 2007, comencé a visitar a Manuel Seminario en la planta de producción de su empresa Maná Integral⁹, desde donde salen galletas integrales enriquecidas con un 5% de harina de coca hacia todos los rincones del Perú. Rápidamente fui haciendo amistad con Manuel, favorecida porque éramos vecinos en el distrito de Pueblo Libre. A través de él fui conociendo a los integrantes de la Asociación Peruana de la Hoja de Coca (APEHCOCA) y al mundo limeño vinculado al tema de las plantas maestras. Hacia fines de ese año, ya estaba plenamente integrado en este conexto social. Tanto es así que recibí el año nuevo 2008 compartiendo chicha de jora y hojas de coca, junto a la “familia” de la APEHCOCA en un balneario hacia el sur de Lima.¹⁰

Comencé a realizar observación participante en diversos eventos relacionados con el uso de la coca y el wachuma: ferias, foros, charlas informativas, ritos y ceremonias. Efectué algunas encuestas y entrevistas preliminares. Me fui dando cuenta que, en Lima, las prácticas asociadas al uso de la coca y el wachuma se producen en un mismo contexto social, que empieza a ser reconocido como “espiritualidad andina”. A veces una misma persona -por ejemplo Anthony Henman, o Mary Ann Eddowes- se especializa en el uso de ambas plantas. Me acerqué a personas y grupos que practican la espiritualidad andina; a

⁹ En aquel entonces la planta de panificación funcionaba en avenida Brasil de Magdalena del Mar.

¹⁰ La fiesta fue en la casa de playa de Javier Trigo y Noelia Pérez, en San Bartolo. Estuvimos presentes Javier y Noelia, Manuel y Mariel, Rita y Máximo, Patricia Salazar, Sacha Barrios, su esposa Carmela, una amiga de Carmela y yo.

veces como aprendiz o ayudante; otras veces para participar de un rito u otros eventos. La riqueza y calidad de la información obtenida, dependía de -un aspecto cualitativo- seleccionar a los “maestros” más auténticos y calificados en el uso de la coca y del wachuma. A medida que conocía mejor el contexto de la espiritualidad andina en Lima, aparecieron nuevos nombres y otros perdieron la importancia que parecían tener inicialmente. Hacia fines del año 2007, ya había identificado a las personas y a los grupos que ameritaban un estudio etnográfico más profundo, tarea que emprendería al año siguiente.

El 7 de abril del 2008 retorné al Perú -luego de una temporada en Argentina-, con la misión de completar el trabajo de campo de esta tesis. Durante un período de 9 meses -desde abril a diciembre-, estuve dedicado, con dedicación absoluta, al recojo de información para la tesis doctoral. Al llegar a Lima, fui a vivir un tiempo a la casa de Manuel Seminario y Mariel Cabezas, quienes gentilmente habían cobijado mis pertenencias durante mi ausencia. De este modo, me inserté en el contexto social propicio para el trabajo de campo. Manuel Seminario, como principal empresario industrializador de la hoja de coca en el Perú, presidente del comité de industrialización de la hoja de coca en APEHCOCA, y con su programa de radio “La hora de nuestra coca”, estaba en el centro de todo el movimiento social en torno a la reivindicación de la coca, la espiritualidad andina y las plantas maestras.¹¹ Después de vivir unas semanas en casa de Manuel, alquilé un cuarto en la popular zona de Palomino, Cercado de Lima. Durante el lapso del trabajo de campo llevé una vida austera, yo mismo me cocinaba con un calentador eléctrico. El *akulliku* constante de hoja de coca y la chicha de jora fueron la base de mi dieta. En el mercado de Palomino, hice amistad con familias de “caseritas” (vendedoras en el mercado) provenientes de Ayacucho y de Huancayo. Comencé a regalarles coca, y ellas a retribuirme con fruta y comida; así fue surgiendo espontáneamente una reciprocidad.

Las actividades relacionadas con la espiritualidad andina son bastante intensas en Lima, lo que demuestra su crecimiento en recientes años. Los ritos de *mamakilla* (celebración del plenilunio) y los cuatro *raymis* o grandes fiestas del mundo andino (que se corresponden con solsticios y equinoccios) son celebrados simultáneamente por diferentes *ayllus* o

¹¹ Con Manuel Seminario viajamos juntos a foros, congreso y diferentes eventos sobre la coca tanto en Lima como en provincias.

grupos, en diferentes *wakas* o templos prehispánicos de la capital.¹² Para esas fechas de *raymi*, tenía una agenda de actividades muy intensa en el trabajo de campo: era un peregrinaje de *waka* en *waka*, de ceremonia en ceremonia.¹³

Desde mi llegada a Lima, acompañé a Manuel Seminario en todas las actividades relacionadas con la coca y el wachuma. Por las mañanas, de lunes a viernes, iba a la cabina de Radio Latina y establecía contacto con los invitados al programa radial “La hora de nuestra Coca”. Este programa ha sido la columna vertebral del trabajo de campo. En la cabina de Radio Latina, sentados frente al micrófono y una *unkuna* con hojas de coca, conocí a muchos de los “protagonistas” de esta tesis, que fueron entrevistados en este espacio radial. Yo mismo estuve -el 16 de abril de 2008- como invitado al programa, conversando sobre la tesis que estaba haciendo y recibiendo el aliento de los conductores del programa y de público oyente para persistir con este estudio.¹⁴ Esta entrevista facilitó el trabajo de campo, pues las personas que lo sintonizaron se ofrecieron solícitas a colaborar.

Las principales técnicas de investigación fueron: 1) la observación participante en ritos con empleo de coca y / o wachuma; y 2) entrevistas en profundidad a los especialistas, a informantes clave y a los usuarios de estas plantas. Además fui recogiendo toda la información pertinente: publicaciones, folletos, noticias periodísticas e información disponible en *internet*. En las bibliotecas particulares de Manuel Seminario y Baldomero Cáceres, que ellos generosamente me abrieron, encontré la más copiosa, variada y actualizada documentación sobre el tema de la coca. Sistemáticamente fui fotocopiando todo este material, que llegó hasta mi biblioteca en Argentina. La tesis no exigió uso de

¹² Lo cual –según dicen los practicantes- genera gran fuerza espiritual porque “se siente la conexión” entre los *ayllus*.

¹³ Eran días de “bohemia” en el trabajo de campo. Por ejemplo, en una oportunidad, luego de una sesión de *ayawaska* que duró toda la noche, desayuné en el mercado de Magdalena con algunos amigos, partí rumbo a Breña para participar de una ofrenda a la *Pachamama* guiada por Mariano Pachaguay -*yatiri* boliviano de Tiawanaku-; esa tarde visité una feria de San Borja, acto seguido participé en un temascal en Chorrillos y a la noche estuve en una fiesta electrónica en Miraflores, observando el uso urbano del wachuma por parte de las nuevas generaciones.

¹⁴ Mariel Cabezas cerró la entrevista con las siguientes palabras: “*Bueno Leonardo, muchas gracias por haber venido a este programa, sabes que siempre está abierto para todo lo que tu quieras, y te agradecemos este estudio que vas a hacer, es muy importante para nosotros, para que también sepan que acá se consume coca y san pedro, es muy lindo lo que hemos hablado, muchas gracias por la donación de los libros.*” Por su parte, Manuel Seminario expresó: “*Muchas gracias Leo, muchas gracias, más que por haber venido aquí hoy día, por el tiempo que dedicas, y con tanto cariño, pones todo tu amor en la lucha en la que estamos inmersos muchísimas personas, muchas gracias por eso.*”

tecnología cara ni grandes derogaciones. No ha laborado en ella persona alguna más que yo mismo, incluso para rutinarias labores como las degrabaciones de los microcassettes de 90 minutos con que registaba las entrevistas.

En las entrevistas en profundidad a los expertos en el uso de la coca y / o wachuma, consideré los siguientes aspectos: semblanza biográfica, el encuentro con la planta, el contexto de prácticas espirituales donde la emplea, una descripción general de los ritos de coca y wachuma, el papel que desempeñan estas plantas en los ritos y la cosmovisión asociada. Para las entrevistas seguí un *modus operandis* que me reportó buenos resultados. Preparaba mi *unkuña* con abundantes hojas de coca, frescas y de color verde esmeralda. Adentro de la *unkuña* colocaba también la grabadora. Al reunirme con la persona citada para la entrevista, abría la *unkuña* y le ofrecía un *kintu* de hojas. Procuraba explicar claramente en qué consistía la tesis, ganando la simpatía y el deseo de contribuir con el estudio. Luego de convesar informalmente, entrábamos en tema y encendía la grabadora. Las entrevistas por lo general fueron realizadas mientras los entrevistados permanecían *akullikando*. Entre los efectos de la coca, se cuenta “abrir el corazón” y hace fluir las palabras con verdad y fuerza, facilitando mucho el recojo de los testimonios. Además, reparé que por lo general a las personas les encanta relatar sus experiencias personales con plantas maestras. Los terapeutas o curanderos, cada vez que hay la ocasión, comentan sus mejores casos de curación, sus éxitos profesionales. Muchos tomaron la iniciativa, solicitándome que los entrevisté porque querían hacer su aporte a esta tesis. He recibido el apoyo, la colaboración y el aliento, de casi todas las personas que entregaron su experiencia y conocimiento para que se realizara este estudio. “*Yo pienso que esta entrevista y esta publicación va a ser muy importante... Eso va a ser como un siembra ¿no?, difundir todas las cosas buenas.*” (Giovanna Ramos, 04.01.09).

Esta tesis ha sido el puente o *chakana* de dos acciones vitales: aprender y transmitir. El objetivo primario ha sido aprender sistemáticamente sobre los usos de coca y de wachuma, para yo luego -como practicante de ritos andinos- consolidar, transmitir y compartir estos contenidos y conocimientos.

Al acercarme a sacerdotes andinos, maestros curanderos y otras personas sabias, llegué a conocer sus procesos personales, cómo se vinculan con las plantas maestras, sus técnicas rituales y su pensamiento. Las situaciones que se fueron presentando en el trabajo de

campo exigieron, en algunos casos, asumir el rol de discípulo o aprendiz, para así obtener la información y los conocimientos que precisaba. Sería largo describir todo lo aprendido, me contento con mencionar algunos maestros y sus enseñanzas. De Baldomero Cáceres: desenmascarar la “prédica psiquiátrica” que condujo a la persecución de las plantas maestras; de Anthony Henman: la libertad del pensamiento y la celebración de la vida; de Agustín Guzmán: la humildad, la sencillez, la efectividad, el servicio, la fe en las virtudes curativas del wachuma; de Mary Ann Eddowes: el coraje, la capacidad de organización, el trabajo interior, la evolución personal y la coherencia que debe llevar el “guía espiritual” en su vida; de Manuel Seminario: la energía, la capacidad de concretar, el amor y la entrega incondicional por *Cocamama*; de Hilaria Supa: el ejemplo de su vida, la superación y la lucha; de Edmundo Supa: el aliento del *sikuri* y la confianza para que compartiese el wachuma con la Coordinadora de Ayllus y Panakas; de Gerson Paredes: la palabra sagrada y la danza ancestral de la *wakonada*; del grupo Pachacámac: el espíritu de la música prehispánica.¹⁵

Un párrafo aparte merece la relación con el Amautha Tahuero. En el curso del año 2007, a medida que me adentraba en el trabajo de campo, encuestas y entrevistas me condujeron al Amautha Tahuero.¹⁶ Él es un *willakuq* o “sacerdote inca”, que atesora un conocimiento único sobre la espiritualidad ancestral, transmitido de generación en generación dentro de un linaje inca. Estos conocimientos salieron de la clandestinidad en el año 2000, con la fundación en Lima de Willka Wasi (Casa Sagrada), donde el Amautha inicia y prepara a sacerdotes andinos. Me di cuenta que, si quería obtener estos valiosos conocimientos, no bastaría con un par de entrevistas; debía ganar la confianza del Amautha iniciándome como *willakuq*. La iniciación implicaba recibir un “nombre espiritual” en lengua quechua e ingresar a la “familia” del Willka Wasi, accediendo a información de primera mano sobre la espiritualidad andina, y particularmente sobre el uso de la hoja de coca. Y así fue: una vez que pasé la Iniciación Inca o *Kallary*¹⁷, comencé a obtener (a través de clases de preparación continua, salidas al campo, participación en ritos) una inédita y valiosísima

¹⁵ Seguramente en esta tesis no están representados todos los especialistas en el uso ritual de coca y de wachuma que radican en Lima. Con algunos “maestros” no hubo la afinidad mínima como para desarrollar un trabajo de campo continuado y fructífero; a otros quizá no los llegué a conocer.

¹⁶ El Amautha Tahuero además había sido convocado en el año 2005 por Comunidad Tawantinsuyu para realizar la Apertura Inca o *Kichana* del “I Foro Internacional de la Hoja de Coca”, con una ofrenda andina al costado de la *waka* de San Marcos.

¹⁷ Luego siguieron otros rituales de iniciación: en setiembre el Sacerdocio Mayor y en noviembre el rito *Kimsa Ñawi* (Tercer Ojo).

documentación etnográfica, que –por otra parte- motivó en mí una evolución espiritual veloz e intensa.¹⁸

En otros contextos, el trabajo de campo exigió de mí una actividad ritual, interactuando con el objeto de estudio y contribuyendo con la difusión de la espiritualidad andina. Se presentaron situaciones en las que me tocó transmitir el conocimiento adquirido, o compartir el wachuma en ritos de reciprocidad por la información recibida para la tesis.¹⁹ Durante las dos temporadas que pasé en Argentina, apliqué la coca y el wachuma en ofrendas andinas, sanaciones y diversos ritos. De esta manera sustenté los gastos, sin depender de financiamiento externo. El Dr. Rodrigo Montoya –asesor de esta tesis-, enterado de mis actividades rituales, me previno adelantarme a una posible objeción: “¿Pero... usted es juez y parte? La respuesta es que no hay incompatibilidad, la tesis se enriquece con la vida y la vida se enriquece con la tesis”.

Hace unas ocho décadas, Antonin Artaud, hastiado del capitalismo, la corrupción y el divorcio con la naturaleza en la Europa de su época, decía: “*El mundo moderno está en plena derrota porque desprecia los trabajos del espíritu, y hasta puede afirmarse que ha perdido el espíritu (...)*” (Artaud, 1995: 186). Este estado de cosas lo llevó hacia el “México profundo” en un viaje al país de los taramaras, pueblo originario que tiene al peyote como planta maestra. Artaud fue hasta allí para buscar los principios de la espiritualidad. De esta manera, estaba reconociendo que las plantas maestras deben recuperar el importante rol que tuvieron en este continente: reenseñar y guiar a la sociedad hacia una humanidad más conciente y respetuosa de la naturaleza.

Artaud ya nos habla de la necesidad de una “revolución espiritual”; existe en él la convicción de que no habrá un verdadero cambio político sin un previo cambio espiritual. Desde entonces la crisis de la sociedad occidental se viene agudizando. Y lo que decía Artaud se escucha hoy en Lima: “*el cambio tiene que ser primero espiritual y el cambio político vendrá aparejado; el problema es ético, los pueblos originarios son la reserva moral de la humanidad*”.

¹⁸ Como el mismo Amautha Tahuiro acostumbraba a comentar; rememorando los rituales que hicimos en la Ciudad Sagrada de Caral: “*A Leonardo lo conocí en Caral como antropólogo, y ahora ha vuelto a Caral pero esta vez como willakuq (sacerdote andino)*”.

¹⁹ Fue así como llevé a cabo cuatro rituales de wachuma para los integrantes de la Coordinadora de Ayllus y Panakas.

Con esta tesis, pretendo caminar en la dirección señalada por Artaud. El hombre es, en esencia, un ser espiritual; y el descuido de esta dimensión humana ha conducido al desequilibrio que predomina en las grandes ciudades. En la encrucijada actual de la humanidad, con la forma de vida “deshumanizada”, con el daño que se está haciendo a la Madre Tierra a través de la minería a cielo abierto, productos que contaminan y afectan el medioambiente, la reducción y el exterminio de especies de plantas y animales, es importante recuperar el mensaje ancestral asociado al uso de la coca y el wachuma, para difundirlo en un mundo ávido de ecología y espiritualidad.

Para culminar, expreso mi agradecimiento a los lugares sagrados (*wakas*, *apus* y otros) y a las personas que hicieron posible la realización de esta tesis:

- A las *wakas* y *apus* de *Rimac-marka*: Pachacámac, San Marcos, Gran Maranga, Taulichuco, Puruchuco, Yurak Chala, Yanacoto. A las *wakas* de Caral y Chavín de Huántar. A las *wakas* y *apus* de la tierra huarpe, provincia austral del *Tawantinsuyu*: *apu* Petaca, *apu* Piedra Blanca, *apu* Arco, *apu* Gateado, *apu* Cacheuta, *apu* Tundukeral, *apu* Aconcagua, *apu* Tupungato, *apu* Plata, *Capac Ñan*, *apu* Huayquería, *apu* Guadal, *apu* Leones, *apu* Gaspar, Aguanda, *apu* Borbarán, *apu* Maipo y laguna del Diamante. A los *taitas* huarpes, incas y diaguitas.
- A los protagonistas de de esta tesis: Amautha Tahuiri, Cecilia Paredes y todos los hermanos de Willka Wasi; Manuel Seminario y la empresa Maná Integral; Baldomero Cáceres; Anthony Henman; Maritza Vera; Mary Ann Eddowes; Agustín Guzmán; Javier Trigo; toda la “familia” de la Asociación Peruana de la Hoja de Coca; congresista Hilaria Supa; Edmundo Supa, Yocelyn Rocca, Alfredo Acostupa y compañeros de la *Coordinadora de Ayllus y Panakas*; Gerson Paredes y *Ayllu Pachakutiq*; Giovanna Ramos, Hernán Caro y demás integrantes del Grupo Pachacámac; Máximo Fernández y Rita Castillo; David, Patricia, Alex y los jóvenes de la nueva generación wachumera.
- Al Dr. Rodrigo Montoya Rojas, asesor de la tesis, por su docta guía.
- A mis compañeros en el doctorado, Tomás Miranda y Ulpiano Quispe.
- A la Dra. Ruth Shady, Carlos Leyva y los compañeros del Proyecto Caral.
- A mis padres, Olga Gracia y José María Feldman.
- A María.
- A *Cocamama* y *Wachuma*.

PARTE I:

**COCAMAMA Y WACHUMA: UN ESTUDIO COMPARATIVO
DE SUS HISTORIAS, USOS TRADICIONALES Y RITOS**

CAPÍTULO 1

ESTADO DE LA CUESTIÓN

1.1. PLANTAS MAESTRAS Y ESPIRITUALIDAD ANDINA

1.1.1. El concepto de “plantas maestras”: la perspectiva antropológica

La coca y el wachuma (junto con la ayawaska, el peyote, y otras) se incluyen entre las plantas “sicotrópicas” (Cabieses, 1993) o “sicoactivas” (Camino y Anderson, 1994). Contienen alcaloides y su consumo produce alteraciones en la percepción, el pensamiento y el ánimo durante un lapso de tiempo, sin causar daños ni disturbios en el sistema nervioso (Schultes y Hofmann, 1993: 13). Estas plantas son llamadas “alucinógenas” por la ciencia occidental, norteamericana y europea (op. cit., 12); un término inadecuado. “Alucinación” significa *engaño de los sentidos*, lo cual es incorrecto para definir el efecto principal de estas plantas, que -por el contrario- generalmente consiste en una amplificación de los sentidos y de la conciencia.²⁰

El espíritu de la planta que enseña

Los pueblos originarios, y personas especializadas en el empleo de estas plantas, consideran que son “maestras”. Para quienes las usan, estas plantas contienen un “espíritu”, “encanto”, “poder” o “virtud”, capaz de transmitir mensajes y enseñanzas a las personas especializadas en su uso ritual. Estas plantas son como maestros en una forma vegetal, aperturan la conciencia y un camino de evolución espiritual. Artaud observó, durante su experiencia entre los tarahumaras, que los sacerdotes del peyote respondían a “*los mandatos secretos que les dictaba el peyote (...) hacen lo que la planta les dice que hagan (...)*” (Artaud, 1995: 306). Se establece una comunicación, una “intersubjetividad” entre la persona –que asume una actitud atenta y respetuosa- y la planta maestra.

En la cultura andina, la coca y el wachuma son consideradas plantas maestras. Por consiguiente, desde una perspectiva antropológica que respete el punto de vista de los

²⁰ Recientemente son llamadas también “enteógenos” o “plantas enteógenas”, es decir plantas que propician el contacto con lo sagrado y lo divino. El empleo de estas plantas tiene una connotación espiritual: son “*Plantas de los dioses*”, como sugiere el título de la célebre obra de Schultes y Hoffman (1993).

usuarios tradicionales -curanderos y comunidades andinas-, así deberíamos llamarlas. Entre los investigadores en este tema, en los recientes años también se viene estableciendo un consenso en que son -y deben llamarse- plantas maestras. “*Si pues, una planta maestra se llama así precisamente porque te enseña, y también se le llama planta sagrada ¿y por qué son sagradas? por que trabajan con el río de vida que tienes dentro del cuerpo, limpiando y afinando tu energía.*” (Ana María Pérez, 31.07.08). Anthony Henman afirma: “*Yo definiendo el concepto de la planta maestra (o profesora), la planta que enseña, que reduce esa prepotencia humana de que todo puede ser controlado por medio de disciplinas físicas y mentales*”.²¹ En el año 2008 colaboré con Ana María Pérez en la producción de un espacio radial denominado “Jueves de Plantas Maestras”, dentro del programa “La Hora de nuestra Coca” por Radio Latina, en Lima. Decenas de invitados y entrevistados (entre ellos Mary Ann Eddowes, el psicólogo John Eddowes y la antropóloga Lupe Camino, por mencionar algunos) definieron a la coca y al wachuma como “plantas maestras”.

Un rasgo cultural de los pueblos originarios de América

A mediados del siglo XIX, el explorador Richard Spruce -de Yorkshire- hizo el reconocimiento botánico de la ayawaska. Desde 1930, los viajes e investigaciones de Richard Evans Schultes -de Harvard- condujeron a la identificación botánica, química y cultural de otras plantas maestras en América.²²

La utilización de plantas maestras es un rasgo cultural característico de los pueblos originarios de América. Mientras los sicotrópicos del Viejo Mundo y Asia no llegan a la docena, en el continente americano se conocen y utilizan alrededor de un centenar. Desde la botánica, no habría argumentos que expliquen esta situación, puesto que “*(...) el Viejo Mundo tiene más masa terrestre que el Nuevo; su flora es al menos tan rica y variada, y contiene la misma cantidad potencial de plantas alucinogénicas; la humanidad o la protohumanidad ha vivido allí durante millones de años (mientras que en América data de una cuantas decenas de miles) y ha tenido inconmesurablemente más tiempo para explorar su contorno y para experimentar las distintas especies.*” (Furst, 1980: 15). La explicación no sería botánica, sino cultural: los pobladores originarios de América compartían un

²¹ Entrevista de Bía Labate: “*Una antropología que florece fuera de la academia: Anthony Henman y el cactus San Pedrito*”. Disponible en internet.

²² Para conocer de cerca los viajes y exploraciones de Schultes por América, ver “*El río. Exploraciones y descubrimientos en la selva amazónica*” (Davis, 2004).

sustrato chamánico de raigambre paleolítica, venían con un programa cultural de conocimiento y de investigación de la naturaleza y sus “poderosos” recursos en plantas maestras.²³

Desde la perspectiva de la antropología, el contexto en que se usan las plantas maestras ha sido definido como “medicina tradicional”. Utilizadas por “médicos-sacerdotes”, sirven para establecer contacto con lo sagrado y para el diagnóstico y la cura de enfermedades; tienen una importancia fundamental en las esferas espiritual y medicinal. Además, desempeñan un importante rol en la “construcción de identidades étnicas” (Camino y Anderson, 1994).

Persecuciones: Iglesia y psiquiatría

Desde la invasión del continente americano por parte de los españoles, el uso ritual de plantas maestras fue reprimido y perseguido, primero por la Iglesia Católica durante la época colonial y luego -a partir del siglo XIX y hasta la actualidad- por la psiquiatría.

-El ataque de la Iglesia Católica

Los invasores descubrieron que coca, wachuma y otras plantas maestras estaban íntimamente relacionadas con las prácticas espirituales de la población andina, y por lo tanto representaban un escollo para la conversión y la dominación de los pueblos originarios. En la primera parte del siglo XVII, los cronistas observaron el uso de plantas maestras en un contexto sociocultural de tradición prehispánica, aunque en pleno proceso de transformación por la imposición de las nuevas estructuras de poder. Uno de los objetivos centrales de la Iglesia Católica fue la extirpación de los ritos basados en el uso de estas plantas. Desde la perspectiva prejuiciada de la Iglesia, toda práctica o creencia diferente a la suya era atribuída al demonio. En este contexto, para los cronistas, los efectos

²³ Esta hipótesis, planteada originalmente por Weston La Barre, es resumida así por Furst: “(...) 1) el uso magicorreliigioso de las plantas alucinogénicas por los indios americanos representa la supervivencia de un antiquísimo estrato chamánico paleolítico y mesolítico, y que el ancestro directo probablemente sea una forma arcaica de los cultos chamánicos euroasiáticos de la *amanita muscaria*, que sobrevivió en Siberia hasta el siglo actual, y 2) que mientras profundas transformaciones religiosas y socioeconómicas produjeron la erradicación del chamanismo extático y del conocimiento de los hongos intoxicantes y de otras plantas en la mayor parte de Eurasia, un conjunto muy distinto de circunstancias favoreció la supervivencia y la elaboración de éstas en el Nuevo Mundo.” (Furst, 1994: 16).

de estas plantas no eran “verdaderos” como los indios estimaban, sino “ilusión del demonio”: “(...) y esta coca no les quitaua sed ni hambre ni cansancio, auqne ellos dezian que sí (...)” (Pedro Pizarro, 1979: 97); “En particular se ha predicado contra una bebida que llaman Achuma (...)”²⁴; “Es ésta una planta con la cual el diablo seducía a los indios del Perú en su paganismo (...)” (Cobo, 1959: 205). Las plantas maestras, calificadas como instrumentos diabólicos para las “idolatrías” y “hechicerías”, fueron repudiadas y estigmatizadas sin otros fundamentos que el dogma y el etnocentrismo. Sus usos rituales, por consiguiente, tuvieron que refugiarse en la clandestinidad.

-El ataque de la psiquiatría

Como precisa Baldomero Cáceres Santa María (2007: 26-49), la persecución y la condena de las plantas maestras no se debe a la medicina, sino tan solo a la psiquiatría, que ha sido la que ha creado el flagelo de las “drogas” y la “adicción”.²⁵ Desde inicios del siglo XX, a través de las sucesivas ediciones de “Psiquiatría” -un “manual” de la naciente especialidad escrito por Emile Kraepelin-, pueden seguirse los pasos de la gestación de esta persecución. El argumento consistió en atribuir a las plantas maestras el carácter de “drogas” que provocan “toxicomanía” o “adicción” (“*Drug Addiction*”). Esta es una categoría que se acuñó originalmente con relación a derivados del opio, como la morfina y la heroína, que ocasionan fuerte dependencia física y síndrome de abstinencia. “*La Toxicomanía es un estado de intoxicación periódica o crónica en detrimento del individuo y de la sociedad, producida por el repetido consumo de droga (natural o sintética)*.”²⁶

La experiencia demuestra que el uso de coca, wachuma y otras plantas maestras no produce dependencia física, ni tendencia a aumentar la dosis o ración. Campesinos de la sierra andina que han *chakchado* durante muchos años en forma ininterrumpida, al migrar a las ciudades han dejado de hacerlo, sin mayor problema; largos periodo sin *chakchar*, o sin practicar sesiones de wachuma o de ayawaska, son comunes. Esto demuestra que no hay una incapacidad de la persona para dejar el uso de la planta, sino que –en realidad- su empleo es una elección voluntaria, en rituales pautados con fines específicos de curación,

²⁴ Archivo Romano S.J. (ARSI, Peruana Litterae Annuae, T. IV, 1630-1651. Vol. Perú 15), citado por Polia (1996: 284).

²⁵ Hasta la segunda mitad del siglo XIX predominaba una medicina naturalista, y los doctores de Estados Unidos y Europa empleaban gran cantidad de yerbas medicinales (Martín, 1996: 28).

²⁶ De acuerdo al “Comité de Expertos en drogas capaces de producir toxicomanía” (Perú Indígena, números 7 y 8, vol. III, diciembre de 1952, Lima, p. 28).

armonización u otros propósitos positivos. El uso tradicional de plantas maestras en ningún caso se hace “(...) *en detrimento del individuo y de la sociedad (...)*”, por el contrario es utilizado para curaciones y solución de múltiples problemas y conflictos sociales.

Haciendo un paralelo, Cáceres Santa María define a la psiquiatría como “la inquisición de nuestro tiempo”, y recurre a la expresión “*prédica siquiátrica*” para remarcar el carácter acientífico de esta supuesta ciencia, equiparándola a la “*prédica*” (prejuiciosa, dogmática y represiva) de los “*extirpadores de idolatrías*” del siglo XVII.²⁷ Así, como los inquisidores *predicaban* acusando de “herejía” a todo lo que no fuese el pensamiento y la práctica católica, de igual manera la psiquiatría actualmente *predica* la existencia de “drogas” que engendran “adicción” o toxicomanía. A la psiquiatría debemos la propalación de “leyendas negras” sobre las plantas maestras y su denominación con categorías o adjetivos extraños a las culturas que las usan.

Como “droga” se define toda sustancia producida en un laboratorio, ya sea a partir de sustancias extraídas de las plantas o sintéticas, con fines médicos o industriales. Las drogas son productos de una manipulación humana, en las últimas décadas representan un negocio transnacional de la industria farmacéutica, que “aisla” y “purifica” alcaloides y otras sustancias para producir “drogas de laboratorio”.²⁸ A diferencia de la industria farmacéutica, en las culturas tradicionales se respeta la integridad de la planta. Esta se concibe como un ser vivo, completo en sí mismo, que crece y vive como parte de la naturaleza, y contiene un espíritu con el cual se puede entablar una conexión y comunicación. La preparación de la planta para su uso ritual se hace siempre de la manera más integral posible. Por ejemplo, en el caso de la coca, se emplea la hoja entera, que se logra mantener “viva” gracias un tratamiento muy cuidadoso de secado bajo los rayos del sol por un corto tiempo, que preserva su flexibilidad, color verde intenso y particular aroma. En el caso del wachuma, se prepara una bebida a partir de la decocción integral de los tallos.

²⁷ Las leyes que condenan el uso de “drogas” son de inspiración psiquiátrica. Con la psiquiatría – observa Baldomero Cáceres- comienza la intromisión en la vida privada de las personas.

²⁸ También la palabra “droga” tiene un sentido figurativo: “*embuste, mentira, bola; trampa, ardid perjudicial, cosa desagradable o molesta*” (Enciclopedia Sopena, 1930); este significado concuerda con los intereses oscuros de la industria farmacéutica, que prioriza el negocio sin importar el factor ético.

El ser humano, desde su origen como tal y durante todo el desarrollo de la humanidad y la civilización, ha consumido plantas. Todos los pueblos originarios del planeta adoran las plantas, pues “son el principio y el fin de la vida”²⁹ y la base de la subsistencia. La psiquiatría y la industria farmacéutica desde incios del siglo XX, han tratado de desprestigiar a la medicina natural y herbolaria, con el fin de dar cabida a la medicina alopática. Muchos de los medicamentos químicos –a los cuales el organismo humano no está acostumbrado- tienen efectos acumulativos nocivos y causan daños colaterales.

1.1.2. Espiritualidad andina: una categoría en proceso de constitución

Cultura andina: concepto

Los usos de la coca y el wachuma se inscriben en el contexto histórico y social de la cultura andina; que incluye diferentes modos de vida de acuerdo a las variadas condiciones geográficas a las cuales se fueron adaptando los pueblos de la región.³⁰

-El tiempo histórico de la cultura andina: continuidad milenaria.

La importancia central de la agricultura y del intercambio de productos entre poblaciones situadas en diversos pisos ecológicos del Ande, se habría iniciado hace 5 milenios, según las investigaciones arqueológicas recientes en la zona norcentral del Perú. En torno a la Ciudad Sagrada de Caral, durante el período Arcaico Tardío -entre 3000 y 1800 años a. C., se produjo un desarrollo civilizatorio prístino (sin influencia culturales externas), que consolidó sus rasgos culturales unos 2 milenios a. C. (Shady, 2003: 18).³¹

²⁹ “Las plantas son el principio y el fin de la vida”, *leitmotiv* del Sexto Congreso Mundial de Medicina Tradicional” que se realizó en Lima en 2008.

³⁰ Considero a la “cultura” en su acepción antropológica habitual, como el conjunto de elementos materiales e inmateriales de una sociedad: conocimientos, artes, técnicas, lenguaje, sistemas sociales, económicos, políticos y religiosos, y todo cuanto el hombre ha heredado de sus antepasados. La cultura, que a todos los integrantes de una sociedad les es común desde el nacimiento, condiciona el modo de vida.

³¹ La arqueóloga peruana Ruth Shady ha planteado la hipótesis del origen de la civilización andina en el valle de Supe (provincia de Barranca, departamento de Lima). Caral representa a la civilización más antigua de América, desarrollada simultáneamente con las de Egipto, Mesopotamia, India y China. Se adelantó 1500 años a la sociedad olmeca que construyó las primeras ciudades en Mesoamérica. En la ciudad sagrada de Caral, y otros sitios de la época que estaban conectados entre sí, se sentaron las bases de la cultura andina, con sus principales rasgos culturales (que “heredaron” los incas y se conservan en gran parte hasta la actualidad): desarrollo de agricultura, aprovechamiento de los diferentes pisos ecológicos, intercambios entre costa, sierra y selva, formas complejas de organización social y política, etc. (Shady, 2003: 10).

-El espacio geográfico de la cultura andina: la integración *tawantinsuyana*

La cordillera de los Andes es la columna vertebral del espacio andino, así como la gran fuente de vida, con ríos que bajan desde los nevados hacia la vertiente oriental o región de la Selva, y hacia la vertiente occidental o región de la Costa. Considero al espacio de la cultura andina como a todo el territorio –que tuvo como eje la cordillera- que integraba el *Tawantinsuyu* (Estado Inca) cuando se produjo la invasión española. Los incas coordinaron una extensa confederación de naciones. “*El deseo indígena hacia la unidad se expresa a través de la voz Tawantinsuyu, que significa las “cuatro regiones unidas entre sí”, y que manifiesta un intento o un impulso de integración (...)*” (Rostworowski, 1999: 19). En tiempos incas y preincas, la cordillera fue un factor de integración cultural entre los pueblos.³² En su “Arte y diccionario quechua-español”, que data de la primera década del siglo XVII, Gonzáles de Holguín (1901: 336) define *Tawantinsuyu* como: “*Todo el Perú, o las cuatro partes del que son: Antisuyu, Collasuyu, Contisuyu, Chinchaysuyu.*”. Considerando a Cusco como “ombbligo” o centro, son los cuatro suyos: (1) *Antisuyu*, hacia el este, incluye la cordillera oriental y los ríos que corren hacia el Amazonas; (2) *Contisuyu*, hacia el oeste, en dirección a la costa pacífica; (3) *Chichaysuyu*, hacia el norte, que incluía Ecuador y el sur de Colombia; y (4) *Collasuyu*, hacia el sur, abarcaba Bolivia y grandes extensiones andinas de Chile y Argentina. Al momento de la invasión española, el límite norte del *Tawantinsuyu* era Pasto, en el sur de Colombia; y el límite sur era el río Maule en zona central de Chile y el río Mendoza en la provincia del mismo nombre (centro oeste argentino), en el valle de Aconcagua.³³

En la cultura andina, coca y wachuma son consideradas sagradas y su uso se produce en el contexto más específico de la espiritualidad andina.

“*Espiritualidad*” vs. “*religión*”

³² Por ejemplo, tanto en el noroeste argentino como en el norte de Chile habitaban pueblos de la misma etnia: los diaguitas, hoy etiquetados por los arqueólogos como “diaguita argentino” o “diaguita chileno”.

³³ Por el valle de Aconcagua se extiende el último ramal transversal que comunica las dos grandes vías norte-sur (uno que avanza por Chile y otro por el noroeste argentino) que configuran el *Capaq Ñan* o “camino del inca”.

“Recuerde Feldman el seminario conmigo: en las luchas indígenas de hoy, los ritos son parte de una espiritualidad, una categoría en proceso de constitución, distinta a lo religioso católico o evangélico.” (Rodrigo Montoya, comunicación personal).

En el 2005 se publicó el libro “Religiones Andinas”, por encargo de la Enciclopedia Iberoamericana de Religiones. El libro reúne a los principales estudiosos en cada campo: Krzyztof Makowki sobre la religión en tiempos prehispánicos, Tom Zuidema sobre la religión inca, Iris Gareis sobre la religión en tiempos coloniales, Manuel Marzal sobre la religión quecha actual, Xavier Albó sobre la religión aimara, Juan Ossio sobre el mesianismo andino, Juan Núñez del Prado sobre “el regreso del inca”, Alejandro Díez Hurtado sobre los sistemas de cargos religiosos, Héctor Laporta y Arturo de la Torre López sobre las religiones evangélicas. El libro muestra un campo de lucha, donde se sitúan dos bandos de autores con posturas e intereses contrapuestos. Por un lado, los que tratan de demostrar que la influencia prehispánica en el catolicismo popular es mínima (Marzal, 9-33); y por otro lado, los que exaltan la persistencia y relativa pureza de la tradición “religiosa” prehispánica (Núñez del Prado, 2005: 231-252).

Es importante aquí considerar qué se entiende por “religión”. El concepto de religión introducido y aplicado por Manuel Marzal³⁴ en los estudios andinos ha sido tomado del antropólogo Clifford Geertz. Desde una perspectiva culturalista, Geertz ha escrito que religión es: *“Un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones entre los hombres formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una areola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único.”* (Geertz, 2003: 89).³⁵

En la presentación del libro “Religiones Andinas”, Marzal refiere los grandes temas de estudio de la religión andina actual: *“(...) las tradiciones religiosas prehispánicas, las religiones católico-andinas, las persistencias andinas en la religión peruana y la presencia*

³⁴ Editor del libro y autor de uno de los artículos. Manuel Marzal fue sacerdote católico, antropólogo y profesor de Antropología en la Pontificia Universidad Católica de Lima.

³⁵ Desde una óptica social, propia a la antropología norteamericana, “religión” puede definirse como *“(...) un sistema ordenado de significados, valores y creencias a través de los que individuos y grupos definen su mundo.”* (Cantón Delgado, 2001: 17).

evangélica en el mundo andino.” (Marzal, 2005: 28-29). No menciona el tema de las plantas sagradas o maestras. Todos los autores que participan de esta publicación se ciñen a la categoría de “religión andina”, excepto uno de ellos que tiene un vínculo directo con los ritos andinos: Juan Núñez del Prado. Él es uno de los primeros antropólogos en introducir la expresión “espiritualidad andina” o “arte espiritual andino” en el ámbito académico. Refiere: “*Mi relación con la espiritualidad andina se inicia en 1968, cuando realicé un primer estudio del sistema de creencias religiosas tradicionales de una pequeña comunidad en el área de Cuzco.*” (op. cit.: 241). El autor no especifica qué entiende por “espiritualidad andina”.

En un reciente libro del Dr. Rodrigo Montoya Rojas, “*Porvenir de la cultura quechua en Perú (Desde Lima, Villa el Salvador y Puquío)*”, hay nuevas referencias a la “espiritualidad andina”. Es en un capítulo referido a Integración Ayllu,³⁶ un grupo formado en Villa el Salvador por migrantes andinos, con Fortunato Anchita y Félix Ñahui a la cabeza. Los objetivos fundamentales del grupo son la reivindicación y la práctica de lo que ellos denominan “espiritualidad andina”, y el rechazo explícito de las religiones protestantes y católica.³⁷ “*Una posición como ésta es de hecho original porque lo común es que los hombres y mujeres del mundo andino declaren explícitamente su catolicismo y que una parte de ellos y ellas mantengan, al mismo tiempo, sus creencias en los dioses montañas (Apus, Wamanis, Achachilas, Hirkas) y en la Pacha Mama - Madre Tierra.*” (Montoya Rojas, 2010, 361).

³⁶ Sobre el significado de *ayllu* y sus connotaciones, Rodrigo Montoya explica: “*Ayllu en el quechua antiguo y actual es sinónimo de familia -nuclear: padre, madre e hijos o extendida: padres, hijos, abuelos, nietos, tíos, etc-. Se le considera también como sinónimo de comunidad (...). Reivindicar a fines del siglo XX el concepto Ayllu y dejar de lado el de Comunidad significa conocer claramente la diferencia entre ambas categorías y tratar de volver a usar el concepto andino clásico.*” (Montoya Rojas, 2010: 359); “*(...) la importancia del concepto ayllu como sinónimo de familia, por el profundo respeto a los padres y madres. Es posible avanzar un paso más en esta dirección: en el universo del parentesco quechua, las palabras padre, madre, hijos, y hermanos designan a los padres, madres, hijos y hermanos con toda precisión y, por extensión también a los hermanos de los padres, a los hijos de los hermanos y hermanas. Ego, la persona que habla, le llama mamá a su mamá y también a las hermanas de su mamá, a su abuela y a las hermanas de su abuela; del mismo modo le llama hermano o hermana a quienes son también hijos e hijas de sus padres y a los hijos e hijas de cada uno de los hermanos y hermanas de sus padres* (op. cit., 362).

³⁷ Integración Ayllu considera que las iglesias son hasta la actualidad el factor de agresión más fuerte que sufre la cultura andina. Sus integrantes no practican el matrimonio ni el bautismo católico. Además rechazan la política y sienten cierta desconfianza de participar en ella (Montoya Rojas, 2010, 361).

Con el grupo Integración Ayllu, la práctica de la espiritualidad andina emerge de la clandestinidad, para hacerse explícita y pública -desde el año 1993- con la celebración del *Inti Raymi*³⁸ -“Fiesta del Sol”-, que marca el inicio del año nuevo andino, con un rito de ofrenda a la tierra -“*qayway*”- todos los años el 21 de junio.³⁹ En el año 1993, este rito se realizó en la cumbre del cerro Camote de Villa el Salvador; los años siguientes se siguió celebrando en el santuario panandino de Pachacámac. Como señala Montoya Rojas, el rito representa un “(...) *recurso para la reproducción de la cultura andina quechua en Lima*” (op. cit., 365).

Una vez que inicié el trabajo de campo sobre el uso de coca y wachuma en Lima, identifiqué -en diferentes zonas de la ciudad- grupos semejantes a Integración Ayllu, tales como “*Sumaq Ayllu*” (en la *waka* Chuquitanta, al norte de Lima), “*Ayllu Pachakutiq*” (en Ciudad Pachacútec), y “*Taki Onkoy*” entre otros, algunos de ellos vinculados a una “Coordinadora de Ayllus y Panakas”. En el interior de cada uno de estos grupos, comprobé que los propios actores se refieren a sus creencias y prácticas como “espiritualidad andina”. Reparé entonces en que hay una disociación entre el mundo académico (con su bagaje teórico heredado de occidente) y la práctica concreta. Los practicantes se sentirían molestos y traicionados si alguien describiera sus rituales como una “práctica religiosa”; ellos siempre se encargan de remarcar que lo suyo es una “práctica espiritual”. En esta tesis me interesa expresar el punto de vista de aquellos que viven y practican los rituales, por lo mismo he decidido utilizar esta nueva categoría, “espiritualidad andina”.⁴⁰

Espiritualidad andina: orígenes y características

³⁸ La fiesta de *Inti Raymi* desde 1946 se celebra todos los años en el Cusco, con una representación teatral en la zona arqueológica inca de Saqsaywaman.

³⁹ “*En la práctica del grupo “Integración Ayllu” se encuentra un elemento antropológicamente nuevo: formalizar un ritual de tiempos incas, recreado sin duda, con la más grande de las libertades y con todas las influencias de rituales aparecidos en el contexto de la última década del siglo.*” (Montoya Rojas, 2010: 365).

⁴⁰ Otras expresiones que a veces se han utilizado -en vez de “religión” o “espiritualidad”- son “cosmovisión” y “religiosidad”. “Religiosidad” tiene una connotación despectiva, como si se tratase de una pseudo religión donde hay ideas religiosas pero no llega a conformar una religión. “Cosmovisión” es la forma en que las sociedades tradicionales ven y viven el mundo. En un sentido amplio, es “(...) *el conjunto de sistemas de explicación, interpretación, conocimientos, tecnologías, representaciones y creencias sobre el entorno natural, social e ideológico (...)*” (García Miranda: 1996, 33).

“Desde el levantamiento indígena en Ecuador (1990), la marcha por la dignidad y el territorio en Bolivia (1990), y el surgimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en México (1994), los pueblos indígenas aparecen con sus propias voces (“Voz de la tierra” le llaman los zapatistas), al margen de los partidos clásicos de izquierda o derecha.” (Montoya Rojas, 2008: 9).

En las últimas décadas hemos sido testigos del “despertar” de los pueblos originarios por todo el continente americano. Las reivindicaciones son: dignidad, respeto, territorio, libre determinación, autogobierno, defensa de sus culturas, lenguas, identidades, biodiversidad y espiritualidad (op. cit., 9). En efecto, una de las reivindicaciones de pueblos originarios es el derecho a practicar su “espiritualidad”, tanto en sus territorios originarios como en las grandes ciudades, a las cuales millones de indígenas han migrado en las últimas décadas.

La reivindicación de la espiritualidad de los pueblos originarios tiene una dimensión continental y una identidad común. Surge del diálogo intercultural de las diferentes “naciones” indígenas (en sucesivos congresos, encuentros y seminarios que se vienen sucediendo desde los años 80), y un consenso en definir como “espiritualidad” a sus prácticas rituales y creencias ancestrales. Se trata de un movimiento minoritario de resistencia, un proyecto alternativo a la Iglesia Católica y a las iglesias evangélicas.⁴¹

Las formas de vida de los pueblos originarios, y el uso que hacen de las plantas maestras, han captado el interés de personas no indígenas. Antonin Artaud representa el ejemplo *avant la lettre* de un interés generalizado a partir de la contracultura de la década del 60, para buscar alternativas a la decadencia de occidente y a la crisis planetaria (contaminación, extinción de especies vegetales y animales, marginación y pobreza, etc.). Este interés europeo y norteamericano ha motivado seminarios, talleres y conferencias internacionales sobre espiritualidad andina (Núñez del Prado, 2005). En el concierto de la espiritualidad de los pueblos originarios de América, la “espiritualidad andina” es una reivindicación de los pueblos quechua y aimara. Promueve el retorno a los ritos y la cosmovisión inca y preinca, tanto en el ámbito rural como en los *ayllus* residentes en las ciudades andinas.

⁴¹ De este modo, se ha buscado dejar el campo de la “religión” a la Iglesia Católica y a las religiones evangélicas, y posicionarse en otro terreno: la “espiritualidad”, completamente diferente a la idiosincrasia de occidente y de las “grandes religiones”.



Figura 1. Acuarela del artista Miguel Molina, con representación de hojas de coca, un tallo de wachuma y un trozo de la enredadera *Banisteriopsis caapi* (principal ingrediente de la ayawaska).

En el territorio andino, diferentes pueblos originarios y poblaciones mestizas usan actualmente diversas plantas maestras. Fernando Cabieses (1993; 383-434) se ha referido a ellas como “*las siete ñustas de Viracocha*”.⁴² Entre las más importantes debemos

⁴² Según Cabieses, entre “Las siete ñustas de Viracocha” estarían las “mishas” (*Brugmansia*), el “llanto del sacerdote” o willka (*Anadenanthera*), el “tupac sayri” (*Nicotiana*), “mama coca”

considerar -además de la coca y el wachuma- la ayawaska, el tabaco, el floripondio y la willka.

La ayawaska (*Banisteriopsis caapi*) es una enredadera de la familia de las malpigiaceas. Se extiende por toda la Amazonía, la cuenca del Orinoco y las selvas de la vertiente occidental de los Andes en Ecuador y Colombia. Si bien no crece en un hábitat específicamente andino, fue conocida y empleada por las culturas andinas prehispánicas, como revela su nombre quechua: ayawaska.⁴³ Es conocida con otros nombres (*yajé*, *caapi*, *natema*, etc) de acuerdo a las diferentes etnias selváticas. En la preparación, se le agregan hojas de otra planta llamada *chakruna* (Cabieses 1993-401-405).

El tabaco (*Nicotiana tabacum*) es la planta maestra más extendida de América, su uso estuvo presente en la mayoría de los pueblos originarios, desde Alaska hasta la Patagonia (Cabieses, 1993: 392-393). En los Andes prehispánicos el tabaco era llamado *sayri*, palabra quechua (Polia Meconi, 2006: 329). En el norte de América, fue empleado por medio de la *chanupa* o pipa sagrada.⁴⁴ Es una planta compañera de otras plantas maestras; en el norte de Perú, como parte del rito de wachuma, se ingiere tabaco macerado en alcohol por vía nasal (Cabieses, 1993: 394; Polia Meconi, 1996: 329).

El floripondio -asi llamado en zonas andinas de Chile, Argentina, Bolivia y Perú- es conocido como *toé* en regiones de la selva y como *misha* en el norte peruano. Es una planta bella y llamativa, de enormes flores acampanadas muy perfumadas. Incluye varias especies sicotrópicas del género *Brugmasia*. Las especies *Brugmasia aurea* y *B. sanguínea* tienen su hábitat en los Andes sobre los 2000 msnm. El floripondio es una planta sumamente respetada por los curanderos que –debido a su posible toxicidad- la emplean con suma prudencia, a veces para reforzar los efectos del wachuma o de la ayawaska (Polia, 1996: 333).

(*Erythroxylum*), el “sanpedro” (*Echinopsis*), la ayawaska (*Banisteriopsis*) y las “campanillas infernales” (*Ipomea*) (op. cit., 383).

⁴³ En quechua, *aya* es “muerte” y *waska* es “soga”; *ayawaska* significaría “la soga de la muerte”.

⁴⁴ La *chanupa*, pipa sagrada, es un instrumento transmitido de generación en generación en los pueblos originarios del norte de América. El tabaco es considerado la “medicina del verbo”, que bendice las palabras ceremoniales.

La willka (*Anadenanthera* sp.) es una semilla chata que se extrae de las bayas de una leguminosa que crece en los bosques de la vertiente oriental de los Andes, desde el noroeste de Argentina hasta Venezuela. Hay referencias de su uso en el siglo XVII: “*Para estas consultas y pláticas con el demonio hacían mil ceremonias y sacrificios. Y la principal era emborracharse, echando en la chicha el zumo de una yerba llamada vilca.*” (Cobo, 1956: 230).⁴⁵ La willka fue intensamente empleada por muchos pueblos andinos en tiempos prehispánicos, sin embargo hoy -en el contexto tradicional- su uso es bastante limitado (Cabieses, 1993: 389; Hilaria Supa, comunicación personal). En zonas andinas, las semillas de willka son utilizadas como un elemento para los ritos de ofrenda.

El uso de plantas maestras en la cultura andina ha sido perseguido, satanizado e invisibilizado, por la “prédica” de la Iglesia Católica primero y de la psiquiatría después. Esto sin dudas ha influido para que los estudios académicos sobre cultura andina hayan “ignorado” este tema, con excepciones honrosas de investigadores aislados. Sin embargo, felizmente, en los últimos años este tema andino está saliendo a la luz. Aún falta que los Estados andinos, y particularmente el peruano, salden sus deudas históricas con las plantas maestras, reconociendo su rol fundamental en la salud y la espiritualidad, e incluyendo a los especialistas en su uso tradicional en los sistemas oficiales de salud.

En este estudio, me refiero a la coca y al wachuma (y no a alguna de las otras plantas arriba señaladas) porque (1) su uso se halla más y mejor documentado en el pasado prehispánico (por indicadores arqueológicos, iconográficos y botánicos)⁴⁶ y en tiempos coloniales (crónicas y documentos de extirpación de idolatrías); y (2) actualmente son las plantas más utilizadas en el contexto de la espiritualidad andina.

1. 2. ESTADO DE LOS CONOCIMIENTOS SOBRE LA COCA

⁴⁵ *Historia del Nuevo Mundo*, capítulo XXXVI: “De los Adivinos, y cómo invocaban al demonio”.

⁴⁶ Ambas se disputan ser los motivos de representaciones en la iconografía prehispánica, como observa Castro de la Mata: “*A menudo el mismo sujeto del calabacín está representado con un arco estrellado que, a menos de estar prejuiciado, más parece corresponder a uso de alucinógenos [sic] como la mescalina presente en cactus columnares (Trichocereus spp.). Más aún, la representación del cactus es frecuente en estos casos, como puede verse por ejemplo en la figura de la página 807 de América Indígena, en el número 4 de su volumen 38, dedicado a la apología de la coca. En la misma publicación, en las figuras de las páginas 847 y 903, aparecen figuras similares que los editores insisten que se trata de coca.*” (Castro de la Mata, 2003: 17).

Para introducirnos en la historia y el uso tradicional de la coca, y los antecedentes que explican las nuevas prácticas y los significados que está asumiendo el uso de esta planta en Lima, he considerado ocho puntos: (1) Sigmund Freud: el descubrimiento de las propiedades y efectos de la cocaína; (2) “predica psiquiatría”, satanización y prohibición de la coca y de la cocaína; (3) la farsa de “la guerra contra las drogas”; (4) reivindicación académica de la hoja de coca; (5) botánica y farmacología; (6) arqueología: evidencias y estudios sobre el uso de coca en tiempos prehispánicos; (7) historia: referencias y estudios sobre el uso de coca en tiempos coloniales; y (8) antropología: estudios sobre el uso tradicional de hojas de coca.

1.2.1. Sigmund Freud: el descubrimiento de las propiedades y efectos de la cocaína

“De todos modos sería virtualmente imposible excluir el fenómeno de la cocaína de cualquier consideración seria de la etnografía contemporánea del hábito de mascar coca en los Andes. Los dos asuntos están tan inextricablemente entrelazados que considerarlos de forma aislada tiene un sabor a puro especialismo científico (...)” (Henman, 2005: 143).

La historia de la hoja de coca está irremisiblemente tejida, en su destino, con la historia de la cocaína, que como un espectro la sigue desde que fue aislado este alcaloide. El descubrimiento de la cocaína produjo un cambio en la mirada occidental sobre el hábito indígena de *chakchar* hojas de coca. Cuando se endiosó a la cocaína, se endiosó a la coca; cuando se condenó a la cocaína, se condenó a la coca. Por algunos, la coca fue reconocida como “*The Divine Plant of the Incas*” (Mortimer, 1901), por otros (la nascente psiquiatría) como una “droga” que genera una “adicción” comparable al morfinismo.

Hacia fines de la década del 50 del siglo XIX, se produjo un hecho crucial en la historia de la coca: el aislamiento de su principal alcaloide, al que se llamó cocaína. Según Henman, el procedimiento de extracción de la cocaína ya venía siendo utilizado por grupos indígenas de la península de Guajira, en la frontera de Colombia con Venezuela.⁴⁷ Mientras tanto en Europa, hacia 1855, Gardeke extrajo un alcaloide de la hoja de coca, al que llamó *erythroxyline*. Se trataba del mismo alcaloide que, entre 1858 y 1859, logró aislar Albert Niemann, bautizándolo como cocaína. Este científico alemán es reconocido como el

⁴⁷ El procedimiento de los guajiros consistía en machacar las hojas de coca y hervirlas en una solución de agua y cal en polvo.

“descubridor” de la cocaína (Freud, 1980: 9). Durante los 25 años que siguieron a su descubrimiento, la cocaína no despertó mayor interés, ni se le encontraron aplicaciones médicas.

En 1884 Carl Koller, colega de Freud, probó la cocaína en ojos de ranas y humanos, descubriendo su aplicación como anestésico local. Este descubrimiento revolucionó la ciencia médica en general y en particular la práctica de cirugías. Durante 1884 y años siguientes la cocaína y sus posibilidades de aplicación médica se convirtieron en uno de los temas más debatido por los médicos y psiquiatras de la época. Para aquel entonces, la cocaína era una sustancia legal. En Europa, el abastecedor de clorhidrato de cocaína era el empresario farmacéutico E. Merck,⁴⁸ de Darmstad (Alemania), quien hacia 1888 escribió el artículo “*La cocaína y sus sales*”, alabando las cualidades y posibles aplicaciones de este nuevo producto de la industria farmacéutica.⁴⁹

Siendo un joven neurólogo de 28 años que intentaba abrirse camino en el campo científico vienés, Freud tomó cocaína por primera vez el 30 de abril de 1884. Se había interesado en el tema a partir de la lectura de informes que describían su uso en el ejército prusiano. En noviembre y diciembre de 1884, Freud experimentó consigo mismo las propiedades y efectos la cocaína. Ese mismo año publicó “*Über Coca*”, su primer artículo sobre la cocaína. En una carta a su novia y futura esposa, Martha Bernays, Freud se refirió a su artículo como “un *canto de alabanza a esta sustancia mágica*”. En enero de 1885, Sigmund Freud publicó el artículo experimental “*Contribución al conocimiento de los efectos de la cocaína*”. En febrero del mismo año se reimprimió “*Über Coca*”. En mayo, Freud ofreció una conferencia sobre la cocaína en las sociedades fisiológica y psiquiátrica; la conferencia se publicaría en agosto. Freud se convirtió en un propagandista de la cocaína. La ofrecía a sus parientes cercanos, amigos y colegas médicos, para que la probasen consigo mismos y con sus pacientes. El potencial energético de la cocaína llevó a Freud a llamarla “droga mágica”, de poder curativo incomparable para la cual se le ocurrieron las más variadas posibilidades de aplicación. Freud fue usuario de la cocaína durante -por lo menos- unos 12 años, desde 1884 hasta 1895.⁵⁰ Sin dudas, esta sustancia

⁴⁸ De este empresario alemán se formaron posteriormente las actuales Merck, Sharpe y Dohme.

⁴⁹ En 1885 Freud también degustó la cocaína de Parke, señalando que tenía un *bouquet* distinto pero que era también de excelente calidad.

⁵⁰ Los “Sueños sobre la cocaína” que se reproducen en “Escritos sobre la cocaína” (1980), indican que Freud siguió utilizando la cocaína por lo menos hasta el año 1895.

tuvo una marcada influencia en su vida y en su obra. El primer sueño que sometió a una interpretación detallada tuvo lugar en la época en que tomaba cocaína.

Freud consumió –y recomendó emplear- el clorhidrato de cocaína en forma oral, un aspecto muy importante considerando que los efectos varían notablemente de acuerdo a la vía de absorción del alcaloide, ya sea esta oral, nasal, intravenosa o pulmonar. La experiencia permitió a Freud establecer una distinción entre la toma oral -que no implica daños para la salud- de la peligrosa inyección intravenosa (op. cit., 346). Wilhelm Fliess, médico de Berlín amigo de Freud, comenzó a utilizar el clorhidrato de cocaína por medio de la absorción nasal, modalidad más corriente en la actualidad (op. cit., 351).

En la década del setenta del pasado siglo renació el interés por la cocaína y los artículos de Freud fueron redescubiertos y revalorados. En 1963 se publicaron, por primera vez juntos, todos los artículos de Freud sobre la cocaína; los mismos que habían sido “excomulgados” de las ediciones de sus voluminosas obras completas. Sigmund Freud fue el primero en descubrir y registrar cuidadosamente las propiedades y efectos de la cocaína. Sus principales afirmaciones han sido confirmadas por los estudios científicos más recientes, y son importantes para comprender la acción de la cocaína por vía oral (Henman, 2005; Ossio, 1989).

La cocaína por vía intravenosa en adictos a la morfina: “el tercer flagelo”

“Los psiquiatras acusaron a Freud de haber creado el tercer flagelo, el primer flagelo era el alcoholismo, el segundo era el morfinismo, el tercero era el cocainismo, eran los flagelos, con los cuales los siquiатras han reemplazado a los verdaderos flagelos de la humanidad, que son la guerra, el hambre, la peste, los flagelos apocalípticos, sin embargo a nombre de esta guerra humanitaria contra las drogas, es que se produce la violencia en Afganistán, se produce la violencia en Colombia... Y la corrupción, la cual no queremos verla porque es tan habitual.” (Baldomero Cáceres, programa radial “La Hora de nuestra Coca”, 26.08.08).

En mayo de 1984, Freud comenzó a tratar con cocaína la adicción a la morfina de un amigo suyo, Ernst von Fleischl-Marxow. No tuvo en cuenta el peligro de abuso. Fleischl, y otros adictos a la morfina, empezaron a agenciarse por sí mismos la cocaína y a emplearla

por medio de inyecciones intravenosas. Se supo que la cocaína así empleada es más peligrosa que la morfina: produce un rápido deterioro físico y moral, existe el riesgo de una sobredosis y puede ser letal. También puede ocasionar manía persecutoria y un estado alucinatorio similar al *delirium tremens*, que a veces se manifiesta como la alucinación de insectos diminutos que se mueven por debajo de la piel. En 1885 Fleischl, que se inyectaba cantidades cada vez mayores de cocaína, fue víctima de una psicosis tóxica con visión de serpientes blancas, que motivó un escándalo en la sociedad vienesa. Al poco tiempo, falleció a causa del uso excesivo y descontrolado de cocaína.

En 1885, Lewin criticó a Freud por haber promovido la utilización de la cocaína para el tratamiento de los adictos a la morfina. El neuropsiquiatra Erlenmeyer se sumó a los ataques contra la cocaína, a la que calificó de “*tercer flagelo de la humanidad*”, peor incluso que los otros dos (el alcohol y la morfina). La cocaína comenzó a ganarse reputación de droga muy peligrosa cuya utilización puede conducir a un vicio -el “cocainismo”- semejante al morfinismo (op. cit.: 217). Ese mismo año, Freud publicó “*Anhelo y temor de la cocaína*”, su último artículo sobre el polémico tema. En este texto, reconoce los peligros que entraña la administración de cocaína por medio de inyecciones intravenosas (op. cit.: 10-11). Y aclara: “*Todas las informaciones de adicción a la cocaína y deterioro a consecuencia de su utilización se refieren a personas que eran previamente adictos a la morfina. (...) Tengo una amplia experiencia de personas que han utilizado regularmente la cocaína durante largos periodos de tiempo, sin haber sido previamente adictos a la morfina, y yo mismo la he tomado durante algunos meses sin percibir ni experimentar nada parecido al morfinismo ni ningún deseo de utilizar la cocaína de forma continuada.*” (op. cit.: 287).

Además de diferenciar la vía de administración oral de la inyección intravenosa, Freud descubrió que las reacciones a la cocaína varían mucho de una persona a otra; o sea que el factor de la predisposición individual es decisivo. “*Sospecho que el motivo de la irregularidad del efecto de la cocaína es la serie de variaciones individuales existentes de excitabilidad y en la variación del estado de los nervios vasomotrizes sobre los que actúa la cocaína.*” (op. cit.: 220). Freud defiende a la cocaína: “*(...) es necesario que los médicos comprendan que la posibilidad de que se produzcan efectos tóxicos no debe impedir la aplicación de la cocaína para producir un fin deseable.*” (op. cit.: 219).

En su defensa de las propiedades de la cocaína, y la importancia de investigar sus aplicaciones prácticas, Freud contó con el apoyo de científicos en los Estados Unidos. Entre ellos, el doctor Hammond, uno de los principales líderes de la medicina norteamericana, quien sostenía que el hábito de la cocaína es comparable al del café o el té, y completamente diferente al que produce la morfina. Sin embargo, en Europa, Freud no tuvo grandes aliados. Finalmente, en el cuerpo médico de la época, se acabaron imponiendo los criterios de Erlenmeyer, Kraepelin y otros psiquiatras. En un par de años, la cocaína dejó de ser considerada una “panacea” o “droga mágica” para adquirir la fama de “alcaloide maldito” que –injustamente– se le achaca hasta la actualidad. Freud no pudo frenar la rápida y completa eliminación de la cocaína en los tratamientos psiquiátricos. También fue sustituida en su uso como anestésico local para cirugías y se abandonó toda investigación sobre sus propiedades terapéuticas. Muchos psiquiatras hasta el día de hoy se niegan a reconocer los aportes de Freud en la comprensión de las propiedades y efectos de la cocaína. Por ejemplo, un psiquiatra argentino sostiene: “*Resulta notable que, a pesar de las experiencias llevadas a cabo con esta droga, Freud pasara por alto su único uso útil en medicina: el efecto anestésico local.*” (Dagnone, 1994: 17).⁵¹ Me referiré a continuación a la “prédica psiquiátrica” que condujo a satanizar, condenar y finalmente prohibir no sólo a la cocaína, sino también a la hoja de coca.

1.2.2. “Prédica psiquiatría”, satanización y prohibición de la coca y de la cocaína

Mientras que el wachuma ha permanecido al margen de la legislación sobre drogas y la atención pública, la cocaína y las hojas de coca desde inicios del siglo XX vienen siendo objeto de una serie de condenas y prohibiciones, tanto en el ámbito internacional como en los países productores de hojas de coca: Perú, Bolivia y Colombia. El martes 29 de abril de 2008, en la cabina de radio Latina, Manuel Seminario y Baldomero Cáceres intercambiaban puntos de vista sobre el origen de la condena que pesa sobre la hoja de coca:

⁵¹ En el libro “*Adicción a cocaína. Enfoques actuales para su abordaje terapéutico.*” El Dr. Oscar A. D’Agnone es médico psiquiatra, docente del Departamento de Salud Mental de la Facultad de Medicina de la Universidad de Buenos Aires.

Manuel Seminario: -“Para mí, el principal enemigo [de la hoja de coca] es la industria farmacéutica. No te olvides que Fonda fue vicepresidente de la Merck.”⁵²

Baldomero Cáceres: -“Los intereses que están detrás pueden ser económicos, pueden ser políticos, en el sentido que es una manera de manejar a la población, de decirle que el Estado es bueno y cuida su salud, de acuerdo, pero en realidad la razón para el sistema es psiquiátrica, no podemos argumentar contra la industria farmacéutica pero sí podemos argumentar contra la psiquiatría.” (Programa radial “La Hora de nuestra Coca” -Radio Latina-, 29.04.08).

La coca está puesta a los ojos del mundo como una “droga” y su consumo es considerado “toxicomanía”, por causa de la psiquiatría. Baldomero Cáceres lo explica con claridad meridiana:

“Aprobadas las virtudes de la coca por la medicina naturalista y experimental del siglo XIX, que se apoyó en el trabajo pionero de Unánue (1794), según registra Mortimer (1901), su uso habitual fue categorizado sin embargo como “intoxicación crónica” por uno de los padres fundadores de la psiquiatría, Emile Kraepelin, en su manual de la nueva disciplina (...) sin mediar revisión bibliográfica alguna, ni apoyo experimental o clínico, fuera de reacciones idiosincráticas y casos de abuso de cocaína (...).”

“En la primera edición de su clásico manual (1883), todavía no se mencionan intoxicaciones por drogas como parte del inventario de “enfermedades mentales”, pero en la segunda (1887) ya aparecían las intoxicaciones crónicas, “alcoholismo y morfinismo”, para designar el uso habitual y el deseo de consumir tales sustancias, como si el problema no fuera estrictamente la medida, puesto que eran los casos de abuso los que proporcionaban clientela a la nascente especialidad médica. El terrorismo psiquiátrico había creado ya dos fantasmas, a los cuales agregaría Kraepelin en su cuarta edición (1891) un “tercer flagelo” (expresión acuñada por Erlenmeyer, 1886) para designar al “cocainismo” (Cáceres Santa María, 2007: 42).

“Apoyado en prejuicios racistas y serias deficiencias metodológicas (...) el discurso psiquiátrico sobre las “toxicomanías”, dentro de las cuales se cuenta al “cocainismo”, constituye un “marco de referencia” (...) que debe ser abandonado, lo que permitirá

⁵² El señor Fonda, presidente de la comisión de las Naciones Unidas que llegó al Perú para estudiar el “problema de la coca” en el año 1949.

recobrar la validez de la anterior información, proveniente de la investigación médica.”
(*op. cit.*: 26-27).”⁵³

Para Anthony Henman, la prohibición de la coca y de otras plantas, es obra de grupos protestantes fundamentalistas de los Estados Unidos, que tienen una visión medieval del mundo y pretenden el “fitocidio” de la coca. Esta delirante campaña de exterminio de una especie vegetal, se explica por tres factores: (1) el afán modernizador del siglo XX, que trajo el paradigma de que el verdadero remedio no es una planta o derivado de una planta, sino un pastilla o un producto del laboratorio; (2) motivos económicos: las industrias farmacéuticas quisieron desplazar toda posible competencia del uso tradicional de plantas; (3) y el autoritarismo del Estado moderno, que busca controlar los estados de conciencia y las formas de consumo de la gente.

Con experiencia personal y trabajos de campo sobre el tema, Anthony Henman afirma que la cocaína para la mayoría de las personas no representa un problema de salud, ni acaba en una “adicción”. Henman corrobora la posición de Freud y los resultados del *Proyecto Cocaína de la OMS*; coincide con Baldomero Cáceres en que la psiquiatría y la industria farmacéutica son quienes promovieron esta satanización de la cocaína.

“Ahora lo que me interesa históricamente es cómo se creó este consenso de que la cocaína es una sustancia tan extremadamente maléfica, cuando la gran mayoría de las personas no han tenido ninguna experiencia con ella, ¿a partir de qué llegaron a convencer a la gente de que eso fuera así?, entonces uno tiene que ir atrás, y ver desde principio de siglo XX, cómo se montó eso, Baldomero Cáceres bien dice que eso tiene que ver con la siquiatria, tiene que ver con la industria farmacéutica, o sea fueron trabajando tanto el tema de la asociación con la criminalidad, con la delincuencia, con la violencia, con la muerte y todo lo demás, y cada vez que surgía el más mínimo ejemplo de eso le daban toda la repercusión posible, y cada vez que surgía un ejemplo de un uso adecuado, controlado, etc., nadie quería llamar la atención a eso, inclusive la persona que estaba de por medio generalmente no quería llamar la atención, entonces ha habido en el siglo XX a través de todos sus medios, su maquinaria de propaganda, su capacidad de controlar el pensamiento de las masas, ha creado ese diablo justamente imaginario, porque la cocaína no es lo que la gente dice, o sea sencillamente no es, no mata a nadie, muy poca gente se vuelve

⁵³ Esta es la explicación más sintética y clara del asunto la encontramos en “*Historia, prejuicios y versión psiquiátrica del coqueo andino*” (Cáceres Santa María, 2007).

dependiente, la gente que está teniendo problemas se da cuenta y ellos mismos optan por controlarse, o sea la cantidad de gente que realmente pasa mal con cocaína es realmente ínfima, o sea ¿de qué estamos hablando?, para que se arme toda una guerra internacional, se fumiguen miles de hectáreas, se pongan miles en la cárcel, ¿para qué, cuál es el mal que estamos tratando de curar?, es un mal totalmente imaginario, es una creación totalmente espúrea, es propaganda, nada más, y eso es triste (...) (Anthony Henman, Barranco, 05.01.08).

Institucionalización del paradigma psiquiátrico y prohibición de la coca en el Perú

Hacia 1913, con la publicación de “*El cocainismo y la raza indígena*”, Hermilio Valdizán inició su “*predica psiquiátrica*” contra la hoja de coca y la ancestral costumbre andina del *akulliku*. De este modo, ingresó en las ciencias peruanas el “*paradigma psiquiátrico*” tabulado en el manual de Kraepelin (Cáceres Santa María, 2007: 26-27).

El prejuicio contra la coca se institucionalizó en el Perú hacia 1950, con la “*predica*” del Dr. Carlos Gutiérrez Noriega, máxima autoridad psiquiátrica para esa época en Lima. Desde 1944, Gutiérrez Noriega, secundado por colegas como Ricketts, Saenz y Zapata, asume la “*leyenda negra*” de la coca, catalogando como “*toxicomanía*” al *akulliku* practicado por los pueblos andinos. Sus investigaciones no tuvieron otra base que los criterios psiquiátricos, teñidos de supuestos racistas. Se refieren a un “*problema indígena*”, dentro del cual el uso de la coca sería el factor de atraso y degeneración racial. Se trató de una estigmatización de la hoja de coca y de los pueblos andinos. Esta “*predica psiquiátrica*”, muy adecuada al gusto limeño o “*criollo*” pues justificaba la inferioridad del colonizado y legitimaba la permanencia de estructuras colonialistas de poder, fue fuerte y continua durante 30 años (Cáceres Santa María, 2007: 48-49).

En 1947, durante el Gobierno del Dr. José Luis Bustamante y Rivero, arribó al Perú una comisión de las Naciones Unidas para estudiar el “*problema de la coca*” y definir si el hábito andino de *akulliku* era nocivo para la salud. El señor Fonda, presidente de esa comisión declaró al diario “*El Comercio*” (12 de setiembre de 1949), antes de realizar el estudio:

“(…) creemos que el uso cotidiano, inveterado de las hojas de coca, como masticación, para extraer el jugo de la planta, es decir, para extraer el alcalide básico, no sólo es absolutamente nocivo y, por tanto, perjudicial, sino que es causa de la degeneración racial de muchos núcleos de pobladores y de la decadencia que visiblemente demuestran numerosos habitantes indígenas –y aun mestizos- de ciertas zonas de Perú y Bolivia. Nuestros estudios confirmarán la certeza de nuestros asertos.” (Perú Indígena, números 7 y 8, vol. III, diciembre de 1952, p. 115).

El “Comité de Expertos en drogas capaces de producir toxicomanía” definió “toxicomanía” (*Drug Addiction*) como un estado de intoxicación periódica o crónica en detrimento del individuo y de la sociedad, producida por el repetido consumo de droga. Sus características comprenden: un deseo o necesidad irresistible (compulsión) de obtener y tomar la droga, tendencia a aumentar la dosis; subordinación psíquica, psicológica y a veces física a los efectos de la droga (Perú Indígena, números 7 y 8, vol. III, diciembre de 1952, Lima, pág. 28).

Los artículos denigratorios de la hoja de coca y sin base científica de Gutiérrez Noriega, escritos entre 1944 y 1950, sirvieron de sustento a la comisión de las Naciones Unidas para tildar de nociva a la coca. En 1950, dicha comisión emitió su informe, adoptando la versión psiquiátrica sobre la coca e ignorando todo lo sostenido previamente por la medicina, que había ponderado las propiedades saludables de la coca en célebres textos como los de Unánue (1794) y Mortimer (1901) (Cáceres Santa María, comunicación personal).

El Consejo Económico y Social de la Organización de Naciones Unidas, en las conclusiones y recomendaciones de la Comisión de Investigación sobre la Coca, tuvo que reconocer que *“No aparece en el momento actual que el mascado de las hojas de coca pueda ser mirado como una toxicomanía en el sentido médico.”* (Perú Indígena, números 7 y 8, vol. III, diciembre de 1952, Lima, p. 28). En 1952, ante la floja defensa de la coca ensayada por Bolivia y Perú, el “Comité de expertos en drogas capaces de producir toxicomanía” de la OMS dictó sentencia, calificando al *akulliku* como toxicomanía y una forma de “cocainismo” (Cáceres Santa María, 2007: 26-27).

En 1961, la Convención Única de Estupefacientes, suscrita en Nueva York, fijó un plazo de 25 años para erradicar el *akulliku*. En 1964, el gobierno del Perú prohibió la venta de

hojas de coca en la costa, por debajo de los 1500 metros sobre el nivel del mar. En 1978, el “gobierno revolucionario de las fuerzas armadas” dictó el decreto legislativo N° 22095, de represión del tráfico ilícito de drogas. En el mismo, se considera un “serio problema social” el uso de coca, calificado de “drogadicción” según el dictamen psiquiátrico. Establece entre sus objetivos principales la reducción de cocales, prohíbe el cultivo de coca en nuevas áreas y dispone que la Empresa Nacional de la Coca (ENACO) sea transferida de ministerio,⁵⁴ a fin de que asuma la comercialización interna y externa de hojas de coca (Quispe, 2004: 55). Este decreto, promulgado por un gobierno dictatorial y que promueve el aniquilamiento de la cultura andina, sigue vigente en la actualidad.

1.2.3. La farsa de “la guerra contra las drogas”

“Todo comienza en una famosa “guerra contra las drogas”, ese es el término en este momento para que nosotros permitamos que invadan nuestros países, que se metan ejércitos de otros países, que nos erradiquen nuestras plantas, o sea todo se permite gracias a una “guerra contra las drogas”. En los diez meses de este programa nosotros hemos tratado de dejar claro eso, la “guerra contra las drogas” es una farsa, que la ONU en marzo tome en cuenta nuestros comentarios.” (Manuel Seminario, programa “La Hora de nuestra Coca”, Radio Latina, 22.09.08).

Las cifras del narcotráfico con cocaína han adquirido dimensiones monstruosas. La extensión de cultivos en los países productores de hojas de coca es la siguiente: en Colombia hay 86 mil hectáreas, en Perú 50 mil hectáreas y en Bolivia 27 mil hectáreas. Anualmente se producen 924 toneladas métricas de clorhidrato de cocaína; Colombia, primer productor, elabora entre 450 y 480 toneladas; Perú entre 160 y 180 toneladas. En el mercado mundial existen 14 millones de usuarios de cocaína, de los cuales 6.5 millones están en Estados Unidos y 3.9 millones en países de Europa occidental. La policía de América Latina y de los Estados Unidos interdicta el 42 % de la droga. El otro 58 % llega al mercado con precios tan altos que no importa que se pierda la mitad de la mercadería en el camino.⁵⁵ El precio de un kilo de clorhidrato de cocaína es: en Perú 1500 dólares, en

⁵⁴ Desde el sector Industria, Comercio, Turismo e Integración, al de Agricultura y Alimentación.

⁵⁵ Las principales vías de salida de la cocaína, son la ruta del trapecio amazónico que sale por Colombia y Venezuela; la ruta marítima (puertos de Colombia, Ecuador y Perú); la ruta del VRAE cuyo destino final es Buenos Aires, Sao Paulo o Río de Janeiro; la ruta de Aguas Verdes y Santa Rosa, en la frontera peruana. Tras la salida de Vladimiro Montesinos, la ruta marítima es la más

Brasil 7000 dólares, en Europa occidental 37 mil dólares (Ámsterdam, Róterdam o París), en Europa del este 40 mil dólares (“*El fracaso de la lucha contra las drogas*”, La Primera, 3 de marzo de 2008).

Qué hay detrás de la prohibición: Estados Unidos y los dólares de la cocaína

Estados Unidos, con sólo el 4.5 % de la población mundial, posee el 45 % de todos los consumidores de cocaína que hay en el mundo. En Lima, un kilo de clorhidrato de cocaína vale 1500 dólares (800 dólares en la zona cocalera), es decir el costo de un gramo es 1.5 dólar. Ese mismo gramo, debido a la prohibición -que genera una especulación- llega a costar hasta 150 dólares en Estados Unidos. Este país se beneficia del sobreprecio que tiene el clorhidrato de cocaína, más de 100 veces más caro que en el país de origen (Manuel Seminario, comunicación personal). Su economía depende, en gran parte, del gigantesco flujo de dinero del narcotráfico.⁵⁶ Aparentemente ellos combaten la elaboración del clorhidrato de cocaína, pero lo cierto es que “agarran” solamente a los *burriers*, que llevan escondidos algunos kilos de la droga. Es una pantalla para permitir embarcar toneladas en barcos. La “guerra contra las drogas” es, en realidad, una guerra por el control absoluto del lucrativo negocio.

Los funcionarios de la Oficina de la ONU sobre Drogas y Delitos (UNDOC), sostienen “*hemos contenido el problema*”. Sin embargo, la droga está más barata, más disponible y más pura. Los últimos reportes de Naciones Unidas demuestran que ahora el narcotráfico practica la tercerización. Por ejemplo, se contrata a una persona para que acopie los insumos o la droga, a otra para que los transporte, y así sucesivamente, hasta llegar al consumidor final. Los que manejan el mercado de la distribución, son los que se quedan con la mayor cantidad de dinero.

transitada. Los contenedores, y embarcaciones grandes y pequeñas salen con droga. El comercio exterior con productos agroindustriales también es aprovechado por los narcotraficantes.

⁵⁶ Sacha Barrio comentó luego de retornar de un viaje por los Estados Unidos: “*Algo he aprendido ahora en este viaje, parte de la resistencia de Estados Unidos a legalizar la coca es porque el narcotráfico vende la cocaína en dólares, es una enorme cantidad de dinero y eso está ayudando a mantener la valoración del dólar, y a Estados Unidos le favorece eso, fijate que ahora, me han explicado en Estados Unidos, Bush hizo la guerra de Irak no por el petróleo de Irak, al contrario de lo que se cree, sino porque Irak comenzó a vender ese petróleo en euros a Francia, Alemania, y el petróleo en todo el mundo se comercializa en dólares, el país que comience a vender el petróleo en euros u otra moneda pues va a tener un problema con Estados Unidos, y lo mismo sucede con la cocaína, que ayuda a mantener la valoración del dólar.*” (Sacha Barrio, “La Hora de nuestra Coca”, 01.08.08).

Penalización de la hoja de coca

La prohibición no es sólo de la cocaína, incluye a las hojas de coca. Sólo en los países donde ha perdurado el uso tradicional (Colombia, Perú, Bolivia y Argentina) es legal – aunque con ciertas restricciones- la tenencia y empleo de la hoja de coca. El caso de Argentina es particular, por ser un país que no produce hojas de coca pero sí hay un extendido consumo tradicional, que depende de la importación de la coca boliviana.⁵⁷ En 1989, por ley federal, se legalizó el coqueo en Argentina, sin embargo la comercialización y el tránsito transfronterizo quedaron en la penumbra legal. La consecuencia es que las hojas de coca deben ingresar al país por medio del “contrabando”, encareciendo el producto (Rivera Cusicanqui, 2003).

En el resto del mundo, la hoja de coca está prohibida. No se puede salir de Perú, ni de Bolivia, ni de Colombia con hojas o harina de coca. Si el policía aduanero descubre hojas de coca en un equipaje, lo más probable es que la separe como un elemento que no debe pasar, o tal vez la persona responsable tenga algunos problemas con la justicia, como le ocurrió al *yatiri* Freddy Arévalo en la frontera de Estados Unidos con México⁵⁸ y recientemente a personas que han viajado a otro país llevando harina de coca.⁵⁹

La raíz del problema es la prohibición

El narcotráfico existe porque hay plantas y sustancias prohibidas, si no estuvieran prohibidas no habría narcotráfico. El narcotráfico (y la corrupción concomitante, mafias,

⁵⁷ Según estimación de Silvia Rivera Cusicanqui, entre 1000 y 2000 toneladas métricas cruzan anualmente la frontera boliviano-argentina. Representa entre un 10 y 20 % de lo que se consume por año en Perú, que ronda las 9000 toneladas anuales (de acuerdo a la encuesta DEVIDA-INEI).

⁵⁸ El *yatiri* Freddy Arévalo, ministro de la Native American Church, contó su experiencia en el programa radial “La hora de nuestra Coca”, por Radio Latina. En el año 1993, Freddy viajó a México para celebrar un matrimonio al estilo andino. En la aduana le revisaron y encontraron las hojas de coca. Él explicó que era sacerdote andino y que las hojas eran sagradas y servirían para el rito del matrimonio. El agente comprendió estos argumentos, pero aun así le pidieron una coima. Como Freddy sólo tenía 10 dólares, tuvo que afrontar un juicio que duró 3 meses. Para lograr su liberación, tuvo que aceptar que era drogadicto y jurar que nunca más ingresaría a México con hojas de coca (Freddy Arévalo, Radio Latina, 03.07.08).

⁵⁹ “Hace un poco a una amiga en Canadá, me comentaban los señores de ENACO, una canadiense, la detuvieron en el aeropuerto porque tenía un kilo de harina de coca, y luego de 24 horas de prisión, la tuvieron detenida en una oficina, ENACO tuvo que enviar unos informes, recién la liberaron.” (Manuel Seminario, La Hora de la Coca, 29.04.08).

sicariato, etc.) es el resultado de políticas equivocadas que han implementado una prohibición. Cuando en Estados Unidos regía la ley seca sobrevino una violencia y corrupción sin límites, todo el problema se superó simplemente anulando la prohibición. Por otro lado, los índices de accidentes y problemas de salud pública causados por el alcohol son muchos más altos que los ocasionados por la marihuana y la cocaína. Entonces no se entiende el sentido lógico de prohibir estas últimas pero no el alcohol o el tabaco (Anthony Henman, comunicación personal).⁶⁰

El Proyecto Cocaína de la OMS

El proyecto "*Historia Natural del Abuso de Cocaína: una tentativa de estudio de casos*" fue parte de un conjunto de proyectos para el estudio de las características y consecuencias del consumo de diversos derivados de la coca. Diseñado y desarrollado por el Programa sobre Sustancias de Abuso (PSA) de la Organización Mundial de la Salud (OMS) y financiado por el Instituto Interregional de las Naciones Unidas para la Investigación del Crimen y la Justicia (UNICRI), es "*el estudio más extenso realizado hasta el momento sobre uso de cocaína en el mundo*".⁶¹ Incluyó el seguimiento de las características y de las consecuencias socio-sanitarias del consumo de diversos derivados de la coca.⁶²

⁶⁰ Para Anthony Henman, de acuerdo a su experiencia en Europa, las posibilidades del cambio de la legislación sobre estupefacientes no estarían cercanas: "(...) *la estructura ideológica de la coca es tan desentrañable ahora, o sea yo he tenido contacto con algunos partidos políticos, los verdes franceses y alemanes por ejemplo, que en algún momento tuvieron gente más o menos esclarecida y querían un poco tocar el tema, y estuvimos pues en el parlamento europeo, pudimos avanzar un poco con esa opción, pero los partidos europeos más convencionales, incluyendo los partidos de la izquierda, no quieren saber del asunto, para ellos es droga, entran y se la tragan entero, entonces pierdes el caso entrando al discurso político (...)*" (Anthony Henman, Barranco, 05.01.08).

⁶¹ La coordinación internacional del proyecto fue asignada a Aurelio Díaz (Barcelona, Instituto Genus y Universidad Autónoma de Barcelona), como investigador principal, y Mila Barruti (Barcelona, Instituto Genus) como segunda investigadora. El proyecto se desarrolló en 4 centros de 3 países: Cochabamba (Bolivia), Ibadan (Nigeria), Río de Janeiro y Sao Paulo (Brasil). El proyecto fue supervisado por el Programa sobre Sustancias de Abuso (PSA) de la Organización Mundial de la Salud (OMS).

⁶² Los objetivos principales fueron los siguientes:

- "*Incrementar el conocimiento sobre el consumo de diversos derivados de la coca y métodos de administración para contribuir al desarrollo de estrategias adecuadas y eficaces de reducción de daños.*"

- "*Recoger información directa de la experiencia de los consumidores, en los tres países seleccionados (Bolivia, Brasil y Nigeria), sobre los patrones de consumo y los problemas socio-sanitarios relacionados con el consumo.*"

- "*Aportar información complementaria a la obtenida en los proyectos que forman parte de la Iniciativa sobre el Abuso de Cocaína OMS/UNICRI: "Informe Clave" y "Perfil del País".*

En un comunicado de prensa emitido en 1995, la OMS y el UNICRI dieron a conocer los resultados de este importante estudio. En lo que respecta a la hoja de coca, el informe resultó ser favorable: su consumo no produce daños y aporta beneficios al organismo. La recomendación más importante sostiene que, la “*OMS/PSA debe investigar los beneficios terapéuticos de la hoja de coca*” y hace una amplia declaración sobre la necesidad de investigar el impacto sobre la salud a nivel individual y poblacional de las diferentes leyes y medidas de control de drogas.

Sin embargo, al tratarse el tema en asamblea mundial respectiva, el representante de los Estados Unidos hizo la siguiente advertencia: “*Si las actividades de la OMS relacionadas con las drogas no logran reforzar los enfoques ya probados del control de drogas, serán recortados los fondos para los programas relevantes*”. En definitiva, el informe fue proscrito por razones de chantaje económico: si estos resultados eran publicados se le quitaba la subvención al proyecto. El informe se ocultó y se canceló su publicación y difusión. Afortunadamente, una parte de este estudio fue recuperada y está disponible ahora en el sitio web del programa Drogas y Democracia del TNI.⁶³

1.2.4. La reivindicación académica de la hoja de coca

-“*Comparar las diversas situaciones existentes en los centros participantes (comparación de diversos derivados y métodos de consumo). Además, los resultados obtenidos deben aportar una base para posteriores comparaciones con la información que ya se posee de algunas ciudades de Europa (sobre clorhidrato de cocaína), Estados Unidos (clorhidrato de cocaína y crack) y de otros países, especialmente los que forman parte del proyecto, sobre los restantes derivados de la coca.*”

-“*Aportar información relevante y actualizada sobre el consumo de derivados de la coca para que los responsables (...), administradores de programas y planificadores puedan diseñar políticas de prevención e intervención adecuadas en cada uno de los países participantes.*”

-“*Aportar elementos para que el Programa sobre Sustancias de Abuso de la Organización Mundial de la Salud (PSA/OMS) elabore y difunda un informe internacional sobre el consumo de derivados de la coca y los problemas asociados.*”

-“*Desarrollar estrategias e instrumentos de investigación estandarizados que permitan la comparación inter-cultural y la monitorización a lo largo del tiempo del comportamiento de los consumidores y de los patrones de consumo de diversos derivados de la coca y según diversos métodos de administración. Además, que estas estrategias e instrumentos puedan adaptarse para el estudio de otras drogas.*” (<http://www.ungassondrugs.org/images/stories/cocainquiry-e.pdf>).

⁶³ En la página web del *Transnational Institute*, pueden encontrarse estos reveladores documentos, encabezados por la siguiente advertencia: “*Difusión requiere la autorización de PSA/OMS-Versión final, pendiente de revisión*”. Entre los archivos disponibles en internet, se encuentran: “*Historia natural del abuso de cocaína: una tentativa de estudio de casos*”, “*Programa sobre Sustancias de Abuso*” y “*Fragmento de actas de la reunión del comité B de la Organización Mundial de la Salud*” (este último en inglés); todos fechados en 1995.

Richard Martín en la temprana fecha de 1970, reivindicó -con un artículo pionero- el uso ancestral y tradicional de la coca, describiendo sus aplicaciones en las prácticas espirituales y médicas. En 1978, Anthony Henman, con el seudónimo “Antonil”, publicó *Mamacoca* en Londres. Ambos autores se anticiparon a la defensa de la coca que se estaba gestando en el Perú.

En los años setenta estaba instaurada en Lima, y en todo el Perú, la “leyenda negra” de la coca divulgada por los psiquiatras peruanos, con Gutiérrez Noriega a la cabeza. Dos investigadores aislados, Fernando Cabieses y Carlos Monge, fueron los primeros en oponerse a la corriente prohibicionista. Ellos fueron seguidos por un grupo de académicos que hicieron de Lima, desde fines de los años 70, la principal capital andina en asumir la defensa de la coca.⁶⁴ Hacia 1977, se conformó en la Universidad Católica un grupo interdisciplinario para la defensa de la coca: historiadores como Rostworowski y Pease, antropólogos como Mayer y Zorrilla, el médico Fernando Cabieses y el botánico Machado, entre otros. En 1978 apareció *América Indígena* (Vol. XXXVIII, número 4). Editada por Enrique Mayer, esta publicación del Instituto Indigenista Interamericano fue dedicada a la defensa de la coca. En los diferentes artículos, se trató la realidad de la coca desde diversas perspectivas: antropológica, sociocultural, histórica y fisiológica. Se destacó la importancia de la coca para la adaptación del hombre andino a la altura, su rol en la medicina popular y como nexo de integración social. El contenido de la revista –junto a otros ensayos inéditos– fue reeditado en 1986, en “*La coca andina. Visión Indígena de una planta satanizada*”.⁶⁵

En 1985 la Asamblea General de la OEA solicitó al Instituto Indigenista Interamericano un informe sobre la situación de los usuarios tradicionales de coca en los Andes, para ser presentado en la primera conferencia interamericana sobre narcóticos. Se realizaron investigaciones interdisciplinarias en Bolivia y Perú, luego se sumó un estudio de Rabey sobre el “coqueo” en el noroeste argentino. En 1989, el Instituto Indigenista Interamericano publicó los resultados de las tres investigaciones sobre la coca. El informe peruano, elaborado por un grupo interdisciplinario coordinado por Ossio, se orientó a demostrar la importancia de la coca en el mundo andino y la necesidad de respetar esta

⁶⁴ Esta defensa de la coca se desplegó en Lima, pues “(...) lamentablemente, en Bolivia, no se dio una sola personalidad ni lejanamente parecida a la de Cabieses.” (Canelas Orellana y Canelas Zannier, 1983: 74).

⁶⁵ Son los autores: Cáceres, Gagliano, Buchard, Hulshof, Mayer, Zorrilla, Wagner, Carter y Mamani, Albó y Romano.

costumbre ancestral. En las conclusiones del informe se resalta la estrecha relación entre coca e identidad étnica: “(...) *aunque la coca tiende a corregir los desequilibrios biológicos producidos por la fatiga o el estrés resultante de la agresión climática y de las tensiones sociales, la causa de su consumo en el plano individual es su carácter simbólico de identidad étnica. El consumo de coca es un acto voluntario regulado por las presiones y necesidades sociales, y constituye un importante eslabón en los mecanismos cohesivos e integratorios de la cultura andina.*” (op. cit., 258). En este informe interdisciplinario fue la perspectiva antropológica, que permite apreciar la significación trascendente de la coca en la cultura andina, el principal argumento esgrimido para su defensa.

En la Convención contra el Tráfico Ilícito de Estupefacientes y Sustancias Sicotrópicas de Viena (1988), las consideraciones antropológicas de este informe fueron asumidas por la OEA, tras la oportuna gestión de Perú y Bolivia. Se logró el reconocimiento de los “*usos tradicionales lícitos donde al respecto exista la evidencia histórica*”. Se llegó a aceptar que el uso tradicional de la hoja de coca en los países andinos es absolutamente distinto a la elaboración de pasta básica para el narcotráfico, y merece el debido respeto.

Baldomero Cáceres: símbolo de la defensa de la coca en Lima

Baldomero Cáceres Santa María nació en Lima en 1932. Es psicólogo por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Ha dedicado lo mejor de su tiempo y sus esfuerzos a la defensa de la coca, como puede apreciarse en la larga serie de sus publicaciones sobre el tema, a partir de “*La Coca, el Mundo Andino y los Extirpadores de idolatría del siglo XX*”, un ensayo de 1978. Baldomero Cáceres es reconocido como quien mejor domina la historia de la coca. Ha viajado por el mundo defendiendo a la coca en certámenes como ponente invitado. Esta planta sagrada, maltratada por el poder del narcotráfico y la corrupción concomitante, es su preocupación diaria. De la generación defensora de la coca que surgió en 1978 con la publicación de América Indígena, Baldomero es quien se mantuvo en la primera fila de la lucha. Planteó con claridad meridiana el problema de la coca, desnudando los falsos cimientos en que se funda su injusta condena y prohibición. Se enfrentó a los psiquiatras, argumentando en contra de sus criterios y divulgando la información médica que había sido “olvidada”. Así comenzó a circular Hipólito Unánue, Casimiro Ulloa, publicaciones que ayudaron a lograr un cambio de actitud en la población limeña y peruana respecto a la coca, y prepararon el terreno para la irrupción del consumo

masivo de harina de coca a partir de 2005. Con su batallar constante, continuado por más de tres décadas, Baldomero logró silenciar a los psiquiatras que pregonaban contra la coca. Hoy afirma con satisfacción: “*Así, hoy por hoy, ya los psiquiatras no se atreven a afirmar que el coqueo representa una “toxicomanía”*” (Cáceres Santa María, 2007: 11).

Baldomero Cáceres no es sólo un psicólogo social que hizo una brillante defensa académica de la coca; conoce el tema a través de la práctica, de la experiencia continua con la hoja de coca a lo largo de más de tres décadas. Él es un *chakchador* que lleva el zumo de esta planta en su sangre. Baldomero se define como un coquero tradicional andino, desde 1977 *chakcha* públicamente en Lima, incluso en programas de televisión y en otros eventos sociales (Mayer, 2004: 225).

Desde 1991 hasta 1995, Baldomero Cáceres asumió una asesoría externa en la Empresa Nacional de la Coca S.A. (ENACO), para la revalorización de la hoja de coca. Allí, logró formar un centro de documentación, con todos los libros y documentos necesarios (comunicación personal, 19.11.08). En octubre de 1992, en la ciudad de Trujillo, la ENACO y la Universidad Nacional de la Libertad, realizaron el Forum “*Bondades de la hoja de la coca, reto y respuesta*”. En julio de 1993 la ENACO, junto a la Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco, organizó el II Forum Internacional “*Por la revalorización de la hoja de coca*”. Este Forum representó un reconocimiento a la labor de Anthony Henman y de Enrique Mayer, quienes desde 1978 han venido replanteando el tema de la coca en los medios de comunicación internacionales.

En 1994 la revalorización académica llegó hasta las esferas oficiales de Perú y Bolivia. La ENACO preparó la información pertinente al Ministerio de Relaciones Exteriores, que diseñó una estrategia adecuada. Los presidentes de Bolivia y Perú, Sánchez de Losada y Fujimori respectivamente, firmaron la *Declaración de Ilo*. En la misma plantearon la revalorización de la hoja de coca y anunciaron el propósito compartido de gestionar su retiro de la Lista 1 de la Convención Única de Estupefacientes.⁶⁶

⁶⁶ “*El gobierno nunca ha hecho nada, fuera de la época en que estuve en ENACO, porque ENACO ya era una instancia oficial, por eso es que se institucionalizó la revalorización de la coca en esos años, llegamos a Relaciones Exteriores, nos reunimos con el Ministerio de Salud, vino la declaración de Ilo, y ahí ¡pum!... y yo me quedé sin trabajo al día siguiente de aparecer el artículo en New York por Andrew Weill.*” (Baldomero Cáceres, comunicación personal).

Reivindicación de la coca como alimento y medicina

Hoy se cuenta con estudios científicos que aportan un sustancial progreso en el conocimiento del contenido nutricional de la hoja de coca. Destaca el estudio realizado por un equipo interdisciplinario de universidad de Harvard, *Nutricional Value of Coca* (“Valor Alimenticio de la Coca”), publicado en 1975.⁶⁷ El análisis de una muestra de coca del Chapare (Bolivia), comparada con otros 50 productos vegetales de latinoamérica, arrojó que la coca contiene más calorías, más proteínas, más carbohidratos, más calcio (en cien gramos, contiene la sorprendente cifra de 1.789 mg),⁶⁸ más fósforo, más fibra, más hierro, más vitamina A y riboflavina. Esta famosa investigación de la universidad de Harvard, cuyos datos han sido reproducidos en numerosas revistas y folletos de divulgación en Perú y Bolivia, ha servido para descartar la relación que solía hacerse entre coca y desnutrición. La coca representa una contribución fundamental en la dieta de los pueblos andinos. El consumo de cien gramos de hojas de coca diarios satisfacen la ración dietética recomendada de calcio, hierro, fósforo y vitaminas A, E y B2. A partir del pionero estudio de Collazos “Nutrición y Coqueo”, que apareció en la temprana fecha de 1965 en Lima,⁶⁹ se sabe que los nutrientes de las hojas de coca son extraídos por medio del *chakchado* y asimiladas adecuadamente por el organismo humano. (Collazos et. al., 1994: 129-130).

Estos estudios han sido el fundamento para el desarrollo de productos alimenticios a base de harina de coca, a través de la labor pionera de las nutricionistas Marina Escobar en el Cusco y Maritza Vera en Lima. Las propiedades medicinales de la hoja de coca han sido ponderadas por Barrio Healey (2008).⁷⁰ Recomienda el consumo de harina de coca como suplemento de calcio, proteínas y otros nutrientes, para combatir la artritis, la osteoporosis,

⁶⁷ Duke, Aulik y Plowman son los autores de este artículo, traducido al castellano en edición de William Carter: “*Ensayos científicos sobre la coca*” (1996).

⁶⁸ Doblemente importante, considerando que no se consumen productos lácteos en los Andes. Además de la coca, el consumo humano de calcio se complementa a través de una tierra llamada “*catahui*”, que se hace quemando rocas que contienen calcio hasta conseguir un polvo fino, que se prepara junto con la quinoa. La *llipta*, un preparado de cenizas que sirve para “condimentar” las hojas de coca, suple entre 200 y 500 mg de calcio por día. Estos relevantes datos son un aporte de Baker y Mazess en “*Fuentes raras de calcio en la dieta peruana*” (1963).

⁶⁹ Revista del Viernes Médico, Vol. 16, N°1.

⁷⁰ Sacha Barrio Healey fue presidente de la Asociación Peruana de la Hoja de Coca (APEHCOCA) hasta el año 2009. Estudió en la universidad de Nanjing, becado por la República Popular de China, donde aprendió mandarín, la herbolaria china y su filosofía. Al regresar al Perú, después de todo lo que había aprendido, se percató que la coca es una planta inigualable, y pudo valorarla en toda su dimensión. Ha publicado “*Anatomía de la hoja de coca. Propiedades medicinales y valor terapéutico.*” (Ed. Gutenberg, 2008).

como antidepresivo de acción rápida, como tónico restaurador, analgésico, para mejorar las funciones digestivas, contra espasmos y cólicos. La coca es ideal para personas con apatía, fatiga, depresión, lentitud y tendencia al frío. Entre los alimentos andinos, la coca es la única que cura el cuerpo y el alma. A diferencia del alcohol y las drogas, es un sanador social. En el *akulliku* afloran los sentimientos, la verdad y el autoexamen, siendo especialmente indicado para la solución de rencillas y problemas familiares.

En 1995 el doctor Andrew Weill⁷¹ publicó en *The New Yorker* un artículo sobre la nueva política de la coca, introduciendo la revalorización de la coca a los Estados Unidos. Weill ha actualizado el interés médico por la coca, en las múltiples aplicaciones que tradicionalmente le fueron reconocidas, en el contexto de una corriente mundial que requiere productos naturales con potenciales usos geriátricos, antidepresivos y restauradores.

1.2.5. Botánica y farmacología

Especies y variedades de coca

Timothy Plowman, de la Universidad de Harvard, discípulo predilecto del etnobotánico Richard Evans Schultes,⁷² es la máxima autoridad sobre los aspectos botánicos de la coca. Plowman ha definido las 2 especies y las 4 variedades de coca aceptadas actualmente, esclareciendo las características botánicas, distribución y probable evolución de cada una de ellas. Las ha situado dentro del árbol evolucionista, brindando a la historia y a la antropología un marco conceptual para comprender mejor la domesticación y la difusión de este cultígeno. Un excelente resumen de todo ello puede encontrarse en “*Botanical Perspectives of Coca*” (1979). Otra buena entrada a las exploraciones botánicas y reflexiones de Plowman sobre la coca es la narración de Wade Davis⁷³ “*El río.*

⁷¹ El doctor Andrew Weill es un médico norteamericano muy reconocido. Se ha interesado y ha escrito sobre la coca, con aportes como “*El Valor Terapéutico de la Coca en la Medicina Contemporánea*” (*J.Ethnopharmacol* 3; 2-3, 1981).

⁷² Richard Evans Schultes es considerado uno de los mayores etnobiólogos de todos los tiempos. Desde 1936 hasta 1953, Schultes realizó muchos trabajos de campo, conociendo de cerca el culto del peyote entre *kiowas* y yendo a la búsqueda del *teonanacatl* y el *ololiuqui*, las plantas sagradas de los aztecas.

⁷³ Wade Davis era amigo íntimo de Timothy Plowman y alumno de Schultes. Durante más de un año, Plowman y Davis viajaron juntos a lo largo y ancho de América de Sur, recogiendo plantas medicinales y estudiando la coca en más de una docena de etnias.

Exploraciones y descubrimientos en la selva amazónica".⁷⁴ En este libro hay una semblanza de los viajes, inspirados y hechos posibles por Schultes, que hizo Plowman durante 15 meses por América del Sur.⁷⁵ Por su parte, el peruano Edgardo Machado ha descrito nuevas especies y elaborado una clasificación detallada de variedades y cultivares que se encuentran en las diversas regiones peruanas.⁷⁶

Controversia sobre la acción sicotrópica de la hoja de coca

No hay consenso entre los investigadores sobre si se asimila –o no– cocaína durante el *akulliku* ni sobre la interpretación de sus efectos en el organismo humano. En la literatura sobre el asunto podemos distinguir tres grandes corrientes o líneas de opinión:

1. El modelo “adicción a cocaína”, planteado por la psiquiatría y adoptado por los funcionarios de la “lucha contra las drogas”.

La corriente anticoca o “abolicionista” resalta el contenido en cocaína “tóxica” de la hoja de coca. Se refiere al *akulliku* con el término pseudo científico, racista y prejuiciado de “cocaísmo” o “cocamanía”, homologándolo con el consumo de clorhidrato de cocaína y tildando de “adictos” a millones de *chakchadores*. No puede dejar de reconocer la evidencia científica sobre el contenido nutricional de la coca, pero afirma que no sería

⁷⁴ ¿Cómo nace el libro? Tras la trágica muerte de Timohty Plowman, víctima de sida, y estando Schultes gravemente enfermo, a Davis le correspondió pronunciar el panegírico en el funeral de su gran amigo. En este contexto, Davis decidió contar la historia de estos dos hombres notables - Schultes y Plowman-, no como una biografía rigurosa sino como una narración, pero con rigor histórico, datos precisos de primera mano y cada capítulo sustentado en una copiosa bibliografía.

⁷⁵ Al graduarse Plowman, Schultes lo nombró investigador asociado, y ambos consiguieron 250.000 dólares (en ese tiempo representaba mucho más dinero que ahora) del Departamento de Agricultura de los Estados Unidos, para estudiar la coca. La expedición partió de la Sierra Nevada de Santa Marta, donde radican dos pueblos originarios, *kogis* e *ikas*, que conservan hasta la actualidad el uso tradicional de la coca. Davis cuenta, como testigo privilegiado, la investigación etnobotánica de Plowman sobre la coca en Latinoamérica. Plowman describe a la coca como un estimulante benéfico, fundamental para la cultura de diversos pueblos andinos. Los mayores logros de Plowman y de Schultes fueron negados y traicionados por el mismo gobierno de los Estados Unidos, que había patrocinado su trabajo.

⁷⁶ Machado señala 4 cultivares para la especie *Erythroxylum coca*: (1) *E. coca* Cv. *Lambrán*: se cultiva en los departamentos de Ayacucho, Cusco y Puno, en zonas superiores a los 1,000 msnm y tiene el más alto contenido de cocaína; (2) *E. Coca* Cv. *Molle coca*: alcanza una altura promedio de 2 metros y contiene 0.86% de cocaína; (3) *E. Coca* Cv. *Fusiforme*: se cultiva en zonas de Tingo María y Monzón en el departamento de Huánuco a menos de 1,000 msnm y contiene como promedio 0.72 % de cocaína; *E. Coca* Cv. *Ovoide*: es un arbusto más pequeño y contiene un promedio de 0.63% de cocaína (Machado 1980: 277; Quispe Mejía: 2004, 40).

“prudente” incorporar la coca a la alimentación debido a los “alcaloides tóxicos” que contiene (Rospigliosi, 2005); o bien considera que estos nutrientes no son asimilados por el organismo humano, lo cual ha sido desmentido por el estudio científico de Collazos y otros investigadores peruanos (1994: 129-130), en que demuestra la absorción de vitaminas y nutrientes durante el *chakchado*.

2. El “modelo ecgonina” formulado por Fernando Montesinos, según el cual no se asimilaría cocaína durante el *chakchado*.

Hay algunos autores que hacen caso omiso a las evidencias empíricas y científicas, y siguen insisitiendo en que no se asimila cocaína durante el *akulliku*. Toman como sustento el “modelo ecgonina” formulado por Fernando Montesinos, quien sostuvo que por vía oral, la cocaína contenida en las hojas -al fusionarse con la saliva y al entrar en contacto con los jugos gástricos y la bilis- es sometida a hidrólisis⁷⁷ convirtiéndose en benzoil-ecgonina y luego en ecgonina. Por esta degradación química del alcaloide, no habría asimilación de cocaína durante el *chakchado* (Quispe Mejía, 2004: 42). A esta hipótesis adhieren defensores de la coca, como Sacha Barrio (2007: 26)⁷⁸ y Wagner (1978: 170), entre otros; quizás con la “buena intención” de establecer una diferencia tajante entre la hoja sagrada y el -“alcaloide maldito” - la cocaína. Sin embargo, la ecgonina produce un estímulo muy leve del sistema nervioso simpático y prácticamente no tiene cualidades anestésicas o eufóricas, por lo cual este alcaloide no podría ser el responsable de los efectos de la coca (Henman, 2005: 205).

3. Evidencia científica más experiencia práctica: la cocaína vegetal -que se asimila por vía oral junto con los otros alcaloides, vitaminas y nutrientes de la hoja- es saludable para el organismo y no produce adicción.

La acción esencial de la coca está relacionada con la cocaína, si bien los alcaloides menores pueden modificar este efecto. Experimentos realizados por Cabieses Molina,⁷⁹

⁷⁷ “Hidrólisis” es el desdoblamiento de las moléculas de ciertos compuestos orgánicos.

⁷⁸ “(...) la ecgonina, antes que la cocaína, es el principal alcaloide asociado al acto de mascar hoja de coca. Cuando se habla de masticación de hojas de coca no es correcto hablar de los efectos de la cocaína (...)” (Barrio Healey, 2008: 26).

⁷⁹ Junto a Monge, Cabieses Molina fue el primero en reaccionar contra la “leyenda negra de la coca” difundida por los psiquiatras peruanos hacia 1950. Denunció que la postura anticoca tiene

demonstraron que durante el *akulliku* se produce el pasaje de cocaína a la sangre, en dosis farmacológicamente activas.⁸⁰

La absorción de cocaína vegetal por vía oral mediante el *akulliku* -en pequeña proporción y benéfica para el organismo- es muy diferente al consumo de cocaína por vía nasal, pulmonar o endovenosa.⁸¹ Entre los estudios sobre la acción de la cocaína oral, es imposible soslayar la experimentación pionera de Sigmund Freud (1980), y más recientemente los aportes de Teobaldo Llosa y Luis Mariano Llosa (2005), Henman (2005), Ossio (1989) y Cabieses Molina (1985).

En 1885, Sigmund Freud publicó “*Contribución al conocimiento de los efectos de la cocaína*”. En este artículo, Freud presentó los resultados de su estudio sobre los efectos energizantes de la cocaína, por medio de aparatos que cuantifican la energía muscular y el tiempo de reacción. Freud experimentó en sí mismo con el alcaloide puro –cloridrato de cocaína- consumido por vía oral, apuntando cuidadosamente los datos resultantes y describiendo los cambios en el estado de ánimo y la percepción.⁸² El experimento permitió constatar que la cocaína produce un aumento considerable de la fuerza motriz. Freud tuvo ocasión de observar los efectos de la cocaína en muchas personas, reparando que la reacción frente a la droga varía mucho según los individuos.

Teobaldo Llosa y Luis Mariano Llosa, en “*Terapia de cocalización. Cocaína oral en el tratamiento a las dependencias a las cocaínas (clorhidrato, crack y pasta básica)*”, presentan al consumo de coca en su estado natural por vía oral como el más eficaz remedio

una base colonialista y se asocia a la incapacidad de las clases dominantes en admitir su propia responsabilidad por el estado actual de pobreza y abandono de las comunidades nativas.

⁸⁰ Fernando Cabieses Molina, “*Etnología, fisiología y farmacología de la hoja de coca y de la cocaína*”, 1985.

⁸¹ En terminos técnicos, se habla de la farmacocinética y la farmacodinamia. La farmacocinética estudia el ingreso, la absorción y el recorrido de una sustancia a través del organismo, la curva de concertaciones de la sangre y los tejidos, y finalmente su degradación en metabolitos y eliminación. La farmacodinamia es el estudio de sus efectos, y el curso temporal de sus acciones sobre el fisiologismo de los diversos órganos y sistemas (Ossio et. al., 1989: 260).

⁸² Este artículo coloca a Freud ente los fundadores de la psicofarmacología moderna, señala Robert Byck en la introducción del libro. Y añade: “(...) los artículos de Freud crearon una escuela o una tradición sobre la forma en que deben ser registrados las experiencias y datos relativos a los estudios de sustancias con propiedades psicoactivas” (op. cit., 18). Efectivamente, Freud se adelantó a Albert Hofmann, quien en 1943 descubrió los efectos del ácido lisérgico dietilamida (LSD) y a las experimentaciones de Aldous Huxley con mescalina, registradas en “The Doors of Perception”.

para curar adictos a la cocaína aspirada, fumada o inyectada.⁸³ Los usos y efectos de la hoja de coca asimilada por vía oral (a través del *akulliku*, infusiones, o el consumo de harina de coca) son saludables: se asimilan alcaloides benéficos y nutrientes, mejora el ánimo, aumenta el rendimiento laboral, reduce el estrés, no produce trastornos psicofísicos ni conducta patológica.

Para tener una aproximación a la compleja acción de la cocaína en los sistemas noradrenalínico y dopaminérgico, neurotransmisores que actúan en el cerebro humano, un abordaje simple y claro es el de Cabieses Molina (1985); sus apreciaciones también pueden consultarse en el informe elaborado por la comisión peruana para el Instituto Indigenista Interamericano (Ossio et. al., 1989: 267-268).

Para comprender y explicar la farmacología del *akulliku*, adopto la útil expresión “reactivo alcalino”, acuñada por Anthony Henman, porque presenta dos ventajas: (1) sirve para designar sus varias formas (*tuqra*, *llypta*, cal) y (2) expresa la función fundamental de este complemento de la coca, que es activar el poder “dormido” en las hojas, al favorecer la asimilación de la cocaína. Las variedades de reactivo alcalino, su importancia para el *chakchado* y los modos de aplicación son tratadas por varios autores, en particular Henman (2005: 213), Martín (1996: 23) y Mamani Pocoaca (2006: 31-36).

Hay una disociación entre los estudios farmacológicos y la realidad experimentada en el contacto con la planta. Los científicos interesados por el tema desde el punto de vista farmacológico no practican el *akulliku*, por lo tanto estudian los efectos de una sustancia que no conocen en la práctica y muchas veces tejen elucubraciones teóricas en el aire, descontextuadas de la práctica cultural concreta (Henman, 2005). La cocaína vegetal

⁸³ Desde hace 15 años, Teobaldo Llosa (Coca Médica, Lima) y Luis Mariano Llosa (Maimónides Hospital, New York), vienen realizando la llamada “terapia de cocalización”, una alternativa terapéutica para combatir la adicción a la cocaína fumada (pasta base, crack), indovenosa o intranasal (clorhidrato de cocaína). A fin de que no se reanude la apetencia del adicto por consumir la droga, es conveniente mantener cierto nivel de cocaína en el organismo, a través de “agentes de sustitución” o “agonistas” que producen efectos farmacológicos equivalentes por una vía menos peligrosa. La “terapia de cocalización” consiste en el cambio de rutas de uso de cocaína, abandonando las vías endovenosa, intranasal y / o pulmonar por la vía oral, ingiriendo a la coca en su estado natural (cápsulas con harina de coca, mate de coca y / o *chakchado*). De este modo de reducen los niveles de cocaína en el organismo y se pasa de una condición patológica a una condición saludable. Los pasos a seguir durante el tratamiento completo son la sustitución, la reducción y finalmente la extinción del consumo de cocaína. Esta terapia ha demostrado ser más efectiva que el uso de antidepresivos u otras pastillas psiquiátricas.

presente en las hojas se asimila mejor con el agregado del “reactivo alcalino” (Henman, 2005; Ossio, 1989). Teobaldo Llosa (2006) en el primer estudio farmacológico con harina de coca, ha confirmado que la cocaína oral se libera mejor de las hojas en un medio alcalino que en un medio neutro o ácido. Coincidió plenamente con Henman cuando sugiere que la ruta probable de asimilación de la cocaína es a través de las membranas de la boca (Henman, 2005: 210).⁸⁴

Desde la invasión española se ha subestimado la opinión de los indígenas respecto a los efectos de la coca. Los cronistas del siglo XVII, en su mayoría, fueron reacios a considerar como verdadera la acción antifatigante de la coca reportada por los nativos. Aportes en la comprensión de los efectos físicos y psíquicos que produce el *akulliku* se encuentran en Unánue (2005), Henman (2005) y Barrio Healey (2007). Hipólito Unánue⁸⁵ presenta datos relevantes para comprender los diversos efectos del *akulliku* en la mente y en el organismo. Define a la coca como un tónico -estimulante y nutritivo al mismo tiempo-, “*el architónico del reino vegetal*” (Unánue 2005: 98-99); idea retomada por Barrio Healey (2007: 10), que hace una distinción entre especies vegetales estimulantes y tonificantes. Henman (2005: 202-203) describe su percepción de los efectos del *akulliku* y la reportada por los nativos en su trabajo de campo en el Cauca (Colombia).

1.2.6. Arqueología: evidencias y estudios sobre uso de coca en tiempos prehispánicos

Henman (2005: 86-87) reconstruye el escenario en que grupos paleolíticos de recolectores y cazadores habrían empleado la planta y descubierto sus propiedades, mucho antes del advenimiento de la agricultura. A partir de los instrumentos de la botánica se ha bosquejado el posible origen y secuencia evolutiva en la domesticación de la coca, con el

⁸⁴ Los estudios farmacológicos deberían insistir en esto: conocer mejor el proceso por el cual se produce, gracias al “reactivo alcalino”, la anestesia local y de absorción de alcaloides por la mucosa de la boca.

⁸⁵ Hipólito Unánue nació en Arica en 1755 y siendo joven llegó a Lima para realizar estudios de medicina. Fue médico y poeta, llegó a ser Ministro de Justicia y es considerado prócer de la independencia peruana. Su casa constituía un foco de la vida intelectual de Lima, donde se reunían los científicos, literatos, y llegaban personalidades extranjeras, como por ejemplo Humboldt. Hipólito Unánue fue usuario y defensor de la hoja de coca. Es autor de la “*Disertación sobre el aspecto, cultivo, comercio y virtudes de la famosa planta del Perú nombrada coca*”, publicada en el Mercurio Peruano en 1794. Puede acceder a este texto a través de una edición facsimilar publicada en la revista Opción Ecológica en 2005. En este magnífica “disertación”, el alto equilibrio logrado entre forma y contenido, sólo se explica por la pluma de un médico-poeta, al mismo tiempo experto *akullikador* de la hoja de coca.

traslado de *E. coca var. coca* a la vertiente occidental de los Andes y su adaptación en zonas áridas con irrigación (Plowman, 1979; Davis, 2004). Numerosas evidencias arqueológicas documentan la antigüedad y generalidad del uso de la coca en el área andina (Ossio et. al., 1989: 272; Cáceres Santa María, 2007: 26). Castro de la Mata, en “*Inventario de la Coca*” (2003), cita 38 investigaciones arqueológicas donde se presume o demuestra la presencia de restos vegetales de coca, o su representación iconográfica en ceramios.

Con el desarrollo de los análisis botánicos en arqueología, se han obtenido una regular cantidad de restos botánicos que testimonian el uso de la coca en el pasado. Gran parte de las investigaciones arqueológicas (particularmente las más antiguas) no han hecho estudios específicos para identificar la especie y variedad de las hojas de coca encontradas. De acuerdo a los análisis que se han realizado, los restos botánicos hallados en la costa peruana –con una sólo excepción, proveniente del período Intermedio Tardío- pertenecen a *E. novogranatense var. truxillense* (Rostworowski, 1988: 36).

Los restos más antiguos y más frecuentes de hojas de coca -así como también de otros productos cultivados y restos orgánicos en general- han sido hallados en la vertiente occidental de los Andes, particularmente en la costa, donde el clima seco ha favorecido su conservación. Existen evidencias de que un ancestro de la variedad *truxillense* se cultivó y empleó para el *akulliku* en la costa peruana hacia 4000-2000 años a. C. (Rostworowski, 1988: 36). En los sitios precerámicos de Huaca Prieta, Huarmey, Asia, Culebras y Ancón, fueron encontrados -en diversas excavaciones arqueológicas- hojas de coca, bolos masticados y recipientes de calabaza y de mosluco conteniendo cal, que era usada como “condimento” para *chakchar* las hojas de coca (Henman, 2005: 89-81; Castro de la Mata, 2003: 19; Canelas Orellana y Canelas Zannier, 1983: 59). Lathrap presentó evidencias de uso de la coca en la cultura Valdivia del Período Formativo (Ecuador), corroborando la importancia de la coca en la agricultura incipiente de grupos precerámicos de la costa ecuatoriana y peruana.⁸⁶

Desde el comienzo del periodo Formativo (hacia 1800 años a. C.), y hasta la invasión española, puede seguirse la presencia de la coca a través del desarrollo histórico de las

⁸⁶ *El Ecuador Antiguo. Cultura, Cerámica y Creatividad, 3000-300 a.C.* Donald W. Lathrap, Chicago, 1976. Citado por Castro de la Mata (2003: 26).

culturas andinas. Los mejores panoramas generales de la historia prehispánica de la coca son: Henman (2005), Canelas Orellana y Canelas Zannier (1983) y Rostworowski (1988). Para la cultura Paracas, Ossio (1989); para la cultura Nasca, Yacovleff y Herrera (1934) y Rostworowski (1977); para la cultura Moche, Donnan (1978) y Castro de la Mata (2003: 25-30); y para el Horizonte Medio, Towle (1961).

1.2.7. Historia: referencias y estudios sobre el uso de coca en tiempos coloniales

Las campañas para la Extirpación de Idolatrías y la “nueva síntesis” de la espiritualidad andina.

En los siglos XVII y XVIII, los ritos y creencias autóctonos fueron objeto de represión por parte de la Iglesia Católica, que organizó campañas para la Extirpación de idolatrías. En 1608, Francisco de Ávila (párraco de Huarochirí, en la sierra de Lima), comunicó a sus superiores que los feligreses andinos continuaban realizando “idolatrías” a través de sus cultos y ritos prehispánicos, a pesar de haber sido bautizados. En 1610, el arzobispo de Lima y el virrey crearon la Extirpación de las Idolatrías, una institución organizada de acuerdo con el modelo de la Inquisición, en especial en cuanto a las visitas y procesos. La diferencia principal era que en la Extirpación no había pena de muerte, el objetivo era desarraigar los cultos autóctonos y concretar la completa evangelización de los pueblos indígenas. Las “visitas de idolatría” eran efectuadas por jueces eclesiásticos del arzobispado de Lima, quienes residieron un tiempo en cada pueblo para interrogar y reprimir a los indios acusados de idolatría (Gareis, 2005; Fernández Juárez, 1997).

George Kubler, Pierre Duviols y Manuel Marzal consideran que, hacia 1660, las campañas para la Extirpación de idolatrías habían logrado catequizar con efectividad a los nativos (Griffiths, 1998: 21). Sin embargo, otros estudiosos coinciden en que no hubo una erradicación total de la religión nativa. Watchel y Taussig sostienen que más que una *fusión* (donde dos sistemas religiosos se funden para producir uno nuevo) hubo una *yuxtaposición* de dos sistemas religiosos. Marzal (1983: 440) considera que hubo un “*continuum religioso católico-andino con múltiples situaciones intermedias*”, quedando ambos sistemas religiosos parcialmente superpuestos.

Griffiths (1998: 30), afirma que se produjeron dos nuevas síntesis: la cristiana y la nativa. “(...) en los Andes coloniales una nueva síntesis suprema emergió, conteniendo en su interior dos esferas interrelacionadas e interdependientes pero separadas: el catolicismo nativizado y la religión indígena cristianizada.” (op. cit.: 35). Al mismo tiempo, hubo una acomodación y articulación entre los dos sistemas.⁸⁷ La síntesis católica ocupó la esfera pública o nivel comunal. La síntesis nativa, debido a la persecución y a la clandestinidad forzada, debió replegarse en la esfera privada, a través de la práctica secreta de “hechiceros” (curanderos o chamanes) que manipulaban los poderes y técnicas prehispánicos en favor de clientes concretos. Estos “hechiceros” son las víctimas más frecuentes de procesos por “idolatría”. En esta esfera privada, la espiritualidad andina sobrevivió a la evangelización, viendo su papel renovado y reformulado. Esto puede ser fruto de la peculiar capacidad del curandero de adaptarse al cambio cultural (op. cit., 335).

La matriz religiosa nativa fue el elemento dinámico al que los elementos foráneos se subordinaron. Se produjo la adopción conciente de formas e ideas ajenas en los términos de los equivalentes indígenas (Griffiths, 1998: 30). En la síntesis nativa, hubo una redistribución de las creencias y ritos prehispánicos para responder a las nuevas circunstancias. El sistema nativo se transformó como respuesta a la religión competidora, adoptando formas o ideas pero manteniendo su propia lógica y su concepción del mundo. “El mayor logro de la síntesis nativa fue que las nuevas formas religiosas se desarrollaron en el interior de las estructuras del pensamiento andino.” (op. cit.: 344).

Griffiths sostiene que “Los ritos religiosos (...) fueron la clave de este proceso. Los ritos sirven en como punto de contacto y de intercambio entre dos religiones y pueden actuar como una forma de “correa de transmisión” de nuevas significaciones.” (op. cit.: 30-31). En esta perspectiva debemos situar y entender el uso ritual de la coca en el contexto colonial, del que dan cuenta las fuentes escritas en los siglos XVI y XVII.

Las fuentes sobre la coca

Para una introducción a la problemática, es útil la revisión de “Inventario de la Coca” de Castro de la Mata; en la sección referida a crónicas de los siglos XVI y XVII es posible

⁸⁷ En los últimos años ha habido avances teóricos en la aproximación al fenómeno de la aculturación religiosa, que Griffiths aplica para una mejor comprensión del mundo colonial andino.

ubicar la bibliografía fundamental sobre el tema (Castro de la Mata, 2003: 51-107). Quispe Mejía (2004: 44-48) examina los usos que tuvo la hoja de coca en el *Tawantinsuyu*: para el *akulliku*, en ritos religiosos, en prácticas curativas, en la esfera económica, en las adivinaciones y en las relaciones político-sociales. Muy provechosa también es la recopilación de las informaciones acerca de la coca referidas en las crónicas, que realizó Shozo Masuda de la universidad de Tokio. Masuda en los años 80 efectuó un análisis de los textos de los cronistas andinos del siglo XVI y XVII con la meta de formar un depósito de datos etnográficos, aprovechable por todos los investigadores. Analizó, a través de programas de computación, 18 crónicas andinas.⁸⁸ Comparó las informaciones acerca de diferentes elementos culturales, reparando que una de las palabras que más se menciona es “coca” (201 veces), sólo superada por “maíz” (385 veces) y “chicha” (203 veces) (Shozo Masuda, 1984: 2-10). Los cronistas que aportan la información más relevante para conocer la extensión del uso y la valoración de la coca en el incario, son Pedro Cieza de León, Juan de Betanzos, Cristobal de Molina de Santiago (el chileno), Juan Polo de Ondegardo, Hernando de Santillán, Agustín de Zárate, Berónimo Benzoni, Pedro Pizarro, Cristobal de Molina (el cusqueño), Joseph de Acosta, Francisco de Ávila, Inca Garcilazo de la Vega, Felipe Guamán Poma de Ayala, Martín de Murúa, Joan de Santacruz Pachacuti Yamqui, Pablo José de Arriaga y Bernabé Cobo.⁸⁹

1.2.8. Antropología: estudios sobre el uso tradicional de hojas de coca

La literatura antropológica ha destacado la importancia omnipresente de la coca en la cultura andina. El estudio más completo sobre el uso tradicional de la coca en la cultura quechua es “*La coca sabe. Coca e identidad cultural en una comunidad andina*” (Allen, 2008). Aportan datos muy interesantes, también, “*El papel de la coca en la historia, religión y medicina de los indios sudamericanos*” (Martín, 1970); “*Mamacoca*” (Henman, 1978); “*Coca, cultura y política*” (Quispe Mejía, 2004); “*Pijchu*” (Mamani Pocoaca, 2006); “*Legalidad e ilegalidad del coqueo en Argentina*” (Rabey, 1989) y “*Las fronteras de la coca. Epistemologías coloniales y circuitos alterantivos de la hoja de coca. El caso de la frontera boliviano-argentina*” (Rivera Cusicanqui, 2003).

⁸⁸ Entre estas 18 crónicas, están ausentes textos fundamentales para comprender la realidad de la coca durante la colonia, como son: *Nueva Corónica y Buen Gobierno* de Felipe Guamán Poma de Ayala y *Ritos y tradiciones de Huarochirí*, del párroco Francisco de Ávila.

⁸⁹ En el capítulo 2 (página xx) se hará un análisis más circunstanciado de estas fuentes y autores.



Figura 2. La antropóloga Catherine Allen y el autor de esta tesis en la Feria del Libro, Lima, 2008.

“*La coca sabe. Coca e identidad cultural en una comunidad andina*” fue editado en Cusco en el año 2008 y presentado en la 13° Feria Internacional del Libro de Lima, en julio de ese mismo año (figura 2).⁹⁰

⁹⁰ Tuve la fortuna de estar presente en la presentación de este libro. Fue en la 13 FERIA Internacional del Libro de Lima, organizada por la Cámara Peruana del Libro, en la sala José María Arguedas, el 26 de julio de 2008. Momentos antes de la presentación, hubo tiempo para compartir unas hojas de coca con la autora -Catherine Allen- y Baldomero Cáceres -uno de los presentadores del libro- mientras conversábamos. Abrí mi *unkuña* y Catherine cogió un puñado de hojas demostrando alegría y respeto, puso las hojas más lindas sobre su boca y las agitó soplando sobre ellas. Adquirí su libro y ella me lo dedicó gentilmente: “*A Leonardo Feldman, otro amigo más de la coca*”. Catherine estaba satisfecha por haber publicado su libro en español, aunque llena de nostalgia porque acababa de visitar la comunidad de Sonqo (donde había realizado su trabajo de campo), donde encontró que los *runas* se estaban volviendo *mistis* y convirtiéndose masivamente a iglesias evangélicas.

Un anticipo resumido de este libro fue editado en 1986, en el artículo “*Coca y estructura cultural en los Andes peruanos*”.⁹¹ La primera edición en inglés, “*The Hold Life Has. Coca and Cultural Identity in an Andean Community*”, fue publicada por la Smithsonian Institution Press en 1988. Fue seguida en 2002 por una segunda edición revisada y ampliada: se sumó un nuevo capítulo sobre la comunidad de Sonqo en el año 2000 y se actualizaron las notas de pie de página y la bibliografía. La actual publicación en lengua española con el título “*La coca sabe*” (2008), es una traducción de esa edición de 2002.

En el contexto de la antropología andina, el libro de Allen es considerado un “clásico”. Tiene una serie de méritos: 1) representa un acercamiento profundo a la vida de la comunidad, en la cual la autora llegó a ser una mujer o *warmi* más, que vestía igual que todas y participaba las actividades rutinarias; 2) a la vez, la autora ha sido capaz de mantener un saludable distanciamiento crítico; y 3) todo ha sido finalmente expresado con una escritura clara y atrapante. Por estos motivos, se trata de uno de los estudios antropológicos más exhaustivos y completos sobre el uso de la coca en una comunidad andina.

Catherine Allen pertenece a una generación de científicos sociales norteamericanos apasionados por el mundo andino. Su relación con la comunidad de Sonqo (sierra de Paucartambo, departamento de Cusco) se inició en 1975, con el motivo de su tesina de investigación. Originalmente, el proyecto de Allen no era sobre la coca, fue Núñez del Prado quien le sugirió centrar su estudio en este tema y le presentó a don Cipriano, presidente de la comunidad de Sonqo, con quien Catherine fue tejiendo una amistad. Para realizar el trabajo de campo, Allen vivió en Sonqo alrededor de once meses entre 1975 y 1976. Regresó a la comunidad en los años 1978, 1980, 1984 y 1985. Desde 1975 hasta el 2000 (la última edición incorpora trabajo de campo recogido en ese año), el libro abarca un periodo de 25 años. “*El libro usa a la coca como una ventana al estilo de vida y a los valores de algunos de sus tradicionales usuarios, contribuyendo, lo espero, al entendimiento de la hoja en su contexto cultural, de manera más amplia y matizada.*” (Allen, 2008: 11). La autora alcanza holgadamente los propósitos propuestos.

⁹¹ Este artículo fue publicado en “*La Coca Andina. Visión indígena de una planta satanizada*”. En él, Catherine figura con su apellido de casada: Wagner. En las siguientes publicaciones, la autora usa su propio apellido: Allen.

“*The Hold Life Has*”, título de las ediciones del libro en inglés, podría traducirse como “*La fuerza de la vida*”, y está inspirado en una frase de Malinowski, “*debemos estudiar [al hombre en] lo que más íntimamente le concierne; es decir la fuerza que mantiene su vida*” (op.cit., 21). Agrega la autora: “*En el trabajo de memoria que antecede y sigue al trabajo de campo, pensar en la hoja de coca me ha ayudado a comprender “la fuerza que tiene la vida” en la pequeña comunidad.*” (op. cit., 21). La coca es el hilo conductor de las actividades sociales de la comunidad, la fuerza que mantiene vivos a los habitantes de Sonqo.

Por ser tan frecuente y cotidiano, la mayoría de los estudiosos han interpretado el uso de la coca como un “hábito”. Sin embargo Allen observó que la coca se utiliza en un rito, que se conoce como *hallpay*.

“*Hallpay, el acto de mascar coca, es un alto en la rutina por un lado, mientras que por el otro es un ritual. Todos los complicados ritos quechuas, públicos y privados, que yo conozco pueden ser entendidos como la extensión de la etiqueta de mascar coca (...)*” (Wagner, 1986: 72-73).

Para este rito, además de las hojas de coca que se guardan en una *unkuña* (un manta rectangular) y se trasladan en una *chuspa* (bolsa tejida con lana de camélido), se requiere un complemento o “condimento” alcalino, llamado *tuqra* o *llypta*. Existe una “manera correcta” de “*chakchar*” o “*akullikar*” coca. “*Una vez que el runa (campesino quechua) abre su chuspa o su uncuña, cuidadosamente elige un kintu [un ramillete de tres hojas escogidas] poniéndolo delante de su boca, soplando sobre él y llamando al mismo tiempo a los dioses locales. Este acto se llama pukuy (soplido). Sólo después de que se ha hecho esto se masca el k'intu.*” (op. cit. 174). Del texto citado, se deduce que el *hallpay* tiene una forma ritual y sigue una serie de pasos. En Sonqo (y en general en todos los *ayllus* quechuas de Cusco) *hallpay* es un rito breve -dura unos 20 minutos- y frecuente -se repite 5 o 6 veces al día-, que sacraliza las labores en la chacra, acuerdos, fiestas, y otros actos importantes en la comunidad.

Catherine plantea: “*(...) esta etiqueta [el “hallpay”] sirve como mecanismo para crear y mantener el sistema de ideas que es la base de la cultura andina.*” (op. cit., 169). La posición estructural de la coca es un “puente” entre *runa* y *runa* (hombre y hombre), y

entre *runa* y *tirakuna* (las personas de los lugares sagrados). El rito de *hallpay* define lo que es ser *runa*, en oposición al *misti* (hombre blanco) y expresa el concepto quechua de *ayllu* (comunidad), que incluye una orientación espacial (local y regional) respecto a los lugares sagrados, y una orientación temporal con relación a los incas y los antepasados.

“(...) el masticar hojas de coca provee el contexto por excelencia, en el cual la comunicación tiene lugar (...) Esta interacción social no solamente incluye a las otras personas presentes, sino también a entidades inmanentes en la Tierra: la Madre Tierra, los Señores de las Montañas y los difuntos ancestrales. Comprender la naturaleza de este vínculo de comunicación, forjado al compartir hojas de coca, significa explorar una actitud en la cual la tierra es percibida como animada, poderosa e imbuida de conciencia; una sociedad paralela de “seres terrenales” con quienes uno está en constante interacción.” (op. cit., 24).

Adenda a la segunda edición y versión en castellano: la comunidad de Sonqo en el 2000

Catherine Allen, que cursó la universidad hacia fines de la década de 1960, fue parte de la generación de jóvenes que decidió “salir del sistema” y trató de vivir en armonía con la Madre Tierra. *“Para mi, en 1975, fue maravilloso aprender sobre el estrecho lazo que une a los runakuna con la tierra y ver como hacían uso de su ingenio para mantenerse a sí mismos, en su difícil medio ambiente.” (op. cit., 305).* Por eso, los cambios rápidos y radicales que Allen halló en la comunidad de Sonqo en su visita del año 2000, la desencantaron profundamente:

“En 2000, con horror y tristeza, encontré a mis contemporáneos desilusionados, agotados y, en varios casos, incapacitados por el alcohol.” (Allen, 2008: 308).

“Llegué a Sonqo para encontrar a mis contemporáneos borrachos, muertos o protestantes. (...) Las personas desesperadas estaban con la esperanza de poder cambiar sus vidas al convertirse al protestantismo evangélico que prohíbe el consumo de alcohol y condena la violencia doméstica.” (op. cit., 309).

Con la llegada de la carretera, se aceleraron los cambios en la comunidad de Sonqo. Disminuyeron los ganados de llamas y alpacas. Los préstamos del gobierno favorecieron la introducción de cultivos comerciales de cebada, papas y avena. *“La generación más joven*

de Sonqo está aprendiendo castellano, vistiendo a la usanza occidental, participando del comercio y pasando más tiempo en los pueblos y ciudades.” (op. cit., 39). Los jóvenes entre 20 y 30 años de edad ya no se autodefinen como *runas*, dicen “*no somos indios ahora*” y se consideran mestizos. Hablan castellano, tienen un nivel mínimo de alfabetización y participan de los mismos valores y aspiraciones que los habitantes de Colquepata, el centro poblado más próximo. Están obsesionados por obtener dinero para tener acceso a televisores, bicicletas y otros bienes de consumo.⁹²

Las restricciones en el cultivo y transporte de las hojas de coca (que la autora reconoce se deben las políticas equivocadas sobre el narcotráfico) hacen difícil su obtención por parte de la comunidad de Sonqo. Por ello, a menudo deben arreglarse sin coca, reservando sus escasas provisiones para fines rituales y medicinales. La autora refiere que, en el año 2000, los habitantes de Sonqo no siempre llevan consigo sus *chuspas* y el uso ritual de coca (*hallpay*) está desapareciendo de la rutina regular.

De otro lado, durante los años 90, el trago o “alkul” (alcohol de baja calidad mezclado con agua) se volvió más accesible que la hoja de coca (op. cit., 306). A medida que se incrementó la disponibilidad de adquirir trago, con la carretera y el acceso a dinero en efectivo, el beber oportunista se convirtió en crónico (op. cit., 307). Paralelamente al aumento del alcoholismo, más de la mitad de la comunidad se convirtió a sectas evangélicas. Los Adventistas del Séptimo Día prohíben beber alcohol, *chakchar* coca y comer carnes rojas. Menos severos, los maranata sólo prohíben el alcohol (op. cit., 311). Entre protestantes y católicos hay muy poca comunicación. “*Hoy en día la comunidad está seriamente fragmentada, dividida entre católicos y protestantes, entre quienes favorecen los programas de desarrollo y los que no los aceptan.*” (op. cit., 292).

Otros aportes antropológicos sobre el uso tradicional de hojas de coca

Richard T. Martín: “*El papel de la coca en la historia, religión y medicina de los indios sudamericanos*” (1970).⁹³

⁹² La autora admite “*Pero, mi nostalgia no tiene nada que ver con su realidad. Es obvio que los sonqueños necesitan dinero. No podrán cambiar su estatus marginal en el Perú, si no participan con más intensidad de la vida económica de su país.*” (op. cit., 305).

⁹³ Este ensayo fue publicado en inglés en *Economic Botany* 24 (4), pág. 422-438.

Martín presenta un resumen histórico y etnográfico de los usos que ha tenido y tiene la coca. Reporta su presencia en la iconografía de la cerámica mochica y su uso entre los incas, para quienes era sumamente sagrada. En cuanto a la etnografía, refiere su uso entre los quechuas y los aimaras (Perú y Bolivia) en prácticas rituales y ofrendas, describe el procedimiento de *chakchar*. También trata el uso de la coca que hacen los *chibchas* y los *kogi* de la Sierra Nevada de Santa Marta (Colombia). En este último grupo étnico, sólo usan la coca los hombres, usualmente para favorecer estados de concentración y meditación en reuniones nocturnas. Martín se interesa por captar lo que la coca significa en su contexto histórico y social. Su conclusión es que la coca es parte integral del modo de vida de los pueblos originarios de los Andes, y que las restricciones sobre su comercio y consumo son medidas destinadas a someter a las poblaciones indígenas.

Anthony Henman: “*Mamacoca*” (1978)

El libro ha sido traducido al español y publicado en los tres países productores de hoja de coca, primero en Colombia (Bogotá), luego en Bolivia (La Paz), y en el año 2005 en Perú (Lima), en una edición prologada por Baldomero Cáceres (el entrañable amigo limeño de Anthony), que contiene un excelente ensayo escrito con posterioridad -“¿*Guerra a la Coca o Paz con la Coca?*”- y dos apéndices, uno sobre marihuana y otro sobre hongos.⁹⁴

“*Mamacoca*” es un libro relativamente grande, con más de 350 páginas. El capítulo I, refiere la simbolización femenina que se hace –en contextos tradicionales- del espíritu de esta planta sagrada. Repara que su principal alcaloide, la cocaína, tiene también una connotación femenina, pues para referirse a ella hay expresiones como “*la perica*”, o “*la tía blanca*”, a la cual se le atribuye un carácter inconstante e irascible. El capítulo II, “*La coca y occidente*”, es una síntesis histórica de los debates en torno a la coca y a la cocaína. Refiere las campañas españolas contra la coca, describe a los primeros *chakchadores* no indígenas, el aislamiento de la cocaína y la farmacología de la coca y de la cocaína. El capítulo III trata la botánica, la arqueología y la historia colonial de la coca. Se argumenta que esta planta no fue objeto de un monopolio estatal inca. El capítulo IV enfoca “*La política de la cocaína*”, denunciando los entretelones del tráfico de drogas en Latinoamérica. En el capítulo V, “*Cómo mascar hojas de coca*”, se priorizan los efectos

⁹⁴ *Mamacoca (Un estudio completo de la coca)*. Ed. Juan Gutemberg, sexta edición. Lima, 2005.

subjetivos que produce la planta, el autor revela un profundo conocimiento empírico de la coca y de la cocaína. En el capítulo VI, se dan recomendaciones sobre “*Cómo cultivar su propia coca*”. El libro finaliza en el capítulo VII con “*Mamacoca: una nueva aproximación*”, donde el autor redondea su búsqueda personal en torno al concepto de *Mamacoca*. Esta lectura apasionante nos entrega una profunda descripción antropológica del uso de la coca entre los Paez, y nos introduce en la estrecha relación existente entre coca y curanderismo. Después de la enciclopédica obra de Mortimer (1901), el libro de Henman vendría a ser –de acuerdo a mi entender– el estudio más completo que se ha escrito sobre la compleja problemática de la coca.

Ulpiano Quispe Mejía: “*Coca, cultura y política*” (2004).

Este libro surgió de una tesis de magíster en antropología, en la PUCP. La coca es “cultura” porque desde su domesticación hace 5 milenios desempeña un rol activo en diferentes aspectos socioculturales de los pueblos andinos. Y es “política” porque desde 1978 la ENACO S.A. monopoliza su comercio, prohibiendo a los agricultores y campesinos transportar más de tres kilogramos de hojas de coca. Estas medidas han provocado el aumento del precio de la coca, la desarticulación del trueque y la penetración del capitalismo. Es por ello que el autor sostiene que la producción y comercialización de la coca deben ser libres.

El libro tiene dos partes. Una parte histórica, en donde se resumen los usos de la coca a través del tiempo, así como la eterna polémica entre adversarios y defensores de esta planta. Y una parte antropológica, donde se informa acerca de la producción y comercialización de las hojas de coca en el departamento de Ayacucho, y se trata la concepción de los campesinos sobre la coca y sus diferentes usos. Es especialmente rica la sección referida a la medicina tradicional, donde se reportan los usos de la coca para curar diversas enfermedades, especialmente “síndromes folklóricos” como *alcanzo*, *pacha*, *pukyu*, *chikispa*, *aya*, *wayra*, *mancharisqa* y *loqate*. La coca se utiliza también en ofrendas para *Pachamama* (Madre Tierra) y los *Wamanis* (cerros nevados), en ritos ganaderos y agrícolas, en la adivinación, en el trueque, en las concertaciones, ceremonias y situaciones de dolor o preocupación. Esta investigación ratifica a la coca como símbolo de identidad cultural.

Mauricio Mamani Pocoaca. “*Pijchu*” (2006).

El interés del libro reside en que el autor -boliviano de origen aimara- escribe sobre la coca a partir de su conocimiento tradicional y en la presente coyuntura en que los pueblos originarios comienzan a autogobernarse. Presenta dos partes fundamentales: 1) el uso de la sagrada hoja de coca como tradición cultural de los pueblos andinos y 2) el mundo –muy diferente- de las drogas. En el contexto de la cosmovisión andina, todo producto agrícola es un ser viviente que merece veneración y respeto; más aún la coca. Reporta que en los últimos años ha crecido el número de *chakchadores* en el oriente boliviano.

Pijchu es palabra quechua, que significa tener una porción de hojas (entre 30 y 40) en la boca, con la adición de *llipta*. No se masca ni se deglute. Los efectos más intensos duran unos 30 minutos, luego se debe expulsar el *hachu* (la parte fibrosa del bolo *chakchado*), que además tiene aplicaciones como cataplasma para heridas o hinchazones, ofrenda en ceremonias rituales o en los viajes, y otros usos. Existen normas tradicionales que permiten al autor hablar de una “etiqueta y protocolo” en el *akulliku*, que siempre es ritualizado y los jóvenes comienzan a practicar a medida que van asumiendo responsabilidades, por lo general a partir de 18 años. El autor refiere tres maneras de etiqueta de *akulliku*, cada una tiene su propio procedimiento: (1) de persona a persona -ceremonia de intercambio de *kintus*-; (2) coqueo comunal -cada uno porta su coca-; (3) en acontecimientos sociales con un anfitrión, en que hay una *unkuña* para los varones y otra para las mujeres y la persona mayor inicia el rito haciendo una lectura de las hojas.

Mario Rabey, “*Legalidad e ilegalidad del coqueo en Argentina*” (1989)

El informe se basa en la revisión crítica de los documentos legales y en trabajo de campo en áreas urbanas y rurales del noroeste argentino. Desarrolla cuatro puntos:

1. Las características socioculturales de Argentina, y particularmente del noroeste argentino, sector del país donde ha pervivido hasta hoy la ancestral costumbre del coqueo o *akulliku*.
2. Una descripción de los patrones de consumo, y su diferenciación del uso que hacen las comunidades indígenas Bolivia y Perú.

3. El artículo, escrito el mismo año que se legalizó el consumo de coca en la República Argentina (1989), reporta la evolución de las formas jurídicas vinculadas a este hábito ancestral.
4. Se evalúan los efectos generados por la prohibición que arreció durante la dictadura militar, que encareció notablemente el precio de las hojas de coca provocando un “estrés cultural”; el sector más castigado fue el de los campesinos indígenas.

Silvia Rivera Cusicanqui. *“Las fronteras de la coca. Epistemologías coloniales y circuitos alterantivos de la hoja de coca. El caso de la frontera boliviano-argentina.”* (2003).

El libro presenta una reconstrucción de los sucesos represivos en los Yungas de la Paz. Refiere la producción de la ciencia social norteamericana en torno a la coca, en bibliotecas y catálogos que clasifican al consumo de hojas de coca como una “patología social”. Revela la existencia, en el noroeste argentino, de un circuito alternativo para las hojas de coca, asociado a la modernidad ubana. Entre 1000 y 2000 toneladas métricas de hojas de coca boliviana entran anualmente al territorio argentino.⁹⁵ La autora expone la situación legal de la coca en Argentina y explica cómo, en el contexto de la prohibición de la coca durante la dictadura militar, el coqueo se convirtió en resistencia cultural contra Buenos Aires y el gobierno militar. En esta época se produjo la expansión del consumo urbano en capas medias y altas, motivada por: 1) la búsqueda de diferenciación de la elite regional del noroeste argentino, 2) la población sirio-libanesa radicada en la zona se convirtió en gran consumidora y comerciante de la hoja de coca, y 3) la necesidad social de “transgresión” a una prohibición. Describe las características de uso de coca en Argentina: es un uso no-ritual, individual, no estigmatizado como en Bolivia o Perú. El libro incluye dos videos adjuntos: “La retirada de los yungas” y “Viaje a la frontera sur”.

1.3. ESTADO DE LOS CONOCIMIENTOS SOBRE EL WACHUMA

Mientras que la coca desde comienzos del siglo XX viene siendo objeto de una serie de condenas y prohibiciones, el wachuma ha permanecido al margen de la legislación sobre drogas y la atención pública. Por ello, los aspectos a considerar en esta sección, son algo más reducidos que en el caso de la coca.

⁹⁵ Representa entre un 10 y 20 % de lo que se consume por año en Perú, que (según la encuesta DEVIDA-INEI) rondaría las 9000 toneladas anuales.

1.3.1. Botánica y farmacología

Especies y variedades de wachuma

-Variedad de nombres

Como “wachuma”, “achuma” o “San Pedro”⁹⁶ se conocen popularmente varias especies de cactus que contienen mescalina.⁹⁷ “San Pedro” es la denominación con que el conocimiento de estos cactus se ha popularizado en la actualidad; este nombre surgió con la utilización mestiza de esta planta, posiblemente en el siglo XVIII o XIX. *Echinopsis pachanoi*, el cactus que emplean los curanderos para el uso tradicional, además de “San Pedro” es denominado “wachuma”, un nombre nativo de raíz indígena. En la sierra de los departamentos de Ancash, Lima e Ica, donde se ha interrumpido el uso tradicional, el cactus columnar, silvestre y espinoso de la variedad *Echinopsis peruvianus* se conoce popularmente como “achuma”. También como “achuma” se conocen *E. cuscoensis* de la sierra peruana (Lynch, 1980: 90-111, 303; Tello-Xesspe, 1979: 19; Belleza, 1995: 29) y *E. terscheckii*, del noroeste argentino.

-Especies

Los cactus conocidos como “wachuma”, “San Pedro” o “achuma” pertenecen al género *Echinopsis* (hace unas décadas llamado *Trichocereus*), oriundo de las regiones andinas. No se han realizado estudios taxonómicos exhaustivos sobre el tema y no hay consenso entre los estudiosos sobre cuántas especies de San Pedro habría (Friedberg, 1976; Polia Meconi, 1989: 48). Polia Meconi (1996) identifica como “San Pedro” a dos especies, *E. pachanoi* y *E. peruvianus*. Anthony Henman, que lleva décadas estudiando el tema, afirma la existencia de cinco especies de “San Pedro”: *Echinopsis pachanoi*, *E. peruvianus*, *E. cuzcoensis*, *E. bridgesii* y *E. terscheckii*.

-Centro de origen

No se ha identificado con exactitud el centro de origen del wachuma (Polia, 1989: 46); sí hay coincidencia en que este se halla entre los 2000 y los 3000 msnm. Por haber sido

⁹⁶ No hay consenso entre los investigadores sobre cómo escribir el nombre de la planta, algunos optan por “San Pedro” (Sharon, 1980) y otros por “sanpedro” (Polia, 1996).

⁹⁷ Según la región hay otras denominaciones no tan extensamente empleadas, como “gigantón”, “aguacolla” o “curi” (Sharon 1980; Polia, 1996).

identificado botánicamente en Cuenca, sierra sur de Ecuador y por hallarse vigente su uso tradicional en el sur de Ecuador y norte de Perú, se ha supuesto que el wachuma podría ser nativo de algún punto de estas áreas geográficas (Polia, 1989). No estoy de acuerdo con esta deducción, pues la historia cultural del wachuma está ligada con el proceso de neolitización en los Andes centrales. *E. peruvianus* crece en diferentes sitios de la sierra de Ancash, y los estudios botánicos indican que es propio de este hábitat desde hace por lo menos 10000 años (Lynch, 1980: 69; Feldman, 2006: 26-28). Personalmente, interpreto el uso tradicional de wachuma en el norte de Perú como un relicto –debido a lo recóndito de este lugar- de un uso que estaba plenamente extendido por los Andes Centrales cuando llegan los españoles, según se deduce de los cronistas (Feldman, 2006: 22-24).

Estudios sobre la acción sicotrópica

La bibliografía sobre este asunto se puede clasificar en dos grandes tipos: los estudios químico-farmacológicos por un lado (Gutiérrez-Noriega y Cruz Sánchez, 1947; Cruz Sánchez, 1948; Cabieses, 1993; Schultes y Hofmann, 1993; Ostolaza, 1995; Bianchi, 1996), y por otro lado los estudios antropológicos que reportan los efectos subjetivos de la planta en los curanderos y pacientes (Sharon, 1980; Menacho, 1988; Polia, 1996).

-Estudios químico-farmacológicos

Lo mismo que fuera señalado previamente para el *chakchado* es aplicable aquí: los estudios farmacológicos realizados sobre el wachuma desde la perspectiva de la psiquiatría, debido a los criterios señalados (ver pág. 44-47), poseen una validez cuestionable y relativa. Cruz Sánchez realizó el primer estudio químico y farmacodinámico de un alcaloide aislado de la corteza de *Echinopsis pachanoi*.⁹⁸ El punto de partida fue una excursión al departamento de Lambayeque en el norte del Perú donde el autor, interesado en descubrir nuevas drogas -alcaloides purificados- a partir de las plantas autóctonas, recibió informaciones populares sobre los efectos neuroestimulantes del cactus “San Pedro”. Cruz Sánchez encontró un alcaloide en la corteza del cactus, en una proporción del 5%. Lo describe como un líquido amarillento, poco soluble en agua, que entra en ebullición a 140 grados y tiene la propiedad -al igual que la cocaína- de condensarse en

⁹⁸ Guillermo Cruz Sánchez. “*Estudio farmacológico de la Opuntia Cilíndrica*”. Tesis doctoral, UNMSM, 1948. Facultad de medicina. El cactus estudiado por el autor, erróneamente identificado como *Opuntia cilíndrica*, es en realidad *Echinopsis pachanoi*.

forma de sales o cristales hidrosolubles (clorhidrato). En 1960 se confirmaría que el alcaloide identificado por Cruz Sánchez en el cactus “San Pedro” era mescalina o TMPE (*trimetoxipheniletilamina*).⁹⁹ Análisis farmacológicos más recientes han revelado que el wachuma –además de mescalina- contiene otros alcaloides: tiramina, metitiramina, metoxitiramina, ordenina, analonina y tricocerene (Bianchi, 1996: 321).

-Acción farmacológica

La acción farmacológica de la mescalina en el sistema noradrenalínico, es un tema desarrollado por Cabieses (1993: 370-374, 399) y por Schultes y Hofmann (1993: 183). Sin embargo, es importante destacar que, así como el efecto de la hoja de coca difiere del efecto de la cocaína, del mismo modo la acción sicotrópica del wachuma no es semejante a la acción de la mescalina pura. Los otros alcaloides que el cactus contiene modifican substancialmente la acción de la mescalina (Bianchi, 1996: 321-322). Los efectos varían también de acuerdo a la especie. Es notable observar que la especie *Echinopsis pachanoi*, a pesar de su menor contenido en mescalina respecto a *E. peruvianus*, es preferida por los curanderos. La especie de efecto más diferenciado, fuerte e intenso es *E. terscheckii* del noroeste argentino, según refiere el maestro Agustín Guzmán (ver cap. 15) y he podido comprobar por experiencia propia.

-Los efectos subjetivos en el contexto tradicional

La acción sicotrópica es influida decisivamente por el contexto cultural de uso. En los experimentos realizados por psiquiatras con personas no preparadas, el wachuma puede producir ilusiones, alucinaciones, confusión, etc. (Gutiérrez-Noriega y Cruz Sánchez, 1947: 466-467). En cambio en el contexto del curanderismo, donde se usa en un rito de sanación guiado por un “maestro curandero” con fines concretos, el wachuma propicia “*estados de conciencia acrecentada*” (Menacho, 1988: 24). “*Los estados alucinatorios, lejos de ser aspectos devaluados del quehacer síquico son, en este contexto y en sus picos más altos, niveles superiores de intelección (...)*” (*Ibíd.*: 25). En las palabras del curandero Eduardo Palomino el wachuma produce “*(...) una gran “visión”, una aclaración de todas las facultades del individuo*” (Sharon, 1980: 68).

⁹⁹ La mescalina había sido descubierta a fines del siglo XIX en el cactus mexicano “peyote” (*Lophophora williamsii*). Fue el primer “alucinógeno” purificado y estudiado farmacológicamente, lo cual permitió conocer científicamente el origen de los estados modificados de conciencia (Cabieses, 1993: 399).

1.3.2. Arqueología: estudios sobre el uso de wachuma en tiempos prehispánicos

Algunos autores han dedicado algunos párrafos, o la sección de un capítulo, para hacer una recopilación de las evidencias arqueológicas (iconográficas y botánicas) de uso del wachuma en tiempos prehispánicos (Dobkin de Ríos, 1977; Sharon, 1980; Polia, 1996; Feldman, 2006).

Dobkin de Ríos, en “*Curanderismo psicodélico en el Perú: continuidad y cambio*,”¹⁰⁰ refiere el uso de San Pedro en Salas, pueblo costeño en el departamento de Lambayeque (norte de Perú). Asimismo, realiza la revisión de material arqueológico e iconográfico en las culturas arqueológicas Salinar y Moche, que ocuparon esta zona geográfica. Demuestra lazos de continuidad entre el curanderismo prehistórico y el curanderismo moderno, con presencia de cambios –a partir de la invasión española- que han dado como resultado un sistema sincrético. Douglas Sharon (1980) bosquejó “*La historia de una planta mágica*”, reuniendo los antecedentes arqueológicos e iconográficos sobre el tema, además de las referencias escritas sobre el empleo de *achuma* en tiempos coloniales. Polia (1996) esbozó un panorama aun más completo, infiriendo algunas de las características del empleo de esta planta en tiempos prehispánicos y demostrando algunas continuidades culturales hasta el presente.

La primera investigación plenamente referida al uso de wachuma en tiempos prehispánicos es mi tesis de maestría (Feldman, 2006).¹⁰¹ En ella se encuentra la síntesis más completa de los indicadores arqueológicos (iconográficos y botánicos), que reúne los aportes de los diferentes autores arriba citados además de otros nuevos (op. cit., 25-39). En este estudio, se reportan las evidencias más antiguas de uso de esta planta, en la cueva de Guitarrero, desde hace 10000 años antes del presente, durante el periodo Arcaico (8000-1600 años a. C.) (Lynch, 1980: 57-88; Feldman, 2006: 26-28).¹⁰²

¹⁰⁰ En *Psiquiatría Folklórica: shamanes y curanderos*, editado por Carlos A. Segúin en 1979.

¹⁰¹ “*El cactus San Pedro: su función y significado en Chavín de Huántar y la tradición religiosa de los Andes centrales*”, UNMSM, 2006.

¹⁰² Lynch (1980), reporta hallazgo de restos botánicos (polen, frutos, una aréola con sus espinas, y restos de tallos) de *achuma* en la cueva del Guitarrero, departamento de Ancash, sin identificarlos como una especie sicotrópica ni explicar adecuadamente su utilidad e importancia cultural.

Fung (1969, 1983) detectó restos botánicos (cortezas de cactus) en el templo Las Aldas, en uso durante el Formativo Temprano (1600-900 años a. C.). Isbell y Ravines (1975) encontraron en el templo Garagay adobes con espinas y sugieren que la savia del cactus fue empleada como fijador de pigmentos en las pinturas murales. En el Formativo Medio (900-400 años a. C.), Rick, (2005b) y Lumbreras (1989), brindan información detallada respecto a la representación de wachuma en el arte lítico de Chavín de Huántar; y Alva (1986) reporta la representación de wachuma en la cerámica Cupisnique. En el Formativo Tardío (400-200 años a. C.), Cordy-Collins (1976); Tello y Xesspe, (1979) y Tello (1959) dan cuenta de la representación de wachuma en telas pintadas y restos botánicos en la cultura Paracas.

Desde el fin del Formativo hasta la invasión, el wachuma estuvo presente en las culturas “clásicas”: Nasca, representación en cerámica (Tello, 1959; Cabieses, 1974); Mochica, representación en cerámica (Sharon–Donnan 1977; Bourget, 1990); Chimú e Inca, representación en cerámica, textiles y piedra (Ostolaza, 1999, 2000; Reid, 1988; Sharon, 1980).

1.3.3. Historia: referencias y estudios sobre el uso de wachuma en tiempos coloniales

No hay estudios específicos sobre los roles y significados del wachuma en tiempos coloniales; en la bibliografía se encuentran referencias breves sobre este tema. Sharon (1980), Polia (1996) y Feldman (2006) dedican algunos párrafos a presentar las referencias de cronistas sobre el uso de esta planta en tiempos coloniales, y a realizar unos comentarios más o menos superficiales sobre el asunto.

A principios del siglo XVII, el vocablo *achuma* aparece en el *Vocabulario de la lengua aymara* de Bertonio (1984 [1612]: 7): “*Achuma: Cardo grande; y vn beuedizo que haze perder el juicio por vn rato*”. Durante la primera mitad del siglo XVII, la Iglesia Católica emprendió una campaña para “la extirpación de idolatrías”. En este contexto, el *achuma* representó un obstáculo para la aculturación de los pueblos andinos, y por ello erradicar su empleo se convirtió en uno de los objetivos de los “extirpadores de idolatrías”. Prácticamente todas referencias sobre el *achuma* fueron escritas desde la visión dogmática y prejuiciada de la Iglesia:

“Es ésta una planta con que el demonio tenía engañados a los indios del Perú en su gentilidad; de la cual usaban para sus embustes y supersticiones. Bebido el zumo della, saca de sentido de manera que quedan los que lo beben como muertos, y aun se ha visto morir a algunos por causa de la mucha frialdad que el cerebro recibe. Transportados con esta bebida los indios, soñaban mil disparates y los creían como si fueran verdades.” (Bernabé Cobo (1956 [1631]: 205).

“Y para concluyr con este capítulo (...) remataré / con una infernal [idolatría] que todavía dura y está muy introducida, y usada dellos y de los casiques y curacas más principales desta nación y es que para saber la voluntad mala ó buena que se tienen unos á otros, toman un brebaje que llaman Achuma; que es una acua, que haçen del çumo de unos cardones gruesos y lisos, que se crían en valles calientes; bévenla con grandes çeremonias, y cantares: y como ellas sea muy fuerte, luego, los que la beven quedan sin juicio; y privados de su sentido: y ven visiones que el Demonio les representa, y conforme a ellas jusgan sus sospechas y de los otros las intensiones.” (Oliva, (1998 [1631]: 169).

Otras fuentes del siglo XVII refieren el uso de *achuma* en Cusco (Polia, 1996: 284), en la provincia de los Charcas (León Pinello, 1943 [1656]: 43), en Potosí (Polia, 1999: 138) y en Cajatambo (Polia, 1996: 283). En ningún caso se refieren al cactus como “San Pedro” o “wachuma”, siempre *achuma* y sólo una vez *chuma* (Vásquez de Espinosa, 1948 [1630]: 610; Feldman, 2006: 23). La descripción física, la utilidad cultural y el modo de consumo del *achuma*, que comentan los documentos del siglo XVII, coincide con la caracterización botánica y el uso tradicional de *E. pachanoi*: “(...) toman un brebaje que llaman Achuma; que es una acua, que haçen del çumo de unos cardones (...)” (Oliva, *Ibíd.*: 169).

1.3.4. Los estudios de la “psiquiatría folklórica”

La “psiquiatría folklórica” estuvo en auge en Lima hacia los años 70. Uno de sus mentores, Carlos Seguí, la define como un capítulo de la psiquiatría social que estudia las creencias y prácticas que se refieren a los “cuadros psiquiátricos” y sus modos de tratamiento mantenidos por la tradición popular, en cada cultura (Chiappe Costa, 1974: 74).

Ya hemos visto a la psiquiatría como “enemiga” de las plantas maestras. Los trabajos que desde la “psiquiatría folklórica” se hicieron sobre el uso tradicional de wachuma no escapan a esta óptica. Considerándose poseedores de la verdad científica, los psiquiatras

juzgan a esta realidad cultural con ninguna o mínima observación participante en los ritos y con el prejuicio de estar estudiando costumbres retrasadas y condenadas a la extinción. En los estudios farmacológicos el interés está puesto en extraer o aislar de estas plantas alcaloides que pudieran ser útiles a la industria farmacéutica. Uno de los mejores ejemplos de este “paradigma psiquiátrico” es una tesis de doctor en medicina presentada en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos en 1974 por Chiappe Costa.¹⁰³ Refiriéndose al uso tradicional de wachuma y ayawaska, este autor manifiesta su preocupación por

“EL CONSUMO DE DROGAS ALUCINÓGENAS” (sic)

“Este problema ha concitado siempre un especial interés científico, no solamente por lograr un conocimiento preciso de los efectos que sobre el ser humano condiciona la intoxicación con estas drogas, sino porque cada día este problema adquiere una mayor gravedad, debido al aumento progresivo de personas que las consumen.”

“Si bien las investigaciones realizadas hasta la fecha, se han orientado al estudio de algunas de estas sustancias, en particular del LSD, o la “Marihuana”, por ser éstos los alucinógenos que con mayor frecuencia se consumen en otras colectividades; en nuestro país, este problema reviste una importancia semejante por el difundido consumo de otras drogas igualmente psicotomiméticas como la mescalina, contenido en el “San Pedro” o la harmalina, como principio activo de la “Ayahuasca” y otros alucinógenos de uso popular.” (Chiappe Costa, 1974: 74).

En el citado párrafo, se comete la “aberración” de comparar el uso tradicional de plantas maestras (wachuma y ayawaska), realizado por “médicos tradicionales” desde hace milenios, con el consumo de drogas químicas y sintéticas en contextos urbanos. El párrafo final de la tesis, en la sección de “Resumen”, el autor señala:

*“Los resultados de este trabajo nos ayudarán a comprender mejor un aspecto aparentemente descuidado de nuestra realidad psicosocial, cuya importancia es indiscutible en la medida en que representa un rasgo de nuestro pueblo que todavía no ha podido ser superado”.*¹⁰⁴

¹⁰³ Mario Chiappe Costa. “*Curanderismo (psiquiatría folklórica peruana)*”. Tesis de Doctor en Medicina, Lima, UNMSM, 1974.

¹⁰⁴ Chiappe Costa, 1974: 88.

Detrás de esta conclusión está la intención de justificar la prohibición y de “extirpar” (tal cual los “extirpadores” de idolatrías de tiempos coloniales) el uso tradicional de wachuma. Esto corrobora lo que Baldomero Cáceres siempre recuerda: que las leyes de “prohibición de drogas” son de inspiración psiquiátrica.

Sin embargo, más allá de las críticas señaladas, hay un recojo de información que no debemos desdeñar. Chiappe Costa estudió el curanderismo con wachuma en la localidad de Salas¹⁰⁵ en la costa norte peruana, y el curanderismo con ayawaska en la ciudad de Iquitos en la selva, llegando al reconocimiento de una “nosografía curanderil”. En las dos zonas, las concepciones acerca de la salud son similares. Las enfermedades se clasifican por su origen, no por su manifestación clínica. Hay dos grandes tipos de enfermedades: (1) enfermedades de daño, provocadas por la asimilación de algún agente dañino -deben ser tratadas por curanderos-, y (2) enfermedades de Dios: males orgánicos o “naturales” que no responden a factores mágicos -deben ser tratadas por médicos en los hospitales-. Para el diagnóstico, el curandero recurre a una primera ceremonia donde ingiere el wachuma (en Salas) o la ayawaska (en Iquitos). Chiappe Costa realizó una de las primeras comparaciones entre wachuma y ayawaska. Observó que en el caso del uso tradicional de wachuma se utiliza una *mesa*, con variados elementos como las chontas¹⁰⁶, la *chungana* o maraca, piedras, cerámicos antiguos, etc. En cambio, en el caso del uso tradicional de ayawaska –repara el autor- no se recurre a la *mesa*, sino tan sólo a los cantos curativos y a una extraordinaria variedad de plantas medicinales.

1.3.5. Antropología: estudios sobre el uso tradicional de wachuma

Desde fines de los años 70 hasta la fecha, se avanzó bastante en el conocimiento antropológico del uso tradicional del wachuma. Hay dos libros fundamentales sobre el tema. Uno es “*El chamán de los cuatro vientos*” (1980), donde el antropólogo norteamericano Douglas Sharon se refiere a un curandero costeño; el otro es “*Despierta, remedio, cuenta...*” de Mario Polia (1996), cuyos dos tomos describen, con prolongado trabajo de campo, el curanderismo de la sierra. Gracias a estos autores, hoy contamos con una idea más o menos clara sobre el uso de wachuma en el norte de Perú. Otros libros

¹⁰⁵ El curanderismo de Salas, en la costa del departamento de Lambayeque, también ha sido estudiado por Dobkin de Ríos (1979).

¹⁰⁶ Varas de madera con las cuales se realiza una “limpieza energética” a los pacientes.

importantes, que permiten una mirada más abarcativa sobre el tema, son: “*Plantas, cerros y lagunas poderosas: la medicina del norte del Perú*” de Lupe Camino; “*Dioses y oratorios andinos de Huancabamba. Cosmología y curanderismo*” de Sabino Aguilar Arroyo; y “*El curanderismo en las comunidades de Mórrope y Salas*” de Javier Macera Urquizo.

“*El chamán de los cuatro vientos*”, Douglas Sharon (1980).

Es el libro clásico y más citado sobre el tema. Hacia 1965, el antropólogo Douglas Sharon conoció al curandero trujillano Eduardo Calderón Palomino.¹⁰⁷ Fue surgiendo una amistad entre ambos, a medida que el antropólogo desarrollaba el trabajo de campo.¹⁰⁸ Sharon efectuó cuatro visitas a Trujillo, que representaron 7 meses de observación etnográfica entre 1970 y 1974. Como aprendiz y asistente del “maestro”, realizó observación participante durante nueve sesiones curativas o *mesadas*, las que refiere como “nueve noches de magia”.

Sharon ofrece una completa descripción del contexto social del curanderismo en el medio urbano y provincial de Trujillo, caracterizado por la “envidia institucionalizada” con las consiguientes acciones de brujería y daño. Refiere la “flora mágica” empleada por los curanderos. Describe los “inicios espirituales” de Eduardo: la iniciación, el aprendizaje y las formas de curar. Explica el concepto de “poder”, la concepción del tiempo y del espacio implícitas en las sesiones y el rol del curandero. Sharon considera al curanderismo norteño como un sistema sincrético, mezcla de elementos cristianos y prehispánicos. Sin embargo, enfatiza “las raíces aborígenes de la *mesa*”, estableciendo una continuidad con la cosmovisión prehispánica reflejada en las *mesas* moche, quechua, aimara e inca. Al mismo tiempo, observa la capacidad de adaptación del curanderismo, que se está adecuando con éxito a los requerimientos de los nuevos tiempos.

“*Despierta, remedio, cuenta.... Adivinos y médicos del Ande*”, Mario Polia Meconi (1996).

¹⁰⁷ El encuentro se produjo en el templo mochica de Chan-chan, en las afueras de Trujillo. Eduardo, además de curandero era artesano, y había sido contratado para la restauración de los frisos de este sitio arqueológico.

¹⁰⁸ Inclusive, Douglas Sharon fue el padrino de uno de los hijos de Eduardo.

Mario Polia Meconi es arqueólogo y antropólogo, director del proyecto “Andes Septentrionales”, que investiga la arqueología y la antropología médica y religiosa de las provincias de Huancabamba y Ayabaca (departamento de Piura); además de profesor visitante de antropología médica en la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP).

“*Despierta, remedio, cuenta.... Adivinos y médicos del Ande*” fue publicado por el fondo editorial de la PUCP en 1996, con un prólogo de Fernando Cabieses.¹⁰⁹ Tiene como antecedente “*Las lagunas de los encantos*”, libro previo del autor. En esta nueva entrega, los contenidos están más detallados, a lo largo de dos tomos de unas 400 páginas cada uno, fruto de un trabajo de campo continuado durante más de 25 años. Durante varios meses de cada año, Polia ha radicado en comunidades rurales de las provincias de Huancabamba y Ayabaca (sierra de Piura), observando la cultura en su fluir cotidiano.

El autor enfoca el asunto desde la perspectiva de la antropología médica y religiosa, situando al curanderismo en contexto de la visión del mundo de los habitantes de la zona. El contenido del libro incluye geografía, clima, zonas de vida y producción en la sierra de Piura; mitos de origen del San Pedro; el uso del San Pedro, el tabaco y la *micha* (floripondio). Describe a los maestros curanderos, las modalidades de iniciación, el estado social y las funciones del curandero, el concepto de “sombra”, los “encantos” o mundo mítico, la *mesa* (el altar del curandero y su ajuar), la cosmología implícita en la *mesa*, la teoría médica tradicional, el concepto de enfermedad y los ritos terapéuticos. Cada uno de estos aspectos es tratado en su marco histórico: Polia se esfuerza por documentarse respecto a las fuentes coloniales de los siglos XVI–XVIII y a las evidencias arqueológicas e iconográficas del uso de wachuma en tiempos prehispánicos. De esta forma, logra demostrar en varios casos una “continuidad cultural” en las prácticas rituales. Al igual que Sharon, Polia (op. cit., 71) considera al curanderismo norteño como un sistema sincrético. Sin embargo, no profundiza en qué clase de sincretismo se trata, ya sea una fusión, síntesis, etc., de acuerdo con los avances teóricos en esta clase de estudios (Griffiths, 1998).

Polia observa con preocupación que, en áreas rurales, se está perdiendo paulatinamente el uso tradicional de wachuma: “(...) mucho de lo que encontré al comienzo de mis investigaciones, hoy ya no existe. Una parte significativa de la voz de aquella tradición

¹⁰⁹ Incluye una investigación de Fabiola Chávez sobre parteras y medicina tradicional femenina.

plurimilenaria ha vuelto al silencio porque la mayoría de sus grandes transmisores e intérpretes han desaparecido sin dejar, en muchos casos, ni sucesores ni huellas.” (op. cit.: 10-11).

Gracias a los aportes de Polia y Sharon, es posible bosquejar una caracterización del rito de wachuma. Este, conocido como *mesada*, se realiza en la *mesa*: una manta tendida en la tierra sobre la cual se disponen “los artes” u objetos rituales. Si bien las *mesas* varían de acuerdo a la región y al modo de trabajo de cada curandero, todas comparten una lista básica de “artes” y una misma organización espacial. La *mesada* dura unas ocho horas que pueden ser divididas en dos fases, en correspondencia con las dos fases de la acción sicotrópica. La primera fase, desde las 10pm hasta la medianoche, consiste en la bebida sacramental del wachuma, invocaciones a las “divinidades” y otros actos rituales. En la segunda fase, desde la medianoche hasta el amanecer, los estados acrecentados de conciencia que propicia el wachuma se aplican en el “rastreo” (investigación) y diagnóstico o predicción sobre los problemas específicos que motivaron el rito.

“Plantas, cerros y lagunas poderosas: la medicina del norte del Perú”, Lupe Camino (1992).

Para desarrollar el trabajo de campo, la antropóloga realizó 10 visitas -de 20 días cada una- a Huancabamba, entre los años 1987 y 1989. Hizo observación participante en ritos, buscando comprender desde adentro -al igual que Sharon y Polia- la cosmovisión inherente al uso de wachuma. Los contenidos tratados son: referencias sobre el medio geográfico; las concepciones sobre la salud y la enfermedad; mediadores para restituir la salud (elementos naturales cargados de poderes, como vientos y cerros); el curandero: iniciación, formación, función social, sus objetos de poder y técnicas de diagnóstico; las parteras; el sistema botánico; los poderes y la funcionalidad de las plantas (ya sean estas cálidas o frías); y plantas alimenticias rituales.

Los testimonios orales recogidos por Lupe Camino le permitieron plantear la existencia de un “eje geográfico de salud”. Es decir, un territorio delimitado por nociones comunes en torno a la salud, cuyos límites son Loja (Ecuador) por el norte y la costa de Lambayeque por el sur. El uso de wachuma, para el tratamiento de una amplia serie de enfermedades y problemas, es el rasgo característico de este “eje de salud”. Se conciben tres tipos de

enfermedades: (1) de Dios o naturales, (2) del hombre -con o sin intención- y (3) por desequilibrio térmico. Las modalidades de cura incluyen en todos los casos importantes el uso de wachuma, además de frotaciones, rezos, chupas, peregrinaciones, baños, dietas, vómitos y “pagos” a la *Pachamama*.

“Dioses y oratorios andinos de Huancabamba. Cosmología y curanderismo”, Sabino Aguilar Arroyo (Lima, UNMSM, 2004).

Aguilar Arroyo realizó trabajo de campo en Huancabamba alta, media y baja. Aplicó entrevistas e hizo observación participantes en rituales y diversos eventos sociales. En la primera parte del libro, “Configuración ecológica y cultural”, se hace un recorrido geográfico de la zona baja y del valle alto de Piura, donde hay una serie de cerros “encantados”. Luego se trata la geografía, la ecología, los sistemas de vida y la historia cultural de Huancabamba.

La segunda parte, “Las montañas”, presenta los aportes antropológicos del estudio. El autor refiere la jerarquía de las divinidades y su distribución espacial; así como la presencia de los conceptos de centro y dualidad en la organización del espacio. Por ejemplo: los cerros Pariacaca y Witiligún en torno al pueblo de Huancabamba; las “aguas vivas” de Huancabamba Alta y “los cerros vivos” de Huancabamba baja; las grandes montañas Chikwate Grande y Gran Paratón. También se tratan las especialidades de diferentes lagunas conocidas como Huaringas, así como de los cerros poderosos. Se nos revela cómo la hierogamia cósmica (cerros-lagunas, padre sol-madre luna) desciende al escenario social, como paradigma y ejemplo para el hombre y la mujer andinos. Se describen dos ritos de la lluvia: “San Pedro Chikwatero” y “el peregrinaje de los *mallkis*”. Se hace una semblanza de los sacerdotes waringueños y la forma de “compacto” con los “encantos”, a través de un rito en la “corona” de los grandes cerros. Describe la genealogía de los maestros, siendo los más prestigiosos los de raigambre prehispánica (conocidos como “brujos moros” de “raza abolenga”).

La tercera parte, “El poder de los encantos como fuerza vital”, contiene una explicación del proceso intelectual de la población. Se refiere la universalidad del culto a las montañas y se hacen paralelos entre la cosmovisión de Huancabamba y la de Ayacucho, donde el autor también ha realizado estudios etnográficos. La conceptualización del espacio humaniza y

sexualiza la morfología del paisaje. “Vieja del Cerro” o “Encanto del Cerro” son formas de nombrar a Dioses andinos de origen prehispánico, como principios ordenadores y transformadores de la naturaleza, con una organización jerárquica y dual. Se entiende al Dios andino como “centro matriz” y “principio operador”. Un ejemplo es el cerro Chikwate Grande, gran *pakarina* que separa territorios y desde la cual fluyen ríos hacia los cuatro costados. El autor afirma que la organización jerárquica de los dioses andinos guarda correspondencia con la organización social y espacial de la sociedad.

“El curanderismo en las comunidades de Morrope y Salas”, Javier Macera Urquiza (Lima, UNMSM, 2004).

El trabajo de campo se prolongó durante cuatro meses en cada una de las comunidades estudiadas. Las técnicas fundamentales fueron encuestas y entrevistas. El estudio comienza con un relevamiento de las características socioeconómicas de las comunidades investigadas. Luego se describe el sistema mágico-curativo: esferas del accionar mágico (magia amorosa, ganado y chacras, etc.), los encantos y mitos de origen del San Pedro. El autor observa que los poderes mágicos no son de por sí malignos o benignos, sino depende de con qué intención sean usados: el mismo poder puede ser empleado para diversos fines. Más adelante, se describe la acción terapéutica: “la mesa como representación y la mesa como acción”. El autor finaliza señalando las condiciones sociales en el curanderismo: los roles del curandero, la captación de clientes y los servicios anexos.

Al igual que Sharon (1980), Polia (1996) y Camino (1992), Macera Urquiza sostiene que el curanderismo basado en el wachuma tiene su origen en el “chamanismo” prehispánico. Al sustrato de fuerzas mágicas “gentiles” se le suman figuras católicas como Cristo, San Cipriano y otros santos. El sincretismo resultante se expresa en la *mesa* y su división en dos campos: el campo gandero-malero y el campo justiciero-curandero. Las diferencias entre presente y pasado estarían en relación con las distintas condiciones sociales: mientras en las comunidades prehispánicas la salud era un concepto integral que abarcaba toda la comunidad, ahora se trata de un sistema individualista, dirigido a “clientes”.

PARTE I

**COCAMAMA Y WACHUMA: UN ESTUDIO COMPARATIVO
DE SUS HISTORIAS, USOS TRADICIONALES Y RITOS**

CAPÍTULO 2

COCAMAMA: HISTORIA Y USO TRADICIONAL

2. 1. COCAMAMA: DESCRIPCIÓN DE UNA PLANTA MAESTRA

“Pero la luz que nos ministran la experiencia y la análisis, manifiesta ser la Coca el architónico del Reyno Vegetal. A la verdad, esta preciosa planta reúne en si las diferentes virtudes que se hallan distribuidas en el crecido número de diversas especies de vegetables que pueden comprenderse baxo la expresión general de Tónicos. El aroma punsante de los estimulantes, la virtud astrictiva y corovorante de los astringentes, la antiespasmódica y antiséptica de los amargos, y el mucílago nutritivo de los analépticos, ó alimentosos; los que combinados en ella, por las sabias manos de la Naturaleza han de obrar con más actividad y provecho, que mezclados por las manos del hombre, quando intenta aumentar su eficacia, ó evitar el daño que causa el uso de cada uno en particular. Asi esta hoja inestimable dotada de tan diversas y raras prerrogativas, imprime con energía su acción sobre todas las partes que componen la economía animal: Orido in nervos sapido en fibras, utroque in fluida.” (Unánue, 2005 [1794]: 97).

2.1.1. Botánica: especies y variedades

Etimológicamente, la palabra coca proviene de la voz aimara *kuka*, y significa –nada menos que- “árbol” (Mamani Pocoaca, 2006: 41).¹¹⁰ Este sugestivo nombre revela a la coca como “el árbol” por antonomasia, arquetipo de todos los árboles, expresando el importante lugar de la coca en la cultura aimara y andina en general. Condice con lo que se dice habitualmente: “la coca es la madre de todas las plantas”.

En el contexto de la cultura andina, se considera a todos los productos agrícolas como a seres vivientes y sagrados, pues hacen posible el sustento del hombre, y por lo mismo son motivo de respeto y reverencia. Entre todos los productos agrícolas que están al alcance del hombre andino “(...) *lo más sagrado es la coca y su complemento inseparable, el álcali.*” (op. cit.: 26). Los *yatiris* del altiplano boliviano, dentro de su repertorio de “palabras de

¹¹⁰ La palabra *kuka* en lengua aimara forma parte de palabras compuestas, como *kuka punku*, “angostura o puerta de entrada al bosque”; o *kuka pata*, “encima del bosque” (Mamani Pocoaca, 2006: 41).

poder” que emplean en los rituales, se refieren a la coca como *inala mama quqa laphi*: “sagrada madre hoja del árbol” (op. cit.: 41).

En 1750 algunas plantas de coca –provenientes de Bolivia- llegaron hasta el herbario del museo de Historia Natural de París. Estudiadas por Jean-Baptiste Lamarck, estas plantas recibieron el nombre científico de *Erythroxylum coca* (Castro de la Mata, 2003: 11). Los arbustos conocidos como “coca” pertenecen al género *Erythroxylum*, de la familia de las Eritroxiláceas, la cual abarca unas 250 especies originarias de las zonas tropicales americanas (Davis, 2004).¹¹¹

La coca es un arbusto, es decir una planta leñosa que se ramifica desde la base y cuyas ramas no sobrepasan los tres o cuatro metros de altura.¹¹² Según Mamani Pocoaca (2006: 41), la coca originalmente habría sido un árbol que, a través de la domesticación, fue transformado en arbusto con las finalidades de mejorar las propiedades de las hojas y disminuir su altura para facilitar su cosecha. El mismo autor argumenta, abonando esta hipótesis, que el antiguo nombre aimara –*kuka*- significa precisamente “árbol”.

Las doscientas especies de *Erythroxylum* que crecen en América son todas plantas autóctonas que crecen de forma silvestre, con las únicas excepciones de *Erythroxylum coca* y *E. novogranatense*. Estas dos especies son cultígenos milenarios, domesticados y utilizados para el *akulliku* desde por lo menos desde 5 milenios antes del presente, con el surgimiento de la agricultura en los Andes y la formación de la cultura andina. En ambas especies se han aislado 14 alcaloides, entre los cuales se halla la cocaína; a diferencia de las especies silvestres en ninguna de las cuales se ha hallado un contenido significativo en alcaloides (Ossio et. al., 1989: 259).

La altura de la planta de coca es variable: desde los cincuenta centímetros hasta los dos metros y medio, dependiendo de la variedad y la zona de cultivo. Las hojas son lanceoladas y verdes, las flores blancas y los frutos rojos (figuras 3a y 3b). *E. coca* crece en la vertiente occidental de los Andes y sus hojas son gruesas, anchas y verdes. *E.*

¹¹¹ Algunas precisiones complementarias sobre la clasificación taxonómica de la coca. División: espermatofita, clase: angiosperma, sub-clase: dicotiledonia, orden: geraniales (Quispe Mejía: 2004: 39).

¹¹² A diferencia del “árbol”: vegetal de tronco leñoso que ramifica a cierta altura del suelo y puede alcanzar varias decenas de metros de altura.

novogranatense se cultiva en la vertiente oriental en las zonas de valle medio y selva alta, sus hojas son más delgadas, lanceoladas y amarillentas. Ambas especies se diferencian en cuanto a su contenido químico: *E. coca* tiene más cocaína y menos aceites aromáticos (Canelas Orellana y Canelas Zannier, 1983: 59). *E. Coca* presenta dos variedades: *E. coca* var. *coca* y *E. coca* var. *ipadú*. *E. novogranatense* también presenta dos variedades: *E. novogranatense* var. *novogranatense* y *E. novogranatense* var. *truxillense* (Davis, 2004).



Figura 3a. Rama de *Erythroxylum coca* var. *coca*.



Figura 3b. Panorama de cocal.

E. coca var. *coca* (*mamox*)

Actualmente su cultivo se extiende a lo largo de la vertiente oriental de los Andes, desde Bolivia hasta el Ecuador, desde los 500 hasta los 1200 msnm. Se desarrolla de forma óptima en las montañas de Vilcabamba en Cusco, en Huánuco (Perú), en las yungas de la Paz y en el Chapare (Bolivia). Es conocida popularmente, según las regiones, como “coca huánuco”, “coca boliviana” o “coca de montaña”. Los cronistas testimonian su cultivo y empleo con el nombre de *mamox*. En la actualidad es la variedad más importante desde el punto de vista económico, pues esta es la hoja que se usa para el *chakchado* en las zonas altoandinas de Bolivia y Perú, así como también para producir la pasta básica de cocaína y los subproductos de esa droga.

E. coca var. *ipadú* (*ipadú*)

Es una planta de cultivo adaptada a tierras bajas, muy húmedas y con poco drenaje, en la cuenca de Amazonas. Crece en los límites de Brasil, Colombia y Perú, extendiéndose a lugares alejados como el bajo Putumayo y el Vaupés en Colombia, donde es utilizada por

el grupo Cubeo. Se propaga por medio de estacas. Sus hojas son más grandes y redondeadas que las de la “coca boliviana” (Henman, 2005: 87).

E. novograntense var. truxillense (tupa coca)

Esta variedad “costeña” de coca, denominada también *misqui coca* -“coca dulce”-, fue antiguamente adaptada por el hombre andino en climas áridos de la vertiente occidental de los Andes, a través de la implementación de obras de irrigación en los valles medios (entre 200 y 1800 msnm) de los ríos que desembocan en el océano Pacífico. Actualmente es cultivada en el departamento de La Libertad, cerca de la ciudad de Trujillo, y en la cuenca del alto Marañón. La altura de este arbusto ronda los tres metros de altura. Sus hojas son más pequeñas y dulces que las de *E. coca* y contienen 0.56% de cocaína. Esta variedad de coca es exportada para fines industriales, por su alto contenido en ácidos grasos volátiles se emplea como saborizante para la coca cola. En el pasado prehispánico su cultivo se extendió a todo lo largo de la costa peruana, desde Trujillo hasta Arica (hoy norte de Chile). En el *Tawantinsuyu* era conocida como *tupa coca*, era el tipo de coca preferida por los incas y estaba integrada al culto los pueblos del *Chinchaysuyu*, que -entre otras ofrendas- la “sacrificaban” a sus *wakas*¹¹³ (Rostworowski, 1988: 36; Quispe, 2004: 40; Canelas Orellana y Canelas Zannier, 1983: 58).

Erythroxylum novogranatense var. novogranatense (hayo)

En tiempos prehispánicos el cultivo de esta especie, conocida como *hayo*, se extendió por el norte hasta el territorio que ocupan los actuales países de Panamá y Nicaragua. En la actualidad, el cultivo y uso tradicional de esta especie -conocida como “coca colombiana”- se conserva únicamente en Colombia, en las montañas del Cauca, de Huila y en la Sierra Nevada de Santa Marta.

Difusión de especies

E. coca var. coca es la más primitiva entre las cuatro variedades cultivadas, representa el tronco primario del cual se desprendieron las otras tres. La difusión de la coca se produjo

¹¹³ En “*Nueva Corónica y Buen Gobierno*”, Felipe Guamán Poma de Ayala, 1993 [1615]: 202.

desde el sur hacia el norte, y desde la vertiente oriental de los Andes centrales (montaña) hacia la vertiente oriental (yunga costeña). A partir del desarrollo y paulatina adaptación de una variedad resistente a la sequía, surgió la especie *Erythroxylum novogranatense*, con sus dos variedades (Plowman, 1979; Davis, 2004).

La variedad *truxillense* es una planta cultivada en el desierto con la implementación de obras de irrigación. Existen suficientes indicadores que permiten sostener que la variedad *truxillense* se cultivó en la costa peruana hacia 4000-2000 años a. C. (Rostworowski, 1988: 36), y representa una etapa intermedia en una tendencia evolutiva que va desde la “coca boliviana” -*E. coca var. coca*- hasta la “coca colombiana” -*E. novogranatense var. novogranatense*-. Esta última es la única variedad de coca que se autopoliniza, un “rasgo reciente” que permitió a los botánicos confirmar esta línea de descendencia (Plowman, 1979; Davis, 2004).

Por otro lado, a partir de la adaptación en tiempos remotos de un ancestro de *E. coca var. coca* a la ecología húmeda y tórrida de la selva baja, se desarrolló *E. coca var. ipadú*. Este cultígeno tiene la particularidad de reproducirse por medio de estacas, en vez de la siembra de semillas como ocurre con *E. coca var. coca* (Henman, 2005: 87).

2.1.2. El contenido de la hoja de coca: alcaloides y nutrientes

Entre 1858 y 1859, el científico alemán Albert Niemann logró aislar en las hojas de coca un alcaloide, al que bautizó como “cocaína” (Freud, 1980: 9). Estudios químicos y farmacológicos más recientes han confirmado que la hoja de coca contiene 14 alcaloides, entre los cuales el más relevante –por sus efectos psicofísicos- es la cocaína. La hoja de coca contiene: cocaína, cinamoil ecgonina (cis – y trans), cinamoil – ecgonina, ecgonina, tropacocaína, tropan – 3a – al, tropan – 3b – ol, tropan 3a - 6b – diol, metilecgonina, 3a benzoliloxitropano, a-truxilina, b-truxilina, higrina, higrolina, cuscohigrina, nicotina, norecgonina y metil ecgonidina (Ossio et. al., 1989: 259).

Las hojas de *Erythroxylum coca* (cultivadas en Cusco y Huánuco -en el Perú- y en Chapare y Yungas -en Bolivia-), contienen entre 0.6% y 1% de cocaína; las hojas de *Erythroxylum novogranatense* (de Trujillo en el norte peruano y del Cauca en Colombia) contienen menos de 0.6% de cocaína (Llosa, 2006).

Hoy se cuenta con estudios científicos que aportan un sustancial progreso en el conocimiento del contenido nutricional de la hoja de coca. Destaca el estudio realizado en la Universidad de Harvard por Duke, Aulik y Plowman: *Nutricional Value of Coca* (“Valor Alimenticio de la Coca”), publicado en 1975.¹¹⁴ Duke y colaboradores (1996: 72-73), en el análisis de una muestra de coca del Chapare (Bolivia), obtuvieron el siguiente resultado:

Contenido nutricional de 100 gramos de hojas de coca	
Calorías	305 g
Proteína	18,9 g
Carbohidratos	46,2 g
Grasas	0,5 g
vitamina A	11.0000 UE (como beta carotina)
vitamina C	1,4 mg
Vitamina B-1 (tiamina)	0,35 mg
Vitamina B-2 (riboflavina)	1,9 mg
Niacina	1,9mg
Calcio	1789 mg
Hierro	45,8mg
Vitamina E	43,5 UI (como d-alfa tocoferol)
Vitamina B6	0,508 mg
Ácido fólico	0,130 mg
Vitamina B-12	1,05 mcg
Yodo	5,0 mcg
Fósforo	911 mg
Magnesio	213 mg
Zinc	2,70 mg
Cobre	1,21 mg
Biotín	0, 863 mg
Ácido pantoténico	0,684 mg
Sodio	40,6 mg
Potasio	2,02 g
Aluminio	39,5 mg
Bario	4,67 mg
Estroncio	9,71 mg
Boro	5,35 mg
Manganeso	6,65 mg
Cromo	0,359 mg

Tabla elaborada a partir de los resultados del estudio de la Universidad de Harvard (Duke et. al., 1996: 74).

¹¹⁴ Traducido al castellano en “Ensayos científicos sobre la coca” (William Carter, 1996).

Como puede apreciarse en la tabla, la hoja de coca contiene altas cantidades de calcio, hierro, fósforo, proteína y la mayoría de las vitaminas, especialmente B1, B2, E, C, tiamina, riboflavina y niacina. En cien gramos, la hoja almacena la sorprendente cifra de 1.789 mg de calcio, por consiguiente el consumo de 60 gramos de coca por día colmarían las necesidades diarias de calcio requeridas por el hombre o la mujer (Duke et. al., 1996: 74-75).

“No hay otro alimento en las Tablas de Componentes Alimenticios de INCAP (...) que pueda compararse con las hojas de coca por su contenido en calcio (1789 mg). Otros elementos alimenticios también tienen gran cantidad de calcio: semillas de sésamo, 1.212 mg por 100 g; harina de espinaca, 488 mg (...); pero ninguno puede compararse a la coca. Pocas plantas alimenticias pueden suplir el calcio y el hierro en la Ración Dietética Recomendada (RDA) para el hombre de referencia que ingiere 100 g. Los informes presentados aquí sobre las hojas de Bolivia sí llenan los requisitos de (RDA).” (Duke et. al., 1996: 74-75).

Además, la *llipta*, un “reactivo alcalino” preparado con cenizas de quinoa que se emplea para “condimentar” las hojas de coca durante el *akulliku*, aporta entre 200 y 500 mg de calcio por día.¹¹⁵

“Sorprendidos por los altos valores, especialmente en calcio y hierro, tabulamos promedios alimenticios para otros productos vegetales ingeridos por los latinoamericanos. Comparados con los promedios de diez nueces y semillas de linaza (...) las hojas de coca tenían más proteínas, carbohidratos, ceniza, calcio, fósforo, hierro, vitamina A y riboflavina. (...) Comparada con diez leguminosas, la coca tenía la misma cantidad de grasa, mayor cantidad en fibras, ceniza, calcio, fósforo, hierro, vitamina A y riboflavina (...) Comparada con un promedio de diez cereales (...), la coca contenía más proteínas, grasas, fibras, ceniza, calcio, fósforo, hierro, vitamina A, riboflavina y vitamina C (...) Comparada con el promedio de diez vegetales (...), la coca sobresalía en todo menos en humedad y vitamina C.” (Duke et. al., 1996: 73).

¹¹⁵ Estos relevantes datos son un aporte de Baker y Mazess en “*Fuentes raras de calcio en la dieta peruana*”. La asimilación de calcio a través del *chakchado* es importante, considerando que no se consumen productos lácteos en los Andes. Además de la coca, el requerimiento humano de calcio se complementa a través del consumo de una tierra llamada *catawi*, que se hace quemando rocas que contienen calcio hasta conseguir un polvo fino, que se prepara junto con la quinoa (Baker y Mazess, 1963).

Esta famosa investigación de la Universidad de Harvard, cuyos datos han sido reproducidos en numerosos folletos y revistas en Perú y Bolivia, ha servido para descartar la relación que solía hacerse entre coca y desnutrición. Muy por el contrario, la coca es una contribución fundamental en la dieta de los pueblos andinos. El consumo de cien gramos de hojas de coca diarios satisfacen la ración dietética recomendada de calcio, hierro, fósforo y vitaminas A, E y B2. Collazos demostró que varias sustancias nutritivas que contiene la coca en altas concentraciones –como nitrógeno, calcio, caroteno, roboflavina, tiamina, hierro y niacina- durante el *akulliku* son extraídas de las hojas y asimiladas en proporciones no desdeñables. En el caso particular del caroteno, su asimilación durante el *akulliku* se refleja en el plasma sanguíneo, por un aumento del mismo caroteno y de la vitamina A (Collazos et. al., 1994: 129-130).¹¹⁶

Su inigualable contenido nutricional, coloca a la coca en un sitio de privilegio -como “*architónico del reyno vegetal*”- entre las plantas tónicas.¹¹⁷ Estas plantas (el ginseng, la maca, la guaraná y el noni, entre otras) tienen principios nutritivos y restauradores que aumentan las reservas internas, confieren vitalidad y mejoran la salud (Barrio Healey, 2007: 16). Este carácter de tónico diferencia a la coca de las plantas meramente estimulantes (entre las que se cuenta el café, por ejemplo) que liberan energía del organismo a costa de reducir las reservas internas, y su consumo a largo plazo podría conducir a un desgaste de la salud.

2.1.3. Efectos de la hoja de coca en el *akulliku*

En esta sección trato la controversia sobre la acción farmacológica de la hoja de coca, los estudios sobre la asimilación de la cocaína por la vía oral, la importancia del “reactivo alcalino” en el *akulliku*, la asimilación de la cocaína natural a través de la mucosa de la boca y los efectos psicofísicos del *akulliku*.

La acción farmacológica de la hoja de coca

¹¹⁶ Este artículo, “Nutrición y Coqueo”, apareció originalmente en la temprana fecha de 1965 en Lima (*Revista del Viernes Médico*, Vol. 16, N°1).

¹¹⁷ Vale recordar el significado preciso de *tónico*: “Que entona, que da tensión y vigor al organismo.” (Enciclopedia Sopena, 1930).

En el capítulo 1, he planteado la controversia que existe al respecto. La evidencia demuestra que durante el *chakchado* se asimila cocaína -en pequeña proporción y benéfica para el organismo-:

“(...) la acción esencial de la coca en su consumo humano está relacionada directamente con su contenido en cocaína.” (Ossio et. al., 1989: 259).

“En el estado actual de nuestros conocimientos, debemos aceptar que, como se ha creído durante mucho tiempo, el principio activo de las hojas de coca es la cocaína. No hay hasta el momento estudios que nos permitan emitir un juicio razonable sobre la acción de los otros alcaloides contenidos en ellas.” (op. cit.: 264).

“En experimentos realizados en nuestro laboratorio del Museo Peruano del Ciencias de la Salud (Paly, Jatlow, Van Dyke, Cabieses y Byck 1980), hemos logrado establecer con toda seguridad que el método de consumo tradicional da como resultado el pasaje de cocaína a la sangre del consumidor en concentraciones farmacológicamente activas.” (op. cit.: 262).

La cantidad de hojas de coca que los usuarios consumen por “cocada” o sesión de *akulliku* varía entre 20 y 30 gramos, lo que hace un consumo diario de alrededor de 80 a 100 gramos. Un usuario tradicional consumiría habitualmente entre 500 y 900 mg de cocaína al día y en una “cocada” se pone en la boca de 150 a 200 mg de este alcaloide (Ossio et. al., 1989: 261). Según Henman (2005: 212), la cantidad de cocaína que hay contenida en un bolo de coca es algo menor: alrededor de 50 mg, y señala que es equivalente a la cantidad que se absorbe a través de un “toque” (aspiración nasal) de clorhidrato de cocaína. Sin embargo, los efectos de la cocaína ingerida vía oral son muy diferentes a los efectos de la cocaína administrada por la vía nasal, pulmonar o intravenosa.¹¹⁸

Por vía pulmonar (a través del fumado de pasta básica de cocaína o crack), nasal (a través de la aspiración de los polvos del clorhidrato de cocaína) y endovenosa (inyección de una solución con clorhidrato de cocaína), la cocaína se absorbe rápidamente y alcanza niveles altos de concentración en la sangre, produciendo una fuerte estimulación del sistema

¹¹⁸ Para determinar estos efectos, se tiene en cuenta la farmacocinética y la farmacodinamia. La farmacocinética estudia el ingreso, la absorción y el recorrido de una sustancia a través del organismo, la curva de concertaciones de la sangre y los tejidos, y finalmente su degradación en metabolitos y eliminación. La farmacodinamia considera los efectos de la sustancia, y el curso temporal de sus acciones sobre los diversos órganos (Ossio et. al., 1989: 260).

nervioso. La absorción de cocaína es más rápida e intensa cuando se fuma pasta básica que por cualquier otra vía de administración. La vida media de la cocaína en la sangre circulante es variable, se destruye más rápidamente mientras mayor es su concentración (Ossio et. al., 1989: 259).

Cocaína oral: la experimentación pionera de Sigmund Freud

La ingestión de cocaína por vía oral oral incluye diferentes modalidades que varían un poco entre sí: el *akulliku* de hojas, la infusión o “mate” de coca, el consumo de harina de coca y la ingestión de clorhidrato de cocaína. En todas estas modalidades la cocaína -una vez deglutida- se absorbe lentamente por el intestino y se destruye rápidamente al entrar a la sangre y en el hígado, sin alcanzar concentraciones altas en el organismo.

Llosa, en el primer estudio toxicológico realizado con harina de coca, demuestra que los controles de la presión arterial, el pulso, la respiración, la temperatura, el diámetro pupilar y los niveles de ansiedad, no se alteraron y se mantuvieron dentro de rangos normales, incluso en quienes consumieron mayor cantidad de harina de coca. Ninguna persona durante el estudio presentó signos de intoxicación. La asimilación de cocaína por vía oral “estimula” pero no “excita”, es decir tendría un efecto comparable al café. Mejora el ánimo, aumenta el rendimiento laboral y reduce el estrés; no produce trastornos psíquicos ni físicos ni conducta adictiva patológica (Llosa, 2006).

Estudios sobre consumo de clorhidrato de cocaína por vía oral fueron realizados en Estados Unidos.¹¹⁹ Aun en dosis superiores a las consumidas por los *chakchadores* tradicionales y por los bebedores de infusiones de coca, la cocaína consumida por vía oral no produce trastornos psicológicos ni enfermedades, e inclusive es recomendada para estudios clínicos bajo supervisión médica (Llosa, 2006). Estas investigaciones ratifican la vigencia de los escritos de Sigmund Freud.

El 31 de enero de 1885, Freud publicó “Contribución al conocimiento de los efectos de la cocaína”. En este artículo, presentó los resultados de su estudio sobre los efectos energizantes de la cocaína, por medio de aparatos que permiten cuantificar la energía

¹¹⁹ Walsh y Colbs, “*Modulation of cocaine intravenous effects by chronic oral cocaine in humans*”, 2000.

muscular y el tiempo de reacción. El objetivo de Freud fue “(...) *poner a prueba y medir cuantitativamente uno de los impresionantes efectos generales de este alcaloide, que consiste en crear un estado de ánimo alegre y un aumento de la capacidad y la resistencia física y mental.*” (Freud, 1980: 142).

Freud experimentó en sí mismo con el alcaloide puro –cloridrato de cocaína- por vía oral, observando que “(...) *lo mejor es que se administre en dosis pequeñas pero eficaces (de 0.05 a 0.10 gramos), y que se repita la dosis tan a menudo que los efectos se superpongan.*” (op. cit., 111). Freud apuntó cuidadosamente los datos resultantes, describiendo los cambios en el estado de ánimo y la percepción.¹²⁰ El experimento permitió constatar que la cocaína produce un aumento considerable de la fuerza motriz. La presión ejercida por una mano aumenta de 2 a 4 kg.; y por las dos manos, de 4 a 6 kg. El aumento del poder motriz se presenta repentinamente después de unos 15 minutos, y se puede prolongar varias horas, reduciéndose gradualmente. El tiempo de reacción es el mismo que cuando la persona se encuentra descansada y en perfecto estado de salud. Se produce una sensación de bienestar general y un notable aumento de la eficacia (op. cit., 153).

Freud tuvo ocasión de observar los efectos de la cocaína en muchas personas, esto le permitió percibir que la reacción frente a la droga varía mucho según los individuos: “(...) *los síntomas subjetivos de la cocaína son diferentes según las personas. Mientras algunos hablan de una euforia incluso más intensa que la que observé yo mismo en mis experimentos subjetivos, otras se sienten incómodas, confusas e intoxicadas.*” (Freud, 1980: 142). Algunos sienten euforia, otros no experimentan ningún efecto, y otros intoxicación y mareos; “(...) *sólo algunas [personas] experimentan, como en mi caso, una euforia sin alteración.*”¹²¹ El factor de la predisposición individual es clave: “*Sospecho que el motivo de la irregularidad del efecto de la cocaína es la serie de variaciones individuales existentes de excitabilidad y en la variación del estado de los nervios*

¹²⁰ Este artículo coloca a Freud ente los fundadores de la psicofarmacología moderna, señala Robert Byck en la introducción de “*Escritos sobre la cocaína*” (1980). Y añade: “(...) *los artículos de Freud crearon una escuela o una tradición sobre la forma en que deben ser registrados las experiencias y datos relativos a los estudios de sustancias con propiedades sicoactivas*” (op. cit., 18). Efectivamente, Freud se adelantó a Albert Hofmann, quien en 1943 descubrió los efectos del ácido lisérgico dietilamida (LSD) y a las experimentaciones de Aldous Huxley con mescalina, registradas en “*The Doors of Perception*”.

¹²¹ Ver “*Addenda a Über Coca*”, escrita en 1885 (Freud, 1980: 158).

vasomotrices sobre los que actúa la cocaína.” (Freud, 1980: 220).¹²² En el caso de que tome cocaína una persona fatigada o con hambre:

“Después de un corto periodo de tiempo (de 10 a 20 minutos), se tiene en este caso la sensación de haberse elevado a las cotas máximas de vigor intelectual y corporal, y se entra en un estado de euforia que se distingue de la euforia que se tiene tras tomar alcohol, porque no se siente ninguna sensación de alteración. Por asombroso que pueda ser este efecto de la coca, la ausencia de todo tipo de signos que diferencien este estado del de una buena salud normal y de la euforia consiguiente, hacen muy posible que subestimemos la acción de la droga. En cuanto se olvida el contraste entre el estado actual y el que se tenía antes de consumir coca, es difícil creer que uno se encuentra bajo la influencia de una sustancia extraña, y, sin embargo, la alteración es profunda y dura de cuatro a cinco horas. Mientras duran los efectos, se pueden realizar trabajos físicos e intelectuales sin sentir fatiga y se pueden dejar de lado, como si no existieran, las necesidades normales de descanso, alimento y sueño. Este efecto del alcaloide se van desvaneciendo gradualmente (...), y tras él no aparece ningún síntoma depresivo.” (Freud, 1980: 157).

Freud recogió el testimonio de un escritor que llevaba varias semanas sin ser capaz de realizar ningún tipo de producción literaria y que pudo trabajar catorce horas sin interrupción después de tomar 0.1 gramos de hidrocloreto de cocaína (Freud, 1980: 157). Freud observó que los psiquiatras cuentan con una amplia gama de productos que permiten reducir la excitación de los centros nerviosos, pero no hay ninguna sustancia que aumente la actividad de los mismos, cuando esta se encuentra disminuida.¹²³ Sugirió a los médicos recetar la cocaína oral para el tratamiento de trastornos como histeria, hipocondría y melancolía (op. cit., 111).

Acción de la cocaína en los sistemas noradrenalínico y dopaminérgico

La explicación científica sobre cómo se produce el efecto energizante de la cocaína fue alcanzada por la ciencia médica en el siglo pasado, cuando se supo sobre la acción de la noradrenalina y otros neurotransmisores que actúan en el cerebro humano. La

¹²² Al respecto, es bueno recordar que en la medicina china se considera que, para cada persona, hay una especie vegetal que más se ajusta a su constitución física y mental. La coca sería ideal para personas con apatía, lentitud y tendencia al frío (Barrio Healey, 2007: 14).

¹²³ Todavía nos se descubrían las anfetaminas, que poseen propiedades estimulantes en cierta forma comparables a las de la cocaína.

noradrenalina es un neurotransmisor que desempeña un papel fundamental en la transmisión sináptica y en la placa neuromuscular, que transmite los impulsos nerviosos a las fibras musculares. La cocaína potencia o prolonga la excitación de todos los circuitos neurológicos donde el transmisor químico es la noradrenalina (Ossio et. al., 1989: 267-268).

“(...) el fundamento esencial de la acción de la coca es su efecto antifatigante, pues todos los mecanismos fisiológicos con los que el organismo normal combate la fatiga funcionan sobre la base de la transmisión nor-adrenérgica (...) la cocaína, que en concentraciones elevadas puede inhibir la conducción nerviosa (de allí su valor como anestésico local), produce a concentraciones pequeñas una prolongación de la excitación noradrenérgica y, por consiguiente, potencia todas las funciones en las que normalmente interviene la adrenalina.” (Ossio et. al., 1989: 267).

Además, la cocaína influye en el sistema dopaminérgico, que interviene en la sensación de placer y bienestar general. *“El sinergismo de ambos sistemas, el adrenérgico y el dopaminérgico, uno que controla todos los mecanismos antifatigantes y otro que regula las sensaciones placenteras, constituye un efecto farmacológico que explicaría el arraigo social que la coca ha adquirido dentro de la cultura andina”* (Ossio et. al., 1989: 268).

La importancia del reactivo alcalino

Esta expresión acuñada por Anthony Henman, “reactivo alcalino”, presenta la ventaja de que sirve para designar sus varias formas (*tuqra*, *llipta*, *cal*) y expresa la función fundamental de este complemento de la coca, que es activar el poder de las hojas durante el *chakchado*, haciendo asimilable por el organismo a su principal alcaloide: la cocaína.

El reactivo alcalino es un ingrediente indispensable, está siempre presente junto a la coca, en las prácticas de los diferentes grupos étnicos. En lengua aimara se lo denomina metafóricamente *hilaqata*, que es el nombre de la máxima autoridad de la comunidad, lo que denota su importancia para el *akulliku* (Mamani Pocoaca, 2006: 31).

“No es sorprendente, en consecuencia, que la mayoría de los coqueros se preocupen tanto por asegurar un suministro de cal tan bueno como el de las hojas mismas. Entre los Páez,

el mambe se produce a nivel doméstico, y las actividades que rodean su producción probablemente están sometidas a una elaboración aún más grande que aquellas concernientes al cultivo y preparación de la cosecha de coca.” (Henman, 2005: 213).

Desde la ciudad de Lima hacia el norte se utiliza como “reactivo alcalino” un polvo blanco y muy fino, llamado *mambe* en Colombia. Se elabora a partir de piedra caliza o conchas calcáreas de mar, que se pulverizan en una preparación ritual con fuego y agua. El *mambe* se guarda en una pequeña calabaza, conocida como *ishkupuru* en el Perú y *popóro* en Colombia, cuya boca es cerrada por una larga espátula que sirve para su aplicación (Martín, 1996: 23).

*“Hoy existen en Colombia dos variedades de calabazos empleados para llevar el polvo de la cal. Uno es el yabúru (poporo), que una vez se usó extensivamente en todo el nororiente de Colombia y en Venezuela y cuyo empleo sobrevive todavía en la Sierra Nevada de Santa Marta. Tiene la forma de un reloj de arena y es bastante grande (15 a 25 centímetros de largo). En la región del Cauca, los indios Páez prefieren uno más pequeño (5 a 10 centímetros de largo), el cual tiene una simple forma de pera. Ambos pertenecen a la especie *Lagenaria siceraria* (...)” (Henman, 2005: 246).*

Desde Lima hacia el sur (en la sierra central y sur de Perú y en Bolivia) se utiliza como reactivo alcalino una pasta sólida de color oscuro, llamada *llyipta* en aimara y *tuqra* en quechua. Con la *llyipta* o *tuqra* los efectos de la coca son levemente más suaves que con el *mambe*, aunque presenta la ventaja de ser más agradable para las encías y la mucosa de la boca. Según los niveles ecológicos, la *llyipta* es elaborada con diferentes materias primas y procedimientos. En la región del altiplano generalmente se confecciona a partir de los tallos de la quinoa (*Chenopodium quinoa* L.). Los tallos se queman al anochecer y al día siguiente se recoge la “flor de la ceniza” (la parte superficial de la misma), se mezcla con agua haciendo una pasta -a veces se incluye también fécula de papa sancochada- que se deja secar al sol. En la selva se confecciona con ceniza de la cáscara del plátano. En los valles, se utiliza la ceniza de la coronta o marlo del choclo. La *llyipta* tiene un importante contenido en minerales. En el oriente boliviano y en el noroeste argentino se ha impuesto el bicarbonato (Mamani Pocoaca, 2006: 31-36).

Asimilación de la cocaína natural

Las propiedades “mágicas” de la cocaína se caracterizan por su ambivalencia: por un lado es un anestésico local, que ejerce “(...) *una acción inhibidora y paralizante del impulso excitatorio a través de las fibras nerviosas*” (Ossio et. al., 1989: 265),¹²⁴ y por otro lado –y al mismo tiempo- estimula el sistema nervioso central y el sistema nervioso simpático. Ninguno de los otros 13 alcaloides presentes en la hoja es capaz de producir este complejo efecto. La ecgonina genera un estímulo nulo o muy leve del sistema nervioso simpático, y prácticamente no tiene cualidades anestésicas (Henman, 2005: 205-209).

Vamos a la práctica: el *akulliku*. A los pocos instantes de haber agregado el reactivo alcalino, se produce una sensación de calor y adormecimiento (anestesia local) en las encías y las zonas de la boca que se hallan en contacto con el bolo; al mismo tiempo el organismo recibe un estímulo general, físico y psíquico. Este efecto no puede explicarse de otra forma que por la acción directa de la cocaína. “(...) *puesto que se dice que la ecgonina no causa anestesia alguna, debe ser la cocaína la que produce la tan famosa anestesia de las mejilla y las encías que normalmente acompaña la masticación de coca.*” (Henman, 2005: 210).

Los jugos de la región gastrointestinal tienen el efecto de degradar en ecgonina a la cocaína, que se asimila en baja proporción y de manera muy lenta. El reactivo alcalino, al cambiar el ph del zumo de coca neutralizando su acidez natural, permite –además de mejorar el gusto de la coca- que las moléculas de cocaína vegetal contenida en las hojas se conserven intactas y penetren al torrente sanguíneo:

“(...) siendo una base débil, al estar ionizada la cocaína no puede cruzar fácilmente la membrana celular de la mucosa digestiva. Para ser absorbida, debe necesariamente estar en su forma no ionizada y esto solamente puede obtenerse en un medio alcalino que eleva el ph y evita la ionización de las moléculas básicas” (Ossio et. al., 1989: 262).

¹²⁴ Nos recuerda la primera aplicación importante de la cocaína en la medicina occidental, como anestésico local.

“(…) el polvo de cal desempeña un papel vital, ya que eleva el nivel de ph de la saliva preservando así la molécula ligeramente alcalina de la cocaína en un estado básicamente no ionizado. De esta manera, todavía es plenamente soluble en la materia grasa y puede en consecuencia penetrar las gruesas membranas con facilidad y pasar a la sangre.” (Henman, 2005: 211).

Un estudio farmacológico sobre la harina de coca (Llosa, 2006), ha confirmado que la cocaína oral se libera mejor de las hojas en un medio alcalino (ph >7) que en un medio neutro (ph = 7) o ácido (ph < 7). Esto ayuda a explicar por qué, desde hace 5000 años, las hojas de coca aparecen acompañadas por recipientes con cal o ceniza. En algunos casos (como en la cultura Quimbaya de la cuenca del Cauca, famosa por la excelencia de su orfebrería) estos recipientes y sus espátulas -resaltando la importancia de la cal-, han sido finamente labrados en oro.¹²⁵ La coca, sin su complemento alcalino, actúa como una hoja desalcaloinizada: pues si bien la cocaína vegetal está contenida en la hoja, no puede ser asimilada por el organismo. El reactivo alcalino hace efectivo el poder -cocaína- de las hojas de coca. Hay un carácter “mágico” en el complemento alcalino, por ello tanto esmero y arte en su confección.

Por otra parte, es un hecho confirmado por la experiencia y la práctica de millones de usuarios tradicionales, que los efectos de la cocaína se asimilan mejor por las membranas bucales que por la vía digestiva. De hecho, los *chakchadores* expertos no tragan ni ingieren el zumo de la coca, lo que equivaldría para ellos a desperdiciar sus efectos más preciados. Como sugiere Henman, la ruta probable de asimilación de la cocaína es a través de las membranas de la boca: *“(…) a juzgar al menos por la experiencia personal, es a través de las membranas bucales que se absorbe la mayoría de los efectos de la coca, y no por medio del estómago.”* (Henman, 2005: 210).¹²⁶

¹²⁵ *“Los descubrimientos quimbaya incluyen gran cantidad de recipientes de oro para la cal (los llamados popóros) con sus respectivas espátulas, lo mismo que estatuillas de oro representadas con esos mismos elementos en la mano. En el Museo de Oro de Bogotá pueden apreciarse varias de estas piezas, la más notable de las cuales es un popóro de oro de 23,4 cms. de altura y de un peso de más de un kilo en quilates de oro, que fue descubierto con la cal original todavía intacta.”* (Henman, 2005: 99).

¹²⁶ Los estudios farmacológicos deberían tratar de conocer mejor el proceso por el cual se produce, gracias al reactivo alcalino, el “adormecimiento” bucal y la absorción de alcaloides por la mucosa de la boca.

Los efectos psicofísicos

Los efectos del *akulliku* son complejos, incluyen el cuerpo y la mente, lo físico y lo psíquico; se caracterizan por “(...) reunir el principio estimulante con el nutritivo, para que mientras aquel agita el círculo de la sangre, sostenga este el tono del estómago y reponga la materia que se disipa. Y como la Coca mediante las partes que la componen satisfaga completamente estas dos indicaciones, se deduce con toda claridad y evidencia, ser uno de los auxilios más oportunos que la benéfica Providencia ha concedido á los mortales (...)” (Unánue, 2005: 100).

La curva de intensidad del efecto estimulante del *akulliku* puede variar de acuerdo a las veces y las cantidades que se agregue el reactivo alcalino. El efecto se prolonga unos 45 minutos, llega a su punto máximo entre 10 y 15 minutos después de haber agregado por primera vez el reactivo alcalino, disminuyendo paulatinamente. Si bien el efecto del *akulliku* varía de acuerdo a cada persona -tal como observara Freud con la cocaína oral (cfr. p. 101-102)-, es posible mencionar algunas características generales.

Efectos físicos

Hemos visto que la cocaína es la principal responsable de los efectos de la hoja de coca en el *akulliku*, sin embargo este efecto es “acompañado” por el de los otros componentes y sustancias de la hoja. Las hojas de coca contienen, además de la cocaína, otros 13 alcaloides y gran riqueza de nutrientes (calcio, hierro, fósforo, magnesio, proteínas, aceites esenciales, minerales y las vitaminas A, B1, C y E, tiamina, niacina y riboflavina), además de la saliva de la persona que *chakcha* y el reactivo alcalino o *llipta*. El efecto del *akulliku* es estimulante y –paradójicamente- a la vez tranquilizante. Cuando se *chakcha*, se despliega todo el tiempo y la paciencia del mundo. “Es interesante ver cómo una especie vegetal, rica en alcaloides energéticos, tiene a su vez la mayor concentración de calcio y magnesio, los cuales calman la ansiedad.” (Barrio Healey, 2007: 10).

El *akulliku* ejerce una acción laxante, que también fue reportada por Unánue (2005: 99): “El ventrículo y los intestinos confortados por el amargo astringente de xugo de la Coca, obrarán sobre los humores corrompidos que los gravasen, y reforzado el movimiento peristáltico serán arrojados por abaxo.”. Además el *akulliku* aumenta la temperatura

corporal: *“De esta suerte el calor del cuerpo cuya actividad se proporciona á la velocidad de la circulación (...) hará nulo el rigor del frío externo”* (Unánue, 2005: 99-100). Aplaca el hambre y la sed, y pone en tono y acción el sistema nervioso:

“No puede ciertamente ser herido el sistema nervioso por los átomos picantes del aroma de la Coca, sin que mediante las leyes de la simpatía se extienda el movimiento á los lugares más distantes de los que se hallan en contacto. Puesto en tono y acción el sistema nervioso, las túnicas de las arterias, y las membranas del cuerpo, que estan tegidas por la mayor parte de sus innumerables hilos, han de hacer con viveza sus contracciones y dilataciones, y la sangre contenida en la cavidad de las artérias correrá con más celeridad. Entonces se restaurarán y promoverán las secreciones y excreciones, y el cerebro adquirirá un cierto estado de vigor que disipe las imágenes melancólicas del ánimo. Agitado el torrente de la sangre, batirá los obstáculos que se opongan a su curso, y serán desbaratadas las obstrucciones. Las membranas del pulmón, del pecho, ya por su propia acción, ya por la de los vasos sanguíneos que las atraviesan ó estan inmediatos, dividirán las materias glutinosas, las sacudirán de sí, y expelerán fuera. La saliva aumentada así por el estímulo que sufre el sistema nervioso, como por el que obra directamente sobre las glándulas de la boca, donde se desprende el aroma á proporción que se rumia la hoja, humedecerá las fauces, y aplacará la sed. La saliva cargada de todas las partículas amargas y mucilaginosas de la Coca, llevará al ventrículo la confortación, la humedad y el alimento, adquiriendo ella misma una nueva y mejor calidad. Se extinguirá pues la hambre.” (Unánue, 2005: 98-99).

Sobre los efectos que produce la coca en la actividad mental, son reveladoras las palabras de Henman.

“Todo lo que se necesita para producir una sensibilidad notable en los terminales nerviosos es una concentración muy baja de cocaína en la sangre. A su turno, ello conduce a una aceleración de las respuestas nerviosas, con un consecuente incremento en el estímulo al sistema nervioso central y al cerebro.” (Henman, 2005: 202-203).

“La propiedad estimulante de la coca es probablemente su aspecto más importante, ya que un cerebro y un sistema nervioso más afinados conducen a rápidos incrementos en la velocidad del pensamiento y en la trasmisión de impulsos nerviosos, lo que en conjunto produce una conciencia subjetiva de estar “eléctrico”. La analogía “eléctrico” es en efecto adecuada porque implica una aceleración de las transmisiones nerviosas basadas

en el flujo de partículas cargadas electrónicamente de una neurona a otra. (...) La sutileza del estímulo reside en el hecho de que la cocaína misma es solamente un catalizador que facilita las conexiones sensoriales y conceptuales que de todos modos ya existen.” (Henman, 2005: 202-203).

“Si tomar cocaína [por vía nasal] se puede comparar con una serie de efectos al subir y bajar una “cumbre nevada”, la masticación de hojas de coca demandaría un metáfora tal como las alturas de un meseta de montaña o un altiplano. La coca en forma de hoja, con su cocaína y sus numerosas cualidades más, puede ser usada para producir un estímulo regular e ininterrumpido tanto para el cuerpo como para la mente, un estímulo preciso en sus dosis que puede ser mantenido casi indefinidamente, sin la “mella” ni la excitabilidad nerviosa inevitables en el uso habitual y cotidiano de cocaína.” (op. cit.: 212-213).

“La hoja de coca despeja mucho el pensamiento, yo creo que te hace ver las cosas de una manera más clara y a la vez más sencilla, y otros psicoactivos, la marihuana notablemente, a mí me parece un poco dispersante, eso hace que la energía se vaya por muchos caminos simultáneamente y no se llegan a amarrar las cosas. La coca te permite una concentración, una capacidad de análisis, una forma de llevar las cosas a su término ¿no?, yo no sé si eso es una particularidad del pensamiento andino o de los alcaloides de la hoja, yo veo que eso puede funcionar con personas que no conocen nada de lo andino, yo inclusive he utilizado hoja de coca con una gente que no conoce nada de lo andino y que han venido acá, e igual encuentran una cosa así que les da cierta precisión, yo creo que este es un gran beneficio de la hoja de coca.” (Anthony Henman, comunicación personal).

La coca vuelve más alertas y sensibles a las personas, en su interacción con el medioambiente:

“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.” (Anthony Henman, comunicación personal).

Es interesante también la siguiente observación de Reichel-Dolmatoff:

*“Sobre el efecto de la coca el Kogi pone énfasis en el hecho que el consumo de coca produce una cierta claridad mental de la cual se debe tomar ventaja para reuniones ceremoniales o cualquier acto religioso en general, ya sea conversaciones, ritos personales, o ritos de grupo.”*¹²⁷

Para Barrio Healey:

“La coca despierta los rincones somnolientos de nuestras células, consecuentemente acrecienta la conciencia y la energía física. Mucho se ha hablado del poder nutritivo de la coca, pero lo más meritorio de la disciplina del coqueo es crear un terreno vegetal propicio para la reflexión y para el compartir en grupo, una práctica que es parejamente medicinal. Con la coca se mitigan los pensamientos y preocupaciones, la percepción de la vida se hace con menos palabras y discursos. Nutrida con la coca, el alma se sensibiliza, el espacio ocupado por el espíritu se torna intuitivo y profundo, el diálogo se vuelve sincero y lleno de compasión. El consumo de la hoja de coca nos instruye en la filosofía del ayni, la reciprocidad. Cuando hay problemas y discordias entre las parejas, se puede poner sobre la mesa unas hojas de coca, mascar en silencio y escucharse plenamente, la coca nos obliga al diálogo sincero y con ella tan sólo podemos hablar nuestra honesta verdad.”
(Barrio Healey, 2007: 8).

A partir de los citados textos, podemos intentar una síntesis de los efectos del *akulliku*. Entre los efectos físicos, estimula el flujo de saliva, es laxante y diurético, quita el hambre y la sed (si los hubiere), aumenta la temperatura corporal, pone en tono y acción el sistema nervioso, aporta fuerza y energía inmediata al organismo. Entre los efectos mentales más notorios, disipa estados de melancolía o ansiedad, aclara el pensamiento aportando mayor lucidez, la conciencia se vuelve más alerta a las señas internas y del mundo exterior, aumenta el poder de concentración, de análisis y reflexión, y la capacidad de proyectar y concretar.

2.2. LA HISTORIA MILENARIA: UNA ARQUEOLOGÍA DE COCAMAMA

2.2.1. Domesticación de la coca y *akulliku* en el Arcaico Tardío (3000-1600 años a. C.)

¹²⁷ Reichel-Dolmatoff (1949: 77) citado por Martín (1996: 21).

En esta parte trataremos las evidencias de cultivo y uso de coca en tiempos precerámicos, en el periodo llamado por los arqueólogos Arcaico (6000-1600 años a. C.); y particularmente en el Arcaico Tardío (3000-1600 años a. C.) (Shady, 2003: 18). En este último periodo se desarrolla el proceso de neolitización en los Andes, por consiguiente es una etapa de formación de la civilización andina.

Los grupos paleolíticos de recolectores y cazadores eran grandes observadores y conocedores de la flora y fauna. Las evidencias disponibles sugieren que la coca, así como otras plantas, fue empleada por el hombre prehistórico mucho antes del advenimiento de la agricultura. Las propiedades y aplicaciones de la hoja de coca, así como la observación de que su efecto estimulante aumenta agregando un poco de cenizas o cal, debieron ser descubiertas por grupos nómadas que habitaban los bosques húmedos de la vertiente oriental de los Andes centrales. Tras el conocimiento de las propiedades de la coca, habría aumentado progresivamente su consumo; las fuentes silvestres de aprovisionamiento se habrían complementado con cultivos en sitios cercanos a los asentamientos. Todas las especies silvestres de *Erythroxylum*, en su hábitat natural, crecen como arbustos o pequeños árboles, formando matorrales expuestos al sol o bajo la cubierta de bosques más altos. El traslado de plantas silvestres desde su ambiente sombreado a cultivos en campos abiertos, habría aumentado la disponibilidad de luz solar produciendo un follaje más espeso, mejorando la producción de alcaloides en las hojas que son débiles e insípidas cuando el cultivo crece bajo demasiada sombra (Henman, 2005: 86-87).

Centro de origen y domesticación

Las consideraciones botánicas sitúan el escenario de los inicios del uso de la coca y su domesticación en la vertiente oriental de los Andes, a partir de un ancestro (del cual no se han conservado variedades silvestres) de la coca “boliviana” (*E. coca var. coca*), la más primitiva de la cuatro variedades. No se ha identificado con exactitud el escenario geográfico específico donde ocurrió la domesticación de esta planta; Henman arriesga que pudo ser el valle del Huallaga, zona central de los Andes peruanos. Mac Neish propone que la primera coca domesticada se cultivó en las partes altas y cálidas del río Apurímac (Perú), a partir de restos de coca que han sido hallados en la cabecera del valle (Ossio et. al., 1989: 272; Henman, 2005: 86-87).

En un segundo momento, con el traslado de un ancestro de *E. coca var. coca* a la vertiente occidental de los Andes, y su adaptación en zonas áridas con irrigación, habría comenzado a domesticarse la especie *Erythroxylum novogranatense*. Con el correr de las centurias, se fueron diferenciando dos variedades: *E. novogranatense var. truxillense* y *E. novogranatense var. novogranatense* (Plowman, 1979; Davis, 2004).

Circunstancias climáticas -intensas lluvias y calor- han impedido la conservación de restos orgánicos -y entre ellos, hojas de coca- en los registros arqueológicos de la vertiente oriental de los Andes. Los restos más antiguos y frecuentes de hojas de coca -así como también de otros productos cultivados y restos orgánicos en general- han sido hallados en la vertiente occidental, particularmente en la costa, donde el clima seco ha favorecido su conservación.

La importancia de la coca en la agricultura incipiente de muchos grupos precerámicos, es demostrada por el registro arqueológico de la costa ecuatoriana y peruana. Existen evidencias de que un ancestro de la actual variedad *E. novogranatense var. truxillense* se cultivó y empleó para el *akulliku* (formando un bolo de hojas en el carrillo, que se “condimentaba” con cal) en la costa peruana y ecuatoriana, hacia 6000-4000 años antes del presente (Rostworowski, 1988: 36).

Las hojas de coca y los recipientes de cal más antiguos se descubrieron en la costa peruana, en el sitio de ocupación precerámica de Huaca Prieta, datan entre 2500 y 1800 años a. C. (Henman, 2005: 89-81). En Huarmey, sitio en uso durante el tercer milenio a. C., se encontró un fragmento de hoja identificado tentativamente como *Erythroxylum sp.* (Castro de la Mata, 2003: 19). En Asia, otro asentamiento precerámico, situado 175 km al sur de la ciudad de Lima, Lanning y Engel encontraron hojas de coca en asociación con *ichkupurus* o calabazas con cal, en tumbas datadas 1300 años a. C. (Canelas Orellana y Canelas Zannier, 1983: 59). Una calabaza y tres moluscos conteniendo cal fueron encontrados en el sitio de Culebras, departamento de Ancash, y asignados al Precerámico Tardío (Rostworowski, 1988: 36). En el sitio El Tanque, en Ancón (hermosa playa situada al norte de la ciudad de Lima), Cohen reportó el hallazgo de coca (sin identificar la especie) en forma de bolos masticados, con fechado tentativo de 1750 años a. C.

La comparación etnográfica ha permitido reconocer los implementos utilizados para el *akulliku*, como son la *chuspa* -una bolsa pequeña en la que se llevan las hojas de coca- y el *ichkupuru* o "calero", un pequeño mate cerrado por un alfiler-espátula donde se guarda la cal que sirve como "condimento" de la boca. En Valdivia (Ecuador), el uso de coca se infiere por el hallazgo de recipientes que contenían cal, unos eran de calabaza y otros de cerámica. Además, se halló una cabeza humana modelada en cerámica con una protuberancia en el carrillo izquierdo, en representación del acto de *akulliku*. Hacia el interior de Valdivia, sitio precerámico en la costa ecuatoriana, se hallaron indicadores de agricultura. Estos descubrimientos indican que el uso humano de la coca se remonta hasta unos 5 milenios antes del presente (Henman, 2005: 93; Castro de la Mata, 2003: 26).

Se presume que la variedad de coca cultivada era un ancestro de *E. novogranatense var. truxillense*. Sin embargo, en ninguna muestra de coca proveniente de contextos del Arcaico Tardío ha sido identificada por los botánicos la variedad particular de la coca encontrada (Rostworowski, 1988: 36). Se considera que la coca fue cultivada desde 1900 años a. C. en la zona central del Perú, en los sectores altos de los valles (Castro de la Mata, 2003: 320).¹²⁸ Bennet afirma que hay evidencia de agricultura en el periodo inicial de los Andes centrales que incluye cultivos de coca, cuyas hojas fueron consumidas con cal (op. cit., 21).¹²⁹ Estudios arqueológicos de Mac Neish sugieren el cultivo de coca en el Complejo Cachi fechado 2700-1700 años a. C. (op. cit., 28).

Trascendencia de la antigüedad agrícola de la coca

"Las numerosas evidencias arqueológicas son testimonio de la antigüedad y generalidad del uso de la coca en el área andina." (Ossio et. al., 1989: 272). Las hojas de coca *"(...) han sido utilizadas durante milenios como recurso nutricional, médico y elemento ceremonial psicoactivo por los pueblos indios del área andina."* (Cáceres Santa María,

¹²⁸ La inferencia proviene de Thomas Patterson, en *"Central Perú: Its Population and Economy."* *Archaeology* 24: 316-321, 1971. El artículo es citado y comentado por Castro de la Mata: *"En p. 320 discute la adaptación de los cultivos a diversas condiciones en el Perú central. Para la coca las zonas más productivas fueron las partes altas de los valles. Pone a la coca como cultivada desde 1900-1750 a.C."* (Castro de la Mata, 2003: 29)

¹²⁹ Bennet, Wendell C. *The Andean Highlands: an Introduction. En Handbook of South American Indians, J. H. Steward ed. Bulletin 143, Bureau of American Ethnology. The Smithsonian Institute, Washington 1946, vol 2, pp. 1-60.*

2007: 26); “(...) *se la conoce desde tiempos inmemoriales, en todo caso más de 3000 años antes de nuestra era (...)*” (Canelas Orellana y Canelas Zannier, 1983: 56).

La coca fue uno de los primeros cultígenos en los valles de la costa. Acompañó el proceso de sedentarización y formación de la cultura andina, de base agrícola.¹³⁰ Representa una tradición cultural de –por lo menos- cinco milenios. La planta fue sacada de su centro de origen, la selva alta, e introducida en ambientes propiamente andinos. A partir de una planta silvestre, los antiguos andinos lograron una especie doméstica adaptada a nuevos ambientes geográficos, y de gran importancia agrícola y cultural, con variedades que se extendían –a la llegada de los españoles- desde el Caribe hasta los Andes meridionales. La forma de cultivo de la coca es muy laboriosa y “(...) *su tecnología es la de una complejidad aun mayor que la requerida para la obtención del otro producto máspreciado para el andino, el maíz.*” (Ossio et. al., 1989: 272).¹³¹ La importancia de la planta justificaba ampliamente su cultivo. Es comprensible que la coca captara la atención como alimento, energizante y medicina. La demostración del contenido nutricional de la hoja de coca (Duke et. al., 1996: 72-73), confirma que los antiguos andinos habían elegido el alimento más completo.

2.2.2. La coca a través de la historia andina prehispánica (desde 1600 años a. C. hasta la invasión)

Con el fin del periodo Arcaico Tardío, hacia 1600 años a. C., comienza en los Andes el periodo Formativo, en el cual la mayoría de las sociedades adopta formas de vida correspondientes a sociedades neolíticas (Shady, 2003: 18). Desde entonces, y hasta la invasión española, puede seguirse la presencia de la coca a través del desarrollo histórico de las culturas andinas. Castro de la Mata, en su “Inventario de la Coca”, cita 38 investigaciones arqueológicas, referidas a tiempos prehispánicos, donde se presume o demuestra la presencia de restos vegetales de coca, o bien su representación en ceramios.

¹³⁰ La coca y el trabajo agrícola están claramente asociados hasta la actualidad, el cultivo de la coca se integra a un sistema de policultivo (a la par del maíz, la yuca, el plátano, etc.) y las labores en la chacra son sacralizadas por el *akulliku*.

¹³¹ Spedding (2004) presenta un resumen de las sofisticadas técnicas de cultivo que son mantenidas desde tiempos prehispánicos en Arapata y Chulumani (Bolivia), zonas tradicionales de cultivo de la coca. Después de la limpieza del terreno, se procede a cavar las zanjas donde se hará la plantación. Se construye un elaborado sistema de andenes o *wachus*, los cuales se adaptan a la topografía montañosa formando –en cada caso- un diseño único (Spedding, 2004: 105).

Hay consenso sobre la generalidad y continuidad en el uso de la coca a través del devenir histórico de los pueblos andinos. Escapa a las posibilidades y objetivos de esta tesis un recuento minucioso de esta secuencia arqueológica, que a continuación expondré de manera sucinta.

Nasca

La coca estuvo presente en la cultura de Paracas,¹³² predecesora de Nasca. En los valles de Río Grande de Nasca, Ica y Pisco, Julio C. Tello reportó la presencia de hojas de coca en bolsas cuadradas, de cuero de llama o vicuña, halladas en tumbas de *curacas* o caciques.¹³³ Representaciones de la cerámica nasca muestran individuos de ambos sexos en actitud de masticar coca (Yacovleff y Herrera, 1934) (figura 4). En el Museo Regional de Ica, existe una colección de *chuspas* o bolsas de coca de la cultura Nasca, con variados diseños, unas de plumas, otras de lana o algodón conteniendo en su mayoría hojas de coca (Rostoworowski, 1977: 172). La autopsia de una momia de esta misma cultura reveló la presencia de harina de coca en la tráquea y los bronquios de una momia.¹³⁴

¹³² Paracas es el nombre de una cultura y de un sitio arqueológico, en la zona costa sur de Perú, que pertenece al periodo Intermedio Temprano. “Así, en las excavaciones de la necrópolis de Paracas (costa sur peruana); 500 a. C., Julio C. Tello encontró que la mayoría de los fardos funerarios tenían la disposición siguiente: primero se hallaba el cadáver momificado, vestido con atuendos de su condición social; luego estaba recubierto de una fina capa de hojas de coca; después, venía un envoltura de algodón sin hilar y de burda textura sobre la cual se colocaban tejidos cada vez más finos. Esta disposición recuerda una idea actual muy extendida en los Andes: la coca abriga al hombre y a los seres sobrenaturales, los alimenta y protege de la sed (...) Asimismo, los amuletos, idolillos y piedras sagradas están envueltos en coca, pues también necesitan abrigo y alimento; el hombre debe evitar que sus objetos mágicos y sagrados se “enfrien” (...)” (Ossio et. al., 1989: 272).

¹³³ Tello, Julio C., “Paracas, Primera Parte”, referido por Castro de la Mata (2003: 30).

¹³⁴ Lombardi A., “Autopsia de una momia de la cultura Nasca. Estudio paleopatológico”. Tesis de Bachiller en Medicina, Universidad peruana Cayetano Heredia, Lima, 1992. Referido por Castro de la Mata (2003: 28).



Figura 4. Representación de mujer *akullicando* en la cerámica nasca, tomada de: <http://www.latinamericanstudies.org/nazca/anthropomorphic-figures.htm>.

Mochica

En la cerámica escultórica mochica es frecuente la representación de hombres *chakchando*. Sostienen con una mano una calabaza para la cal y con la otra el alfiler para aplicar la cal en el bolo, y una pequeña bolsa en la que colocaban las hojas de coca (Donnan, 1978: 117, figuras 181 y 182). Los implementos son casi idénticos a los reportados etnográficamente entre los *Cágaba* y los *Kogi* de Colombia (op. cit., 119; figuras 184 y 185). En la cerámica Moche pintada también hay personajes ricamente ataviados en acción ritual de *akulliku*, se encuentran sentados y muchas veces han sido representados en la acción de llevar las espátulas -cargadas con la cal- a sus bocas, mientras que otro personaje (que lleva *chuspa* – en la cual sobresale un *popóro*- colgada del brazo derecho) levanta las manos con la palmas juntas hacia el cielo (figura 5). Klein, Kutscher, Sawyer y Julio C. Tello también dan cuenta de la presencia de la coca en la iconografía mochica (Castro de la Mata, 2003: 25-30). El conjunto de evidencias indica que la coca fue usada por personas de alto rango, posiblemente sacerdotes.

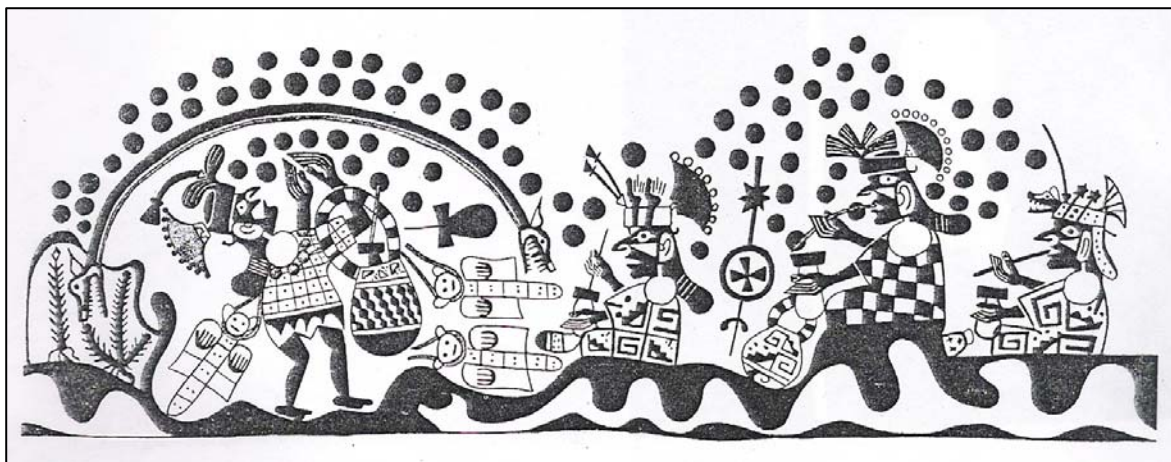


Figura 5: escena de individuos que *chakchan*, pintada en una botella de cerámica Mochica. Dibujo tomado de Donnan (1978: 118).

En el Tawantinsuyu (periodo Horizonte Tardío)

Reconocimientos arqueológicos hechos por Dillehay en el valle de Chillón y por Hyslop en el sur del Perú han documentado la habilitación de grandes terrazas agrícolas en la zona de *chaupi yunga* (valle medio), destinadas al cultivo de coca y otros productos típicos de esta zona. En excavaciones arqueológicas en Huancayo Alto, en la *chaupi yunga* de río Chillón, Dillehay (1979) recuperó hojas de la variedad *E. novogranatense* var. *truxillense*, o “coca costeña”. El hallazgo se produjo en unidades de almacenamiento fechadas hacia 800 años d. C., correspondientes a los periodos Intermedio Tardío y Horizonte Tardío (Rostworowski, 1988: 36).

Restos de *E. novogranatense* se hallaron en contextos funerarios de Ancón, en la costa central del Perú, pertenecientes al horizonte tardío (Castro de la Mata, 2003). Sondeos que realizó Uhle en 1903, en el Templo del Sol de Pachacámac, permitieron recuperar momias incas; el ajuar funerario incluía *chuspas* (bolsas para las hojas de coca) y *llypta*. En excavaciones hechas en el Centro Administrativo Inca de Huancayo Alto, al oeste de Quivi, Dillehay (1979) encontró hojas de *E. novogranatense* junto a frutas secas y pájaros secos, típicos de la zona ecológica conocida como *chaupi yunga* (valle medio). En el valle del alto Mantaro, en contextos de élites de los periodos Intermedio Tardío y Horizonte tardío-colonial, se han identificado restos botánicos de *Erythroxylum coca* var. *coca*, una

evidencia de que la población *wanka* habría tenido acceso la coca cultivada en el Alto Mantaro, en la vertiente oriental de los Andes (Castro de la Mata, 2003: 21).¹³⁵ La coca es frecuentemente representada, a través de sus hojas, en la iconografía de la cerámica de los pueblos integrados al *Tawantinsuyu*. Los incas también confeccionaron figuras humanas en metal que presentan una protuberancia en la mejilla, en alusión al acto del *akulliku* (figura 6). Yacovleff menciona la existencia de un collar, de cuentas de piedra talladas con forma de semillas de la coca.



Figura 6. Vaso con representación de una cabeza humana *chakchando* coca, costa norte del Perú, periodo cultural Chimú-Inca. Disponible en: www.britishmuseum.org

2.3. LA COCA SEGÚN LAS FUENTES ESCRITAS DE LOS SIGLOS XVI Y XVII

En las páginas siguiente, se presenta el contexto social y un análisis crítico de las fuentes históricas que aportan información sobre la hoja de coca; se da cuenta de la extensa difusión del cultivo y el uso de la coca y de lo “muy preciada” que fue en el *Tawantinsuyu*; y se examinan sus usos en la esfera ritual–espiritual: en el *akulliku*, en las ofrendas y en los diagnósticos o adivinaciones.

¹³⁵ La información arqueológica proviene de Hastorf, Christine A. “Archaeological evidence of coca in the upper Mantaro Valley”. *Economic Botany* 42(2): 292-301,1987.

2.3.1. El contexto social y las fuentes históricas

La posición de la Iglesia Católica frente al uso de la coca fue ambivalente. El primer Concilio Limense, en 1551, intentó desterrar su uso; el segundo Concilio, en 1567, resolvió -capítulo 124- “(...) *que la coca es sin provecho y muy aparejada para el abuso y superstición de los indios, y de comerla los indios tienen poco fruto, y de beneficiarla mucho trabajo, y por su ocasión han perecido y perecen muchos; y así se desea que los gobernadores quiten a los indios el trabajo de beneficiar la coca o al menos no los fuercen contra su voluntad.*”¹³⁶ En una Cédula Real de 1569, se argumentó: “(...) *que del uso y costumbres que los indios de esta tierra tienen en la granjería de la coca, se siguen inconvenientes por ser mucha parte de sus idolatrías, ceremonias y hechicerías, y fingen que trayéndola en la boca les da fuerza, lo cual era ilusión del demonio, según dicen los experimentados (...)*”. Hubo una negación irracional -sustentada en los dogmas de la Iglesia- de las propiedades que le atribuían los nativos a la coca, las cuales fueron calificadas como “ilusión diabólica”.

Sin embargo, por razones de interés económico, no se llegó a proscribir el uso de la coca; por el contrario, las autoridades españolas se percataron que la producción y comercialización de la coca representaba un negocio sumamente redituable. Los cocales que habían sido cultivados para el culto de las *wakas* fueron confiscados por la corona y entregados en encomienda a los ciudadanos principales de la nueva colonia: “(...) *y ahora en este tiempo hanse dado muchos españoles a hacer heredades de ellas [plantaciones de coca], por ser la cosa que entre estos naturales más vale y más precian, que creo yo que en cada año hay de contratación más de seiscientos mil pesos de esta yerba, y ha hecho a muchos hombres ricos (...)*” (Pizarro, 1968: 498). La Corona recibía altos impuestos por la producción y comercialización de la coca, al mismo tiempo que el *akulliku* hacía posible la sobreexplotación laboral de los indígenas, particularmente en las minas. Los diezmos de la hoja de coca cubrían la gran parte de los gastos de la Iglesia (Jordán Pando, 1989: 85).¹³⁷

¹³⁶ Citado por Jordán Pando (1989: 85).

¹³⁷ Para llevar a cabo la explotación de los cocales, las autoridades españolas decidieron contemplar un trato más “humanitario” con los grupos indígenas destinados a su cultivo, puesto que las plantaciones de coca eran fuente de muchas enfermedades, que atacaban sobre todo a los visitantes de la sierra. Una de ellas, la “verruca peruana”, se transmitía por mosquitos y causaba nódulos eruptivos, verrugas y anemia. Otra, la llamada “uta” o mal de los Andes, producía un tipo de cáncer

Los documentos de extirpación de idolatrías abarcan desde el siglo XVII hasta inicios del siglo XIX (Fernández Juárez, 1997: 12).¹³⁸ Entre ellos, hay dos textos con múltiples referencias sobre los usos de la hoja de coca: *Ritos y tradiciones de Huarochirí* y *Extirpación de la idolatría del Pirú*.

Ritos y tradiciones de Huarochirí es un manuscrito quechua cuya redacción se remonta hasta alrededor de 1608. Fue llevado a cabo a instancia del visitador de idolatrías y clérigo de San Damián de Huarochirí, Francisco de Ávila, por un feligrés indígena de su doctrina. El manuscrito recoge tradiciones orales de Huarochirí (sierra de Lima), redactadas en lengua quechua. María Rostworowski pondera la importancia histórica de este texto: “*su valor radica en ser el único documento en runa simi referente a los mitos, creencias y leyendas de los habitantes de la región de Huarochirí. El documento conserva la redacción espontánea de sus informantes orales (...)*” (Taylor 1987: 9). La coca es parte fundamental de los ritos y la cosmovisión de las etnias de la sierra central y costa de Lima, su uso actual en el *akulliku* y en las ofrendas está profundamente enraizado en las tradiciones orales, donde se refiere que los “dioses” *akullikan* y reciben ofrendas de coca.

“*Extirpación de la idolatría del Pirú*” es un “manual de visitadores”, escrito en 1621 por el jesuita Pablo José de Arriaga, quien participó de la primera campaña de extirpación, acompañando al visitador de idolatrías Hernando de Avendaño durante los años 1617-1619 en el norte de Perú (Gareis, 2005: 116-119). Este escrito representa la primera y más completa descripción de las prácticas espirituales andinas, y muestra el arraigo que tenía el uso de la coca en las prácticas “idolátricas” del siglo XVII.

leproso que afectaba la nariz, los labios y la garganta (Henman, 2005: 119). Pizarro se refiere a esta última enfermedad: “(...) porque según se dice los naturales que en este trato mueren, digo los que entran en los Andes, que les da un mal en las narices a manera de mal de San Antón, que no tiene cura; aunque hay algunos remedios para entretenerle, a fin les vuelve y los mata. Esto da a todos los indios que entran, como no sean naturales nacidos y criados en estos Andes, y aun a los que nacen en ellos les toca a algunos este mal, y por esta causa hay tan pocos.” (Pizarro, 1968: 498).

¹³⁸ De la Extirpación de Idolatrías proceden fuentes archivísticas, de textos que no se redactaron para su publicación: documentación variada, las cartas de los visitadores y misioneros al arzobispo de Lima, la correspondencia de los arzobispos y virreyes al rey, las cartas anuales de los jesuitas que acompañaron a los visitadores de idolatría hasta mediados del siglo XVII y las relaciones de las visitas (Gareis, 2005: 119).

El cuerpo de crónicas que he seleccionado y analizado para la elaboración de este capítulo, ordenado cronológicamente, es el siguiente:

1. Pedro de Cieza de León, *El señorío de los Incas* (1550).
2. Juan de Betanzos, *Suma y narración de los Incas* (1551).
3. Cristobal de Molina de Santiago,¹³⁹ *Relación de muchas cosas acaecidas en el Perú* (1552).
4. Juan Polo de Ondegardo, *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los Incas* (1561-85).
5. Hernando de Santillán, *Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los incas* (1563).
6. Agustín de Zárate, *Historia del descubrimiento y conquista del Perú* (1555).
7. Berónimo Benzoni,¹⁴⁰ “La Historia del Mundo Nuevo” (1565).
8. Pedro Pizarro, *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú* (1571).
9. Cristobal de Molina -el Cusqueño-, *Ritos y fábulas de los Incas* (1572).
10. Joseph de Acosta, *Vida religiosa y civil de los indios* (1588).
11. Francisco de Ávila, *Ritos y tradiciones de Huarochirí* (1608).
12. Inca Garcilazo de la Vega, *Comentarios Reales* (1609).¹⁴¹
13. Felipe Guamán Poma de Ayala, *Nueva Corónica y Buen Gobierno* (1615).
14. Martín de Murúa, *Historia General del Perú* (1618).
15. Joan de Santacruz Pachacuti Yamqui, *Relación de antigüedades deste reyno del Perú* (1619).
16. Pablo José de Arriaga, *Extirpación de la idolatría del Pirú* (1621).
17. Bernabé Cobo, *Historia del Nuevo Mundo* (1653).¹⁴²

¹³⁹ Llamado “el chileno”, porque participó en la “conquista” de Chile.

¹⁴⁰ Fue Oidor en la Audiencia de Lima desde 1550.

¹⁴¹ Garcilaso en sus “Comentarios Reales” cita a menudo la perdida *Historias Occidentales* del jesuita mestizo Blas Valera, que entendía quechua, aimara y conocía las costumbres de los pueblos indígenas del Cusco y del Collao. En el capítulo “*De la preciada hoja llamada coca y del tabaco*”, Garcilaso reproduce la descripción del padre Blas Valera y ofrece otros detalles adicionales sobre la planta y su “beneficio”. El inca Garcilaso de la Vega, hijo de un español y una princesa inca, expresa el pensamiento de la élite criolla que comenzaba a surgir en el Perú (Henman, 2005: 114).

¹⁴² Cobo vivió en el Perú entre 1599 y 1630, ingresó a la Compañía de Jesús en 160 y predicó en la sierra sur del Perú y en Bolivia. Acabó su *Historia del Nuevo Mundo* en 1653. En esta obra consagra el capítulo XXIX a la coca, aportando una descripción muy completa sobre su cultivo, beneficio, los sufrimientos de los indios destinados a su cultivo, el modo de consumirla, sus usos y virtudes medicinales.

No hay que perder de vista que la mayoría de estos documentos fueron escritos por curas católicos o cronistas españoles interesados en la represión y extirpación de las prácticas asociadas a la hoja de coca. La versión sobre la “idolatría de los indios” requiere, por lo tanto, una lectura crítica que considere la perspectiva histórica e ideológica desde la cual fueron escritos (Gareis, 2005: 115).

2.3.2. Uso general de la kuka: “una yerba muy preciada”

A fines del siglo XV, cuando los españoles invaden el continente americano, el uso de la coca sobrepasaba el territorio que abarcó la confederación inca o *Tawantinsuyu*. Se extendía desde el centro oeste argentino y centro de Chile (por el sur) hasta los actuales países de Nicaragua y Panamá (por el norte). Las descripciones más antiguas sobre el uso de la coca provienen del Caribe.

Garcilaso de la Vega aporta datos sobre el cuidadoso procedimiento que demandaba el cultivo, la cosecha, el secado y el encestado de las hojas de coca.

“(…) aquellos arbolillos son del altor de un hombre; para plantarlos echan la semilla en almácigo, como las verduras; hácenles hoyos, como para las vides; echan la planta acodada, como la vid; tienen gran cuenta con que ninguna raíz, por pequeña que sea, quede doblada, porque basta para que la planta se seque. Cogen la hoja, tomando cada rama de por sí entre los dedos de la mano, la cual corren con tiento hasta llegar al pimpollo: no han de llegar a él porque se seca toda la rama (...) Cogida la hoja, la secan al sol; no ha de quedar del todo seca porque pierde mucho del verdor, que es muy estimado, y se convierte en polvo, por ser tan delicada, ni ha de quedar con mucha humedad, porque en los cestos donde la echan para llevarla de unas partes a otras, se enmohece y se pudre; han de dejarla en un cierto punto, que participe de uno y de otro; los cestos los hacen de cañas hendidas, que las hay muchas y muy buenas, gruesas y delgadas, en aquellas provincias de los Antis; y con las hojas de las cañas gruesas, que son anchas de más de una tercia y largas de más de media vara, cubren por de fuera los cestos, porque no se moje la cuca, que la ofende mucho el agua; y con un cierto género de cáñamo, que también lo hay en aquel distrito, enredan los cestos. (...) Cógese aquella yerba de cuatro meses, tres veces al año (...)” (Garcilaso de la Vega, 1976: II, 181).

Otra buena descripción de la coca es aportada por Garcilaso:

“La cuca es un cierto arbolillo de altor y grosor de la vid; tiene pocos ramos, y entre ellos muchas hojas delicadas, del anchor del dedo pulgar y el largo como la mitad del mismo dedo, y de buen olor, pero poco suave; las cuales hojas llaman cuca indios y españoles. Es tan agradable la cuca a los indios, que por ella posponen el oro y la plata y las piedra preciosas; plántanla con gran cuidado y diligencia y cógenla con mayor; porque cogen las hojas de por sí, con la mano, y las secan al Sol (...)” (Garcilaso de la Vega, 1976: II, 180).

Las chacras de coca, cultivadas con tanto esmero, estaban destinadas a producir las hojas de coca que se emplearían en el culto de las *wakas*.

“(...) dos leguas del pueblo de Caxamarquilla (...) había catorce chacrillas de coca, que eran de todas las huacas de los pueblos de la sierra, y tienen indios que las guardan y cogen la coca y la llevan a los ministros de las huacas en sus tiempos, porque es universal ofrenda a todas las huacas y en todas las ocasiones. Estas chacaras se mandaron a quemar todas” (Arriaga, 1968: 210).

La hipótesis de un monopolio inca de la coca, sugerida por algunos cronistas, ha sido enarbolada para la corriente anticoca contemporánea como un argumento para abolir el uso de la coca en el contexto actual (Rospigliosi, 2003). Sin embargo, se sabe que los diferentes grupos étnicos, que conformaron la confederación *tawantinsuyana*, entregaban un tributo al Estado Inca en productos agrícolas o servicios, al tiempo que conservaban su organización social y económica, sus tradiciones locales y prácticas espirituales (Canelas Orellana y Canelas Zannier, 1983: 66-67; Henman, 2005). En este contexto, es prácticamente imposible que el consumo de la coca pudiera ser restringido y controlado por los incas a lo largo y ancho del *Tawantinsuyu*.

El uso general del que fue objeto la coca en tiempos prehispánicos se deduce claramente de las crónicas. Cestos de coca eran guardados en *collcas* (depósitos) de la ciudad de Cusco, la capital del *Tawantinsuyu*. “Contaré ahora de lo que en este Cuzco auía quando en él entramos. Eran tantos los depósitos que auía de ropas muy delicadas y otras más bastas; depósitos de escaños; de comida; de coca; de plumas auía depósitos de una plumería tornasol que parecía oro muy fino; otras de tornasol berde dorado” (Pizarro, 1979: 99). Los documentos refieren la existencia de chacras de coca en la vertiente oriental de los

Andes -especialmente en valles cercanos a Cusco- y en los valles de la vertiente occidental de los Andes, desde Trujillo –Perú- hasta Arica –Chile- (Rostworowski, 1988).¹⁴³ Cuando Topa Inga Yupanqui fue hacia el norte, enviado por su padre Pachacuti, con la misión de anexar a los pueblos del *Chinchaysuyu*, en muchas ocasiones “(...) le ofrecían puñados de una hierba muy preciada entre ellos llamada coca”.¹⁴⁴

Cada vez que los cronistas se refieren a la coca, no dejan de adjetivar: “muy preciada”, “lo máspreciado”, “que tanto estiman”, “que tanto aprecian”, y otros calificativos que ilustran vivamente la importancia singular de esta planta:

“(...) y luego les hizo sacar mucha cantidad de coca, una yerba preciada (...)” (Betanzos, 1968: 30).

“(...) tiénela por cosa muy preciada (...)” (Hernando de Santillán, 1968: 144).

“(...) y la yerba que tanto estiman llamada coca (...)” (Garcilaso de la Vega, 1976: I, 30).

“(...) y echaban la yerba llamada cuca, que llevaban en la boca, que ellos tanto precian, como diciendo que le ofrecían lo máspreciado que llevaban” (Garcilaso de la Vega, 1976: I, 69).

“[La coca] (...) era una yerva que ellos trayan en la boca, muy preciada, con que hazían sus sacirficios y ydolatrías (...)” (Pedro Pizarro, 1979: 96).

“(...) y sobre todo se planta y beneficia en esta tierra el árbol, que lleba aquella hoja tan preciosa, de los indios llamada coca (...)” (Murúa, 1962: II, 156).

“En el Pirú usaron de sacrificar coca, que es una yerba que mucho estiman, y maíz, que es su trigo, y plumas (...)” (Acosta: 1995: 55-56).

“Ya está dicho que en toda esta sierra llueve y graniza y nieva y hace gran frío, aunque hay en ella valles tan hondos, que no se sienten por la mucho calor; y allí se puede criar

¹⁴³ Estos cocalos de la vertiente occidental, fueron incendiados y abandonados poco después de la invasión española, desaparecieron de la costa sur y central del Perú y sólo han pervivido en las cercanías de la ciudad de Trujillo (Shozo Masuda, 1984: 2-10).

¹⁴⁴ Sarmiento de Gamboa, Pedro. *Historia Indica* (1572). Espasa Calpe Argentina, Buenos Aires, 1942. Citado por Castro de la Mata (2003: 68).

una yerba que los indios tienen en más que oro ni plata, llamada coca, cuya hoja es casi de hechura de zumaque (...) (Agustín de Zárate, 1986: 131).

“Teníanla en mucho porque usauan della los señores y a quien ellos la dauan, y no comúnmente, y teníanla como cosa que era honrado el que la comía y alcanzaua tenella” (Pedro Pizarro, 1979: 97).

“En estas provincias de los Antis comúnmente adoraban por dios a los tigres y a las culebras grandes que llaman amaru (...) Adoraban también la yerba cuca, o coca, como dicen los españoles” (Garcilaso de la Vega, 1976: I, 200).

La coca era empleada en las prácticas médicas, en algunos documentos se describen algunas de sus propiedades y usos específicos:

“La cuca preserva el cuerpo de muchas enfermedades, y nuestros médicos usan de ella hecha polvos, para atajar y aplacar la hinchazón de las llagas; para fortalecer los huesos quebrados; para sacar el frío del cuerpo o para impedirle que entre; para sanar las llagas podridas, llenas de gusanos. Pues si a las enfermedades de afuera hace tantos beneficios, con virtud tan singular, en las entrañas de los que la comen ¿no tendrá más virtud y fuerza?” (Garcilaso de la Vega, 1976: II, 180-181).

“(...) entre otras virtudes de la cuca se dice que es buena para los dientes” (op. cit., 182).

La coca fue objeto de uso general y cotidiano en el *Tawantinsuyu* y durante la colonia. Era empleada en múltiples prácticas: rituales-espirituales, medicinales, laborales (“ayuda” indispensable para el trabajo), comerciales (a modo de moneda y para el trueque) y en las relaciones político-sociales.

2.3.3. Usos de la coca en la esfera ritual-espiritual

Los especialistas: “hechiceros”

Desde tiempos prehispánicos, hay personas especializadas en las prácticas rituales y espirituales con las hojas de coca. Arraiga (1968: 210) repasa en que los indios encargados de cultivar y cosechar las hojas de coca, la llevan a los “ministros de las *wakas*” en los

tiempos previstos. Estos especialistas, entendidos en el culto de las *wakas*, comenzaron a ser llamados “idólatras”, “sortílegos” y “hechiceros”, desde la perspectiva de la Iglesia Católica. “*Todos los que comen coca son hechiceros que hablan con los demonios estando borrachos (...)*”, llegó a escribir Guamán Poma (1993 [1615]: 207). Generalmente, estos “hechiceros” eran a la vez médicos y sacerdotes, y tenían funciones oraculares o de adivinación:

“También había otros muchos que trataban en echar suertes, a los cuales llamamos sortílegos, y todo género de hechiceros, adivinos y agoreros, entre los cuales andaba el oficio de confesores y de curar supersticiosamente. Muchas veces se confundían estos oficios con el primer linaje de sacerdotes, usándolos todos juntos unas mismas personas, y en otras andaban divididos, atendiendo cada uno al suyo; si bien lo más común era lo primero, que los sacerdotes eran juntamente confesores, médicos y hechiceros.” (Cobo, 1956: 225).

La coca figura entre los elementos solicitados por los “hechiceros”: “*Item acuden a los hechizeros, para que les den remedios para alcanzar una mujer, o aficionarla, ó para que no los dexen la manceba: y las mujeres acuden á los mismo para lo mismo. Y para este efecto le suelen llevar ropa, mantas, coca (...)*” (Polo de Ondegardo, 1916: 196). Asimismo, muchos “hechiceros” solían tener entre sus instrumentos una figura femenina que simbolizaba el espíritu de la coca, y a la que llamaban “Cocamama”. Una de las preguntas en los interrogatorios que efectuaban los curas a los indígenas acusados de idolatría era: “*Octavo, si tiene Cocamama o Zaramama?*” (Arriaga, 1968: 249). Zaramama era el “espíritu” del maíz, representado en una “*(...) muñeca hecha de cañas de maíz, vestida como mujer con su ánaco, y lliclla, y sus topos de plata, y entienden que como madre tiene virtud de engendrar y parir mucho maíz. A este modo tienen también Cocamamas para aumento de la coca.*” (Arriaga, 1968: 204). En la “*Relación de la descendencia, gobierno y conquista de los Incas*”, se hace mención del importante rol de la coca en el contexto de la espiritualidad originaria: “*(...) y de la coca porque esta fue la principal y el primer instrumento de los sacrificios y hechicerías, cosas de idolatrías y sin ella no hacían cosa, quemándola en sacrificios y ofrecimientos a los ídolos.*”¹⁴⁵

¹⁴⁵ Texto escrito por Collapiña, Supno y otros “*quipocamayos*” en 1542 y publicado por ediciones de la Biblioteca Universitaria en Lima en 1974, es citado por Castro de la Mata (2003: 58).

En el contexto de las prácticas rituales-espirituales, las hojas de coca estaban destinadas a tres usos fundamentales, estrechamente asociados entre sí: para el *akulliku*, como elemento para los “sacrificios” (ofrendas), y para realizar diagnósticos o “adivinaciones”.

Uso de la coca en el akulliku

Uno de los principales usos de la coca era el *akulliku*, que consistía en llevar un bolo de hojas de coca en un costado de la boca, al cual se le aditaba una pizca de *llipta* (un “condimento” alcalino). De este modo, se asimila el zumo de las hojas para luego descartar el bagazo fibroso. No existe ninguna práctica semejante al *akulliku* en la cultura europea, por ello muchos españoles registran con sorpresa este rasgo cultural característico de los Andes.

“(...) y úsanla los indios para traerla en la boca (...) y este uso es más antiguo entrellos desde antes que los ingas señoreasen (...)” (Hernando de Santillán, 1968: 144).

“(...) asimismo adoran [los indios de la selva] los árboles de la coca que comen ellos, y así les llaman cocamama, y lo besan, y luego lo meten en la boca.” (Guamán Poma, 1993: 202).

“(...) y así seca la comen los indios, pero no la tragan; solamente gustan del olor y pasan el jugo.” (Garcilaso de la Vega, 1976: II, 180).

“Esta coca tiene los indios para sus contentos y regalos, y la mascan y comen y, siendo ella de suyo amargo, les parece dulce y sabrosa” (Murúa, 1962: II, 156).

Entre los incas, para “condimentar” las hojas se utilizaba un “reactivo alcalino” llamado *llipta*, que era guardado y trasladado en unos recipientes -especialmente confeccionados- llamados “*ultis*” (Murúa, 1962: I, 45).¹⁴⁶ Los incas también empleaban bolsas tejidas con lana de camélido para llevar las hojas, llamadas *chuspas*.

¹⁴⁶ *“(...) y a uno dellos [curacas] le dio Ynga Yupanqui una hija por muger y estando un día en gran fiesta y regocijo, un criado de aquellos curacas que era estrangero sauía hazer unos basitos en que hecha la llipta, con que comen los indios la coca, llamados ultis, al qual Ynga Yupanqui mandó le híciere de aquellos ultis para él (...)”* (Murúa, 1962: I, 45).

“Hacían asimismo estas monjas para el Inca unas bolsas que son cuadradas, de un cuarta en cuadro; tráenlas debajo del brazo, asida a una trenza muy labrada de dos dedos de ancho, puesta como tahali del hombro izquierdo al costado derecho. A estas bolsas llaman chuspa: servían solamente de traer la yerba llamada coca, que los indios comen (...).” (Garcilaso de la Vega, 1976: I, 178).

“(...) chuspas, que son unas taleguillas pequeñas que traen al lado izquierdo colgando, donde echan la coca que comen.” (Murúa, 1962: I, 241).

En las fiestas y rituales incas se repetía una secuencia: primero se escanciaba y se bebía abundante chicha, y luego se compartía la coca: *“(...) mandó [Viracocha Inca] que sacasen muchos vasos de chicha, y que les diesen a beber; y luego les hizo sacar mucha cantidad de coca, una yerba preciada que ellos siempre traen en la boca (...).”* (Betanzos, 1968: 30). *“E ansimesmo comenzaron a beber la chicha que allí tenían, que según ellos dicen había muy mucha, y en muy gran cantidad. E luego les fue traída allí mucha coca e repartida entre todos ellos”* (op. cit.: 38). En un contexto más popular, en los pueblos de la sierra de Lima del siglo XVII, luego de realizar ofrendas a la laguna *“(...) todos bebían chicha y mascaban coca”* (Taylor, 1987: 479-481).

El *akulliku* se producía en distintos contextos y con distintos fines: *“(...) y úsanla los indios para traerla en la boca en tanto que trabajan o caminan, o hacen otros oficios (...).”* (Hernando de Santillán, 1968: 144). *“Cuando tienen que emprender largas caminatas [los indios del Perú] (...) se ponen en la boca una hierba llamada coca, que llevan como alimento, puesto que con ella pueden caminar todo el día sin comer ni beber; por lo que esta hierba constituye su principal mercadería.”* (Benzoni, 1967: 61). El *akulliku* también era practicado durante los ritos de “sacrificios” u ofrendas y en las adivinaciones o diagnósticos:

“(...) y luego el ministro principal con los demás, mascando coca, ya cantando, ya llorando, con palabras que para este efecto sabían, comenzaban a invocar las ánimas de aquellas personas de quienes querían saber algo, convidándolas que viesesen al banquete que les hacían en presencia del fuego sagrado, del Sol y de la madre tierra Pachamama.” (Cobo, 1956: 230).

El *akulliku* estaba presente en ceremonias del Estado inca. “*En tiempo de gran fiesta y pascua les repartían [a enanos, corcovados y gente con “rarezas” físicas] en la plaza pública unos cestos grandísimos de coca llamado auan cari (...)*” (Guamán Poma, 1993: 255). También en la boda del inca:

“Abia [en la boda del inca] infinita cantidad de chicha junta, en tinajas de oro y plata, que cada cantar de oro pesaría seis arrobas, y las de plata diez, y con muchos mates de lo mismo, en que se beuía todos en general, sin los que tenía el inga aparte para sí y los quatro orejones, y a quien ellos por fauor brindauan, en ellos y acauada la comida, se repartía la coca entre todos, en bolsones de oro y plata y plumeria mui ricos, y en gran cantidad (...)” (Murúa, 1962: II, 69).

El *akulliku* también era una forma de aceptación de acuerdos o contratos, empleada por los pueblos prehispánicos –por ejemplo- para acordar los matrimonios:

“Algunos, antes que llegasen a estar juntas, estaban concertados con los padres y madres de las yndias de darse sus hijas los unos a los otros, y lebantabanse con unas bolsas llenas de coca y, llegando a los padres y madres de las mugeres que deseaban, y dabanles coca y luego brindábanle, y en tomando la coca y mascándola, era visto aceptar, y quedaua hecho el casamiento” (Murúa, 1962: II, 73).

Sobre los efectos del *akulliku*, coinciden las diversas fuentes en que anula la sed y el hambre: “*(...) y tiénese experiencia que el que trae esta hoja en la boca no hay sed ni hambre.*” (Agustín de Zárate, 1986: 131); “*Llevando estas hojas en la boca (...) no tienen hambre ni sed (...)*” (Hernando de Santillán, 1968: 144). Algunos cronistas españoles se resistieron a dar crédito a los efectos del *akulliku*: “*(...) y esta coca no les quita sed ni hambre ni cansancio, auqne ellos dezían qu sí, y esto oy yo a Atauarpa y a Mango Ynga.*” (Pedro Pizarro, 1979: 97). Sin embargo Garcilaso de la Vega reconoce “*De cuánta utilidad y fuerza sea la cuca para los trabajadores, se colige de que los indios que la comen se muestran más fuertes y más dispuestos para el trabajo; y muchas veces, contentos con ella, trabajan todo el día sin comer*” (Garcilaso de la Vega, 1976: II, 180).

Uso de la coca en “sacrificios” (ofrendas)

A través del análisis comparativo de las fuentes, surgen dos grandes formas de “hacer sacrificios” con la coca: (1) la incineración de cestos de coca en el fuego sagrado, junto a otros elementos o ingredientes, ofrecidos principalmente al Sol y a las *wakas*; y (2) las ofrendas no incineradas dirigidas a la Tierra, al Agua y a las *Apachitas*.

(1) La coca en las ofrendas incineradas

La incineración por medio del fuego sagrado era la forma más común de ofrendar la coca. El padre Bernabé Cobo, en su “Historia del Nuevo Mundo”, registra que para los sacrificios que se hacían los incas en el Cusco se encendía un fuego sagrado en un brasero de piedra, que estaba junto al Templo del Sol. Las hojas de coca eran ofrecidas en unos cestillos llamados “*paucaruncu*” y “*paucarquintu*” (Molina, 1946: 56). *Paucar* es cosa fina y delicada; *runcu* es cesto fino o precioso para llevar coca o ají; y *quintu* es fruto, rama, o racimo (op. cit., 56).

Los fines o propósitos con que se hacían los “sacrificios” eran muchos y variados: cuando hacían una casa, para influir sobre el tiempo en año de sequía o de mucha lluvia, para las labores agrícolas en tiempo de arar la tierra, barbechar, sembrar y cosechar, etc. (Polo de Ondegardo, 1916: 193).¹⁴⁷ A través de la incineración, las ofrendas eran dirigidas principalmente al Sol y a las *wakas*, también hay un testimonio de que eran ofrecidas a *Illapa* (el Rayo). El Sol era el destinatario más frecuente –de acuerdo a las fuentes– de las ofrendas incineradas:

“Los sacrificios que los Incas ofrecieron al Sol fueron de muchas y diversas cosas, como animales domésticos grandes y chicos. El sacrificio principal y el más estimado era el de los corderos, y luego el de los carneros, luego el de las ovejas machorras. Sacrificaban conejos caseros y todas las aves que eran de comer y sebo a solas, y todas las mieses y legumbres, y hasta la yerba coca, y ropa de vestir de la muy fina, todo lo cual quemaban

¹⁴⁷ “También hacen sacrificios de sebo, cuy, **coca**, carneros y otras cosas cuando hazen casa nueva, ó la cubren, y de que la acaban las velan de noche, haziendo ceremonias diversas, bebiendo y bailando. (...) Para el mismo efecto en tiempo de arar la tierra, barbechar y sembrar, y coger mayz, ó papas, ó quinua, ó yucas, y camotes, ó otras legumbres y frutos de la tierra suelen ofrecerle sebo quemado, **coca**, cuy, corderos y otras cosas: y todo esto bebiendo y bailando. (...) Cuando el año es estéril por falta de lluvia, ó por llover demiado, ó por yelo, ó granizo, y finalmente cuando ay falta de temporales suelen pedir ayuda a las Huacas, al Sol, á la Luna, y estrellas llorando y ofreciéndoles sacrificios de sebo, **coca**, etc.” (Polo de Ondegardo, 1916: 192-193).

en lugar de incienso y lo ofrecían en hacimiento de gracias de que lo hubiese criado el Sol para sustento de los hombres.” (Garcilaso de la Vega, 1976: I, 77).

“No dejaré de decir que todas las veces que los indios comían coca ofrecen al Sol, y se hallan junto al fuego la echan en él por manera de adoración, con gran reverencia (...)” (Cristóbal de Molina, 1968: 76).

“Ofrecíanle (...) al Sol muchos cestos de una yerba que ellos comen que se llama coca (...)” (op. cit.: 82).

“Y en el Cuzco se matauan con esta ceremonia cada día vn carnero raso al Sol, y se quemaua vestido con vna camiseta colorada. Y cuando se quemaua echauan ciertos cestillos de coca en el fuego (...)” (Polo de Ondegardo, 1916, 16).

“(...) de allí vayan a una guaca que yo mañana señalaré, la cual se llama Anaguarque, y llegados allí, hagan su sacrificio ofreciéndole cierta chicha, y haciendo delante della un fuego, en el cual fuego le ofrezcan algún maíz e coca y sebo (...) y ofrezcan ansimismo a este fuego mucho maíz e coca, todo lo cual sea hecho con grande reverencia e acatamiento, ofreciéndolo al sol (...)” (Betanzos, 1968: 42).

Molina nos aporta información sobre los sacrificios a las *wakas*: *“Sacrificaban demás de esto y ofrecían a dichas huacas, unos cestillos de coca (...), y un poco de maíz tostado y conchas de la mar, que llaman mullo, y colorado y amarillo, hechas a manera de maíz.”* (Molina, 1946: 56). Polo de Ondegardo detalla las ofrendas que hacían los incas a las *wakas*, organizadas en un sistema de “líneas” o *ceques*.¹⁴⁸ Muchas *wakas* recibían, como principal ofrenda, cestos de coca incinerados.

“El segundo Ceque de dicho camino de Antisuyo se decía Payan, y tenía diez Guacas (...) A este adoratorio llevaban en cierto tiempo del año todas las guacas e ídolos de la ciudad del Cuzco, y allí juntas les sacrificaban, y luego las volvían a sus lugares: era Guaca muy solemne; y ofrecíanle cestos muy pequeños de Coca” (Polo de Ondegardo, 1916: II, 17).

¹⁴⁸ Similar descripción hace Cobo de estos *ceques* y *wakas*, y las ofrendas particulares que se hacían a cada uno.

“El tercero Ceque se llamaba Cayao, y tenía diez guacas (...) La novena Guaca se nombraba Yuncaycalla (...) Sacrificábase por los mercaderes cada vez que pasaban, y rogaban que les sucediese bien en el viaje; y era coca el sacrificio ordinario” (op. cit., 19).

“El noveno y último Ceque deste camino que traemos se llamaba Collana y tenía trece Guacas (...) La quinta se nombraba Tampuvilca. Era un cerro redondo que está junto á Membilla, encima del cual estaban cinco piedras que cuentan haber aparecido allí, y por eso las veneraron. Ofrecíanles lo ordinario, especialmente cestos de Coca quemados” (op. cit., 33-34).

Guamán Poma, respecto al culto incaico, reporta diversas ofrendas entre las cuales figura la coca. Señala que a *Illapa* (el Rayo) le ofrecían coca, comida y chicha (Guamán Poma, 1993 [1615]: 255).

Los ingredientes

Los cestos de coca de coca se incineraban junto a otros “ingredientes”, como cebo, maíz, ají, tejidos finos, chicha, cuyes y conejos (Molina, 1946: 56). Cobo, entre las “cosas que ofrecían en los sacrificios” menciona “cuis”, “carneros”¹⁴⁹ (en asuntos de mayor importancia), comidas y bebidas, en ese orden (Cobo, 1956: 202-204). Luego, antes de mencionar otros elementos para ofrendar como el oro, la plata, la “ropa fina” y conchas marinas, se refiere a la coca: *“Entre los sacrificios de las plantas, legumbres y frutos de la tierra ninguno llegaba en estimación a el que se hacía de la coca (...)”* (op. cit.: 203).

De acuerdo a Arriaga, la principal ofrenda, y que participaba de la mayor parte de sus sacrificios, era la chicha; *“(...) por ella, y con ella comienzan todas las fiestas de las huacas (...)”* (Arriaga, 1968: 210). En la sierra, la chicha se solía hacer con un maíz sembrado para la *waka*. Junto a la chicha, menciona a la coca: *“(...) es universal ofrenda a todas las huacas y en todas las ocasiones.”* (op. cit.: 210). La coca también era cultivada especialmente para ofrendas a las *wakas*: *“Coca es también ordinaria ofrenda, unas veces la que ellos crían o compran, y las más cogida de las chacaras, que llaman de las huacas, que para este efecto cultivan y labran de comunidad (...)”* (op. cit.: 210). Además de chicha y coca, ofrendaban llamas, plata, “*bira*” (sebo de llama), frutos, semillas y tierras de

¹⁴⁹ Por “carneros” refiere a las llamas.

colores. “*Maíz tambien ofrecen, unas veces entero y otras molido y lo queman con la coca y sebo*” (op. cit.: 211).

El padre Joseph de Acosta,¹⁵⁰ al referirse a “los sacrificios que al demonio hacían los indios”, identifica tres géneros de sacrificios: de “cosas insensibles”, de animales y de hombres. Respecto al primer género de sacrificios, escribe: “*En el Pirú usaron de sacrificar coca, que es una yerba que mucho estiman, y maíz, que es su trigo, y plumas de colores y chaquira, que ellos llaman mollo, y conchas del la mar, y a veces oro y plata, figurando de ello animalejos; también ropa fina de Cumbi y madera labrada y olorosa, y muy ordinariamente sebo quemado.*” (Acosta: 1995: 55-56). No deja de destacar la importancia de la coca entre las ofrendas: “*Los señores ingas usaban la coca por cosa real y regalada, y en sus sacrificios era la cosa que más ofrecían, quemándola en honor de sus ídolos.*” (op. cit.: 182).

Guamán Poma refiere la presencia de la coca entre los “sacrificios” del culto incaico, y en las prácticas de los pueblos de los cuatro *suyus* o regiones de la confederación *tawantinsuyana*. En los pueblos del *Chinchaysuyu*, las ofrendas para las *wakas* eran algodón, *tupa coca*, fruta, chicha, zanco, alpacas, ají, mollo, plata, oro, lanas de colores e incluso sacrificios humanos. El repertorio de ofrendas para los “*Andesuyos*” incluía sebo de culebra, maíz, coca y plumas. Los elementos que se ofrendaban a los cerros en el *Collasuyu*, eran: llamas, niños, cestos de coca, plumas de *suri* (ñandú), *mullo* (*spondylus sp.*). Por su parte los habitantes del “*Condesuyu*” ofrecían: oro, plata, niños, plumas de pariuana (flamenco), coca, mullo y zanco (Guamán Poma, 1993: 202-255).

El uso general de la coca en las ofrendas es confirmado por otras fuentes: “*Y pocos sacrificios hacían en que no entrasen la coca, yerua preciada en todo este Reyno para sus deleites y regalos*” (Martín de Murúa, 1962: 135). “*Otros sacrificios tuvieron los indios todos en común (...) mas los que usaron en general fueron de animales, como carneros, ovejas, corderos, conejos, perdices y otras aves, sebo y la yerba que tanto estiman llamada coca, el maíz y otras semillas y legumbres (...)*” (Garcilaso de la Vega, 1976: 30).

¹⁵⁰ Joseph de Acosta (1540-1600). Ingresó en la Compañía de Jesús en 1551 y veinte años después llegó a América. En su libro “Vida religiosa y civil de los indios” se refiere tanto a los pueblos andinos como a los mexicanos.

(2) La coca en ofrendas no incineradas a la Tierra, al Agua y a las *Apachitas*.

“Sacrificaban a la tierra derramando en ella coca, chicha y otras cosas (...)” (Cobo, 1956: 203); *“(...) adoraban la tierra fértil, que llaman camac pacha, y la tierra nunca cultivada que dicen pacha mama, y en ella derramauan chicha y arrojauan coca y otras cosas, rogándole que les hiziese bien, y ponían en medio de las chacaras una piedra grande, para en ella ymbocar la tierra, y le pedían les guardase las chacaras (...)”* (Murúa, 1962: II, 107). Una versión similar reproduce Polo de Ondegardo.¹⁵¹

Otro modo particular de “sacrificar” la coca, era ofrecer las hojas desmenuzadas –a modo de harina de coca- a las aguas: *“(...) mandó que echasen en el agua mucha coca molida e desmenuzada”* (Betanzos, 1968: 46). Una versión más vívida de ofrenda de coca a las aguas se encuentra en “Ritos y tradiciones de Huarochirí”, en el contexto del rito de la limpia de acequias.

“Cuentan que, posteriormente, cuando los huacsas del ayllu de los allauca habían introducido sus costumbres en estas tierras, al terminar la época de lluvias, iban hasta Porui para limpiar la acequia. Entonces, estos huacsas, no importa cuántos fueran, al llegar a Lliuyacocha, soplaban sus antaras y agitaban la superficie de la laguna. Después iban a saludar a Anchicara, el distribuidor de las aguas. Le dirigían algunos rezos breves y sólo le arrojaban una pequeña cantidad de coca; después regresaban otra vez a la orilla de la laguna.” (Taylor 1987: 437).

“Entonces, como ya hemos contado, cuando era época de cerrar [el desagadero de] Yansacocha y soltar el agua, también los huacsas se dirigían [a la laguna]. Y toda la gente, sin excepción, salía para cerrar [el desagadero]. Al llegar las mujeres, cada una depositaba ofrendas de coca y de chicha también. Los yañcas recibían todas estas ofrendas destinadas a Yansa. Solían llevar también una llama. Y también cuyes y ticti y toda clase de ofrenda ritual. Cuando acababan de juntarse todos y se habían registrado en sus quipus todos los ausentes, empezaban a adorar a Yansa diciéndole: “Padre Collquiri, tuya es la laguna; tuya es también el agua; este año danos agua en abundancia”. Al acabar este [rezo], todos bebían chicha y mascaban coca. Después, los hombres y las mujeres empezaban a tapar [la bocatomía de] la laguna.” (op. cit.: 479-481).

¹⁵¹ *“Es cosa común entre Indios adorar á la tierra fértil, que es la tierra que llaman Pachamama, ó Cámac páchac, derramando chicha en ella, ó coca, ó otras cosas para que les haga bien”* (Polo de Ondegardo, 1916: 192).

“Cuando ya había llegado la época de soltar el agua, siempre iban [a la laguna] cinco veces acompañados por dos o tres huacas. Previamente, un hombre y una mujer entraban en una chacra algo grandecita. Llevaban un gran cántaro de chicha, no más de uno o dos de sus cuyes y coca. Después de ofrecer estos [sacrificios] soltaban el agua.” (op. cit.: 483).

La ofrenda del *hachu* o bolo de coca

Una forma de “sacrificar” la coca era a través del *hachu* o bolo de coca *akullikada*: “(...) la cual [coca] se ofrecía (...) después de haberla masticado y chupado su zumo” (Cobo, 1956: 203). Los caminantes ofrendaban la coca masticada en los caminos, en sitios donde había montones de piedras llamados *apachitas* (Polo de Ondegardo, 1916: 189; Arriaga, 1968: 218; Garcilaso de la Vega, 1976: I, 69).

“Item los Serranos adoran los montones de piedras que hazen ellos mesmos en las llanadas, ó encuzijadas, ó en cumbreiras de montes, que en el Cuzco y en los Collas se llaman Apachitas (...) adoran qualesquiera otros mochaderos de piedras donde hallan auerse echado piedras, coca, mayz, sogas, trapos y otras cosas diferentes.” (Polo de Ondegardo, 1916: 189).

“Los Serranos usan cuanda van camino echar en los mismos caminos, ó encrucijadas, en los cerros, ó en rimeros de piedras (que según ya se há dicho se llaman Apachitas), ó en las peñas, y cuevas, ó en sepulturas antiguas, calzados viejos, plumas, coca masticada, ó mayz masticado, y otras cosas, pidiendo que los dejen pasar en salvo, y les quiten el cansancio del camino y les den fuerzas para caminar.” (op. cit.: 190).

“Cosa muy usada antiguamente, y ahora no lo es menos, cuando suben alguna cuesta o cerros, llegando a alguna piedra grande que tienen ya señalada para este efecto, escupir sobre ella (...) coca o maíz masticado” (Arriaga, 1968: 218).

Garcilaso de la Vega nos aclara el profundo sentido de esta costumbre, de dónde proviene y cuál es el significado del término *apachecta*:

“Declarando el nombre apachitas –que los españoles dan a las cumbres de las cuevas muy altas y las hacen dioses a los indios-, es de saber que debe decir apachecta”.

“Es dativo. Y el genitivo es apachecta. De este participio de presente apáchech, que es el nominativo y con la sílaba ta se hace dativo: quiere decir “al que hace llevar”, sin decir quién es ni declarar qué es lo que hace llevar. Pero conforme al frasis de la lengua (como atrás hemos dicho y adelante diremos de la mucha significación que los indios encierran en sola una palabra) quiere decir “demos gracias y ofrezcamos algo al que hace llevar estas cargas dándonos fuerza y vigor pars subir por cuestas tan ásperas como esta”.

“Y nunca lo decían sino cuando estaban ya en lo alto de la cuesta. Y por esto dicen los historiadores españoles que llamaban “apachitas” a las cumbres de las cuestas, entendiendo que hablaban con ellas porque allí les oían decir esta palabra apachecta. Y como no entienden lo que quiere decir dánselo por nombre a las cuestas.”.

“Entendían los indios, con lumbré natural, que se debían dar gracias y hacer alguna ofrenda al Pachacámac, dios no conocido que ellos adoraban mentalmente, por haberles ayudado en aquel trabajo. Y así, luego que habían subido la cuesta, se descargaban, y, alzando los ojos al cielo y bajándolos al suelo y haciendo las mismas ostentaciones de adoración que atrás dijimos para nombrar al Pachacámac, repetían dos, tres veces el dativo apachecta.”.

“Y en ofrenda se tiraban de las cejas y, que arrancasen algún pelo o no, lo soplaban hacia el cielo y echaban la yerba llamada cuca, que llevaban en la boca, que ellos tanto precian, como diciendo que le ofrecían lo más preciado que llevaban” (Garcilaso de la Vega, 1976: I, 69).

Uso de la coca en diagnósticos o “adivinaciones”

El libro decimotercero de “Historia del Nuevo Mundo”, del padre Bernabé Cobo, está dedicado a las prácticas espirituales. En el capítulo XXXIV -“De los sortilegios”- y en el capítulo XXXVI -“De los Adivinos, y cómo invocaban al demonio”- (Cobo, 1956: 229-231), es posible apreciar la estrecha relación entre los “sacrificios” (ofrendas en que se quemaba la coca y otros elementos) y los diagnósticos o adivinaciones.

“(…) ninguna hechicería, suerte ni otra obra de las que estaban a cargo de los de este oficio, se podía empezar sin algún sacrificio de mucha o de poca importancia, según la pretensión de la persona o causa por la que se hacía (...)” (Cobo, 1956: 226).

“Otras veces, para este mismo fin [adivinar el futuro], quemaban sebo de carneros y coca: y en cierto humor que salía y otras señales que veían al tiempo de quemarse, decían que conocerían lo que habria de suceder a el que los alquilaba.” (op. cit.: 227).

“También suelen quemar sebo, cuy, coca, tabaco (...) y otras cosas para adivinar los sucesos que están por venir” (Polo de Ondegardo, 1916: 187).

“Adviértase que aunque se dice que sólo las viejas usan deste oficio de adivinar y decir lo que pasa en otras partes remotas y declarar lo perdido y hurtado, tambien lo usan el día de oy Indios no sólo viejos pero mozos y piden para esto que les traigan coca, cuy, pelos, o cabellos, sebo, o ropa, o otras cosas (...)” (op. cit.: 30).

“La invocación del demonio que hacían estos ariolos¹⁵² con más solemnidad, era por el fuego, a quien reverenciaban y adoraban por muy principal guaca, la cual hacían en esta forma: tomando dos braseros de plata, cobre o barro, de hechura de alquitara¹⁵³ grande sin pico, con muchos agujeros alrededor y otro mayor en la parte alta, por donde salía la llama del fuego, y puestos uno en frente de otro, llenos de rajas de leña untadas con sebo, los encendían y soplaban con unos cañones del tamaño y forma de arcabuz, los cuales, de la mitad para arriba eran de cobre, y de la otra mitad de plata. Alrededor de estos hornillos ponían muchos vasos de oro, plata, madera y barro, con diversos manjares y bebidas, y luego el ministro principal con los demás, mascando coca, ya cantando, ya llorando, con palabras que para este efecto sabían, comenzaban a invocar las ánimas de aquellas personas de quienes querían saber algo, convidándolas que viesesen al banquete que les hacían en presencia del fuego sagrado, del Sol y de la madre tierra Pachamama.” (Cobo, 1956: 230).

“Otros hechiceros toman sebo de carnero y de culebra y de león y de otros animales, maíz y sangre y chicha y coca, y lo queman y hacen hablar del fuego a los demonios y les preguntan y les responden, y dicen lo que ha de haber y lo que pasa, por ellos lo saben.” (Guamán Poma, 1993: 207).

La coca se usaba además en otras formas de adivinación.

¹⁵² “Ariolo” es sinónimo de “agorero”, “adivino”.

¹⁵³ Alquitara: alambique.

“(...) tenían otra manera de suertes y averiguación de lo porvenir; y era mascando coca y hechando su zumo con la saliva en la palma de la mano, extendiendo los dos dedos mayores, y si caía por ambos lados igualmente decían que sería bueno el suceso, y si por el uno solo, sería malo; y antes de esta prueba le hacían sacrificio y adoración al sol.” (Cobo, 1956: 227).¹⁵⁴

“Otros, especialmente yndias, usaban para las adivinanzas echar un poco de agua en un vaso o plato y luego coca mascada o sin mascalla, y allí decían ellas que sabían lo que estaba por suceder, y respondían mil mentiras.” (Murúa, 1962: II, 121).

2.4. USO TRADICIONAL DE LA COCA

2.4.1. Áreas y contextos de uso tradicional

Hacia fines del siglo XV, cuando los españoles invaden el continente americano, el cultivo y uso de la coca rebasaba el territorio que abarcó el incario o *Tawantinsuyu*, extendiéndose por el norte hasta los actuales países de Nicaragua y Panamá. El genocidio de la población originaria y su reemplazo por grupos predominantemente europeos llevó a la extinción del uso de la coca en la costa pacífica peruana y ecuatoriana, las tierras bajas del Amazonas, los litorales del Caribe y las tierras altas de Colombia y Venezuela (Henman, 2005: 102). Sin embargo, actualmente el uso tradicional de coca, con sus diversas prácticas, perdura en extensas áreas de Perú, Bolivia y Argentina, y en regiones más puntuales de Colombia, Brasil y Chile. *“A pesar de que los sectores oficiales han venido restringiendo a los sectores campesinos de la población andino-amazónica, se han conservado los usos de la hoja de coca en sus diversas modalidades: en el masticatorio, en los ritos religiosos y medicinales, en el intercambio comercial como patrón de cambio, en los ritos adivinatorios, en las relaciones político sociales y en las ofrendas a las divinidades autóctonas, de tal manera que estas prácticas se conservan, sin cambios sustanciales, desde el Tawantinsuyu hasta la actualidad.”* (Quispe Mejía: 2004: 51).

En Perú

¹⁵⁴ Similar descripción aporta Polo de Ondegardo (1916: 33).

Según la encuesta DEVIDA-INEI¹⁵⁵ del año 2004, 4 millones de personas consumen en el Perú unas 8800 toneladas de hojas de coca.¹⁵⁶ Un millón de “*chakchadores* habituales”, que representan el 5% de la población peruana mayor de 12 años, consumen las 4/5 partes de estas 8800 toneladas;¹⁵⁷ considerando un promedio de consumo de 5.5 kg. anuales por persona. Estos “*chakchadores* habituales” son de origen quechua o aimara, viven en áreas rurales de la sierra (a más de 2300 msnm), poseen bajos niveles de educación (un 40% del ellos son analfabetos), *akullikan* para realizar labores de agricultura y ganadería, porque la coca les ayuda a trabajar o “por costumbre” (Rospigliosi, 2004).

“Mientras más tradicionalmente indígena es una población en el Perú, se encuentra en ella un mayor porcentaje de consumidores de coca (...) Las alturas de los Andes constituyen una región de refugio de la cultura andina y, así como el hábito de la coca está relegado a esas regiones, también lo está el uso de los idiomas quechua y aimara, la costumbres y usos de la cultura indígena (...)” (Ossio et. al., 1989: 257).

La coca está íntimamente relacionada a la cultura andina, quechua y aimara. Donde se conserva el uso de estas lenguas, se mantiene el uso de coca. En el norte de Perú, se perdió el uso de la lengua quechua, y asimismo se abandonó el uso de coca. Las comunidades que conservan el *akulliku* y los usos rituales de la coca, retienen una mayor cantidad de valores culturales andinos.

En Bolivia

En Bolivia, “*El uso y consumo de la hoja de coca es un hábito milenario que representa una de las partes más importantes de la cultura andina, de la que son herederos 85% de la*

¹⁵⁵ Esta encuesta nacional fue encargada al Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI) por la Comisión Nacional para el Desarrollo y Vida sin Drogas (DEVIDA). Se efectuó entre noviembre de 2003 y enero de 2004, 8 mil hogares de todo el Perú fueron encuestados; es decir unas 24000 personas mayores de 12 años. La encuesta recabó datos sobre todas las formas de consumo tradicional de la hoja de coca: *akulliku*, mates o infusiones, ofrendas, adivinaciones y otros; así como las frecuencias y cantidades en el uso y el modo de adquisición de las hojas de coca. Los resultados fueron presentados en *El consumo tradicional de la hoja de coca en el Perú*, editado por Fernando Rospigliosi en 2004.

¹⁵⁶ ENACO compra y vende entre 2800 y 3000 toneladas al año. Si los consumidores tradicionales adquieren 8800 toneladas, eso implica que casi dos tercios circulan fuera de la ENACO.

¹⁵⁷ En 1950 se consumían 10000 toneladas, con una población de 10 millones de habitantes, el 35% de la población actual. La conclusión de Rospigliosi es que el consumo tradicional está en retroceso, debido al proceso de urbanización y modernización.

población (...)” (Jordán Pando, 1989: 88). Por lo general, se comienza a *akullikar* entre los 18 y los 22 años. Una encuesta realizada en los años 80 señala que, sobre un total de 3513 individuos, el 59,7% eran *akullikadores*, el 26,9% consumidores pero no *akullikadores*, y el 13,4% abstemios. El más alto grado de *akullikadores* se encuentra en las comunidades quechuas y aimaras. La incidencia del uso de la coca por nivel de escolaridad es mucho más alta en “analfabetos”, evidencia del triste rol que ha tenido la socialización escolar. El relevamiento del uso de la coca por zonas ecológicas revela un mayor consumo en regiones altas y aisladas, como la puna y las cabeceras de los valles. En los valles medio y bajo, así como en los llanos tropicales, el consumo de coca es menor. Los porcentajes más altos de *akullikadores* se obtuvieron en los departamentos de Cochabamba y Potosí; mientras los porcentajes más bajos fueron de Santa Cruz, provincia con mayor influencia europea. Entre mineros, campesinos y obreros se encuentra un alto porcentaje de *akullikadores*, que utilizan la coca con diferentes motivos: como medicina, en fiestas, en reuniones, en el ritual familiar, para mantenerse despierto, para combatir el frío y el hambre, para trabajar, viajar, recibir visitas y adivinar (op. cit., 88-95).

En Argentina

En la región del noroeste argentino (particularmente en las provincias de Salta, Jujuy, Catamarca, Tucumán y la Rioja) ha pervivido hasta hoy, sin interrupción, la costumbre prehispánica del *akulliku* o “coqueo”. Argentina no tiene cultivos de coca dentro de su territorio, la coca llega a este país proveniente de Bolivia, principalmente del Chapare y de la zona de yungas de la Paz (Rivera Cusicanqui, 2003).¹⁵⁸ En Argentina se consumen entre 1000 y 2000 toneladas métricas anuales, lo cual representa entre un 10 y 20 % de lo que se consume por año en el Perú.¹⁵⁹ Actualmente, con la migración de bolivianos a las grandes ciudades, el *akulliku* ha tomado carta de ciudadanía en Mendoza, Córdoba y Buenos Aires, entre otras capitales argentinas. En 1989 se legalizó, por ley federal, la tenencia y consumo de coca, que había sido prohibida por el gobierno militar. Sin embargo la comercialización y el tránsito transfronterizo han quedado hasta hoy en la penumbra legal, a pesar de que en el país no hay cultivos ni producción interna de hojas de coca. La consecuencia es el

¹⁵⁸ Silvia Rivera Cusicanqui. “*Las fronteras de la coca. Epistemologías coloniales y circuitos alterantivos de la hoja de coca. El caso de la frontera boliviano-argentina*”, 2003.

¹⁵⁹ De acuerdo a la encuesta DEVIDA-INEI, según la cual el consumo anual de coca en el Perú alcanza 9000 toneladas anuales (Rospigliosi, 2004).

encarecimiento del producto, el negocio para los contrabandistas y las coimas de la gendarmería y la policía.

El uso de coca en Argentina asume características propias. En la sociedad argentina no existe, como en Bolivia o Perú, la tajante división entre *runa* (indio que usa la coca) y *misti* (blanco que no usa la coca). En el noroeste argentino, el uso de la coca es “universal”: unifica a los diferentes estratos socioeconómicos tanto urbanos como rurales: campesinos, asalariados, élites regionales, todos *coquean* por igual. A diferencia de Perú y Bolivia, donde el uso de coca es un símbolo de identidad étnica para los indígenas o *runas* en oposición los blancos o *mistis*, en Argentina la coca es símbolo de pertenencia regional a la macro región del noroeste argentino, a través del cual los “norteños” (de todas las clases sociales) se diferencian de los “porteños” de la capital, Buenos Aires. En el noroeste argentino, el coqueo muchas veces se practica de forma individual y en variados contextos públicos: clubes, peñas, trabajo, partidos de fútbol, transporte público, cabinas de radio, universidades y -los diputados jujeños y salteños- hasta en las sesiones de la legislatura (Rivera Cusicanqui, 2003; Rabey, 1989).

En Colombia

En Colombia, el cultivo y uso tradicional del *hayo* (como se conoce a la variedad de coca *Erythroxylum novogranatense var. novogranatense*) se ha conservado únicamente en las montañas del Cauca, de Huila y en la Sierra Nevada de Santa Marta, donde los kogi han vivido aislados y manteniendo sus costumbres ancestrales. Entre los kogi sólo los hombres pueden *mambear* coca; después de la cena se retiran a la casa ceremonial donde pasan la noche *mambeando*, bailando, cantando y sosteniendo conversaciones ceremoniales (Martín, 1996: 21).

2.4.2. Variedad de especialistas en el uso ritual de la hoja de coca

En las comunidades quechuas y aimaras ubicadas en regiones altoandinas de Bolivia y Perú, el uso ritual y medicinal de la coca –considerada una planta maestra- es la base de una especialización. En esta zona, hay diferentes especialistas cuyas prácticas terapéuticas tienen a la hoja de coca como principal instrumento.

El hampiq y el paqo (Perú)

En los *ayllus* andinos de la sierra sur del Perú, al especialista y responsable de la salud se le conoce o identifica con el término genérico de *hampiq*, “el que cura”. El *hampiq* no sólo se ocupa de la salud de los humanos, sino que resuelve todos los conflictos y preocupaciones individuales, familiares y comunales que afectan las actividades sociales. Velan por que reine la salud y la armonía en las comunidades, tratando de mantener un equilibrio entre hombre y naturaleza (Ossio et. al., 1989: 282). “*El especialista, jampiq, previene y cura enfermedades, con base en la hoja de coca, que constituye un lenguaje y un elemento de la farmacopea. Para ejercer su oficio, los jampiq reciben licencia o autorización, mediante el mesal, piedra ovoide otorgado por Dios durante la prueba de la khaqa sipipi, muerte por el rayo que dura tres días.*” (op. cit.: 356).

Los paqo en el ayllu de qiro (Perú)

Una de las comunidades andinas que mejor ha conservado la tradición ritual y espiritual es la comunidad de Qiro, en el departamento de Cusco. Washington Rozas Álvarez (2005), muestra la organización y jerarquía de los oficiantes del culto en *qiro*. Hay una secuencia de iniciaciones para quienes progresan en la “carrera espiritual”. El primer paso es consagrarse como *watoq*, luego como *hampiq* y después como *paqo*. El *apu* puede elegir por medio del Rayo (Santiago) a cualquier *runa* para ser *paqo*.

“La iniciación para ingresar al grupo que conforman los paqo se realiza luego de estudios preparatorios y prolongados. Durante varios años se lleva una vida de estricto aprendizaje. El primer paso se realiza aprendiendo a ver la coca. La coca es el lazo con el Apu y la Pachamama, por medio de ella hablan, escuchan e indican el motivo y solucionan los problemas.”.

“Una vez que aprendió a ver la coca, determina en las hojas las enfermedades; dónde está el objeto perdido o quién es el culpable del robo y pronosticar el futuro y la suerte, el neófito se consagra como watoq.” (Rozas Álvarez, 2005: 268).

La segunda iniciación espiritual es consagrarse como *hampiq*:

“El watoq que aprendió a diagnosticar las enfermedades por las hojas de coca, aprende esta vez la especialidad del curanderismo. Las lecciones están dirigidas a conocer y clasificar las hierbas medicinales (...) Una vez que el neófito aprende los secretos de la medicina tradicional, se consagra hampeq o maich’a (...)” (op. cit.: 268).

Una vez preparado, el *hampiq* realiza un rito de iniciación a través del cual llega a ser *paqo*. *Paqo* es una categoría genérica que incluye una serie de jerarquías. Primero se es *pampamisayuq* y luego se asciende a *altumisayuq*, especialización que incluye tres grados: con 1 *santowara*, con 2 *santowara* y con 3 *santowara* (Rozas Álvarez, 2005).

El rito de iniciación o *karpay* se realiza siempre en lugares sagrados retirados de los centros poblados, que pueden ser *wakas*, *apachitas* o *apus*. Este rito dura toda una noche y a veces varios días, y del mismo participan únicamente el maestro y el neófito. Las hojas de coca juegan un rol fundamental, quienes van a iniciarse realizan ayunos previos y durante el rito *chakchan* abundante coca, la cual va acompañada con chicha de jora (Rozas Álvarez, 2005: 269).

“Durante la ceremonia del karpay, el maestro mira constantemente la coca esperando ver la aceptación del Apu. Si esto sucede, en nombre del Roal designa su pukara al nuevo paqo. Este es un Apu de su comunidad o de donde procede el iniciado. Este pukara será su guía, su destino y su maestro.” (op. cit.: 270).

Yatiris y ch’amakanis (Bolivia)

En Bolivia, la generalidad de las comunidades campesinas carece de infraestructura médico-hospitalaria. No habiendo postas sanitarias ni farmacias, lo más común es recurrir a la medicina natural que practican los curanderos, conocidos con distintos nombres según la zona: *yatiri*, *hampiri*, *aysiri*, y santiguador o santiguadora (Jordán Pando, 1989: 100).

En el altiplano aimara, entre los diversos guías espirituales, uno de los más reputados es el *yatiri*, un especialista en técnicas adivinatorias y terapéuticas a partir del manejo ritual de las hojas de coca.

“El especialista ritual aymara, mezcla de sacerdote y curandero, es el yatiri, “el que sabe”. Este personaje, que recibe el tratamiento cordial de “maestro” por parte de sus clientes, necesita “ver” la enfermedad, identificar sus caracteres peculiares antes de establecer un diagnóstico sobre el mal que aqueja a su paciente o aventurar el modelo terapéutico que habrá de emplear en la cura. Para “ver” con exactitud la etiología del mal el yatiri dispone de diversos procedimientos predictivos, sin embargo, es la hoja de coca (Erythroxylum coca LAM) el recurso predilecto que concita su atención: la coca habla mejor.” (Fernández Juárez, 1997: 175).

“El yatiri, como su propia denominación indica, es “el que sabe”. Su especialidad más representativa consiste en la lectura de las hojas de coca, elemento de consulta y diagnóstico, mediante el cual es capaz de aventurar predicciones diversas sobre los problemas que le son consultados. Habitado al trato con sus clientes otorga un formato narrativo coherente y muy preciso, mediante las hojas de coca, al conflicto que el paciente le expone, ordenando de esta forma la información aportada por el interesado.”

“Como en otras regiones de los Andes, el yatiri es un especialista que ha sido seleccionado por el rayo. El rayo lo golpea hasta tres veces, para devolverlo a la vida cargado de poder (...). A partir de este momento, el elegido se va metiendo en los secretos de la hoja de coca así como en la elaboración de ofrendas, frecuentemente de la mano de otro especialista de reconocido prestigio en su zona, quien lo iniciará (...).”

“El desplazamiento a los lugares de especial consideración sagrada como son los cerros de prestigio, calvarios, apachitas y santuarios “enseña” (...), ayuda a mirar mejor la coca, a practicar mejor para acertar en los diagnósticos y tratamientos curativos (...). Los “maestros” esgrimen, a modo de currículum personal, los diferentes lugares que han visitado con la intención de mostrar ante sus clientes el “poder” y, por tanto, la competencia ceremonial que atesoran.” (op. cit.: 81).

El *Ch'amakani* es otro especialista ritual aimara, caracterizado por la facultad de hablar con los seres sobrenaturales durante sesiones de consulta nocturnas (Fernández Juárez, 1997: 228). La iniciación como *Ch'amakani*, se realiza en un rito que dura toda la noche y se lleva a cabo en una *waka* o lugar sagrado, en este rito se pide permiso al *achachila* para adquirir la virtud de leer las hojas de coca.

[Luego de un sueño de iniciación] “(...) Carmelo Condori sube al cerro *Qhapiqi* para adquirir parte de las formas del “saber hacer” que corresponde a los “maestros” ceremoniales. Aleccionado y acompañado por su suegro, también *Ch’amakani*, asciende de noche, sin comer ni dormir, sin haber tenido contacto carnal con su esposa, cargado con el peso de los objetos de poder del “maestro”, su *chinu* (tari, atado ceremonial de coca) y una mesa de “saludo”. Al llegar a la cumbre es preciso festejar al *achachila*, *Awki Qhapiqi* (*Qhapiqi* el viejo y el joven) colocando varias velas (*ispirma*) en su “cabezal” (altar o “calvario” del cerro). En uno de los habitáculos preparados en el altar, el aspirante a “maestro” introduce las velas, las enciende y deposita su propio *chinu*, del cual no puede separarse más a lo largo de su vida como “maestro”. Introduce en el “cabezal” igualmente algo de plata a cambio de la virtud que va a adquirir para la lectura de la coca.”.

“Es preciso pasar toda la noche *pijchando* coca y tomando trago con invitaciones repetidas al cerro *Qhapiqi*. No hay que dormir; hay que estar en vela combatiendo el frío con el trago, la coca y los cigarrillos para amanecerse.” (Fernández Juárez, 1997: 84).

Aún hay otras expresiones para designar a especialistas en el uso ritual de la coca: “(...) se denomina *kuka khawaq* al especialista que sólo se dedica a leer la coca; como *maycha* se conoce al especialista que lee la coca y realiza curaciones de enfermedades sencillas” (Ossio et. al., 1989: 295). El *akulliri* es un especialista en la adivinación por medio de la coca cuyas hojas *akullika* para pronosticar, de acuerdo al sabor dulce o amargo, el éxito o el fracaso de las terapias. *Kuka williri* es el que hace la “lectura” tirando las hojas de coca (van der Berg, 1985; Polia, 1996: 74). En Colombia, los términos para “curandero” en la lengua de los guambianos son *pi’ij mavi* o *maase mavi*, significan “comedor de cal” y “comedor de coca” respectivamente (Henman, 2005: 285).

Diferentes especialistas rituales andinos, como *watoq*, *hampiq*, *paqo* (*pampamisayuyq*, *altumisayuyq*), *yatiri* y *ch’amakani*, se definen como expertos en el uso ritual de la hoja de coca. En todos los casos, estos especialistas usan a la hoja de coca para tres actividades fundamentales: (1) el *akulliku* (en los rituales, en las iniciaciones, en las curaciones, etc.), (2) la “lectura” o diagnóstico, y (3) para formar los *kintus* o ramilletes de hojas de coca que son un ingrediente esencial de las ofrendas andinas. La coca cumple el rol de “mensajera”: es el canal que permite al especialista enviar mensajes y recibir respuestas de los *apus* o cerros sagrados.

2.4.3. La lectura de las hojas de coca

La “lectura” de las hojas de coca debe ser considerada -al igual que el *akulliku*- como un rito, pues es un hecho formal y trascendental, en el que se produce la “conexión” con lo sagrado. Este rito incluye el *akulliku* de las hojas de coca, por parte del especialista y las personas que acuden a la consulta. Se repara también en el gusto de la coca: si sabe dulce es buen augurio y si sabe amarga está avisando que algo no está del todo bien.

Mientras el *akulliku* es un rito que realizan todas las personas mayores del *ayllu* en general, el rito de lectura de las hojas de coca exige cierta especialización. En las comunidades quechuas y aimaras, todas las personas tienen nociones elementales sobre la “lectura” o “adivinación” con hojas de coca. Sin embargo, para situaciones serias -como enfermedades o la planificación de una acción importante- se requieren los servicios de un especialista (Allen, 2008: 161; Ossio et. al., 1989: 363).

Previamente hemos visto que lo que distingue a diversos maestros o curanderos andinos es la capacidad y competencia para leer las hojas de coca. *Qatipay* es un vocablo quechua, etimológicamente significa “seguimiento”, y alude al seguimiento que hace el especialista de un acontecimiento (pérdida de ganado, el diagnóstico de una enfermedad, etc.), con el propósito de encontrar una respuesta o solución (Ossio et. al., 1989: 363). Veamos una descripción del acto ritual de la “lectura” con las hojas de coca:

“Antes de proceder a la consulta de la coca, el “maestro” selecciona las hojas de mejor calidad, jugosas, frescas y brillantes; las hojas secas y descoloridas no sirven para “ver”. Durante la fase de selección de las hojas de coca, cuyo número definitivo depende del criterio del especialista, el “maestro” entabla una detallada conversación con el paciente y sus familiares sobre todos aquellos aspectos que considere de relevancia para el esclarecimiento de lo ocurrido. Los derroteros de la conversación apenas señalan cuestiones que pudiéramos calificar de carácter médico, sino preferentemente factores morales, religiosos y de importante significación social. (...) Durante la conversación los familiares y el “maestro” pijchan (mascan) abundante coca con su correspondiente llujt’a. Es recomendable igualmente fumar algo de tabaco y consumir de forma moderada alcohol (...) Una vez considerados los factores probables que inciden en la situación del paciente, tras la conversación entre sus familiares y el “maestro” (...) es preciso consultar a la hoja de coca sin más preámbulo.”.

“Las hojas seleccionadas se colocan en un tejido ceremonial cuadrangular de reducidas dimensiones denominado tari, junto a la nayracha, la moneda que constituye el pago del yatiri y a la vez el “ojo” de la coca. Cada “maestro” posee su propio tari, cuyo cuidado y tratamiento ritual pertinente supone un mayor perfeccionamiento en la capacidad predictiva de la lectura de la coca por parte del “maestro” (...). Tras incluir las hojas con la nayracha, el “maestro” dobla el tari en cruz, lo presenta formulando una plegaria en solicitud de “licencia” o permiso para leer la coca y lo bendice con su mano trazando tres cruces sobre el tejido. Desdobla el tari y antes de abrirlo por completo presiona sobre la superficie del tejido reclamando a la hoja de coca que indique la “suerte” que corresponde a su cliente. Una vez abierto el tari, el yatiri evalúa la disposición de las hojas, sus amontonamientos, los diversos “camino” o recorridos trazados sobre la superficie del tejido (...)” (Fernández Juárez, 1997: 175-176).¹⁶⁰

La antropóloga Catherine Allen aprendió -en la comunidad de Sonqo- dos tipos de *coca qhaway*: uno para determinar la causa de las enfermedades y otro para determinar la naturaleza de eventos distantes en el tiempo y en el espacio (Allen, 2008: 162). Localizar con acierto el origen de una enfermedad, la causa que la produce y su naturaleza específica, constituye un paso decisivo en la eficacia del modelo terapéutico aimara (Fernández Juárez, 1997: 175). Los *hampiq* obtienen de tal consulta datos sobre “*el tipo de enfermedad y su grado de avance*” (Ossio et. al., 1989: 283, 289).

La lectura de coca es precedida por invocaciones a estos lugares sagrados; el *paqo* llama a *pachamama* y a los *hatun rurgrarkuna* (los lugares importantes) de la localidad del cliente. Para asegurar el éxito de la “lectura”, el *qatipaq* profesional se debe “conectar” con los cerros especialistas y compartir con ellos coca, cigarro y aguardiente. La respuesta proviene de los cerros sagrados, que se expresan mediante las configuraciones de hojas de coca. En el departamento de Ayacucho, los *wamanis* tiene especialidades en el *qatipay*: *Wamani Chapaco* es para hacer el seguimiento en los problemas amorosos, *Wamani Juanico* para hacer el seguimiento a los desaparecidos. El proceso del *qhaway* es inverso al de la invocación o *pukuy*: en el *pukuy* (cfr. p. 70) los seres humanos envían mensajes a los lugares sagrados, en cambio en el *qhaway* son los lugares sagrados los que transmiten

¹⁶⁰ Otra buena descripción de la “lectura” de las hojas de coca se encuentra en Ossio (Ossio et. al., 1989: 295-296).

mensajes a los humanos, a través de la configuración de las hojas de coca (Allen, 2008: 162; Ossio, 1989: 363).

Los motivos que hacen necesaria la lectura con las hojas de coca son muy variados, abarcan toda la vida cotidiana de los agricultores y pastores. Tienen que ver con la salud, la vivienda, los conflictos, las adquisiciones y aspectos de la vida social:

a) *“Salud:*

- *Estado en el que se encuentra la persona para iniciar trabajos.*
- *Formas de tratamiento, lugares y personas.*
- *Partos y nacimiento, condiciones de la madre y el niño.*
- *Posibles formas y sitios donde adquirieron la enfermedad.*
- *Estado de salud de los novios y sus padres.*
- *Riesgos de adquirir enfermedades.*
- *Posibles defunciones.*

b) *Vivienda:*

- *Ubicación adecuada de las habitaciones.*
- *Seguridad.*
- *Inicio de construcción y techado.*
- *Forma de uso de cada uno de los ambientes, así como el destino con el que fue edificada la construcción.*
- *Herencia.*

c) *Conflictos:*

- *Todas las posibilidades.*
- *Manera de solucionarlos.*
- *Actitudes frente a los contendientes.*

d) *Adquisiciones:*

- *A quién se debe comprar animales y semillas.*
- *Posibilidades económicas para hacer adquisiciones.*
- *Con conocimiento o no de los parientes.*
- *Uso adecuado.*
- *Futuras ventas.*

e) *Social:*

- *Futuro de las parejas.*
- *Factores positivos y negativos de las nuevas amistades; las relaciones con los no parientes.*
- *Actitudes entre parientes, conducta individual y colectiva.*
- *Con quiénes se deben tener más relaciones sociales.*
- *Con quiénes se debe contar para entrar en ayuí, y para qué tipo de actividades.*
- *La forma de tratamiento a los parientes y no parientes de manera individual.*
- *Con quiénes se debe ir de viaje, en busca de trabajo y en los peregrinajes.*

f) *Económico:*

- *En el desarrollo de las actividades agropecuarias.*
- *Resultado de las pariciones.*
- *Resultado de las cosechas.*
- *A quién vender, y en qué momentos.*
- *Lugares de siembra y uso de semillas.*
- *Resultado del trabajo dentro y fuera de la comunidad.*
- *Posibles autores de robos, lugar donde se hallan las pertenencias y los ladrones, y medidas a tomar.” (Ossio et. al., 1989: 294-295).*

Durante el proceso curativo, el especialista consulta constantemente las hojas de coca, hasta para los más pequeños detalles:

“Una vez aventurado el diagnóstico por el “maestro”, tras la consulta de la hoja de coca, se conciertan las fechas propicias para efectuar la cura del enfermo.” (Fernández Juárez, 1997: 182).

“Cuando los familiares del paciente llegan a la casa del “maestro” o bien en las ocasiones en las que es este quien se desplaza, el maestro” avisa su llegada desde el umbral de la casa. Los dolientes lo reciben con abundante pijchu de coca, trago y tabaco”.

“Es preciso ratificar el diagnóstico concertado en la primera visita con una nueva lectura de coca. De la forma acostumbrada, el “maestro” elige las mejores hojas de coca con las que precisa la consulta. El pijchu con su llujt’a no se abandona en ningún momento (...)”.

“La consulta de la coca establece el “horario” previsto para “pasar la mesa”. De esta forma el “maestro” establece el momento en que la mesa debe ser entregada a las llamas para que “pase” y sea degustada por los convidados. Es frecuente que el holocausto de la mesa se realice a la medianoche; más allá de esta hora sólo habla el demonio por la hoja de coca; por esta razón, las mesas para los seres malignos se retrasan hasta las dos y tres de la madrugada. La coca muestra igualmente el “lugar” más beneficioso donde la mesa tiene que ser entregada. El punto seleccionado por la hoja para el sacrificio de la mesa posee una gran relevancia ya que se considera el más pertinente para aceptar con aprovechamiento el sacrificio.” (op. cit.: 183).

“El valor profiláctico de la coca y el alcohol protege a los humanos de las amenazas de la noche y fortalece su voluntad ante la proximidad de lo sagrado.” (op. cit.: 184).

“Mientras el enfermo reposa y los presentes renuevan el akulli de coca, el “maestro” consulta nuevamente a la hoja para comprobar si la mesa es recibida con agrado.” (op. cit.: 185).

“Los lugares más apropiados para el ofrecimiento de las mesas de agosto son propuestos por el “maestro”, siendo generalmente la chacra principal de la familia, junto a la vivienda (sayana), previa consulta a la hoja de coca.” (op. cit.: 120).

“La hoja de coca “avisa” sobre el tipo de mesa que es preciso configurar, así como el lugar y la hora propicia en que hay que efectuar la entrega. Posteriormente, una vez que la mesa ha sido ofrecida señala el beneficio y provecho del sacrificio o, en su defecto, el fracaso y la necesidad de repetir la ceremonia si es que el plato no ha sido bien recibido.” (op. cit.: 87-88).

“La coca forma parte de las “herramientas” habituales del especialista en las consultas predictivas que le solicitan los clientes. Protege y da valor a los participantes.” (op. cit.: 87).

La coca es indispensable en la práctica de los especialistas andinos. No habría *paqo* o *yatiri*, tal como lo conocemos, sin la hoja de coca, que es de uso y consulta permanente. La hoja de coca también forma parte importante en la combinación de yerbas medicinales para el tratamiento de distintas enfermedades. Existen 66 hierbas medicinales que, combinadas con las hojas de coca, sirven para el tratamiento de 46 tipos de malestares o enfermedades:

dolor de cabeza o de estómago, reumatismo, hinchazones, luxaciones, fracturas, partos, resfriados, dolores de muelas, heridas contusas, etc. (Jordán Pando, 1989: 100).

2.4.4. El *kintu* en las ofrendas andinas

“La coca posee la capacidad de “encarnar” tanto los deseos de los oferentes como de los propios comensales, a los que el especialista nombra antes de ubicar la hoja correspondiente en el plato.” (Fernández Juárez, 1997: 87).

K'intusqa es un rito breve, realizado por varones o mujeres, en el cual únicamente se emplean *kintus* (ramilletes de dos hojas de coca como mínimo), ofrenda mínima y cotidiana. Consiste en pronunciar una oración, soplando sobre el *kintu* y mirando en dirección a los *apus* (cerros sagrados) a los cuales va dirigida la ofrenda, para finalmente enterrar el *kintu*. El *k'intusqa* se emplea antes de iniciar las actividades cotidianas. Para sembrar, por ejemplo, se hace una invocación y se coloca el *kintu* en un pequeño hueco que se cava a un costado del surco, hacia el este de la chacra. También se realiza para la cosecha de maíz u otros productos, para la construcción de una casa, para salir de viaje, etc. (Ossio et. al., 1989: 340, 346, 347, 394).

Tinka es el nombre de los ritos en que se emplean, además de la coca, bebidas alcohólicas: chicha de jora, vino, aguardiente y / o cerveza. Se efectúa junto con el *k'intusqa*; generalmente se derrama la bebida sobre la tierra donde ha sido enterrado el *kintu* (Ossio et. al., 1989: 350).

La “ofrenda a la Tierra”, también conocida como “pago a la Tierra” o “despacho”, es el ritual andino más prolongado, dura una hora como mínimo y a veces toda la noche. Se realiza con diversos fines o propósitos, la intención primordial es propiciar la abundancia, la fertilidad y la salud. Estudios etnográficos han puesto en evidencia la vitalidad de las ofrendas andina en contextos urbanos.¹⁶¹

¹⁶¹ En La Paz y otras ciudades bolivianas, cuarteles militares, policía, negocios privados, ferreterías, comercios, farmacias, gabinetes de arquitectura, despachos de abogados, oficinas, equipos de fútbol profesional, etc., son objeto de atenciones ceremoniales. Los propietarios y autoridades responsables hacen pagar la *mesa* correspondiente con un “maestro”, normalmente ya conocido, para propiciar el éxito económico y los rendimientos del negocio (Fernández Juárez, 1997: 123).

En la sierra sur del Perú se suele hacer la siguiente distinción: en el *pago* la ofrenda es enterrada y en el *despacho* es quemada (Ossio et. al., 1989: 337). Aparte de las hojas de coca, los ingredientes -en la sierra del Cusco- son: *koka muqullo* (semillas de coca),¹⁶² cañiwa, comida (arroz, maní y pallares), anís, trozos de sal de mar, uvas deshidratadas, sebo y feto de vicuña o de llama, dulces pequeños de diferentes colores, algodón y claveles rojos, entre otros (Ossio et. al., 1989: 352-354). En la práctica de los *yatiris* bolivianos los elementos de la ofrenda varían un poco:

“(...) entre las viandas predilectas de pachamama que entran a formar parte de su “plato”, destacan la hoja de coca, el sebo de llama (llamp’u), la dulce mesa (tulsi misa), conjunto de elementos dulces previamente seleccionados y empaquetados en los mercados de remedios (jampi qhatus), wira q’uwa, especie herbácea de aroma penetrante propia de sectores de altura, junto a diversas excrecencias resinosas, particularmente copal, incienso, miniaturas de estaño y plomo (chiwchi misa), feto de llama (qarwa sullu) convenientemente decorado, alcohol, mixtura y lanas de diferentes colores.”.

“Todo ello se dispone según un orden concreto y una configuración espacial estricta, acompañado de libaciones (ch’allas) y ruegos que pretenden propiciar la solicitud del cliente y satisfacer los deseos que explícitamente debe formular el “maestro” en su nombre.” (Fernández Juárez, 1997: 119).

Los elementos se colocan siguiendo un orden flexible, que se modifica según las circunstancias particulares de cada ofrenda. Las ofrendas de los *qiros* suelen empezar con cuatro *kintus* de coca formando una cruz o *chakana*, sobre un papel blanco. Luego se van colocando otros *kintus* de derecha a izquierda hasta formar un círculo. Encima se coloca una concha marina y los otros elementos -semillas, tierras de colores, etc.- que se van agregando a medida que son sacados del “despacho” (Rozas Álvarez, 2005: 270).¹⁶³

La coca es el ingrediente principal e indispensable en las ofrendas. La forma de incorporar las hojas de coca en la ofrenda varía de una región a otra y también depende del criterio formal que cada especialista aplica (Fernández Juárez, 1997: 87).

¹⁶² Se considera que la semilla de coca “es el alimento de todas las deidades andinas que moran en el núcleo de las montañas y en el cosmos” (Ossio et. al., 1989: 326).

¹⁶³ El “despacho” se compra en los mercados y contiene todos los elementos necesarios para determinados tipos de ofrendas.

“Las hojas de coca que se emplean en las mesas se ofrecen como akulli a los seres tutelares aymaras y están convenientemente seleccionadas; hay que utilizar para la confección de las mesas aquellas hojas de mejor aspecto, sanas, “jugosas” y brillantes. El proceso de selección minucioso que efectúan especialista y oferente en forma conjunta posibilita un intercambio de información precisa sobre el problema central de la consulta que el especialista utiliza como base informativa en el desarrollo de la sesión.” (Fernández Juárez, 1997: 87).

Además de su uso insustituible para formar los *kintus*, en las ofrendas andinas las hojas de coca desempeñan otro rol fundamental. Mientras se prepara la ofrenda, siempre se *akullika* intensamente y con bastante *tuqra* o *llypta* (Allen, 2008). Un *paqo* del departamento de Cusco, al respecto explica: *“nosotros debemos dar de comer [ofrendar] con la manos lavadas, y sin consumir alcohol, pero sí coca”* (Ossio et. al., 1989: 356).

“En las ceremonias de entrega de ofrendas hay que mascar necesariamente coca con frecuencia, para obtener el grado óptimo de franqueza entre el especialista y el cliente, que resulta imprescindible para abordar el asunto. Se akullica el tiempo que sea necesario hasta que el problema haya sido planteado con la suficiente tranquilidad (...)” (Fernández Juárez, 1997: 87).

En las ofrendas de don Severino, maestro kallawayaya (Bolivia), se debe *akullikar* en cada una de las fases del rito:

“En primer lugar Severino se introdujo en la boca un k'intu de hojas de coca, iniciando de esta forma un intenso pijchu que no abandonó mientras duró la sesión. Tomó un puñado de hojas de coca con la mano derecha y bendijo el papel blanco extendido sobre el que iba a configurar la ofrenda.” (op. cit., 165).

“(...) antes de comenzar la elaboración propia de la mesa es preciso conversar plácidamente, como establece la cortesía aymara, pijchando coca, fumando cigarro y tomando alcohol, sin olvidar siempre de ch'allar para la pachamama, los achachilas y el kunturmamani de los Chura, testigo de todo lo que acontece en el hogar campesino.” (op. cit., 107-108).

“Una vez completada la ofrenda es preciso esperar hasta que sea la hora propicia de su ofrecimiento con un buen pijchu de coca.” (op. cit., 116).

CAPÍTULO 3

WACHUMA: HISTORIA Y USO TRADICIONAL

3.1. EL WACHUMA: DESCRIPCIÓN DE UNA PLANTA MAESTRA

3.1.1. La botánica: especies y variedades

La gran familia botánica de las cactáceas es originaria del continente americano y comprende más de dos mil especies; el género *Echinopsis* (hasta hace unas décadas llamado *Trichocereus*) es oriundo de las regiones andinas y reúne unas veinte especies.

La cuestión de las especies de wachuma o San Pedro es una problemática abierta, no hay consenso entre los estudiosos sobre cuántas especies y variedades habrían. Desde la botánica, no se han realizado estudios taxonómicos exhaustivos sobre el tema, por consiguiente no se sabe con certeza si los diferentes tipos representan distintas especies o si sólo son variantes condicionadas por los climas en que se reproducen estos cactus (Friedberg, 1976; Polia Meconi, 1989: 48). En los estudios clásicos de antropología sólo se reconoce como San Pedro a una o dos especies. Polia (1996) identifica como San Pedro a dos especies: *E. pachanoi* y *E. peruvianus*. Sin embargo el antropólogo Anthony Henman, que lleva décadas estudiando el tema, afirma que debemos considerar por lo menos cinco especies: *Echinopsis pachanoi*, *E. peruvianus*, *E. cuzcoensis*, *E. bridgesii* y *E. terscheckii* (comunicación personal). Todas ellas crecen en la sierra andina, abarcando una extensa área desde el noroeste argentino hasta Ecuador, lo cual representa casi todo el territorio que estuvo integrado al *Tawantinsuyu*. Todas ellas contienen como principal principio activo a la mescalina, en una concentración -más o menos- de 0.12% en la planta fresca.¹⁶⁴

Echinopsis pachanoi

Este cactus, conocido con los nombres de wachuma o San Pedro, crece en el sur de Ecuador (hacia el sur de Cuenca) y norte del Perú (departamentos de Piura, Lambayeque y La Libertad). Es empleado para el uso tradicional en el curanderismo del norte de Perú,

¹⁶⁴ Más adelante se ofrece una descripción sobre qué es y qué produce la mescalina.

particularmente en Piura (Huancabamba, Huarinas) y en Chiclayo (Salas), también en las ciudades de Trujillo, Huacho y Lima.

Fue definido como *Trichocereus pachanoi* por Britton y Rose, en 1920, en la sierra sur de Ecuador (Cuenca). Es el San Pedro “clásico”, botánicamente se describe así:

“(…) es de forma arbórea, de hasta 6 mts. de altura y 10 cms. de diámetro, tiene numerosas ramas que nacen de la base, ligeramente arqueadas, color verde azulado, con 5 a 8 costillas anchas y redondeadas y un surco transversal sobre las aréolas, que son pequeñas. Las espinas, en cultivo, generalmente ausentes o muy pequeñas, de 1 a 4; en su hábitat, más desarrolladas, de 3 a 7, desiguales, de 1 a 2 cms. de longitud, color amarillo oscuro a marrón. La flor, de forma de embudo, mide hasta 25 cms. de longitud por 20 cms. de diámetro” (Ostolaza, 1980: 41).



Figura 7a. *Echinopsis pachanoi*



Figura 7b. Detalle

E. pachanoi se caracteriza por espinas muy poco desarrolladas o inexistentes. Crece con celeridad (hasta 50 centímetros anuales en condiciones propicias) y se adapta a condiciones más húmedas; suele ser utilizado como porta injerto de otras cactáceas (figuras 7a y 7b).

Entre todas las especies de cactus identificadas como “San Pedro”, *E. pachanoi* parece ser –de acuerdo al actual estado del conocimiento- la única domesticada. Desde la botánica, se considera que *E. pachanoi* es una especie doméstica, que posiblemente fue mejorada genéticamente y adaptada a nuevos ecosistemas en el periodo Formativo (Towle, 1961: 131; Polia, 1989: 49). Esta especie ha sido inequívocamente representada en la iconografía prehispánica desde tres milenios antes del presente (ver figuras 13,14, 15 y 18). Anthony Henman considera a *E. pachanoi* como una especie silvestre autóctona de la sierra norte de Perú y sur de Ecuador; y estima la existencia de una “variedad cultivada”, que se diferencia en que sus espinas son diminutas o inexistentes (comunicación personal). Esta “variedad cultivada” es empleada en el uso tradicional por los curanderos que las reproducen en sus jardines de plantas medicinales: “*Algunos maestros prefieren el cactus silvestre, otros la planta cultivada*” (Polia, 1996: 309). Se ha señalado que el área de difusión de esta planta, cultivada en los jardines (según la tradición, cuida la casa), abarca diferentes regiones de Ecuador, Perú y Bolivia (Schultes y Hofmann, 1993: 155). Según he comprobado, esta área se extiende más al sur, hasta el valle de Copiapó en la Tercera Región de Chile.

Echinopsis peruvianus

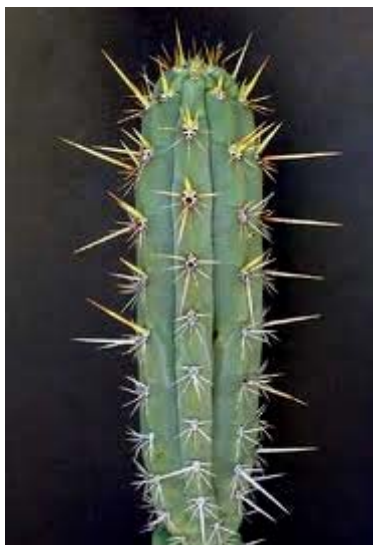


Figura 8. *Echinopsis peruvianus*. Imagen disponible en: www.botanic-art.com/images/T%20peruvianus%20w.jpg

E. peruvianus, conocido tradicionalmente como *achuma*, es un cactus columnar, espinoso y autóctono de la sierra peruana. Se encuentra en las partes altas de los valles costeros, entre los 2000 y 3300 msnm, en una franja que va desde el departamento de Ancash hasta el norte de Chile. Crece en los alrededores de la cueva del Guitarrero en el callejón de Huaylas -sierra de Ancash- y en las inmediaciones de los petroglifos de Chichiktara, en el valle de Palpa -sierra del departamento de Ica- (Tello, 1979: 407; Lynch, 1980: 69, 80, 90, 111; Belleza, 1995: 29). Abunda naturalmente entre los cerros que rodean la finca-cactario de Anthony Henman en el pueblo de Huariquiña (Matucana, valle del río Rímac), a 2400 msnm.

E. peruvianus es parecido a *E. pachanoi*, la principal diferencia es que tiene espinas desarrolladas y fuertes, que alcanzan varios centímetros (figura 8). Otra peculiaridad que presenta esta especie es que a veces se desarrolla con los tallos “acostados” sobre la tierra o colgando entre las peñas de los cerros, con la forma de una culebra. Esta planta ha sido representada en la cerámica Nasca (ver figura 17) y sus restos botánicos han sido hallados en la cueva del Guitarrero en el departamento de Ancash (ver figura 12).¹⁶⁵

Echinopsis cuzcoensis



Figura 9. *Echinopsis cuzcoensis*. Imagen disponible en: anvitel.hostei.com/cactus/tric_cuzcoensis.jpg

¹⁶⁵ Estas evidencias arqueológicas (botánicas e iconográficas) serán presentadas más adelante.

Crece en la vertiente oriental de los Andes, en los valles de los departamentos de Áncash, Cajamarca, Huancayo, Apurímac, Cusco, Arequipa y Puno, entre 2800 y 3400 msnm. Los pobladores de algunas de estas zonas le dan el nombre de “*achuma*” o “*gigantón*” (Tello-Xesspe, 1979: 19).

Alcanza una altura de hasta cinco metros. Sus ramas de color verde claro son algo menos gruesas que las de *E. peruvianus* y presentan entre 8 y 18 costillas redondeadas. Las aréolas, separadas unas de otras por 2.5 centímetros, lucen hasta 13 espinas gruesas, rígidas y largas (figura 9). Las flores son blancas, abren a la noche y alcanzan 20 centímetros; el fruto es una tuna comestible.

Echinopsis bridgesii



Figura 10. *Echinopsis bridgesii*. Imagen disponible en: www.cactus-art.biz/schede/trichocereus

Se encuentra alrededor del lago Titicaca y en la ciudad de La Paz. Este cactus, identificado por Anthony Henman como “variedad La Paz”, es muy parecido al “San Pedro clásico” o *E. pachanoi*. Las diferencias más visibles son que posee tallos más delgados y espinas largas que crecen en ángulos irregulares (figura 10). Las cualidades psicotrópicas de esta planta, conocida tradicionalmente como *achuma*, fueron experimentadas por Timothy

Plowman -máximo autoridad botánica sobre la coca- y Wade Davis -su amigo y compañero de viaje-, según nos relata este último:

“Era mediodía y el sol había dispersado la neblina. Esperamos un par de horas hasta que bajara un poco la luz, y nos comimos a manotadas la corteza seca de un cacto que habíamos encontrado en las montañas de Bolivia. Era muy cercano al huachuma, o San Pedro, el Cacto de los Cuatro Vientos, una planta mágica rica en mescalina que usan los curanderos de la costa norte del Perú. La especie que habíamos recolectado, *Trichocereus bridgesii*, nunca había sido descrita como alucinógena, pero una vieja con la que habíamos hablado en el altiplano nos había dicho que emborrachaba con visiones y que era achuma.” (Davis, 2004: 541).

Echinopsis terscheckii



Figura 11. *Echinopsis terscheckii*. Ejemplar de Belen, provincia de Catamarca, Argentina. Foto de Sebastian Santechia disponible en: [flickr.com/photos/13186276@N04/3235854611](https://www.flickr.com/photos/13186276@N04/3235854611)

Esta planta es conocida popularmente como *cardón* (denominación que comparte con otras especies de cactus de características similares), *achuma* y / o “San Pedro”. Se extiende por el sur de Bolivia y el noroeste de Argentina, entre las provincias de Salta y San Juan. Es la variedad más austral de *achuma* o *San Pedro*, crece hasta San Agustín de Valle Fértil, en la provincia argentina de San Juan. Prefiere suelos ripiosos y pedregosos, en los faldeos de las sierras, en las laderas y en el fondo de los valles, desde 600 hasta 2.500 msnm. *E. terscheckii* es el cactus más grande y robusto entre todas las especies de *Echinopsis*. Sus ramas alcanzan con facilidad los 12 metros de altura y un diámetro de 50 centímetros

(figura 11). En sus primeros años tiene crecimiento columnar, luego comienza a ramificar. Las ramas presentan 8-18 “costillas” o “surcos” longitudinales, con aréolas sobre las cuales se insertan entre 8 y 15 espinas doradas, de hasta 8 centímetros de longitud. Florece en el mes de diciembre, sus flores son grandes, blancas y abren por la noche. Produce tunas – llamadas *pasacanas*- dulces y jugosas, cosechadas por algunos pobladores del noroeste argentino para la elaboración de arropes, jugos, pulpas, mermeladas y otros productos tradicionales. Sus tallos suculentos son reservas de agua en el desierto, usados como forraje en invierno y para calmar la sed del ganado en épocas de sequías. En la pulpa adyacente al pellejo externo, contiene mescalina y otros alcaloides. Su madera liviana y resistente, con perforaciones naturales, es utilizada para producir pantallas de veladores, muebles y diferentes productos artesanales. En excavaciones arqueológicas en Parque Talampaya se encontraron agujas confeccionadas con las espinas de este cactus, que fueron empleadas por los indígenas para tejer prendas de lana.¹⁶⁶

TABLA 1: ESPECIES DE WACHUMA

<i>Especie</i>	<i>E. pachanoi</i>	<i>E. peruvianus</i>	<i>E. cuzcoensis</i>	<i>E. bridgesii</i>	<i>E. terscheckii</i>
<i>Nombres populares</i>	“Wachuma” “San Pedro”	“Achuma”	“Achuma” “Gigantón”	“Achuma”	“Achuma” “Cardón” “San Pedro”
<i>Ubicación Geográfica</i>	Sur de Ecuador y Norte de Perú (uso tradicional en curanderismo)	Vertiente occidental (desde norte de Chile hasta zona central de Perú)	Vertiente oriental (desde Ancash a Puno)	La Paz, lago Titicaca	Sur de Bolivia y noroeste argentino
<i>Caraterísticas</i>	Domesticada Ramas 15 cm ancho 6 m. de altura 4-9 costillas inermes o con espinas diminutas.	Silvestre Ramas 15 cm ancho 6 m. de altura 4-9 costillas De 3 a 9 espinas en cada aréola, la central más desarrollada de hasta 4 cm.	Silvestre Ramas 10 cm ancho 5 m. de altura; 8-18 costillas Espinass fuertes y largas	Silvestre Ramas 10 cm ancho 6 m. de altura 4- 9 costillas Espinass largas en ángulos irregulares.	Silvestre Ramas 50cm ancho 12 m. de altura 8-18 costillas Espinass amarillas de hasta 8 cm.

¹⁶⁶ <http://www.diariochilecito.com.ar/articulo/4784.html>: “Custodiando los valles como gigantes dormidos. Nuestros cardones”.

3.1.2. El contenido y la acción sicotrópica

Estudios sobre la acción sicotrópica

E. pachanoi contiene varios alcaloides: mescalina o TMPE (trimetoxifeniletamina), tiramina, metitiramina, metoxitiramina, ordenina, analonina y tricocerene (Bianchi, 1996: 321). El principal de ellos es la mescalina, que se forma en el tejido verde adyacente al pellejo externo de las ramas; su contenido es aproximadamente de 0.12% en la planta fresca y de 2% cuando está seca. La concentración en mescalina es mayor en *E. peruvianus* que en *E. pachanoi* (Ostolaza, 1995: 75) y varía de acuerdo al lugar donde crece la planta; los cactus que crecen en cerros poderosos o “encantados” son especialmente buscados (Sharon, 1980: 61). Según Cruz Sánchez (1948), el alcaloide se encuentra en la corteza verde del cactus en una proporción del 5%, es un líquido amarillento poco soluble en agua, entra en ebullición a 140 grados. Sus sales se obtienen en forma de clorhidrato (cristales hidrosolubles). En dosis de 5 a 22 miligramos por kilo de peso, tiene propiedades psicotrópicas.

Identificación tardía de la mescalina en la wachuma

El alcaloide llamado mescalina fue aislado en la década de 1890 en los Estados Unidos, a partir del cactus oriundo del norte de México llamado peyote (*Lophophora williamsii*). El peyote fue el primer cactus que, estudiado farmacológicamente, permitió aislar la mescalina (Cabieses, 1993: 399). Esta sustancia sólo es producida por algunos cactus americanos, por lo tanto era desconocida en Europa y los otros continentes.

A partir de la década de 1930, *Echinopsis pachanoi* -“variedad cultivada”- se difundió por viveros, cactarios y jardines botánicos de todo el mundo, empleada como base para el injerto de otras especies cactáceas. Esta dispersión de la planta sucedió antes de conocerse su contenido en mescalina. Aunque se conocía el uso tradicional del wachuma en el norte de Perú, los químicos no se habían interesado en investigar su contenido en alcaloides. Recién en los años 40, algunos médicos en Lima sugirieron –sobre la base del uso tradicional- que podría haber mescalina en el “San Pedro”. Cruz Sánchez, buscando el hallazgo de nuevas drogas, realizó el estudio químico y farmacodinámico de un alcaloide

aislado de la corteza de *E. pachanoi*¹⁶⁷, y describió sus características químicas sugiriendo que podía tratarse de mescalina. En 1960 se confirmaría la identificación de la mescalina en el wachuma, fecha relativamente tardía en comparación con el peyote (1890).

La mescalina está en la lista de sustancias prohibidas. Las especies vegetales (todos cactus americanos) que contienen mescalina están en una “tierra de nadie”, no son propiamente legales ni ilegales. En los países andinos, no ha habido un debate legal significativo en torno a la situación legal del wachuma.¹⁶⁸

Acción sicotrópica

La mescalina tiene una fórmula molecular casi idéntica a la noradrenalina, una hormona o intermediario químico que produce naturalmente el organismo y estimula la alerta sensorial y muscular frente al mundo exterior. Una dosis activa de mescalina es 300 mg. Asimilada por vía oral, actúa en los sistemas noradrenalínicos modificando o reemplazando algunos de los intermediarios químicos, a modo de llaves similares que abren las mismas cerraduras. Es así como produce estados de conciencia que se diferencian cualitativamente de la conciencia ordinaria (Cabieses, 1993: 370-374, 399; Schultes y Hofmann, 1993: 183).

La acción sicotrópica, de la bebida elaborada con el cactus por los curanderos, es muy diferente a la de la mescalina purificada. El wachuma contiene otros alcaloides cuyos efectos modifican substancialmente la acción de la mescalina, provocando “(...) *un efecto sedante y, en dosis más elevadas, un verdadero sueño profundo y sin disturbios.*” (Bianchi, 1996: 321). “*A dichos alcaloides podría atribuirse el efecto narcótico que siempre se halla presente en la ingestión de Sanpedro (...)*” (op. cit., 322).

¹⁶⁷ El autor identifica erróneamente el cactus como *Opuntia cilíndrica*, en realidad se trata de *Echinopsis pachanoi*. Ver Guillermo Cruz Sánchez: “*Estudio farmacológico de la Opuntia Cilíndrica*”. Tesis doctoral, UNMSM, 1948.

¹⁶⁸ A diferencia de lo que ha ocurrido en el norte de América, donde el peyote generó una prolongada polémica debido a su consumo por la *Native American Church* (NAC) en los EEUU y por los *huicholes* en México. En ambos casos, se estableció un *apartheid* étnico: sólo se puede participar de la NAC si se tiene sangre indígena y únicamente los *huicholes* están autorizados a colectar y consumir peyote (ni siquiera indígenas de otras etnias tienen ese derecho).

La acción farmacológica del wachuma se presenta en dos fases. La primera fase dura aproximadamente una hora -a partir de la ingestión del brebaje- y se define como un “periodo de latencia” con síntomas premonitorios: laxitud en algunos miembros, somnolencia, sensación de calor o frío, etc. La segunda fase corresponde a un estado diferente de conciencia, caracterizado por cenestesias¹⁶⁹ –la más común es la sensación de levitar o volar, la percepción de cuerpo como muy liviano-,¹⁷⁰ una agudización de la sensibilidad de la piel y de los sentidos en general, variadas sinestesias¹⁷¹ (acústico-visuales, óptico-auditivas, etc.) y el despliegue del pensamiento a través de imágenes simbólicas (Gutiérrez-Noriega y Cruz Sánchez, 1947: 466-467).

Los efectos subjetivos que produce la planta son influidos decisivamente por el contexto cultural de uso. Fuera de su utilización en la “medicina tradicional”, el wachuma podría producir un “mal viaje”, ilusiones y confusión mental. Por el contrario en el curanderismo, donde el cactus es empleado en el contexto de un rito guiado por un especialista en su manejo y aplicación curativa (el curandero), propicia niveles superiores de entendimiento:

“Durante los estados de conciencia acrecentada, las redes de relaciones establecidas entre las ideas entre sí y con los hechos externos, es decir entre las realidades síquica y física, se hacen conscientes de una manera cuantitativa y cualitativamente superior, incorporándose al corpus de lo concienciado una enorme gama de conceptos que se interconectan y adquieren sentido profundo y coherencia total. Los acontecimientos externos e internos se entienden entonces como unidades de relación interdependientes y, por lo tanto intermodificables, a un nivel tal de concatenación y claridad que justifica plenamente la ritualización y religiosidad (...) Una palabra clave para la descripción de estas formas de intelección es velocidad. Esta velocidad de pensamiento es tal, que permite una visión global de una realidad determinada. (...) Esta iluminación, así como la posibilidad de manipular zonas específicas dentro de las mencionadas redes de relaciones, y su dirección

¹⁶⁹ Cenestesia: “sensación бага que tenemos de nuestro ser, independientemente del concurso de los sentidos” (Enciclopedia Sopena, 1930)

¹⁷⁰ Demostrado en el estudio experimental de Gutiérrez-Noriega y Cruz Sánchez (*op. cit.*: 424-430). Algunos ejemplos: Caso N° 1 “Siento que mi cuerpo no pesa nada y que estoy flotando en el aire (...)” (*Ibid.*: 425); caso N° 5: “Me siento muy liviano y como si flotara por los aires y las nubes.” (*Ibid.*: 426); caso N° 16: “Mi cuerpo se ha ablandado y floto en el aire.” (*Ibid.*: 428).

¹⁷¹ “La **sinestesia**, del griego συν, 'junto', y αίσθησία, 'sensación', es, en retórica, estilística y en neurología, la mezcla de varios sentidos. Un sinestésico puede, por ejemplo, oír colores, ver sonidos, y percibir sensaciones gustativas al tocar un objeto con una textura determinada. No es que lo asocie o tenga la sensación de sentirlo: lo siente realmente. La sinestesia es un efecto común de algunas drogas psicodélicas, como el LSD, la mescalina o algunos hongos tropicales.” (<http://es.wikipedia.org/wiki/Sinestesia>).

terapéutica por parte de quienes son capaces de dicho manejo, constituye la esencia de este tipo de curanderismo.” (Menacho, 1988: 24).

“Una palabra clave para la descripción de estas formas de intelección es velocidad. Esta velocidad de pensamiento es tal, que permite una visión global de una realidad determinada.” (Ibíd.: 24).

“Los estados alucinatorios, lejos de ser aspectos devaluados del quehacer síquico son, en este contexto y en sus picos más altos, niveles superiores de intelección (...)” (Ibíd.: 25).

Según Eduardo Palomino, curandero trujillano, el wachuma propicia:

“(...) una gran “visión”, una aclaración de todas las facultades del individuo. Produce un ligero adormecimiento en el cuerpo, y después tranquilidad. Y luego viene un desprendimiento, un tipo de fuerza visual en el individuo, que incluye todos los sentidos: ver, oír, oler, tocar, etc.; todos los sentidos, incluso el sexto sentido, el sentido telepático que lo trasmite a uno a través del tiempo y la materia... Desarrolla el poder de percepción... en el sentido de que si quiere uno ver algo que está lejos... puede distinguir poderes o problemas o perturbaciones a gran distancia, y vérselas con ellos... [También] produce... una limpieza general, que incluye los riñones, el hígado... el estómago y la sangre.” (Sharon, 1980: 68).

3.2. LA HISTORIA MILENARIA: UNA ARQUEOLOGÍA DEL WACHUMA

En un estudio previo, realicé un examen detallado sobre la historia de uso del wachuma en el pasado prehispánico (Feldman, 2006). En esta tesis, interesa conocer de modo general la antigüedad y la dispersión del uso de esta planta en el marco histórico de la cultura andina.

3.2.1. Restos botánicos en Guitarrero (Periodo Arcaico, 8000-1600 a. C.)

La cueva del Guitarrero se encuentra en el Callejón de Huaylas, a 2580 msnm, en las laderas de la Cordillera Negra y frente a la Cordillera Blanca, a 150 m del río Santa y cerca del pueblo de Mancos (departamento Ancash). Fue ocupada desde 8600 años a. C. de modo continuado, sus habitantes llevaron una estrategia de subsistencia mixta: por un lado la recolección y caza (con desplazamientos estacionales por zonas ecológicas a diferentes

alturas) y por otro lado un incipiente cultivo. Entre los años 8600 y 5600 a. C. cultivaron oca (*Oxalis sp.*), pallar (*Phaseolus lunatus*), frijol (*Phaseolus vulgaris*) y ají (*Capsicum chinense*). Otras plantas recolectadas que podrían haber estado en proceso de domesticación son cucurbita (*Cucurbita*), lúcuma (*Pouteria lucuma*), paca (*Inga ssp.*) y achuma (*Echinopsis peruvianus*) (Lynch, 1980: 90-111).

E. peruvianus, cactus silvestre y espinoso conocido localmente como *achuma* (*op. cit.*: 303), crecía hace 10000 años -tal como en la actualidad- entre la flora autóctona de las laderas de la Cordillera Negra aledañas a la cueva de Guitarrero (*op. cit.*: 69). Se ha hallado polen de *E. peruvianus*, de modo continuado entre 8600 y 5600 años a. C., en un porcentaje no menor al 5%; restos fosilizados del cactus -“*Trichocereus macrofossils*”; una aréola (“*spine cluster*”) perfectamente conservada, con 9 espinas (la central más desarrollada, de 4 cm), datada hacia 6800 y 6200 años a. C (figura 12); un trozo de tallo del cactus y un fragmento de fruto, sin datación precisa. La evidencia arqueológica indica que frutos, tallos y trozos de la planta fueron cosechados e introducidos en la cueva por el hombre. (*op. cit.*: 57-88).

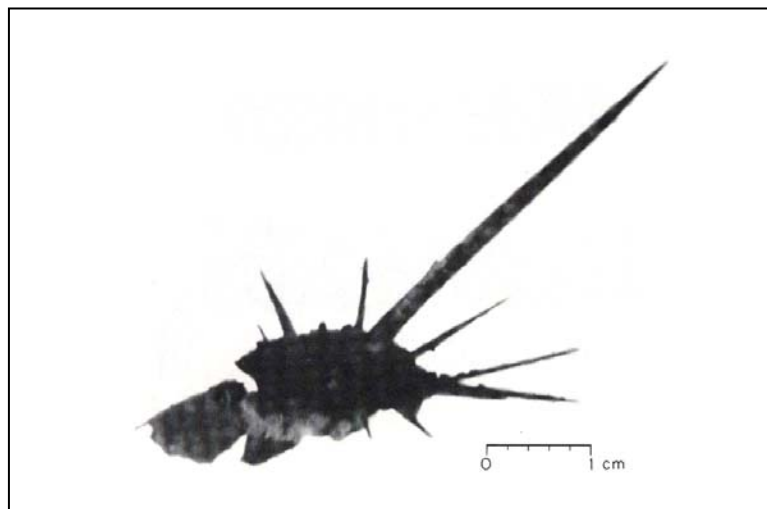


Figura 12. Guitarrero: aréola de *E. peruvianus* con nueve espinas, datada entre 6800 y 6200 años a. C. Foto tomada de: Lynch, 1980: 102.

Lynch sugiere, tratando de explicar la evidencia arqueológica, que los habitantes de Guitarrero pudieron usar los cactus en la alimentación, de manera similar a como hacen los

mexicanos con ciertas especies de *Opuntia* (*op. cit.*, 109).¹⁷² Si los habitantes de Guitarrero mascararon y comieron los tallos del cactus (lo cual debió ser así, considerando que la subsistencia de este grupo dependía en gran parte del conocimiento detallado de la flora y la utilización de sus propiedades alimenticias y medicinales), entonces conocieron y utilizaron sus efectos sicotrópicos y medicinales. Los alcaloides del wachuma son perfectamente asimilados a través del simple mascado e ingestión de los tallos crudos. Esta forma primigenia de consumir la planta ha sido “ilustrada” en la cerámica Nasca, donde se ha representado a una “curandera” que mastica un tallo del cactus (Sharon, 1980: 64). Es posible que el wachuma sirviera al hombre de Guitarrero para investigar en la flora, identificando o potenciando las propiedades de otras plantas y facilitando el conocimiento y la apropiación del entorno natural.¹⁷³ Para entonces se inició probablemente el cultivo del cactus en ambientes ecológicos diferentes (como la costa) al hábitat autóctono serrano, y la consiguiente domesticación de una “variedad doméstica” que persiste hasta la actualidad.

3.2.2. Presencia de wachuma en el Período Formativo (1600-200 años a. C.)

Los templos del Formativo Temprano: Las Aldas, Garagay y Monte Grande

Hacia 1200-900 años a. C. (en la segunda mitad del Formativo Temprano), estuvieron en actividad los “centros ceremoniales” de Las Aldas, Garagay y Monte Grande. Comparten, junto a otros templos contemporáneos, un patrón arquitectónico conocido como complejo “plaza hundida-pirámide” (Williams, 1980: 398-454). En ellos han sido encontrados diferentes indicios de uso de wachuma, asociados al arte chavín.

¹⁷² La citada investigación es anterior a la identificación de *E. peruvianus* como un cactus que contiene mescalina en una concentración aun mayor que *E. pachanoi*, y con un amplio repertorio en la iconografía prehispánica. Por consiguiente, el significado de su presencia en el contexto arqueológico de Guitarrero no fue percibido en su verdadera magnitud por Lynch y sus colaboradores. Los autores presumieron que el interés de los habitantes de Guitarrero por la *achuma* estuvo dirigido a sus frutos comestibles, las tunas. Sin embargo, estos no justifican la presencia de “*macrofossils*” y del tallo de la planta en el interior de la cueva, desde 8600 años a. C.

¹⁷³ Junto al polen del *E. peruvianus* se identificó el de otras familias de plantas con propiedades rituales y medicinales, utilizadas en tiempos prehispánicos: *Ephedraceae*, *Onagraceae* (*Fucsia boliviana*), *Labiatae* (*Salvia tubiflora*), etc. (Lynch, *op. cit.*: 87-119; Towle, 1961). Hoy en el curanderismo el wachuma, también llamado “remedio”, es el eje de toda una polifarmacia de yerbas, “(...) constituye una verdadera panacea y (...) forma parte de la composición de la mayoría de los brevajes. Se supone que esta planta estimula las virtudes de otras plantas medicinales” (Cruz Sánchez, 1948a: 255).

Las Aldas es un templo construido sobre un cerro que se levanta frente al mar. Se sitúa 15 km al sur de la desembocadura del río Casma, en la costa norcentral del Perú (departamento de Ancash), cerca de unas playas paradisíacas de arenas blancas y aguas turquesas. Estuvo habitado entre 1200-900 años a. C. Consta de una pirámide principal antecedida de una plaza circular hundida, los pisos fueron enlucidos con pigmentos de colores (Fung, 1967; Williams, 1980: 430-433). En Las Aldas se recuperaron: “(...) *cortezas de cactáceas envueltas a manera de cigarrillos*.” (Fung, 1969: 120). Por el contexto del hallazgo, una plataforma del templo, la autora infiere un uso ceremonial de “cigarros de cactáceas”. Esta interpretación es poco probable, si consideramos que los alcaloides de esta planta no se asimilan convenientemente por la vía pulmonar y tampoco hay evidencia etnográfica alguna de esta modalidad de uso.

El wachuma no crece espontáneamente en la costa, su hábitat natural es la sierra, entre 2000 y 3000 msnm; es posible, entonces, que una variedad del cactus serrano haya sido introducida y domesticada en el ambiente costero. La otra posibilidad es que el cactus haya sido transportado desde la sierra, como parte de un intercambio entre grupos situados en diferentes regiones. Los curanderos prefieren utilizar –para preparar la bebida ritual y sacramental- las plantas de la sierra, más poderosas y efectivas. Para el transporte del cactus desde la sierra a la costa, considerando que este peso debió ser cargado por personas –o eventualmente por llamas- en una caminata de por lo menos 80 kilómetros, seguramente los cactus fueron deshidratados al sol, para reducir su peso y –además- con el fin de concentrar sus alcaloides mejorando su rendimiento.¹⁷⁴

El templo de Garagay se ubica en la costa central, actualmente al norte de la ciudad de Lima; es contemporáneo a Las Aldas (Burger, 1992: 114). Consta de un patio de acceso desde el cual se asciende, por una escalinata central, a una plaza cuadrangular hundida y luego a la pirámide central, escalonada y con dos alas laterales (Williams, 1980: 434-438). El edificio estuvo íntegramente pintado de color rojizo; además los cuatro muros de la plaza hundida presentan frisos en alto relieve policromados, de estilo “chavinóide”. Los arqueólogos que excavaron en el sitio sostienen: “(...) *no hemos identificado con seguridad*

¹⁷⁴ Recientemente Agustín Guzmán y Anthony Henman (comunicación personal), están empleando la técnica de disecar los trozos de wachuma al sol, antes de cocinarlos. Según Anthony, esto mejora el rendimiento del cactus, haciendo que algunos precursores de la mescalina se conviertan en mescalina y potenciando el efecto total.

el médium de fijación empleado con los pigmentos, pero sospechamos que fue el zumo obtenido del Trichocereus pachanoi o San Pedro, cactus alucinógeno que contiene mescalina como principal agente activo.” (Ravines e Isbell, 1975: 252-274). Además, *“Espinass de este cactus se han encontrado en los mismos materiales de construcción asociados a los pisos, así como en los adobes (...)”* (op. cit.: 262). Como señala Ostolaza (1995: 75), es más probable que se trate de la especie *E. peruvianus*, que tiene espinas de 3 a 5 cm de largo. Estas mismas espinas aparecen también a modo de cetros, a ambos lados de un ídolo antropomorfo de estilo “chavinóide”, con ojos de concha *mullu* (*Spondylus*) y colmillos felínicos, depositado en asociación con los frisos modelados (Ravines, 1984: 31).

En el sector medio del valle de Jequetepeque, se halla el templo de Monte Grande. Un sector del edificio se orienta hacia el río y otro hacia la cima del Cerro Sapo, en cuyas laderas crece el wachuma y otros cactus, y es el lugar de residencia y alimentación de caracoles del género *Scutalus sp.* (Elera, 1994: 229-232). Estos caracoles, conocidos como “caracoles de tierra” (Fung, 1967) o “caracoles de loma” (Shady y Leyva, 2003: 261), viven y se alimentan de la corteza de *E. peruvianus*. Estos moluscos son un alimento rico en proteínas y por lo tanto debieron representar un importante ingrediente en la dieta desde tiempos muy antiguos; pero también tienen propiedades psicoactivas, pues asimilan los alcaloides de los cactus.¹⁷⁵ Estos mismos caracoles son reportados en el ámbito Cupisnique durante el Formativo Temprano y Medio, como un elemento común en los residuos domésticos y en contextos funerarios. Hay información etnográfica acerca del uso tradicional de estos caracoles por parte de los campesinos de Jequetepeque, Virú y otros valles norteños, durante la estación de lomas. Son consumidos tanto con fines de alimentación (para ello los purgan previamente con maíz) como con fines específicamente rituales, para lo cual son preparados sin purgar (Elera, 1994: 230-231). *“Es así que la simbiosis cactácea-caracol terrestre, así como el consumo-alucinación que produce este molusco debió jugar un rol significativo en el ritual de los pobladores tempranos de Monte Grande (...) tanto los ambientes cerrados como los abiertos de la arquitectura religiosa de Monte Grande servían para actividades rituales y ceremoniales de carácter público o*

¹⁷⁵ Bourget (1990) llama la atención acerca de “Caracoles sagrados en la iconografía moche”. En esta cultura, el autor identificó más de treinta vasijas cerámicas de asa estribo -pintadas en rojo sobre blanco o modeladas con gran realismo- en las que aparece el *Scutalus sp.* integrado a un sistema iconográfico compuesto de varios temas: la recolección ritual de caracoles en paisajes montañosos con cactus columnares, la representación de moluscos felinizados o de felinos con antenas y caparazón sobre el lomo, etc. Bourget infiere que los mochicas habían incorporado el caracol a su universo mágico-religioso por sus cualidades psicoactivas.

circunscrito a unos pocos iniciados en ambientes restringidos.” (Ibíd.: 231). Sugestivamente, estos mismos caracoles fueron hallados en Las Aldas -sitio del que se extrajeron cortezas de cactáceas-; en la Ciudad Sagrada de Caral-Supe (departamento de Lima) en el contexto de ofrendas, y en otros sitios del Arcaico Tardío (Shady y Leyva, 2003: 261).

Representación de wachuma en el arte chavín

Las primeras evidencias iconográficas de uso de wachuma se remontan a 1000-750 años a. C, en el contexto del arte chavín.¹⁷⁶ El cactus es representado en la decoración de los templos, en objetos cerámicos y en textiles, y a través de las diversas regiones por donde se difunde el arte chavín.

-Chavín de Huántar: los “portadores de San Pedro”

En el templo de Chavín de Huántar, 22 bajorrelieves fueron encontrados *in situ* como parte de la pared de una plaza circular (figura 13). Uno de estos relieves (de 70 cm de ancho por 80 cm de altura) representa un personaje antropomorfo con atributos animales, sosteniendo en su mano derecha un tallo de wachuma de cuatro estrías (figura 14a). Esta figura ha sido llamada “el portador de *San Pedro*” (Lumbreras, 1989: 160). En excavaciones posteriores, fue descubierto el fragmento de un relieve gemelo, representando a un segundo “portador de *San Pedro*” (figura 14b). Estos relieves, tallados unos 750 años a. C., pertenecen a la

¹⁷⁶ En sentido original y estricto, el concepto “arte chavín” (o “estilo chavín”) se refiere al arte lítico de Chavín de Huántar, que ornamenta elementos estructurales (piedras de muros o techos, cornisas, columnas, etc.) y representa, en las palabras de Tello “(...) *la más rica fuente histórica y el mejor testimonio del alto grado de civilización alcanzado por la raza peruana.*” (Tello, 1960: 160). Chavín de Huántar se halla en la sierra norcentral a 3180 msnm, en el callejón de Conchucos (departamento Ancash). Consta de seis principales edificios: A, B, C, D, E y F, unidos entre sí por plataformas y escalinatas; con una secuencia de cinco grandes fases constructivas entre 1300 y 600 años a. C. (Kembel, 2001; Rick, 2005a). En un sentido amplio, por extensión, se denomina “arte chavín” o “estilo chavín” a aquel, de otros sitios relacionados, que es “(...) *íntimamente semejante a las tallas en piedra de Chavín de Huántar*” (Willey, 1970: 169). Las diferentes expresiones del arte chavín pueden ser clasificadas en dos tipos: a- aquellas que corresponden a la decoración de los templos (relieves, esculturas y pinturas murales) y b- objetos artísticos transportables, generalmente interpretados como parafernalia ritual: botellas, cuencos y otros recipientes de cerámica modelada, policromada y/o incisa, telas pintadas y tejidos bordados, “adornos” de oro repujado, piedra, hueso, concha, etc. (Rowe, 1970: 251).

última ampliación del Templo del Lanzón, que incluyó la construcción de la plaza circular (Rick, 2005b: 13, 31).¹⁷⁷



Figura 13. Cuadrante noroeste de la plaza circular de Chavín de Huántar, con el “zócalos de los jaguares” y el friso de figuras antropomorfas. Tomada de: Ostolaza, 1995: 79.

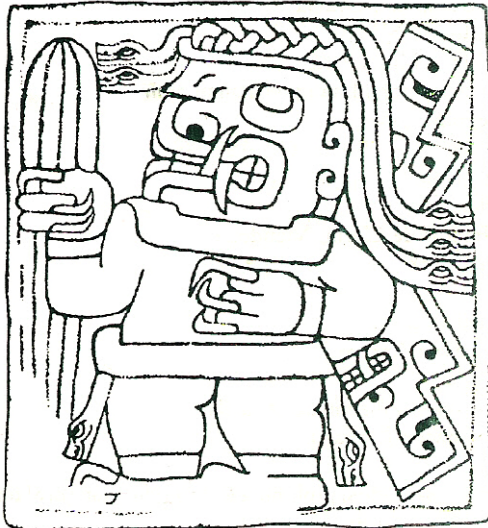


Figura 14a: “El portador de San Pedro”
Tomado de: Feldman, 2006: 38.

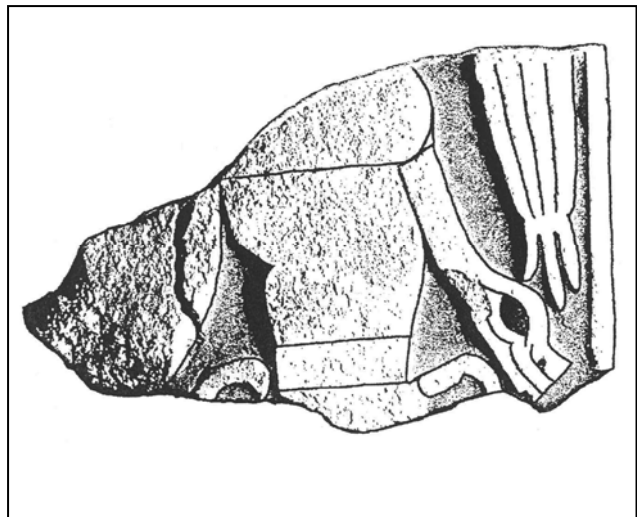


Figura 14b. Fragmento de un relieve gemelo del
“portador de *San Pedro*”.

¹⁷⁷ El wachuma aparece también en otros relieves de Chavín de Huántar, que se hallan en el museo de sitio de Chavín de Huántar. Uno de ellos, reproducido por Tello (1960: figura 50), representa cuatro tallos del cactus, de cuatro estrías cada uno.

Las copiosas evidencias existentes en el “contexto arqueológico” del Templo del Lanzón de Chavín de Huantar, permitieron un análisis contextual con aplicación de la analogía etnográfica, para “reconstruir” el rito con empleo de wachuma que allí se realizaba. La funcionalidad de la arquitectura del templo responde a los requerimientos del rito de wachuma que allí tenía lugar; y la configuración formal del espacio expresa la cosmovisión inherente al uso de esta planta. En Chavín de Huántar, y probablemente en todos los templos contemporáneos y anteriores que comparten el mismo patrón arquitectónico, el wachuma era empleado en rituales públicos por los jefes políticos y religiosos, para tomar decisiones en función del bienestar de las comunidades. El empleo de wachuma estaba rodeado de la máxima estima y status social (Feldman, 2006).

-Cupisnique: el tema “felino entre cactus” en la cerámica

En el área Cupisnique¹⁷⁸ del norte de Perú, la representación recurrente de cactus columnares y felinos en botellas cerámicas de asa estribo, ha permitido tipificar el tema “felino entre cactus” (Alva, 1986: 71), característico del estilo cupisnique, también llamado “chavín clásico” por su semejanza con el arte lítico de Chavín de Huantar. Se conocen más de una docena de botellas con el tema “felino entre cactus”, algunas enteras, otras restauradas y otras por fragmentos.¹⁷⁹ Las botellas son de asa estribo; cuerpo globular; pasta granular fina; color gris a imitación de la piedra; base plana o semiplana; labio ligeramente aplanado o redondeado; los diseños son escultóricos, modelados en relieve y grabados con incisión y punteado (op. cit., 45, 70). Uno, dos o más tallos del cactus sobresalen del cuerpo globular de las botellas, modelados con cuatro costillas o “vientos”; las areolas han sido figuradas mediante puntos incisos. Se identifica la especie *E. pachanoi*. El felino se representa de modo realista en diferentes posiciones –sentado o echado, de frente o de perfil-, generalmente al acecho entre los tallos columnares de wachuma, mostrando los colmillos en actitud agresiva y decorado con círculos concéntricos; a veces junto a boas y signos escalonados en voluta (figura 15). Las

¹⁷⁸ Cupisnique es un “complejo cultural” definido por Larco, que representa el área norte del arte chavín. Abarca los valles de Motupe, La Leche, Lambayeque, Zaña, Jequetepeque, Cupisnique, Chicama, Moche y Virú, desde las cabeceras de las cuencas hasta su desembocadura en el mar (Alva, 1986: 30; Elera, 1994: 225).

¹⁷⁹ En su mayoría, estas botellas han sido obtenidos en el valle de Jequetepeque a través de excavaciones clandestinas, por lo cual se desconoce su procedencia exacta y su contexto arqueológico, siendo su ubicación cronológica incierta. De todas maneras, por su estilo, la mayoría de ellos se atribuyen al Formativo Medio (900-400 años a. C.).

representaciones de cactus y felinos se parecen notablemente a las de la plaza circular de Chavín de Huántar.¹⁸⁰

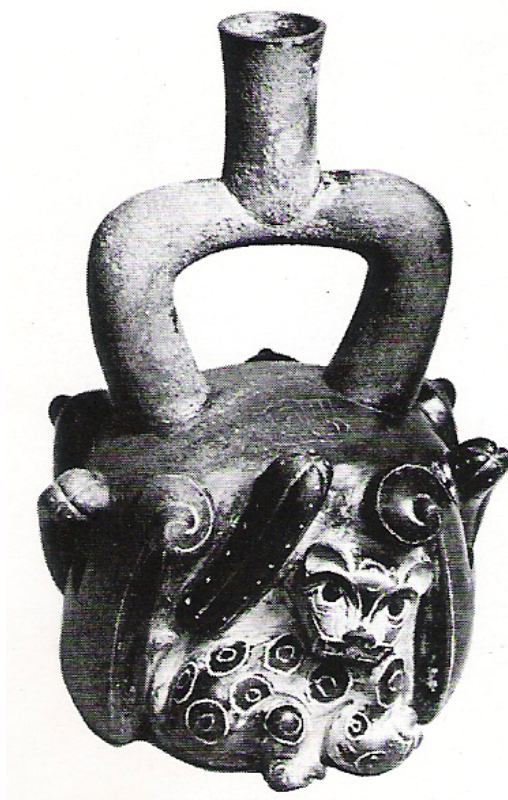


Figura 15. Botella de cerámica Cupisnique representando el tema “felino entre cactus”.
Tomado de: Schultes y Hofmann, 1993: 154.

-Paracas: representación del wachuma en textiles

En la sociedad Paracas, se encuentra la representación del wachuma en telas pintadas. Cordy-Collins denominó “*El textil del Chamanismo*” a una tela pintada (hoy en *The Textile Museum*, Washington D. C.) proveniente de Karwa, atribuida al Formativo Tardío (Cordy-Collins, 1999: 184). Representa plantas de wachuma, con un tallo central y dos ramificaciones laterales (semejando una figura antropomorfa con los brazos levantados), acompañadas de colibríes, felinos y otros vegetales no identificados (figura 16).

¹⁸⁰ Además, en la cerámica del área Cupisnique es posible encontrar otras representaciones de wachuma, que no se incluyen en el tema “felino entre cactus”. En una botella de asa estribo se representan tres tallos de wachuma junto a una calabaza; en otra botella del mismo tipo se aprecia un cactus ramificado junto a una concha *Spondylus* y un venado (Sharon, 1980: 62; Ostolaza, 1995: 78). Se reporta, también, un vaso con la forma realista de un tallo de wachuma de seis costillas, con pequeñas espinas representadas mediante incisiones (Ostolaza, *op. cit.*: 78).



Figura 16. Representación de wachuma en tela pintada de Paracas (Karwa). Tomada de Sharon y Donnan, 1977: 378.

En la necrópolis de Wari Kayán de Cerro Colorado (Paracas), fue recuperado un “manto ceremonial” pintado con 21 figuras mitológicas.¹⁸¹ En dos de estas figuras,¹⁸² hay sugerentes representaciones del cactus *E. peruvianus*. La representación iconográfica de *E. peruvianus* es confirmada por el reconocimiento del hábitat del cactus hacia el interior del

¹⁸¹ Se trata del manto ceremonial de la momia N° 290-45. “Es una prenda pintada de excepcional importancia por contener veintiún figuras mitológicas que tienen relación con los signos de un Calendario de la Civilización de Paracas. Consiste en dos piezas longitudinales: una, superior de tejido fino de algodón, color fresa; y otra, inferior del mismo material, color siena, sobre la que existen las mencionadas figuras en tres bandas horizontales, numeradas de 1 a 21. El manto mide: 2.70 m x 1.20 m.” (Tello y Xesspe, 1979: 398).

¹⁸² Respecto a la figura 10 del manto, los autores señalan: “Llama la atención la manera de representar los apéndices cefálicos serpentiformes de los atributos mayores en forma ondulada con nódulos uniformes en ambos lados del filamento que hace la impresión de ser la figura idealizada de un cactus rastrero de los contrafuertes andinos del litoral, cuyos frutos simulan corresponder a cabezas de víbora.” (...) “En suma, esta divinidad podría representar a la víbora del litoral central del país o bien a la pitajaya o cactus de los desiertos costeros que tienen propiedades mortíferas.” (Ibíd.: 405). La figura 14 es descrita del siguiente modo: “(...) actitud vertical; posición de frente; atributos mayores, consistentes en dos pares de apéndices serpentiformes, que rematan en cabezas de víbora y frutos de cactus espinosos, uno de ellos, superior, cefálico y el otro, inferior, que se desprende de la cintura, en forma ondulada, totalmente cubierta de núcleos punzantes como de la especie conocida con el nombre nativo de atorko, sara-sanki, gigantón (*Cereus peruvianus*), cuya fruta es blanca y azucarada, y cuya especie subsiste en los alrededores de los petroglifos de Chichiktara, valle de Palpa, Nasca.” (Ibíd.: 407).

valle de Palpa y la identificación de sus nombres locales “*achuma*” y *gigantón*” (*op. cit.*: 40)¹⁸³ y por el hallazgo de espinas de estos cactus en el mismo contexto funerario donde se encontró el manto ceremonial, colocados a modo de ofrendas internas y externas de los individuos.¹⁸⁴

Los indicios botánicos y malacológicos hallados en Las Aldas, Garagay, Monte Grande, Chavín de Huántar y Paracas, testimonian el uso de wachuma en las prácticas rituales realizadas en los templos durante el periodo Formativo. Las semejanzas estilísticas e iconográficas entre las representaciones del wachuma en la lítica de Chavín de Huántar (los “portadores de *San Pedro*”), en la cerámica Cupisnique (el tema “felino entre cactus”) y en los textiles de Paracas (el “textil del chamanismo” y el “manto ceremonial”), indican que esta planta estuvo integrada a la tradición espiritual panandina conocida como el “culto chavín”, que vinculó a las regiones mencionadas (Feldman, 2006).

3.2.3. El wachuma a través de las culturas andinas (desde el fin del Formativo hasta la invasión española)

Con el fin del periodo Formativo y el comienzo del Intermedio Temprano, hay un abrupto cambio en la organización sociopolítica de los Andes Centrales. Se produce el colapso de Chavín de Huántar como centro de peregrinación oracular y la fractura de la cohesión social sustentada por el culto chavín. El uso de wachuma continúa en los “desarrollos regionales”, pero a través de la iconografía se infiere que cambia el contexto social. Ya no es como en el Formativo, una planta de uso “franco” asociada a un culto panandino, ahora es utilizada independientemente en sociedades contemporáneas. Así vemos que mientras en Nasca el wachuma aparece en relación al “dios Wari”, en Moche se vincula a rituales curativos y prácticas médicas (Feldman, 2006).

Nasca: representación de wachuma en la cerámica y restos botánicos (100-500 d. C.)

¹⁸³ La citada investigación es anterior a la identificación de *E. peruvianus* como “San Pedro” y al conocimiento científico de sus propiedades sicotrópicas y su uso ritual; elementos que, de haber sido conocidos por Tello, seguramente él le hubiese conferido mayor importancia a este cactus sagrado.

¹⁸⁴ Estas ofrendas consisten en peines de unos 10 cm de largo, con dientes de espinas de cactus (Tello, *op. cit.*: 138, 143, 175, 217, 228, 229, 238), receptáculos de caña llenos de espinas de cactus (*op. cit.*: 175), espinas a modo de adornos u ofrendas.

En Río Grande de Nasca,¹⁸⁵ se hallaron varios cántaros de arcilla roja, de unos 70 centímetros de altura. Representan figuras antropomorfas pintadas con vivos colores y atributos de cabeza trofeo. Tallos de wachuma modelados surgen de los hombros, sobresaliendo del contorno globular de los cántaros (figura 17). Cinco de estas piezas se encuentran en el Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú (Tello, 1959: 71, figuras 84-87). Por la representación pintada de las espinas parece tratarse de la especie *E. peruvianus*. Para Tello, representan al dios *Wira Kocha*, el mismo que fuera representado en el manto-calendario de Paracas. Para Sharon (1980: 63), son urnas funerarias y los brotes de cactus en los hombros simbolizan el renacimiento de la “semilla-persona”. Similares representaciones de wachuma (modelado y con las espinas pintadas) aparecen en otros ceramios Nasca. Uno de ellos, de asa puente, representa un ave posada sobre un brote de la planta (Polia, 1996: 290). Cabieses reproduce cuatro vasos cerámicos con imágenes del cactus, en todos los casos se trata del cactus espinoso y las espinas son simbolizadas como estrellas (Cabieses, 1974: 7). Además, en sitios Nasca han sido encontrados restos botánicos del cactus en cuestión: “Entre las muestras de la flora espontánea recuperadas en las excavaciones también se identifican plantas pertenecientes a la farmacopea y a los rituales: San pedro (*Echinopsis sp.*), cardo santo (...)” (Piacenza, 2005: 8).¹⁸⁶



Figura 17. Representación de wachuma en la cerámica Nasca (Sharon y Donnan, 1977: 379).

¹⁸⁵ Río que da su nombre al valle que está antes de Palpa, yendo desde Lima.

¹⁸⁶ Luigi Piacenza, en el artículo “Evidencias botánicas en asentamientos Nasca” (2005: 3-13).

Moche: representación de wachuma en la cerámica (100-500 d. C.)

Durante el periodo Moche, en el área norte, se comenzaron a representar personajes que han sido actualmente interpretados como “curanderos” y “curanderas”, que sostienen tallos o tajadas de wachuma en sus manos: “(...) *el San Pedro se halla a menudo con una figura femenina tocada con un mantón en una escena de cura. Con frecuencia tiene los rasgos de una lechuza, el alter ego de las modernas curanderas.*” (Sharon, 1980: 64). En otro cerámico moche, de asa estribo, hay un “*Dibujo de cactus mostrando las raíces (...) que pensamos representan las especies Echinopsis pachanoi (sin espinas) y E. peruvianus (con espinas), llamados comúnmente San Pedro*” (Ostolaza, 1998: 64). Además, en la iconografía moche hay una serie de temas asociados a cactus columnares y “caracoles sagrados”: escenas de recolección de caracoles y frutos de cactus, personajes llevados en andas, etc. (Bourget, 1990; Ostolaza, 1998: 64). Una espátula de hueso, con forma de un antebrazo y un puño -ahora en el Museo Británico- ha sido decorada con un personaje ornitomorfo en relación a felinos y cactus columnares (Ostolaza, *op. cit.*: 65).

Chimú y otras culturas

El wachuma también ha sido representado en la iconografía Chimú. “*La curandera que sostiene un cacto de San Pedro fue un tema para los artistas de la costa norte a lo largo del siguiente milenio.*” (Sharon, 1980: 64). Una botella cerámica de asa estribo de la cultura Chimú muestra a una “hechicera” con un tallo de wachuma de cuatro estrías en la mano (figura 18). Reid (1988) refiere la existencia de un tapiz chimú, con la representación del personaje central flanqueado por dos tallos del cactus. En recintos subterráneos del sitio arqueológico conocido como Wari –departamento de Ayacucho- fue hallado un “*Amuleto de piedra tallada con un personaje que porta una tajada de San Pedro*” (Ostolaza, 1999: 34). En aríbalos y otras vasijas incas se representan cactus columnares (Ostolaza, 2000: 20).



Figura 18. Botella cerámica con asa estribo de la cultura Chimú, representa a una curandera sosteniendo un tallo de wachuma de cuatro costillas. Tomada de Sharon: 1980.

3.3. EL USO DE “ACHUMA” SEGÚN LOS DOCUMENTOS COLONIALES

3.3.1. Presentación de las fuentes y referencias históricas

En el siglo XVII, el wachuma es unánimemente registrado como *achuma* en diversas fuentes de la época. La primera referencia sobre el *achuma* aparece en el *Vocabulario de la lengua aymara* de Bertonio (1984 [1612]: 7): “*Achuma: Cardo grande; y vn beuedizo que haze perder el juicio por vn rato*”.

El padre jesuita Bernabé Cobo, en *Historia del Nuevo Mundo*, dedica ocho capítulos a la descripción de los cactus, una familia de plantas oriunda de América que –por ser desconocida en Europa- provocó la sorpresa y admiración de los españoles.

“En todas estas Indias, así en temples fríos como calientes, nace un linaje de plantas que generalmente los españoles llaman cardones, el cual nombre abraza muchas especies

dellos, que unos se crían sólo en tierras frías y otros en calientes y templadas. Conviene todas estas matas entres sí en que ni bien son yerbas, ni árboles, ni aún parecen matas, aunque realmente lo son, porque de todas las plantas de Europa se diferencian notablemente. Viven muchos años, en que difieren de las yerbas; no producen ramas ni hojas, sino unos trozos redondos o gruesas pencas encaramadas e injeridas unas sobre otras; son tiernas y aguanosas, como sábilas, pepinos o calabazas; cortadas, destila dellas un humor pegajoso como el de la zabila, en que muestran no convenir con los árboles y matas. Están de alto abajo pobladas de agudísimas espinas (...)” (Cobo 1956 [1631]: 201).

En el capítulo VII se refiere al uso de *achuma*:

“La achuma es cierta especie de cardón (...); crece un estado de alto y a veces más; es tan grueso como la pierna, cuadrado y de color de zabila; produce unas pitahayas pequeñas y dulces. Es ésta una planta con que el demonio tenía engañados a los indios del Perú en su gentilidad; de la cual usaban para sus embustes y supersticiones. Bebido el zumo della, saca de sentido de manera que quedan los que lo beben como muertos, y aun se ha visto morir a algunos por causa de la mucha frialdad que el cerebro recibe. Transportados con esta bebida los indios, soñaban mil disparates y los creían como si fueran verdades. Es de temperamento frío en el tercero grado y húmedo en el segundo; aprovecha su zumo contra las intemperies cálidas, contra el ardor de riñones; y bebido en poca cantidad, es bueno contra las calenturas largas, contra la itiricia y ardor de orina.”

“Del nombre de esta planta deriva indudablemente el verbo actual criollo del Perú y Chile chumarse, sinónimo de emborracharse, embriagarse.” (Cobo 1956 [1631]: 205).¹⁸⁷

Otro padre jesuita, Giovanni Anello Oliva, en *“Historia del Reino y Provincias del Perú y vidas de los varones insignes de la Compañía de Jesús”* (1631), señala sobre el *achuma*:

“Y para concluir con este capítulo (...) remataré / con una infernal [idolatría] que todavía dura y está muy introducida, y usada dellos y de los casiques y curacas más prinçipales desta nación y es que para saber la voluntad mala ó buena que se tienen unos á otros, toman un brebaje que llaman Achuma; que es una acua, que hacen del çumo de unos cardones gruesos y lisos, que se crían en valles calientes; bévenla con grandes çeremonias, y cantares: y como ella sea muy fuerte, luego, los que la beven quedan sin

¹⁸⁷ El verbo *chumar* perdura hasta la actualidad y significa “embriagar”. Una canción quechua que se canta en Ecuador, dice: *“Señora, sírvame / sírvame un canelacito / sírvame unito / sírvame otrito / hasta quedar chumadito”* (Rodrigo Montoya, comunicación personal).

juicio; y privados de su sentido: y ven visiones que el Demonio les representa, y conforme a ellas jusgan sus sospechas y de los otros las intensiones.” (Oliva, 1998 [1631]: 169).

Sobre el uso de *achuma* en la provincia de los Charcas (actual provincia de Chuquisaca, en el sureste boliviano), contamos con dos fuentes. León Pinello menciona:

“En la provincia de los Charcas hai un Cardo, que llaman Achuma, cuyo zumo bebido priva de sentido, y para este fin le usaban y usan los Indios hechiceros; porque en estando asi se les aparece el Demonio, y les responde a lo que le preguntan: y aun dicen que hai Españolas que se valen de ese embeleco, para hacer muchos, y que en esta yerva hai pacto implícito.” (León Pinello, 1943 [1656]: 43).

La siguiente referencia, de Vásquez de Espinosa, se sitúa en la ciudad de la Plata, fundada el 1540 en la provincia de los Charcas. En el capítulo 27, donde trata sobre las “(...) raíces y iervas de virtudes que ay en el distrito de esta ciudad.” (Vásquez de Espinosa, 1948 [1630]: 610), se refiere a “*la chuma*”. Por la descripción que hace del cactus, no quedan dudas que el cronista refiere al cactus *achuma*:

“La chuma que son vnos cardones espinosos asados en rebanadas, y puestas sobre la parte dolorida de la goza alibia el dolor, y lo quita, del sumo de esta yerba usan los indios supersticiosamente bebiendola con que pierden el sentido, y dicen que ven quanto quieren (...)” (op. cit., 610).

En Potosí (provincia ubicada al suroeste de Bolivia), el documento ARSI 43, Anua de los años de 1635-1636, describe el uso de *achuma*; a través del comentario de Polia, este documento informa de:

“(...) la existencia de un culto sincretístico –cuyo rito central que el P. Patiño no duda en definir “inuencion del Demonio”- incluía la ingestión comunitaria del zumo de la achuma. El mencionado culto era celebrado por ministros “Achumeros” (...)”.

“En esta reinterpretatio indica de la Eucaristía, la partícula había sido sustituida por una rodaja de la achuma al interior de la cual los practicantes del culto creían ocultarse el poder de Santiago. Bajo este disfraz, en efecto, seguía recibiendo adoración Illap’a, la antigua deidad andina del trueno y del rayo (...) el espíritu de la achuma se manifestaba

como rayo fulgurando la conciencia de los adeptos al culto quienes, precisa el documento, después de danzar alrededor de la rodaja de achuma, ingerían el jugo de esta cactácea “que les priuaba de juicio”.

“Tomando en cuenta el contenido de la visión –alegre o triste- producida por la ingestión del brebaje, se pronosticaba el éxito favorable o infausto de la pregunta que el consultante, por medio del “Achumero”, presentaba a Santiago-Illap’a.”.

El mismo documento relata, además, la existencia de un culto local a las matas de achuma que crecían en la cumbre de altos peñascos junto a fuentes de agua salina”. (Polia, 1999: 138).

En Cusco, una carta *Annua* de la primera mitad del siglo XVII, reporta:

*“Hanse reducido algunos idolatras abjurando sus idolatrías. En particular se ha predicado contra vna beuida q. Llama. Achuma q. les priua del juicio y la tomaban para ver al Demonio y otra visiones y supersticiones q. en ella se auían mesclado”.*¹⁸⁸

También hay información eclesiástica sobre el uso de *achuma* en Cajatambo, provincia del departamento de Lima:

“En los Archivos romanos de la Compañía de Jesús, una carta Annua de 1617 refiere el uso de la achuma en Cajatambo. Esta fuente, comentada primeramente por Salazar Soler, refiere que (...) los naturales adoraban al achuma como a un dios. Danzaban, cantaban y ofrendaban plata y otras ofrendas. La fuente relata que “se comulgaban” bebiendo la achuma. Sobre el contenido de las visiones producidas por la achuma, la fuente identifica la entidad mítica relacionada a la planta con el rayo, Santiago en la versión cristianizada.” (Polia, 1996: 283).

*“En esta reinterpretatio indica de la Eucaristía, la partícula había sido sustituida por una rodaja de la achuma al interior de la cual los practicantes del culto creían ocultarse el poder de Santiago. Bajo este disfraz, en efecto, seguía recibiendo adoración Illap’a, la antigua deidad andina del trueno y del rayo.”.*¹⁸⁹

¹⁸⁸ Archivo Romano S.J. (ARSI Peruana. Litterae Annuae, T. IV, 1630-1651. Vol. Perú 15), citado por Polia (1996: 284).

¹⁸⁹ Polia, 1999: 138. Se trata de un comentario del doc. ARSI 43, Annua de 1637-1638.

Referencias sobre el aguacolla

El término “*aguacolla*” es considerado en la literatura como sinónimo de *achuma* o “San Pedro” (Sharon, 1980; Polia, 1996). Sin embargo, de acuerdo a las fuentes del siglo XVII, el *aguacolla* es un cactus silvestre, espinoso y que se utiliza como elemento cohesivo para la pintura de muros. Si bien no se menciona su uso como bebida ritual, no puede descartarse que también haya servido para este fin.

A diferencia del vocablo *achuma*, registrado en diccionarios aimaras, el término *aguacolla* (escrito de diferentes formas: *hahuacolla*, *avacollay*, *jahuackollay*) aparece en los diccionarios quechuas del siglo XVII: “*Hahuakollay*, nom. *Flor de espino, el espino que tiene ramas, jigantón.*” (González de Holguín, 1901: 104). Cobo, en la misma obra en que se refiere al *achuma*, describe al “*avacollay*” como un cardón silvestre y espinoso que crece en los riscos y arenas de los Andes. “*El cardón llamado avacollay es el mayor de los de esta segunda clase, en que se ponen todos los demás que son verdes, espinosos, acanalados y que no dan madera de provecho; y deben de pasar de diez a doce suerte dellos. El avacollay crece unas veces levantado y derecho, y otras, tendido por el suelo, que no parece sino culebra verde. Tiene de cuatro a seis esquinas; en la hechura se parece a un cirio de muchos pábilos. El tan grueso como el brazo y largo desde uno hasta dos estados. Echa en su cumbre una flor blanca (...)*” (Cobo, 1956 [1631]: 205).

Además, la utilidad que se menciona para el *aguacolla* no es la misma que la del *achuma*: “*(...) para que la mezcla que ansi habían de llevar en el lucimiento de las casas ansi por dentro como por de fuera pegase y no se resquebrajase, mandó [Ynga Yupangue] que trujesen para aquel tiempo mucha cantidad de unos cardones que ellos llaman aguacolla quizca con el zumo de los cuales fuesen untadas las tales paredes (...)*” (Betanzos, 1987 [1551]: 76-77). Ésta cola “*se hace echando a cocer algunos trozos tiernos [de cactus], y el agua en que se cocieron queda glutinosa y a propósito para el efecto dicho.*” (Cobo, 1956 [1631]: 204).

3.3.2. Características generales del uso de *achuma* en el siglo XVII

Contexto sociocultural y fuentes

En 1610, cuando la Iglesia Católica emprendió una campaña para “la extirpación de idolatrías”, los ritos y creencias autóctonos fueron objeto de persecución y represión. En este contexto y desde esta perspectiva hay referencias al *achuma*, en documentos eclesiásticos y crónicas. El *achuma*, nombre con que era conocido este cactus desde tiempos prehispánicos, representaba un obstáculo para el sometimiento espiritual de los nativos. Por ello, erradicar el uso que hacían los “naturales” de esta planta en ritos “idólatras”, se convirtió en uno de los objetivos de la Iglesia católica (objetivo que logró cumplir en gran parte del territorio andino). A partir de la institución de la Extirpación de Idolatrías en 1610, y durante algo más de cuatro décadas, las fuentes dan cuenta del uso de *achuma* por parte de los pueblos andinos. Estas prácticas tenían lugar en un contexto sociocultural de tradición prehispánica, en pleno proceso de transformación por acción de los extirpadores de idolatrías y la imposición de las nuevas estructuras de poder.

En los documentos del siglo XVII sólo encontramos magras referencias sobre la “*achuma*”; no existe un informe detallado sobre el tema. Las fuentes que le dedican unos párrafos se sitúan entre 1612 y 1956, y no superan la docena. Entre ellas están: Bertonio (1984 [1612]: 7); Vásquez de Espinosa (1948 [1630]: 610); el padre jesuita Bernabé Cobo (1956 [1631]: 205); el padre jesuita Giovanni Anello Oliva (1998 [1631]: 169); León Pinello (1943 [1656]: 43); y archivos romanos y cartas anuales de la Compañía de Jesús, escritos entre 1630 y 1651 (Polia, 1999: 138; 1996: 283-284). En su mayor parte, son documentos escritos por curas jesuitas, que expresan la perspectiva dogmática y prejuiciosa de la Iglesia.

En 1612, el vocablo *achuma* aparece en el *Vocabulario de la lengua aymara* de Bertonio (1984 [1612]: 7): “*Achuma: Cardo grande; y vn beuedizo que haze perder el juicio por vn rato*”.

Hacia 1631, dos padres jesuitas producen textos en los que hacen referencias al *achuma*. Uno de ellos es el padre Bernabé Cobo, que ingresó a la Compañía de Jesús en 1601. Entre 1599 y 1630, Cobo vivió y predicó en la sierra sur del Perú y en Bolivia. En 1631 dio a conocer su “*Historia del Nuevo Mundo*”. Otro padre Jesuita, Giovanni Anello Oliva, misionero en diversas regiones andinas y “buscador de antiguallas”, para la misma fecha

(1631) terminó su manuscrito “*Historia del Reino y Provincias del Perú y vidas de los varones insignes de la Compañía de Jesús*”. En el capítulo 4, “*De las Idolatrías, Ritos, Supersticiones, y ceremonias que tuvieron los Indios del Perú en su gentilidad*”, dedica el último párrafo para referir la “infernial idolatría” que representaba –para él y su institución– el uso de *achuma*.

Sobre el uso de *achuma* en la provincia de los Charcas (actual provincia de Chuquisaca, Bolivia), contamos con dos fuentes: León Pinello (1656) y Vásquez de Espinosa (1630). Este último, en su obra “*El paraíso en el Nuevo Mundo*”, en un capítulo referido a las “*raíces y iervas de virtudes*” que hay en la ciudad de la Plata, toca el tema de “*la chuma*”. Es posible que el autor haya tenido la intención de escribir “*achuma*”, puesto que con este nombre es referida la planta por León Pinello para la misma zona y en la misma época. También puede tratarse una variante dialectal en el nombre del cactus que –por lo que el autor señala– tiene las mismas propiedades y usos que los reportados para el *achuma*.

En Potosí (provincia ubicada al suroeste de Bolivia, en una zona serrana adyacente a Chile y Argentina), el documento ARSI 43, Anua de los años de 1635-1636, describe el uso de *achuma* (Polia, 1999: 138). En Cusco, una carta annua de la primera mitad del siglo XVII, reporta su presencia. También hay información eclesiástica sobre el uso de *achuma* en Cajatambo, en el departamento de Lima (op. cit., 138).

¿Qué es “achuma”? : la planta y la bebida

1-Es un cactus

En el diccionario aimara de Bertonio (1984 [1612]: 7) figura: “*Achuma: Cardo grande (...)*”. León Pinello (1943 [1656]: 43) reporta que “*En la provincia de los Charcas hai un Cardo, que llaman Achuma (...)*”. Hay muy pocas descripciones del aspecto general de la planta, la más completa es la que hace el padre Cobo: “*La achuma es cierta especie de cardón (...); crece un estado de alto y a veces más; es tan grueso como la pierna, cuadrado y de color de zabila; produce unas pitahayas pequeñas y dulces.*” (Cobo 1956 [1631]: 205). El padre Oliva (1998 [1631]: 169) caracteriza al *achuma* como “*(...) cardones gruesos y lisos, que se crían en valles calientes (...)*”. Esta descripción física del *achuma*, coincide con la caracterización botánica de *E. pachanoi*, que es una especie de

tallos glabros, es decir sin espinas o con espinas diminutas. Por su parte, Vásquez de Espinosa (1948 [1630]: 610) define a “*la chuma*” que crecía en la ciudad de la Plata (actual departamento de Chuquisaca, al sureste de Bolivia) como “cardones espinosos”, estos cactus parecen corresponder a otra especie. Para ambos tipos de *achuma* (con espinas y sin espinas) se refiere el mismo uso cultural, como una bebida que toman los “indios idólatras” para “perder el juicio”.

2-Es una bebida con efectos psicotrópicos

De acuerdo a Bertonio (1984 [1612]: 7), el *achuma*, además de “cardo grande”, es “(...) *vn beuedizo que haze perder el juicio por vn rato*”. El padre Oliva (1998 [1631]: 169) refiere: “(...) *toman un brebaje que llaman Achuma; que es una acua, que haçen del çumo de unos cardones (...)*”. León Pinello (1943 [1656]: 43) comenta sobre el *achuma*, “(...) *cuyo zumo bebido priva de sentido, y para este fin le usaban y usan los Indios hechiceros (...)*”. Vásquez de Espinosa (1948 [1630]: 610) aporta: “(...) *del sumo de esta yerba usan los indios bebiendola con que pierden el sentido, y dicen que ven quanto quieren (...)*”. Los efectos que causa este cactus provocaron el origen de una nueva palabra: “*Del nombre de esta planta deriva indudablemente el verbo actual criollo del Perú y Chile chumarse, sinónimo de emborracharse, embriagarse.*” (Cobo 1956 [1631]: 205).

La palabra *achuma*, entonces, tiene dos acepciones: 1) es un cactus, que puede ser glabro o espinoso y 2) es un brebaje o bebida que se elabora a partir del cactus del mismo nombre, y que tiene efectos psicotrópicos.

Extensión y arraigo del uso de achuma

Las obras de Bernabé Cobo y Giovanni Anello Oliva, dos padres jesuitas que recorrieron y predicaron en distintas regiones andinas de Perú y Bolivia, son ambas de carácter general, refieren “las costumbres e idolatrías de los indios” en el marco del “Reino y las Provincias del Perú”. En su *Historia del Nuevo Mundo*, afirma el padre Cobo: “*Es ésta una planta con que el demonio tenía engañados a los indios del Perú en su gentilidad (...)*” (Cobo, 1959: 205). El padre Oliva, en el capítulo “*De las Idolatrías, Ritos, Supersticiones, y ceremonias que tuvieron los Indios del Perú en su gentilidad*”, se reserva para el final –como la cereza del postre- el comentario sobre el *achuma*: “*Y para concluir con este capítulo [...] remataré / con una infernal [idolatría] que todavía dura y está muy introducida, y usada*

dellos y de los casiques y curacas más principales desta nación (...)” (Oliva, 1998 [1631]: 169).

Otros documentos refieren el uso de *achuma* en localidades geográficas específicas. En Perú, se reporta su uso en Cajatambo -localidad ubicada en la sierra de Lima- (Polia, 1996: 283) y en el Cusco, donde una carta annua de la primera mitad del siglo XVII informa: “*En particular se ha predicado contra una bebida que llaman Achuma (...)*”¹⁹⁰ (Polia, 1996: 284). En Bolivia, hay referencias sobre uso de *achuma* en las provincias sureñas de Chuquisaca (León Pinello, 1943 [1656]: 43) y de Potosí, donde crecía la planta y esta documentada “*la existencia de un culto local a las matas de achuma que crecían en la cumbre de altos peñascos junto a fuentes de agua salina*” (Polia, 1999: 138).¹⁹¹

Las referencias citadas, nos indican que el *achuma*, profundamente enraizado en las prácticas y la cosmovisión andinas, era usado en el corazón del *Tawantinsuyu* –el Cusco-, y a través de un extenso territorio que iba desde desde Cajatambo -en la sierra central de Perú- hasta Potosí y Chuquisaca -en el sur de Bolivia-.

Sobre quiénes empleaban el achuma y en qué contexto

Las fuente coinciden en que el *achuma* era usado por “los indios” (Vásquez de Espinosa, 1948 [1630]: 610), o “los naturales” (Polia, 1996: 283). El padre Oliva aporta mayores detalles, al señalar que el cactus era utilizado por “*Los casiques y curacas mas principales desta nación (...)*” (Oliva, 1998 [1631]: 169). Este dato permite inferir que las prácticas asociadas al uso de este cactus estuvieron imbricadas con el poder político vigente hasta invasión española del continente.

Con la instauración de la campaña de extirpación de idolatrías, los indios que usaban el *achuma* comenzaron a ser catogados como “hechiceros” e “idólatras”: “*(...) le usaban y usan los Indios hechiceros (...)*” (León Pinello, 1943 [1656]: 43); “*Hanse reducido algunos idolatras abjurando sus idolatrías. En particular se ha predicado contra vna*

¹⁹⁰ (9) Archivo Romano S.J. (ARSI, Peruana. Litterae Annuae, T. IV, 1630-1651. Vol. Perú 15), citado por Polia (1996: 284).

¹⁹¹ Comentario del documento ARSI 43, Anua de los años 1635-1636.

*beuida q. Llama. Achuma (...)*¹⁹² El documento ARSI 43, Anua de los años de 1635-1636, describe el uso del cactus en un culto sincrético celebrado por “ministros achumeros”, que incluía la ingestión comunitaria de *achuma* por parte de sus adeptos (Polia, 1999: 138).

León Pinello reporta por primera vez la utilización del *achuma* por parte de especialistas no indígenas, que eran de sexo femenino: “(...) *y aun dicen que hai Españolas que se valen de ese embeleco, para hacer muchos, y que en esta yerva hai pacto implícito.*” (León Pinello, 1943 [1656]: 43).

El uso de *achuma* representaba una “idolatría” que causaba preocupación entre los responsables de la Iglesia Católica, lo cual denota que estaba íntimamente relacionada con las prácticas rituales y espirituales de la población andina. Y efectivamente, las fuentes revelan que en Cajatambo “(...) *los naturales adoraban al achuma como a un dios. Danzaban, cantaban y ofrendaban plata y otras ofrendas.*” (Polia, 1996: 283).¹⁹³ Con la planta se preparaba un zumo que se bebía en el contexto de un ritual colectivo, “(...) *bévenla con grandes çeremonias, y cantares (...)*” (Oliva, 1998 [1631]: 169).

Además del uso principal del *achuma* en las prácticas rituales y espirituales documentadas por todas las fuentes, dos autores refieren propiedades y aplicaciones de este cactus en las prácticas medicinales. El padre Cobo (1956 [1631]: 205) informa: “*Es de temperamento frío en el tercero grado y húmedo en el segundo; aprovecha su zumo contra las intemperies cálidas, contra el ardor de riñones; y bebido en poca cantidad, es bueno contra las calenturas largas, contra la itiricia y ardor de orina.*” Vásquez de Espinosa (1948 [1630]: 610) afirma que estos cardones “(...) *asados en rebanadas, y puestas sobre la parte dolorida de la goza alibia el dolor, y lo quita (...)*”.

El discurso de los cronistas: la “leyenda negra” sobre el achuma

León Pinello (1943 [1656]: 43) sostiene que, cuando los indios beben *achuma* “(...) *se les aparece el Demonio, y les responde a lo que le preguntan (...)*”. Otras fuentes agregan que

¹⁹² Archivo Romano S.J. (ARSI Peruana. Litterae Annuae, T. IV, 1630-1651. Vol. Perú 15), citado por Polia (1996: 284).

¹⁹³ Comentario de una carta Anua de 1617, de los Archivos romanos de la Compañía de Jesús.

el uso de *achuma* “(...) *les priua del juicio y la tomaban para ver al Demonio y otra visiones y supersticiones q. en ella se auían mesclado.*”¹⁹⁴ El padre Cobo afirma, con mayor ensañamiento: “*Es ésta una planta con que el demonio tenía engañados a los indios del Perú en su gentilidad; de la cual usaban para sus embustes y supersticiones. Bebido el zumo della, saca de sentido de manera que quedan los que lo beben como muertos, y aun se ha visto morir a algunos por causa de la mucha frialdad que el cerebro recibe. Transportados con esta bebida los indios, soñaban mil disparates y los creían como si fueran verdades.*” (Cobo 1956 [1631]: 205).

La interpretación que hacen los cronistas es coincidente: el *achuma* “priva del juicio” a los indios, que a través del cactus establecen contacto con el demonio. La asociación de la planta con el demonio fue el discurso asumido por la Iglesia Católica para impedir y -en lo posible- extirpar su uso, que reafirmaba a los nativos en sus prácticas espirituales y medicinales. Una situación similar se produjo en la zona de Ayacucho con los danzantes de tijeras. Un texto de Rodrigo Montoya se titula “*Cuando los dioses andinos salen a pasear*”, que es una reinterpretación de la frase “*cuando los diablos salen a pasear*”. Este juego de palabras deja en claro la equivalencia entre “diablo” y “dioses andinos” promovida por la Iglesia Católica.

El sacramento: la comunión con Illapa (Santiago)

Las fuentes disponibles sobre el tema coinciden en que, a través del uso de *achuma*, los indios se comunicaban con demonio, al tiempo que lo adoraban. Felizmente, hay documentos que aportan mayor precisión sobre el particular, y nos permiten saber que se trataba en realidad del culto a *Illapa*, una “fuerza de la naturaleza” manifiesta en el fenómeno del rayo y el trueno. En el comentario sobre un culto sincrético, que incluía la ingestión comunitaria del zumo de *achuma* en Potosí, se detalla:

“En esta reinterpretatio indica de la Eucaristía, la partícula había sido sustituida por una rodaja de la achuma al interior de la cual los practicantes del culto creían ocultarse el poder de Santiago. Bajo este disfraz, en efecto, seguía recibiendo adoración Illap’a, la antigua deidad andina del trueno y del rayo (...) el espíritu de la achuma se manifestaba

¹⁹⁴ Archivo Romano S.J. (ARSI, Peruana Litterae Annuae, T. IV, 1630-1651. Vol. Perú 15), citado por Polia (1996: 284).

*como rayo fulgurando la conciencia de los adeptos al culto quienes, precisa el documento, después de danzar alrededor de la rodaja de achuma, ingerían el jugo de esta cactácea “que les priuaba de juicio (...)”.*¹⁹⁵

Esta fuente nos permite saber que, en el culto nativo, el *achuma* tenía un rol equivalente a la comunión católica a través de la hostia. En la Iglesia, un sacramento es un “misterio”, es decir “*un rito que bajo una forma visible es la causa, y el vehículo hacia el alma del hombre creyente, de la invisible gracia de Dios; instituido por nuestro Señor, por quien cada uno de los creyentes recibe su gracia divina*” (Rappaport, 2001: 227). Los misterios tienen dos requisitos: materia adecuada (por ejemplo el pan y el vino en la eucaristía, el agua en el bautismo) y la invocación del Espíritu Santo con expresiones verbales. La materia adecuada hace visible y dota de sustancia a lo que -al ser sólo espíritu- permanecería impalpable. La bebida sacramental de *achuma*, permitía establecer “conexión” con *Illapa*. Esta función sacramental no sólo se documenta en Potosí, sino también en Cajatambo, provincia del departamento de Lima, cientos de kilómetros más al norte, donde los nativos “se comulgaban” bebiendo el *achuma*, que les permitía establecer contacto con Santiago, versión aculturada de *Libiac* (Polia, 1996: 283).¹⁹⁶ La divinidad con la cual se “comulgaba” en el siglo XVII era el “dios del rayo”, conocido como *Illapa* en la sierra sur y como *Libiac* en la sierra central y nor-central (Ancash y Cajatambo). Se trata de una de las principales y más antiguas “divinidades” andinas, relacionada con la fertilidad y la tormenta y simbolizada por el felino. Tras la invasión española se formó un sincretismo religioso entre *Illapa* o *Libiac* y el apóstol Santiago, a partir la creencia española de explicar el sonido del trueno como el galope de Santiago a caballo (Rostworowski, 1983: 39-42, 53-56).

Diagnósticos y predicciones

A la par de la función sacramental, el *achuma* permitía efectuar un diagnóstico o predicción: “*Tomando en cuenta el contenido de la visión –alegre o triste- producida por la ingestión del brebaje, se pronosticaba el éxito favorable o infausto de la pregunta que el*

¹⁹⁵ Documento ARSI 43, Anua de los años de 1635-1636 (Polia, 1999: 138).

¹⁹⁶ Polia hace el comentario de una carta Anua de 1617, encontrada en los archivos romanos de la Compañía de Jesús.

consultante, por medio del “Achumero”, presentaba a Santiago-Illap’a.” (Polia, 1999: 138).¹⁹⁷

Al respecto el padre Oliva (1998 [1631]: 169), deja escapar información importante: “(...) *y como ella sea muy fuerte, luego, los que la beven quedan sin juicio; y privados de su sentido: y ven visiones que el Demonio les representa, y conforme a ellas juzgan sus sospechas y de los otros las intensiones.*”. Si analizamos en detalle este párrafo notaremos una contradicción. Si los que beben *achuma* pierden el juicio, entonces ¿cómo es posible que “(...) *juzgan sus sospechas y de los otros las intensiones*”? Hay otra frase en que asoman las contradicciones: “(...) *del sumo de esta yerba usan los indios supersticiosamente bebiendola con que pierden el sentido, y dicen que ven quanto quieren (...)*” (Vásquez de Espinosa, 1948 [1630]: 610). Haciéndose eco de la perspectiva dogmática y prejuiciosa de la Iglesia, el autor afirma que los indios bebiendo el *achuma* pierden el sentido. Sin embargo, luego se contradice al reproducir lo que piensan los propios usuarios de la planta –y lo que los católicos españoles no querían ver ni aceptar-: “*y dicen que ven quanto quieren*”.

La observación de que el *achuma* hace perder el juicio, está condicionada ideológicamente, carece de objetividad. Es obvio que los cronistas -y en particular los extirpadores de idolatrías- no iban a ensalzar las virtudes de aquello que pretendían extirpar. De los resultados que se obtenían con la ingestión del *achuma*: “(...) *dicen que ven cuanto quieren (...)*” (Vásquez de Espinosa, *op. cit.*: 610); “(...) *juzgan sus sospechas y de los otros las intensiones.*” (Oliva, *op. cit.*: 169), se infiere que en la primera parte del siglo XVII el *achuma* propiciaba –tal como hoy- un aumento de la capacidad de percepción sensorial y niveles elevados de conciencia y entendimiento (un efecto diametralmente opuesto a “perder el juicio”). Las fuentes escritas del siglo XVII dejan traslucir que el uso del *achuma* (tal como hoy en el curanderismo del norte del Perú) se relacionaba con la facultad de “ver” y efectuar un diagnóstico o predicción. Seguramente se aplicó a una amplia gama de fines, los cuales tenían mayor relevancia social que hoy en el curanderismo pues estaban en relación al poder político y la función pública.

Origen del uso cultural de wachuma: la perspectiva lingüística

¹⁹⁷ Comentario del documento ARSI 43, Anua de los años de 1635-1636.

Por haber sido identificado botánicamente en Cuenca, sierra sur de Ecuador y por hallarse vigente su uso tradicional en el sur de Ecuador y norte de Perú, se ha supuesto que el uso cultural del cactus podría haberse originado en los “(...) *Andes septentrionales del Perú, uno de los focos originarios junto con los Andes meridionales del Ecuador, del uso cultural de la achuma.*” (Polia, 1999: 139). En concordancia con su hipótesis, el autor sostiene: “*Es probable que el origen de la palabra [achuma] deba buscarse en algún dialecto del grupo cañari (...)*” (Polia, 1996: 287), un grupo étnico del norte del Perú.

La historia arqueológica del cactus aquí presentada, en la que el *achuma* aparece íntimamente ligado con el proceso de formación de la cultura andina, contradice la hipótesis de Polia. *E. peruvianus* crece en varios sitios de la sierra de Ancash, y fue usado durante el milenar proceso de neolitización que aconteció en la cueva de Guitarrero (Lynch, 1980: 69; Feldman, 2006: 26-28). Su presencia en los templos y la iconografía del Formativo, como las Aldas y Chavín de Huántar, muestran al *achuma* integrado al culto chavín. Su uso estaba plenamente extendido por los Andes Centrales cuando llegan los españoles, según se deduce de las fuentes coloniales.

Además, un análisis más profundo desde la perspectiva de la lingüística apoya las evidencias arqueológicas e históricas arriba expuestas. En la tesis de maestría (Feldman, 2006) retomé la hipótesis de Cabieses Molina (1993), quien había propuesto que la palabra “*achuma*” es de origen aru o aimara, pues este vocablo “*Está registrado en el diccionario aymara de Bertonio pero no está en los léxicos quechuas de Gonzáles Holguín ni del Domingo de Sto. Tomás.*” (op. cit.: 396). Profundizando en esta hipótesis, observé que la palabra *achuma* está constituida por la fusión de dos importantes vocablos aimaras: *achu*¹⁹⁸ y *uma*¹⁹⁹, que significan fruto y agua respectivamente.²⁰⁰ En el siglo XVII, de acuerdo a las

¹⁹⁸ En el diccionario de Bertonio (1984: 6), *achu* aparece como forma nominal: “*Achu: Fruto de todas las cosas.*”; es decir, alude a los frutos de los árboles y plantas en general. Luego, *achu* es raíz de una serie de derivaciones verbales: “*Achuquipatha, [...] Madurar los frutos de los árboles y plantas.*”; “*Achunta: Tener ya fruto el árbol, o planta.*” (Ibíd.: 6).

¹⁹⁹ Por su parte, *uma* significa agua: “*Vma; Agua.*” (Ibíd.: 374) Luego, *uma* forma parte de una serie de sustantivos compuestos, como por ejemplo: “*Vma haque: Los paxaros de la laguna, o mar*”; “*Vma nayaratta: La superficie del agua*”; “*Vma larca (...): acequia*”; “*Vma vma: cofa muy líquida.*”; “*Uma chucha: Tiempo de aguas*”; etc. Además, *uma* es la raíz de una serie de derivaciones verbales: “*Vma irpatha: Hazer acequia.*”; “*Vmachatha: Hazer que el barro o la macamorra efte líquida*”; “*Vmachatha: Derretirfe el metal, la nieue*”; “*Vamtha: Beuer*” (Ibíd.: 375); éste último cuenta con al menos una docena de variantes descriptivas de la forma de beber, por

crónicas, el *achuma* era utilizado en Potosí, Chuquisaca y diferentes sitios de la provincia de Charcas, donde precisamente se hablaba aimara. Hoy la palabra *achuma* se sigue utilizando en los dos dialectos de esta lengua: es un topónimo común en el aimara collavino (altiplano boliviano-peruano) y en el aimara tupino (también conocido como “akaro” o “kauki”), en la sierra central de Perú. El vocablo aparece registrado en los diccionarios y estudios sobre esta lengua: “ACHUMA s. Sanpedro (variedad de cactus)” (Belleza, 1995: 29); “*Achuma: gigantón (cactus)*” (Tello y Xesspe, 1979: 19).

La costa y la sierra central del Perú donde se habla el aimara tupino, desde Cañete en el departamento de Lima hasta Nasca en el departamento de Ica, es la región que se estipula como área de “localización focal” o zona de difusión inicial del protoaimara (Cerrón Palomino, 2000: 290). Para que la palabra *achuma* exista independientemente hasta hoy en las variedades tupina y collavina, es necesario que haya existido primeramente en la protolengua, antes de su primera escisión en dos ramas, que se estipula hacia el 200 a. C.-200 d. C. Se puede sostener entonces que la palabra *achuma* perteneció a la protolengua; así como también los vocablos *achu* y *uma* que la componen. Esto es congruente con las evidencias arqueológicas, iconográficas y botánicas, pues el uso de wachuma es probado por la arqueología en Paracas y Nasca, sociedades establecidas en el territorio donde se hablaba un protoaimara.

La continuidad en el uso ritual de achuma

Perseguido por las campañas de extirpación de idolatrías en el siglo XVII, el uso de *achuma* fue erradicado desde Cajatambo (sierra central de Perú) por el norte, hasta Chuquisaca y Potosí (Bolivia) por el sur. En esta zona, la última referencia conocida sobre su uso data de 1656.

Sin embargo, hacia la segunda parte del siglo XVIII, en Cajamarca, la Extirpación de Idolatría todavía no había logrado su cometido de erradicar el uso ritual de este cactus. José

ejemplo: “*Vmaratha: Probar, o beuer vn poco de algo.*”; “*Vmajatha. (...) Dar de beuer a otro, y tambien emborracharfe.*”; “*Vmajasftha: Emborracharfe ad inuicem dando de beuer, brindarfe.*”, etc. Muchos de estos verbos aluden a la acción de emborracharse o perder el juicio.

²⁰⁰ A partir de esta información, *achuma* (vocablo compuesto por *achu* y *uma*) significaría algo así como “fruto de agua”. Este significado etimológico es coherente con el sentido de la palabra, pues en su segunda acepción o sentido “cultural” *achuma* es “(...) vn beuedizo que haze perder el juicio por vn rato.”

Dammert Bellido, obispo de Cajamarca, en el artículo “Procesos por supersticiones” (1974: 179-200) describe la “*Acusación contra el indio Lulimachi del pueblo de Nuestra Señora de la Asunción en 1782 (legajo 29 N° 1009)*”, acusado de realizar rituales curativos con el uso de “*gigantón*” -otro nombre del cactus-. En la parte referida a la “Declaración de los testigos”, uno de los testigos dijo:

“(…) que conoce a Francisco Lulimachi, desde la ocasión que pasó a la hacienda de Cospán a curar a don Bernardino de Alcántara, que hará el tiempo de tres años y que como a las ocho de la noche mandó cerrar las puertas dicho Francisco Lulimachi, poniendo una mesa y encima de ella muchas piedras, taleguitas de harina, un calabasito que sonaba, una piedra en forma de toro, un niño y una cruz que hizo de pronto ahí de madera, y muchos quispis, conchas, mullos y otras muchas cosas que no conocía, y que encerrados como se dice el enfermo don Bernardino de Alcántara, sus hermanas doña Rufina y doña Juana de Alcántara, el declarante, Teresa Alvites, india que ya es difunta, y Marcelo Chuquiviguil, indio de este pueblo de la Asunción que había ido en compañía de dicho Francisco Lulimachi, y que puestos alrededor de la mesa, y a la vista de todos estos medicamentos puestos en ella mandó a una china empollerada, que había ido así mismo con él, cocinar en la misma pieza cerrada en una olla limpia, unos trozos de gicantones, y no sabe si la echaría otras hierbas, porque no vio a la China que cuidaba de la olla, y que cocinando este caldo, sacó el indio Francisco Lulimachi en unos potitos, y dio de beber a todas las personas mencionadas en esta declaración, siendo él, el primero que tomó; y el caldo del enfermo que se seguía, antes que lo tomase, le decía mil cosas: “Cay cocha runata”, que quiere decir: a ese hombre blanco; “sayachiy, atarichiy”, que quiere decir: páralo y levántalo sano y bueno, y que después tomaron los que le seguían por que les dijo: acompañasen al enfermo (...) ninguno de ellos, ni el declarante se embriagaron, y dijo el indio que el gicantón no había sido fino, y que por eso no les había cogido, que quiere decir embriagado ni a él ni a su compañero (...)” (op. cit., 190).

En el citado testimonio, se refiere el caso de un curandero cuyo oficio se fundamenta en el uso ritual de “*gigantón*”. Este importante documento revela que en la segunda mitad del siglo XVIII, en Cajamarca, el “*gigantón*” se usaba en ritos con fines medicinales. Las formas y métodos rituales propios del curanderismo del norte de Perú aparecen aquí, hace más de dos siglos, nítidamente configurados. Es el eslabón que demuestra la continuidad entre el uso de *achuma* en el siglo XVII y el uso tradicional de hoy en el curanderismo.

Uno de los primeros testimonios “modernos” del uso tradicional de wachuma en el curanderismo, es la novela “*El daño*” de Camino Calderón, ambientada en la costa norte del Perú durante la primera mitad del siglo XX. El autor –conocedor de las costumbres vernáculas de la zona- refiere el uso popular del cactus, con el nombre de “wachuma”. Aclara que “(...) hay diversas clases de huachumas, y todas son cactáceas. La principal, la que llaman San Pedro de Cuatro Vientos, la utilizan los brujos norteños en cocimiento. Dicen que les da la facultad de ver a distancia.” (Camino Calderón, 1973 [1942]: 207). En el glosario, el autor precisa: “*SAN PEDRO DE CUATRO VIENTOS: planta cactácea, muy usada por los brujos del Norte. A las estrías que tiene a lo largo, se les llama vientos; y los efectos de la infusión que con esta planta se hace, son tanto más pronunciados cuanto mayor es el número de vientos que posee. También se le llama huachuma. Las mejores huachumas, crecen en el cerro encantado de Chaparrí.*” (op. cit.: 217).

La Extirpación de Idolatrías no logró erradicar totalmente el uso cultural de esta planta que, como veremos a continuación, ha pervivido en el uso tradicional.

3.4. EL USO TRADICIONAL DE WACHUMA

3.4.1. El curanderismo del norte del Perú y sur de Ecuador: un “eje de salud”

En su libro “*Plantas, cerros y lagunas poderosas: la medicina del norte del Perú*” (1992), Lupe Camino cuenta que, medida que fue profundizando en el trabajo de campo con el recojo de testimonios orales, descubrió que el uso de wachuma delimita un “eje de salud”, cuyo centro se encuentra en las lagunas Huaringas.

Las Huaringas son un conjunto de lagunas sagradas ubicadas en la sierra de Piura (Huancabamba y Ayabaca), en donde radican algunos de los maestros curanderos más reputados del norte de Perú. Sus aguas tienen poderes medicinales que atraen peregrinajes a lomo de burro de decenas de clientes de los curanderos, que guían dichas comitivas. Llegando a las lagunas, una alfombra de flores diminutas de muchos colores dan la bienvenida a los visitantes. Los curanderos realizan un rito con ofrendas a la laguna al borde sus aguas, y posteriormente se procede a la “limpieza” terapéutica de los pacientes con varas de chonta y otros elementos. Esa misma noche, al regresar al pueblo o caserío de

donde es oriundo el curandero, tiene lugar un rito que dura toda la noche e incluye la bebida sacramental de wachuma.

Los peregrinos y visitantes de las Huaringas provienen de pueblos y ciudades (Chiclayo, Salas, Penachí) de la costa del departamento de Lambayeque; de la sierra norperuana-ecuatoriana: Loja, Zamora y otras localidades ecuatorianas; y -en menor número- de Piura, la Libertad y Cajamarca. Los límites del eje son Loja (Ecuador) por el norte y la costa de Lambayeque (Peru) por el sur. Lupe Camino sostiene:

“Lo que encontré (...) es un eje que va desde Ecuador, donde los límites evidentemente no existen, hasta la costa peruana, es un eje de salud que tiene reciprocidad e intercambio de bienes y productos, lo cual permite una salud más sana y una alimentación mejor, y eso da como una cohesión a los grupos humanos, y relaciona a los grupos, correlación en que cada pueblo intercambia plantas y servicios con los pueblos vecinos (...)” (Lupe Camino, programa “La Hora de nuestra Coca”, Radio Latina, 21.08.08).

Este “eje de salud” incluye los llanos y valles de la costa (una zona cálida o *yunga*) y la sierra y el páramo (una zona fría o *jalca*). Se sustenta en un sistema de reciprocidad que revela la persistencia de formas de intercambio prehispánicas e incluye el trueque de alimentos, servicios y plantas medicinales, clasificadas como “cálidas” o “frías”. Los pisos fríos producen las especies “cálidas” y los pisos cálidos producen las especies “frías”. En todo el “eje” se tienen nociones comunes en torno a la salud, y en este contexto ocupa un rol central el uso de wachuma para el tratamiento de una amplia gama de enfermedades y problemas diversos. Las modalidades de cura incluyen en todos los casos importantes la realización de una *mesada* o rito de wachuma, además de peregrinaciones, baños, dietas, limpiezas, rezos y ofrendas a los cerros, lagunas y otros lugares sagrados. El uso del wachuma es el rasgo central y definitorio en toda el área; otras plantas maestras, como el “tabaco” (*Nicotiana tabacum*) o la “micha” (*Brugmansia*) son de uso complementario. Asociado al uso ritual de wachuma, encontramos vigente el culto a los cerros, a los seres que habitan el agua y a los espíritus de las plantas.

El contexto social está marcado por el mestizaje y el sincretismo. En esta zona, las culturas locales fueron afectadas por la invasión española y la adopción de valores europeos; actualmente la población es mestiza. *“En la sierra de Piura, el componente racial*

propriadamente andino se encuentra mezclado con el europeo en proporciones variables pero dentro de un general mestizaje de sangres.” (Polia, 1996: 102). En toda el área, se ha perdido el uso del idioma quechua, así como de las otras lenguas locales que allí se hablaron. En los menesteres de la vida cotidiana -y también en los ritos- se habla el español. Sin embargo, la cultura “(...) *si bien sincrética, conserva “elementos indígenas en fuerte proporción” y ésta es especialmente fuerte en lo que concierne a la cosmología, el rito y la medicina. En estos aspectos se reconoce con claridad lo “andino”* (op. cit.: 102).

3.4.2. El curandero como especialista en el uso de wachuma

El curandero, conocido popularmente como “maestro”, es una respetada figura social, que cumple funciones de médico y sacerdote. Ha sido definido como “(...) *terapeuta con funciones sacerdotales de acuerdo a los cánones de la medicina tradicional andina.*” (Polia, 1996: 88).

Al igual que los herbolistas indígenas, el curandero posee conocimientos acumulados durante milenios acerca de las propiedades de las plantas. Sin embargo, lo que caracteriza al maestro curandero como tal, es su capacidad para diagnosticar las causas de las enfermedades -o predecir otros asuntos- a través de los estados conciencia propiciados por el wachuma; “(...) *no se es curandero si no se es capaz de dominar la virtud del San Pedro.*” (Polia, 1989: 59). Los curanderos se definen como tales por su capacidad de dominio y de aplicación curativa del wachuma, con el cual alcanzan estados elevados de conciencia y entendimiento. El uso de wachuma faculta al curandero en su capacidad visionaria y adivinatoria, le permite entablar contacto con las entidades del mundo mítico (los “encantos”) y la ejecución de ritos con fines terapéuticos (Polia, 1996: 76-77).

El curandero no está exento de las tareas agrícolas y ganaderas, así como de otras actividades comunales propias de la sierra peruana. Las noches del martes y del viernes, generalmente, el curandero realiza las *mesadas*. Antiguamente los curanderos no cobraban por sus servicios, sino que pedían la “voluntad” de sus clientes; hoy es más frecuente que cobren una tarifa, de este modo pueden dedicarse a tiempo completo a las labores terapéuticas (Polia, 1996: 96-98).

Hay tres formas fundamentales de iniciarse como curandero. Una de ellas es la iniciación por vía patrilineal, de padres a hijos; aunque también puede ser de abuelos a nietos, de tíos a sobrinos y otras combinaciones familiares. Otra forma de iniciación es a través de una enfermedad que el futuro curandero logra superar a través de la frecuentación de un maestro, tras lo cual se convierte en su discípulo. Y una tercera modalidad es por medio de un sueño iniciático, que revela la vocación (Polia, 1996: 77, 114-115).²⁰¹ Luego de la iniciación sobreviene un largo periodo de aprendizaje, en que el aprendiz acompaña al maestro como ayudante en las *mesadas* o sesiones curativas con uso de wachuma. Es un requisito, para que se consume felizmente cualquiera de los tres tipos de iniciación, que el neófito tenga buena “conexión” con el “remedio” o wachuma. El conocimiento es recibido por el discípulo de parte de su maestro, en una comunicación “de boca a oído”. Asimismo, el aprendiz también comienza a recibir conocimiento a través de su comunicación con el “espíritu” del wachuma. Adquirir la competencia de curandero, representa una especialización que requiere de un largo tiempo, en algunos casos más de un decenio (op. cit.: 107). “*El ser un maestro de wachuma o un maestro de ayawaska, no es una cuestión, como nosotros que vamos a la universidad cinco años y obtenemos un título universitario, o siete para ser médicos, en el caso de ser un maestro, pueden ser 10 años o 15 años para que al fin le den la oportunidad de poder brindar este conocimiento.*” (Ana María Pérez Villarreal, comunicación personal).

²⁰¹ La investigadora Ana María Pérez coincide en términos generales con las ideas expuestas: “*Yo he visto tres formas por las que un curandero empieza. Una es porque tiene vocación, a él mismo le nace, en el caso de curandero de San Pedro, buscar los artes, las piedritas, le nace armar una mesita. Otra es porque su abuela, su abuelo, los padres o madres fueron curanderos, entonces ha mirado desde que nació cómo se hace esto y tiene un conocimiento por estar al lado de alguien. Y una tercera forma es por una enfermedad, en la que agotas todo tipo de medicinas y nadie te encuentra qué tienes, pero sigues teniendo la enfermedad, y tú tienes que comenzar a curarte con estas plantas.*” (Ana María Pérez, programa radial “La hora de nuestra coca”, jueves 31.07.08).

CAPÍTULO 4

HALLPAY Y MESADA, ESTUDIO COMPARATIVO DE DOS RITOS ANDINOS

Introducción teórica

Concepto de rito

En este capítulo, trato de entender las prácticas y los significados del uso tradicional de coca y de wachuma a través de la teoría sobre el rito. Para una teoría del rito,²⁰² hay que considerar los aportes de Turner (1973), Geertz (1973) y, fundamentalmente, Rappaport (2001).²⁰³ El rito reúne –según Rappaport- tres características básicas:

1. Es una forma o estructura.

Como tal, puede definirse como la ejecución de una serie de fases y actos que incluyen gestos, posturas, expresiones corporales, declamación de fórmulas rituales y manipulación de objetos sagrados. Los ritos se hallan entre los más formales de todos los sucesos sociales, consecuencia de ello es que conservan una invariabilidad –relativa- a través del tiempo.²⁰⁴

2. Es un acto místico y trascendente.

Turner ha definido al rito como “(...) *la conducta formal prescrita para ocasiones no asumidas por la rutina tecnológica, relacionada con seres o poderes místicos.*” (Turner, 1973: 15). Lo definitorio del rito es su carácter místico, su “trascendencia”, y esta característica lo distingue de “ceremonia”, un término que a veces se utiliza como sinónimo. El rito “conecta” a sus ejecutantes con lugares sagrados, poderes ocultos o

²⁰² El concepto de “rito” generalmente –y aquí también- se entiende y utiliza como sinónimo de “ritual”.

²⁰³ El libro de Rappaport, “Ritual y religión en la formación de la humanidad”, es un exhaustivo “tratado” sobre el rito, que abre nuevas perspectivas para una mejor comprensión de los milenarios ritos andinos.

²⁰⁴ Señala Rappaport (op. cit. 69): “*La conducta en el ritual tiende a ser puntillosa y repetitiva. Las secuencias del ritual están compuestas por elementos convencionales, incluso estereotipados. Por ejemplo, los gestos estilizados y a menudo decorosos y las posturas son elementos que normalmente perduran en el tiempo con pocas variaciones. Los rituales se ejecutan en contextos especificados, esto es, se repiten con regularidad a intervalos de tiempo establecidos por el reloj, el calendario, el ritmo biológico, la ontogénesis, el estado físico o circunstancias sociales definidas, y a menudo también tienen lugar en sitios especiales.*”

“divinidades”; en cambio en la “ceremonia” -aunque también consta de una serie de actos formales- esta conexión con lo oculto y sagrado no está presente (Rappaport, 2001: 75).

3. Ha sido codificado por alguien distinto de quien lo ejecuta.

Rappaport (op. cit., 56) ha definido el rito como “(...) *la ejecución de secuencias más o menos invariables de actos formales y de expresiones no completamente codificados por quienes los ejecutan*”. Los ejecutantes del rito siguen un orden establecido, que fuera revelado por las divinidades o los espíritus a los antepasados, en tiempos remotos.

Tipos de ritos en la cultura andina y ritos basados en el uso de plantas maestras

Marzal (1983: 2005) aplicó una tipología que establece ritos festivos, penitenciales, de transición, curativos y adivinatorios para el mundo andino prehispánico. Esta clasificación se sustenta en el ciclo litúrgico católico y ha sido extrapolada al mundo andino con la intención de favorecer una comparación con los ritos católicos, y de esta manera facilitar el discurso sobre el “sincretismo” resultante, en el cual la parte andina ocuparía –según la interpretación de Marzal- un lugar muy reducido. En contraste con la posición de Marzal, me parece más adecuado, y acorde a una antropología respetuosa de otras culturas, definir tipos de rito de acuerdo a los propios criterios y parámetros de esas otras culturas. Según la óptica de los practicantes es preciso considerar, entre los ritos andinos, aquellos que se basan en el uso de plantas maestras.

En el contexto de la tradición andina, la coca y el wachuma se han usado y se usan en ritos. El consumo de estas plantas produce, a través de su acción psicotrópica (más leve en el caso de la coca, más intensa en el caso del wachuma), particulares estados de conciencia y ánimo, sobre la base de los cuales se estructura un rito (es decir, un hecho formal, más o menos invariable y que permite el acceso a lo sagrado). Los usuarios tradicionales reconocen el uso ritual de coca como *hallpay* o *akulliku*, y como *mesada* el uso ritual de wachuma; dos formas rituales específicas condicionadas por la acción sicotrópica de estas plantas.

Para conocer las analogías y diferencias entre el *hallpay* y la *mesada*, es preciso analizar ambas realidades con un mismo método. La teoría sobre el rito nos permitirá contar con las categorías de análisis adecuadas, y un parámetro para medir y evaluar recíprocamente: (1)

las formas rituales -la ejecución y las fases de cada rito- y (2) los contenidos rituales -los mensajes transmitidos y los símbolos, los espacios rituales y la cosmovisión asociada, y los efectos psicológicos, sociales y culturales-.

4.1. LAS FORMAS RITUALES

4.1.1. Ejecución y forma general del *hallpay* (rito de coca)

El acto de compartir las hojas de coca es conocido con diferentes expresiones: *picchar* y *chakchar* son empleados en extensas regiones de la sierra peruana, *akullikar* se usa mayormente en Bolivia, *mambear* en Colombia, *coquear* en Argentina. En español se traduce como “mascar”, o “coquear”; y en inglés como *coca chewing*. En este estudio, he optado por usar los términos más frecuentes en el uso tradicional, como son *hallpay* – expresión propia de las comunidades quechuas de la sierra sur del Perú- (Allen, 2008: 154) y *akulliku* -común a la lengua aimara y quechua- (Mamani Pocoaca, 2006: 24).

El uso de coca es un episodio social tan breve y frecuente que es interpretado por algunos autores como un hábito. Precisemos que es un hábito ritual (o un rito habitual, si se prefiere), porque cumple todos los requisitos propios de un rito: un hecho místico y trascendente, que tiene una forma o estructura y ha sido codificado por los antepasados. “*El akulliku siempre es ritualizado (...)*” (Mamani Pocoaca, 2006: 24). La antropóloga norteamericana Catherine Allen, tras su vivencia etnográfica en la comunidad de Sonqo, afirma que la coca se utiliza en un rito que se conoce como *hallpay*:

“*Hallpay, el acto de mascar coca, es un alto en la rutina por un lado, mientras que por el otro es un ritual. Todos los complicados ritos quechuas, públicos y privados, que yo conozco pueden ser entendidos como la extensión de la etiqueta de mascar coca.*” (Wagner, 1986: 72-73).

La realización del *hallpay* exige una mínima especialización, particularmente para efectuar la invocación o *pukuy*.²⁰⁵ Sin embargo, la mayoría de los campesinos andinos lo realizan

²⁰⁵ En los casos en que no haya esta invocación y contacto con lo sagrado, aunque se consuman hojas de coca, no se trataría de un rito, de acuerdo a la definición de Rappaport (ver p. 197-198). Gran parte del uso actual de la coca en zonas urbanas, y particularmente el “coqueo” del noroeste argentino, es claramente un uso no-ritual.

cotidianamente; a diferencia de la “lectura” de las hojas de coca, que requiere de una mayor especialización. El *hallpay* se practica de manera cotidiana, en una diversidad de ocasiones: para conseguir *ayni* o reciprocidad, en las labores de la chacra (la siembra, el riego, la cosecha y el almacenamiento de los productos agrícola), en labores artesanales (tejido, cerámica u otras), para la construcción de una casa, durante las ofrendas o “despachos”,²⁰⁶ para las caminatas y viajes (Ossio et. al., 1989: 341-350).

La forma que asume el *hallpay* varía de una región a otra, en algunas comunidades existe un mayor formalismo que en otras. También hay variantes en la forma que adopta el rito según la conformación del grupo ritual y quién invita a compartir las hojas de coca. En tal sentido, el *hallpay* puede ser (1) de persona a persona –en un encuentro casual, una visita, etc.-; (2) en acción comunal, cada persona lleva su propia coca; y (3) en acontecimientos sociales donde hay un anfitrión (Mamani Pocoaca, 2006: 26-28). A continuación, me detendré en los aspectos generales, que comparten todos los ritos de coca en los diferentes contextos tradicionales.

Influencia de la acción sicotrópica sobre la extensión y forma general del hallpay

Hay una “acción ritual” desapercibida, pues se produce en el interior del organismo: es la acción sicotrópica de la coca, que subyace a todo el desarrollo del rito.

“Los indios de la sierra hasta se han acostumbrado a medir la duración de un viaje por las horas que una masticada de coca los mantendrá en su viaje –un periodo de tiempo que se llama “cocada”. Esta es más una medida de tiempo que de distancia; el primer efecto de la coca se siente en menos de diez minutos y dura unos 45 minutos en total, durante los que el indio recorrerá tres kilómetros en terreno llano o dos kilómetros cuesta arriba.”
(Martín, 1996: 22).

Si consideramos que el efecto dura unos 45 minutos, y se requiere de unos 10 minutos previos para preparar y formar el bolo, resulta que el *hallpay* dura aproximadamente 55 minutos. El tiempo ritual tiene una materialidad dada por las hojas de coca y su acción sicotrópica, que condiciona la forma del rito. Hay un correlato entre el desarrollo de la

²⁰⁶ Durante una ofrenda en las comunidades alto andinas es obligatorio *picchar* mucho, “*picchar* a la fuerza” (Allen, 2009).

acción sicotrópica y la forma del rito. Los diferentes actos rituales que conforman el rito, pueden ser agrupados en dos fases (figura 19).²⁰⁷

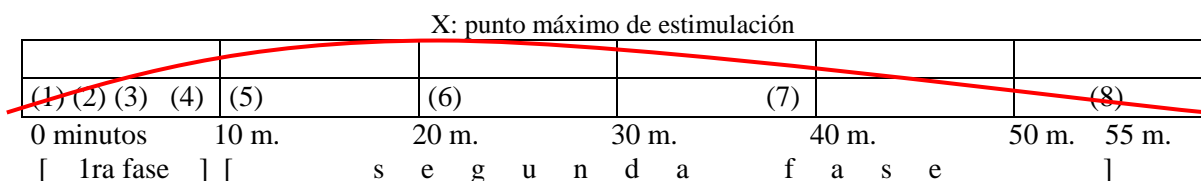


Figura 19. *Hallpay*: la forma del tiempo ritual. Representación gráfica de las fases y actos rituales y su relación cronológica con la curva de la acción sicotrópica.

La primera fase del *hallpay* dura unos 10 minutos, previos a la acción sicotrópica, y consta de una serie de actos propiciatorios y preparatorios: (1) sentarse en círculo, (2) *pukuy* o invocación, (3) intercambio de *kintus*, (4) armado del bolo. La segunda fase dura unos 45 minutos, mientras se produce la acción sicotrópica, y consta de una serie de actos resolutivos y ejecutivos: (5) adición del reactivo alcalino, (6) diagnóstico, acuerdo y resolución, (7) ejecución de tareas y (8) ofrenda del *hachu* o bolo *akullikado* (ver figura 19).

Primera fase: actos propiciatorios y preparatorios

(1) Sentarse en círculo

Para compartir las hojas de coca, los campesinos andinos descargan sus bultos y se sientan sobre la tierra tan cómodos como las circunstancias lo permitan, formando un círculo (Martín, 1996: 23). Una vez dispuestos, la persona que invita abre su *chuspa* -bolsa tejida con lana de camélido, utilizada tradicionalmente para transportar la coca-, de donde extrae la *unkuña*.

La *unkuña* -en Bolivia también conocida como *tari*- es una manta rectangular que sirve como implemento ritual para guardar, presentar y ofrecer las hojas de coca. La *unkuña* es el ara o altar de los rituales andinos, el “despacho” u ofrenda a la Madre Tierra es

²⁰⁷ Con esta secuencia de actos rituales sólo he pretendido plantear un esquema general, es importante señalar que en la práctica concreta -de acuerdo al modo de cada comunidad y cada circunstancia en particular- varía el orden de la secuencia de actos rituales y la duración de cada uno de ellos.

preparado sobre esta manta sagrada. Representa un cosmos, sus cuatro lados simbolizan los cuatro costados del mundo. La *unkuña* se coloca en el centro del espacio, extendiendo sus esquinas hacia los cuatro puntos cardinales. Extender la *unkuña*, además de una invitación a compartir las hojas de coca que contiene, significa materializar y ordenar el mundo (Rozas Álvarez, 2005: 270; Ossio, op. cit., 334). Sobre la *unkuña*, o cerca de ella, se disponen las sustancias rituales, que son las hojas de coca y el reactivo alcalino (cal, *tuqra* o *llipta*).

(2) *El pukuy o invocación*

El *pukuy* o invocación se hace a través del *kintu*: un ramillete de hojas de coca escogidas. Usualmente en la comunidad de Sonqo el *kintu* es de tres hojas, la más grande se coloca al centro y otras dos más pequeñas simétricamente a los costados; todas con el lado más verde y brillante hacia arriba (Allen, 2008: 153).

“Una vez que el runa [campesino quechua] abre su chuspa o su unkuña, cuidadosamente elige un k’intu poniéndolo delante de su boca, soplando sobre él y llamando al mismo tiempo a los dioses locales. Este acto se llama pukuy (soplido). Sólo después de que se ha hecho esto se masca el k’intu.” (Wagner, 1986: 174).

El *pukuy*, acto esencial en todo rito quechua, consiste en sostener el *kintu* a pocos centímetros de la boca y agitarlo soplando sobre él, al tiempo de hacer una invocación. Las sucintas palabras que se pronuncian en esta invocación pueden compararse con la dirección de una carta, donde se especifica quienes recibirán la esencia fortificante de la coca (Allen, 2008: 153). Allen cita un ejemplo –el más sencillo– de *pukuy*, recogido en la comunidad de Sonqo:

“Santa Tira, Tirakuna, Sonqo.” (op. cit., 178).

Veamos analíticamente los tres elementos presentes en la invocación. (1) *Santa Tira* es la “Santa Tierra” o Madre Tierra; (2) *Tirakuna* es el nombre genérico para los “lugares sagrados”, mayormente *apus* y *wakas*; y (3) *Sonqo* es el nombre del *ayllu* o comunidad de la persona que hace la invocación.

En las comunidades andinas, ciertas piedras, quebradas, ríos, manantiales y especialmente los cerros o *apus*, son considerados sagrados. Los *apus* se organizan según un sistema jerárquico, los *apus* regionales tienen mayor rango y poder que los *apus* locales, de menor altura. Los *apus* tienen especialización ocupacional, y entre ellos hay relaciones genealógicas, rivalidades y competencias (op. cit., 180-181).

En el *pukuy*, hay una invocación a las personas que habitan los lugares sagrados, incluidos en el término genérico *tirakuna*; “(...) *el pukuy expresa la relación entre el actor humano y una comunidad de seres espirituales que animan la geografía local y regional.*” (op. cit., 179). El *pukuy* proporciona al individuo una orientación espacial con los sitios que lo rodean; también lo orienta espiritualmente al invocar a los *tirakuna* (op. cit., 181-182).

El soplido ritual impregna a las hojas de coca con el mensaje de la invocación que se está haciendo mentalmente, las palabras rituales especifican los destinatarios de esta ofrenda: “*Santa Tira, Tirakuna, Sonqo*”. Mientras que el lenguaje cotidiano es flexible y sutil, y expresa los matices y singularidades de las circunstancias, el lenguaje ritual es sumamente estilizado, se compone de secuencias específicas de palabras arcaicas, con un enunciado concreto, claro y convincente, y que se repiten en circunstancias precisas y reguladas (Rappaport, 2001: 224).

En otras ocasiones el *pukuy* incluye también una invocación a los ancestros, que son llamados *Machula Aulanchis* –“nuestros viejos abuelos”-, antecesores íntimamente conectados con el bienestar de la comunidad (Wagner, 1986: 178-179). Escribe Rappaport que “(...) *actos y sustancias representan principalmente aquello que está presente, las palabras litúrgicas pueden conectar ese presente con el pasado, o remontarse a los orígenes del tiempo, y al futuro, incluso al final de los tiempos.*” (op. cit., 225). Esto precisamente se logra con el *pukuy*, cuando se invoca a los *Machula Aulanchis*.

(3) *Intercambio de kintus*

Rappaport señala la importancia de los actos físicos en el contexto del rito. El empleo del cuerpo en posturas y en gestos rituales define la naturaleza del yo que acepta. Más aún que las palabras efímeras, los actos físicos comunican un compromiso del yo vivo con el mensaje que se está transmitiendo (op. cit., 217); “(...) *la naturaleza preformativa de los*

actos físicos es más clara y efectiva que la manifestación verbal equivalente, que se puede tomar como una mera declaración.” (op. cit., 214). El efecto alcanzado no es sólo convencional sino también material: “(...) *un movimiento o una postura es algo que el ejecutante percibe directa e inmediatamente como algo inseparable de su ser.*” (op. cit., 217).

A través de los gestos y posturas rituales se expresa la aceptación de la hoja de coca con el respeto y la reverencia que merece su presencia sagrada. Cuando alguien invita hojas de coca, la persona que las recibe extiende las dos manos juntas y abiertas, haciendo todo lo posible para evitar la caída de alguna hoja al suelo. Otra forma es quitarse el *chullo* -gorro andino-, para recibir la coca en la parte hueca del mismo, demostrando -al mismo tiempo- el debido respeto a *Cocamama*.

La persona que invita un *kintu* de coca lo hace con las palabras *hallpaykusunchis*, que podrían traducirse “compartamos juntos la hoja de coca”. Los individuos ancianos y / o de mayor jerarquía dentro de la comunidad son los primeros que reciben los *kintus*. Los más jóvenes o con menor rango deben levantarse y llevar sus *kintus* a la persona de status más alto. De esta forma, cada persona es jerarquizada en un lugar particular dentro del grupo por sus compañeros. Un *kintu* no puede dejar de ser correspondido, aunque provenga de personas que a uno le desagradan (Allen, 2008: 156). De este modo, el grupo social es definido, organizado y consolidado por los intercambios de *kintus*, que “(...) *definen la reunión de individuos como a un grupo social, comprometiendo a cada individuo a formar parte del grupo y situándolo en el mismo, en relación a los otros participantes.*” (Allen, 2008: 154).

(4) *Armado del bolo*

No existe en la cultura occidental algo equivalente, ni cercanamente parecido, al *akulliku*; es este uno de los más originales legados de la cultura andina al mundo. Henman centra su atención en los aspectos técnicos del *akulliku*, una tarea técnicamente compleja para un principiante, pues lleva un tiempo aprender “*el arte de la masticación de la coca*” (Henman, 2005: 193-201).

Luego de haberse sentado tan cómodamente como sea posible, las personas reunidas para el *akulliku*, comienzan a llevarse –una por una– las hojas de coca a la boca, con un movimiento continuo de la mano derecha y de las mandíbulas, la lengua y la boca. Se produce el encuentro de dos superficies suaves: las membranas de la boca y las hojas de coca. Mientras en Perú las hojas se dejan enteras, en Bolivia es más común quitar la nervadura central a la hoja, para que el bolo sea más suave y evitar el riesgo de que algún pecíolo lastime las encías (Martín, 1996: 23).²⁰⁸

Una vez en la boca, las hojas se impregnan de saliva y se agrupan entre las muelas y la mejilla formando un “bolo”. “*Picchu*” es la prominencia que se forma sobre la mejilla donde se coloca el bolo de coca (Ossio, 1989: 394).²⁰⁹ El bolo no es redondo, adopta una forma más o menos cónica, similar a un higo, de unos 3 cm en su parte más ancha y unos 5 cm de largo. Una vez que se ha armado un bolo de coca del tamaño adecuado,²¹⁰ acción que insume aproximadamente 10 minutos, la saliva humecta las hojas que comienzan a liberar un zumo verde.

“(…) despide cierta fragancia grata, y da un sabor oleoso amargo, acompañado de una suave astricción. En la membrana que cubre lo interior de la boca produce una leve irritación, acompañada de calor y ardor moderado, que permanecen breve tiempo. La saliva corre con abundancia, y se impregna de un xugo grueso y verde, siendo un menstuo tan poderoso (...)” (Unánue Pavón, 2005: 96).

Segunda fase: actos resolutivos y ejecutivos

(5) Adición del reactivo alcalino

²⁰⁸ “La única divergencia significativa de este método se encuentra entre los indios de la cuenca de Amazonas. En esta región, las hojas de coca, conocidas en Brasil como *ipadú*, son tostadas en un horno para mandioca y después molidas y convertidas en un polvo verde en un gran mortero cilíndrico de madera. A veces se le añade un poco de tapioca para darle consistencia y las cenizas finamente cernidas del árbol *imbauba* o *yarumo* (...)” (Martín, 1996: 24).

²⁰⁹ “Por su forma, algunos indígenas le dan este nombre a algunos cerros muy empinados. De ahí, un *picchu fresco* o *joven* (*huayna-picchu*) es más prominente y turgente que un *picchu viejo* (*machu-picchu*).” (Ossio, 1989: 394).

²¹⁰ El bolo no debe ser muy grande, ni las hojas deben estar muy apretadas, pues esto dificultará la mezcla del reactivo alcalino con las hojas.

Hay diferentes técnicas para la aplicación del reactivo alcalino, según sea este un polvo (cal) o una pasta sólida (*llypta* o *tuqra*) (cfr. p. 103-104).

La cal se guarda en una pequeña calabaza o *popóro*, que se cierra con una espátula o palillo. Para aplicar la cal se saca la espátula del *popóro*, se humedece con saliva la punta de la espátula, se reintroduce en el *popóro* para que se impregne de cal, y se lleva a la boca para frotar el bolo, dejando en él la carga alcalina. Hay que evitar que la lengua entre en contacto directo con la cal, pues puede producirse una cauterización o quemadura en las partes blandas e internas de la boca. En la sierra sur del Perú y Bolivia, donde en vez de cal se utiliza mayormente la *tuqra* o *llypta*, simplemente se muerde un pedacito de esta pasta dura, que se mezcla rápidamente con el bolo.

Tras agregar el reactivo alcalino, este debe ser mezclado lo más uniformemente posible con las hojas de coca. Esto se logra dando vuelta el bolo unas cuantas veces, con un movimiento circular de la mandíbula inferior, acompañado por la lengua. Finalmente, se acomoda el bolo en el carrillo, entre la mejilla y las muelas. Para ejecutar esta acción se realizan una serie de movimientos internos en la boca, típicos y únicos, característicos del *akulliku*. Esta acción compleja puede durar medio minuto, requiere de destreza que sólo se logra con la práctica (si hay exceso de saliva, esta se podría chorrear de la boca). Normalmente, los *chakchadores* habituales se acostumbran a llevar el bolo de un lado de la boca, mejor que del otro.

Una vez que el reactivo alcalino ha sido bien mezclado, se deja el bolo quieto y “activado” durante varios minutos. Lo ideal es olvidarse de que hay algo ahí: no se debe morder, mascar, desmenuzar, chupar ni sorber el jugo. El *akulliku* a veces es llamado erróneamente “mascar coca”, “masticatorio” o *coca chewing*. Estas expresiones son incorrectas, puesto que las hojas de coca no se *mastican* (término que implica la acción de triturar y desmenuzar), ni se ingiere la parte fibrosa y sólida de las hojas (Henman, 2005: 198). Simplemente se tiene el bolo en la boca, y cada cierto tiempo, preferentemente después de agregar el reactivo alcalino, se debe dar vuelta el bolo para distribuir el mismo entre las hojas.

Agregar el reactivo alcalino permite asimilar al máximo el poder estimulante de las hojas de coca, que reside básicamente en la cocaína. La reacción química -agradable y

estimulante- de las hojas de coca y del reactivo alcalino dentro de la boca, activa las glándulas salivales. El bolo comienza a rezumar un extracto caliente y alcalino, cuyos alcaloides penetran por las mucosas bucales al torrente sanguíneo. Lo ideal es que la energía acumulada en el bolo fluya lenta y suavemente, evitando que se produzca un exceso de saliva, porque esta deberá tragarse, y como sabemos en el estómago la asimilación de la cocaína es mínima y por consiguiente se desaprovecha su efecto más deseado, que es el que se asimila a través de las mucosas bucales.

Por medio del aditamento del reactivo alcalino se puede regular la intensidad del efecto sicotrópico, más suave o intenso según se desee, en función a los requerimientos del gasto de energía. “*Si uno se siente demasiado eléctrico (...) debe ir despacio con la cal (...) el reactivo alcalino puede concebirse como una especie de válvula de paso o un acelerador usado para controlar y regular el estímulo resultante de la masticación de coca.*” (Henman, 2005: 213). Si se desea un efecto más intenso y eufórico conviene agregar el reactivo alcalino con mayor frecuencia.

(6) Diagnóstico, arreglo o acuerdo

Unos 10 o 15 minutos después añadir al bolo por primera vez el reactivo alcalino, se produce el punto más alto en la curva de estimulación. Anteriormente hemos tratado los efectos del *akulliku*: sobre el cuerpo, quita el hambre y la sed y aporta fuerza y energía inmediata al organismo; sobre la mente, aporta lucidez y aumenta el poder de concentración. Mientras silenciosamente actúa el poder de la coca, es el momento de “ir al grano”, enfocando los fines o propósitos específicos que motivaron el *hallpay*. Esta fase del efecto se aprovecha para realizar un diagnóstico, establecer un acuerdo, o arribar a una resolución.

(7) Ejecución de tareas

Se aprovecha la energía aportada por la coca para realizar las acciones correspondientes, en concordancia con el diagnóstico o los convenios alcanzados previamente. Por ejemplo, en un *akulliku* destinado a la sanación de una persona, luego de averiguar las posibles causas de la enfermedad, se procede a la ejecución de las acciones curativas.

(8) Ofrenda del *hachu*

Luego de 45 minutos, “(...) *el vagazo que queda después de algunas mascaduras y succiones, únicamente contiene la parte fibrosa de la hoja despojada enteramente de sus jugos.*” (Unánue Pavón, 2005: 96). El *hachu* o bolo de coca *chakchada*, se considera sagrado. Jamás se lo debe botar en cualquier lugar como si fuese un desperdicio, es motivo de un pequeño acto de ofrenda que representa la culminación del *akulliku*.

Si bien eventualmente puede ser reutilizado para otros fines,²¹¹ el destino más frecuente del *hachu* es ser ofrendado en diversos contextos. En labores de extracción de metales, los mineros dejan el *hachu* dentro del socavón donde está el “Tío”.²¹² En los trabajos de la chacra, los campesinos hacen un hueco en la tierra, introducen el *hachu* dentro del mismo y lo tapan con la misma tierra que fue removida. En los viajes o caminatas, los viajeros ofrendan el *hachu* en las *apachitas* o montículos de piedras, al tiempo que hacen un descanso y renuevan el bolo (Mamani Pocoaca, 2006: 22). En los ritos de ofrenda (“despachos” o “pagos”), todos los participantes tienen que *chakchar*; luego se junta en una bolsa o recipiente el *hachu* de todos los participantes del rito y es ofrecido al fuego sagrado para que se incinere junto con el paquete de la ofrenda.²¹³

4.1.2. Ejecución y forma general de la *mesada* (rito de *wachuma*)

La *mesada* se ejecuta con variantes según el área geográfica y la particular idiosincrasia de cada curandero; a continuación examinaré los aspectos generales que comparten todas.

Recolección y preparación de la planta

²¹¹ El *hachu* eventualmente se puede guardar, por dos motivos. (1) En época de escasez de coca, se hace secar el *hachu* al sol para emplearlo por segunda vez para el *akulliku*. (2) También se puede emplear para la preparación de remedios, uno de los más usados es una cataplasma que se elabora mezclando la coca *chakchada* con grasa, alcohol y otros elementos. (Mamani Pocoaca, 2006: 22).

²¹² El “Tío” es el espíritu o identidad sagrada, que es considerado el guardián del oro u otros minerales que son objeto de extracción minera. En los Andes centrales de Perú, se le llama *Muki* (Rodrigo Montoya, comunicación personal).

²¹³ Observación personal, en un rito de ofrenda guiado por Mariano Pachaguayá, *yatiri* aimara de Tiawanaku.

Antes de la ejecución del rito propiamente dicho o *mesada*, debemos considerar dos acciones rituales previas: la recolección del cactus y su preparación como bebida.

Si bien actualmente el wachuma se ofrece en los mercados de yerbas de diversos pueblos y ciudades andinas (entre los más famosos están el “de los brujos” en Chiclayo y “La parada” en Lima), allí en áreas rurales del norte de Perú, donde se conserva mejor la tradición, es el propio curandero quien recoge la planta. El wachuma tiene un “poder” o “espíritu” y el curandero es el especialista en dominar y aplicar curativamente este “poder”; por ello, quien busca, escoge y cosecha la planta es, necesariamente, el curandero o alguno de sus auxiliares o aprendices. “*El sanpedro nunca se recoge como una planta cualquiera porque es sede de un espíritu con quien se necesita instaurar una relación ritual correcta (...)*” (Polia, 1996: 308). La recolección del cactus es en sí misma una acción ritual, que exige dietas, ofrendas y observar una serie de detalles y cuidados.²¹⁴

La preparación de la bebida es también una acción ritual, que sólo pueden realizar el curandero y sus ayudantes. Se requiere de una olla grande de barro, específicamente destinada para este fin. Los tallos de la planta se pelan, se cortan en rodajas y se hierven un largo tiempo -comúnmente 7 horas- en abundante agua, durante el día previo a la noche en que se realizará el rito. A medida que evapora, se va agregando agua. Finalmente, el zumo de la decocción se cuela, eliminando los trozos sólidos de la planta.

Los fines o propósitos

En cada rito de wachuma hay fines o propósitos específicos. Estos se refieren, primordialmente, al diagnóstico de las causas de las enfermedades y su cura a base de hierbas nativas y terapias tradicionales. Las enfermedades que se tratan son

²¹⁴ Quien va a cosechar la planta debe realizar previamente una dieta, evitando alimentos como menestras, frutas ácidas, sal, ají y grasas; y abstinencia sexual. Se utiliza una parafernalia ritual específica, fundamentalmente el cuchillo con el que se van a cortar los tallos. Se considera el tiempo de la recolección: la hora del día o de la noche y la fase lunar (varía según cada curandero, en general se prefiere la luna creciente o el plenilunio). Se tiene en cuenta la especie y variedad de wachuma y el número de estrías longitudinales o “vientos” de los tallos, siendo especialmente buscados los de 7 y los de 4 vientos. Al momento de la cosecha, se realizan ofrendas o “pagos” de perfumes, jugo de lima, azúcar blanca, harina de maíz blanco y miel. Se cantan “fórmulas rituales” con acompañamiento de la sonaja o *chungana*, invocando al “espíritu” de la planta (Polia, 1996: 308-312).

primordialmente “síndromes culturales” (“daño”, “susto”, etc.) en los que subyace un componente psicológico (Sharon, 1980: 68; Cabieses Molina, 1993: 370).

Sin embargo los fines de uso del wachuma no son sólo curativos, se utiliza también para encontrar objetos perdidos, recordar sucesos olvidados, resolver conflictos de pareja o familiares, propiciar un buen viaje, consagrar una nueva casa o negocio, garantizar la fortuna y prosperidad, promover la multiplicación de los cultivos y de los rebaños (Sharon, *op. cit.*: 101). En la sierra de Piura, los maestros que utilizan el wachuma, realizan asimismo diferentes ritos propiciatorios de la lluvia: la extracción del *mamayaku* (la “madre de las aguas”) de los lagos sagrados, la procesión de San Pedro Chicuatero y el rito del gentil de invierno (Polia, 1989: 85-96). Claramente aquí estamos ante ritos de origen prehispánico, en relación al calendario ceremonial y la propiciación de la fertilidad.

Influencia de la acción sicotrópica sobre la extensión y forma general del rito

El tiempo que dura la *mesada*, aproximadamente ocho horas, está condicionado por la acción sicotrópica del wachuma.

Las fases del rito también están en relación con las fases de la acción farmacológica. Recordemos que la primera fase de la acción sicotrópica dura aproximadamente una hora - a partir de la ingestión del brebaje- y se define como un “periodo de latencia” con síntomas premonitorios; la segunda fase dura unas 7 horas y corresponde al despliegue del pensamiento a través de imágenes simbólicas y la consecución de niveles elevados de conciencia.

El desarrollo de la *mesada* consta de dos fases, en correspondencia con las dos fases de la acción sicotrópica. De acuerdo a Sharon (1980: 212-216), los actos de la *mesa* se dividen y organizan en dos fases: actos ceremoniales (cargar la *mesa*) y actos curativos (descargar la *mesa*). En este estudio, compartiendo el criterio de Sharon, me refiero –para seguir el mismo orden que en el punto previo con el *hallpay*- a la primera fase como *actos preparatorios y propiciatorios* y a la segunda fase como *actos ejecutivos y resolutivos*. La primera fase, dura aproximadamente desde las 10 pm hasta la medianoche y consiste en la bebida sacramental del wachuma, acompañada de invocaciones y otros actos rituales. La segunda fase dura desde la medianoche hasta el amanecer, los estados acrecentados de

conciencia que propicia el wachuma se aplican en el diagnóstico sobre los asuntos específicos que motivaron la *mesada*.

La primera fase tiene lugar durante las dos primeras horas del rito, antes que se manifieste la acción sicotrópica, y consta de una serie de actos propiciatorios y preparatorios: (1) armar la mesa, (2) invocaciones, (3) bebida sacramental del wachuma, (4) el reposo y la introspección, (5) la singada, (6) la “limpia”. La segunda fase se desarrolla durante la acción sicotrópica, a partir de la tercera hora del rito, y consta de una serie de actos resolutivos y ejecutivos: (7) el diagnóstico, (8) actos curativos, (9) el “florecimiento” (figura 20).

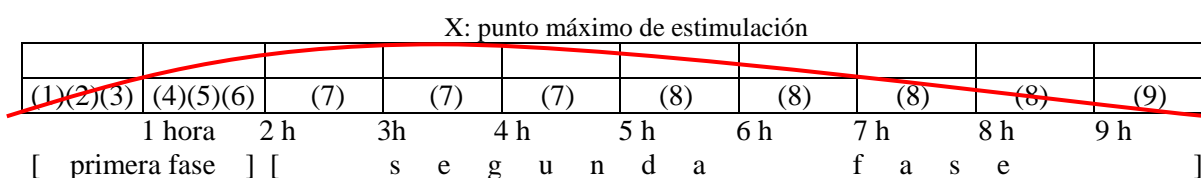


Figura 20. *Mesada*: la forma del tiempo ritual. Representación gráfica de las fases y actos rituales y su relación cronológica con la curva de la acción sicotrópica.

Primera fase: actos propiciatorios y preparatorios

(1) Armar la mesa

La *mesa* o “altar” es un manto extendido sobre el suelo o sobre un banco o mesa baja, en el cual el curandero dispone las sustancias e implementos rituales. La *mesa* reúne una parafernalia panandina: en ella son imprescindibles objetos o “artes” provenientes de la selva (varas de chonta, semillas perfumadas, plumas de colores, etc.), de la costa (conchas, caracoles marinos, etc.) y de la sierra (cantos rodados, piedras de diferente clase, etc.).

(2) Invocaciones

El curandero llama a los “encantos”, lugares sagrados que residen en las montañas y lagunas sagradas, a los antiguos santuarios y otros elementos del paisaje; y a los

curanderos vivos y muertos. También suelen haber invocaciones dirigidas a Dios, a la virgen María y a los santos.

(3) *Bebida sacramental del wachuma*

El curandero realiza la “levantada del remedio de San Pedro”, invocando el espíritu y el poder curandero de la planta. Luego procede a la distribución de la bebida sacramental, todos beben del mismo vaso ceremonial, comenzando por el maestro curandero que recita previamente una fórmula propiciatoria. El número de tomas es variable, se pueden tomar hasta cinco veces (Polia, 1996: 314).

(4) *El reposo y la introspección*

Este acto ritual es motivado por el estado de somnolencia e introspección que se produce en la primera fase de la acción sicotrópica del wachuma. Los clientes, recostados sobre mantas alrededor de la *mesa*, meditan o reposan en silencio, aproximadamente una hora. Todas las velas o luces permanecen apagadas. Esta acción ritual se practica en la sierra.²¹⁵

(5) *La singada*

La *singada* es una acción que consiste en absorber, por las fosas nasales, zumo de tabaco macerado en alcohol (que puede incluir otros ingredientes, según cada caso). La absorción del tabaco comienza por la fosa izquierda de la nariz, y tiene por fin “botar” el daño y la mala suerte; luego se sigue con la fosa derecha, con el fin de propiciar el buen desarrollo de los proyectos y acciones futuras (Pérez Villarreal, 2008).

(6) *La limpia*

La “limpia” es una acción curativa que consiste en frotar el cuerpo del paciente con *wakos* o cerámicos antiguos, varas de madera, piedras u otros objetos, con el fin de absorber y eliminar la enfermedad o el mal. El paciente debe estar de pie, con los brazos extendidos junto al cuerpo, en dirección al este y con los ojos cerrados.

²¹⁵ Es mencionado por Polia (1996: 652) para la sierra de Piura y lo he observado personalmente en San Antonio, Huancabamba.

Segunda fase: actos resolutivos y ejecutivos

La segunda fase de la *mesada* corresponde a la segunda fase de la acción sicotrópica del wachuma, que comienza hacia la medianoche (con el principio de un nuevo día) y finaliza hacia el amanecer, cuando el efecto del cactus comienza desvanecerse.

(7) El diagnóstico

Luego de dos horas y media (a veces algo antes, a veces algo después) se manifiestan los efectos del wachuma. El curandero los recibe como la manifestación del “espíritu” de la planta, veamos el testimonio de una *mesada*:

“Ya viene danzando, viene hablando, viene saludando por estas grandes cordilleras, por estas grandes reservas de hierbas curativas, por estos lindos jardines, por estos lindos desfiladeros, por estas lindas lagunas, por esta linda cordillera. Estoy moviendo y conmoviendo, estoy temblando bajo el poder de esta hierba. Comencemos a hablar a estos señores. Comencemos a ver qué cosa sucede en su tierra, en su casa, en su país. Comencemos a ver, San Pedro bueno (...)” (Polia, 1989: 57).

A partir de entonces, las condiciones son propicias para que el curandero afronte la parte esencial de su labor. Ya hemos visto que el curandero se define como tal por su capacidad de dominio y de aplicación curativa del wachuma, a través del cual alcanza “(...) *estados de conciencia acrecentada (...)*” (Menacho, 1988: 24); “(...) *niveles superiores de intelección (...)*” (op. cit.: 25). El curandero aplica este estado de especial lucidez para diagnosticar las causas de las enfermedades, la predicción de acontecimientos futuros u otros problemas que le presenten sus clientes. Como reveló un curandero a Chiappe (1974: 19) “*Tomando el San Pedro se ve el origen y se ve también qué hierbas tienen el remedio (...)*”; y otro: “*Para ver si la enfermedad es por daño o mal aire, la misma hierba me lo dice, a los pocos momentos que la tomo me conversa (...)*” (op. cit.: 19).

El diagnóstico o predicción consiste en la exposición por parte del curandero, a cada uno de sus clientes, de los resultados visualizados mediante el visionario cactus; se revelan las causas de las enfermedades, se prescriben los remedios y se predicen eventos futuros. Es el

momento clave de la *mesada*, en que tienen una respuesta los problemas específicos de cada cliente.

(8) *Actos curativos*

De acuerdo al diagnóstico establecido, el maestro curandero y sus ayudantes proceden a realizar las acciones curativas correspondientes. Pueden ser limpias de diverso tipo y con diferentes elementos, imposición de manos, *singadas* de tabaco, preparación de talismanes protectores, administración de brebajes a base de plantas, por mencionar algunas de las más frecuentes acciones curativas.

(9) *El “florecimiento”*

Es el último acto ritual de la *mesada*, sucede a la madrugada y está destinado a propiciar la fortuna. El curandero *foguea* (asperja perfumes con la boca) describiendo una cruz: de abajo hacia arriba y de derecha a izquierda, por delante y por detrás de cada cliente. Se *singa* tabaco dulce y se bebe el *arranque* (agua fresca de laguna o de río donde se remoja maíz blanco, zumo de lima, azúcar blanca, pétalos de flores blancas, etc.), que ayuda a anular o “arrancar” la acción sicotrópica del wachuma, que para entonces ya se está desvaneciendo. El *arranque* también es asperjado por el curandero, con un ramillete de hojas de penca de maíz, refrescando y perfumando a todos los clientes (Polia, 1989: 164, 172; 1996: 559-566).

El curandero cierra la *mesada* con una invocación final a los cuatro vientos y a los cuatro caminos. Recoge “los artes” y dibuja una cruz sobre la tierra donde estuvo la *mesa* (Sharon, 1980).

4.1.3. Los órdenes litúrgicos

Concepto

El rito es un hecho social que hunde sus raíces en el tiempo. El concepto de “orden litúrgico” hace énfasis en la dimensión histórica del rito, como una secuencia de ritos -más

o menos invariables- a través del tiempo; un modelo codificado por los ancestros que es transmitido de una generación a otra.

La pertinacia del concepto *orden*, se manifiesta en muchos de los sentidos de esta palabra.

1) Son órdenes porque las secuencias de acciones siguen un *orden* más o menos fijo y se cuentan entre los sucesos más formales que existen. 2) La ejecución del rito implica conformidad con el mismo, y por lo tanto la aceptación de un orden codificado por los ancestros o seres míticos. Es decir, constituyen *órdenes* en el sentido de “directrices”, que transmiten normas y reglas para la actuación social. 3) Se trata de un ámbito donde una serie de procesos se rigen por principios y reglas, en el mismo sentido que expresiones como “orden moral” u “orden económico” (Rappaport, 2001: 240-247)

Si bien el tiempo está basado en procesos naturales (el ciclo de las estaciones, las fases de la luna), no se establece merced a estos: el tiempo necesita ser construido. En tal sentido, el rito juega un rol fundamental, pues establece discontinuidades en procesos aparentemente continuos. De este modo, elimina la ambigüedad entre lo precedente y lo subsiguiente, distinguiendo duraciones temporales mayores –periodos- y menores –fases-. A través de las series de rituales que los componen, los órdenes litúrgicos dividen el tiempo en varios periodos, dando significados y connotaciones particulares a los ciclos vitales y a los ciclos anuales (op. cit.: 259).²¹⁶

Las secuencias litúrgicas se diferencian entre sí por la extensión temporal de los rituales y la frecuencia con que estos se repiten, así como por la regulación de los mismos y la programación de las actividades sociales (op. cit.: 284).

Extensión y frecuencia

“El extenso aunque infrecuente ritual, al alterar profundamente la conciencia de los participantes, los eleva por encima del tiempo cotidiano y de lo mundano que hay en el universo para asimilarlos, por el momento, a lo que puede representarse como un orden divino inalterable, devolviéndolos transformados al mundanal universo al final del ritual. Los rituales breves, pero frecuentes, por el contrario, no transportan a los participantes a

²¹⁶ Con respecto a las bases de la recurrencia, Gennep ha distinguido entre órdenes rectilíneos, desde el nacimiento hasta la muerte; y órdenes cerrados o recurrentes, que se basan en el calendario anual y adoptan una forma circular (op. cit., 273).

un mundo divino sino que intentan efectuar un movimiento contrario: tratan de realizar un orden divino en el tiempo cotidiano.” (op. cit., 301-302).

El citado párrafo ilustra las diferencias entre los órdenes litúrgicos del *hallpay* y la *mesada*. En el caso del *hallpay*, los rituales breves –unos 55 minutos- y frecuentes -se repiten unas 5 o 6 veces al día- hacen presente lo sagrado en la vida cotidiana. A través del *pukuy*, o invocación con los *kintus* de coca, se establece contacto con los “lugares sagrados” varias veces en un día, sacralizando las actividades rutinarias del hombre andino (Ossio et. al., 1989: 341-346).

El orden litúrgico de la *mesada*, por el contrario, consta de ritos extensos (generalmente duran toda la noche, entre 8 y 10 horas) y no tan frecuentes (como máximo dos veces por semana, martes y viernes). Los ritos extensos, al alterar profundamente la conciencia de los participantes, los quitan del tiempo cotidiano para sumirlos en un tiempo sagrado y un orden divino (Rappaport, 2001: 301): “(...) *cuanto más tiempo continúa un ritual, más completo puede ser el desarrollo de las características particulares del tiempo fuera del tiempo (...) con alteraciones de conciencia, probablemente, más profundas y efectos más resistentes sobre la psique de los participantes (...)*” (op. cit., 291). La liturgia distingue intervalos de periodos.²¹⁷ Las *mesadas* representan los intervalos rituales donde se produce un tiempo sagrado y “extraordinario”, un “tiempo fuera del tiempo”, que divide una serie de periodos más extensos en que predomina el tiempo “profano” y “ordinario” de la vida cotidiana.

Regulación y programación

Imponer la recurrencia a un proceso social es regularlo, y se vincula a la programación, es decir la organización temporal de actividades (Rappaport, 2001: 275). El *hallpay* –que dura aproximadamente 55 minutos-, es utilizado como una unidad de tiempo. La secuencia de las sesiones en las cuales se mastica coca es más o menos la siguiente: después de las tres principales comidas del día, a modo de “sobremesa”; y a media mañana y a media tarde, a modo de “merienda” y descanso de las labores cotidianas: “(...) *la hora de 10am y 3pm; el*

²¹⁷ Un ejemplo de la situación: “(...) *el ritual de la víspera de la noche de San Juan comprende desde el ocaso hasta el amanecer, lo que implica, por lo tanto, una duración considerable. Esta duración –que no es parte de la primavera, ya pasada, ni del verano entrante- constituye en sí misma un intervalo considerable entre los periodos mencionados.*” (op. cit. 263).

descanso para la coca de media mañana, y media tarde, se llama hallpay.” (op. cit. 182). El *hallpay* es una unidad de tiempo que marca etapas dentro de las actividades y labores del día. Asimismo, es el espacio de diálogo donde la comunidad, o grupos más pequeños de la misma, planifican y coordinan las labores pertinentes (Allen, 2008: 159).

La frecuencia del *hallpay* está en relación con las necesidades sociales y la regulación del gasto de energía. En condiciones de muchas actividades productivas o festivas, o turnos de trabajo nocturno, aumentan las sesiones diarias de *akulliku*; en condiciones de pocas labores productivas, se reducen.

4.2. LOS CONTENIDOS RITUALES

4.2.1. Mensajes canónicos y autorreferenciales

Comunicación de mensajes

Aunque ninguno de los elementos que constituyen el rito es exclusivo de él, las relaciones entre ellos sí lo son; es decir, el rito es una forma *única*, caracterizada por sus virtudes comunicativas. “*Ciertos significados y efectos pueden expresarse o conseguirse mejor, o incluso solamente, en el ritual*” (Rappaport, 2001, 65). “*Es un medio especialmente adecuado, si no el único, para la transmisión de ciertos mensajes y de cierto tipo de información*” (op. cit.: 95).

Mientras el discurso cotidiano es flexible, con matices y gradaciones; el discurso litúrgico tiende hacia la inflexibilidad. Además, no es solamente verbal, también incluye objetos, actos físicos y los cuerpos de los participantes. El rito incorpora todas las modalidades sensoriales: la vista, el oído, el tacto, el olfato y múltiples sinestesias. Hay múltiples canales de transmisión y de recepción de mensajes. “*Es posible que este modo de comunicación más completo, y más englobador, invista a los mensajes de significados más amplios que aquellos que se pueden transmitir a través de un solo medio.*” (op. cit., 358). Además, el rito es autocomunicativo además de alocomunicativo: “*(...) los transmisores de*

los mensajes del ritual están entre sus más importantes receptores (...)” (op. cit.: 93); esto implica que el rito puede ser ejecutado por una persona sola.²¹⁸

En el rito se transmiten dos tipos de mensajes. Los *mensajes autorreferenciales* son aquellos en que los participantes -individuos o grupos- transmiten información acerca de su actual estado social, psíquico o físico. Los *mensajes canónicos*, si bien son transmitidos por los participantes, ya se encuentran codificados en el orden litúrgico y tienden a la invariabilidad. Hacen referencia a significados espirituales, conceptuales o abstractos. Los ritos “*Siempre incluyen, en palabra y actos que han sido dichos o ejecutados antes, órdenes, procesos o entidades, materiales, de tipo social, abstracto, ideal o espiritual, la existencia o la presunta existencia de lo que trasciende el presente.*” (op. cit., 98).

Los mensajes canónicos y los mensajes autorreferenciales, los primeros transmitidos por símbolos²¹⁹ y los segundos por índices²²⁰, se entretajan en el rito. Los mensajes autorreferenciales dependen, para su aceptabilidad, de su asociación con lo canónico.²²¹ Por su parte, los mensajes canónicos, sin la presencia de mensajes autorreferenciales, pierden su fuerza o carecen de sentido.

Objetos canónicos

Lo que le da la fuerza y esencia a un orden litúrgico son los mensajes canónicos que, si bien son transmitidos por los participantes, ya se encuentran codificados en el orden litúrgico y tienden a la invariabilidad. Los mensajes canónicos pueden estar “materializados” en las sustancias u objetos rituales.

²¹⁸ “*Es probable que en la mayoría de los rituales, los participantes transmitan información sobre sus propios estados a otros, pero en todos los rituales se transmiten dicha información a ellos mismos. La participación en el ritual (...) no es solamente informativa, sino también autoinformativa.*” (op. cit.: 164).

²¹⁹ En este caso, el símbolo debe entenderse como un signo que mediante una ley o una convención está asociado a su significado (op. cit.: 98).

²²⁰ Un índice es “*un signo que se refiere al objeto que denota por estar afectado por ese objeto*” (op.cit.: 98-99).

²²¹ “*Es en el canon donde la personalidad comprometida con el ritual encuentra el significado que se refiere a ella misma. (...) Lo canónico guía, limita y de hecho define lo autorreferencial.*” (op. cit., 166).

“El simple hecho de la existencia continuada durante mil años de una catedral, por ejemplo, nos indica algo más que la pervivencia paciente de un orden litúrgico y de su relación con un lugar y un grupo. Lo demuestra. Incluso una catedral recién construida conforme a los cánones de la arquitectura tradicional demuestra la pervivencia del modelo, y por tanto del orden que lo especifica, al igual que la manipulación de objetos sagrados antiguos o que se acomodan a diseños antiguos.” (op. cit., 215).

Los templos donde se realizan los ritos, y los objetos sagrados que se utilizan en los mismos, *“(...) pueden materializar, por el simple hecho de su existencia material, aspectos de los códigos canónicos duraderos y, al mismo tiempo, al ser utilizados ponen en relación el orden duradero con los elementos particulares de la situación actual.”* (Rappaport, 2001: 216).

En el *hallpay*, la inmutabilidad está representada por los objetos rituales de milenaria tradición andina: la *unkuña*, la *chuspa*, o el *poporo* o calabacín para la cal o *mambe*. Todos ellos ya se usaban en tiempos prehispánicos de acuerdo a los datos arqueológicos (*cf.* p. 103-111), está documentado su uso en tiempos coloniales por las fuentes escritas de esa época (*cf.* p. 111-131), y perduran hasta la actualidad en el uso tradicional (*cf.* p. 131-146).

En la *mesada*, entre los objetos canónicos destaca la parafernalia ritual manufacturada en tiempos prehispánicos, llamados los “artes gentiles”. *“Se consideran muy poderosas las sonajas encontradas en tumbas precolombinas y se atribuyen a los antiguos “maestros gentiles” cuyo poder (...) era incomparablemente mayor del poder de los curanderos de hoy.”* (Polia, 1996: 377). La manipulación de estos “artes gentiles” da prestigio a los curanderos actuales, porque *“(...) los mensajes autorreferenciales dependen para su aceptabilidad de su asociación con lo canónico (...)”* (Rappaport, 2001: 207).

La planta y su efecto sicotrópico

Mejor aún que los objetos rituales, son las propias plantas coca y wachuma quienes materializan los aspectos invariables y canónicos del *hallpay* y de la *mesada*.

La estructura química y el contenido en alcaloides de las hojas de coca que se *chakcharon* hace unos 5 milenios, no puede ser significativamente diferente en las hojas utilizadas en la actualidad. Además, “*El procedimiento usado actualmente para masticar la coca (...) en el Perú y Bolivia es esencialmente el mismo que el que se usaba en tiempos de los Incas.*” (Martín, 1996: 23). No hay dudas que los efectos del *akulliku*, hace 500 o incluso 5000 años atrás, debieron ser básicamente similares. Se trata, entonces, de un elemento invariable, que se revive y actualiza con cada uso ritual de la planta. El efecto sicotrópico transmitido desde la saliva hasta la sangre, producto de la mezcla del zumo de la coca y el reactivo alcalino en la boca, es un mensaje canónico. Se repite a través del tiempo, a partir de la primera evidencia arqueológica de *akulliku* con cal en Huaca Prieta, costa norte del Perú, entre 2500 y 1800 años a. C. (Henman, 2005: 90).

Del mismo modo, el contenido en alcaloides de los tallos de wachuma que se utilizaron en la cueva de Guitarrero –hace 10 milenios-, o en Chavín de Huántar -hace 3 milenios-, no puede ser significativamente diferente al contenido de los cactus utilizados en la actualidad. Se puede inferir que en tiempos prehispánicos, el tiempo ritual de uso de wachuma, también duró unas ocho horas (el lapso en que se producen los efectos sicotrópicos) y se caracterizó por la agudización de los sentidos y la consecución de estados de conciencia acrecentada.

La acción psicotrópica, tanto de la coca como del wachuma, condicionan la duración, la forma, el contenido y los efectos sociales del rito. La material y viva presencia de las plantas y su contenido, representa una regularidad de larga duración a través de la historia.

En la acción sicotrópica de ambas plantas, asimismo, se produce la unión de mensajes canónicos y mensajes autorreferenciales. La estructura química de la planta (que es siempre más o menos la misma) es el elemento invariable o canónico; los efectos subjetivos de la acción sicotrópica, que en la experiencia particular de cada sujeto se manifiestan de manera diferente, representan los aspectos variables o autorreferenciales.

4.2.2. Espacio ritual y cosmovisión

El rito puede transformar la mera extensión en cosmos ordenado y también distinguir espacios extraordinarios de los espacios ordinarios o profanos (Rappaport, 2001: 303). El

templo, espacio destinado al rito, es sagrado y su organización espacial refleja una visión del cosmos (Polia, 1996: 468). En las cosmovisiones asociadas al uso de coca y al uso de wachuma -reflejadas en los espacios rituales de cada rito- encontramos una similar concepción sobre el tiempo, el espacio y los lugares sagrados.

Dualidad y cuatripartición

Estos principios cosmológicos están expresados en el diseño de la *unkuña*. Esta manta rectangular, tejida en lana de camélido, es el “altar” de gran parte de los ritos andinos. Las ofrendas se preparan sobre este implemento sagrado. Asimismo, sirve para guardar y presentar las hojas de coca para el *hallpay*. La dualidad está representada por el diseño de la *unkuña*, que presenta una banda central y otra dos –simétricas- a los costados. La cuatripartición se refleja en sus cuatro lados, que simbolizan los cuatro costados del mundo (Rozas Álvarez, 2005: 270; Ossio, 1989: 334).

En la *mesada* o rito de wachuma, la dualidad está representada por la organización de la *mesa*, que es virtualmente dividida en dos zonas o “campos”, vinculados por un campo medio. El campo derecho (llamado “*mesa suertera*” o “*florecedora*”) contiene imágenes católicas, plantas cultivadas o de cualidad “fresca” (tabaco cultivado, maíz blanco, flores blancas) e ingredientes dulces (caña de azúcar, limas, miel de abejas, vino blanco, etc.). El campo izquierdo, conocido como “*mesa mora*” o “*gentileña*”, contiene los “artes gentiles” (objetos prehispánicos de cerámica, metal, etc.) y plantas silvestres de cualidad “cálida”. El campo medio, llamado “*mesa paradora*” o “*rastrera*”, es una franja imaginaria que pasa por el eje central de la *mesa*. Allí se coloca el ápice o “cabeza” de un tallo de wachuma (de la misma planta que se utilizó para preparar la bebida sacramental), el crucifijo y la espada mayor. La dualidad simétrica, en la *mesa*, es la expresión formal de un principio dialéctico. En el curanderismo del norte de Perú, la naturaleza se interpreta como el juego constante de pares opuestos -fresco y cálido, día y noche, cristiano y “gentil”, cultivado y salvaje-, que se hallan representados en el campo derecho y en el campo izquierdo. En el campo medio interactúan o confluyen las fuerzas complementarias del universo. En la teoría médica del norte de Perú, la enfermedad es concebida como un desequilibrio, y el objetivo que persigue la *mesada* es equilibrar las fuerzas opuestas, “centrando” al paciente.

En la *mesa*, la cuatripartición está físicamente representada. Un tallo del cactus en posición vertical, a modo de “árbol cósmico” en el centro de la *mesa*, marca el centro del espacio ritual. Algunos maestros colocan un crucifijo en el sector central, con sus cuatro puntas hacia los puntos cardinales, representando el simbolismo milenario de “los cuatro vientos”, asociado a la *chakana* o cruz andina (Sharon, 1980: 315). “Los cuatro vientos” son invocados por el curandero al principio y al fin de cada *mesada*; las ofrendas se asperjan hacia los cuatro puntos cardinales.

La *mesa* refleja una cosmovisión cuyo origen se remonta, por lo menos, hasta el periodo Formativo. La arquitectura del Templo del Lanzón de Chavín de Huántar expresa también una “imagen del cosmos”, la cual debió estar en relación con el rito de wachuma que se desarrollaba en su interior.²²² El espacio ceremonial del Templo del Lanzón (más allá de las diferencias en magnitud y relevancia social con respecto a la *mesa*), presenta en su configuración los principios de dualidad simétrica y cuatripartición. Dos edificios laterales, al sur y al norte de la pirámide central, representan las fuerzas opuestas y complementarias (Feldman, 2006). Similarmente a la *mesa*, la dualidad simétrica del Templo del Lanzón ha sido interpretada como “oposición dual” o “dualismo dinámico”. “*En el registro arqueológico de Chavín de Huántar no sólo podemos encontrar evidencias de que existió un principio fundamental de oposición dual, sino que se usó para estructurar las nociones básicas de la cosmología y como resultado penetró en múltiples niveles del culto religioso de chavín, incluyendo la organización ceremonial y el ritual religioso*” (Burger y Salazar, 1994: 98). La galería del Lanzón, con su forma de crucero o *chakana* y ubicada en el medio de la pirámide central, expresa un significado cosmológico análogo al del wachuma o el crucifijo en la *mesa*: marca el centro del espacio ceremonial.

Los espacios rituales donde tienen lugar el *hallpay* y la *mesada* expresan una concepción dual y cuatripartita del espacio (los cuatro puntos cardinales) y del tiempo (las cuatro estaciones del año). Son conceptos característicos de la cultura andina, patentes en la organización en dos mitades *-hanan* y *hurin-* y en cuatro *suyos* o regiones, claramente ilustrados en la configuración de la ciudad del Cusco y el *Tawantinsuyu*.

²²² “*Los estudios sobre arquitectura ceremonial a través del mundo, han descubierto que el planeamiento de la arquitectura religiosa muchas veces representa la imagen del cosmos, mientras que, al mismo tiempo, sirve como estrado para las actividades ceremoniales.*” (Burger, 1994: 101).

Los lugares sagrados: “tirakuna” y “encantos”

En las comunidades quechuas y aimaras, donde se utiliza la hoja de coca, “(...) *la tierra es percibida como animada, poderosa e imbuida de conciencia; una sociedad paralela de “seres terrenales” con quienes uno está en constante interacción.*” (Allen, 2008: 24). La autora caracteriza así a los lugares sagrados o *tirakuna*:

“Los tirakuna no son espíritus que habitan en estos lugares, son los lugares mismos, que viven, miran y tienen sus propias formas de interactuar con los seres humanos, las plantas y los animales que viven en los alrededores y dependen de ellos. Debido a su poder y vivacidad, los tirakuna son descritos como santu, sagrados o santos. Los grandes apukuna son tan sagrados que puede ser peligroso mirarlos directamente (...). Los cerros más bajos, las quebradas y las pampas donde uno vive, son personajes más familiares y los runakuna interactúan con ellos con mayor frecuencia.”.

“Los lugares observan la vida de la comunidad y les concierne todo lo que ocurre en ella. Se enfurecen cuando la armonía del grupo o el bienestar social es amenazado y son capaces de producir enfermedades en los rebaños y a sus dueños como castigos por sus deslices morales. Como padres, los tirakuna pueden proteger y castigar y a través de la hoja de coca, puede solicitarse su consejo.” (Allen, 2008: 46-47).

En la sierra de Piura donde se usa el wachuma, se mantiene viva la estructura de poder y el sistema de autoridad de los “encantos”. “*En la región de Huancabamba encontramos un conjunto de divinidades andinas de origen prehispánico, conocidas genéricamente como el “Viejo del Cerro” o el “Encanto del Cerro”, y según sus rangos y prestigios son localizadas en las montañas, que son los lugares concretos de residencia sagrada y de poder.*” (Aguilar Arroyo, 2004: 239). Los “encantos”, además de los cerros sagrados, pueden ser las lagunas, los ríos, las fuentes, ciertas piedras y otros rasgos particulares del paisaje. “*Mientras el profano considera el lugar únicamente en lo que respecta a su geografía física, el entendido lo conoce; esto es, que “ve” su geografía sagrada y los poderes que lo presiden (...)*” (Polia, 1989: 73). Los “encantos” residen en la geografía sagrada, son concebidos como principios ordenadores y transformadores de la realidad.

Están organizados jerárquicamente y demarcan el espacio según los principios de dualidad y cuatripartición (Aguilar Arroyo, 2004: 207, 240-242).²²³

La “geografía sagrada” del norte de Perú alcanza su máxima expresión en las Huaringas, donde hay cerros y lagunas sumamente “encantados” o poderosos. Cada curandero ha hecho un pacto –llamado el “compacto”- con un “encanto”, generalmente un cerro cercano a su residencia o la laguna en la cual realiza los baños terapéuticos a sus clientes (*op. cit.:* 82). Los elementos de la *mesa* materializan la energía o poder de los lugares sagrados. Por ejemplo, la energía de un cerro sagrado puede estar representada por una de sus piedras; o el “encanto” de una laguna poderosa puede estar presente en una botella que contenga sus aguas terapéuticas. Estas “fuerzas” durante la *mesada* son puestas en acción por el curandero. Las lagunas y cerros son “citados” –llamados por su nombre- para evocar a los poderes que en ellos residen. La cosmovisión ya no está en un mito o en una leyenda (que describe una realidad a veces caduca), sino que es físicamente representada, y se actualiza con la ejecución del rito.

En las concepciones sobre los *tirakuna* y los “encantos” subyace una misma comprensión de la naturaleza y de la geografía sagrada, jalonada de lugares con “energía” o “poder”, cuya raíz se remonta a tiempos prehispánicos. Aguilar Arroyo realiza un análisis comparativo de la cosmovisión de la zona de Huancabamba (donde se usa el *wachuma*) y la cosmovisión de la sierra de Ayacucho (donde se usa la hoja de coca). La denominación “Encanto del Cerro”, “Viejo del Cerro” en Piura es equivalente a *Urqu Taytacha* o *Apu Wamani* en el quechua ayacuchano (un concepto muy cercano al de *tirakuna*). En ambos casos, se caracterizan como “(...) un cercano y familiar personaje poderoso, extraordinario, protector, fecundizador y revitalizador (características esenciales de estas divinidades ancestrales).” (Aguilar Arroyo, 2004: 175)

4.2.3. La planta como “puente” y sacramento

²²³ “La organización dual de los dioses andinos contiene la clasificación y oposición simbólica de la estructura étnica dual de la tradición andina y cuando se relaciona con la distribución espacial, se convierte en un modelo de organización territorial andina. Este esquema de organización espacial encubierta por la estructura religiosa, se basa en los principios de bipartición, tripartición y cuatripartición del modelo inca.” (*op. cit.:* 240).

Todo rito tiene sus metas específicas, el símbolo instrumental representa el medio para lograr dichas metas. “*Son los medios para el fin principal del rito*” (Turner, 1973: 31).

La posición estructural de la coca es un “puente” entre *runa* y *runa* (hombre y hombre), y entre el *runa* y *tirakuna* (los lugares sagrados). *Hallpay* proporciona un marco dentro del cual se lleva a cabo una interacción social pacífica y constructiva. Una invitación para masticar hojas de coca es una invitación a la interacción social (Allen, 2008: 154). “*El masticar hojas de coca provee el contexto por excelencia, en el cual la comunicación tiene lugar. (...) Esta interacción social no solamente incluye a las otras personas presentes, sino también a entidades inmanentes en la Tierra: la Madre Tierra, los Señores de las Montañas y los difuntos ancestrales.*” (op. cit., 24). Similar situación a la descrita para la comunidad de Sonqo (departamento del Cusco) encontramos en Bolivia:

“(...) la hoja de coca actúa como inmejorable lubricante social por cuanto su presencia siempre es necesaria cuando se quiere concertar ayni. Los seres humanos exigen coca para sentar las bases de sus ayudas y convenios de reciprocidad; el trato con los seres sobrenaturales exige idéntico procedimiento.” (Fernández Juárez, 1997: 87).

El intercambio de coca sirve como un sello simbólico en formas institucionalizadas de ayuda mutua, como el *ayni* y la *minka* (Wagner, 1986: 193-194). El *ayni* es una relación simétrica de reciprocidad entre iguales; la *minka* es una relación asimétrica en que una persona solicita ayuda a otras, recompensándoles con comida y bebida. La hoja de coca establece el “puente” para que las personas dialoguen, se entiendan y alcancen acuerdos. Además, aporta las cuotas de energía mental y física necesarias para concretar las labores convenidas.

Además, el *hallpay* representa un “sacramento”:

“Los runa de Sonqo comentan esta función de mascar coca –refiriéndose a veces a la coca como t’anta (pan u hostia)-, en analogía explícita con la comunión, analogía que es exacta en muchos aspectos, porque en el hallpay la gente se reúne en presencia de Dios. (...) Siendo la coca una sustancia sagrada, santifica la reciprocidad como una parte fundamental del orden del mundo. Es esta santificación de los vínculos sociales que crea en el hallpay una comunión sagrada.” (Wagner, 1986: 195).

En el caso del wachuma, su uso como bebida también representa un sacramento en el contexto del curanderismo del norte de Perú. Su uso es grupal y comunitario (todos beben wachuma de la misma copa) y permite al curandero “conectarse” con los “encantos” y con los “espíritus de los antepasados” (Polia, 1989: 128; 1996: 205-278).

La denominación del cactus como “San Pedro”²²⁴ connota su valor sacramental, equivalente al santo homónimo en el cristianismo, como mediador entre el hombre y las “divinidades”. *“En la adopción del nombre “cultivado” debe haber influido poderosamente la figura del apóstol San Pedro poseedor de las llaves del cielo (...)”* (Polia, 1989: 64); *“(…) tanto el cactus como el santo apóstol tienen las llaves del cielo.”* (Cabieses, 1993: 397). El nombre “San Pedro” expresa el importante rol del cactus, como vehículo de trascendencia. No significa que el uso de la planta comenzó a servir al fin de ingresar al “cielo” católico; el cactus sigue sirviendo hasta hoy para entrar en contacto con los “encantos”.

Esta función sacramental del *achuma* proviene de tiempos prehispánicos y, tras la llegada de los españoles, se asoció con el sacramento católico de la comunión. En Potosí, en el siglo XVII existía un culto sincrético celebrado por “ministros achumeros”, que se basaba en la ingestión comunitaria del *achuma*, con una reinterpretación de la eucaristía en que se empleaba una rodaja de cactus a modo de “hostia” que contenía el poder de *Illapa* -el Rayo- (Polia, 1996: 283). La “divinidad” con la cual se “comulgaba” en el siglo XVII era – en vez de las lagunas y cerros- el “dios del rayo”, conocido como *Illapa* en la sierra sur y *Libiach* en la sierra central y nor-central (*cf.* p. 187-189).

4.2.4. El símbolo: Cocamama y San Pedro

El símbolo dominante

Un símbolo es “(...) cualquier objeto, acto, hecho, cualidad o relación que sirva como vehículo de una concepción [o significado]” (Geertz, 2003: 90). Los símbolos “(...) son

²²⁴ La primera referencia al cactus con el nombre de “San Pedro” proviene de la primera parte del siglo XX. En la novela “*El daño*”, ambientada en la costa peruana, Camino Calderón (1973 [1942]: 217) refiere el uso popular de “*San Pedro de cuatro vientos*”, como una variedad de wachuma especialmente apreciada por los maestros curanderos.

formulaciones tangibles de ideas, abstracciones de la experiencia fijadas en formas perceptibles, representaciones concretas de ideas, de actitudes, de juicios, de anhelos o de creencias.” (op. cit., 90). Los símbolos son fuentes extrínsecas de información, porque “(...) *están fuera de la frontera del organismo individual y se encuentran en el mundo intersubjetivo de común comprensión en el que nacen todos los individuos humanos (...)*” (op. cit., 91). De este modo, los sistemas de símbolos constituyen esquemas culturales que “(...) *suministran programas para instituir los procesos sociales y psicológicos que modelan la conducta pública*” (op. cit., 91).

El “símbolo dominante” ha sido definido como la unidad mínima y el elemento básico del rito; contiene sus principales propiedades y promueve el contacto de fuertes emociones colectivas con las normas éticas y morales. Se caracteriza por la condensación de acciones, sentimientos y significados en una disposición única. “*Los símbolos dominantes aparecen en muchos contextos rituales diferentes, algunas veces presidiendo todo el proceso, otras sólo algunas fases del mismo. El significado de ciertos símbolos dominantes posee un alto grado de constancia y congruencia a través de todo el sistema simbólico, ejemplificando la posición de Radcliffe-Brown que un símbolo recurrente en un ciclo de ritos tendrá probablemente el mismo significado en cada uno. Dichos símbolos también poseen bastante autonomía con relación a los fines de los ritos en los que aparecen.*” (Turner, 1973: 30).

El símbolo dominante suele ser muy simple, pues mientras más simple es más general y abarca más significados. Es una representación central, de un orden taxonómico superior, como por ejemplo la cruz en la liturgia católica (Rappaport, 2001: 360). Los múltiples significados del símbolo dominante se distribuyen en dos polos. En el polo “normativo” o “ideológico” se agrupan los componentes de los órdenes cosmológicos, sociales y morales. En el polo “sensorial” confluyen los significados fisiológicos, sensoriales y emotivos. La unión de las abstracciones que se encuentran en el extremo ideológico con los significados síquicos y fisiológicos, dota a dichas abstracciones de inmediatez y fuerza (op. cit., 360-361). Los símbolos dominantes unen procesos síquicos, sociales, naturales y cósmicos, que el lenguaje diferencia y las exigencias de la vida separa (op. cit., 372).

Mamacoca

El espíritu de la coca es considerado femenino y definido como una “madre”, *Mamacoca* o *Cocamama*. El carácter marcadamente femenino de *Cocamama* tiene su complemento masculino en el reactivo alcalino. Aportaré algunos elementos que refuerzan la figuración del espíritu de la coca como una madre. La acción del *akulliku* es comparable con el acto de amamantar. El bolo de coca se succiona suavemente en la boca, se absorbe lentamente y por un tiempo continuado. El zumo de la coca es un alimento tan completo como la leche materna: contiene todos los principios nutricionales necesarios para la vida: proteínas, calcio, hierro, fósforo, minerales y vitaminas. La coca es como una madre, también, por sus efectos. Cuando el bebe amamanta no sólo se está alimentando, está recibiendo calor y bienestar, se siente protegido contra cualquier amenaza externa. El “extracto” que fluye del bolo, como la leche materna, no sólo nutre calmando el hambre y la sed, también protege, tranquiliza e inmuniza. Reconforta, aconseja y da fuerza para cumplir cabalmente con las tareas y responsabilidades. Cuando el joven *runa*, entre los 18 y 22 años, se independiza de la madre y asume responsabilidades de adulto, comienza a establecer con *Mamacoca* una relación tan íntima y entrañable como la que tuvo de niño con su madre; la madre biológica es reemplazada por una “madre espiritual”.

“El cactus de los cuatro vientos”: árbol cósmico de la cultura andina

El maestro curandero de Cajamarca, Marco Mosquera Huatay, afirma que el “elemental” o “espíritu” del San Pedro es masculino, y muchas veces durante las *mesadas* se le ha aparecido como “*un hombre siempre alto como una luminaria*”.²²⁵ Si bien el espíritu del wachuma no a todos los curanderos se les ha aparecido bajo una apariencia humana u otra figura; la mayoría de las personas que han tenido experiencias con el cactus coinciden en que en él reside un espíritu masculino (Polía, 1996: 299).

Los tallos de wachuma presentan una serie de divisiones longitudinales, llamadas “costillas” o “vientos”, cuyo número varía entre 4 y 9. Los tallos de 6 costillas son los más comunes, relativamente comunes son también los de 5 y los de 7. Los tallos de 4 costillas son poco frecuentes tan insólitos como los tréboles de cuatro hojas- y muy apreciados. Sin embargo, el wachuma se identifica (independientemente del número de costillas) como “el

²²⁵ Comunicación personal de Ana María Pérez Villarreal, que ha estudiado el sistema de enseñanza del maestro Marco Mosquera Huatay, discípulo de Santos Vera y creador del centro de medicina tradicional “Luz del Cumbe”.

cactus de los cuatro vientos”. Así es presentado en *Plantas de los Dioses*, el estudio clásico Schultes y Hofmann (1993: 154-157). El nombre completo de la planta, en la costa norte de Perú durante la primera parte del siglo XX, era “*San Pedro de cuatro vientos*”.²²⁶ En tiempos prehispánicos, el cactus por lo general ha sido representado con cuatro nervaduras longitudinales, tanto en el periodo Formativo (ver figuras 14a, 14b y 15) como 2 milenios más tarde en la cerámica Chimú (ver figura 18). El arte andino prehispánico es un sistema de comunicación simbólica. El significado de esta representación recurrente del wachuma con cuatro costillas, es el simbolismo de los “cuatro vientos”, que perdura hasta hoy en el curanderismo. Los tallos de “cuatro vientos”, por su simbolismo numérico y su estructura formal (visible en un corte transversal de esta clase de tallos, que forma la figura de una flor de cuatro pétalos con un círculo central), evocan la *chakana* o cruz andina. El wachuma, concebido como “el cactus de los cuatro vientos”, representa el “árbol cósmico” de la cultura andina (Polia, 1996: 291, 439).

4.2.5. Efectos psicológicos, culturales y sociales del rito

Aceptación, obligación, moralidad

“En resumen, la existencia de un orden convencional depende de su aceptación; de hecho, no puede decirse que una regla o acuerdo sea una convención a no ser que sea aceptada. En el ritual, sin embargo, la aceptación y la existencia se suponen mutuamente, ya que un orden litúrgico se acepta por fuerza en la realización, esto es, en la ejecución que le da sustancia. Puesto que la obligación está implícita por la aceptación, y la ruptura de la obligación es per se inmoral, la existencia, aceptación y moralidad de las convenciones se reúne de forma indisoluble en los rituales; son, de hecho, virtualmente uno y el mismo. No puede decirse lo mismo de los principios, reglas, procedimientos o acuerdos establecidos por la proclamación, o la legislación, por un lado, o por la práctica diaria, por el otro. Esto quiere decir que hay una relación lógicamente necesaria entre la forma del ritual, la ejecución de secuencias más o menos invariables de actos formales y expresiones no codificadas por los actores, y los mensajes rituales que contienen tanto lo que se presenta como la relación del ejecutante con lo que representa. El ritual no es simplemente otra forma de “decir cosas” o de “hacer cosas” que pueden ser dichas o hechas tan bien o

²²⁶ En la novela *El daño*, ambientada en la costa peruana durante la primera mitad del siglo XX, el autor Camino Calderón -profundo conocedor de las costumbres vernáculas de la zona- se refiere al cactus como “San Pedro de cuatro vientos” (Camino Calderón, 1973: 217).

mejor de otra manera. La forma del ritual seguramente no tiene equivalentes comunicativos, y posiblemente tampoco equivalentes funcionales o metafuncionales. Que las aptitudes del ritual sean intrínsecas a su forma y estén en indisoluble asociación solamente con su forma sirve en gran medida para explicar su ubicuidad.”

“Si prestamos atención a la forma del ritual no debemos perder de vista un aspecto fundamental: qué es lo que hace el ritual como resultado lógicamente necesario de su forma. Al enunciar, aceptar y establecer convenciones morales, el ritual contiene en su interior no simplemente una representación simbólica del contrato social, sino el mismo contrato social. Como tal, el ritual, que también establece, guarda, y cruza los límites entre los sistemas públicos y los procesos privados, es el acto social básico.” (Rappaport, 2001: 207-208).

Los efectos psicológicos, sociales y culturales del *hallpay* y de la *mesada*, son profundos y complejos. Muchos de ellos se explican porque ambos son ritos y órdenes litúrgicos, y por lo mismo su realización tiene importantes implicancias sociales. La sola ejecución, tanto del *hallpay* como de la *mesada*, implica la aceptación de un “orden litúrgico” codificado antes de la invasión española. Para ejecutar un orden litúrgico, es necesario ajustarse a él, aceptando su autoridad y sus directrices. Por ello, la ejecución de un rito implica la aceptación del mismo, y el establecimiento de las convenciones, entendimientos y reglas de acuerdo con las cuales se rige la conducta cotidiana (Rappaport, 2001: 189). *“Al adaptarse a los órdenes que sus ejecuciones producen, y que cobran vida en su ejecución, los ejecutantes se vuelven, durante ese tiempo, indiscernibles de tales órdenes, parte de ellos. (...) Por tanto, al ejecutar un orden litúrgico los participantes lo aceptan, e indican a ellos mismos y a los demás que aceptan lo que está codificado en el canon de este orden.”* (op. cit., 183-184). La aceptación de un orden litúrgico, supone determinadas obligaciones y un compromiso moral, pues el incumplimiento de una obligación es un acto que en toda sociedad es considerado inmoral (op. cit., 200). *“En la medida (...) que la aceptación intrínseca a la ejecución de un orden litúrgico lleva implícita la obligación, el ritual establece la moralidad de la misma forma que establece la convención.”* (op. cit., 201). Así, las influencias o efectos del rito sobre la sociedad son extensos y variados: *“(...) el establecimiento de una convención, la firma del contrato social, la construcción de órdenes convencionales integrados (...), el estar investido de moralidad, la construcción del tiempo y de la eternidad; la representación de un paradigma de la creación, la generación del concepto de lo sagrado y la santificación del orden convencional, la*

generación de teorías de lo oculto, la evocación de la experiencia numinosa, la comprensión de lo divino, la aprehensión de lo santo, y la construcción de órdenes de significado que trascienden lo semántico.” (op. cit., 60).

La reproducción de la cosmovisión

Los estudios teóricos sobre sociología de la religión, enfatizan la importancia central del rito en el contexto de las creencias y el mantenimiento del orden social: “(...) *los ritos en todas las religiones son el elemento más estable y duradero, y, en consecuencia, en el que mejor puede descubrirse el espíritu de los cultos antiguos.*” (Radcliffe-Brown, 1974: 177). El rito es el lugar privilegiado de la experiencia espiritual o religiosa, pues permite a los participantes vivenciar lo sagrado. El rito desempeña un rol fundamental en la creación y en la reproducción de la cosmovisión:

“(...) es en el rito (...) donde esta convicción de que las concepciones religiosas son verídicas y de que los mandatos religiosos son sanos se genera de alguna manera. Es en alguna clase de forma ritual (...) donde los estados anímicos y motivaciones que los símbolos sagrados suscitan en los hombres y donde las concepciones generales del orden de la existencia que ellos formulan para los hombres se encuentran y se refuerzan los unos a los otros.” (Geertz, 2003: 107).

“La aceptación de la autoridad que está en la base de la perspectiva religiosa y que el ritual encarna procede pues de la realización del ritual mismo. Al provocar una serie de estados anímicos y de motivaciones –un ethos- y al definir una imagen del orden cósmico – una cosmovisión- por medio de una serie de símbolos, la representación hace que el modelo para y el modelo de (en cuanto a aspectos de creencia religiosa) se traspongan recíprocamente.” (op. cit., 111-112).

La ejecución del rito recrea una “representación cultural” en la cual, además de exhibirse las concepciones del mundo, se estimulan una amplia gama de estados anímicos y motivaciones y se orientan las disposiciones mentales de los individuos. Para los participantes de los ritos, estos “(...) *son además de materializaciones, realizaciones, no sólo de lo que creen, sino que son también modelos para creer en ello.*” (op. cit., 108). De este modo el rito -y la concepción del mundo implícita en el mismo- influye en los procesos sociales y psicológicos (el sentido de lo práctico, lo humano, lo moral, etc.) (op.

cit., 116-117). “*Las disposiciones que suscitan los ritos religiosos tienen pues su impacto más importante –desde un punto de vista humano- fuera de los límites del rito mismo, puesto que prestan color a la concepción que el individuo tiene del mundo establecido de los desnudos hechos.*” (op. cit., 112).

Rappaport atribuye una gran importancia al rito, por ser el hecho social básico donde se crean y reproducen los principales elementos de la religión o la espiritualidad: “*(...) los órdenes litúrgicos son, de alguna manera, requeridos tanto para guiar o gobernar el comportamiento diario como para penetrar en él, y así mantener y dar forma a las bases cognitivas y afectivas “apropiadas” para ese comportamiento.*” (Rappaport, 2001: 293). El mismo autor considera que el rito es la base de donde surgen las ideas religiosas: “*(...) los elementos conceptuales y experimentales más importantes de la religión, lo sagrado, lo numinoso, lo oculto y lo divino, así como su integración en lo santo, son creaciones del ritual.*” (op. cit., 23). “*No está (el ejecutante) simplemente transmitiendo mensajes que encuentra codificados en la liturgia, sino que está participando en el orden al que su propio cuerpo y aliento dan vida, es decir, está formando parte del mismo.*” (op. cit., 183). El hombre andino al participar del *hallpay* o de la *mesada*, no sólo transmite mensajes codificados por los ancestros, sino que también forma parte de un orden establecido en tiempos prehispánicos.

En el caso específico del *hallpay* –rito de coca-, Catherine Allen plantea: “*(...) esta etiqueta sirve como mecanismo para crear y mantener el sistema de ideas que es la base de la cultura andina.*” (op. cit., 169). El *hallpay* define lo que es ser *runa*, en oposición al *misti* (hombre blanco) y expresa el concepto quechua de *ayllu* (comunidad), que incluye una orientación espacial (local y regional) que vincula al hombre con los lugares sagrados; y una orientación en el tiempo respecto a los incas, que son evocados en el acto ritual. “*El denso simbolismo del hallpay, unifica las diversas dimensiones de la experiencia física, mental y emocional de un runa (...) sellando, varias veces al día, un contrato con la tradición runa (...) el protocolo que rodea el acto de mascar coca implica un conjunto de reglas de conducta, que son respetadas colectivamente y revela un proceso de autodefinición de parte de los runakuna (...) El masticar coca no es tan solo un signo de relaciones sociales ordenadas; es también el instrumento a través del cual estas relaciones de definen, crean y mantienen. A través de la coca, la Tierra, los lugares sagrados y los ancestros se integran a la sociedad humana.*” (Allen, 2008: 161). Del mismo modo, la

mesada –rito de wachuma-, desempeña un rol central en el “eje de salud” del curanderismo del norte del Perú y sur de Ecuador, y representa un factor de cohesión social e identidad cultural, a la vez que mantiene viva una cosmovisión milenaria.

CAPÍTULO 5
ANALOGÍAS Y DIFERENCIAS EN LAS PRÁCTICAS Y SIGNIFICADOS DE LA
COCA Y DEL WACHUMA EN LA CULTURA ANDINA

5.1. COCA Y WACHUMA COMO PLANTAS MAESTRAS

Identificación botánica

-La coca fue identificada como *Erythroxylum coca* por Jean-Baptiste Lamarck en 1750, en el herbario del museo de Historia Natural de París.

-En comparación con la coca, el wachuma fue identificado tardíamente. En 1920, una de sus especies fue definida como *Trichocereus pachanoi* por Britton y Rose, en Cuenca, sierra sur de Ecuador.

Familias originarias de Sudamérica

-Los arbustos conocidos como “coca” pertenecen a la familia botánica de las *Eritroxiláceas*, la cual abarca unas 250 especies de árboles y arbustos originarias de las zonas tropicales de Sudamérica.

-El wachuma pertenece a la familia de las *Cactáceas* -que es originaria del continente americano y comprende más de 2000 especies- y al género *Echinopsis*, que reúne unas veinte especies todas oriundas de los Andes.

Las especies y variedades

-Se han definido dos especies de coca, *Erythroxylum coca* y *E. novogranatense*, cada una de las cuales presenta a su vez dos variedades: *E. coca var. coca*; *E. coca var. ipadú*; *E. novogranatense var. novogranatense* y *E. novogranatense var. truxillense*.

-En el caso del wachuma, en cambio, no se han realizado estudios taxonómicos específicos. Los estudios clásicos de antropología sólo reconocen como wachuma o “San Pedro” a dos especies: *Echinopsis pachanoi* y *E. peruvianus*. Anthony Henman considera seis especies: *E. pachanoi* (en sus dos formas, silvestre y cultivada), *E. peruvianus*, *E. cuzcoensis*, *E. bridgesii*, *E. tacaquariensis* y *E. terscheckii*. No se sabe con certeza si los

diferentes tipos de cactus representan distintas especies o si sólo son variedades condicionadas por los diversos medioambientes.

Especies silvestres y especies domesticadas

-Las cuatro variedades de coca son cultígenos, productos de un milenario proceso de domesticación.

-En cambio, todas las especies de wachuma son plantas autóctonas, con excepción de *E. pachanoi*, o una “variedad cultivada” de esta especie.

Arbustos

Tanto la coca como el wachuma son arbustos, es decir plantas leñosas que ramifican desde la base.

-La altura de la planta de coca es variable: desde los cincuenta centímetros hasta los dos metros y medio, dependiendo de la variedad y la zona de cultivo. La parte aprovechable de la planta son sus hojas, lanceoladas y de color verde esmeralda.

-Los cactus de wachuma no superan los 5 metros de altura, con excepción de *E. terscheckii*, que alcanza 12 metros. La parte aprovechable de la planta son sus tallos.

El contenido y la acción psicotrópica

Contenido nutricional

-La hoja de coca contiene altas cantidades de calcio, hierro, fósforo, proteínas y la mayoría de las vitaminas, especialmente B1, B2, E, C, tiamina, riboflavina y niacina; varias de estas sustancias nutritivas son asimiladas durante el *akulliku* (Collazos et. al., 1994: 129-130). Por su contenido nutricional, la coca es un tónico y un alimento importante en la dieta de los pueblos andinos.

-En cambio, el wachuma es una planta que no aporta nutrientes y no guarda relación alguna con la dieta andina.

Los alcaloides

-La hoja de coca contiene 14 alcaloides: cocaína, cinamoil ecgonina (cis – y trans), cinamoil – ecgonina, ecgonina, tropacocaína, tropan – 3a – al; tropan – 3b – ol, tropan 3a - 6b – diol, metilecgonina, 3a benzoliloxitropano, a-truxilina, b-truxilina, higrina, higrolina, cuscohigrina, nicotina, norecgonina y metil ecgonidina (Ossio et. al., 1989: 259).

-*E. pachanoi* contiene 7 alcaloides: mescalina o TMPE (trimetoxifeniletamina), tiramina, metitiramina, metoxitiramina, ordenina, analonina y tricocerene (Bianchi, 1996: 321).

Cocaína y mescalina

Tanto la coca como el wachuma contienen un alcaloide que es el más relevante en cuanto a sus efectos psicofísicos: estos son cocaína y mescalina respectivamente; ambos tienen la propiedad de configurarse en forma de clorhidrato (cristales hidrosolubles).

-Las hojas de *Erythroxylum coca* contienen entre un 0.6% y 1% de cocaína; las hojas de *Erythroxylum novogranatense* contienen menos de 0.6% de cocaína.

-La mescalina se forma en los tejidos del wachuma, fundamentalmente en la carne verde adyacente al pellejo externo, en una concentración -más o menos- de 0.12% en la planta fresca.

Un aporte andino y americano

Fuera del continente americano, no hay plantas autóctonas que contengan cocaína o mescalina. La experiencia humana con estos alcaloides era desconocida en Europa y los otros continentes antes de la invasión de América.

Identificación química y farmacológica

-La cocaína fue aislada en la hoja de coca hacia 1859 por el científico alemán Albert Nieman, era la primera vez que se aislaba este alcaloide en una planta.

-La identificación de la mescalina en el wachuma fue relativamente tardía, recién se confirmaría en 1960. Este alcaloide ya había sido aislado en la década de 1890 en los Estados Unidos, a partir del cactus “peyote” (*Lophophora williamsii*), oriundo del norte de México.

Ambos alcaloides actúan en el sistema noradrenalínico

Ambos alcaloides -cocaína y mescalina- influyen en el sistema de la noradrenalina, una hormona neurotransmisora que produce el organismo humano y desempeña una importante función en la transmisión sináptica y en la placa neuromuscular, regulando el sentido de alerta sensorial y muscular ante el mundo exterior.

-La cocaína prolonga la excitación de los circuitos neurológicos de la noradrenalina. Además, influye en el sistema dopaminérgico, que interviene en la sensación de placer y bienestar general.

-La mescalina tiene una fórmula molecular casi idéntica a la noradrenalina y actúa en los sistemas noradrenalínicos modificando o reemplazando algunos de los intermediarios químicos, a modo de llaves similares que abren las mismas cerraduras.

Coca no es cocaína y wachuma no es mescalina

Los efectos sicotrópicos de las hojas de coca y del wachuma, tal como se emplean en los usos tradicionales, son muy diferentes a los efectos de la cocaína y la mescalina purificadas a través de procesos químicos. En su estado natural, ambas plantas contienen otros alcaloides cuyos efectos modifican substancialmente la acción de la sola cocaína o mescalina.

La extensión temporal e intensidad del efecto

-El efecto del *akulliku* es relativamente breve -una hora como máximo- y suave.

-El wachuma tiene un efecto sicoactivo más extenso -unas 10 horas- e intenso.

Los efectos psicofísicos

-Los efectos del *akulliku* incluyen lo físico y lo psíquico. Los efectos sobre el cuerpo: estimula el flujo de saliva, es laxante y diurético, quita el hambre y la sed, sube la temperatura corporal, pone en tono y acción el sistema nervioso, aporta fuerza y energía inmediata al organismo. Los efectos sobre la mente: disipa estados de melancolía o ansiedad, aclara el pensamiento, aumenta el poder de concentración y la capacidad de proyectar y concretar ideas.

-El wachuma aumenta la capacidad de percepción de los sentidos, produce cenestesias –la más común es la percepción de cuerpo como muy liviano-, variadas sinestesias (acústico-visuales, óptico-auditivas, etc.), el despliegue del pensamiento a través de imágenes simbólicas, niveles elevados de conciencia e intelección, y un estado de paz interior y tranquilidad.

5.2. LAS HISTORIAS PREHISPÁNICAS

Coca y wachuma en la formación de la cultura andina

Período Arcaico (6000-1600 años a. C)

Restos botánicos y otras evidencias arqueológicas de uso de coca y de wachuma están presentes en el periodo Arcaico (6000-1600 años a. C); y particularmente en la última etapa del mismo, el Arcaico Tardío (3000-1600 años a. C.), época que corresponde con el proceso de formación de la civilización andina.

-La importancia de la coca en la agricultura incipiente de grupos precerámicos, es demostrada por el registro arqueológico de la costa peruana (Huaca Prieta, Huarmey, entre otros sitios) y ecuatoriana (Valdivia), donde se cultivó y empleó para el *akulliku* desde -por lo menos- 5 milenios antes de presente (Rostworowski, 1988: 36; Henman, 2005: 93; Castro de la Mata, 2003: 26).

-En el caso del wachuma, en la cueva del Guitarrero (departamento Ancash) pruebas arqueológicas y botánicas documentan la presencia de *Echinopsis peruvianus* desde tiempos paleolíticos –desde 8600 años a. C- y de modo continuado durante el proceso de neolitización –hasta 1600 años a. C.-. En los diferentes estratos de la cueva se ha hallado polen, espinas, frutos, tallos, trozos y restos fosilizados del cactus (Lynch, 1980: 69; Feldman, 2006: 26-28).

Centros de origen

-No se conoce con exactitud el centro de origen de la especie autóctona o “ancestro” que dió origen a las cuatro variedades de coca hoy conocidas, que son todas cultígenos domesticados. Los autores coinciden que el lugar donde creció esta coca silvestre y se inició la domesticación debió ser algún punto en la vertiente oriental de los Andes centrales.

-Para el wachuma, hay múltiples centros de origen; cada especie tendría su centro de origen en algún sector específico de los Andes, entre 2000 y 3000 msnm (Polia, 1989: 46).

Domesticación

Ambas plantas fueron adaptadas y utilizadas en nuevos ecosistemas andinos.

-La coca, oriunda de la selva alta, fue cultivada en chacras de la “*chaupi yunga*” costeña, en la vertiente occidental de los Andes.

-El wachuma, de origen serrano, se usó –y posiblemente también se cultivó- en la costa (variedad cultivada).

Evolución de especies y variedades

-En el caso de la coca, se conoce la distribución y probable evolución de las especies y las variedades. *E. coca var. coca* es la más primitiva de las cuatro variedades cultivadas, representa el tronco primario del cual se desprendieron las otras tres variedades. A partir de la paulatina adaptación de una especie resistente a la sequía, surgió *Erythroxylum novogranatense*, con sus dos variedades. *E. novogranatense var. truxillense* fue cultivada con la implementación de obras de irrigación en los valles de la vertiente occidental de los Andes, hacia 4000-2000 años a. C. Representa una etapa intermedia en una tendencia evolutiva que va desde la coca más primitiva –*E. coca var. coca*- hasta la “coca colombiana” –*E. novogranatense var. novogranatense*-. Por otro lado, a partir de la adaptación de *E. coca var. coca* a la ecología húmeda y tórrida de la selva baja, se desarrolló *E. coca var. ipadú*.

-Para el wachuma, no hubo una domesticación tan relevante ni compleja, y no existen estudios botánicos sobre la secuencia evolutiva de las especies y variedades (Friedberg, 1976; Polia, 1989: 48). Entre 8600 y 5600 años a. C., el cactus *achuma (E. peruvianus)* podría haber estado en proceso de domesticación en la cueva de Guitarrero, sierra de Ancash (Lynch, 1980: 90-111). *Echinopsis pachanoi* posiblemente fue mejorado genéticamente y adaptada a nuevos ecosistemas (Towle, 1961: 131; Polia, 1989: 49).

Importancia agrícola

-La coca fue uno de los primeros cultígenos en los valles de la costa. Acompañó el proceso de sedentarización y formación de la cultura andina, de base agrícola. A partir de una planta silvestre -hoy desconocida-, los antiguos habitantes de los Andes desarrollaron dos especies domésticas adaptadas a nuevos ambientes geográficos y de gran importancia agrícola y cultural, con variedades que se extendían –a la llegada de los invasores españoles- desde el Caribe hasta los Andes meridionales.

-En cambio, en el caso del wachuma no hay evidencias de su cultivo en gran escala; quizás porque su uso es menos frecuente y el cactus estaba disponible en ecosistemas de la sierra, desde Ecuador hasta el noroeste argentino.

Continuidad en el uso de ambas plantas a través de la historia prehispánica

Período Formativo (1600-200 años a. C.)

Hacia 1600 años a. C., comienza en los Andes el periodo Formativo, en el cual la mayoría de las sociedades adopta formas de vida correspondientes a sociedades neolíticas (Shady, 2003: 18).

-Durante este periodo, el rito en que se usaba el wachuma desempeñó un rol importante en la tradición panandina conocida como el “culto chavín”. En los templos o centros ceremoniales de Chavin de Huántar, Las Aldas, y otros que comparten un mismo patrón arquitectónico, fueron encontrados restos botánicos de wachuma o representaciones del cactus, tanto en la decoración de los templos como en cerámica y tejidos de estilo chavín.

-Las evidencias de uso de coca en el Formativo no son tan notables como en el caso del wachuma. En la necrópolis de Paracas (costa sur peruana), hacia 500 años a. C., fardos funerarios estaban recubiertos con una capa de hojas de coca. Asimismo, los amuletos, idolillos y piedras sagradas estaban envueltos en coca (Ossio et. al., 1989: 272).

Desarrollos regionales

Con el fin del periodo Formativo y el comienzo del Intermedio Temprano, hubo un abrupto cambio en la organización sociopolítica de los Andes centrales. Se produjo el colapso de Chavín de Huántar como centro de peregrinación oracular, se desarticuló el “culto chavín” y comenzaron los “desarrollos regionales”. En este periodo, la coca y el wachuma fueron empleados por las mismas sociedades, por ejemplo en Nasca y en Moche. Dejaron de ser,

como en el Formativo, plantas de uso “franco” asociadas a un culto panandino, y comenzaron a ser utilizadas independientemente por sociedades contemporáneas. Así vemos que mientras en Nasca el uso del wachuma estuvo en relación al “dios Wari”, en Moche se vinculó a rituales curativos y prácticas médicas.

Nasca

-En los valles de Río Grande de Nasca, Ica y Pisco, fueron halladas hojas de coca en bolsas cuadradas de cuero de llama o vicuña, en tumbas de curacas o caciques. Representaciones de la cerámica nasca muestran individuos en la acción de *akullikar* (Yacovleff y Herrera, 1934; Rostworowski, 1977: 172).

-En Río Grande de Nasca se hallaron grandes cántaros de arcilla roja que representan figuras antropomorfas, de cuyos hombros surgen tallos de wachuma modelados. El cactus representado es de la especie con espinas, *E. peruvianus*; aparece asociado a *Wira Kocho* (ancestro mítico o deidad antropomorfa). Las representaciones se caracterizan por el rico colorido, que pudo estar motivado por las visiones que propicia la planta (Tello, 1959; Cabieses, 1974).

Moche

Coca y wachuma fueron empleados en la cultura Moche (100-700 d. C.), en ambos casos por personas de alto rango, posiblemente sacerdotes.

-En la cerámica escultórica y pintada mochica es frecuente la representación de personajes ricamente ataviados que *akullikan* coca. Llevan en una mano una calabaza para la cal y en la otra un alfiler para aplicar la cal en el bolo, de sus hombros cuelga una *chuspa* o bolsa en la que colocaban las hojas de coca (Donnan, 1978: 117, figuras 181 y 182).

-En la cerámica mochica también hay representación de personajes, interpretados como “curanderos” y “curanderas”, que sostienen tallos o tajadas de wachuma en sus manos (Sharon, 1980: 64; Sharon–Donnan 1977; Bourget, 1990).

Continuidad histórica

Desde tiempos precerámicos y hasta la invasión española, puede seguirse la presencia de la coca y del wachuma a través del desarrollo histórico de las culturas andinas. Se han hallado

restos botánicos (hojas de coca, espinas y cortezas disecadas de cactus) y la iconografía prehispánica es generosa en representaciones de ambas plantas. Su uso estaba plenamente extendido por los Andes centrales cuando llegan los españoles, según se deduce de las fuentes coloniales.

5.3. LOS USOS EN TIEMPOS COLONIALES

“Kuka” y “achuma”: nombres aimaras

En las fuentes escritas de los siglos XVI y XVII, ambas plantas son llamadas con nombres de ascendencia aimara.

-“Coca” es una españolización de la voz aimara *kuka*, que significa “árbol”.

-La palabra *achuma* también es aimara, y está constituida por la fusión de los vocablos *achu* y *uma*, que significan “fruto” y “agua” respectivamente.

Las fuentes

-A partir de la invasión del territorio andino, y durante el transcurso de la colonia, hay abundantes documentos donde se hace referencia a la coca, y en muchos casos hay una descripción detallada de su cultivo y sus usos. El tema es tratado por la mayoría de los cronistas, por Iglesia católica (en el primer y segundo concilios limenses y diversos documentos eclesiásticos), por los funcionarios virreynales y por los juristas de la época.

-Respecto al *achuma*, no existen informes tan detallados. Las fuentes que dedican unos párrafos al uso del cactus no superan la docena. Se trata en su mayoría de documentos de la Compañía de Jesús escritos por curas jesuitas entre 1612 y 1956. En Cajamarca, hay una referencia al uso de “gigantón” en los “procesos por supersticiones” de 1782.

Áreas de uso

Ambas plantas tuvieron áreas de uso panandinas, que se superpusieron parcialmente en un extenso territorio que iba desde la sierra central del Perú hasta el sur de Bolivia.

-A fines del siglo XV, cuando los españoles invaden el continente americano, el uso de la coca sobrepasaba el territorio que abarcó el *Tawantinsuyu*. Por el sur, se extendía hasta el centro oeste argentino y centro de Chile. Por el norte, el cultivo y uso de coca llegaba hasta

los actuales países de Nicaragua y Panamá. Por el oriente abarcaba puntos tan lejanos como Caracas y Cumaná (Henman, 2005: 102).

-En cuanto al *achuma*, su uso ritual está documentado en la capital del *Tawantinsuyu*, Cusco, y a través de un extenso territorio: desde Cajatambo, en la sierra central de Perú, hasta las provincias de Potosí y Chuquisaca en el sur de Bolivia. Aunque no hay evidencia documental, es de suponer que el uso de *achuma* se extendió más al norte y más al sur de dicho territorio.

Importancia agrícola

-Hasta el momento de la invasión, los pueblos originarios poseían cicales (chacras de coca) en ambas vertientes de los Andes, donde se producían las hojas de coca que se empleaban en el culto de las *wakas*.

-En el caso del *achuma*, no hay referencias sobre su cultivo.

Valor económico

-Durante la colonia, el cultivo y comercialización de la coca se convirtió en un negocio sumamente redituable. Los cicales que habían sido cultivados para el culto de las *wakas* fueron confiscados por la corona y entregados en encomienda a los ciudadanos principales de la nueva colonia. Los diezmos de la hoja de coca cubrían gran parte de los gastos de la Iglesia.

-El *achuma*, a diferencia de la coca, no adquirió valor económico en el nuevo sistema mercantilista instaurado a partir del siglo XVI.

Las prácticas

-La coca fue objeto de uso general y cotidiano, en el *Tawantinsuyu* y durante la colonia. Era empleada en múltiples prácticas: rituales-espirituales, medicinales, laborales (“ayuda” indispensable para el trabajo) y comerciales (a modo de moneda y para el trueque).

-El uso del *achuma*, en cambio, fue más ocasional y se restringía a las prácticas rituales-espirituales y medicinales.

Usos en la esfera ritual-espiritual

Ambas plantas se empleaban en ritos

-En las prácticas de los incas, el *akulliku* era ritualizado y seguía una secuencia: primero se escanciaba y se bebía abundante chicha, y luego se repartía y compartía la coca. Se empleaban *chuspas* (bolsas para transportar la coca) y recipientes llamados “*ultes*” para guardar la *llipta* o complemento alcalino (Murúa, 1962: I, 45).

-La *achuma* se bebía en un contexto ritual, en el cual se cantaba, se danzaba y se realizaban “sacrificios” u ofrendas (Polia, 1996: 283).

Especialistas en el uso ritual de ambas plantas

Había personas especializadas en los usos rituales de coca y *achuma*, que en ambos casos cumplían funciones de sacerdotes y médicos.

-Las hojas de coca era llevadas hasta las manos de los “*ministros de las wakas*” (Arriaga, 1968: 210).

-En el caso del *achuma*, se documenta la existencia de “*ministros achumeros*”.

Ambas plantas eran adoradas como un dios

-Afirma Garcilaso de la Vega (1976: I, 200) que “*En estas provincias de los Antis comúnmente adoraban por dios a los tigres y a las culebras grandes que llaman amaru (...) Adoraban también [por dios] la yerba cuca, o coca, como dicen los españoles*”.

-En cuanto al *achuma*, hay fuentes del siglo XVII donde se manifiesta que en Cajatambo “*(...) los naturales adoraban al achuma como a un dios.*” (Polia, 1996: 283).

El sacramento

-La hoja de coca permitía una comunicación con los seres o lugares sagrados autóctonos; Guamán Poma implícitamente lo sugiere, cuando afirma: “*Y así no se le puede dar sacramento al que come coca.*” (Guamán Poma, 1993: 207).

-La bebida sacramental de *achuma* permitía establecer “conexión” con *Illapa*, una “fuerza de la naturaleza” manifiesta en el fenómeno del rayo y el trueno (Polia, 1996: 283); tenía un rol equivalente a la comunión a través de la hostia.

Diagnósticos y predicciones

-Las hojas de coca eran empleadas para realizar diagnósticos, predicciones o adivinaciones. Había diversas formas para llevar a cabo este menester. Una de ellas era la incineración de hojas de coca, junto con grasa de llama y otros elementos, para adivinar sucesos del futuro (Polo de Ondegardo, 1916: 187; Cobo, 1956: 227). Otra forma de adivinación tenía lugar durante el *akulliku*: “(...) echan de su zumo con la saliva en la palma de la mano tendiendo los dos dedos mayores della, y si cae por ambos lados igualmente es el suceso bueno, y si por el uno solo es malo.” (Polo de Ondegardo, 1916: 33). Una tercera forma consistía en “(...) echar un poco de agua en un vaso o plato y luego coca mascada o sin mascalla (...)” (Murúa, 1962: II, 121).

-En cuanto al *achuma*, su ingestión sacramental permitía efectuar un diagnóstico o predicción a través de visiones que la planta producía: “(...) jusgan sus sospechas y de los otros las intensiones.” (Oliva, 1998: 169); “(...) y dicen que ven quanto quieren (...)” (Vásquez de Espinosa, 1948: 610).

Los contextos sociales

Tanto la coca como el *achuma* eran empleados en ritos públicos y estuvieron asociados al poder político previo a la invasión española.

-El uso de coca estaba imbricado con múltiples prácticas del estado inca: “(...) usauan della los señores y a quien ellos la dauan (...)” (Pedro Pizarro, 1979: 97). Los incas la usaban en diferentes ritos públicos, algunos de máxima importancia social, como el *Inti Raymi* o los matrimonios.

-En cuanto al uso de *achuma*, también estuvo estrechamente vinculado con el poder político vigente hasta invasión del continente por parte de los españoles. Se infiere que fue empleado en ritos públicos, puesto que usaban el cactus “*Los casiques y curacas mas prinçipales desta nación (...)*” (Oliva, 1998: 169).

Uso en “sacrificios” (ofrendas)

-Está comprobada la generalidad e importancia de la coca en las ofrendas. “*Entre los sacrificios de las plantas, legumbres y frutos de la tierra ninguno llegaba en estimación al*

que se hacía de la coca” (Cobo, 1956: 203). La coca era “ofrenda ordinaria” en los cuatro *suyus* o regiones del incario (Guamán Poma, 1993: 202). Se ofrecía al sol, a las *wakas*, a *Pachamama* y a la Madre Agua. Había diversas formas de ofrendar la coca, la más común era la incineración en el fuego sagrado de cestillos con hojas de coca llamados “*paucaruncu*” y “*paucarquintu*” (Molina, 1946: 56; Cobo, 1956: 202-204).

-En el caso del *achuma*, no hay testimonios ni evidencia de su uso como elemento de ofrenda en los “sacrificios”.

Aplicaciones medicinales

-Garcilaso de la Vega (1976: II, 180-181) refiere que “*La coca preserva el cuerpo de muchas enfermedades, y nuestros médicos usan de ella hecha polvos, para atajar y aplacar la hinchazón de las llagas; para fortalecer los huesos quebrados; para sacar el frío del cuerpo o para impedirle que entre; para sanar las llagas podridas, llenas de gusanos. Pues si a las enfermedades de afuera hace tantos beneficios, con virtud tan singular, en las entrañas de los que la comen ¿no tendrá más virtud y fuerza?*”; también menciona que la coca es buena para fortalecer los dientes (op.cit., 182).

-Sobre las propiedades y aplicaciones medicinales del *achuma*, el padre Cobo (1956: 205) informa: “*Es de temperamento frío en el tercero grado y húmedo en el segundo; aprovecha su zumo contra las intemperies cálidas, contra el ardor de riñones; y bebido en poca cantidad, es bueno contra las calenturas largas, contra la itiricia y ardor de orina.*” Vásquez de Espinosa (1948: 610) afirma que el tallo del cactus “*(...) asados en rebanadas, y puestas sobre la parte dolorida de la goza alivia el dolor, y lo quita (...)*”.

La posición de la Iglesia católica

El uso ritual de ambas plantas fue catalogado de “idolatría”

Los usos rituales de la coca y del *achuma* fueron catalogados de “idolatría”, “superstición”, e “invención del demonio” por la Iglesia católica, lo cual denota que ambas plantas estaban íntimamente relacionadas con las prácticas espirituales de la población andina y representaban un obstáculo para el sometimiento de los nativos.

La persecución emprendida por la Extirpación de Idolatrías

La erradicación total del uso que hacían los “naturales” de la coca y del *achuma* en ritos “idólatras”, estuvo entre los objetivos de las campañas para la extirpación de idolatrías desde 1610.

Hechiceros

Las personas especializadas en el uso ritual de la coca y del *achuma* fueron catalogados como “hechiceros” e “idólatras”.

Negación de sus propiedades y efectos

Los invasores españoles, y particularmente la Iglesia Católica, se negaron a reconocer las propiedades que los nativos le atribuían a la coca y al *achuma*; los efectos de ambas plantas fueron calificados como “ilusión diabólica”.

-Respecto a la coca: “(...) y fingen que trayéndola en la boca les da fuerza, los cual era ilusión del demonio, según dicen los experimentados (...) y esta coca no les quitaua sed ni hambre ni cansancio, auqne ellos dezían que sí (...)” (Pedro Pizarro, 1979: 97).

-Respecto al *achuma*: “Transportados con esta bebida los indios, soñaban mil disparates y los creían como si fueran verdades.” (Cobo, 1956: 205).

“Leyenda negra”

Sobre la coca y el *achuma* se crearon “leyendas negras”, con un argumento semejante: ambas plantas “*privan del juicio*” a los indios, y sirven para establecer contacto con el demonio.

-“Todos los que comen coca son hechiceros que hablan con los demonios estando borrachos, no lo estando, y se tornan locos los que comen coca. Dios nos guarde.” (Guamán Poma, 1993: 207).

-Sobre el *achuma* se llegó a afirmar: “Es ésta una planta con que el demonio tenía engañados a los indios del Perú en su gentilidad; de la cual usaban para sus embustes y supersticiones. Bebido el zumo della, saca de sentido de manera que quedan los que lo beben como muertos, y aun se ha visto morir a algunos por causa de la mucha frialdad que el cerebro recibe.” (Cobo, 1956: 205).

Refugio en la clandestinidad

Debido a la persecución establecida por los invasores, los usos rituales de ambas plantas desaparecieron de la esfera pública y se replegaron en el contexto de la vida privada y las prácticas clandestinas.

5.4. LOS USOS TRADICIONALES

Áreas de uso tradicional

-El área de uso tradicional de la hoja de coca abarca un extenso territorio altoandino de Perú (hacia el sur de Cajamarca), Bolivia y el noroeste argentino, y zonas más reducidas del norte de Chile, la cuenca amazónica en Brasil y “reservas indígenas” en los Andes de Colombia.

-El área de uso tradicional de wachuma se extiende desde Loja, en la sierra de Ecuador, hasta las ciudades de Trujillo y Cajamarca (Perú) por el sur.

Los usos tradicionales de coca y de wachuma se han conservado en vastos territorios de los Andes, definiendo dos “áreas culturales” panandinas que se superponen parcialmente en las ciudades de Trujillo y Cajamarca. En ambos casos, las áreas de uso se redujeron -debido a la invasión española y a la persecución concomitante- con respecto a tiempos prehispánicos.

Contextos sociales de uso

-La hoja de coca, en la sierra peruana y boliviana, es usada fundamentalmente en *ayllus* o comunidades andinas donde la cultura –en términos generales- es indígena, se conservan las lenguas originarias quechua y aimara, se registra poca o ninguna escolaridad, y las principales actividades económicas son la agricultura y la ganadería.

-El wachuma es usado por una población mestiza, mayormente rural pero también urbana, donde la cultura -en términos generales- es sincrética por la fusión de elementos indígenas y europeos, se habla castellano, existe un mayor nivel de escolaridad y las principales actividades económicas son la agricultura y la ganadería.

En ambos casos, hay una discontinuidad con respecto a los contextos sociales en que fueron utilizadas ambas plantas en tiempos prehispánicos, donde gozaban de prestigio social y estaban vinculadas al poder político. Actualmente ambos ritos, si bien son tolerados por los actuales estados, han perdido el vínculo que tenían con el poder político.

Las prácticas

-La coca está integrada en múltiples prácticas de las comunidades campesinas: rituales-espirituales, medicinales (sanaciones), nutricionales (es un alimento), laborales (es una “ayuda” indispensable para el trabajo) y comerciales (en trueques y a modo de moneda).

-El uso del wachuma, en cambio, se restringe a las prácticas rituales-espirituales y medicinales, en ritos nocturnos de sanación o con otros fines.

En ambos casos, hay continuidad de todas las prácticas en que fueron empleadas ambas plantas desde tiempos prehispánicos, según revelan las fuentes coloniales.

Usos en el contexto de las prácticas rituales-espirituales

-En el contexto de las prácticas rituales-espirituales, la hoja de coca tiene tres usos fundamentales: (1) para el rito de *hallpay* o *akulliku*, (2) para la “lectura” o diagnóstico, y (3) para formar los *kintus* -ramilletes de hojas de coca seleccionadas- que son un ingrediente esencial de las ofrendas andinas.

-En el contexto de las prácticas rituales-espirituales, el wachuma solamente se usa como bebida sacramental en el rito llamado *mesada*, para el diagnóstico y la cura de enfermedades y la solución de diversos problemas. A diferencia de la coca, el cactus no es utilizado como ofrenda que se incinera y / o se entierra.

En ambos casos, hay una continuidad en los usos que tuvieron de ambas plantas en el contexto de las prácticas rituales-espirituales desde tiempos prehispánicos.

Los especialistas tradicionales: “sacerdotes andinos” o “chamanes”

-El *hampiq* y el *paqo* en la sierra sur de Perú, el *yatiri* y el *ch'amakani* en Bolivia, tienen a la hoja de coca como principal instrumento de sus prácticas rituales y terapéuticas; y se definen como especialistas en el uso ritual de la hoja de coca.

-En el norte de Perú, el “maestro curandero” se caracteriza por su capacidad para diagnosticar las causas de las enfermedades -o predecir otros asuntos- a través de los estados de intelección y de conciencia propiciados por el cactus.

Tanto los especialistas en el uso ritual de la coca (*hampiq*, *paqo*, *yatiri* y *ch'amakani*) como los especialistas en el uso ritual de la coca (“maestros curanderos”), han sido definidos como “sacerdotes andinos” o “chamanes”, y se caracterizan por diagnosticar a través del trance y desempeñar funciones de médico y de sacerdote.

Adquirir la competencia de *paqo*, *yatiri* o “maestro curandero”, lleva varios años de aprendizaje. En ambos casos, el discípulo recibe el conocimiento a través de (1) su maestro -en una comunicación “de boca a oído”- y (2) a través de su conexión con el “espíritu” de la planta.

Ambas especializaciones rituales -en la hoja de coca y en el wachuma- vienen siendo transmitidas de una generación a otra desde tiempos prehispánicos, según revelan evidencias arqueológicas y las fuentes coloniales.

5.5. LOS RITOS: EL HALLPAY Y LA MESADA

Ambas plantas se emplean en ritos

El *hallpay* y la *mesada* cumplen todos los requisitos propios de un “rito”: ambos son hechos trascendentes que posibilitan el contacto con lo sagrado; ambos tienen una forma o secuencia de actos rituales que repiten siempre algunos elementos invariables; en ambos los ejecutantes transmiten mensajes codificados por los antepasados en el origen de los tiempos.

Los participantes

-En el *hallpay*, los participantes son campesinos quechuas y aimaras, guiados por la persona más anciana o de mayor autoridad en la comunidad.

-En la *mesada*, participan el maestro curandero, sus “auxilios” o ayudantes y los pacientes o clientes.

La especialización que requiere cada rito

-El uso de la coca en el *hallpay* es general para toda la comunidad -a partir de los 18 años- y no requiere la guía de un especialista (*paqo* o *yatiri*), aunque sí una capacitación básica para efectuar el *pukuy* o invocación a los lugares sagrados; la mayoría de los campesinos quechuas y aimaras lo realizan cotidianamente. En los usos de la coca para la “lectura” o diagnóstico y para las ofrendas andinas, se requiere de un especialista.

-La ejecución de la *mesada* exige el concurso y la guía de un especialista, el maestro curandero.

Fines o propósitos

En cada ejecución del *hallpay* y de la *mesada* hay fines o propósitos concretos que -en ambos casos- resultan ser diversos y variados.

-El *hallpay* se practica de manera cotidiana para una diversidad de fines: labores agrícolas o artesanales (tejido, cerámica u otras), la construcción de una casa, caminatas y viajes, reuniones sociales, etc.

-En la *mesada*, siempre hay fines específicos, que pueden ser de diversa índole: diagnóstico de las causas de las enfermedades, encontrar objetos perdidos, resolver conflictos de pareja o familiares, propiciar un buen viaje, consagrar una nueva casa o negocio, garantizar la fortuna y prosperidad, promover la multiplicación de los cultivos y de los rebaños, etc.

Las formas rituales

Influencia de la acción sicotrópica en la extensión del rito

El lapso que abarca la acción sicotrópica de la coca y del wachuma condiciona la extensión de cada rito. El *hallpay* es relativamente breve (unos 55 minutos) y la *mesada* es relativamente extensa (unas 8 horas).

Dos fases

Tanto en desarrollo del *hallpay* como de la *mesada*, pueden considerarse dos fases. La primera fase, de actos propiciatorios y preparatorios (previos al efecto principal de la

acción sicotrópica); y la segunda fase de actos resolutivos y ejecutivos (durante el efecto principal de la acción sicotrópica).

Frecuencia y construcción del tiempo

-En el *hallpay*, los ritos son frecuentes (se repiten unas 5 o 6 veces al día); el contacto cotidiano con los lugares sagrados a través del *pukuy* promueve la sacralización de la vida diaria y sus labores.

-En el caso de la *mesada*, los ritos son menos frecuentes y representan un “intervalo ritual” donde se produce un “tiempo fuera del tiempo”, sagrado y nítidamente separado del tiempo ordinario y las labores de la vida cotidiana.

Los contenidos rituales

Objetos canónicos

-En el *hallpay*, la inmutabilidad está representada por los objetos rituales de milenaria tradición, como la *unkuña*, la *chuspa* y el *popóro* o calabacín para la cal, cuyo uso está documentado en tiempos prehispánicos y perdura hasta la actualidad.

-En la *mesada*, entre los elementos canónicos, además de la parafernalia ritual manufacturada de acuerdo a una tradición prehispánica (varas de madera, sonajas o “*chunganas*”, etc.), se encuentran los llamados “artes gentiles”, recogidos en tumbas antiguas y reutilizados por los curanderos.

La planta y su efecto sicotrópico: mensaje canónico o invariable

La asimilación del efecto sicotrópico de las plantas de coca y wachuma (que hace 5 milenios debió ser básicamente similar al que producen ahora) representa una regularidad de larga duración histórica que se actualiza con cada rito, condicionando la extensión, la forma, el contenido simbólico y los efectos sociales del *hallpay* y de la *mesada*.

Mensajes canónicos y mensajes autorreferenciales

En la acción sicotrópica -de la coca y del wachuma- se produce la unión de los mensajes canónicos y los mensajes autorreferenciales. La estructura química de la planta (que es siempre más o menos la misma) es el elemento invariable o canónico; los efectos subjetivos de la acción sicotrópica, que en la experiencia particular de cada sujeto se manifiestan de manera diferente, representan los aspectos variables o autorreferenciales.

Invocación a los lugares sagrados y a los antepasados

-En el *hallpay*, a través del *pukuy* el ejecutante invoca a los *tirakuna* o “lugares sagrados” (*apus* y *wakas*) y a los *Machula Aulanchis* (“nuestros viejos abuelos”).

-En la *mesada*, el maestro curandero llama a los “encantos” (montañas, lagunas, santuarios antiguos), a los curanderos vivos y a los ancestros.

La conexión con los lugares sagrados: el sacramento

-La coca es el canal o vehículo de comunicación que permite al especialista (*yatiri*, *paqo* u otro) enviar mensajes y recibir respuestas de los *apus* o cerros sagrados (Allen, 2008).

-El uso sacramental de wachuma permite al curandero entablar contacto con los “encantos” (cerros, lagunas y otros lugares sagrados) para hacer peticiones o recibir mensajes o instrucciones (Polia, 1996: 76-77).

Para ambas plantas, este valor sacramental proviene de tiempos prehispánicos, de acuerdo a las fuentes coloniales.

El diagnóstico, acuerdo o resolución

A través de la comunicación que permiten ambas plantas con los lugares sagrados, el “especialista” recibe señales y respuestas para realizar diagnósticos y predicciones.

-En el *hallpay*, la fase más intensa de la acción sicotrópica, se aprovecha para el tratamiento del asunto particular -diagnóstico, acuerdo y resolución- que motivó el rito.

-En la *mesada*, el curandero aplica el estado de especial lucidez que produce el wachuma para diagnosticar las causas de las enfermedades, la predicción de acontecimientos futuros u otros problemas que le presenten sus clientes.

Espacio ritual y cosmovisión

La *unkuña* y la *mesa*, espacios rituales donde tienen lugar el *hallpay* y la *mesada* respectivamente, reflejan una similar cosmovisión, que tienen una raíz común en tiempos prehispánicos. En ella, la tierra es percibida como animada, organizada de acuerdo a los principios de dualidad y de cuatripartición, y se rinde culto a los espíritus de las plantas, a los cerros y a los lugares sagrados (los “*tirakuna*” en el *hallpay* y los “encantos” en la *mesada*).

Caracterización del espíritu de cada planta

Los usuarios tradicionales de ambas plantas consideran que éstas poseen un “espíritu” (también llamado “poder”, “virtud” o “encanto”), que se manifiesta a través del efecto sicotrópico.

-El espíritu de la coca, *Cocamama*, es considerado femenino y una “madre”.

-El espíritu del wachuma es percibido por la mayoría de los maestros curanderos como una presencia masculina.

El símbolo dominante (árbol cósmico)

-*Kuka* significa “árbol” en lengua aimara. Este nombre expresa el importante lugar de la coca en la cultura andina: la coca es “el árbol” por antonomasia, arquetipo de todos los árboles.

-El wachuma, concebido como “el cactus de los cuatro vientos”, representa el “árbol cósmico” del norte de Perú.

Cocamama y wachuma son el “símbolo dominante” -unidad mínima y elemento básico- del *hallpay* y la *mesada* respectivamente y condicionan la forma, los contenidos y los efectos sociales de cada rito.

Órdenes litúrgicos y continuidad histórica

El *hallpay* y la *mesada* constituyen “órdenes litúrgicos” de la cultura andina, codificados por los ancestros y transmitidos de una generación a otra desde hace cinco milenios. Los

cambios que sufrieron ambos ritos en tiempos coloniales no afectaron los mensajes canónicos: la acción sicotrópica como elemento invariable, la “conexión” con los “lugares sagrados” para la realización de diagnósticos o predicciones, y la cosmovisión basada en los principios de dualidad, cuatripartición y “lugares sagrados”.

Efectos sociales: la reproducción de la cosmovisión

La sola ejecución de un rito implica la aceptación de un “orden litúrgico”, lo cual supone determinadas obligaciones y un compromiso moral. En el *hallpay* y la *mesada*, el hombre andino transmite mensajes codificados por los ancestros y se integra un orden establecido en tiempos prehispánicos. Ambos ritos han servido para reproducir y mantener vital a la cultura andina en algunos de sus rasgos fundamentales.

PARTE II

**LA SITUACIÓN EN LIMA: APORTES DEL TRABAJO DE CAMPO,
ANTROPOLOGÍA URBANA DE DOS PLANTAS MAESTRAS**

PRIMER BLOQUE

HOJA DE COCA: EL AKULLIKU Y LAS OFRENDAS

CAPÍTULO 6

EL AMAUTHA TAHUIRO Y EL WILLKA WASI

Introducción

El encuentro en Caral

Desde el año 2004, y hasta el 2007, formé parte del equipo de trabajo del Proyecto Especial Arqueológico Caral-Supe (PEACS), que investiga, difunde y pone en valor a la Ciudad Sagrada de Caral.²²⁷ En el departamento de Proyección Social del PEACS, una de mis responsabilidades era la coordinación de las ofrendas a la Madre Tierra que se realizaban cada año en la Ciudad Sagrada de Caral en el mes de octubre, en el marco de las celebraciones por el aniversario del inicio de las excavaciones arqueológicas en el valle de Supe. La ofrenda del año 2004 fue una ceremonia pequeña, en el año 2005 fue una ceremonia mediana, y para octubre del 2006, en el 12° aniversario, con la notoriedad nacional e internacional que estaba adquiriendo la Ciudad Sagrada de Caral, se esperaba una gran ceremonia, con la afluencia de cientos de personas, autoridades de gobierno y los medios de prensa. Esta ceremonia se haría en el marco de una “semana cultural”, en la cual se presentarían los avances en la investigación, conservación y difusión de los valores de Caral y se celebraría un festival artístico cultural con expresiones culturales de la región.

Mi principal preocupación era encontrar un maestro o sacerdote andino que pudiese asumir esta gran ofrenda. ¿Qué sacerdote andino podría llenar con su voz y su presencia la Plaza de la Wanka, gran espacio abierto circundado por tres pirámides, donde sería la ofrenda? La respuesta vino de Edmundo Supa Franco²²⁸, él sin vacilar me recomendó “*El Amautha*

²²⁷ A casi 200 km al norte de la capital de Lima, y situada en el valle medio del río Supe, Caral representa el origen de la civilización en América. Con una antigüedad de 5 milenios es contemporánea a Egipto y Mesopotamia y una de las seis civilizaciones prístinas del mundo. En Caral no se han encontrado armas ni murallas defensivas, la mayoría de sus grandes pirámides estuvieron asociados a las prácticas espirituales. Durante los cinco milenios transcurridos, Caral mantuvo el espíritu sagrado que animó a sus antiguos pobladores, como se evidencia por la constante presencia de ofrendas depositadas en contextos rituales desde el abandono de la Ciudad Sagrada hasta nuestros días, demostrando la continuidad y vigencia de la espiritualidad andina.

²²⁸ Edmundo Supa Franco es músico especialista en instrumentos andinos, integrante del grupo Surimanta y muy vinculado a la espiritualidad andina. Edmundo en aquel entonces había sido contratado por el Proyecto Caral para hacer las réplicas exactas de los *sikus* (zampoñas) más

Tahuiro”, “¿Estás seguro, Edmundo?, mira que son cientos de personas, y es al aire libre”, “Seguro que sí” me contestó Edmundo, “él es quien mejor puede hacerlo”. Me contó que el Amautha Tahuiro vivía en Lima pero provenía de la zona de Vilcabamba (departamento del Cusco), que era un *willakuq*, o “sacerdote inca”, que poseía un conocimiento ancestral transmitido por sus abuelos, y que desde hace unos años había fundado en Lima un Willka Wasi (“Casa Sagrada”, en quechua), organización dedicada a la enseñanza y difusión de la sabiduría inca y preinca, donde brindaba clases de espiritualidad andina e iniciaba y preparaba a “sacerdotes incas”.

Acordé una cita con el Amautha Tahuiro en las oficinas del PEACS. Llegó el Amautha Tahuiro: un semblante totalmente nativo, un rostro 100 % inca. Venía con su compañera, Cecilia Paredes, una mujer de piel blanca y rasgos andinos.²²⁹ Fueron muy puntuales, lo cual es raro para quienes se movilizan a través de la caótica ciudad de Lima. Ambos enfatizaron que no se dice “pago”, que es un ritual de “ofrenda” a la tierra, “porque la Madre Tierra no nos está cobrando”. Hablamos durante un rato y finalmente llegamos a un acuerdo. El Amautha Tahuiro asumió la ejecución de la ofrenda, a cambio de una “contribución voluntaria” por parte del Proyecto Caral. En un segundo encuentro con Tahuiro y Cecilia, también en las oficinas de PEACS, fijamos una relación de materiales necesarios para la ofrenda. Una tercera cita fue en el Willka Wasi, donde arreglamos los últimos detalles antes del evento. Luego de la ofrenda en Caral -muy emotiva y brillantemente conducida- perdí contacto con el Amautha Tahuiro por el lapso de casi dos años.

Reencuentro en Pachacámac

En el curso del año 2007, a medida que me adentraba en el trabajo de campo, me di cuenta que el Amautha Tahuiro era un informante vital. Todos coincidían en que era la máxima autoridad en lo concerniente a la espiritualidad andina, y muy particularmente en el uso y significado de la coca. Había sido convocado por Comunidad Tawantinsuyu para abrir el I Foro Internacional de la Hoja de Coca, con una ofrenda al pie de la *waka* San Marcos; y, lo

antiguos de América, encontrados en el Templo del Anfiteatro de la Ciudad Sagrada de Caral, hechos con los cañones del ala del cóndor.

²²⁹ Los progenitores de Cecilia provienen de la sierra, su padre es cusqueño y su madre nació en un pueblo de Huancavelica.

que es más importante aún, como *willakuq* o “sacerdote inca” conservaba un conocimiento tradicional único, transmitido de generación en generación.

El sábado 12 de abril de 2008, como parte del trabajo de campo, participé de una ofrenda a la Madre Tierra que realizó la Asociación Peruana de la Hoja de Coca (APEHCOCA) en el santuario de Pachacámac. Esta ofrenda, que tenía por objeto fortalecer al grupo que conformaba la asociación, fue conducida por el Amautha Tahuiro. El lugar destinado para la ofrenda era una planicie frente a la fachada central del “Templo del Sol”. Ahí estaba Tahuiro, con su vestimenta ritual multicolor jalonada de plumas de guacamayo, junto a Cecilia y toda la familia espiritual de APEHCOCA (en aquel entonces casi desconocidos para mi).²³⁰



Figura 21a. El Amautha Tahuiro en Pachacámac



figura 21b

Formamos una medialuna, mirando hacia el este. Tahuiro nos indicó, a Máximo y a mi, tocar los *pututus* hacia los cuatro puntos cardinales: este, oeste, norte y sur, en ese orden. Mientras hacía las invocaciones en quechua, el Amautha ofrendó directamente al fuego puñados de hojas de coca, maíz blanco y de colores, inciensos, claveles rojos y blancos. Luego hizo pasar frente al fuego a Manuel Seminario, Mariel Cabezas y Mary Ann, quienes ofrendaron del mismo modo en que él lo había hecho. En un segundo momento se

²³⁰ Estuvieron presentes Noelia Pérez Campos, Javier Trigo, Maritza Villavicencio, Ricardo Soberón, Ana María Pérez, Mary Ann Eddowes, Patricia Salazar, Manfred Einsiedler, Isabel Álvarez, Silvia Garreta, Elena Quispe, Victoria Campodónico, Rita Domínguez y Máximo Fernández.

adelantaron Javier Trigo y Noelia Pérez, luego hicimos lo propio todos los presentes. Culminada la entrega, se tocaron otra vez los *pututus* hacia las cuatro direcciones y llegó el momento de intercambiar abrazos entre todos los hermanos y danzar la *hashwa* (danza sagrada, que carga de energía a los participantes) al ritmo de los *sikuris*. Así es como me reencuentro con el Amautha Tahuiro: en el contexto de un rito en defensa de la hoja de coca, en Pachacámac. Nos saludamos con gran efusividad, con esa efervescencia y felicidad del espíritu que acontece al consumarse una ofrenda.²³¹

Trabajo de campo: la iniciación como willakuq o “sacerdote inca”

Luego de la ofrenda en Pachacámac, me di cuenta que los conocimientos de Tahuiro sobre la hoja de coca y la espiritualidad andina eran muy vastos, y no iba a poder obtenerlos con dos o tres entrevistas. Supe que Tahuiro transmite estos conocimientos a los miembros del Willka Wasi, quienes han pasado por un proceso de preparación y un rito de iniciación inca. Entonces, si quería hacer un buen trabajo de campo y acceder a esta valiosa información, debía prepararme e iniciarme como “sacerdote inca”. La iniciación implicaba formar parte de la “familia espiritual” del Willka Wasi, participar de sus ritos y ganar la confianza del Amautha para acceder a información de primera mano sobre la espiritualidad andina y particularmente sobre el uso ritual de las hojas de coca -un conocimiento sólo transmitido a los iniciados-. Luego de una preparación previa, el día sábado 19 de julio de 2008 me inicié como *willakuq* -sacerdote inca.

Una vez que fui miembro del Willka Wasi, conseguí el “visto bueno” del Amautha Tahuiro para exponer y difundir una parte de sus enseñanzas ancestrales a través de un capítulo de esta tesis. El maestro sólo me pidió cierta reserva respecto a los nombres espirituales, las “recetas mágicas” y las fórmulas rituales, señalando que éstas sólo se transmiten de boca a oído a las personas preparadas, y en lugares y momentos apropiados. Este es el capítulo más jugoso sobre coca y espiritualidad andina. A pesar de tratarse de

²³¹ En esta ofrenda Tahuiro auguró que podrían suscitarse rencillas entre los miembros de APEHCOCA (lo cual ocurrió hacia la segunda mitad del 2008), pero insistió en que hay que seguir bregando porque se va a abrir el camino para la sagrada hoja de coca. Luego de un tiempo, en una entrevista, Tahuiro me comentaría retrospectivamente sobre esta ofrenda: “(...) después en APEHCOCA hicimos en Pachacámac uno, fue fuertísimo, después la última cuando el fuego se apagó, “aquí hay dos cosas, o se estancan, o salen adelante”, porque el fuego no prendió, se apagó, y a mí no se me apaga el fuego, al maestro le hace caso el fuego.” (Tahuiró, 04.10.08).

una antropología urbana, aporta una información que enriquece el conocimiento tradicional sobre la espiritualidad andina y la hoja de coca.

Fuentes y contenido de este capítulo

Las fuentes de la información condensada en este capítulo, son las siguientes:

-Las enseñanzas del Amautha Tahuero en el Willka Wasi. Entre julio y diciembre de 2008, y entre setiembre y octubre de 2009, todos los jueves por la tarde, he asistido a clases de enseñanza continua y de preparación espiritual. Allí he aprendido diferentes aspectos teóricos y prácticos de la cosmovisión andina. Siete clases completas fueron dedicadas al uso ritual de la sagrada hoja de coca.

-Entrevistas en profundidad al Amautha Tahuero, a su esposa y compañera espiritual Cecilia Paredes y a los compañeros en el Willka Wasi.

-Conferencias y presentaciones de Tahuero en radio: en el programa “La Hora de nuestra Coca” de Radio Latina (los días 10 de abril, 28 de agosto y 16 de setiembre de 2008), entrevista en el programa “Mente sin límites” de Radio Cielo 1010am (18 de noviembre); conferencia en INCAA sobre plantas maestras (19 de noviembre), entre otras.

-Participación en diversos ritos conducidos por el Amautha Tahuero, en los cuales desempeñé variados roles: como coordinador y responsable de la actividad en la ofrenda de Caral en el aniversario 2006, como invitado y espectador en la ofrenda para la APEHCOCA -el 12 de abril- en Pachacámac, como invitado y espectador en la *kichana* o “apertura inca” de la nueva planta de panificación de la empresa Maná Integral -el 21 de junio-; tres rituales de iniciación en que participé como iniciado: iniciación inca o *kallariy* (19 de julio), sacerdocio mayor (20 de setiembre), iniciación *kimsa ñawi* o “tercer ojo” (22 de noviembre); como ayudante de Tahuero en la ofrenda a la Madre Tierra en Caral (el 24 de octubre); como agasajado en dos ritos de *kacharpari* -“despedida con festejo y alegría”- en diciembre de 2008 y en octubre de 2009, en las dos ocasiones por mi retorno a la Argentina; por mencionar sólo los más importantes.



Figura 22. El Amautha Tahuiro y el autor de esta tesis, en el rito de *kacharpari* por mi retorno a Argentina en diciembre de 2008.

El contenido del capítulo consta de:

- Una semblanza general del Amautha Tahuiro, relatando su historia personal y la formación del Willka Wasi; describiendo de primera mano quienes integran esta hermandad y sus diferentes actividades.
- Un panorama general de la espiritualidad andina que practica el Amautha Tahuiro.
- La concepción y las prácticas del Amautha Tahuiro a cerca de la sagrada hoja de coca, tanto en el rito de *akulli* o *chakchado* como el rol fundamental que desempeña esta hoja en las ofrendas.

Respecto a la forma de exposición, he recurrido a las citas textuales con relativa frecuencia, para que los lectores tengan una visión directa del mensaje del Amautha, pues su palabra está cargada de poder, claridad y fuerza.

6.1. SEMBLANZA DEL AMAUTHA TAHUIRO

En esta sección se esboza una semblanza del Amautha Tahuiro, en los dos sentidos de la palabra “semblanza”, por un lado una descripción de su persona, y por otro lado un bosquejo biográfico.



Figura 23. El Amautha Tahuiro junto a Cecilia Paredes.

6.1.1. Semblanza de su persona: autoridad y carisma

Su compañera Cecilia Paredes, describe cómo es el Amautha en su vida diaria:

“Una persona tranquila, el maestro medita en las madrugadas, inclusive va a caminar, y lo hace de manera sola, y luego hace retiros espirituales, a veces lo hacemos los dos, y a veces él lo hace de manera sola también, porque así se requiere ¿no?, la evolución espiritual es individual, entonces respetamos mucho el espacio de cada uno, pero el maestro es muy rápido para todo, aprende sumamente rápido, una persona muy vivaz, se acomoda muy rápidamente al mundo, aprendió muy rápido, tiene una memoria increíble, recuerda muchas enseñanzas, muchas anécdotas, toda la preparación que ha recibido desde pequeño, que lo eligieron su bisabuelo y su abuelo, él ha recibido la enseñanza de dos maestros a la vez. Yo todas esas enseñanzas las he podido ir viendo, porque el maestro te enseña más con la práctica, poder estar cerca de él es un privilegio, y todos los hermanos tenemos ese privilegio de poder tenerlo al maestro y preguntarle, en cualquier momento, un consejo alguna duda que uno tenga.” (Cecilia Paredes, 16.10.08).

También son elocuentes los diálogos que sostuve con Manuel Seminario sobre nuestro maestro común, el Amautha Tahuiro:

“Es su presencia, es su cara, es su chullo que tiene con las plumas, su ponchito, su mirada, es él, es él que arma realmente todo el asunto, encantador sería la palabra, encantador de serpientes llaman, a la gente que te pesca con el ojo y la palabra (...) y tiene autoridad pues,, él habla y se siente su presencia, su voz que está dando algo ¿no?, es la autoridad que da el conocimiento, verdad para él también será muy simple, venir simplemente a contarnos lo que él conoce de toda su vida, lo que ha hecho toda su vida, más bien cómo se ha animado a venir a la ciudad es lo que llama la atención.”

“Él está haciendo lo que ha sido elegido para hacer, entonces está en unión lo que fue hecho para y está haciendo... hay mucha gente que fue hecha para algo y no lo llegan a realizar. Yo creo que lo que haga le va a ir bien, camina con esa seguridad de abrir paso, de abrir puertas, o sea él está llegando y tiene que abrirse el camino. Yo creo que ese poder te lo da el conocimiento ¿no?, que tu puedas caminar y que en tu camino por la energía con que tu vengas cargada, se tenga que abrir el camino ante tu camino.”

“En un momento yo le decía, “gracias por venir”, cuando te contaba esa vez en el cerro San Cristóbal, y él me mira a los ojos y me dice “gracias a ti, por ayudarme a hacer mi trabajo”, o sea sentí su sinceridad en sus ojos, y él se fue disparado a San Martín, que lo había invitado el alcalde. Se fue allí, hizo la ofrenda, muy puntual, de 9 a 11, chapó su taxi se fue disparado, yo estaba subiendo, eran como 11 y media, él nos cruzó en un mototaxi que se venía apuradito, con la Cecilia, apuradito, “ah sí, me desocupé rápido, acá estoy”, me dijo, pero feliz, como que puede venir a hacer realmente a hacer lo que tiene que hacer, lo hace con mucho cariño, con mucha entrega.” (Manuel Seminario, 02.09.08).

“Ese es Tahuiro, ese es el último sacerdote que existió hace un tiempo pero ahora somos otra vez varios”, dice de si mismo Tahuiro. Se define como Willka Amautha Willakuq Inka, “Sagrado Maestro Sacerdote Inca”, que proviene del linaje de los willka amauthas (“sagrados sabios”), “nací en la cuna de los amauthas”. La historia de sus antepasados y su familia es una historia de éxodos y persecuciones. Fue instruido por su abuelo y su bisabuelo maternos desde la edad de siete años, pasando por una larga serie de pruebas e iniciaciones, tanto en los Andes como en la selva. Toda su vida es una obra, dedicada al aprendizaje y a la transmisión de las enseñanzas ancestrales.

Cuando habla el quechua, la palabra del Amautha Tahuiri está cargada de energía y poder; cautiva a sus oyentes aunque estos no entiendan esa lengua. Para Cecilia Paredes (comunicación personal, 16.10.08), el quechua que Tahuiri aprendió desde la cuna es el que más se acerca al que hablaban los incas hace 500 años. Cecilia sostiene que, así como el maestro ha mantenido puras las enseñanzas ancestrales, del mismo modo ha conservado el idioma; a diferencia del quechua cusqueño o ayacuchano que ha sufrido alteraciones con el paso del tiempo y la influencia de culturas extrañas.

Tahuiri comenzó a entender español cuando tenía 11 años. Recién cuando llegó a Lima hacia 1995 aprendió a leer y escribir. Para tan pocos años en Lima, sorprende la fluidez con que habla el castellano; apenas se detecta un leve acento. Más sorprendente aún, maneja un vocabulario amplio y conceptos claros,²³² además de producir ideas con un pensamiento propio y original sobre el mundo actual. Gran narrador de cuentos y mitos, en cada relato despliega infinitos tonos y matices de voz. Posee carisma, en el sentido de “*don gratuito que Dios concede abundantemente a una criatura*” (Enciclopedia Sopena, 1930), su palabra tiene el poder de llegar a las personas.

El Amautha Tahuiri es el único sacerdote andino residente en Lima que hace iniciaciones y forma “sacerdotes” y “sacerdotisas” andinos. Para él sería una vida más cómoda retirarse al campo, en vez de “aguantar” un medio tan contaminado como el de Lima, en el que no se siente para nada a gusto. Sin embargo, está cumpliendo la misión que le dejaron sus antepasados en las profecías ancestrales. Posee la autoridad y el conocimiento para desempeñar esta importante misión. En la última década, en Lima, ha iniciado a más de 500 *mamakunas* y sacerdotes que forman la extensa “familia” del Willka Wasi, muchos de ellos y ellas hoy dispersos por el mundo. A través de sus discípulas y discípulos, el Amautha Tahuiri ha influido profundamente en el ambiente de la espiritualidad andina, especialmente la que se practica en Lima. Ha renovado el lenguaje, devolviéndole su pureza. Por ejemplo, antes se decía “pago a la tierra”, ahora la mayoría (hasta los detractores de Tahuiri) dicen “ofrenda a la tierra”; en eso también se expresa su autoridad.

²³² Por ejemplo cuando un compañero preguntó, en una de las clases, ¿con qué podríamos reemplazar la palabra “rezo”?, Tahuiri respondió “*Con cualquier nombre que lleve, “rezo” es repetir, y yo no puedo decir algo que vas a repetir, con excepción de la oración que les enseño para limpiar, el resto sale de vuestro corazón.*”.

Tahuiro impresiona por su sinceridad y franqueza, como cuando contó que algunos ex alumnos le dijeron “*esto no es para mi, no era lo que me imaginaba*”, y le pidieron dejar de ser sacerdotes. Otra cualidad de Tahuiro es su rectitud y el cumplimiento de la palabra, que se expresa también en la puntualidad para cumplir con sus compromisos. En una ciudad tan caótica como Lima, en donde impera la impuntualidad en todos los ámbitos sociales, él se esmera en hacer notar que comienza todo en la hora: la hora inca. Acostumbra decir “*la hora es la hora, antes no es la hora ni después tampoco*”.

6.1.2. Una semblanza de su vida

Willkarunakuna (“hombres sagrados”)

“En América del Sur existió un hermandad tan grande y tan fuerte que son los willkarunakuna, ese linaje existió desde el inicio de los tiempos, aún en secreto, aún con tanta persecución. (...) En la historia, no se dijo nada de los willkarunakuna: guías, iniciadores y profetas, hombres sagrados, hijos del sol. Los invasores al ver esto dijeron “no, esto es satanás”, empezó persecución. Huyeron los grandes maestros para conservar las enseñanzas, transmitiéndolas de padres a hijos, dentro de un linaje de willka amauthas, desde los tiempos de la invasión hasta hoy, de forma secreta o muy reservada, esperando el cumplimiento de las profecías ancestrales. Así, con el pachakutiq que ha llegado, viene el tiempo de entregar y difundir este conocimiento ancestral. Esta tradición se ha mantenido en secreto, a diferencia de los altumisayúq.”

“En la tradición espiritual preinca e inca, los willkarunakuna han sido entrenados y preparados en la Madre Naturaleza, no existen centros de capacitación, los centros de capacitación vamos a encontrarlos en la Madre Naturaleza, en la orilla de un río, en el campo, debajo de la cordillera y de las estrellas, y ahí es donde uno recibe los mensajes y aprende, la enseñanza debe ser real, porque los papeles, algún folleto que te alcancen, puede resistir ciertas cosas, pero sin embargo cuando uno practica en el campo, no hay palabras para explicarlo, sólo los que van sienten esa energía, ese momento. De esa manera han sido entrenados desde el inicio de los tiempos los willkarunakuna o los hombres sagrados, que vienen a ser los sacerdotes y las sacerdotisas de la hermandad secreta de los incas, yo fui formado en esa casa iniciática, yo vengo de ese linaje.”
(Amautha Tahuiro, 04.10.08).

Familia

La familia del Amautha Tahuero era de Vilcabamba, en la ceja de selva, departamento del Cusco.

La infancia

“De chico era callado, era como el cóndor, andaba observando por todos los lados, cuando no me hablaban no hablaba, cuando jugaba jugaba pero sin hablar, no me gustaba pelear, no me gustaba molestar a nadie. Yo aprendí ya de gente mayor de frente, no he disfrutado mi niñez ni mi infancia, yo no he conocido juguete, no he conocido cómo es jugar con niños, no, mi juguete era sembrar una papa, maíz, haba, aporcar, deshierbar, escoger las cabras, los machos, las hembras, las que están preñadas a un lado, jalar para sacar leche.” (Amautha Tahuero, 04.10.08).

Maestros y formación espiritual

Los maestros de Tahuero fueron su bisabuelo, *Hatun Masqaq* (“Gran Buscador”) y su abuelo, *Yachay Runa* (“Hombre Sabio”). Su primer maestro fue su bisabuelo, Tahuero lo recuerda como un hombre extraordinario, “fuera de serie”, que ayudaba y curaba inclusive a sus enemigos. Su abuelo fue su segundo maestro, a quien Tahuero le pregunta sobre todo lo que le había enseñado su bisabuelo. Su abuelo le iba dando el conocimiento de a poco: “toma esto, másticalo bien, y luego vienes”.

“Yo era asistente de mi abuelo, todo lo que él hacía yo estaba ahí presente, pero no podía preguntar en ese instante (...) Mi abuelo decía no importa el color de la piel, importa el corazón.”.

“Hice muchos viajes con mi abuelo, algunos cortos y otros muy lejos, que duraban meses, porque cuando se explora en la selva hay que internarse lento y encontrar en qué parte se encuentran hierbas medicinales, hay que llegar a los lagos para recoger plantas, e incluso ciertos animalitos que se desecan y se convierten en polvo.”.

“Yo he hecho más la parte espiritual que la parte normal, yo estoy más acercado a la parte espiritual que a la vida cotidiana, porque cuando nosotros los elegidos vivimos en el

campo nuestra vida y nuestros rezos están dedicados al Gran Hacedor, lo espiritual es parte de nuestra vida, parte de nuestro comportamiento, parte de nuestro sistema de vida, entonces como que por esa parte no me preocupaba, porque la preparación estaba en todo momento, a la hora de tomar desayuno, comer, almorzar (...), las enseñanzas más superiores, cuando es necesario, se hace un retiro, puede ser un retiro de 20 días, de 15 días, donde me iba con mi maestro, donde se explicaba, donde se entrenaba en muchos aspectos, y ahí es donde se descubre la otra parte que no se conoce.”.

“(…) quien les habla, les confieso, no conoció escuela, conozco la escuela de la Madre Naturaleza, la escuela de la vida, del campo. Por ejemplo ¿para qué sirven las hierbas amargas?, ¿el molle es cálido o frío?, cálido, ¿por qué?, porque es amargo y gomoso, ¿correcto?, ese es el tipo de escuela que recibí, en contacto con la Madre Naturaleza.” (Amautha Tahuiri, 04.10.08).

6.2. EL NACIMIENTO DEL WILLKA WASI

6.2.1. ¿Qué es Willka Wasi?

Willka Wasi, “casa sagrada” en lengua quechua, es un centro de espiritualidad inca y preinca en la tradición *willkarunakuna*. También, es una metáfora de “nuestra casa”, el planeta tierra. La sede de Willka Wasi se encuentra en una residencia del tranquilo Barrio Médico de Surquillo, en la ciudad de Lima.

Willka Wasi es una organización dedicada a la enseñanza y difusión de la sabiduría inca y preinca. Busca contribuir con la protección de la vida y de la Madre Tierra despertando la conciencia del hombre, tanto en Lima como en Perú y el mundo entero. En Willka Wasi se preparan e inician *willakuq* y *mamakunas* (sacerdotes y sacerdotisas incas) a través de un rito de iniciación espiritual (la Iniciación Inka o *Kallariy*) y un programa de aprendizaje continuo, que los convierte en miembros de la institución.

“Willka Wasi es un centro de conocimiento inca y preinca en la parte espiritual, no es una religión ni una secta, es una forma de vida, donde el hombre aprende a vivir en armonía con sí mismo y con la Madre Naturaleza, donde el hombre averigua su origen, de dónde viene, porqué las festividades a la Madre Tierra, a la Madre Agua y otras festividades

importantes, y también quién es Apukuna, y muchas cosas más con sus nombres reales, no con sus nombres inventados, escuchados y escritos puestos con tinta y papel. Todos los que desean recibir de corazón nuestra tradición pues están bienvenidos.”.

“Es un centro de enseñanza espiritual de inca a inca, hay grupos que se preparan para iniciarse y recibir las enseñanzas continuas, y hay grupos que ya están iniciados y ya están en el camino, donde se les enseña justamente el uso de las sagradas hojas de coca y de los cuatro elementos (...) entonces, en esta institución llamada Willka Wasi, enseñamos, cualquier persona interesada puede llegar tranquilamente a Willka Wasi y va a ser capacitada e iniciada al mismo tiempo como willakuq o sacerdote, como la tradición ancestral lo ordena.”.

“Aquí hay algo muy importante que tenemos que rescatar, las herencias ancestrales, ¿cuáles son las herencias ancestrales?, ellos no te dejaban de herencia casas ni autos, ellos te dejaban conocimiento, cómo hacerlo, con ese conocimiento podías hacer producir de la mejor manera” (Amautha Tahuiri, La Hora de nuestra Coca, 10.04.08).

6.2.2. Semblanza de Cecilia Paredes

En el Willka Wasi la dualidad andina (dos principios opuestos que se complementan armónicamente) está representada en la pareja de “maestros guías”: el *Willka Amautha Willakuq Inka* (“Sagrado Maestro Sacerdote Inca”) y la *Sapan Mamakuna Inka* (Suma Sacerdotisa Inca). La dualidad y complementación entre el hombre y la mujer genera fuerza y poder.

Cecilia Paredes es la primera discípula del Amautha Tahuiri y la primera iniciada que tuvo Willka Wasi. No es una *mamakuna* más, ella es la *Sapan Mamakuna Inka* (Suma Sacerdotisa Inca). Al mismo tiempo, Cecilia es pareja y compañera del Amautha, a quien trata en todo momento como “maestro”. Ella es conciente de que, en la medida que Tahuiri reciba apoyo, va a poder desarrollar de la mejor manera la misión que tiene que cumplir. Por lo mismo, ella sirve al maestro con entrega y humildad en todo lo que puede.



Figura 24. Cecilia Paredes y el Amautha Tahuiro, flanqueando al autor de esta tesis.

La labor de Cecilia en el Willka Wasi ha sido fundamental. Tahuiro proviene del mundo andino, el aporte de Cecilia ha sido ayudarlo para que se pueda adaptar exitosamente a la agitada vida limeña; con consejos que van desde cómo desenvolverse en cada medio social hasta detalles sobre la forma de vestirse para cada ocasión. Cecilia ha facilitado la adecuación de las enseñanzas ancestrales heredadas por Tahuiro a los tiempos y contextos de Lima y el mundo. También ha viajado acompañando al Amautha a Vilcabamba y otros sitios, para visitar “centros magnéticos” donde el maestro ha hecho sus iniciaciones y recibido las enseñanzas.

He aquí una semblanza de Cecilia y de cómo conoce al Amautha, citando sus propias palabras:

Familia

“Nací en Lima pero mis padres son de los Andes, mi padre es cusqueño de nacimiento y mi madre nació en un pueblo de Huancavelica, aunque he nacido en Lima llevo sangre andina netamente ¿no?, y mucha influencia hubo en el hogar donde me desarrollé de todo lo que era el mundo andino, mi padre vino joven, mi madre también, sin embargo ellos conservaron mucho el pensamiento, los valores de ese mundo ancestral, entonces si bien vivíamos en la capital, no se perdieron del todo esas maneras, mi padre hablaba palabras quechuas, mi madre nos educó bastante bien.”

“La religión que se practicaba en nuestra casa era la católica, desde pequeña mi padre me bautizó, luego hice la primera comunión, la confirmación, al pasar el tiempo llegó un punto en que me desarrollé profesionalmente, pero sentía que faltaba algo en el lado espiritual, y ya cuando fui más grande me puse a la búsqueda de encontrar una tradición que llenara mi vida espiritual, por la parte católica sentía que había un vacío, que no había una explicación a muchos interrogantes, llega un momento que te haces preguntas existenciales y no encontré respuesta, entonces ahí empieza mi búsqueda, a la par yo me desarrollaba mucho en el campo editorial. Desde jovencita empecé a trabajar en una empresa editorial dedicada a los libros, actualmente mantengo eso, literatura clásica, todo lo que es cultural (...)” (Cecilia Paredes, 16.10.08).

Cómo conoció al Amautha Tahuiro

“Cuando yo lo conocí a Tahuiro, para mí fue un encuentro muy importante, no sabía lo magnitud de lo que era el maestro, porque inicialmente el maestro no daba a conocer lo que es realmente, cuando lo vi al maestro para mí fue impresionante porque lo vi una persona tan sencilla, tan cariñosa también al mismo tiempo, cuando conversé con él vi que tenía sabiduría, yo lo conocí al maestro, es algo increíble, a través de un libro que él había hecho, entonces fue por eso que yo me contacté con él porque me pareció interesante, yo andaba en la búsqueda de encontrar nuestra verdadera tradición, porque viendo las tradiciones de otros países, la hindú, la egipcia, el budismo tibetano, entonces viendo toda esta naturaleza, todos nuestros monumentos, el camino inca, tiene que haber sido pues una cultura sumamente desarrollada, las crónicas no mencionan nada de un mundo espiritual, pedía conocer un sabio andino (...) La riqueza que encontré yo en la tradición inca y preinca es completa, no quiero despreciar a ninguna religión (...)”

Primera discípula

“(…) él realmente transformó mi vida, transformó mi vida en una primera instancia porque me dio una visión que yo buscaba sin encontrar, entonces me hizo comprender muchas cosas que no entendía, entonces fue a partir de ahí cuando yo realmente lo sigo a él, siempre buscando sus consejos, sus enseñanzas.” (Cecilia Paredes, 16.10.08).

6.2.3. Profecías ancestrales

En la tradición *willkarunakuna* heredada por Tahuiro, hay dos profecías que anunciaban el nacimiento del Willka Wasi. Ambas profecías fueron recibidas por Tahuiro directamente de la boca de su abuelo y su bisabuelo. El Amautha calcula que pudieron ser profetizadas 50 o 100 años después de la invasión española. La primera profecía da pistas sobre dónde – en qué el lugar- y la otra sobre cuándo –en qué momento- sería refundada la “casa sagrada”. El lugar fue planteado enigmáticamente como *hatun cocha*, “gran lago”, término que se aplica indistintamente a lagos grandes y al océano Pacífico.²³³

“Yo sabía y conocía la profecía, mi abuelo me decía “Willka Wasi en esos tiempos va a ser fundado en la orilla de un gran lago”, sería en Puno me decía yo, en el lago Titicaca, y no sabía que iba a ser aquí y yo vine, porque se dió una oportunidad de venir acá a Lima.”.

“Mis maestros me han forjado de una manera, si me ven así [vestido formalmente] es por obra de alguien, de mi esposa, porque yo vine de la puna a la ciudad obedeciendo a una profecía ancestral, porque se dice que al lado del gran lago, se abrirá una casa grande de conocimientos ancestrales como antes, para entonces mi abuelo que tenía 130 años me decía “pues hijo, después que yo me vaya tu vas a llevar el bastón”, pensé que era el lago Titicaca, ni por aquí venir a Lima, y hubo un momento que tuve que venir y cuando me di cuenta me encontré con el gran lago, el mar (...)”.

“(…) una vez Cecilia Paredes me llevó al faro, y ahí me acordé de la profecía, “gran lago”, mi abuelo me dijo “gran lago”, ahí le conté a Ceci la profecía y quién era yo, y me dice “me hubieras dicho”, ahí surge la idea (...)”.

La segunda profecía tiene que ver con el tiempo o el momento en que Willka Wasi será reabierto, que sería el comienzo de un gran cambio de tiempo o *pachakutiq*.

²³³ En lengua quechua no existe específicamente la palabra “mar”.

“(…) desde ese momento esperé el cumplimiento de otra profecía muy conocida, cuando la piedra sagrada de los incas sea herida, estaremos en los umbrales del gran pachakuti, ¿qué piedra fue herida?, la piedra sagrada de Machu Picchu, el reloj solar intiwatana, desde entonces se fundó aquí en Lima Willka Wasi, la casa sagrada.” (Tahuiro, conferencia en INCAA, 19.11.08).

El *Intiwatana* o “reloj solar” es una roca tallada en la cumbre de una colina, en el santuario inca de Machu Picchu. Los flancos de la colina fueron convertidos en terrazas, formando una gran pirámide de base poligonal. Se accede por dos escaleras de piedra -al norte y al sur-, talladas en la roca madre. En lo alto, se encuentra el *Intiwatana* (“donde se amarra el Sol” en lengua quechua), que se vincula con las montañas circundantes permitiendo observar y medir el movimiento cíclico del sol. El 8 de setiembre del año 2000, una grúa mecánica, sobre la cual se filmaba un comercial para una empresa cervecera, cayó sobre el monumento de piedra rompiendo parte de su estructura y provocando rajaduras internas.²³⁴ Ese mismo año se formó Willka Wasi.

Cecilia Paredes se refiere a las mismas profecías:

“Frente al mar, él me comienza a comentar que había una profecía, “cuando la piedra sagrada de Machu Picchu sea herida, volverá el tiempo, resurgirán las antiguas enseñanzas espirituales de la tradición”, el maestro me explicó la profecía, pero cuando sucedió eso, de que la piedra del Intiwatana de Machu Picchu fue herida, es que llegó el momento.”.

“Otra profecía fue que su abuelo, el último Willka Amautha Willakuq, antes de morir le transfiere el rango, y luego de decirle que ya está instruido, que ya es el momento, que ahora él siga, continúe con la tradición, y que lo iba a hacer ahora frente a un gran lago, el maestro en primera instancia pensó “bueno tendré que irme al lago Titicaca a cumplir con la misión encomendada”, pero luego él reflexiona y ciertas señales que recibe lo traen a Lima.”.

²³⁴ Un estudio realizado por especialistas de las universidades Nacional Mayor de San Marcos y Católica del Perú, que tuvieron a cargo la evaluación de los daños causados al monumento inca, pronosticó que las rajaduras internas provocarán su progresivo deterioro y desintegración en un plazo de 10 años.

“Se cumple la profecía y el Willka Wasi comienza a andar, el maestro empieza a iniciar ya, yo fui la primera en iniciarme, sola, siempre a Huarochirí, donde el maestro iba aun antes de conocerme, luego de unos cuatro o cinco años se hace Willka Wasi (...)” (Cecilia Paredes, 16.10.08).

6.2.4. Iniciación y preparación

Iniciación inca o kallariy

Esta es la iniciación para ingresar a Willka Wasi, a través de la cual la persona –iniciado o iniciada- se convierte en un miembro de la “casa sagrada” y comienza a participar de un programa de preparación continua. Veamos en palabras de Tahuiro cuál es el significado y la importancia de esta iniciación:

“Una ceremonia de iniciación es donde el willakuq preparado se convierte en una persona netamente allegada al camino espiritual, donde tiene todos los principios para recibir esa llave de sabiduría que posteriormente va a ir desarrollando.”.

“Es importante esta ceremonia porque así como iniciamos muchas obras, muchos trabajos, también nos iniciamos en la vida espiritual, donde nos transporta a un mundo maravilloso. De nuestra cultura espiritual depende el entendimiento y la comprensión del hombre andino y del hombre de la ciudad... no quisiéramos que el pachakuti que viene, aunque ya llegó, pero va a llegar un momento con su fuerza total, no estemos preparados, necesitamos más fuerza en esta identidad espiritual para que pueda fluir el entendimiento en cada persona, para eso son estos cursos de iniciación inca.”.

“Desde un principio hacemos iniciaciones, porque sólo así puedes entregar las llaves del sacerdocio inca, porque si no inicias, si no eres sacerdote, no tienes las llaves, no tienes poder, al recibir el sacerdocio quiere decir que tienes poder.” (Amautha Tahuiro, 04.10.08).

A través de la iniciación inca, la persona iniciada recibe un nombre espiritual en lengua quechua. Antes del rito de iniciación, Tahuiro se retira a lugares sagrados, donde “recibe” el nombre espiritual que llevará cada iniciado. Estos nombres son ancestrales y poéticos, y

a la vez precisos y exactos, definen cabalmente la esencia del nuevo *willakuq*. Es elocuente este diálogo de Manuel Seminario –conductor del programa radial “La hora de nuestra Coca” e iniciado *willakuq*- con su maestro el Amautha Tahuiri, que salió al aire por los micrófonos de Radio Latina:

Manuel Seminario: -“*Yo también recibí la iniciación y es muy gratificante saberse en este camino, hasta me han puesto un nombre con el que estoy feliz porque yo siento que ese nombre es lo que yo quiero ser, lo que yo quisiera ser (...)*”.

Amautha Tahuiri: -“*El nombre llega cuando el bebe haya nacido, y cuando ya estás en el camino ya lo eres, lo único que falta es hacer mérito por tu nombre, como lo vienes haciendo (...)*” (Programa radial “La Hora de nuestra Coca”, 16.09.08).

Clases de preparación continua

Tras el rito de iniciación, los flamantes sacerdotes y sacerdotisas se integran a la “familia” Willka Wasi, y comienzan un programa de preparación continua: las “clases” de todos los jueves, salidas al campo para colaborar con la iniciación de nuevas promociones, acompañar al maestro en diversos ritos y curaciones, etc. Como siempre remarca Tahuiri, la evolución espiritual es individual y depende del empeño y la constancia de cada uno. Comentamos el asunto con Manuel Seminario, “hermano” de promoción: “*Claro, es como que somos “cachimbos” en la universidad, has tenido la alegría de que has ingresado, ya ingresaste, pero eso no te da garantía de nada, porque mañana no vas nunca más y se acabó, queda en algo anecdótico como tantas cosas anecdóticas que se hacen en la vida ¿no?*” (Manuel Seminario, 08.09.08).

Todos los jueves, de 7 a 9 de la noche, el Amautha Tahuiri enseña. Al llegar al Willka Wasi y encontrarnos con nuestros compañeros y hermanos, intercambiamos un saludo inca, formal y afectuoso al mismo tiempo. La clase se inicia con una invocación, que generalmente está a cargo del primer consejero o la *sapan mamakuna*, Cecilia Paredes. Las clases están orientadas a la instrucción de los sacerdotes y *mamakunas*, y de ellas no puede participar nadie que no haya sido iniciado. Aquí todas las promociones de iniciados reciben, de boca a oído, instrucción sobre cosmovisión andina, sobre cómo aplicar yerbas para ciertas dolencias, cómo se debe realizar la “limpia” de una casa o un rito de ofrenda, y

muchas cosas más. *“Un willakuq estaba preparado en todos los campos, si yo lo llevo al campo camina, si yo lo llevo al frío resiste. Era agricultor, ganadero, pescador, minero, por naturaleza un willakuq es un hampiq [“sanador”, en quechua].”* (Amautha Tahuero, 04.10.08).

Manuel Seminario opina sobre Tahuero como “profesor”:

“Buenísimo, me parece que tiene mucho orden, a pesar de exponer solamente 7 u 8 puntos, cómo se los puede ir mezclando y sacándote ejemplos, y te llena la hora y tu le puedes seguir preguntando y preguntado, y todavía te dice “pregunten, porque el que no llora no mama”, como diciendo “si no quieren preguntarme, ustedes se lo pierden”, tiene esa cosa que podría catalogarse como soberbia, que no es soberbia (...)”.

“Estamos en un momento bonito realmente, teniendo la posibilidad de aprender de un maestro, eso es lo que siento, me da esa sensación de confianza por lo menos.”.

“Y su clase es una hora cuarenta minutos sin parar, lo cual es antipedagógico porque se supone que uno debe tener las clases máximo 45 minutos, eso es lo que se recomienda, tu ves que él prosigue, no seas duro, si son las 9 no importa quédate un ratito más. Como que comienza a las siete y a las nueve ya hemos terminado, a partir de ahí se pueden quedar si ustedes quieren, o sea el maestro calló, y ustedes se pueden quedar como invitados y yo soy anfitrión, ya no soy el maestro. Se para bien en sus espacios, esa parte me gusta por ejemplo, otra parte es cuando él te da su vida prácticamente ya, “llámame a la hora que tu quieras, a partir de ahora, y me puedes llamar 5 de la mañana, 3 de la mañana”, claro es como el médico era ¿no?, ese es el médico de la antigüedad, el médico que mantenía tu salud.” (Manuel Seminario, 06.09.08).

Para el hermano Luis Negri:

“Las clases de Tahuero me parecieron muy didácticas, como un yachay runa, dispuesto a formar un yachay wasi o casa del saber, casa de enseñanza. Yo lo veo al maestro Tahuero como una persona, el corazón que tiene es grande para compartir todo el conocimiento, toda la sabiduría andina, que ha recibido como legado de nuestros antepasados.” (Luis Negri, 06.09.08).

En mi experiencia, las clases de Tahuiro han sido como beber de la fuente del conocimiento. En la estrecha y alargada, el maestro hace la clase muy dinámica. Es un gran narrador, que recurre a la gestualidad -aunque jamás excesiva o innecesaria- y a los más variados tonos de voz -en el énfasis que le da a cada palabra- al reproducir diálogos, imitando a los personajes protagonistas de mitos e historias andinas. No se puede perder ni un gesto, ni un brillo de su mirada, ni un matiz de su voz. En cada clase se aprenden verdades simples y profundas, de aplicación directa en la vida diaria para mejorar nuestra calidad de vida y de quienes nos rodean.

La máxima alegría de Tahuiro es que aprendamos, nos enseña sus procedimientos rituales, recetas y secretos. Nos incentiva a preguntar, recibe las preguntas más variadas y muestra una solvencia asombrosa. Nos motiva para experimentar durante la semana lo que se enseña, para así traer una experiencia al jueves siguiente.²³⁵ El Willka Wasi es práctica más que teoría: “(...) *por decirte, a la hora de chakchar, es difícil decirte a qué sabe la coca ¿no?, yo no puedo explicar pero ustedes lo pueden sentir a la hora de practicarlo (...) la cosa es practicar y practicar*”. Una hermana hace una pregunta sobre la clase pasada, pues estuvo ausente, y Tahuiro hace pasar a un voluntario al frente para explicar el tema. “*Todos vamos a estar acá adelante, todos tienen que estar preparados*”. El objetivo es que estemos plenamente capacitados, para que cada uno de nosotros sea un hijo del sol, un *pachakutiq*. Como enfatiza Cecilia Paredes (16.10.08) “*el maestro siempre se ha preocupado en darles lo mejor [a sus discípulos], para que ellos puedan prepararse, descubrir sus talentos, su potencialidad.*”.

6.2.5. La composición del Willka Wasi: una semblanza de sacerdotes y *mamakunas*

“Ustedes [los sacerdotes] están en un camino ya bien dirigido, una vez que hicieron el sacerdocio mayor, y ya pasaron el sacerdocio mayor, y unas iniciaciones más; pues han emprendido un camino, o sea ¡alas!, ¡el plumaje ya llenó, ya!, pero siempre tienen que estar conectados al Willka Wasi, porque la conexión hace que fluya en esa persona, la energía de Willka Wasi fluye a través de ti donde quiera que estés siempre que estés

²³⁵ En la clase del 30 de octubre, luego del ceremonial de apertura, Tahuiro nos preguntó: “*Durante la semana que estuvieron fuera del Willka Wasi, ¿han podido analizar el asunto?* [se refería a “la fuerza de los cuatro misterios” o *Tawak Kallpan*, tema que habíamos visto el jueves previo], *¿o anotaron y ahí simplemente quedó...? (...) La clase debe ser analizada, sino simplemente llenamos los cuadernillos y no vamos a aprender nada, y es más, sólo van a perder su tiempo (...)*”.

conectado, si se rompe esa conexión es como cortar la tubería de agua.” (Amautha Tahuero, 23.11.08).

“*Promoción Cocamama*” es el nombre con que bautizó el Amautha Tahuero al grupo de 14 hermanas y hermanos que fuimos iniciados el 19 de julio de 2008. Este nombre fue motivado por la presencia en el grupo de Manuel Seminario, principal industrializador de la hoja de coca en el Perú y conductor –junto a su pareja Mariel Cabezas- del programa radial “La hora de nuestra Coca”.

Durante las clases de preparación continua y otros ritos y eventos, tuve oportunidad de conocer a buena parte de las hermanas y hermanos iniciados en promociones anteriores. Sobre un total de más de 500 iniciados, casi la mitad son curanderos o sanadores. Una encuesta sobre 50 miembros del Willka Wasi, reveló la siguiente procedencia de sacerdotes y *mamakunas*: 40% migrantes andinos, 40% hijos nacidos en Lima de migrantes andinos, 15% limeños sin orígenes indígenas, 5% extranjeros. A continuación, se hace una breve semblanza de algunos sacerdotes y *mamakunas* representativos de estos diversos orígenes sociales, describiendo cómo conocieron al Amautha Tahuero y cómo llegaron al Willka Wasi.

Pedro Rolando de la Cruz Montalvo

Es profesor de historia y geografía; su hija Angélica también es iniciada. Él es un buen ejemplo de ese 40 % de integrantes del Willka Wasi compuesto por hijos nacidos en Lima de migrantes andinos:

“Yo en verdad soy un producto urbano, limeño, pero mis padres son andinos, y ese pequeño detalle te da una demostración que es un estorbo mi formación urbana, yo siempre me formé con los modelos griegos, no tuve buenos profesores de historia del Perú, no pusieron la mística en la historia del Tawantinsuyu sino más bien en lo europeo, por otro lado la visión judía, y lo otro quedaba como un rezago, yo vivía acá cerca de la fábrica de cementos Lima que es la más grande de Lima, desde los 4 hasta los 18 años, y bueno mi abuelo era del centro de Huancayo y mi madre de Huaraz, cuando yo era niño yo le llevaba a mi abuelo su desayuno, él agarraba su botella de café con leche y le echaba a la tierra, siempre hacía esto hasta para almorzar también, y miraba a los cerros así, con cierta reverencia, porque un de niño lo mira, yo lo veía como hablándole a una persona

que respeta ¿no?, pero no había persona y estaba mirando a los cerros, y decía “wamaní...”, y después tomaba su desayuno tranquilo nada más, era poco comunicativo conmigo, “hola hijito” nada, y yo siempre lo admiraba a él, él se daba cuenta por que le miraba, y en eso que yo lo miraba mi abuelo volteo y me dice “mira hacia arriba el wamaní”, y yo le pregunté a mi abuela “¿qué quiere decir wamaní?”, y como mi abuela es muy católica, a pesar de ser de Huancayo también, y es demasiado beata, con un poco de alarma me dice “no, ese es el demonio” me dijo, bueno lo dejé ahí nomás y seguí con mi vida de siempre, bueno pasó el tiempo, después fui a la universidad, yo soy docente en la especialidad historia y geografía, fui asignado como profesor de historia universal, no historia del Perú, en toda mi etapa de docente, yo veía a través del ojo de José Carlos Mariátegui, que también con una visión europea veía la problemática del Perú, como todos los jóvenes me identifiqué con lo social, además yo era de extracción obrera, mi padre era obrero, todo esto era una deuda que tenía pendiente, además soy un devorador, soy muy lector yo, y mi preocupación era mi hija, porque dije se está criando de esta manera, cómo hago para que le ocurra a ella lo que me ocurrió a mí, mi afán desde hace cinco años atrás es tocarle los temas de los antiguos, ir a las ruinas acá, a las ruinas allá, se trata de volver los ojos sobre nosotros mismos, una vez estoy en el centro, veo la Confederación Nacional Agraria, y había un evento ahí, ahí fue donde te conocí a ti, yo estaba pasando de largo pero me detuve cuando lo vi al doctor Ciro Hurtado Fuertes.”.

“En verdad quien se inicia en la tradición de nuestros ancestros siempre tendrá la vida cargada de sorpresas, nuestra vida diaria, nuestra vida cotidiana, nos lleva como un remolino solucionando asuntos que tenemos que resolver, y siempre al amanecer invoco a Nojan Kani Kani, atraigo energía hacia mis punkus, esta actitud que uno tiene es propia, porque nace de nuestro espacio geográfico, nace de nuestra tradición cultural (...)” (Pedro de la Cruz, sábado 20.09.08).

Victor Arbaiza

Víctor Arbaiza, periodista radicado en Lima y nacido en la sierra de Ancash de padres andinos, es parte del 40% de los integrantes del Willka Wasi que proviene de orígenes andinos. Conoció al Amautha Tahuero a través de la radio, su esposa le avisó que iba a haber un ritual de ofrenda en Pachacámac, y fueron especialmente hasta allí para conocer al Amautha Tahuero. Ahí se informó que iba a haber unas clases, entonces fue a averiguar al Willka Wasi. Comenta:

“Me impresionó mucho cuando escuché que hablaban sobre la coca, yo soy andino, mis abuelos chakchaban la coca, invocaban a los cerros, y a su manera hacían ceremonias, en un pueblo muy cercano a Chavín de Huántar, soy de la cordillera Huayhuash, ahí está el Rondoy, está el Yerupajá.” (Victor Arbaiza, 20.09.08).

Gerardo Leyva Rosas

Es curandero de origen andino: *“Yo viajo mucho por diferentes partes del Perú, como curador, mayormente con una voluntad de la gente, de acuerdo a sus posibilidades, porque no puedo poner un precio”*. Vive en San Juan de Lurigancho, su familia es católica sin embargo él se define como practicante de la espiritualidad andina, sus pacientes son de diferentes partes del país. Cura a través de ofrendas, que van dirigidas a los cerros sagrados de la zona donde vive la persona enferma o el paciente. *“Si haces su curación en su casa tienes que ver los apus que están alrededor de su casa, y de ahí se hace en cadena, los apus que estén más cerca”*. Cuenta cómo llegó al Willka Wasi:

“Yo el año pasado estuve en una reunión en el Congreso, sobre la coca, hicieron un ritual en el mismo Congreso, eso fue el año pasado, lo organizó un congresista de Puno, ahí conversando me enteré del Willka Wasi, ya había escuchado anteriormente, y uno de mis amigos me dice “hay una charla”, escuchando un día radio latina pues volví a escuchar el nombre de Tahuiri, ahí dijeron que se hacían unos cursos de sacerdocio, entonces me interesó bastante, para corregir algunos errores en lo que yo hago, para aprender más y mejorar mi estilo de curación, me dije “algo falta en mí, hay que conocer más”, como yo tenía la dirección, me viene pues al Willka Wasi y tomé contacto con la hermana Cecilia, conversé respecto del curso, entonces dije “esto me interesa”, y comencé a participar en el curso, hasta que ahorita veo que hay mucha diferencia respecto a lo que me enseñaban mis abuelos, el maestro Tahuiri nos enseña con precisión lo que debe ser la sanación, es muy interesante.”

“Fue chocante para mí el concepto de Apu de Tahuiri, y que no se debe decir Pachamama, sino Allpamama, entonces de aquí en adelante hay que usar el nombre exacto, Dios automáticamente sería los Apus, cuando tu estás trabajando con las mesas, con la curación, tienes que utilizar a los cerros, no había una contraparte, yo decía cómo utilizo a eso y cómo utilizo a Dios”. (Gerardo Leyva Rosas, 20.09.08).

Nery Huerta

“Yo también he circulado por muchas corrientes filosóficas, espirituales, místicas, esotéricas, para llegar adonde ahora estoy, y creo que Tahuiro, es la conexión –en mi caso particular- de mis ancestros con la esencia que traigo a esta vida, a este plano, porque cada palabra que él dice, cada enseñanza que nos da, es como que me dijera “es cierto”, cosa que no me ha pasado en otros grupos, como que siempre yo cuestionaba, y le encontraba siempre algo que no funcionaba y bueno, no es como acá que efectivamente estoy sintiendo que trae un conocimiento. Tahuiro tiene autoridad, y se siente ¿no?, porque esa autoridad puede acabar en manipulación en algunas casos, pero en este caso, mi sunqururu²³⁶ me dice “es, es”, y yo escudriño mucho a las cosas eh, de cada cosa siempre encuentro un punto flojo, pero aquí siento como que un abuelito me estuviera hablando.”.

“(…) después de eso lo he conocido a Tahuiro, y he sentido que es lo que continúa, y siento por eso como que cada enseñanza que nos da es como es como si mi abuelita me estuviera preparando para algo muy importante, así me siento, y feliz pues, porque me siento muy bien.” (Nery Huerta, 20.09.08).

Otra *mamakuna*, cuyo nombre pidió que no sea revelado, contó:

“Yo conocí al maestro Tahuiro por medio de una vecina, que se llama Victoria, un día me dijo “¿quieres conocer a un inca?, y le digo “ya”, “vamos mañana”, “ya pues”, fuimos al Willka Wasi y cuando nos recibió en la puerta, lo veo al maestro con la misma sonrisa que yo lo había visto hace años, cuando yo era niña, y me sorprendí y me dije “¿dónde lo he visto a este hombre?, yo lo he visto en algún lugar, ¿dónde lo he visto?”, pensando más de un mes, hasta que me acordé, lo había visto en un lavatorio, donde mi mamá se había conseguido en el cerro un lavatorio, y calentaba el aguita en el patio para lavarme la cabeza, entonces en el sol apareció el rostro de una persona, de un hombre, entonces ahí lo he visto, cuando yo tenía entre cinco y seis años, vi el rostro de Tahuiro reflejado en el sol y dentro del agua, el sol estaba redondito, y ahí aparecía el rostro de la persona y me sonreía, así como la sonrisa de Tahuiro, entonces yo me quedé sorprendida y boté el agua pues, ya me olvidé pues hasta el año 2002 o 2003 que lo conocí al maestro. De ahí comencé a venir a las clases y ya pues encontré lo que estaba buscando tocando tantas

²³⁶ Expresión quechua que significa “el corazoncito que hay adentro del corazón”, aludiendo a la intuición.

puertas, pasé por católicos, evangélicos, testigos de Jehová, budismo, pero no encontré en ninguno de ellos lo que estaba buscando.” (20.09.08).

6.3. VISIÓN Y PRÁCTICA DE LA ESPIRITUALIDAD ANDINA

Tras la invasión española, un grupo de *willkarunakuna* aceptó ciertos elementos y símbolos de la religión católica. Este sería el origen –según Tahuiri- de los actuales *paqos*, *yatiris* o *altumisayuq*, en cuyas *mesas* hay una serie de “elementos sincréticos” como cruces, campanitas, vírgenes y santos. En cambio, otro grupo de *willkarunakuna* se mantuvo fiel a la tradición prehispánica -sin influencia católica-, que fue transmitida en forma secreta de generación en generación. El Amautha Tahuiri es el heredero de esta tradición. De todas formas, su posición es tolerante: *“Yo no soy bautizado, no estoy de acuerdo con la confesión y la iglesia, pero no puedo tampoco prohibir a ustedes”*.

6.3.1. Una forma de vida

En los párrafos citados más abajo, se presenta una visión de la espiritualidad andina según la concibe y practica Tahuiri. El Amautha enfatiza que no es una “religión”, sino una forma de vida.

“(…) ahora los que practicaron la espiritualidad en el Tawantinsuyu no era una religión, no es una religión, es una forma de vida que se aplica en nuestra vida cotidiana, por que no es una religión (…)”.

“Para ellos la espiritualidad no era un taller, no era un seminario, era la forma de vida, el día a día, la cotidianeidad, respetando las leyes de la Madre Naturaleza, el compartir, la reciprocidad. (...) Vivir en armonía, hacer entender al hombre que es parte de la naturaleza, que también está compuesto de los cuatro elementos.”

“La vida es un ritual diario, lo que enseñamos es un modo de vida, donde se aplica en la vida cotidiana, por ejemplo, el respeto a los alimentos, el respeto al agua, el respeto a la Madre Tierra, el respeto al prójimo, el respeto a nuestros hermanos menores los animales.”

“El rito es parte de la vida. Por ejemplo cuando usted se lava la cara a la mañana es un ritual, pero lo que no se dan cuenta en qué parte lo están aplicando al ritual. Hoy en día la gente toma al agua como un elemento de primera necesidad, abre el grifo y se lava, se seca rápido y se va, pero ¿qué están haciendo ahí?, están faltando el respeto a ese elemento vital que es yaku o agua, lo primero que tenemos que hacer es, antes de abrir, elevar nuestra invocación al Hacedor de Todas las Vidas, llámelo Dios, Alá, Jehová o como quiera, pero es una energía pura, una energía creadora, que nos vigila y ve todos nuestros actos. Y luego abres el grifo, pones tus manitos ahí las dos unidas, en posición de recibir, y le pides a ella, “purifícame” dile, “purifícame madre agua, que tienes poder para dar vida”, y luego te llevas a la carita, cuando te frotes has de cuenta que te estás purificando, con las dos manos, y a la hora de secarte también con mucho cuidado, te va a demorar el mismo tiempo pero con mayor provecho.”.

El principio fundamental de la “forma de vida” que difunde Willka Wasi, es “vivir en armonía con uno mismo y con la Madre Naturaleza”.

“Vivir en armonía consigo mismo y con la Madre Naturaleza: ahí está todo, el respeto, el amor, si hay respeto a la Madre Naturaleza hay respeto a Dios.”.

“La naturaleza obedece al hombre cuando le respeta, cuando no hay respeto el hombre solamente va a depravar todo lo que existe, de todo lo que encuentra a su paso. Hoy el hombre no está contento con lo que tiene, con la nariz que tiene, con el cabello que tiene, ahí no está viviendo en armonía consigo mismo, y peor va a ser con su vecino y con su hijo, y peor va a ser con la naturaleza.”.

“El respeto a la Madre Tierra es algo muy importante que el hombre debe practicar, no podemos pegarle a nuestra propia madre, y la Madre Tierra es nuestra madre, pero sin embargo le damos duro, cada día, ya no hay respeto ya.”.

“Mientras el hombre no aprenda a vivir en armonía consigo mismo, no va a poder vivir en armonía con la Madre Naturaleza. El hombre desde el inicio de los tiempos está ligado, es parte de la tierra, está hecho con los cuatro elementos, y por lo tanto si nosotros vamos a agredir a la Madre Tierra nos estamos agrediendo a nosotros mismos.”.

“Comprender a nosotros mismos primero, porque nosotros tenemos nuestra propia naturaleza, cada ser es un mundo, cada hombre es un mundo, tenemos que comprendernos primero a nosotros mismos para poder entender a los demás.”.

“Así como uno necesito alimentar el cuerpo, necesita también una alimentación espiritual. (...) La espiritualidad tenemos que aplicarla porque tiene que haber un equilibrio que mantenga la armonía del hombre, es muy importante para cada ser humano, para poder vivir en armonía con uno mismo y con el resto de la creación, porque si no tan solamente vamos a renegar de nosotros mismos, vamos a autoculparnos, y decir “caramba, no sirvo para nada”, y simplemente a las plantas o a otros elementos los vamos a ver como cualquier otro adorno, entonces cuando estamos en este centro de espiritualidad, comprendemos la función y la misión de cada ser viviente, entonces ahí es donde nosotros tomamos este conocimiento como parte nuestra.”.

El pachakutiq

“Cuando la piedra sagrada de los incas sea herida, estaremos en los umbrales del gran pachakutiq.” (Profecía willkarunakuna).

En lengua quechua, *pacha* es tiempo y *kutiq* es retorno. *Pachakutiq* quiere decir “el tiempo que retorna”. Para Tahuiro, el *pachakutiq* estaba anunciado en las profecías ancestrales. “Cuando la piedra sagrada de los incas sea herida, estaremos en los umbrales del gran *pachakutiq*”. La profecía se habría cumplido en el año 2000, cuando la piedra *Intiwatana* o “reloj solar” de Machu Picchu fue “herida” por el desplome de una grúa mecánica, durante la filmación de un comercial de cerveza cusqueña. El *pachakutiq* ya llegó.

Las enseñanzas heredadas por el Amautha Tahuiro se transmitieron de generación en generación, dentro de un linaje *willkarunakuna*. Debido a la persecución del poder establecido durante la colonia y la república, durante 500 años se mantuvieron en secreto en el contexto de ciertas familias. Hoy con el *pachakutiq*, el “tiempo que retorna”, ha llegado la hora de salir de la clandestinidad y difundir los conocimientos ancestrales a los cuatro vientos.

Para el Amautha Tahuiro, el *pachakutiq* no es una abstracción flotando en el aire, sino que es algo concreto: *pachakutiq* somos todos, cada uno de nosotros es un *pachakutiq*, es

nuestra responsabilidad comenzar a cambiar el mundo. Hoy se está llegando a puntos críticos de contaminación del agua y de la tierra, por lo mismo se está haciendo cada vez más conciente la necesidad de proteger la vida del planeta, del cual somos parte. Tahuiri insiste que nosotros somos el *pachakutiq* y podemos evitar que la depredación continúe, es nuestra responsabilidad que el rumbo del planeta cambie hacia un mayor respeto y cuidado de la Madre Tierra.

“Retornan los tiempos de antes, eso quiere decir que todo lo sagrado, ya sean wakas, ya sean plantas sagradas, ya sean conocimientos que nuestros maestros guardaron, va nuevamente a florecer y a dar frutos, y de ahí saldrán las futuras semillas, cuando la tierra sea purificada.”

“(…) esperamos las profecías que han de cumplirse, el pachakutiq, el tiempo que retorna, quiere decir que el tiempo en el que fluyó mucha energía, mucha espiritualidad, va a volver para que el hombre pueda cambiar, entonces usted y yo y el resto de la gente entendemos y comprendemos la cultura espiritual, somos un pachakutiq, está en nuestras manos, está en nuestra mente difundir o confundir, pero un pachakutiq es llamado también como hijo del sol, no porque es engendrado por el sol, sino porque somos portadores de luz, somos un portador y un pequeño sol que alumbra hasta el último rincón que tiene oscuridad, ¿eso que quiere decir?, llevamos palabras de sabiduría para aquellas personas que no entienden.”²³⁷

“Yo siempre abrazo las profecías de aquellos maestros, guías, iniciadores y profetas incas, dejaron sus profecías, una de ellas se está cumpliendo: “el hombre manipulará su propio alimento, y ese alimento le hará daño”, ahora vemos claramente, bueno yo diría que ha llegado ya el momento de aquellas personas que declaran como enemigo a la Madre Naturaleza, que declaran un guerra abierta a la Madre Naturaleza al manipular los alimentos, en echar insecticidas a la Madre Tierra para que los frutos sean mayores y más comerciales, quiero decir que esto podemos evitar todos los pachakutiq, podemos evitar, podemos evitar que nuestras tierras se infecten, no se destruya, va a depender mucho de nosotros los pachakutiq.” (Amautha Tahuiri, 29.08.08).

²³⁷ En otro momento, Tahuiri brindó más precisiones de porqué los incas se denominaban “hijos del sol”: *“(…) hasta ahora el mundo no entiende por qué los llamaban “hijos del sol”: porque somos hijos de luz, sabiduría, conocimiento, porque el sol alumbra, por eso nuestros maestros decían que somos hijos del sol, intipa churin, que alumbramos, que llevamos conocimientos sanos sin hacer daño a nadie. Sin embargo los españoles malinterpretaron, “mira se hacen pasar como hijos del sol”.*

Le pregunté a Cecilia Paredes, “¿consideras que ya estamos viviendo el pachakutiq?”.

“Por su puesto que sí, yo creo que la gente está buscando el alimento espiritual para llenar sus vidas, desarrollarse con más bienestar, en estos últimos tiempos veo más interés en conocer cualquier tradición espiritual, y también todo lo que es andino, hay un despertar dentro de cada persona que está en su búsqueda de encontrar su verdadera raíz, y cuando lo encuentra descubre la grandeza que realmente ha sido nuestro pasado andino.”.

“Su abuelo [de Tahuiro], Yachay Runa, y su bisabuelo, Hatun Masqaq, fueron grandes y extraordinarios maestros. Una tradición legendaria que se está dando a conocer puesto que todo se ha mantenido oculto, y que en estos tiempos de pachakutiq retorna el tiempo de develar todos los misterios. Somos los herederos para recibir todo ese conocimiento.”
(Cecilia Paredes, 16.10.08).

6.4. “LA SAGRADA HOJA DE COCA”

“La sagrada hoja de coca, como alimento, como medicina, va a llegar hasta el último rincón de la tierra, debemos entender y comprender que la hoja de coca no es una simple hoja, es mucho más allá de lo que nosotros creemos, y es una Diosa. Cuando nuestros maestros los amauthas antiguos nos cuentan cómo antes, desde el inicio de los tiempos, la sagrada hoja de coca estuvo hasta en el último rincón de la tierra, como alimento o como medicina, se consideraba como una Diosa, o la Diosa de todas las plantas medicinales, por lo tanto el hombre no puede, no puede enfrentarse a una Diosa, si nosotros nos enfrentamos a las plantas divinas y otras más, entonces la naturaleza nos va a azotar, y esto se llama o se conoce como el castigo de Dios, porque nadie puede luchar contra la furia de la Madre Naturaleza que es la misma fuerza de los Dioses, entonces más vale que nos reconciliemos con nuestra Madre Coca, y llevar como debe de ser, y dar un uso adecuado, y favorecer a todas las personas que se encuentren en cualquier parte del mundo, y ese mensaje lo mantuvieron desde mucho más antes, porque de una u otra forma la hoja de coca se va a defender por sí sola, al cansancio, tanto matar y matar, nunca va a morir, entonces los que quisieron matar se van a cansar de matar, entonces ahí llegarán los hombres a entender y comprender que la fuerza que tiene la sagrada hoja de coca no tiene límite, es inmortal, es la única sagrada hoja de coca que vino desde más allá, traída

por los grandes hermanos y crecida en nuestra santa tierra o en esta parte del planeta, la hoja de coca vivirá por siempre, por eso como siempre cuando enseñamos en Willka Wasi decimos ¡Wiñaypa kawsachun coca!, “¡para siempre que viva la coca!”.” (Tahuiro, La Hora de nuestra Coca, 16.09.08).

El 11 de setiembre de 2008 estuve en el Willka Wasi, para la clase de todos los jueves. Nos recibió Tahuiro, con el cabello corto y vestido con una chompa azul de cuello en U, jeans azul y botas marrones. Salió del aula hacia un cuarto contiguo y volvió enseguida con una hermosa *chuspa* llena de hojas de coca, que colgó por uno de sus hombros, cruzada sobre el pecho, diciendo que un sacerdote o *willakuq* debe conocer muy bien el uso de las sagradas hojas de coca. A partir de ese día y durante cinco clases consecutivas se trató el tema de la coca, concluyendo con un rito de *akulli*, el 9 de octubre.²³⁸

El Amautha Tahuiro tiene autoridad para hablar sobre la hoja de coca, porque la conoce de primera mano: “(...) *nací debajo de la sagrada hoja de coca, en Vilcabamba, puedo decir cómo es la planta, dentro de mi responsabilidad está en defender a esta sagrada planta (...)*”. El Amautha Tahuiro *akullica* desde los 6 o 7 años, ha jugado y ha dormido en los cocales: “*¿Quién ha dormido debajo de la mata de coca?, despiertas como que estarías flotando en el aire, por la misma energía, porque se siembra en surco (...)*”. Cuenta que su maestro, su abuelo, “*(...) andaba siempre con su coca, su tabaco, si se olvidaba su coca regresaba tres, cuatro horas de caminata por su coca nomás, sin ella no podía andar, él decía que la sagrada hoja de coca para un viajero es un arma, al mismo tiempo un alimento*”.

6.4.1. La planta

Variedades de coca

Según el conocimiento ancestral heredado por Tahuiro habría -sin considerar la *tupa coca* de Trujillo- tres clases de hojas de coca, de acuerdo al color del tallo: la de tallo amarillo, la de tallo marrón y la de tallo rojo. Se trataría de tres variedades de la especie *E. coca* var.

²³⁸ Ese mismo día por la mañana estuve en la cabina de Radio Latina, en un jueves de plantas maestras del programa “La hora de la coca”. La invitada fue Mary Ann Eddowes, quien hizo en vivo un “ritual de sanación con el *kintu* sagrado” a través de la radio. Desde setiembre de 2008, y hasta fin de año, el tema de la coca fue tratado por varios medios de comunicación en Lima.

coca. Las más comunes en la actualidad son las de tallo negro y las de tallo rojo. Antiguamente, cada una de estas clases de hojas de coca -de acuerdo al color del tallo- era escogida para fines específicos. Para el *akulliku*, la más recomendable sería la de tallo marrón. “Y cuando es tallo marrón mejor todavía que tallo amarillo, la planta de tallo marrón alberga más energía, las raíces van mucho más profundo, entonces tiene fuerza, mientras la amarilla por ahí nomás se pierde su raicita, e incluso cuando podas muchas veces te quedas con toda la planta en la mano.”.

La planta y sus guardianes

“Hay un animalito muy sagrado que vive exclusivamente en la planta de coca, se llama kuwi kuwi, es como una larva, es como un gusanito blanco, amarillito, de todos los colores, en todo el cuerpo tiene trinchas, pelitos, si usted por descuido lo roza a usted le va a arder durante una semana, solamente con una rosada de piel te va a arder peor que un rocoto, es la defensa de la sagrada hoja de coca, camina como ordenado, de arriba abajo, camina por todas las ramas, y son de diferentes colores, entonces es un resguardo contra las personas que están por ahí que quieren dañar a la sagrada hoja de coca. Ese animalito tiene la misión de cuidar, de proteger a la planta de coca de ciertos bichos que podrían atacarla, suelta como unas flemitas en todo el tallo (...), es el guardián que eligió la Madre Coca para que nadie se atreva a arrancarle.”.

“Y lo otro es que hay unas hormigas llamadas coqui, hormigas soldado, son rojas y grandes, de noche sus ojitos son como linternas fosforescentes, las hojas maduras que ya no sirven va cortando, hay que dejarlas que cosechen dos o tres matas, pero si los intentas combatir, acaban con todas las matas de coca.”.

“(...) tienen que observar, vivirlo, estar ahí, para que ustedes puedan decir ¡qué tal equipo para cuidar esta planta!, nuestros ancestros siempre han dicho que la sagrada hoja de coca ha sido protegida por el hombre y por la Madre Naturaleza.”.

El nombre original: quka (“indescriptible”).

“Tenemos aquí la sagrada hoja de coca [introduce su mano hasta el fondo de la chuspa y acaricia las hojas de coca, produciendo el ruido característico de frotar las hojas], esta hojita parece muy sencilla pero sin embargo tiene un poder enorme, si nosotros hacemos

daño o damos mal uso a esta sagrada hoja de coca, pues es mejor no haber conocido a la coca.”.

“(…) el nombre original es quka [cambia la pronunciación], quka [escribe en la pizarra “quka”], quka quiere decir incomprensible, inentendible, o sea no podemos describir tal como es a esta hoja de quka, quka es misteriosa, es la única planta que tiene acceso a la presencia de los Dioses, si ustedes no ponen en la ofrenda esta hoja de coca, es como mandar una carta sin destino. Como los españoles no pudieron pronunciar quka, se dijeron “coca”. Quka es, por ejemplo, si yo hablo quechua y el hermano alemán, es un quka, tanto él para mí, tanto yo para él.”.

“La historia ancestral dice quka, ¿qué quiere decir quka?, el hombre común y corriente no lo va a entender, es incomprensible el poder espiritual y alimenticio de la sagrada hoja de coca. (...) Es la madre de todas las plantas medicinales, la más poderosa de las medicinas. Si yo les preparo la sagrada hoja de coca, como lo sé preparar pero no lo puedo preparar porque no estoy permitido, es mucho más fuerte que marihuana, san pedro y ayawaska juntos.”.

Respeto y reverencia

En la tradición *willkarunakuna* que el Amautha Tahuiri representa, la coca es tratada con sumo respeto. Cada vez que Tahuiri menciona a la coca lo hace junto al adjetivo “sagrada”, la “sagrada hoja de coca”. El primer requisito para acercarse a ella es hacerlo con respeto y reverencia. En algunas oportunidades, tuve oportunidad de grabar al Amautha Tahuiri refiriéndose al tema:

“En esta pequeña... ¿quién tiene una hojita de coca por ahí...? [abro mi unkuña y Tahuiri coge cuatro hojitas], ya, en esta pequeña hoja de coca, al mismo tiempo enorme, de gran poder, encierra un misterio mágico y poderoso, toda vez que los que conocen y los que lo practican van a descubrir hasta que punto es capaz de enseñarnos lo que posee esta sagrada hoja de coca.”.

“(…) lo primero que nosotros tenemos que tener es respeto, si nosotros no respetamos a esta sagrada hoja, no vamos a poder acceder al poder o al secreto que contiene, primeramente tenemos que respetarla, quererla, amarla, esta sagrada hoja de coca contiene muchas propiedades (...)”.

“Ahora la ciencia descubre que en la sagrada hoja de coca hay tantos nutrientes, y en cuanto a su poder mágico todavía no lo descubre ¿por qué será?, hay que respetarla, venerarla, amarla a la sagrada hoja de coca, y ella nos va a revelar muchos misterios.”.

“A una mamakuna y a un sacerdote jamás puede faltar en su casa, en su altar, ni la hoja ni la semilla de coca. Invoquen a ella, háganle a ella, nuestros abuelos cuando buscaron alguna planta medicinal consultaron con ella, a ver dónde podían ubicar qué planta era buena para la salud, y ahí encontraban los hampiq (hombre que cura, médico) lo que buscaban. Pero háganlo con mucha reverencia, mucha reverencia a la hora de tratar con esta sagrada hoja, no lo hagan como queriendo probar el poder de esta sagrada hoja de coca, háganlo con fe, con respeto, con reverencia.”.

“La sagrada hoja de coca se merece mucho respeto, ya sea usando como alimento, ya sea usando en los rituales, ya sea usando como medicina, ella puede abrirte las puertas recónditas de muchas cosas, ella puede hablarte (...)”.

“Cuando usen la sagrada hoja de coca háganlo con sumo respeto y con bastante cuidado, porque ella es sagrada, estamos hablando de sagrada, divina, es una planta que viene de otro plano, háganlo con mucha fe, porque la sagrada hoja de coca, o harina de coca, cura todos los males, tiene todo, tiene todo, pero hay que hacerlo con mucho respeto y reverencia. Con todos los alimentos hay que hacerlo de igual manera, pero la sagrada hoja de coca tiene un lugar principal donde se le debe prestar mucha atención, mucho respeto, la hoja de coca ha sido usada desde el principio de los tiempos, es la madre de todas las plantas medicinales.”.

6.4.2. Historia de la coca en el Tawantinsuyu

En los párrafos siguientes, Tahuiri se refiere al cultivo, cosecha, tratamiento, valoración y usos de la hoja de coca en el *Tawantinsuyu*, desde la perspectiva de la tradición oral *willkarunakuna* en que fue formado. Las fuentes de los siglos XVI y XVII (ver capítulo 2) concuerdan con la mayoría de las afirmaciones de Tahuiri sobre este tema.

“Había dos formas de criar la planta sagrada, hoy en día solo queda una, ahora el 100 % es totalmente comercio, nadie hoy siembra con fines espirituales, antiguamente habían plantaciones muy sagradas en los andenes de Machu Picchu, eran separadas para las

ceremonias. Antes el uso era espiritual, la mayor parte de la población era willakuq. Con la invasión se masifica el uso y se pierde el respeto.”.

“Normalmente, en aquellos tiempos, los encargados de cosechar esta sagrada hoja eran sacerdotes, willakuq quiere decir mensajero, y las mamakunas o sacerdotisas estaban entrenadas, instruidas en dar el uso adecuado a esta sagrada hoja de coca, el coca wasi ¿qué cosa era el coca wasi?, hoy día recogen coca lo tienen en el tendal, lo enciman, meten palos para remover... no, cuando se cosechaba la sagrada hoja de coca se hacía un ritual de respeto y de reverencia a esta sagrada planta, se sahumaba con los sahumeros más exquisitos de la región, y luego entre cantos y fiestas las guardaban, pero en sacos de tela de vicuña, que eran depositados en un lugar muy sagrado, el primer uso que daban a la primera cosecha era hacer una ofrenda a los Dioses o a la Madre Tierra, una ofrenda sin hoja de coca es como una carta sin destino, no llega, no llega [con distintos matices de voz], si damos el buen uso a la sagrada hoja de coca pues nos irá muy bien, ya sea en la alimentación, en la parte espiritual, en la parte medicinal. Nuestros ancestros tenían un conocimiento más allá de lo que nosotros podemos saber, nosotros recién estamos empezando si queremos investigar plantas medicinales, pero ellos hacían operaciones craneales usando la sagrada hoja de coca.”.

“En los tiempos de cosecha había coca raymi, o “fiesta de la sagrada hoja de coca”, donde las mujeres se vestían con coronas de la sagrada hoja, y daban la primera mano al cosechar, la cosechaban en esas mantas floreadas.”.

“La sagrada hoja de coca en el Tawantinsuyu ha sido considerada como un elemento vital para los rituales y también en la alimentación de todos los habitantes (...) la sagrada hoja de coca ocupó y hasta ahora ocupa el primer lugar en todas las ceremonias rituales. Se preparaban grandes medicinas, incluso se preparaban tantas o dulces mezclados con miel de abejas, lo que estoy diciendo ha sido elaborado en aquellos tiempos en forma artesanal, no como ahora con el avance de la tecnología, entonces el sanku que ha sido mezclado con harinas de cereales más la harina de coca, lo que ustedes hacen [quienes usan la harina de coca] es retomar lo que ya los maestros hicieron.”.

“Nuestros ancestros usaban en todo momento la sagrada hoja de coca, al cosechar, en tiempo de siembra, para limpiar una acequia, como una ofrenda principal, porque el espíritu de esa sagrada hoja de coca moraba en el lugar donde se hacía la ofrenda.”.

“En tiempo preinca e inca le daban el buen uso, estaba en el altar principal del coricancha, una hoja dorada.”.

“Antes que llegaran nuestros hermanos españoles, el sacerdote inca, cuando una persona iba a armonizarse a la Madre Naturaleza, pedía cuatro hojitas de coca al sacerdote, entonces el sacerdote se las daba en la boca, y decía el mantra kawsay kallpa, “que la energía esté contigo”²³⁹ (Amautha Tahuero, 12.11.08).

Persecución de la hoja de coca desde la invasión española.

“Desde ahí viene la persecución a la sagrada hoja de coca, cuando los españoles llegan, porque no entendían de dónde sacaba fuerza y poder aquel hombre andino para poder soportar tantas peripecias, entonces descubren que la fuerza estaba en la sagrada hoja de coca, entonces mandan a erradicar todas las hojas de coca que estaban sembradas en todas partes del valle, pensando que así vencerían a los indios, pero no fue así, fue al revés, se le ha dado a ellos con su propia medicina, porque la sagrada hoja de coca se podía guardar por años, e incluso aun arrancada se podía guardar su semilla por 15 o 20 años y luego sembrarlo, y sembrarlos camuflado en la selva alta y en la selva baja, sembrarlos dentro de la cordillera donde hay andenes, lugares inaccesibles donde sólo los sacerdotes podían ingresar, así sobrevivió la sagrada hoja de coca.”.

“(…) gracias a estas sagrada hoja de coca sobrevivieron nuestros ancestros, aun en la esclavitud, aun trabajando en los socavones abrazaron muy fuertemente a esta sagrada hoja de coca para poder adquirir fuerza de espíritu, si no hubiese sido por esta sagrada hoja de coca las raíces ancestrales ya no existirían. Por ello han prohibido, decían que “todos los que han hecho un pacto con Satanás podían utilizar la sagrada hoja de coca”. (Amautha Tahuero, 16.09.08).

Situación actual de la coca.

“Va a ser difícil de entender para nuestras autoridades, ellos obedecen órdenes, hay un dicho que mi maestro siempre decía, “donde gobierna la plata, calla la verdad”, y sería una gran ayuda para la humanidad que nuestras autoridades prestaran presencia verdadera de nuestra sagrada hoja de coca como alimento y medicina, sería como

²³⁹ En un sentido literal, *kawsay kallpa* significa “fuerza de la vida” (Rodrigo Montoya, comunicación personal).

reconocer a una madre que perdiste hace muchos años, el encuentro con tu madre te haría feliz y bueno a partir de ese punto la sagrada hoja de coca dejaría de ser perseguida y satanizada. Las autoridades deberían defender esta sagrada hoja de coca por dos razones, una porque es un alimento de alta calidad, lo otro es que guarda toda la tradición ancestral, la historia, es una historia viva que aún se mantiene, y hacerlo respetar, como nuestra identidad; debemos considerar lo físico y lo espiritual, lo físico es comiendo, y lo espiritual es tratarla con mucho respeto.”.

“Bueno lo único que pido es que el pueblo despierte y que considere como alimento, y como algo sagrado espiritual a la sagrada hoja de coca, y así podremos entender y comprender el gran misterio y poder que encierra esta sagrada hoja de coca.”.

“Les doy como primicia esta profecía, en los antiguos tiempos a un willka amautha se reveló la Madre Coca, era una anciana, bellísima, con cabello bien largo, entonces al willka amautha willakuq, quiere decir sagrado sacerdote de aquellos tiempos, le dijo “hijo mío, en los postreros tiempos el hombre me usará mal para querer beneficiarse, entonces como el hombre me va a convertir en su propio veneno, entonces yo me defenderé con mi propio poder, aquel que me use para mal, mal obtendrá”, ustedes ya saben a qué me estoy refiriendo.” (Amautha Tahuero, programa radial “La Hora de la Coca”, 10.04.08).

6.5. EL RITO DE AKULLI

Pasos y fases del akulli

Sobre el contexto social y los propósitos con que se realiza el *akulli*, Tahuero explica:

“Akulli quiere decir el chakchado grupal, cuando se reúnen amigos, amigas o algunos invitados, se sientan, por supuesto no en la mesa sino en el suelo, donde extienden una manta floreada, con las sagradas hojas de coca frescas, y ahí es donde empiezan a chakchar o akullir, entonces ahí es donde empieza la conversación, el intercambio de cosas, de conocimientos, consejos, recomendaciones, este pequeño ritual ha sido practicado en diferentes partes del Tawantinsuyu, no hay que olvidar que la forma de instruir, ya sea al discípulo o al alumno o como quieran llamarlo era una forma como esta, y ahí se formaban personas doctas en el asunto, porque dicen nuestros maestros que en ese momento hay una inspiración de los grandes espíritus que te susurran algunos mensajes al

oído del maestro, del que dirige, entonces ese mensaje debe ser transmitido a cada uno de los presentes que están en el akulli.”.

“El akulli es el ritual de compartir coca y de encontrar salida a tal o cual problema. El akulli se realiza con un propósito definido, siempre con un objetivo, puede ser para planificar actividades comunales, para fijar una fecha, solucionar un asunto, subsanar disturbios o discordias. El fin de akulli que ahora realizamos es aprender. Se despeja uno en el akulli, es como una purificación, pues se habla, se absuelven dudas, junta corazones y energía. Donde aprovechamos también de mencionar a nuestros seres queridos. Ocupó un lugar muy importante en las prácticas incas y preincas.”.

“La sagrada hoja de coca nos puede juntar, nos puede hermanar. Puede amistar incluso a enemigos, cuando se peleaba un pueblo rebelde con otro pueblo, venían con hojas de coca y conversaban el problema que tenían, al final se abrazaban, cuatro veces.” (Amautha Tahuiri, 09.10.08).

Disposición: sentados en círculo sobre la tierra

Para la clase del jueves 9 de octubre, el Amautha Tahuiri pidió que cada uno llevara su *unkuña* con coca, una manta andina y un cojín. Esta fue la quinta clase consecutiva sobre la coca, que consistió en un *akulli* colectivo de todo el Willka Wasi. Ese día, al ingresar al salón observé que las sillas, en que habitualmente nos sentamos para oír las enseñanzas de Tahuiri, habían sido amontonadas en una esquina. El cojín que se nos había pedido era para que lo colocásemos sobre el piso y nos sentemos sobre él. Lo primero entonces es que el rito es sobre la superficie de la tierra, en contacto directo con *Allpamama*, la Madre Tierra; lo ideal es que el piso sea de tierra y no de cemento. Los participantes del *akulli* se disponen en círculo, en este caso resultó una figura rectangular por el condicionamiento de espacio.

Las invitaciones mutuas

En la primera ocasión que tuve oportunidad de compartir coca con Tahuiri –los dos solos-, recuerdo que él me extendió 5 o 6 hojas. Le pasé cuatro hojitas de coca y él las recibió con las dos manos formando un hueco. Esta acción del maestro me sorprendió, porque

esperaba que recibiera mi *kintu* tomándolo entre sus dedos pulgares e índices de ambas manos, como se estila en el contexto de la espiritualidad andina que se practica en Lima.

El Amautha Tahuiri no se ajusta en lo más mínimo al rito “tradicional” que se practica en Qero, Songo y otras comunidades tradicionales de la sierra sur del Perú, y que se ha reproducido en Lima en años recientes. Este rito tradicional consiste en intercambiar *kintus* (ramillete de tres hojas seleccionadas) con frases mutuas de invitación *-hallpay kusunchis-* y de agradecimiento *-urpillay sunqullay-*. La tradición del amautha Tahuiri es diferente. Él se ríe (sanamente, sin soberbia) de esta forma, porque –me dice riendo– *“urpillay sunqullay* es un “piropo” para decir a una chica *–“palomita, corazoncito”–*.

Para invitar o compartir la coca, Tahuiri recomienda coger un puñado de hojas, sin elegir las más bonitas. No importa que algunas sean pequeñas o estén algo rotas. De acuerdo a la tradición *willkarunakuna*, compartir la coca es compartir la abundancia, por lo cual hay que dar y recibir “a manos llenas”, con ambas palmas abiertas y juntas formando un recipiente. Una variante, para los hombres, es sacarse el *chullo* y extenderlo para recibir las hojas. Las mujeres, por su parte, pueden extender la punta de la falda. En caso de que se quiera formar *kintus*, Tahuiri recomienda que estos contengan como mínimo cuatro hojas -entre 4 y 11 hojas-, porque cuatro *-tawa-* representa los cuatro puntos del planeta. Pueden ser 4, o también 6, 7 o 10 hojas, el número que el corazón indique.

Al momento de levantar las hojas, se debe visualizar a quién serán entregadas, mencionando mentalmente las intenciones y deseos. Se toman con la mano izquierda y, acompañando con la mano derecha, se entregan preferentemente a un compañero que esté a nuestra izquierda. A la izquierda se encuentra el corazón *-sunqu-* y todos los movimientos rituales se hacen en el mismo sentido que las agujas del reloj, o sea por la izquierda.

Técnica para formar el bolo

El Amautha Tahuiri no acostumbra quitar la nervadura central a las hojas antes de llevarlas a la boca, tal como se estila en Bolivia. Recomienda coger un grupo de hojas, quitarles la puntita del pecíolo *–“si la cola es muy larga la pueden cortar”–*, enrollarlas

sobre sí mismas, dándole una forma cilíndrica lo más fina posible –a fin de reducir el espacio que ocupan-, e introducir las a la boca.

“(…) lo ponemos en un costadito, usted no requiere morderlo, ni masticar hasta hacerlo harina, el ritual es dar vuelta y vuelta y vuelta, de cuando en cuando absorben el juguito que va largando; puedes moverlo de un lado al otro lado; los que realmente chakchamos no estamos con los labios verdes; yo voy a una conferencia y no sabes que estoy chakchando coca, lo tengo como tener un caramelo.”.

“Este ritual se llama chakchar o también se dice akulli, entonces el chakchador docto, el chakchador experto, no muele, da vuelta, y al mediodía está con una bola, que deja en un costado en la tierra. (...) Te aseguro que yo te chakcho todo el día y no te voy a moler una sola hoja, se dobla y se coloca, se dobla y se coloca, no es para moler. (...) Después de tomar desayuno, después de almuerzo, y después de la cena, mantener esa bola ahí es un arte, es un ritual, darle vuelta y vuelta.”.

“Cuando queremos chakchar ustedes agarren tres, cuatro o cinco hojas, bien ordenaditas, y pongan primero su aliento, se dirigen a sus divinidades y luego pongan en su boquita, manténganlo ahí, chakchar no quiere decir masticar hasta convertirlo en harina, chakchar es un ritual, dar vueltas y vueltas una pelotita, e incluso sin dañarla, sólo los que chakchan saben como hacerlo, es un respeto a esta sagrada hoja de coca, dar vuelta y vuelta como si fuera un mundo, si queremos podemos masticar las hojas de coca y pasarlo, pero si nosotros hablamos de chakchar, pues hagamos ese ritual.” (Amautha Tahuiri, 29.08.08).

Ayni

El *ayni* es una de las principales formas de reciprocidad andina. El *akulli* se encuentra directamente asociado con el *ayni*. Tanto es así, que en la tradición *willkarunakuna* llamaban *ayni cusayqui* -“yo te doy, tu me das”- al grupito de hojas; a la *unkuña* también se la puede llamar *ayni kuka*.

El jueves 25 de setiembre de 2008 tuve la primera entrevista personal con el Amautha Tahuiri. El encuentro tuvo la forma de un *akulli*, un compartir coca. Cecilia me condujo al segundo piso, hasta una oficina muy bien amoblada, con dos computadoras, impresora, un mueble alto lleno de libros y artes andinos. Tahuiri me recibió sentado ante una

computadora. Abrí mi *unkuña* sobre su escritorio, con hojas escogidas, frescas y de color verde esmeralda. Tahuiro puso sobre la *unkuña* una *tuqra* hecha por él mismo con la forma de un pancito de color gris claro. La técnica era morder un poquito de la *tuqra* y mezclar rápidamente con el bolo. Era un *tuqra* hecha con la ceniza de la cáscara de habas y otras legumbres, con la cual la coca soltaba un zumo poderoso, al mismo tiempo suave para las mucosas de la boca y la encía. El resultado del *akulli* fue comprender que compartimos el amor por la coca y el compromiso con el *pachakutiq*. Me dió su beneplácito para escribir sobre el Willka Wasi un capítulo de la tesis. Me dijo que íbamos a reunirnos todo un día para que le preguntara y grabara todo lo necesario. Al momento de despedirnos yo le regalé coca y él me regaló *llipta*. Así quedo expresado nuestro *ayni*: “*Gracias Amautha Tahuiro, por querer ser parte de la tesis*”, “*Gracias a ti Leonardo por ayudar en la difusión de las enseñanzas ancestrales*”.

6.6. EL LUGAR DE LA COCA EN LAS OFRENDAS ANDINAS

“Una ofrenda sin coca es como una carta sin remitente” (Amautha Tahuiro).

6.6.1. Los ritos de ofrenda

Realizar un rito de ofrenda requiere de un especialista, no lo puede realizar cualquier persona, se necesita una preparación como *willakuq* o sacerdote andino. Tahuiro hace hincapié en que, para la ejecución del rito, es necesario respetar ciertas formas:

“Hay que saber hacerlo, no es cuestión de ir y echar y echar y echar, no, un ritual tiene sus formas, tiene sus reglas.”.

“Hacer correctamente el rito hace que todo fluya, el rito no puede tener error alguno, es como que ustedes escribieran una carta, tiene que estar bien, de lo contrario no puede entender la otra persona (...) Una palabra mal aplicada en el ritual puede descoordinar todo. El ritual deberá ser ejecutado sin equivocación alguna, paso por paso. No se puede decir Mamacocha, es Cochamama.”.

La ofrenda andina, tal como la entiende Tahuiro, es un rito, es decir un hecho formal que permite el contacto con lo sagrado.

“El ritual es como una llave que abre los misterios o las cosas ocultas, una ceremonia sin ritual es como una carta sin destino, y un ritual sin ofrenda también es como un regalo sin destino. (...) Una ceremonia sin ritual carece de poder y efectividad.”.

“(...) en un ritual el willakuq abre las puertas para que entre mucha energía, abre la puerta para que entren los invitados que son los espíritus de la Madre Naturaleza y diferentes elementos.”.

De preferencia, los ritos de ofrenda se deben realizar en un *punku* o *waka*, es decir un lugar sagrado o cargado de energía. Tahuiro ha realizado ofrendas en muchas *wakas* situadas en la ciudad de Lima y sus alrededores, como la “Ciudad Sagrada de Caral”, el santuario panandino de Pachacámac, las *wakas* Huantile y Pucllana; y también en sitios naturales especialmente energéticos, como las lagunas de Chilca o la quebrada del Lúcumo. *“La actitud de una persona en un ritual debe ser una reverencia total, a los Dioses y a los espíritus y a los ancestros y a la Madre Tierra y a sí mismo.”* La parte central del rito se dice en quechua, pues las palabras rituales en esa lengua tienen poder; luego Tahuiro realiza las traducciones pertinentes al castellano, para que las personas que no entienden puedan participar y comprender mejor.

Motivos o propósitos

Según sean los motivos o propósitos, hay dos tipos básicos de ofrenda, por un lado las ofrendas de agradecimiento y por otro las ofrendas de apertura o *kichana*.

Entre las ofrendas de agradecimiento, hay ofrendas especiales para cada uno de los cuatro elementos: *Allpamama* o Madre Tierra, *Yakumama* o Madre Agua, *Wayra* o Viento, *Nina* o Fuego. A través de estos ritos, el hombre se reconcilia consigo mismo y con la Madre Naturaleza, al tiempo que realiza el *ayni* o reciprocidad por los alimentos, bebidas y tantas cosas recibidas. Una de las ofrendas más importantes del año es la que se prepara para la Madre Tierra en el mes de agosto; en esta época *Allpamama* despierta con sed y con hambre, y requiere ser alimentada.

“(…) el mes de agosto es el mes de la Madre Tierra, y ahí es donde se hace una ceremonia dedicada a la Madre Tierra, muchos dirían “pago”, eso está muy mal dicho porque la madre no nos está cobrando, sino es una “ofrenda” de todo lo que nosotros podamos dar con todo nuestro amor y corazón, por eso se llama “ofrenda a la Madre Tierra”, en este mes todos los seres vivos, incluso los hermanos menores (animales) hacen esta ofrenda, es increíble, la gallina esconde el primer grano que encontró, el perro en un rincón de la chacra esconde el hueso que encontró, si ustedes observan a la Madre Naturaleza, ahí está la enseñanza.”.

Por otro lado, están las ofrendas de “apertura inca” o *kichana*. Se hacen para iniciar un proyecto o inaugurar un nuevo espacio. Por ejemplo, cuando uno va a abrir su negocio o va a estrenar su casa nueva. A través de este rito se propicia el buen curso de las nuevas actividades que se están emprendiendo, al mismo tiempo que se ahuyentan las “energías densas” que pudiesen haber en el lugar (ver “purificación con coca” más adelante). También pueden hacerse ofrendas por otros motivos específicos: para recuperar la salud, por un cumpleaños o aniversario, por un matrimonio, entre otros.

6.6.2. Nina: el fuego sagrado

Las hojas de coca pueden ser ofrecidas al fuego -quemada-, a la tierra -enterrada-, o a las aguas, por ejemplo en un lago. No se tiran al aire o al viento, porque se considera una falta de respeto. El modo preferido por Tahuiro, y la tradición ancestral que él representa, es la ofrenda directa en el fuego.²⁴⁰ Esta es una característica distintiva del estilo del Willka Wasi, a diferencia de la generalidad de las ofrendas andinas, en que se utiliza un papel blanco para componer sobre el mismo un paquete o “despacho”, que en un segundo momento es entregado al fuego. En las ofrendas de Tahuiro no hay ningún paquete ni papel, los elementos -coca, chicha, maíz, etc.- son tomados y colocados uno a uno directamente al fuego, luego de las invocaciones y oraciones pertinentes. Primero realiza esta acción el Amautha Tahuiro, después van pasando ante el fuego cada uno de los participantes en el rito (comenzando por las personas mayores o que han encargado la ofrenda) y repiten la acción realizada ejemplarmente por el Amautha Tahuiro.

²⁴⁰ Inclusive, para ofrecer a la Madre Agua, la ofrenda debe ser incinerada. Se coloca la ofrenda en un cuenco hecho de calabaza, con palo santo, hoja de coca, maíz, flores, se riega con agua de florida, se enciende y dispone sobre el agua y se empuja hacia adentro. Este rito es de su tradición familiar, no se hace en otras partes, y era la forma en la cual en tiempos antiguos se ofrendaba a la Madre Agua.

El fuego sagrado, *Nina*, convierte en cenizas a la ofrenda y lleva su perfume a los destinatarios de la misma. Asimismo, es el elemento purificador, que neutraliza toda negatividad. Es preciso que el fuego arda intensamente, que este “hambriento” para devorar las ofrendas al momento que son entregadas. Cuando Tahuiri realiza una ofrenda, el fuego obedece como ordenado por el Amautha, que explica que hay que tener mucho respeto a *Nina* y tratarlo como si tuviese voluntad, como si él fuese un hermano muy poderoso: “*a veces puede corretearte, te deja un pedacito para que te acuerdes de él*”.²⁴¹ La preparación del fuego requiere del concurso de un *willakuq* de una preparación previa al rito y cuidados especiales:

“Aprender a colocar para un buen prendido, cuando uno coloca los leños tiene que tener una reverencia total, ayuno previo y concentración total, porque cada leño que colocas es cada ofrenda que pones. Los leños tienen que estar sostenidos unos con otros, porque eso es el ayni, y luego para el prendido del fuego, en el prendido debe tener una intención muy pura, muy limpia, ahí no hay nada más que un amor profundo al momento de prender la chispa.”.

Las ofrendas del Amautha Tahuiri se caracterizan por los grandes fuegos. Recuerdo que para la ofrenda que se hizo en Caral en el 2006, el Amautha había solicitado una gran cantidad de leña. Cuando llegamos a Caral y fuimos a ver el sitio donde se consumaría el rito unas horas más tarde, encontramos una parva gigantesca de leña. Para sorpresa de todos, dijo Tahuiri: “*Esto no me alcanza, ¡necesito tres veces más!*”. “*¿Pero maestro, de dónde vamos a sacar más leña a esta hora?*”, alegó el jefe de campo. “*Ah, no sé*” le respondió Tahuiri, “*yo necesito más leña*”. Finalmente se consiguió la leña. La memorable fogata de esa noche –donde se entregaron las ofrendas- rivalizaba con el alto de las pirámides e hizo estremecer a toda la Ciudad Sagrada.

En otra oportunidad, para el rito de *kichana* o “apertura inca” de la nueva planta de panificación de Manuel Seminario, que coincidió con *Inti Raymi* -21 de junio de 2008-,

²⁴¹ Al respecto el Amautha Tahuiri refiere una experiencia: “*Ha habido personas que prácticamente han sido devoradas por el fuego, y eso va para mi también porque en una temporada cuando yo hice una ceremonia se me prendió mi gorro, ¿qué hice?, me lo saque, lo doblé rápidamente y lo coloqué en el fuego, y toda la gente ¿maestro, qué hace? ¡su gorro!, y ya le querían empezar a sacar las plumas, “no, déjenlo ahí”, estaba pidiendo mi gorro, lo que más aprecio, y comprendí que quería lo mejor de mi.”.*

Tahuiro demostró otra vez su dominio del fuego. Esta vez en un espacio interior, el primer piso del nuevo local. El Amautha encendió el fuego, con madera de *sisaya* -“palo santo”- y unas gotas de agua de florida, dentro de una enorme olla de barro donde se ofrecieron hojas de coca, maíz, otros cereales andinos y flores. La chicha de jora fue ofrendada por Tahuiro, derramándola en el borde externo de la olla, donde se evaporaba ruidosamente.

Las grandes ofrendas de Tahuiro son siempre acompañadas de música ritual andina, con instrumentos de viento y percusión. Convoca a grupos de *sikuris* reconocidos, como Surimanta o los Ayarachi, cuyos cantos y ritmos ancestrales son fuerte, alegres y energizantes.²⁴² El fuego y la música se complementan y generan un encanto, la energía fluye y “hasta los cojos bailan”.

Ingredientes

Las ofrendas del Amautha Tahuiro se caracterizan por su simplicidad, pureza y naturalismo. En ellas, hay dos elementos básicos: *aqá* o chicha de jora y hojas de coca. Otros ingredientes importantes son los granos de maíz (de cuatro colores, excepto morado), semillas de coca (*kuka muqullo*)²⁴³, incienso y flores. Hay elementos que no pueden ingresar en la ofrenda, como por ejemplo los *suyus* o fetos de llamas.

En las ofrendas de Willka Wasi, los elementos fundamentales son las hojas de coca y la chicha de jora. Ambos son poderosos alimentos que tienen al mismo tiempo propiedades sicotrópicas. Para Tahuiro, coca y chicha “(...) serían dos grandes llaves para abrir la puerta enigmática del más allá, tocar la puerta de los grandes espíritus que vienen a ayudarnos en el momento que venimos a hacer esta sagrada ceremonia.”

Hay dos tipos de chichas, unas para apagar la sed que puede ser de molle y otras semillas, y otras para los ritos que son exclusivamente de maíz germinado, jora. Esta se guarda en un

²⁴² “Los takis y las danzas o jazwa que se realizaban en plena ceremonia, no son tristes, la tristeza fue brotada cuando los españoles llegan y nos maltratan, entonces una forma de manifestarnos melancólicamente es “mira, me están castigando”, de ahí nace el violín, el arpa, etc., antes la jazwa y el taki era pues sumamente alegre, donde se hacía alegrar a la Madre Naturaleza y hacía brotar la energía de la Madre Tierra, porque sin canto, sin jazwa, no había una ceremonia ni un ritual.” (Tahuiro, La Hora de nuestra Coca, 29.08.08).

²⁴³ De acuerdo al Amautha Tahuiro que una semilla de coca, como elemento para ofrenda, equivale a dos arrobas de hojas de coca.

porongo de cerámica, con tapa de coronta de choclo, y se entierra por tres días como mínimo. Al igual que la coca, la chicha debe ser ritualizada antes de la ceremonia. La chicha representa el elemento agua, el elemento agua es vivificador y purificador, lava y reconstituye, “(...) *al ingerir este alimento estamos renovando nuestro pacto con la Madre Naturaleza, por eso se echa tanto a la tierra, tanto al fuego, este elemento vital, entonces estamos también lavando las energías densas que hemos cargado a través del tiempo.*”.

La chicha de jora o *aqá* es la bebida sagrada de los Dioses, sin la chicha no hay rito, es la dualidad de la coca. La coca representa el elemento tierra, y la chicha el elemento agua. La voz quechua *aypu* significa “ofrenda sólida”, y el vocablo *challay* define la “ofrenda líquida”. Tahuiro comenta que en época de persecución, por necesidad de tener representados los dos elementos en la ofrenda, los *willka amautas* se vieron en la necesidad de usar su propia orina, haciendo un círculo alrededor de la ofrenda enterrada, y aún su sangre llegaron a utilizar.

Las hojas mensajeras

“Una ofrenda sin hojas de coca es como una carta sin destino, es una letra muerta para los dioses, es un papel en blanco, no dice nada.”.

“Una ofrenda sin hojas de coca es una carta sin destino, no es recibido por los espíritus ni por los dioses, ni por la Madre Tierra, en una ofrenda no debe faltar la sagrada hoja de coca, sino es una falta de respeto, es la que lleva nuestra petición, nuestra súplica.” (Amautha Tahuiro).

En la tradición *willkarunakuna*, la coca es el elemento esencial y la base de toda ofrenda andina; sin ella, no hay ofrenda. Contando sólo con coca, ya es posible realizar una ofrenda efectiva.²⁴⁴ Además de ser un alimento superior (como su contenido nutricional confirma) para el hombre y para los elementos de la Madre Naturaleza, la coca es el “puente” que conduce y lleva el mensaje a destino. La función mensajera de la coca es irremplazable por otro elemento de la ofrenda. Señala Tahuiro que en algunas partes se ha intentado reemplazar la función de la coca con tabaco, que tiene virtudes parecidas, pero no es lo mismo. La inédita “leyenda” *willkarunakuna* que se cita más abajo, expresa cabalmente el

²⁴⁴ “¿También podemos hacer una ofrenda sólo con hojas de coca?”, pregunté en una ocasión a Tahuiro. “Sí –me respondió-, cuando ya no tienes nada, es la mejor ofrenda.”.

valor único de la coca como ofrenda, que es siempre bien recibida por los “espíritus” y permite incluso salvar la vida en situaciones difíciles.

“(…) estamos volviendo a esas enseñanzas sagradas que nuestros maestros han dejado, donde quiera que se encuentren, si ustedes están en la cordillera más alta y quieren darle una ofrenda a los elementos divinos, háganlo con hojas de coca, simplemente tienen que hacer con mucha reverencia y respeto, háganlo sabiendo que ustedes van a ser recibidos y van a ver las divinidades y espíritus que moran en esas montañas, hay una anécdota que mi maestro me contaba, cierta vez dos sacerdotes se fueron de viaje, eso ocurrió en Apurímac, ¿alguien conoce Mallmánya?, al costado hay una enorme cordillera, debajo de esa cordillera hay una cueva, cuando estos señores venían de Abancay, pasaron por ahí y la noche los cogió debajo de esa montaña, ya era la nochecita y entraron a la cueva, y bueno pues, se acomodan para pasar la noche, más o menos a las 10, 11 de la noche aparece una señora en un rincón cocinando, y uno de los sacerdotes agarra inmediatamente un puñado de hojas de coca y se lo da a la señora, y la señora como es costumbre agarra su falda y recibe, para todo ya era la una de la mañana y llegaron varias personas a la cueva a comer lo que la señora estaba preparando y los dos sacerdotes estaban a un rincón, estaban asustados porque los recién llegados eran ladrones que comían gente, y dicen “huele a humano, huele a humano, vamos a comerlos”, “no” dijo la señora, “ellos ya me pagaron”, por lo que los sacerdotes le habían dado la sagrada hoja de coca, entonces los dejan en paz, en eso llega el día y se van gracias a la sagrada hoja de coca.” (Amautha Tahuíro).

El procedimiento

Para realizar la ofrenda con la sagrada hoja de coca, previamente se debe ritualizar la *unkuña*, del mismo modo que como se procede para el *akulliku* (ver p. 304-306). Una vez que las hojas han sido purificadas y energizadas, se abre la *unkuña*. Se coge un puñado lo más abundante posible de hojas sin elegir las hojas más enteras y grandes, no importa que algunas estén rotas o sean pequeñas. La coca se ofrece a puñados, como puede apreciarse en la leyenda arriba citada. En el caso de que se prefiera formar *kintus* (ramilletes de hojas seleccionadas), Tahuíro aconseja que estos contengan entre 4 y 11 hojas.

Frente al fuego encendido, el *willakuq* toma el puñado de hojas. Adopta la postura ritual llamada *laphe* (“hoja”, en quechua): las manos juntas, palma contra palma, subiendo hacia

arriba. A través de esta postura ritual se reverencia a lo divino y se busca establecer la conexión espiritual apropiada para realizar la invocación, que consta de dos partes. La primera es el agradecimiento, se agradece la vida y todo lo que la Madre Tierra nos da para vivir, “(...) *tu agradecimiento tiene que ser hasta del aire que respiras*”. La segunda es el pedido: “*Todo depende de la forma como pides, tiene que ser con un corazón limpio y con un deseo limpio, tu pedido tiene que ser tus necesidades y las necesidades de alguien que quieres ayudar (...)*”. La invocación culmina con la exclamación “¡*ari!*”, un especie de “sello ritual” de aplicación similar al “amén”. No se debe prometer, porque la promesa se convierte en un *qepeq* (“carga”). Una vez realizada la invocación, el *willakuq* ofrece las hojas de coca al fuego.

Este procedimiento se repite con tantos puñados de hojas de coca y tantas invocaciones como sean necesarias. En muchos casos, los primeros 4 puñados son para los cuatro elementos: *Allpamama* (Madre Tierra), *Yakumama* (Madre Agua), *Wayra* (Viento) y *Nina* (Fuego). Luego se ofrecen otros puñados para expresar otros agradecimientos y propiciar las actividades y los proyectos en ciernes.

6.7. TRADICIÓN WILLKARUNAKUNA

La tradición *willkarunakuna* ¿participa de la categoría definida por Hobsbawn como “tradición inventada”? En esta sección intentaré presentar la noción de tradición *willkarunakuna*: quiénes y a través de qué recursos son los artífices de la revitalización de esta tradición en la ciudad de Lima, distinguiendo hasta donde sea posible los elementos nuevos o “inventados” de otros que se hayan conservado desde tiempos prehispánicos.

Concepto de “tradición inventada”

Resulta interesante abordar el análisis y el entendimiento de la tradición *willkarunakuna* desde la perspectiva teórica de la “tradición inventada”. En el libro *The Invention of Tradition*, coordinado Eric Hobsbawn y Terence Ranger, hay varios artículos referidos a la invención de tradiciones en el contexto de la formación de los estados-nación europeos. Muchas de las tradiciones (religiosas, familiares y / o comunitarias) que representan el pasado de pueblos o naciones, y que aparentan ser muy antiguas, han sido formalizadas en

un tiempo reciente. “Tradiciones inventadas” son, por ejemplo, los himnos nacionales de algunos países o la pompa que despliega la monarquía británica en ceremonias públicas, establecida desde fines del siglo XIX (Hobsbawn y Terence, 1983).

En la introducción del citado libro, Eric Hobsbawn desarrolla una definición de “tradición inventada”. Este concepto refiere al conjunto de prácticas, regidas normalmente por reglas (manifiestas o aceptadas tácitamente) de naturaleza ritual o simbólica, que buscan inculcar valores y normas por medio de la repetición. Las tradiciones inventadas buscan el respaldo de la historia para responder a situaciones nuevas; la continuidad que establecen con el pasado suele ser artificial y con un trasfondo político e ideológico. Los principales propósitos que persiguen son (1) establecer la cohesión social de grupos y comunidades; (2) legitimar instituciones, status o relaciones de autoridad; e (3) inculcar sistemas de valores, creencias y comportamientos.

Resurgimiento de una tradición clandestina

Debido a la persecución del poder establecido durante la colonia y la república, durante 500 años, la tradición *willkarunakuna* se transmitió de generación en generación, en forma secreta o muy reservada, en el seno de familias pertenecientes al linaje de los *willka amauthas*. En Vilcabamba (Cusco), el Amautha Tahuiro fue instruido desde los siete años en esta tradición espiritual. Sus maestros fueron su bisabuelo, *Hatun Masqaq* (“Gran Buscador”) y su abuelo, *Yachay Runa* (“Hombre Sabio”), ambos por la rama materna.

En la tradición *willkarunakuna* había profecías que referían que Willka Wasi (la “Casa Sagrada”, una institución espiritual del tiempo de los incas) reabrirla sus puertas para la difusión de los conocimientos ancestrales. Esto sucedería en la orilla de un “gran lago” (*hatun cocha*, una expresión común para definir tanto a los grandes lagos como al océano Pacífico). Otra profecía anunciaba que la salida de la clandestinidad sería en un tiempo futuro, conocido como el *pachakutiq*: “*Cuando la piedra sagrada de los incas sea herida, estaremos en los umbrales del gran pachakutiq*”. El 8 de setiembre de 2000, una grúa mecánica (sobre la cual se filmaba un spot publicitario) cayó sobre el *intiwatana* o “reloj solar” de Machu Picchu dañando gravemente su estructura; ese mismo año nació Willka Wasi en Lima.

La continuidad histórica de la tradición *willkarunakuna* desde tiempos prehispánicos hasta hoy, personificada en el Amautha Tahuiro, quita peso a la definición de esta tradición como “inventada”, en el sentido de “imaginada” o “fingida”. Más que “tradición inventada” es una tradición que resurge a la luz pública luego de ser mantenida en la clandestinidad por el lapso de 5 siglos. Sin embargo, la forma urbana que ha adoptado la tradición *willkarunakuna* a través del Willka Wasi, es indudablemente una creación original, una tradición “inventada” en la acepción de “*hallar o descubrir alguna cosa nueva o no conocida*”.

Nuevo contexto sociohistórico

Señala Hobsbawn que las tradiciones inventadas incluyen también las adaptaciones o reinventiones de elementos de una costumbre ancestral en un nuevo contexto social, con nuevos propósitos. Este sería el caso de Willka Wasi, recuperando elementos de la tradición espiritual inca que son adecuados para la vida y el mundo actual. La referencia al pasado prehispánico se resignifica en el nuevo contexto histórico y social de Perú y el mundo. Hoy la contaminación del agua, de la tierra y del aire ha afectado el medioambiente, trayendo como consecuencia el cambio climático y desastres naturales cada vez más frecuentes. Los propósitos de Willka Wasi están en correspondencia con las urgencias del nuestro tiempo. Willka Wasi contribuye de modo real y concreto con la protección de la vida y el cuidado de la Madre Tierra, despertando la conciencia del hombre. El modo de vida que propone es un medio para evitar que la depredación continúe y contribuir con la pacificación y purificación del planeta.

La adecuación de Willka Wasi al contexto urbano

Cecilia Paredes, la pareja del Amautha Tahuiro, es la primera iniciada que tuvo Willka Wasi. Su aporte ha sido fundamental para la adaptación del Amautha Tahuiro a la ciudad y para la adecuación de la tradición *willkarunakuna* a la mentalidad y las necesidades de la sociedad urbana. Ella ha aconsejado al Amautha Tahuiro sobre cómo desenvolverse en cada medio social.

En Willka Wasi, las personas interesadas son iniciadas como *willakuq* o *mamakuna* (sacerdote o sacerdotisa inca) a través de un rito llamado *kallariy*. Reciben un nombre

espiritual en lengua quechua, se convierten en miembros de la “casa sagrada” y comienzan a participar en un programa de preparación continua. Hay grupos que se preparan para iniciarse y promociones ya iniciadas que se encuentran en un camino de aprendizaje. Para Tahuiro, el acto de iniciar significa transmitir el poder para que esas personas puedan officiar como sacerdotes andinos y se conviertan en elementos activos del “cambio de tiempo” (espiritual y social) conocido como *pachakutiq*. Willka Wasi ya cuenta (a mediados de 2008) con más de 500 iniciados que están difundiendo las enseñanzas recibidas en el Perú y otros partes del mundo. Cada *willakuq* o *mamakuna* es, para Tahuiro, un pequeño sol que alumbra llevando palabras de sabiduría a las personas que todavía no entienden.

En las clases de todos los jueves -de 7 a 9 de la noche- el Amautha Tahuiro instruye a todas las promociones de iniciados sobre diferentes aspectos de cosmovisión andina y cómo proceder en los diferentes ritos y sanaciones. El Amautha Tahuiro no fue formado en el mismo contexto ni de la misma forma en que él prepara a sus discípulos. La instrucción de Tahuiro tuvo lugar en un contexto rural y en lengua quechua; el Willka Wasi –en cambio- se halla en un medio urbano –la ciudad de Lima- y la enseñanza se imparte en español.

En Willka Wasi, las formas no son lo más importante, el énfasis está puesto en el contenido. “*Aquí hay algo muy importante que tenemos que rescatar, las herencias ancestrales, ¿cuáles son las herencias ancestrales?, ellos no te dejaban de herencia casas ni autos, ellos te dejaban conocimiento, cómo hacerlo, con ese conocimiento podías hacer producir de la mejor manera.*” (Amautha Tahuiro, 10.04.08). Las “herencias ancestrales” son una enorme reserva de conocimientos y una puerta de acceso al estudio del pasado. La tradición *willkarunakuna*, al trasmitirse de manera reservada a las personas iniciadas, se mantuvo fiel a sí misma, a diferencia de las prácticas de *paqos* y *yatiris* que han asimilado elementos católicos como cruces, campanitas, vírgenes y santos.

CAPÍTULO 7

MÁXIMO Y RITA: LA FAMILIA DE LA MAMAKILLA

Introducción

En la fiesta de año nuevo 2008, conocí a Máximo Fernández y a Rita Castillo.²⁴⁵ Ambos son limeños con raíces mestizas, con abuelos provenientes de la sierra del Perú. Ambos tienen piel relativamente blanca y, asimismo, bellos rasgos andinos. En el caso de Rita, a la belleza andina se suma una pizca de árabe. Cuando la conocí, era la imagen de la abundancia y la plenitud. Estaba embarazada de Chaska -su hija menor, que nacería el 3 de enero de 2008-, y amamantando dos “indiecitos” (Illa y Hanan, de tres y dos años respectivamente) con el pelo largo, que cada tanto se colgaban de cada uno de sus pechos.

Máximo y Rita se definen, a sí mismos, como “sacerdotes andinos”. Viven en Lima, su ocupación primordial -y *modus vivendis*- son las contribuciones y donaciones que reciben por los ritos, sanciones y otros servicios espirituales que prestan. Cada uno tiene sus especialidades: Máximo hace lecturas con las hojas de coca, limpieza energética de las casas y *temascal* o “cabaña de sudor”; Rita lee los naipes españoles, el tarot andino y pasa reiki.²⁴⁶ La principal especialidad de ambos son las ofrendas andinas, que realizan conjuntamente en diversas ocasiones y con diversos fines. En estos ritos, se integran de tal forma que conforman una unidad; son un ejemplo vivo de la complementariedad andina.

Desde 1993, Máximo Fernández comenzó a participar en ritos de ofrenda en noches de plenilunio, conocidos como *mamakilla* (“luna llena”, en quechua). La celebración de la *mamakilla*, que también realiza la Coordinadora de Ayllus y Panakas todos los meses, es una tradición arraigada y relativamente antigua en el contexto de la espiritualidad andina que se practica en Lima. Desde fines de los años 90, Rosa María Alzamora, que había vivido muchos años en la comunidad *qiro*, comenzó a organizar en Lima grandes ofrendas que se celebraban todas las lunas.

²⁴⁵ Los conocí por intermedio de un amigo común: Manuel Seminario. Compartimos la fiesta de año nuevo 2008 en la casa de playa de Javier Trigo y Noelia Pérez, en el balneario de San Bartolo, al sur de Lima. En aquella oportunidad, ellos fueron con sus 3 hijos, Illa, Hanan y Chaska, que entonces todavía estaba en la barriga.

²⁴⁶ Reiki es una técnica de sanación, armonización y relajación que se aplica a través de las manos. Puede emplearse en personas, animales, plantas, medicinas y alimentos. Reiki es una palabra japonesa que significa "energía vital del universo" (*Rei*: "Universo"; *Ki*: "Energía Vital").

En 1999, Máximo recibió el *karpay* o iniciación como “sacerdote andino” y asumió la conducción de las *mamakillas*. En el año 2002 Máximo conoció a Rita, formaron pareja y comenzaron a conducir juntos las *mamakillas* y otros ritos. Recibieron una iniciación, para officiar juntos, con un maestro *colla* en la sierra sur del Perú. Durante varios años consecutivos, han pasado por el rito iniciático “búsqueda de visión” con el *yatiri* Freddy Arévalo. Han incursionado en el conocimiento de las plantas maestras, primordialmente la coca que es de uso permanente en su labor espiritual, y también la ayawaska, el wachuma, e incluso el peyote.

A continuación, enumero los aspectos fundamentales del trabajo de campo realizado con relación a Máximo y Rita en el 2008:

1. Observación participante y ayudante en ritos de mamakilla.

La *mamakilla* es una ofrenda a la luna llena, dirigido al público en general, que se realiza las noches de plenilunio, preferentemente en una *waka*. El 20 de abril de 2008 estuve por primera vez en una *mamakilla*. A partir de entonces y hasta diciembre, participé prácticamente todos los meses en este rito.

2. Observación participante y ayudante en “ofrendas individuales”.

Las ofrendas individuales son encargadas por clientes con fines específicos, y realizadas generalmente en casa de Máximo y Rita. El 31 de agosto de 2008 participé de una ofrenda solicitada por un señor aquejado de un grave problema en la vista. El martes 9 de diciembre de 2008 participé de otra ofrenda, encargada por una joven universitaria, con el objetivo de mejorar relaciones familiares y encontrar la pareja soñada.

3. Observación participante en otros ritos.

Por ejemplo, la celebración del día de la *Pachamama*, el viernes 1 de agosto de 2008, con una peregrinación al cerro San Cristóbal; o la ofrenda para *Capac Raymi* el 21 de diciembre en el Parque de la Muralla (centro de Lima).

*4. Entrevistas en profundidad a Máximo y a Rita.*²⁴⁷

5. Recojo de experiencias y testimonios de los clientes o pacientes.

6. Grabación de presentaciones de Máximo y Rita en programas de radio y conferencias.

²⁴⁷ El jueves 21 de agosto de 2008 fui por primera vez a casa de Rita y Máximo, fue una visita informal. A partir de ahí volví a visitarlos en varias oportunidades, efectuando varias entrevistas en profundidad.

7.1. MÁXIMO Y RITA: UNA SEMBLANZA

7.1.1. Orígenes familiares y búsquedas espirituales

Rita Castillo: una semblanza

Rita Castillo Gonzáles nació en 1970 en el caserío de Santa Clara de Tulpo, provincia de Santiago de Chuco, departamento de la Libertad; allí vivió hasta los siete años. Hasta este sitio de la sierra norte del Perú llegaba, subiendo por el río Marañón, gente de la selva que venía con productos tropicales -entre los cuales se encontraba la coca-, se reunían en la plaza y hacían trueque.

“En La Libertad, donde nací, hay mucha coca, a mi padrino yo lo veía, siempre estaba mascando la coca, cuando empezaba a trabajar la chacra, venían esos personajes con sacos llenos de productos de la selva, traían todo lo que se podía dar en la selva, y ahí mi papá, toda la gente, sacaban el maíz, el trigo, lo que se daba en mi pueblo, y se hacía el trueque, yo veía la coca, yo veía todo eso.” (Rita Castillo, 09.12.08).

Los padres de Rita, como es común en las familias de zonas rurales del norte peruano, iban a la iglesia y al mismo tiempo conservaban la relación con la tierra y ritos andinos. Como por ejemplo, dejar ofrendas a los muertos en días especiales o *mesadas* de wachuma o San Pedro, que realizaban los curanderos si se perdía una vaca, o alguien estaba enfermo.

Cuando Rita tenía siete años, su familia se radicó en Lima para acceder a una mejor educación de los hijos, pues en la sierra donde vivían no había posibilidad de una educación superior o universitaria. Se establecieron en la populosa urbanización de la Perla -provincia constitucional del Callao-, donde Rita vive hasta la actualidad, ahora junto a Máximo y sus tres hijos.

Mudarse a Lima significó para Rita un duro golpe, la tierra serrana donde se había criado era parte de su ser y se sentía desarraigada. *“Yo crecí muy relacionada con la naturaleza, y yo siempre me vi hablando con una divinidad ¿no?, que estaba impregnada en los árboles, estaba impregnada en los cerros, que era parte de mi ser (...) me quedé un poco asustada de ver que las casas de Lima no tenían techo, ¿no ves que en la sierra todo tiene techo de*

tejas a dos aguas?, para mi fue un choque fuerte porque ya no tenía la relación de la lluvia, de la tierra, de la naturaleza.” (Rita Castillo, 09.12.08).

Sin embargo, poco a poco volvió a reencontrarse con la naturaleza. A fines de los años 70 la zona de la Perla (en la parte baja del ubérrimo y extenso valle del Rímac donde otrora florecieran las prehispánicas ciudades-jardines de Maranga e Ichma) era un ámbito que todavía conservaba sectores campestres y aspectos rurales. Había canales de regadío, chacras con variados sembríos, cultivos de flores, corrales con gallinas y ganado, y en la llanura se erguía una gran *waka* orientada hacia el mar, frente a una extensa playa recta.²⁴⁸ Poco a poco Rita se fue adaptando al nuevo medio: “(...) *encontré los parques, adopté mis árboles, adopté determinados lugares, mis flores (...) Me acuerdo siempre que yo llegaba al colegio que estaba frente al mar, y pasaba por la waka, y hasta ahora la sueño ¿no?, es como si me hubiesen traído aquí, a este lugar, después yo me iba por los sembríos, que eran arcillosos, ya volví a relacionarme otra vez con la naturaleza.” (Rita Castillo, 09.12.08).*

Pero lo que más deslumbró a Rita, como niña llegada de la sierra, fue el mar. Tanto le fascinó el mar que en una ocasión se “entregó” a sus aguas, en lo que resultó ser una experiencia muy fuerte para ella, y que rememora con especial nitidez:

“Tenía más o menos, no me acuerdo si ocho años o nueve, y para mi la relación con el mar era tan bella que me entregué al mar, me arrojé, y estaba muriéndome ¿no?, empezó a venir la vida chiquitita que había tenido, así rapidito como pasar filmina de cada anécdota de mi vida, y sentí la muerte ¿no?, y fue una cosa hermosa, porque en el momento que yo me entregaba a ese sentimiento de grandeza, de amor, que era el Creador, que era Dios, porque yo tenía una relación con la divinidad desde niña, el mar me regresó a la orilla, pero de ahí me quedé con un susto muy grande al agua.” (Rita Castillo, 09.12.08).

Rita estudió Educación en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, y -una vez recibida- ejerció como educadora hasta que nació Illa, su primer hijo. Desde la adolescencia comenzó una búsqueda espiritual: “*Cuando vienes a la ciudad empiezas a*

²⁴⁸ Esta *waka* fue demolida para construir Radio Patrulla, en la mitad de la avenida La Paz, que corre recta frente al mar.

recibir toda la filosofía occidental, tenía curiosidad de saber de dónde venimos, entonces empecé a estudiar la biblia con los testigos de Jehová, me parecía algo diferente, cuestionaban a la Iglesia Católica y para mi eso era importante, pero luego me di cuenta que ellos tenían muchos dogmas.” (Rita Castillo, 09.12.08).

En la universidad, Rita estableció contacto con las raíces andinas. Tomó cursos para aprender más sobre la cultura y la idiosincrasia andina. Le atraía mucho la música originaria, los *sikuris*, e identificaba estas expresiones culturales como propias. En esta búsqueda, subyacía la vocación de aprender y practicar la espiritualidad andina; sin embargo en aquel entonces (a fines de los años 80, cuando Rita tenía 19 años) prácticamente no existían grupos que la practicasen. Había trabajos políticos destinados en la reivindicación del indio y de sus derechos, pero aún eran muy incipientes las experiencias en lo que hoy se conoce como espiritualidad andina. Rita estaba en la búsqueda de una práctica a través de la cual realizar su vocación espiritual. Al no encontrar la opción andina, tuvo que recurrir en otras corrientes espirituales. Es así como llegó al Tao y al I Ching.²⁴⁹

“Yo en ese entonces estaba practicando el Tao, que es una corriente china, pero para mi fue puntual, fue como si el Creador me hubiese permitido que practicara el Tao, porque en el Tao comencé a aprender de todos los elementos sagrados, como cada elemento, por ejemplo la tierra representa la fe, el hierro la justicia, o sea, el agua, todos los elementos, el fuego, los cuatro elementos que eran sagrados para nuestros antepasados, para ellos también eran sagrados, ellos también tienen la madera, tienen otros elementos además de eso ¿no?, pero que representan una cualidad, y cuando yo practiqué el Tao era volver a conectarme con la naturaleza, viendo una cualidad divina en todo lo que es la naturaleza, yo empecé estudiando el I Ching en la universidad (...) porque siempre me interesó mucho lo de la magia, yo te conté que en la tierra donde yo nací se lee mucho el maíz, hay muchas formas de comunicarse con lo invisible, y eso a mi siempre me fascinó porque yo de niña lo vi mucho, entonces cuando yo conocí el I Ching, y que tu podías consultarlo no solo con varillas sino también con las moneditas, yo empecé a hacer esa relación con la cultura china.” (Rita Castillo, 02.01.09).

²⁴⁹ El *I Ching* o “libro de las mutaciones” es un texto oracular chino cuyos primeros escritos datan de 1200 años a. C. Su contenido original, de procedencia taoísta, fue aumentado durante la dinastía Chou y por comentaristas de la escuela de Confucio. El *I Ching* describe la situación de quien lo consulta y predice el modo en que se presentará el futuro. Es un libro adivinatorio, moral, filosófico y cosmogónico.

En el año 2002 Rita conoció a Máximo en la feria artesanal de Campo de Marte, donde se venden productos regionales y hay *yatiris* que leen la hoja de coca. Se conocieron allí porque a ambos les atraía la lectura de coca y todo lo relacionado con la espiritualidad andina. Al poco tiempo formaron pareja y comenzaron a conducir juntos las *mamakillas* y otras ofrendas. “Yo conocí a Máximo y él ya venía haciendo *mamakillas*, solo, lo acompañaban siempre unas amigas, unas chicas ¿no?, hasta que llegué yo y ya me quedé, pero ya como pareja (...)” (Rita Castillo, 09.12.08).

Máximo Fernández: una semblanza



Figura 26. Máximo Fernández armando el “despacho”.

Máximo Fernández nació en Lima, hace 44 años. Proviene de un hogar católico, describe a su madre como “una persona muy católica”. Cuando terminó la escuela, se integró a un grupo parroquial, donde estuvo por espacio de ocho años. A partir de entonces, ha pasado por diferentes grupos, ha conocido diferentes tipos de meditación, la gnosis, los rosacruces

y los are krishna. En cada una de estas corrientes espirituales encontró elementos que le agradaron, pero era sólo algo, y de repente sentía que ya no le nutría y seguía buscando.

Máximo fue guía de turismo y se especializó en turismo místico. Llevaba a los turistas a Markawasi (un santuario natural en la sierra de Lima) y allí espontáneamente hacía un “rezo” con hojas de coca. Además, desarrollaba una labor de periodismo que le permitió conectarse con la espiritualidad andina:

“(...) recuerdo que en esa época tenía yo con otras personas un programa cultural en radio, éramos cuatro jóvenes amigos que éramos “periodista práctico”, así le dicen, todos los domingos teníamos este espacio en la radio, justamente tuve la oportunidad de contactar con todas estas corrientes por la prensa, como éramos prensa nos invitaban y teníamos mayores facilidades, y a la tercera invitación que nos llega de un seminario de tradición andina es que recién asistimos, ahí conecté con lo andino, se hizo al final una ofrenda a la tierra, después de eso me acuerdo mucho que cada luna llena se hacía una ceremonia de mamakilla (...)” (Máximo Fernández, 09.12.08).

Desde 1993, Máximo comenzó a participar en ritos de ofrenda en noches de plenilunio, conocidos como *mamakilla* (“luna llena”, en quechua). Hacia fines de 1999 el Dr. Renan Horna²⁵⁰, que guiaba estos ritos, tuvo que abandonar este servicio. El grupo quedó sin oficiante, entonces los participantes de este “círculo espiritual” le pidieron a Máximo -que ayudaba y seguía muy de cerca al Dr. Horna en esta labor-, que asumiera la conducción de las ofrendas. Máximo les respondió “pero yo no soy oficiante, no tengo el *karpay*”, y le recomendaron: “habla con el maestro Freddy para que te dé la iniciación”. Freddy Arévalo Koayla es un *yatiri* nacido en el sur de Perú y radicado en Estados Unidos, donde fue recibido como un hijo pródigo por los pueblos nativos del norte y actualmente es ministro de la *Native American Church*. Máximo ya conocía a Freddy desde el 1992, con él realizaba ritos con plantas maestras (ayawaska y peyote) una o dos veces al año, cada vez que el maestro -radicado en Chicago- visitaba Lima. Máximo aceptó el reto y poco después consiguió el “permiso”²⁵¹ para officiar como sacerdote andino:

²⁵⁰ El Dr. Horna en aquel entonces dirigía el Instituto de Comunicación y Desarrollo, que luego se integró a la universidad Norbert Winer.

²⁵¹ María del Carmen Gayoso García, nacida en la provincia constitucional del Callao, estuvo radicada en México desde el 93 al 95, y ahí conoció la espiritualidad originaria. Cuando regresó a Perú, estaba con muchas ganas de conectarse con esas vivencias. En ese contexto se contactó con Máximo, y nos da un testimonio de su iniciación (en la que estuvo presente) y de su evolución

“Pachamama fue tan generosa conmigo que generó que una señora mexicana quisiera tomar ayawaska pero en la selva de acá del Perú, y le pidió a Freddy y le pagó todo para que la acompañara, pero eso le permitía a Freddy tener una noche libre en Lima, y fuimos dos personas a las que nos dio el karpay, también me comprometía a subir a la montaña para poder profundizar más ese compromiso de servicio, Freddy ya había comenzado el año anterior un primer intento en las Huaringas, esta iniciación fue el 26 de febrero, el mes de junio era el solsticio y esa búsqueda de visión, me tocaba ayunar cuatro días y tomar medicina en el tercer día de ayuno.” (Máximo Fernández, 02.01.09).

Siendo ya adulto, y oficiante como “sacerdote andino”, Máximo descubrió que tenía raíces andinas. Supo que su abuela era huanuqueña y que su tatarabuela adivinaba con las hojas de coca. Luego de tres años de conducir los ritos a la *mamakilla*, Máximo conoció a Rita y formaron pareja. Máximo quería que les dé una bendición un *taita qiro*, porque Rita todavía no había recibido ninguna iniciación. Entonces, con Rita y el primer hijo –Illa, que entonces tenía siete meses- hicieron un viaje a la comunidad de *qiro*, en el departamento del Cusco. Estuvieron dos semanas en la comunidad esperando que volvieran unos *taitas qiros*, pero no llegaban. Finalmente recibieron la bendición de dos abuelos *collas*. Rita recuerda:

“Los dos recibimos una iniciación como pareja ya para hacer las ceremonias, un karpay. Don Benito, un colla sacerdote, él nos inició a Máximo y a mí, nos dio la bendición colla, allá en Kenko nos bañó e hizo un ritual de todo un día, él junto a una mujer colla que hace todo un camino sagrado, eso fue hace cinco años, ya había nacido Illa.” (Rita Castillo, 02.01.09).

espiritual: *“Yo lo conocí antes de que fuera sacerdote, lo conocí cuando era periodista, antes de que esté con Rita, cuando estaba con otra pareja, y tenía un programa radial en radio Inca, yo lo conocí antes cuando estábamos en el fenómeno Ovni, hicimos un viaje a Chilca y ahí lo conocí, desde que yo lo conocí a Máximo como periodista, y yo estuve en la ceremonia donde él recibió el karpay de Freddy Arévalo, y también recibió otra persona que ya falleció, fue una ceremonia muy especial, él estaba sentado, había otra chica, los dos juntos recibieron, es una iniciación, se llama “recibieron el karpay”, recibieron el permiso y la autorización para poder ceremoniar, hacer *mamakilla* y todo lo de más, es todo un proceso, por eso van de cuando en cuando a Cusco, y van avanzando, yo por ejemplo ahora que lo he visto a mi hermano Machi con Rita en una ceremonia que hicieron en mi casa por mi cumpleaños ¡uy, han avanzado!, mucho, es algo que no termina con la iniciación, están trabajando muy bonito, por eso yo me siento orgullosa de haberlo visto desde que recibió el karpay hasta lo que está ahora, está joven tiene para avanzar mucho más (...)” (María del Carmen Gayoso García, 02.10.08).*

Posteriormente, Máximo y Rita han seguido oficiando como “sacerdotes andinos” y continuado su preparación con el *yatiri* Freddy Arévalo. Durante varios años consecutivos han pasado por el rito iniciático “búsqueda de visión” y han tenido experiencias con las plantas maestras²⁵². Después del tercer año de búsqueda de visión, Máximo obtuvo el “permiso” para ser guía del rito llamado *temascal* o cabaña de sudor.

7.1.2. Visión y práctica de la espiritualidad andina

Sincretismo

Tanto Rita como Máximo, provienen de familias católicas, han sido formados como católicos, y no han dejado de serlo. Para ellos, la espiritualidad andina debe ser inclusiva como lo fue en el *Tawantinsuyu* donde se respetaron las creencias de todos los pueblos, entonces no habría motivos para renunciar al catolicismo.

Debido a este enfoque sincrético, Máximo y Rita han tenido disidencias con otros practicantes de la espiritualidad andina que no aceptan los símbolos católicos. Por ejemplo, en un rito de ofrenda en Pachacámac, ocurrió lo siguiente:

²⁵² “Antes de tener a Illa [su hijo mayor] subí a la montaña y tuve la búsqueda de visión, y me inicié con la medicina de la *ayawaska* (...) en la montaña fue la primera vez que yo probé la medicina, yo he tomado recién *ayawaska* en la montaña, en Peña Blanca, en Piura, tras tres días de ayuno. Y fue muy hermoso porque, cuando subí a la montaña, al tercer día de ayunar, de sentirme unida a la montaña, a los árboles, enfrentando mis propios miedos, yo tenía mucho miedo a dormir sola y a la oscuridad, porque yo de chica veía muchos duendes, siempre he tenido abierto se podría decir ese sentido de ver a otros seres, entonces yo decía voy a estar en la montaña sola y voy a tener contacto con ellos, pero igual estuve en la montaña, y fue hermoso conectarme otra vez con lo que yo era, era como volver a reiniciar mi vida, tenía yo 33 años, era volver a conectarme con lo que yo era: la tierra, el agua, los árboles, el viento, los pájaros, y luego cuando tomé la medicina, *ayawaska*, era enfrentar lo que yo toda la vida había huído, y era mi dolor, era mi gran temor, mi gran dolor que es tener niños ¿no?, ser madre, yo tenía ahí un nudo bien grande, un dolor bien grande, yo inclusive en la universidad había estado a favor del aborto, y yo sentía culpa por eso, yo tenía muchas culpas y mucho dolor en mi corazón con respecto a eso de la maternidad, yo subí a la montaña para curar mi relación y preguntarle a Dios quien era mi alma gemela, si era ese chico o era Máximo, y la medicina me dijo que eso no era importante, lo importante en ese momento era curarme yo como mujer, mi relación con la creación, con la vida, y es ahí donde la medicina me cura, me hace entender, y lloré todos los ríos que nadie puede llorar, pero de ahí me acuerdo que como no tomamos agua los cuatro días me vino había dado como una cistitis, y recuerdo que la medicina me dijo “ya no te preocupes”, porque me ardía todo ¿no? el aparato todo genital, me ardía, no tenía nada que orinar ya, y me acuerdo que la medicina me decía “no te preocupes, ya mañana vas a bajar al río, y te vas a sentar, y vas a dejar que las aguas corran a través tuyo, sentada”, y así fue, lo primero que hice después del *temascal* fue bajar al río.” (Rita Castillo, 02.01.09).

“Me acuerdo que una vez estábamos en un solsticio, y habíamos invitado a Pachacámac a muchas personas, entonces estábamos en esa ceremonia, y nosotros le decimos a la gente “lleven sus objetos sagrados, para que se bendigan”, y alguien había llevado una biblia, no recuerdo bien, o un ángel, no sé qué, y de pronto llega un grupo y alguien dice “yo no me puedo sentar en esta mesa, en que hay elementos que son ajenos a mi cultura”, entonces eso es fuerte ¿no?, porque estábamos con tanta gente y de pronto alguien te confronta como diciéndote ¿qué están haciendo?, en ese momento seguimos rezando, y no falta quien diga que tenemos que ser tolerantes, esa ceremonia fue bellísima porque recuerdo que allí había una chica que llevaba varios años buscando el amor y le salió ¿no?, bueno fue una ceremonia intensa pero también yo le preguntaba al Creador, “padre, yo quiero hacer bien las cosas, quiero caminar un camino sagrado pero haciendo bien las cosas, no quiero que haya confusión en mi ni en la gente”, y recuerdo de que con Máximo estuvimos haciendo una ofrenda y habíamos tomado un poco de medicina, y como yo tenía a dos niños, a Hanan y a Illa, a veces yo los paseaba porque querían hacer su pichi, y me había salido un poco del grupo, y me encuentro un pétalo con forma de corazón, hermoso, me dije está tan lindo para ponerlo en la ofrenda, “tu corazón padre es así como este pétalo” dije ¿no?, lo limpié, lo llevé a Máximo y le dije “sabes qué, esto lo he encontrado por allá, pero ponlo igual al pétalo, pasó algo maravilloso, que me hizo entender muchas cosas, me dice Máximo “mira este pétalo”, yo lo mire y vi el rostro de Cristo, estaba dibujado, y ahí entendí porqué era el templo de Pachacamilla, de dónde nació Cristo y el Señor de los Milagros, o sea tomé conciencia que Cristo quiso venir, que eso que se dijo en la historia por más que nosotros queramos borrarlo no lo vamos a poder borrar, y que a nosotros nos toca hacer ese camino queramos o no, entonces me acuerdo que con Máximo habíamos quitado el vino de nuestros altares, porque habíamos querido que fuera un altar puro, con chicha de jora, habíamos hecho algo puro para agradar a la gente ultra indigenista, qué se yo ¿no?, pero cuando nosotros vimos que el cielo mismo nos da sus señales, ¿a quién vamos a obedecer?, al cielo ¿no?”.” (Rita Castillo, 02.01.09).

El pachakutiq

Para Máximo pachakutiq significa “(...) que la tierra se voltea, que como está de una forma se voltea a lo contrario” y habría comenzado en 1992, cuando se cumplen los 500 años del encuentro de las dos culturas. “Justamente la fecha que yo comienzo todo este proceso, en el 92 es el año que pruebo la ayawaska, es todo un proceso, es como decir que estamos en la más profunda oscuridad de la noche y empieza el amanecer, los primeros años ha sido difícil pero se ha ido dando, el círculo siempre se ha ido renovando, hay

veces que de una ceremonia a otra más de la mitad son nuevos.” (Máximo Fernández, 02.01.09).

Para Rita ya estamos viviendo en tiempos de *pachakutiq*, “*de aquí a unos años cada vez es más fuerte*”. El ejemplo más claro es que en los 90 había muy pocos grupos practicando la espiritualidad andina y ella tuvo que acudir a otras corrientes espirituales. “*Nosotros podemos hacer un balance porque desde que empecé, mira, que son sólo 6 años, ahora la gente puede encontrar espiritualidad andina, lo que yo no encontraba.*” (Rita Castillo, 02.01.09).

Chakaruna

Máximo se considera un *chakaruna* (“hombre puente”, en quechua): una persona de la ciudad, rescatando las tradiciones antiguas y adaptándolas a nuevos contextos sociales. “*El puente entre la ciudad y las comunidades, entre lo antiguo y lo moderno (...) poder conectar dos mundos, dos universos, el mundo mental, racional, analítico con el mundo mágico, con la magia de las medicinas.*” (Máximo Fernández, 17.09.08).

El vínculo con la hoja de coca

Máximo comenzó a desarrollar un vínculo con la hoja de coca desde 1993, a través de su participación en las *mamakillas*.

“La mamacoca siempre me estuvo llamando, desde el momento que empiezo a asistir a la mamakilla, luego en la montaña, cuando estás el tercer día de ayuno el maestro Freddy te lleva un matecito de coca, bien rezado, parece coca-cola ese mate, así bien cargado, ahí es donde he entrado en conexión con la profundidad de la mamacoca, a veces la gente en las mamakillas, gente de ciudad, no está acostumbrada a chakchar, entonces le pasábamos su matecito, entonces es otra forma de conectarse con la planta, con la ofrenda también es posible que se cure la gente.” (Máximo Fernández, 02.01.09).

En el caso de Rita, su interés en la lectura de la coca la vinculó con esta planta sagrada. Hacia 2001, Rita estaba muy interesada en el I Ching y otras formas de oráculos. Sin saber por qué, le interesaba especialmente que alguien le leyera la coca. En la feria de Campo de

Marte, a la cual llegan *yatiris* del sur de Perú y Bolivia, un viejito le hizo una “lectura” con hojas de coca en la cual adivinó aspectos de su infancia, y predijo cómo se iba a desarrollar su vida:

“Lo que pasa que a mi me leyeron la coca, pero no me podían leer porque tenía como un manto protector, y en realidad era porque yo hacía esa práctica del Tao (...) entonces cuando me leen la coca yo no me siento satisfecha porque sentí que no me la podían leer, pero una vez un yatiri boliviano me dice “¿sabes qué?, yo sé quien te puede leer a ti la coca”, y me manda a un viejito puneño, peruano, que le había caído el rayo y había sobrevivido, y él no tenía cola, como los demás que tenían gigantes colas, que hacían en Campo de Marte para leerse la coca porque era muy barato ¿no?, el vendía sus despachitos y cosas, entonces yo llego a él un poco incrédula también, y yo llego y me doy cuenta que tenía su Virgen de Copacabana, me dice “tres preguntas nada más”, entonces en ese momento él me tira la coca, la tira arriba y cae, yo lo veía, y una de las cosas que me hizo a mi confiar en su lectura es que me dijo “tu ibas a morir ahogada en la cochamama ¿no?”, entonces eso lo sabía yo nada más, “y tienes que hacer un pago, un despacho, vas a llevar tu vino, tus hojas de coca”, yo un poco que lo mire nada más pero el hecho de que me dijera eso me marcó, y otro hecho que agarra y me dice que yo iba a conocer a un hombre delgado y alto con el cual yo me iba a casar e iba a tener hijos ¿no?, dos hijos me dijo, todo esto fue un año antes de conocer a Máximo, y me acuerdo que yo le pregunté por otro muchacho, por un amor ¿no?, y me dijo, “ese hombre va a regresar pero tú te vas a quedar con el otro”, y yo decía “no, porque yo no...”, “por causa del hijo” me dijo, pero yo imposible de rechazar al otro chico, porque yo estaba enamorada del otro chico y yo no conocía a Máximo, entonces me parecía un poco incierto ¿no?, pero pasó el tiempo y al año yo conocí a Máximo, el 26 de diciembre del 2002, a mi me leyó el viejito en el 2001, y ahí es donde conozco a Máximo y cambió mi vida.” (Rita Castillo, 02.01.09).

7.2. OBSERVACIÓN PARTICIPANTE EN RITOS

7.2.1. Descripción de una *mamakilla*: ofrenda de luna llena

A partir de 1999 Máximo no ha dejado, ni una sola noche de luna llena, de celebrar la ofrenda a la *mamakilla*. Desde 2002 lo viene haciendo con la compañía de Rita. Esta ofrenda se repite cada 28 días, doce o trece veces en el año. En ella se agradece por todo lo

vivido, recibido, producido y aprendido durante el ciclo lunar que culmina, y se propicia la buena salud, el trabajo y el bienestar general para la siguiente lunación.

La *mamakilla* se celebra todas las noches de luna llena. Se hace a partir de las 7 de la tarde, de modo que -si toca un día laborable- los interesados en participar tienen tiempo de llegar al salir de sus trabajos. El lugar donde se celebra es itinerante. Preferentemente se hace en una *waka* o templo prehispánico de Lima, como Pachacámac hace unos años y recientemente *waka* Wantile, en el distrito de San Miguel, lo cual no siempre se consigue por las restricciones actuales de acceso a la *wakas*. Durante el año 2008, la *mamakilla* fue rotando por casas de amigos de Rita y Máximo, que viven en zonas más céntricas como Miraflores, Surco o Magdalena, y gentilmente prestan su casa para este rito. Donde quiera que sea, se busca una terraza o un espacio a cielo abierto, para recibir la luz directa de la luna llena y que su vibración purifique y cargue de energía al altar y a todos los presentes.

La convocatoria, por correo electrónico, va dirigida a la “*familia de la mamakilla*”. “*Este lunes 15 de setiembre es el plenilunio y nos sentaremos a rezar juntos agradeciendo al Creador así como pidiendo nuestras urgencias de la manera que lo hacían nuestros antepasados, levantando kintus (...)*”. Recomiendan llevar lo que cada uno desee ofrendar al Creador, también una foto si se desea hacer un rezo por alguien no presente, elementos sagrados para ser bendecidos en el altar, algún alimento, fruta o bebida para compartir al finalizar la ofrenda. El *ayni* o reciprocidad por la ceremonia es de 15 soles, pero “*si realmente no los tuvieras puede ser algo menos o también algún elemento para el altar (tabaco, inciensos, velas, chicha, etc.)*”.

El lunes 15 de setiembre de 2008, el rito de *mamakilla* tuvo lugar en el local del Instituto de Cultura Alimentaria Andina (INCAA) –distrito de Magdalena del Mar-, cedido amablemente por Noelia Pérez y Javier Trigo, quienes también participaron de la ofrenda junto con sus dos hijos, Javiercito y Kusi. Esa noche, fui el primero en llegar a INCAA. Esperé en la tienda conversando con los anfitriones Noelia Pérez y Javier Trigo. Al poco tiempo llegó Máximo -sin Rita- y subimos a la sala de conferencias en el segundo piso. En este gran salón rectangular, donde todos los miércoles se dictan conferencias gratuitas

sobre cultura alimentaria, Máximo dispuso el altar.²⁵³ En el centro, colocó un papel rectangular, blanco y grande. Lo ayudé a extender las mantas y a colocar colchonetas para que la gente pudiera sentarse con mayor comodidad.

Poco a poco, fueron llegando los invitados, hasta formarse un grupo de 25 personas, 20 mujeres y sólo 5 varones.²⁵⁴ Todas y todos traían algo para compartir en comunidad: frutas, bebidas, galletas, que se dispusieron cuidadosamente sobre el altar. Mientras se compartían hojas de coca, algunos desplegaron frente a sí sus cuarzos y otras piedras sagradas, para que se limpien y carguen de poder a la luz de la luna, y fotos de seres queridos que necesitaban ayuda.

Invocación de apertura

Máximo empezó la ceremonia sin Rita, que llegaría más tarde con su beba Chaska. Arrodillado sobre colchonetas, Máximo tocó tres veces el *pututu*. Acto seguido, comenzó a soplar *kintus* de hojas de coca llamando a los *apus*. Prosiguió con la siguiente invocación cantada, con acompañamiento de *chungana* o maraca:

*“Jamuy, jamuy, Mamakilla jamuy,
Jamuy jamuy, Mamakilla jamuy,
Say-re-re-re-re-re, say-re-re-re-re
Way-ra-ra-ra-ra-ra, way-ra-ra-ra-ra
Say-re-re-re-re-re, say-re-re-re-re
Way-ra-ra-ra-ra-ra, way-ra-ra-ra-ra*

*Jamuy, jamuy, Taulichuco jamuy,
Jamuy jamuy, Taulichuco jamuy,
Say-re-re-re-re-re, say-re-re-re-re
Way-ra-ra-ra-ra-ra, way-ra-ra-ra-ra
Say-re-re-re-re-re, say-re-re-re-re
Way-ra-ra-ra-ra-ra, way-ra-ra-ra-ra*

²⁵³ Para mi sorpresa, orientó el altar hacia el sur, a diferencia de su maestro Freddy Arévalo que lo hiciera mirando hacia el este (en un rito de *ayawaska* en este mismo espacio).

²⁵⁴ Casi siempre van más de 40 personas a las *mamakillas*, ese día fuimos un grupo relativamente pequeño.

*Jamuy, jamuy, Markawasi jamuy,
Jamuy jamuy, Markawasi jamuy
(...)”.²⁵⁵*

Es un canto en lengua quechua. Para captar su sentido debemos conocer el significado de tres palabras: *jamuy* significa “ven,” *sayre* es “tabaco”, y *wayra* es aire o viento. Para Máximo, “*Say-re-re-re-re-re, say-re-re-re-re / Way-ra-ra-ra-ra-ra, way-ra-ra-ra-ra*” quiere decir “tabaco, lleva este mensaje a través del viento”. “*Jamuy, jamuy, Mamakilla jamuy*”, de este modo Máximo va invocando a la luna llena -para que se haga presente y acompañe durante la ofrenda- y a otros lugares o seres sagrados: *Taulichuco, Markawasi, Peña Blanca, Pachacámac, Ausangate, Quylluriti, Huaytapallana, Taitas Moches, Taitas Qiros, Taitas Incas, Kallawaya, Taitas Collas*. Cada nombre mencionado es un cerro sagrado o *apu*, una *waka* o templo andino, o bien una etnia o pueblo originario, que Máximo está invocando para que acompañe durante la ofrenda.

Presentación de la sagrada aqa (chicha de jora)

Máximo me pidió que sirva la chicha de jora, desde una vasija cerámica, en una concha de *spondylus* y en grandes *qiros*, uno para cada persona. Máximo levantó con ambas manos la concha y cantó una invocación a la chicha. Nos invitó a *tinkar* la chicha, acto ritual que consiste en mojar los dedos en la bebida sagrada y asperjar algunas gotas. De este modo, saludamos a las siete direcciones del espacio. Mirando hacia el este, *tinkamos* “*agradeciéndole a Dios que cada día puedan nacer nuestros sueños, como nace el sol*”. Giramos hacia el oeste, donde va a descansar el “sol anciano”, y *tinkamos* agradeciendo todo lo vivido. Luego giramos hacia el norte para *tinkar* a la “gran *chaska*” de los pueblos del Norte, y hacia el sur -completando los cuatro puntos cardinales- para evocar la cruz del sur:

“Y vamos ahora hacia el sur, en donde encontramos las cuatro estrellas que forman la cruz del sur, en donde nuestros antepasados estudiaron y pudieron proyectar la cruz cuadrada, la chakana, ellos vieron que esas cuatro estrellas formaban no una cruz, sino un puente, un puente que está justamente en el centro de la vía láctea, que ellos llamaron el río sagrado o willkamayu, se decía que cuando alguien moría su espíritu se iba a vivir allá

²⁵⁵ Este canto Máximo lo aprendió de su maestro Freddy Arévalo.

a las estrellas, entonces ese puente conecta el mundo terrenal con esas estrellas, nos permite tener contacto con la sabiduría, con el conocimiento de todos los ancestros.”.

En esas explicaciones se hallaba Máximo, cuando Rita cargando a Chaska (la bebe que cautivó a todos y no lloró ni una vez en todo el transcurso del rito) irrumpió en la sala, saludó rápidamente y se sumó a la ofrenda. Máximo que continuó ahora con más fuerza:²⁵⁶

“Vamos a hacer ahora un saludo al interior de la tierra, que es el Uku Pacha, donde mora el espíritu de Pachamama, los alimentos, la salud, la vida. Ahora con Hanan Pacha, donde está el espíritu de Taita Inti y de la Mamakilla, de todas las estrellas, nos de comprensión, entendimiento. Finalmente vamos a hacer un saludo con nuestro propio Apu Yoque Chaska, “el gran señor que está en el mundo invisible”, que nadie ha visto pero afirman brilla como una estrella. Vamos a tomar un poco de la chicha con nosotros mismos.”.

Rita animó a todos los presentes a beber abundante chicha, “la cerveza de los incas”, exaltando sus virtudes. Tres veces procedí a rellenar los *qiros* con chicha y se sucedieron los brindis ceremoniales. La chicha que consigue Máximo, hecha especialmente para el rito, es muy sabrosa, espumosa y endulzada con miel de caña o chancaca.

Honrar a la Madre Agua: Yakumama

Honrar a la Madre Agua, *Yakumama*, es un momento importante de la *mamakilla*. Rita recordó que provenimos del agua y un 70 % de nuestro cuerpo es agua, por ello la enorme atracción que ejerce la luna en las mareas y en los ciclos de la mujer.

Máximo y Rita hicieron la presentación de una vasija de barro con “agua rezada”, que han recogido en sus viajes por lugares sagrados²⁵⁷. Máximo derramó un poco de esta agua en una concha de *spondylus*, le agregó agua de florida y otros perfumes. Sosteniendo la concha de *spondylus* con el agua sagrada en alto con ambas manos, Máximo entonó un canto (Rita lo acompañó en el estribillo):

²⁵⁶ Escuchando posteriormente la grabación noté que a partir de la llegada de Rita subió la energía de Máximo.

²⁵⁷ Las aguas provienen del sitio inca de Kenko en el departamento del Cusco; del cerro Peña Blanca en el norte de Perú; de Markawasi, un santuario natural de sierra de Lima; incluso de Ama, una santa hindú que reza con el agua.

*“Aquí vengo yo llamando,
Aquí vengo invocando,
Los encantos de mis aguas
De mis aguas tan sagradas
Lái rarai rarai rarái rai rai rarai rarai
Lái rarai rarai rarái rai rai rarai rarai.”*

*“El aguita de los hielos
Va viniendo va llegando
Trayendo su medicina
Va limpiando va curando
Toditi-tita la tierra
Y a nosotros sus hijitos
Lái rarai rarai rarái rai rai rarai rarai
Lái rarai rarai rarái rai rai rarai rarai.”*

*“Mamakilla voy llamando
Las Huaringas voy llamando
Van viniendo van entrando
Mayurimac invocando
Va llegando desde el este
Van trayendo medicina
Lái rarai rarai rarái rai rai rarai rarai
Lái rarai rarai rarái rai rai rarai rarai.”*

*“Peña Blanca invocando,
Cochamama y las Huaringas
Voy llamando e invocando,
Van viniendo desde el norte,
Trayendo los encantos,
Nuestras aguitas sanando
Van curando van curando
Lái rarai rarai rarái rai rai rarai rarai
Lái rarai rarai rarái rai rai rarai rarai.”*

*“Quylluriti voy llamando
Quylluriti invocando*

Ausangate voy llamando
Ausangate invocando
Willkamayu Pachamama
Willkamayu hanan pacha
Van viniendo van llegando
Van trayendo medicina
Lái rarai rarai rarái rai rai rarai rarai
Lái rarai rarai rarái rai rai rarai rarai.”

“De las cuatro direcciones
Van viniendo van trayendo
El perfume de las flores
Floreciéndonos la vida
Levantando y curando
Todititas nuestras vidas
Y a todas nuestras familias
Lái rarai rarai rarái rai rai rarai rarai
*Lái rarai rarai rarái rai rai rarai rarai (...).”*²⁵⁸

Máximo tomó una larga pluma de cóndor, la remojó en el agua sagrada y la agitó en el aire, asperjando finas gotas sobre los elementos de la mesa y todos los presentes, purificando y bendiciendo. *“Hay que recibir a esta agua con reverencia, con bastante amor, porque trae florecimiento para nuestras vidas, así nos caiga una gotita, pero en esa gotita está contenido todo el rezo”*, explicó Rita, antes de ofrecer dos cantos a las aguas.²⁵⁹

La ofrenda: elementos y procedimiento

²⁵⁸ Este canto ha sido tomado de los curanderos del norte del Perú. Los versos son todos de ocho sílabas.

²⁵⁹ El primero de ellos, traducido del portugués (idioma en que es cantado en sesiones de ayawaska del grupo brasileiro Santo Daime), honra a las aguas y al espíritu de las flores. *“Flor de las aguas ¿de dónde vienes, para dónde vas? (2 veces) / Voy a buscar la limpieza en el corazón donde está mi padre / La morada de mi padre está en el corazón del mundo / Donde existe todo amor y un secreto profundo / Ese secreto profundo esta en toda la humanidad / Si todos pudieran conocerse aquí dentro de esta verdad”*. El segundo canto, dice así: *“En tus ojos de agua infinita / Se bañan las estrellitas mama (2 veces) / Agua de luz, agua de estrellas / Pachamama viene del cielo (2 veces) / Limpia, limpia, limpia corazón agua brillante / Sana, sana, sana corazón agua bendita / Calma, calma, calma corazón agua del cielo, mama. / ¡Qallalla!”*.

Máximo dibujó, con tierras de colores, un círculo sobre el papel blanco abierto en el centro de la mesa. Luego, con inciensos y semillas, lo dividió en cuatro partes. Rita refirió que este círculo representa al cosmos, la *chakana* o *tawa* sagrado, y que los ancestros respetaron mucho el número cuatro porque honra a las cuatro direcciones, a los cuatro elementos y a las cuatro etapas de la vida del ser humano. Máximo agregó *wira quwa* -una yerba muy usada por los *yatiris* aimaras que al quemarse huele a grasa-, piedra lara, *llampu* -para curar las penas-, *alucema* -para purificación- y *hatun hampiq*, la “gran tierra de curación”. Mientras, Rita iba explicando: “*La magia de las ofrendas es que tenemos que dejar un ratito la razón, para entrar en el corazón, y realmente creer y tener la fe de que la tierra tiene una energía, tiene un poder, todas esas plantas se ponen aquí porque tienen un poder (...)*”.

*El “rezo” con los kintus de coca*²⁶⁰

Rita hizo circular una *unkuña* con hojas de coca, enteras y de color verde esmeralda. Máximo explicó:

“La hoja de coca es el sacramento que tenemos desde hace muchos años, miles de años, sacramento es aquello que nos conecta con el Creador, el momento más profundo del rezo es el momento de la comunión, al recibir la hoja sagrada, aquí en el Ande, el momento más profundo es masticando la hojita de coca, y en este caso vamos a utilizar las hojitas más bellas, que estamos eligiendo para poder rezar, para poder pedirle a Dios.”

Todos *chakchamos* y escogimos las hojas de coca más enteras y grandes para armar los *kintus*. Rita nos pidió formar *kintus* de 3 hojas y *kintus* de 2 hojas, pegados con grasita de llama, e indicó:

“Ustedes pueden ir mascando hojitas de coca, porque la hoja de coca nos cura a los tres niveles, cura nuestro corazón, nuestro espíritu, y también cura nuestro cuerpo. No hay que tenerle miedo a la hoja de coca, que si nos va amargar, o que si va manchar nuestros dientes, al contrario nos va a limpiar.”

²⁶⁰ Máximo y Rita le llaman “rezo” a esta parte del rito. El concepto de “rezo” (que refiere fórmulas rituales que se repiten siempre de forma fija) no es el más adecuado para describir esta parte del rito, en la cual las palabras fruyen espontáneamente desde los sentimientos, de acuerdo a cada ocasión en particular.

“Entonces vamos a hacer el canto de la mamacoca, para eso les voy a pedir que por favor cojan sus kintus, tienen que llevarlos cerca de su boca porque van a soplar sobre ellos, el sople es importante, es el aliento de vida, el viento o wayra empuja y lleva este rezo, la hoja de coca es un espíritu, tiene una personalidad, a cada persona se le puede manifestar de diferente manera, con diferente rostro, con diferente cuerpo, pero es un espíritu muy viejo, tiene una fuerza femenina y un amor muy grande, entonces como ella va a llevar nuestros rezos, como ella va a servir de alimento a los espíritus, y también nos está alimentando a nosotros, vamos a cantarle para que ella pueda estar presente, que nos pueda elevar a este momento de rezo, que nos de la comprensión que necesitamos tener en este momento, que nos de la sanación que también necesitamos, entonces vamos a cerrar nuestros ojos, soplando esta sagrada hoja de coca, respirando y vertiendo este aliento sobre ella, y vamos a llamar a la hoja de coca como la llamaron nuestros antepasados, como nos enseñaron a enamorar y a cantar a todo lo sagrado.”

“Y también vamos a conectarnos en este momento con la madre luna, la mamakilla, radiante y plateada, que está haciendo su labor de purificación, y vamos a conectarnos con la mamakilla a través de la mamacoca, y poder también conectarnos con el sol central del universo.”

*“Mamacoca, mamacoca, mamacoca,
La más vieja de mis abuelas y la más sabia curandera
La más vieja de mis abuelas y la más sabia curandera
Mamacoca, hija de Wiracocha,
Hija de Wiracocha y Pachamama,
Mensajera de los dioses, mensajera de los dioses,
Tu que vuelas como el sagrado cóndor, tu,
Ábrenos la puerta del Hanan Pacha
Para colmar de bendiciones a la sagrada tierra,
Mamacoca, mamacoca,
Tú que eres la más vieja de mis abuelas y la más sabia curandera,
Tú que danzas entre aguas, entre ríos y entre tierras,
Tú que danzas entre noches oscuras con la luna plateada de mamakilla,
Mamacoca, hija de Wiracocha y Pachamama,
Ábrenos, ábrenos el corazón de la madre tierra,
Y deja brotar el manantial de bendiciones,
Mamacoca, hija de Wiracocha y Pachamama,*

*Gran mensajera de los dioses,
Invita a mamakilla a danzar con su luz plateada,
Invita a mamakilla a danzar con su luz plateada,
Mamakilla, luna sagrada mamakilla,
Tu que rezas con kintus de coca por la sagrada Madre Tierra,
Tu que rezas con los kintus de la sagrada mamacoca,
Reza por mis hermanos, reza por mis hermanos,
Mamacoca la más vieja de las curanderas
Cura cura a mis hermanos,
Cura cura cura mamacoca curandera,
Mamacoca, reza por la tierra, reza por los ríos,
Por lo mares por toda la creación,
Mamacoca bendice purifica nuestro camino,
Mamacoca, mamacoca, mamacoca.
¡qallalla!”.*

Rita y Máximo también soplaron *kintus* por personas ausentes. Una vez que cada persona hubo dejado su aliento y su “rezo” en las hojas de coca, las entregó a Máximo, que mojó los *kintus* en la “vasija con tres lagunas”²⁶¹, los elevó hacia lo alto con ambas manos, los sopló y los colocó con sumo cuidado en la ofrenda.

Nadie había recordado de llevar flores, que son el último elemento que incluye la ofrenda. Me ofrecí para ir a buscar algunas flores a la plaza de Magdalena, que esta a una cuadra; me acompañó Javiercito (el hijo menor de Javier Trigo, muchacho de unos 20 años) bajo una garuga intensa. Tras adornar la ofrenda con abundantes flores, Rita y Máximo cerraron el papel blanco con la ofrenda y la envolvieron cuidadosamente con varias *unkuñas* de alpaca, para llevarla hasta su casa, donde la enterrarían ritualmente en el jardín.²⁶²

7.2.2. Descripción de una ofrenda de sanación

²⁶¹ Esta vasija tiene tres recipientes concéntricos, que contienen “agua rezada”, vino y chicha.

²⁶² Para finalizar, cada uno de los presentes escogió una figurilla de plomo, a través de la cual Rita hizo un diagnóstico. A mí me tocó un perro y Rita explicó así su sentido: “¡A Leonardo le ha tocado un perro!, el perro es sagrado, acompañaba a la otra vida... entonces lo que le dice a Leonardo es el importante papel que está cumpliendo de acompañar a los sacerdotes, a las personas que están en el trabajo espiritual (...)”.

Máximo y Rita sabían de mi interés por hacer “observación participante” en ritos de ofrenda con fines de sanción. El 31 de agosto del 2008 me avisaron que, esa tarde, recibirían en la casa de ellos a un “paciente”. Llegué justo unos instantes antes de que comenzara la ofrenda. La hermana de Rita me condujo hasta un tercer piso en construcción. En el último cuarto, destechado todavía, había sido armado el altar o “mesa” sobre tapetes de totora y mantas andinas. Allí estaba el paciente que había encargado la ofrenda: el Sr. Fernando de Lama Alemán, un hombre alto con lentes oscuros, nacido en Tumbes, que estaba casi ciego y a través de la ofrenda buscaba mejorar o recuperar la visión. Lo acompañaba su esposa, bastante más joven, nacida en Trujillo. Fui presentado por Máximo como “antropólogo ayudante”. Además estuvo presente una prima de Rita, éramos entonces seis personas en total.

En el centro del altar había un papel blanco desplegado, y alrededor un recipiente de cerámica con *sisaya* (palo santo), algunas velas prendidas, una réplica muy lograda del cetro de Pachacámac (muy valioso para Máximo y Rita, como símbolo de la primera *waka* donde tuvieron oportunidad de hacer ofrendas periódicamente), vasijas con agua sagrada recogida en diferentes “centros magnéticos” y plumas de cóndor para asperjar el agua sagrada.

Invocación de apertura

Máximo se ubicó ante el altar, mirando al norte, y yo me senté a su derecha; Rita y su prima mirando al este; el Sr. Fernando y su esposa mirando al sur. Máximo me encargó mantener el fuego de *sisaya* siempre encendido e ir colocando poco a poco los inciensos. Luego se dirigió al Sr. Fernando:

“Vamos a tocar tres veces el pututu, el primero va a ir para el corazón de la tierra, el segundo para el corazón del cielo, y el tercero es para todo este mundo, donde caminamos, donde habita el espíritu de las montañas, de las lagunas, de los animales, principalmente por ver despertar nuestro propio espíritu, no el de la personalidad que traemos, sino lo más profundo, esa chispa de vida que es la que da vida a nuestro cuerpo. Vamos a despertar con este pututu la energía de nuestro propio corazón, de nuestro Apu Choqe Chaska.”

Máximo tocó tres veces el *pututu*, acompañado por Illa -su hijo mayor, de 5 años- con un *pututu* pequeño. Luego comenzó a cantar un ritmo rápido, acompañándose con una *chungana* o maraca:

*“Jamuy, jamuy, Pachamama jamuy,
Jamuy jamuy, Madre Tierra jamuy,
Say-re-re-re-re-re, say-re-re-re-re
Way-ra-ra-ra-ra-ra, way-ra-ra-ra-ra
Say-re-re-re-re-re, say-re-re-re-re
Way-ra-ra-ra-ra-ra, way-ra-ra-ra-ra*

*Jamuy jamuy, taita kuntur jamuy,
Jamuy jamuy, taita kuntur jamuy,
Say-re-re-re-re-re, say-re-re-re-re
(...)”*

Con este canto, Máximo invocó a los siguientes seres y lugares sagrados: *Pachamama, Taita Inti, Mamakilla, Mamacocha, Peña Blanca, las Huaringas, Taulichuco, Gran Maranga, Pachatusan, Markawasi, Huaytapayana, Apu Kotosh, Apu Kuntur, Pachacámac, Ausangate, Quylluriti, Salcantay, Machu Picchu, Taitas Qiros, Kallawayas, los Shipibo y Taitas Collas.*

Presentación de la sagrada aqa (chicha de jora)

Se presentó la sagrada *aqa*, chicha de jora, junto con el objetivo primordial de la ofrenda: que pueda recuperar completamente la vista del Sr. Fernando. Rita entonó, acompañándose con maraca, un canto para “levantar” la bebida ceremonial de la chicha:

*“Amarillo amarillo, amarillo amarillo
Amarillo amarillo amarillo amarillo
Es el caminito, de mis abuelitos
Amarilla la paltita, amarillo el maicito,
Amarilla la paltita, amarillo el maicito
Amarillo amarillo, amarillo amarillo
Amarillo es el camino, de mis abuelitos*

*Amarillo Taita Inti, amarillo Taita Inti, Amarillo Taita Inti,
Amarillo inti churin, amarillo inti churin, hijos del sol,
Amarillo Illa Ticse, Illa Ticse Wiracocha,
Amarillo Illa Ticse, Illa Ticse Wiracocha,
Amarillo Taita Inti, amarillo Taita Inti, Amarillo Taita Inti,
Amarillo es el oro, el oro de tus medicinas,
Amarilla amarilla, amarilla la chichita.”*

Máximo me pidió que sirva la sagrada *aqá* (una chicha de jora especialmente rica, espumosa y dulce), desde una gran vasija, en seis *qiros* o vasos de cerámica. Acto seguido Máximo explicó:

“Vamos a hacer un brindis ahora, todos vamos a tomar un vasito de chicha. Vamos a tinkar, tinkar es mojar las yemas de los dedos, y salpicar unas gotas en las direcciones indicadas. Primero vamos a dirigirnos hacia el este, que es la izquierda de ustedes, entonces al dirigirnos hacia el este vamos a dirigirnos hacia Dios a través del sol naciente, como cada vez que nace ese sol, nazca la luz en nuestra vida, nazca la luz en nuestro corazón, que podamos, especialmente padre mío, agradecerte por dar nuevamente la luz a los ojos de don Fernando [estoy delante de Máximo y siento algunas gotas de chicha caer sobre mí], ahora vamos a dirigirnos hacia el lado opuesto, el oeste, por donde se oculta el sol donde llega la oscuridad de la noche, entonces agradecer a Dios, porque cuando llega ese momento de la noche, el machu Taita Inti, el sol anciano ya, entonces el sol ha hecho todo su recorrido desde el amanecer y hemos pasado muchas experiencias, entonces agradecerle a Dios por todas esas experiencias, por todo lo que ha vivido usted especialmente estos últimos 10 años, Don Fernando, que pueda servir como experiencia, que pueda servir como aprendizaje, ya aprendió la lección, tiene que volver todo a la normalidad, vamos a soplar, como queriendo llevar el perfume de esta bebida hacia ese sol que se oculta, y ahora tinkamos, salpicamos así unas gotas hacia el oeste, nos dirigimos ahora hacia el norte, que es hacia su derecha, en donde encontramos la gran chaska, es decir la estrella polar, que desde aquí no se ve, estamos en el hemisferio sur, que esta gran estrella nos pueda dar claridad en nuestro pensamiento, que la luz de esta estrella pueda brillar a través de nuestra mirada.”

“Estamos saludando a las cuatro direcciones Don Fernando, ahora vamos a saludar al norte, ahí está la estrella boreal. Y vamos a soplar así hacia el norte, y vamos a tinkar también, y ahora hacia el sur, en donde se encuentran las cuatro estrellas que forman la

chakana, agradeciendo a Dios porque gracias a esas cuatro estrellas nuestros antepasados pudieron alcanzar un conocimiento muy profundo del universo, gracias a ellos tenemos estas ceremonias, estos conocimientos, que nos permiten conocer, agradecer, a la manera antigua, original, soplamos, tinkamos. Ahora, para completar las siete direcciones sagradas, vamos a saludar a la Madre Tierra. (...) El interior, el corazón de la tierra, en donde habita el espíritu de la Madre Tierra, de la Pachamama, esa madre es tan bondadosa, generosa, que siempre nos recibe, con mucho amor, esta tarde vamos a rogarle, suplicarle para que nos de salud y armonía. Vamos a soplar hacia la tierra y luego vamos a tinkar unas gotas también. Ahora vamos a saludar a hanan pacha, que es la tierra de arriba, el cielo, donde está el espíritu de la luna y del sol, la mamakilla y el Taita Inti, pidiendo así al cielo para que toda esa bendición, toda esa sabiduría, toda esa luz que llega a nosotros, se pueda manifestar, que podamos verla, que podamos sentir esa luz dentro de nosotros, toda esa fuerza que viene del cielo llegue a nuestra vida, soplamos hacia el cielo, y tinkamos, finalmente vamos a hacer el brindis con nuestro propio Apu Yoque Chaska, Apu Yoque Chaska es la forma de decir en quechua “con nuestro propio espíritu”, se traduce como “el gran señor que está en el mundo invisible”, que nadie ha visto pero afirman brilla como una estrella, nuestra propia chispa de vida, nuestro propio ser espiritual, la chispa de vida que le da vida a nuestro cuerpo, vamos a brindar con nuestra propia esencia, tenemos que tomar un poquito de esta chicha, siga tomando, después brindamos con los hermanos.”.

Luego de la invocación a los siete puntos del espacio, se sucedieron los brindis, chocando suavemente los *qiros* entre sí, mientras Rita prorrumpía “*kawsaypa, kawsaypa*” (significa “por la vida”, en quechua).

Limpia

Máximo efectuó una “limpia” o limpieza energética al Sr. Fernando, con un pequeño paquete -una especie de tamal armado con papel- con unos preparados especiales. Este se pasa de arriba hacia abajo, desde la coronilla hasta los pies, por adelante, por atrás y por ambos costados. Mientras Máximo hacía la limpia, Rita entonaba un canto propicio para ayudar a la limpieza.²⁶³

²⁶³ Este canto fue compuesto por el músico ayawaskero Alonso del Río. Dice así: “*El amor de Pachamama ha entrado en mi cuerpo y me está curando / El amor de Pachamama ha entrado en mi cuerpo y me está curando / El amor de Pachamama ha entrado en mi cuerpo y me está hablando / Ella dice que hace años hace muchos años que ella está esperando / Ella dice que hace*

El despacho: elementos y procedimiento

Máximo fue componiendo la ofrenda, seccionó en cuatro una piedra llamada *kallpa*²⁶⁴ y la dispuso sobre el papel blanco en forma de *chakana* o cruz, luego hizo un círculo con tierras de colores, añadió *cuti cuti* o retortuño y diferentes granos. Al tiempo, Rita explicaba: “Entonces Máximo ya está haciendo el mundo, ha hecho la *chakana*, la constelación del sur que divide el mundo en cuatro las cuatro direcciones sagradas, estamos construyendo el mundo entre todos, el macrocosmos, y la tarea del sacerdote, del *altumisayuc*, de los *yatiris*, construyen el microcosmos como un reflejo del gran macrocosmos.”

El “rezo” con kintus de coca

Rita nos enseñó a armar *kintus* de dos y de tres hojas de coca sobre un pétalo de rosa, fijando las hojitas entre sí con un poquito de cebo de llama. Nos pidió sostener con la mano derecha -lado *pañá*- el *kintu* de dos hojas, y con la mano izquierda -lado *yoque*- el *kintu* de tres hojas. Con los *kintus* en las manos, los seis “rezamos” por la vista y la salud del Sr. Fernando, mientras Rita cantaba:

*“Mamacoca curandera
La más sabia de mis abuelas, cura, cura
Medicina sagrada de mis antepasados
Divina mensajera de los apus
Divina mensajera de las aguas
Cura, cura, la más vieja de las curanderas
Y la más sabia curandera
Ábrenos Cocamama el corazón
Escarba y busca las penas
Limpia el corazón
Abre nuestro pensamiento.”*

años hace muchos años que ella está esperando / Que agradezcamos al fuego, a la tierra, al agua y al aire cantando / Que agradezcamos al fuego, a la tierra, al agua y al aire cantando / Ella dice que las cuatro son las medicinas que andamos buscando / Ella dice que las cuatro son las medicinas que andamos buscando / Yo quisiera que tu sepas que lo que yo tengo es lo que tu me has dado / Yo quisiera que tu sepas que lo que yo tengo es lo que tu me has dado.”

²⁶⁴ Se dice que el sacrificio de esta piedra, que las vacas acostumbran lamer, es equivalente a la ofrenda una cabeza de ganado.

Máximo comenzó a colocar los *kintus* en la ofrenda: el primero para aguas y el segundo para el *Apu Taulichuco* (cerro San Cristóbal que domina la ciudad de Lima). Preguntó al Sr. Fernando por los nombres de los cerros sagrados de su Tumbes natal (al norte de Perú), y colocó otros *kintus* para cada uno de ellos. Luego, Máximo recibió los *kintus* rezados por cada uno de los participantes, los mojó en la chicha de jora servida en la concha de *spondylus*, y los levantó con ambas manos, llevando al cielo la mirada. Luego de esta invocación, dispuso los *kintus* en círculo, alrededor de una concha de abanico.

Una vez cerrado y envuelto en una *unkuña* el paquete de la ofrenda (que luego sería enterrada en el jardín de la casa), Máximo realizó a cada uno de los presentes una limpia con dicho paquete, pasándolo de arriba hacia abajo por el frente, por la espalda y por los ambos costados. Finalmente me pidió a mí que lo limpiase a él, siguiendo este mismo procedimiento. Conversamos y compartimos chicha, galletas y frutas, antes de despedirnos.

7.3. LA COCA EN LOS RITOS DE OFRENDA

7.3.1. Características generales de los ritos de ofrenda

Tanto para las *mamakillas* como para las ofrendas individuales, Máximo y Rita realizan una ofrenda con características similares. Ambos ritos tienen similar extensión temporal (duran tres o cuatro horas)²⁶⁵, el despacho contiene los mismos elementos, y se procede con la misma secuencia de fases rituales. La invocación de apertura, el ofrecimiento de la chicha, y el “rezo” con los *kintus* de coca, son las tres fases o momentos más importantes.

Hay diferencias respecto a los participantes: mientras en la *mamakilla* hay una convocatoria abierta y se reúnen de acuerdo a la ocasión entre 30 y 50 personas, la ofrenda individual se hace exclusivamente con la persona que la solicita, sola o acompañada por familiares o amigos muy cercanos. Además, en la *mamakilla* no se hacen “limpias” o

²⁶⁵ Demoran tanto tiempo porque todo tiene su momento, hay un momento para la invocación de apertura, para *tinkar* la chicha ofreciéndola a las siete direcciones del espacio y para beberla compartiéndola, otro momento para el *chakchado* y el rezo con los *kintus* de coca, y otro momento para compartir alimentos y conversar.

limpieza energética a los participantes, y se presta más atención a honrar a *Yakumama* -la Madre Agua-, muy asociada con la luna.

El despacho: elementos y procedimiento

Máximo y Rita compran en los mercados de medicina tradicional (donde son atendidos por una “caserita” que ya conoce sus preferencias) un “despacho”, es decir un paquete que contiene todos los elementos necesarios para la ofrenda. Hay distintos tipos de despacho, según el tamaño y los propósitos de la ofrenda. Además, compran abundante chicha de jora y hojas de coca.

El rito comienza con el toque de *pututu*, la vibración de este instrumento -sostiene Máximo- “abre las puertas del cielo”. Con la sagrada *aqá* o chicha de jora se saluda, a través de la acción de *tinkar* o salpicar algunas gotas sobre la tierra, a las siete direcciones, este, oeste, norte, sur, arriba, abajo y el centro –el altar o la mesa donde se hace la ofrenda-. Entre este y oeste, norte y sur, arriba y abajo, por tres veces el altar se convierte en el centro del universo. Por ello, Máximo y Rita recomiendan hacer ritos en casa de los clientes, para llevar esa vibración a ese lugar y transformar su energía.

En el despacho –me explica Máximo- hay tres tipos de elementos: de limpieza, de nutrición y de florecimiento. Entre los elementos de limpieza, se cuentan tierras de colores, semillas, *wira quwa* (una yerba que al quemarse huele a cebo), *allpa tika* –“flor de tierra”- y agua sagrada. Los elementos de nutrición se emplean para fortalecer a la tierra, para que con ese vigor pueda nutrir a la persona. Los principales elementos de nutrición son las hojas de coca, la chicha de jora, el maíz y otros cereales y granos, el feto de llama²⁶⁶ y el guano de isla. Los elementos de florecimiento son las flores y los perfumes, se colocan coronando la ofrenda antes de cerrar el paquete. Sirven para propiciar la suerte, la alegría y la concreción de los proyectos. “A veces no sabemos para todo lo que puede servir un elemento, entonces le doy libertad al elemento para que haga más de lo que yo le estoy pidiendo que haga.” (Máximo, 02.01.09). “Lo que pasa es que son símbolos, son símbolos

²⁶⁶ A algunos limeños esta ofrenda le suele parecer raro o producir algo de repugnancia, el propio Máximo confiesa: “Para mi también fue chocante la primera vez pero llegué entender que era necesario para de esa manera alimentar a la Madre Tierra, para que esté fuerte y de esa forma tenga la energía para darnos la sanación.”

todo eso, y si me dicen “¿cómo funciona la ofrenda?” yo le digo a la gente, “yo no sé como explicarte, yo no sé, es magia, y no puedo explicar.” (Rita Castillo, 02.01.09).

El orden general suele ser primero los elementos de limpieza, luego los de nutrición y por último los de florecimiento. Sin embargo, puede haber variaciones porque –señala Máximo- en el momento mismo de la ejecución *Pachamama* le va diciendo cómo se debe ir haciendo la ofrenda, qué cosa es lo que falta hacer. *“Yo voy sintiendo, a veces la primera fase se pone algo dulce para poner el rezo sobre algo dulce, la coca va después de los elementos de limpieza”*.

Sentido, propósitos y resultados

Expresar el agradecimiento del hombre hacia la Madre Tierra es el sentido primario y fundamental de la ofrenda:

“Cuando vinieron los occidentales no sabían agradecer, todos los ritos de nuestra cultura estaban orientados al agradecimiento, cuando levantamos la tierra encontramos una ofrenda o restos de una ofrenda (...) Principalmente nuestra ofrenda es de agradecimiento, porque vamos a agradecerle al Creador, a la Madre Tierra, por todo lo que hemos recibido, por todo lo que hemos logrado este mes (...)” (Rita Castillo, 02.12.08).

A través de la ofrenda se expresa el agradecimiento y se garantiza la buena salud y el favorable curso de los acontecimientos. *“Hay personas que en la sierra cuando les está yendo mal en la vida van donde el paqo, el sacerdote, y les dice qué pasa, seguro que se han olvidado de ofrendar, entonces ahí la persona reconoce su olvido, y el sacerdote le sirve de mediador con el cielo, con los apus.”* (Máximo Fernández, 02.01.09). Cuando la persona ha enfermado, es posible restablecer la salud por medio de una ofrenda.

Hay varias formas para hacer un diagnóstico sobre los resultados de la ofrenda. Cuando se la incinera, Máximo va viendo a través de comportamiento del fuego cómo está siendo recibida. Una vez que terminó la quema, revisa la consistencia, el color y la configuración de las cenizas: *“(...) puede verse cómo quedó al final, si salió negrito, si salió blanco, es toda una magia así increíble”*. Cuando la ofrenda en vez de quemada es enterrada, Máximo y Rita suelen sembrar una planta encima. Si esta pronto empieza a florecer es

buenas señas, “(...) quiere decir que esa persona está recibiendo con creces todo lo que había pedido” (Máximo Fernández, 02.01.09).

Para ilustrar la efectividad de las ofrendas, Máximo me comenta el caso de un señor peruano que fue acusado de narcotráfico y arrestado en Estados Unidos. Este señor lo contactó a él y a Rita para que hicieran una ofrenda con el propósito de conseguir la libertad. El rito se llevó a cabo en el mismo momento en que se estaba realizando el juicio, y –cuenta Máximo- “el viento había desatado la ofrenda y estaba todita bajo los rayos del sol”. Este y otros indicios le permitieron inferir que su cliente iba a ser absuelto, como finalmente ocurrió. También cuenta:

“Hemos llegado a ver personas que con un tumor han ingresado ya al hospital, han venido a solicitar una ofrenda para salir bien de la operación, y les propusimos ¿por qué no pedir a Dios no necesitar operación?, desaparecieron dolores en la cabeza, puede parecer un milagro, pero es la fuerza que tiene el rezo con las sagradas hojas de coca. Hemos podido ver la magia y el milagro del Creador que fluye a través de las personas, de su confianza, de su rezo.” (Máximo Fernández, 17.09.08).

7.3.2. Usos de la coca en el transcurso del rito

1. Dar la bienvenida y armonizar a los participantes a través del akulliku

Lo primero que llega a las manos de todo participante en una *mamakilla*, u otro rito de ofrenda conducido por Máximo y Rita, son hojas de coca. Quienes no llegan *chakchando* al lugar del rito, inmediatamente son invitados. Se hace circular una *unkuña* o cestillo con abundantes hojas de coca entre todos los participantes de la ofrenda; cada cual toma un puñado. La coca sirve para armonizar a las personas, que vienen desde distintos lugares y con distintas preocupaciones o vibraciones. El *chakchado* es la forma de ir entrando en el clima ritual, para desarrollar la ofrenda con la atención, la concentración y el respeto debido.

2. Invocar a los apus por medio de kintus

Tras el toque inicial de *pututu*, Máximo llama a los *apus* para que se hagan presentes durante la ofrenda. Mientras los nombra, sostiene en sus manos un *kintu* para cada cerro sagrado, que luego coloca en la ofrenda. Primero invoca a los *apus* locales y luego a los *apus* de la zona donde ha nacido el paciente o cliente.

3. “Rezar” a través del *chakchado* y soplado de los *kintus*

El rezo con los *kintus* de coca es el momento más importante de la ofrenda. Antes del mismo, se vuelven a repartir hojas de coca entre todos los participantes. Mientras se *chakcha*, se seleccionan las hojas más sanas y bonitas para armar los *kintus*. Máximo y Rita recomiendan formar *kintus* de tres hojas y *kintus* de dos hojas. Con la mano derecha, lado *pañá*, se sostiene el *kintu* de dos hojas que representa a *Pachamama*, el mundo material. Con la mano izquierda, lado *yoque*, se sostiene el *kintu* de tres hojas, que representa a los *apus* (el mundo espiritual, invisible y elevado). Es importante que todos *chakchen* la hoja de coca al tiempo que están “rezando” con los *kintus*, porque la hoja sagrada transmite fuerza y lucidez. *“La coca nos enseña, nos enseña cómo poder rezar lo más concreto, lo más preciso, o sea con más exactitud podemos aprender a orarle a Dios, nos enseña las palabras más apropiadas para saber pedir. Se puede decir, “Dios mío no quiero estar enfermo”, pero el “no” mejor no utilizarlo.”* (Máximo Fernández, 02.01.09).

Sacramento

La coca es un “sacramento” que conecta con lo sagrado. *“La hoja de coca es la mensajera, la que nos conecta con el Creador, con el gran Espíritu, la que lleva nuestro rezo hasta el cielo, y la que trae la respuesta.”* (Máximo Fernández, 02.01.09). Máximo y Rita explican, a las personas que participan por primera vez de una ofrenda, que vayan soplando sobre las hojas de coca a medida que van rezando, porque el aliento vital *“va llevando sus pedidos hacia el Creador a través de la wayra, a través del viento”*. Cuando los *kintus* llegan a las manos de Máximo, una vez que ha rezado cada uno, *“(…) yo lo ofrezco para que llegue a la luna, al sol, al sol central de la galaxia y al sol central del universo, o sea el origen de la vida.”* (Máximo Fernández, 02.01.09).

Mientras los participantes *chakchan* y soplan los *kintus*, agradeciendo o pidiendo mentalmente o en voz baja, Rita acostumbra entonar un canto a la *Cocamama*, para ayudar

a entrar en conexión. En el canto describe las visiones que se le van presentando en ese momento.²⁶⁷

Cambio

La coca sacia el hambre, la sed y otras necesidades corporales, conduce a un estado de paz y tranquilidad y mejora la parte anímica y emocional, predisponiendo de la mejor forma para la realización del “rezo”. Una asidua participante de las *mamakillas* afirma: “*Lo que pasa que la hoja de coca, si vamos con un propósito egoísta o algo que no está bien, nos endereza, nos dice “no, por ahí no”, nos hace comprender, nos abre el entendimiento, nos abre el corazón.*” (Mariel Cabezas, 16.04.08).

En el momento del rezo se agradece, se pide, y también se busca un cambio. El propósito es que en ese momento la persona llegue al entendimiento de su vida, reconozca que no todo lo que le pasa es por culpa de los demás, que hay aspectos de sí mismo que puede mejorar. En ese momento debe ocurrir el cambio, la comprensión de decir “*bueno yo dejo en esta ofrenda mi dolor, mi rabia, mi resentimiento, y tomo de esta ofrenda el amor, y tomo todo lo que se me está dando*” (Rita Castillo, 02.01.09).

Diagnóstico

La coca influye sutilmente en la conciencia. El *chakchado* y el rezo con las hojas de coca facilita la realización de diagnósticos y la solución de los problemas. Muchas veces la gente llega a las ofrendas con problemas personales y, a medida que van *chakchando*, comienzan a recibir la solución de sus problemas. Máximo entiende que “*Al ir masticando la hojita de coca, se conecta el hemisferio izquierdo del cerebro y el derecho, y ahí es donde empieza la conexión con el cielo, recibimos la clave para solucionar cualquier*

²⁶⁷ “*Esa canción nace porque en el momento en que estoy rezando (...) en la sierra todo se llama, la gente llama a sus ovejas, la gente llama el espíritu de los niños cuando se caen y lo hacen también cantando, siempre cantando, o van a cosechar cantando, todo es cantando, una forma de llamar, entonces cuando yo me conecto con la coca yo la llamo de esa manera ¿no?, pero mientras estoy cantando están ocurriéndome cosas, lo que voy cantando yo lo voy viendo, por ejemplo cuando estoy cantando y digo que ella es la hija de la Pachamama con Pachacámac, en verdad yo veo que el sol se posa encima de la tierra, y luego veo brotar a las hojas de coca ¿no?, y en verdad las veo brotar verdes, y de pronto me empiezan a venir las visiones y yo canto lo que estoy viendo.*” (Rita Castillo, 02.01.09).

problema, a veces pensamos que fuimos nosotros mismos, en la sierra la gente sabe que es la Mamacoca.” (Máximo Fernández, 02.01.09).

Sanación

Máximo observa que la coca es tan sutil que muchas veces puede curar sin que nos demos cuenta. *“Es una cosa tan simple, menos espectacular que cuando uno toma las medicinas sagradas, pero es tan efectivo que uno se podría maravillar.”* Es importante, en las *mamakillas* y en toda ofrenda, que la gente tome contacto con la coca a través del *chakchado*. La coca es una medicina que *“(…) entra en el cuerpo de la persona y realmente lo cura, ¿cómo ocurre ese proceso?, realmente es mágico, no lo sé. No solamente cura físicamente, cura las emociones, los sentimientos, las enfermedades siempre empiezan en lo sutil, en lo invisible, la coca va directo al espíritu, va directo a los sentimientos.”* (Máximo Fernández, 17.09.08).

El rezo a través de las hojas de coca produce paz y tranquilidad en todos los participantes. *“Cuando consume la hojita de coca, la persona sale muy relajada, muy tranquila, no tiene estrés, (Máximo Fernández, 02.01.09).* Un participante ofrece su testimonio: *“(…) el rezo en las mamakillas es muy sentido, todos los que participamos salimos realmente bien, muy relajados.”*

Difusión de la espiritualidad andina y de la hoja de coca

Máximo y Rita vienen haciendo, en Lima, una importante labor pedagógica y de difusión de las bondades de la hoja de coca, y particularmente del *chakchado* de las hojas de coca. A las *mamakillas* concurren un promedio de 40 personas por cada rito. La mitad de ellas participan por primera vez, y un cuarto de ellas no han tenido experiencias previas con la hoja de coca. Al principio, algunos muestran aberración de sólo ver la coca, sin embargo al ir teniendo contacto con las hojas van cambiando su percepción. Se dan cuenta que es un producto sano y natural, un alimento, una medicina y un sacramento para la cultura andina. A partir la participación de las *mamakillas*, muchas personas comenzaron a conocer y a *chakchar* la hoja de coca: *“(…) con mi amigo Máximo empecé a ver el lado dulce, la parte filosófica y la parte espiritual, con él. Cuando hay ceremonias obviamente chakcho,*

aprendí a hacerlo en las mamakillas, desde el 95 que llegué de México, ya venían haciendo mamakillas.” (María del Carmen Gayoso García, 02.10.08).

7.4. LA RECREACIÓN DE LA TRADICIÓN ANDINA EN LIMA

En esta sección intentaré analizar las prácticas rituales de Máximo y Rita a la luz de la categoría definida por Hobsbawn como “tradición inventada”, que he presentado en el capítulo 5 (ver p. 331). La tradición andina que Máximo y Rita practican en Lima, ¿de dónde proviene? ¿Se trata de una antigua tradición andina o una invención reciente? A fines de los años 80, en Lima no existía la opción de practicar la espiritualidad andina. Las pocas personas o grupos que entonces realizaban ritos andinos, lo hacían en la clandestinidad. La introducción y adecuación de ritos andinos en Lima, la posibilidad de participar en “despachos” abiertos al público en general, se produjo en los años 90. Máximo y Rita fueron parte de este proceso de recreación de la tradición andina.

7.4.1. Chakarunas: nuevos sacerdotes andinos

Máximo Fernández y Rita Castillo son limeños de clase media con raíces mestizas, sus abuelos provienen de la sierra del Perú y ellos reivindican con orgullo la herencia andina. Ambos crecieron en Lima, en hogares católicos. Máximo estudió periodismo, guía de turismo y se especializó en turismo místico. Rita se recibió como licenciada en Educación en la UNMSM. Desde la juventud ambos participaron –cada uno por su lado- en diferentes grupos o corrientes espirituales, hasta que se encontraron en la búsqueda de la espiritualidad andina. Actualmente Máximo y Rita se autodefinen como “sacerdotes andinos” y se dedican a realizar ritos, sanciones y otros servicios espirituales a través de los cuales se sustentan económicamente a sí mismos y a sus tres hijos.

La forma de vida y actividades de Máximo y Rita, como “sacerdotes andinos” ciudadanos, indudablemente presenta diferencias con respecto a la actividad de *paqos* (*pampamisayuy*, *altumisayuy*) y *yatiris* que perviven en las zonas rurales altoandinas. Estos últimos desarrollan sus prácticas en el *ayllu* o comunidad, donde se ocupan de la salud humana y de resolver todos los conflictos y preocupaciones individuales, familiares y comunales que afectan las actividades sociales. Velan para que reine la salud y la armonía en la

comunidad, y por que esta mantenga una relación equilibrada con el entorno natural (Ossio et. al., 1989: 282).

Máximo es consciente de estas diferencias y se considera a sí mismo un *chakaruna* (“hombre puente”, en quechua): nueva clase de sacerdote andino que rescata elementos de la tradición andina en un contexto urbano. Esta concepción de *chakaruna* se halla extendida en el ámbito de la espiritualidad andina que se practica en Lima, donde -además de Máximo- otras y otros guías espirituales también manifestaron considerarse *chakarunas*. El origen de esta forma de entender la “función” de los sacerdotes andinos urbanos, parece haber sido promovida inicialmente por un maestro *qiro* que estableció contacto con discípulos no indígenas. Así surge de un artículo de Yábar Zeballos, quien se autodefine como *mistiqa paqa* (*paqa* o “sacerdote andino” blanco), y señala: “Según nuestro maestro más importante, don Benito Qoriwaman Vargas, los *Mistiqa paqa*, deberíamos cumplir el papel de Chakaruna, es decir, de “hombre puente”. Quienes sin dejar de ver el mundo de una forma pudiéramos también verlo de otra, y enseñar a otras personas a hacer lo mismo.” (Yábar Zeballos, 2005: 281). Para Máximo y Rita, la labor que ellos realizan como *chakarunas*, llevando un mensaje de cambio para las personas de Lima que viven de espaldas a la naturaleza y a la cultura andina, debe ser entendida en el marco del *pachakutiqa* o “cambio de tiempo” que –para Máximo- habría comenzado en 1992 y que cada vez se está sintiendo con mayor intensidad.

En las comunidades quechuas y aimaras de la sierra de Bolivia y Perú, diversos tipos de “sacerdotes andinos” (*watoqa*, *hampiq*, *paqa*, *yatiri* y *ch'amakani*) tienen en la coca a su principal instrumento y se definen como expertos en su uso ritual y medicinal. La coca –considerada una planta maestra- es la base de una especialización y se usa para tres actividades fundamentales: (1) el *akulliku* (en los rituales, en las iniciaciones, en las curaciones, etc.), (2) la “lectura” o diagnóstico, y (3) para formar los *kintus* o ramilletes de hojas de coca que son un ingrediente esencial de las ofrendas andinas. Estos tres usos de la coca también están profundamente imbricados en las prácticas rituales de Máximo y Rita, quienes –al igual que sus pares tradicionales- también pueden definirse como especialistas en el uso de la coca.

Sincretismo

En las prácticas rituales de Máximo y Rita predomina la tradición andina, aunque es evidente la presencia de elementos católicos y de otras corrientes espirituales. Para justificar este sincretismo, Máximo y Rita afirman que en el *Tawantinsuyu* se practicó una espiritualidad inclusiva, donde los incas respetaron las creencias de todos los pueblos integrados a esta confederación. La concepción de un “Dios creador” que surge en los ritos de Máximo y Rita, es católica y no está presente en la tradición andina, en donde *inti*, los *apus*, las *wakas* y *pachamama* son concebidos como “padres” o “madres” (Rostworowski, 1983). Máximo y Rita también han incorporado elementos de los pueblos originarios del norte de América, por influencia del *yatiri* Freddy Arévalo (radicado en los Estados Unidos, donde es miembro de la Iglesia Nativa Americana). Junto a Freddy, Máximo y Rita han incursionado en el conocimiento del temascal o “cabaña de sudor”, en el rito iniciático “búsqueda de visión” y en el uso de plantas maestras como la ayawaska, el wachuma y el peyote; además, Rita lee los naipes españoles y presta servicios de reiki. Todas estas prácticas son satelitales de la ocupación central, como “sacerdotes andinos” especialistas en “despachos”.

Arquetipo: la tradición *qiro*

Dentro de la tradición andina, el modelo o arquetipo de las prácticas rituales de Máximo y Rita se encuentra en la nación *qiro*. Inclusive, viajaron especialmente a la comunidad de *qiro*, con la intención de mejorar su formación y recibir el *karpay* (iniciación espiritual) por parte de los *taitas qiros*.

La nación *qiro*, también conocida como “el último *ayllu* inca”, se halla asentada al este de la provincia de Paucartambo (departamento del Cusco). Los *qiros* son uno de los pocos grupos andinos que todavía visten con *unkus* (manto ceremonial) y otras prendas tradicionales tejidas. Hablan quechua y han mantenido una forma distintiva de entender y practicar la espiritualidad andina, sustentada en un sistema de iniciaciones en el sacerdocio andino. Hay un aprendizaje prolongado y una secuencia de iniciaciones para quienes progresan en la “carrera espiritual” de los *paqo*. Los *qiro* son reconocidos como uno de los grupos étnicos de los Andes que mejor ha conservado la tradición ritual y espiritual. Desde hace algunos años, se desplazan a otros pueblos y ciudades para ofrecer servicios espirituales, visitando periódicamente la ciudad de Lima (Ossio, 2005: 245; Webster, 2005: 240).

7.4.2. La adecuación de los ritos de ofrenda o “despacho”

El rito más frecuente e importante en las prácticas rituales de las comunidades quechuas y aimaras de la sierra de Perú y Bolivia – y también en las de Máximo y Rita- es la ofrenda andina o “despacho”. En los nuevos contextos, formas, contenidos y propósitos que asumen los “despachos” de Máximo y Rita (en contraposición con el uso tradicional), se evidencia la “reinención de la tradición”.

En la comunidad *qiro*, y en el mundo andino en general, los “despachos” reúnen a toda la familia o la comunidad, que se dedica fundamentalmente a labores de agricultura y ganadería. En cambio, en los ritos de Máximo y Rita, la convocatoria es abierta al público limeño en general, y las personas que concurren desempeñan oficios y profesiones propios de la vida citadina.

En el mundo andino, los ritos se realizan en el contexto del calendario solar, en momentos particulares del ciclo productivo anual destinados a propiciar la fertilidad de las cosechas (principalmente tubérculos y maíz), la salud y reproducción del ganado y el tratamiento de los difuntos recientes. En cambio, en las prácticas de Máximo y Rita, los “despachos” de *mamakilla* están asociados al ciclo lunar, mientras que las “ofrendas individuales” - solicitadas por un cliente- no guardan relación con ningún calendario.

En el contexto tradicional, los “despachos” tienen fines o propósitos compartidos por toda la comunidad, como son propiciar la fertilidad y el bienestar de la sociedad en su conjunto. En cambio, en los ritos de Máximo y Rita, los fines están vinculados a objetivos personales o particulares de los individuos, como son restablecer la salud, lograr la armonía, conseguir trabajo, encontrar pareja, etc.

Mientras los *paqos* en el contexto tradicional normalmente reciben alimentos o bienes en reciprocidad por la realización del “despacho” (Webster, 2005: 233-234), Máximo y Rita solicitan una colaboración en dinero, la cual resulta relativamente accesible (15 soles) y no es obligatoria sino voluntaria.

El “despacho”, en las comunidades andinas, dura una hora como mínimo y consiste en una ofrenda que se configura sobre un papel blanco, donde los elementos se colocan siguiendo un orden establecido pero no rígido (Rozas Álvarez, 2005: 270). Las ofrendas de Máximo y Rita recrean los mismos actos rituales propio del “despacho” que se practica en las comunidades altoandinas: el toque de *pututus* hacia los puntos cardinales, la invocación de apertura, el ofrecimiento del *aqá* (chicha de jora), el “rezo” con los *kintus* de coca y el compartir los alimentos que cada uno lleva. Sin embargo, los distintos actos rituales han sido traducidos del quechua al castellano (ni Máximo ni Rita hablan quechua) y adaptados a la formación y al modo de pensar del limeño típico de clase media, que posee escasos o nulos conocimientos sobre la espiritualidad y los ritos andinos.

En la práctica, estos ritos abren un espacio pedagógico. En el desarrollo del rito, subyace la intención de enseñar sobre la coca (qué representa en la cultura andina y qué contiene), la chicha de jora, la espiritualidad andina, el *pachakutiq* y otros elementos o conceptos propios de la cultura andina. A partir la participación de las *mamakillas*, muchas personas comenzaron a conocer y a usar las hojas de coca, y también la chicha de jora y otros elementos de la cultura andina. Aquí sucede lo que Rodrigo Montoya había observado con respecto al rito de *Inti Raymi* recreado por el grupo Integración Ayllu: el uso del rito como “(...) recurso para la reproducción de la cultura andina quechua en Lima” (Montoya Rojas, 2010: 365).

En los despachos de Máximo y Rita, los ingredientes empleados son: hojas de coca, chicha de jora, agua sagrada, granos de maíz, quinoa y otras semillas andinas, *wira quwa* (una yerba que al quemarse huele a cebo), tierras de colores, *allpa tika* –“flor de tierra”-, feto de llama, cebo de llama, guano de isla, flores y perfumes. Los ingredientes son esencialmente los mismos que en la sierra de Cusco, donde se usan hojas de coca, chicha de jora, *koka muqullo* (semillas de coca), cañiwa, comida (arroz, maní y pallares), anís, trozos de sal de mar, uvas deshidratadas, sebo y feto de vicuña o de llama, dulces pequeños de diferentes colores, algodón y claveles rojos, entre otros (Ossio et. al., 1989: 352-354). En la práctica de los *yatiris* bolivianos los elementos de la ofrenda difieren un poco, ya que emplean: hojas de coca, sebo de llama (*llampu*), elementos dulces de diferente formas, *wira quwa*, copal, incienso, miniaturas de estaño y plomo, feto de llama (*qarwa sullu*), alcohol, mixtura de papel picado y lanas de diferentes colores (Fernández Juárez, 1997).

En el contexto tradicional, la coca es el ingrediente principal e indispensable en las ofrendas. Se usa para *chakchar* mientras se realiza el rito y para formar los *kintus*. Cumple el rol de “mensajera”: es el canal que permite al especialista enviar mensajes y recibir respuestas de los *apus* -cerros sagrados- y de la *pachamama* (Fernández Juárez, 1997: 87; Allen, 2008). De igual modo, en los “despachos” urbanos de Máximo y Rita, la coca es el “sacramento” que permite entrar en conexión con lo sagrado, *pachamama* y *apus*. Asimismo, el *chakchado* colectivo es la forma de ir entrando en un estado de paz y lucidez, oportuno para la realización del “rezo” con los *kintus* de coca: el momento más emotivo e intenso de la ofrenda, en que se agradecen y se propician los sucesos positivos de la vida.

CAPÍTULO 8:
LA “COORDINADORA DE AYLLUS Y PANAKAS” Y LA CONGRESISTA
HILARIA SUPA

Introducción

La Coordinadora de Ayllus y Panakas nació en el 2006, con la intención de coordinar las grandes ceremonias anuales en que se reúnen los *ayllus* (“comunidades”) y *panakas* (“familias”) quechuas y aimaras residentes en Lima. La Coordinadora busca consolidar la práctica de la espiritualidad andina en la ciudad. Para ello, organiza todos los meses “ceremonias ancestrales” abiertas al público en general, que se realizan en *wakas* o templos prehispánicos, con el apoyo y el aval de despacho de la congresista Hilaria Supa.

Hilaria Supa Huamán nació en la comunidad quechua de Huayllacocha (departamento del Cusco). Siendo niña, fue llevada a la ciudad para trabajar como empleada doméstica, sufriendo el maltrato y la explotación. En 1981, Hilaria comenzó una nueva etapa de su vida como dirigente social, en 2006 fue electa congresista. Ella es la primera congresista que apoya y fomenta la práctica de la espiritualidad andina, a través de ritos y otras actividades que canaliza a través de la Coordinadora de Ayllus y Panakas.

8.1. LA COORDINADORA DE AYLLUS Y PANAKAS

“Con Virgilio Roel en los años 60 o 70 comienza todo este proceso de lo que es la indianidad, ahí nace el Concejo Indio, entonces eso crece y de ahí se llega a formar el famoso CISA. Entonces toda la gente que ves en el tema espiritual es de ahí, ha pertenecido o ha tenido cierta relación con el CISA. Una vez que se desarma el CISA comienzan a aparecer los grupos activos en la actualidad, el de Chuquitanta que es Kapaq Sumaq Ayllu, el de Anchita que es Integración Ayllu, el Movimiento Indio Peruano, el Movimiento Indio Tawantinsuyano, pero todos esos nacen de CISA. La Coordinadora nace de estos grupos, que en un tiempo estuvieron juntos, luego se desarticularon, y de ahí nuevamente intentaron juntarse con el nacimiento de la Coordinadora.” (Yocelyn Rocca, 02.10.09).

Primer tinkuy de panakas y ayllus urbanos

La Coordinadora de Ayllus y Panakas se comenzó a gestar en el 2006, a partir de un primer *tinkuy* (“encuentro”) de *panakas* y *ayllus* urbanos. Su objetivo primario es coordinar la organización del “Homenaje a Taulichuco” y los *raymis* o grandes rituales anuales, en que confluyen todos los grupos espirituales de Lima. Edmundo Supa, uno de los impulsores de la Coordinadora, cuenta:

“La Coordinadora de Ayllus y Panakas está hace dos años, es nuevo, es una iniciativa de algunas personas, por ejemplo uno de ellos es Leila [Valencia More] del Averno, el primer encuentro tuvimos ahí en Lurin, Pachacámac, esto sale porque cada año cuando nos reunimos acá en el Taulichuco, el cacique, haciendo nuestra ceremonia ¿quiénes van?, vienen los ayllus, vienen diferentes panakas, entonces previo acuerdo decimos cada año hace tal ayllu, tal organización, y cuando llega el día no se respeta muchas veces, entonces a raíz de eso la idea de hacer una coordinadora, para que pueda coordinar mejor eso ¿no?.” (Edmundo Supa, 04.11.08).

Gerson Paredes, del Ayllu Challwa Pachakuti, se refiere a la participación de su grupo:

“En el Quylluriti [bar tradicional cusqueño en la ciudad de Lima] se reúne la Coordinadora de Ayllus y Panakas, hemos ido allí, buscando siempre la integración. (...) Cuando se convoca el primer encuentro de ayllus y panakas allá en Pachacámac, fuimos nosotros y varios hermanos, eso fue en febrero del 2007, entonces ¿cuál fue la primera conclusión de este encuentro de ayllus y panakas? (...), la conclusión principal fue el retorno a las wakas, y nosotros lo asumimos así con fe, y fíjate, al mes, en marzo se nos apareció la waka, en Costa Blanca.” (Gerson Paredes, 17.12.08).

El acuerdo fundamental, alcanzado en el “*Primer tinkuy de panakas y ayllus urbanos*”, fue consolidar la práctica de la espiritualidad andina, en el entorno familiar y social. Entre las acciones y actividades programadas, se contempló contribuir a la organización de los médicos tradicionales con talleres de medicina tradicional; recuperar el uso de las plantas en la vida diaria; elaborar un manual de huertos de plantas medicinales; incrementar el uso de productos andinos y amazónicos en las familias y colectividades; comprometerse con la defensa de la hoja de coca promoviendo su valor nutritivo y medicinal; emprender iniciativas económicas con el objeto de lograr una sede permanente para la coordinación de

ayllus y *panakas*; gestionar la posesión de un área agrícola para establecer un “ayllu piloto rural”; apoyar las iniciativas de comunicación indígena; crear una página *web* o un *blog* donde se difundan temas de interés y que incluya un calendario *tawantinsuyano* con las fechas en que se realizarán *mamakillas*, *raymis* y otras ceremonias ancestrales; invitar a organizaciones fraternas a que promuevan sus actividades en este portal.

En el proceso seguido por la Coordinadora a partir de este primer *tinkuy*, la mayoría de las actividades programadas se fueron concretando. No se ha logrado aun contar con una sede permanente ni un terreno agrícola. En el camino también hubo conflictos, que sirvieron para identificar a la gente que de verdad quería trabajar, y el grupo se fue fortaleciendo con el correr del tiempo. Yocelyn Rocca, una de las más activas participantes de la Coordinadora, reflexiona sobre el trayecto recorrido:

“Con la Coordinadora hemos avanzado bastante, cuando nosotros entramos solamente se hacía el homenaje a Taulichuco, que tenía su antecedente en lo que hacían Virgilio Roel, Carlos Milla años atrás, a partir de la Coordinadora se hacen ya ceremonias más constantes y grandes, se celebran todas las lunas llenas, y los cuatro grandes raymis del año. El objetivo es que la gente vea que lo nuestro no es simplemente creer por creer, que tiene una base sólida que se sustenta en la relación que tiene el hombre con la naturaleza; que se comprenda mejor nuestra historia. Llevar la parte espiritual y teórica de la mano, para que la gente conozca. (...) Hemos ido avanzando, ya tiene su lugar ganado la Coordinadora.” (Yocelyn Rocca, 02.10.09).

8.1.1. Una semblanza de los integrantes de la Coordinadora

Las reuniones “internas” de la Coordinadora de Ayllus y Panakas son una vez por semana, generalmente todos los martes en el *Quylluriti*, un bar tradicional cusqueño donde ofrecen una exquisita chicha de jora. Comencé a participar de estas reuniones en la segunda mitad de 2008. En ellas se planifican y coordinan las “ceremonias ancestrales”, los foros de espiritualidad andina y otros eventos. Los compañeros más activos y comprometidos son Edmundo Supa -el más experimentado del grupo-, Alfredo Acostupa -asistente de Hilaria que realiza las coordinaciones con despacho congresal-, Yocelyn Rocca -joven abogada que hace las veces de directora y coordinadora de las reuniones-, y David Alarcón (conocido como “Massud”), un muchacho muy entusiasta que condujo -hasta fines de

2008- los ritos organizados por la Coordinadora. En los inicios del grupo, fue importante la participación de Leila Valencia More y Hever Escalante. En la segunda mitad del 2008 nos integramos Hernán Guillén, Manuel Seminario y yo.

Los integrantes de la Coordinadora de Ayllus y Panakas, en su mayoría, nacieron y crecieron en Lima. Yocelyn Rocca, Valentín Torres, Massud, Irma Morales, David Suárez Tomaylla y Elizabeth Chang, viviendo en la ciudad, han sentido el “llamado” de la espiritualidad andina. Solamente Edmundo Supa y Alfredo Acostupa nacieron en comunidades indígenas, y posteriormente llegaron a la ciudad. A continuación, se ofrece una sucinta semblanza sobre la vida y el proceso espiritual de algunas de las figuras más emblemáticas de la Coordinadora.

Edmundo Supa Franco

“Pienso que la espiritualidad, igual que la tradición, uno por momentos se aleja, por momentos se quiere olvidar, y en realidad ahora que me doy cuenta estaba siempre vigente, estaba presente, porque es una herencia que nosotros hemos obtenido del campo, porque nuestros abuelos en las comunidades siempre han vivido a base de la espiritualidad.” (Edmundo Supa, 04.11.08).

Conocí a Edmundo Supa en el año 2005 cuando trabajaba en el Proyecto Caral. Siempre que él venía a las oficinas del Proyecto pasábamos un buen rato conversando sobre la espiritualidad andina y las plantas maestras. Además compartíamos los ritos que periódicamente se celebraban en la Ciudad Sagrada de Caral, pues él se encargaba de la música ceremonial.

Edmundo Supa Franco es primo hermano de congresista Hilaria Supa Huamán. Nació en la comunidad de Chaquepay (provincia de Anta, departamento del Cusco), a dos kilómetros la comunidad de Huayllaqocha, donde naciera Hilaria. Cuando tenía 12 años, falleció su madre y Edmundo es enviado a la ciudad del Cusco, en ese entonces no sabía ni una palabra de español. *“Una vez en la ciudad uno comienza a darse cuenta, como muchacho de campo uno también es utilizado como empleado de hogar, como que la gente de la ciudad lo tiene a uno como sirviente, como varios años trabajando solamente para comida, nada de pago, jamás (...)”*. Sin embargo, reconoce que tuvo fortuna porque lo

hicieron estudiar. Otra “bendición” que le tocó en suerte fue que sus “patrones” eran oriundos de Puno, entonces todos los años viajaban de vacaciones a Puno en los meses de enero y febrero, cuando se celebra la fiesta de la Candelaria. Durante esas temporadas en el altiplano, Edmundo se fue conectando con la música andina, particularmente los *sikuris*.

En Lima, comenzó a participar en la escuela de folklore “Alturas”. Allí tenía a disposición gran variedad de instrumentos de viento y se dedicó intensamente a la música. En los años 80, a causa del conflicto político y la violencia que marcaron esta época, la escuela “Alturas” se desintegró. Entonces, Edmundo junto a un grupo de compañeros formó su propio conjunto musical. Con este conjunto (todavía no se llamaba Surimanta, pero eran básicamente los mismos integrantes) comenzaron a viajar por el mundo, principalmente a diferentes ciudades de Europa, para tener un respaldo económico que les permitiera realizar una labor artística con un trasfondo social y cultural. Viviendo en el extranjero, algunos se casaron y cambiaron su forma de pensar. Otros, entre ellos Edmundo, han regresado luego de muchos años. Hoy reflexiona:

“Por unos buenos años uno pierde todo, cuando uno llega a Lima por ejemplo, cuando es joven, inmediatamente se transcultura, los familiares que están de años aquí ya son empresarios, tienen casas, tienen talleres grandes, y uno quiere imitar eso ¿no?, y de repente en el mundo de la música ya se conecta con extranjeros, entonces uno quiere ser súper moderno (...) entonces pienso que eso es un proceso, en un tiempo tiene que pasar todo eso para que uno se de cuenta, más que todo uno se da cuenta en el extranjero, lo valioso que es cuando uno es del campo ¿no?, lo valioso que estaba dejando, la tradición, la ropa, el idioma, la alimentación, la medicina, todo lo que es del campo (...)” (Edmundo Supa, 04.11.08).

Durante una década, Edmundo estuvo viajando todos los años a Europa, llevando artesanía y música. Había logrado una buena situación económica y se había casado con una alemana. Hasta que decide regresar a Perú, entre otros motivos porque “(...) mis suegros en Alemania eran nazis, no me pasaban para nada”. Con su esposa compraron una propiedad en Urubamba (Cusco) de 25 mil metros cuadrados (por el medio del terreno transcurría el arroyo que baja del nevado Pumahuanca) y se radicaron allí, en el valle sagrado de los incas. Haciendo talleres, vendiendo artesanía, les iba muy bien económicamente. Sin embargo, este modo de vida conduce a situaciones en que se ofrece beber licor

constantemente, y Edmundo terminó cayendo en el alcoholismo. *“Ninguna mujer habrá que te aguante todo eso, mi esposa buscó ayuda, por todos lados, fuimos a temascales, me llevó a los alcohólicos anónimos, la situación era grave ¿no?, ya pues una toma de willka, de ahí ya obtuve la fuerza para curarme (...)”* (Edmundo Supa, 04.11.08).

La *willka* (*Anadenanthera sp.*) es considerada unánimemente la planta maestra de efecto más fuerte, *“(...) con la willka ya directamente conoces a la muerte, todo”*, testimonia Edmundo. El mismo maestro -Román Vizcarra- que cambiara la vida de Hilaria Supa (ver pag. xx), también cambió la vida de Edmundo. *“En ese tiempo yo era alcohólico, borracho total, con esa medicina, willka, ya me bajaron, me curé así tan rápido, tan radical ha sido el cambio, a los dos tres meses paré el alcohol, pero nuevamente vino la recaída (...) hasta que ya definitivamente me sané.”* (Edmundo Supa, 04.11.08).

Separado de Waldi, Edmundo Supa dejó Urubamba y regresó solo a Lima después de muchos años, *“Nuevamente a Lima, a un cuarto de un hotel, con mi mochila, y mi guitarra y nada más, y con 20 soles en el bolsillo, todo dejé, todo, como antes de irme a Europa otra vez estaba (...)”*. En Lima se reencontró con sus amigos y compañeros de Surimanta, que estaban preocupados por él y comenzaron a ayudarlo de distintas formas. Poco a poco retomó la venta de artesanías y se fue recuperando económicamente. Conoció a Roxana y volvió a formar familia, con dos hermosos hijos. Cuando se mudó a un sitio más grande ya tenía una combi llena; ahora que se ha mudado otra vez, ya se llevó un camión, además de un carro propio.

Edmundo Supa confía plenamente en el poder curativo de las plantas maestras. Con los integrantes del conjunto musical Surimanta, durante varios años consecutivos, todos los meses hacían una sesión con ayawaska u otra planta maestra, en diferentes lugares. *“Eso ha hecho muy buenos cambios, y por lo mismo Surimanta es uno de los grupos que se mantiene y que siempre está compartiendo, nuestro trabajo no es lo económico, hay instrumentos que están olvidados y nosotros estamos esforzándonos en reconstruirlos, recuperar y tocar, no nos importa si a la gente le gusta o no.”* (Edmundo Supa, 04.11.08). Edmundo propició, más recientemente, que yo compartiera una serie de ritos de wachuma con los integrantes de la Coordinadora. Edmundo era el más entusiasta del grupo: *“Así me inviten a la luna yo no voy si hay una ceremonia de wachuma”*.

Alfredo Acostupa Surco

Alfredo Acostupa, próximo a los 40 años, nació en Huayllaqocha (distrito de Huarcocondo, provincia de Anta, departamento del Cusco), la misma comunidad de Hilaria Supa, con quien actualmente trabaja en el Congreso como su asistente. Cuando era pequeño, sus padres se fueron a la ciudad de Cusco, buscando más oportunidades laborales y una mejor calidad de vida; allí cursó la escuela primaria y secundaria. Siendo adolescente comenzó a participar en política, identificándose con la izquierda más radical del Cusco e integrando organizaciones campesinas. Trabajando junto al alcalde en su tierra natal, conoció a Hilaria Supa; desde enero de 2006 comenzó a laborar con ella en la campaña que la llevaría a ser electa como congresista. Hacia el cierre de campaña, Hilaria iba a un sitio y Alfredo iba a otro sitio para representarla, llevando su testimonio y su mensaje. Cuando Hilaria se vino a Lima para ocupar su puesto en el congreso, Alfredo la acompañó como asistente.

Yocelyn Rocca y Valentín Torres

“Esta vida es pasajera, van a venir nuestros hijos, nuestros nietos, ¿a qué van a venir, a dónde van a venir, qué cosa vamos a hacer?, nosotros tenemos que dejar un espacio donde ellos puedan vivir dignamente.” (Yocelyn Rocca, 02.10.09).

Yocelyn Rocca y Valentín Torres Palacios son una pareja de jóvenes abogados, estudiaron en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Yocelyn nació en Barranca, pequeña ciudad costera al norte del departamento de Lima. Desde pequeña tuvo fascinación por el mundo andino, en su casa le inculcaron “querer lo nuestro”. Una de sus abuelas era ayacuchana, y viajaba constantemente a su pueblo natal trayendo los productos agrícolas de la sierra. Esta abuela también le transmitió una versión real y cruda de la historia del Perú, y de las aberraciones que cometieron los españoles tras la invasión.

En la universidad de San Marcos, Yocelyn conoció a Valentín Torres y fueron compañeros de estudios en la carrera de derecho. Allí tuvieron una formación fundamentalmente marxista, pero no encontraron en ella las respuestas adecuadas para entender la historia y la realidad de los pueblos andinos. Yocelyn y Valentín, cuando egresaron de la universidad en el 2006, decidieron estudiar quechua. Averiguaron que el Movimiento Indio Peruano (MIP) estaba ofreciendo clases de quechua. A raíz de este curso de idioma, se vincularon

con la espiritualidad andina. Allí tuvieron acceso a los libros de Virgilio Roel Pineda²⁶⁸ y Carlos Milla Villena, autores que aportan una base histórica y científica para retornar a las raíces y a las *wakas*.²⁶⁹ Asimismo, allí se relacionaron con Leila Valencia More y David Suárez Tomaylla, que estaban impulsando la formación de la Coordinadora de Ayllus y Panakas. Yocelyn y Valentín llegan justo a tiempo -a inicios de 2007- para integrarse y realizar su aporte en este proceso. Comienzan a conocer los diversos grupos de espiritualidad andina activos en Lima y se involucran con la formación de una “Coordinadora” que los integre a todos. Así encuentran el lugar donde querían estar: revalorando la tierra, los ancestros y la cultura andina (Yocelyn y Valentín, 02.10.09).

*Massud*²⁷⁰



Figura 27. Massud ante su mesa ritual, en Pachacámac.

²⁶⁸ Doctor en ciencias económicas graduado en la UNMSM.

²⁶⁹ Así como Edmundo Supa entra a la conocer y practicar la espiritualidad andina a través de la música (*sikuris*), Yocelyn y Valentín ingresaron a la espiritualidad andina atraídos por el tema de la historia.

²⁷⁰ Conocí a Massud cuando comencé a asistir a los rituales organizados por la Coordinadora de Ayllus y Panakas, hacia el año 2007. Lo conocí mejor en las reuniones internas del grupo, tras las cuales tuve oportunidad de conversar más y luego realizar dos entrevistas en profundidad.

Massud es el “nombre espiritual” de David Alarcón, significa “murciélago” en quechua. Massud es ingeniero electricista, y se gana la vida haciendo estudios de suelo. Hasta fines de 2008, fue el “sacerdote andino” que ofició las “ceremonias ancestrales” de la Coordinadora de Ayllus y Panakas. Nació en Lima, pero sus abuelos provienen de Onkoy (departamento de Apurímac), un sitio básico del movimiento de resistencia indígena Taki Onkoy durante la colonia. Por ello, Massud considera que su vocación por la espiritualidad andina tiene que ver con la memoria genética “(...) *que por cualquier lado, por cualquier poro, va a salir, te va a llamar con más fuerza porque hay alguna tarea pendiente que tienes que hacer*” (Massud, 24.11.08).

En la familia Massud, su padre era evangelista, su madre era católica con formación de monja y sus hermanos eran de izquierda. En contraste, Massud tenía una postura contestataria, totalmente opuesta a las instituciones políticas (fueran de izquierda o de derecha) o religiosas (católicas, evangelistas u otras). Cuando tenía apenas nueve años, Massud tuvo un acercamiento a grupos anarquistas. Militó en la organización anarquista Bandera Negra, participó en grupos *punks* y fue miembro de organizaciones en contra del abuso de animales. Dentro de su anarquismo, había un respeto hacia los símbolos originarios como la *wiphala* y la *unancha*. Veía al anarquismo como un puente de retorno hacia la espiritualidad originaria, le atraía como concepción filosófica de lucha, porque no acepta Dioses, ni líderes, ni amos, ni esclavos. Sólo reconoce un concejo o un acuerdo general de representantes que se organizan, buscando el encuentro armónico entre todos los seres: animales, plantas y humanos en una convivencia armónica.

En el año 1992, al cumplirse 500 años de la invasión española, Massud participó en un encuentro en la *waka* Pachacámac, donde tuvo un primer acercamiento a los grupos andinos. Massud lo interpreta como un efecto del *pachakutiq*, que “*vuelve con fuerza y entra con más fuerza dentro mío*”. A partir de entonces, se sumó a la práctica a la espiritualidad andina. Comenzó a investigar y se integró a organizaciones como el Concejo Indio Sudamericano, Integración Ayllu y Taki Onkoy. En este último grupo, utilizaron el teatro como una herramienta para promover la espiritualidad andina y difundir la historia verdadera del *Tawantinsuyu*. Massud, al interesarse por las ofrendas, el uso de la hoja de coca y el orden de las invocaciones rituales, se convirtió en discípulo de los abuelos y se fue preparando para guiar ceremonias. En 1993 fue ordenando como “guerrero”: su misión

es activar la espiritualidad andina donde quiera que se encuentre y por todos los medios disponibles.

8.1.2. Concepción de la espiritualidad andina

Cosmovisión: sin Dios ni sincretismo

La espiritualidad andina –a diferencia de las grandes religiones- no contiene doctrinas ni dogmas. Cada integrante de la Coordinadora de Ayllus y Panakas tiene ideas propias respecto a cómo entiende la cosmovisión andina. Sin embargo, hay una coincidencia general en los puntos fundamentales. Uno de ellos, es que no se cree ni acepta la existencia de “Dios” tal como lo entiende la Iglesia Católica y las grandes religiones, es decir como entidad sobrenatural.

Yocelyn y Valentín tuvieron una formación católica como cualquier familia peruana de clase media. Ambos se definen como “ateos”, en el sentido de que no creen en un Dios sobrenatural. Sin embargo, sí creen en seres superiores que están dentro de la naturaleza, que son los abuelos, que es la energía. *“Para mi es contradictorio que alguien diga que cree en Dios o en Dioses y que practique la espiritualidad. El concepto de Dios en occidente, o al menos en las tres grandes religiones monoteístas: cristianismo, judaísmo, islamismo, el concepto de Dios que manejan es de un Dios sobrenatural, es decir “que están más allá de la naturaleza”, es decir que se mantiene fuera de la naturaleza y puede crear cosas de la nada. Existe una entidad superior, no hay ningún problema, pero no es sobrenatural. Es en esta visión que espiritualidad y ciencia confluyen de manera armoniosa.”* (Valentín Torres Palacios, 02.10.09).

Para Massud, los abuelos han sido netamente científicos, químicos, ingenieros, arquitectos, su vida era la ciencia y donde existe la ciencia no existe creación, porque la materia no se crea ni se destruye, sólo se transforma. Para él, en la espiritualidad andina no hay Dios, sólo existen “padres”; por ejemplo el Sol -*Taita Inti*- se concibe como “padre”. *“Dios es sobrenatural, es fuera de la naturaleza, entonces todo lo que esta fuera de la naturaleza no forma parte de nuestra cosmovisión, ahora, si quieres creer en Dios es bacán, pero cuando alguien habla de que hay Dios, y es Dios Sol, es nuestra labor (...) levantar el brazo, pedir la palabra, y aclarar ese punto.”* (Massud, 24.11.08). En el altar y en las

ofrendas, que Massud prepara y ofrece, no se detecta ningún elemento sincrético; en las invocaciones jamás menciona a Cristo, a Dios, a los santos o a la virgen. En el supuesto caso de que estuviese reproduciendo algún sincretismo sin darse cuenta –aclara Massud– apenas lo perciba lo va a eliminar.

El pachakutiq

Edmundo Supa señala que su generación fue la que comenzó con el cambio, en los años 80. *“Ahora ha cambiado mucho, en los años 80, cuando nosotros andábamos con hojotas, con el charango colgado, con pelos largos, éramos bien maltratados, en cada esquina te decían “oye, mariconcito”.* En esa época, comenzaron en Lima a comer quinoa, chuño, maíz y a *chakchar* públicamente: *“(…) hace diez años nomás casi nadie picchaba coca en Lima, y si lo hacían era a escondidas y con vergüenza, ahora es abierto, ahora picchamos por todos lados, si nosotros hemos ido a un evento, estamos viajando en el bus, estamos picchando nuestra coca dentro del bus mismo, viajando, y la gente se sorprende ¿no?, y hay mucha gente que respeta, y dice “invítame”, o te pide explicaciones, hay gente que está comenzando a respetar, o hay otra parte de la gente que está con sus chizitos, con sus galletas, con su caramelo, que es un contraste total, cuando nosotros estamos viajando tomando agua mineral, chicha, y picchando coca.”* (Edmundo Supa, 04.11.08).

Edmundo Supa considera que el *pachakutiq* es parte de un cambio cósmico, necesario, que se está produciendo no sólo en el mundo andino sino en todas las culturas originarias, que vuelven a retomar el modo de vida armonioso que tuvieron en el pasado. Con el *pachakutiq*, llegaría la solución para los problemas urgentes del planeta, en contraste con la sociedad occidental que está avanzando en programas negativos y destructivos, como la proliferación de armas, los cultivos transgénicos, etc. Edmundo afirma que el *pachakutiq* está más avanzado en Bolivia y Ecuador, donde la mitad de los congresistas y varios ministros son indígenas.

Yocelyn, Valentín y el resto de integrantes de la Coordinadora, consideran que el *pachakutiq* llegó, que ya estamos viviendo este nuevo ciclo cósmico. Massud siente que *“Estos años mucha gente se está integrando, en estos años hay una energía, como que las wakas se están despertando.”* (Massud, 24.11.08).

Estrategia espiritual

Dentro de la Coordinadora, hay coincidencia general en hay que apartarse claramente de los grupos y de los recursos violentos. *“Muchos están pensando primero el poder, desde el poder podemos cambiar, eso es falso, tenemos que cambiar desde la raíz, manejando la espiritualidad cambia todo, porque sería más natural, más puro, más sincero, nosotros no necesitaríamos de mentiras, de trafas, de policías ni jueces, mucho menos militares, armas.”* (Edmundo Supa, 04.11.08). Para Massud, la violencia solamente le conviene al invasor y a la enfermedad. *“En nombre de Dios mataron gente, en el nombre de Pachamama no podemos matar gente (...) La guerra que tenemos que ganar no está afuera, la guerra que tenemos que ganar está en nuestro corazón, está en el corazón del hermano que ha perdido la razón, que ha sido golpeado por un delincuente, que tiene amnesia, nuestra guerra está en conseguir que llegue el símbolo y mostrarle a los ojos.”* (Massud, 24.11.08).

En los últimos años, los sindicatos, los gremios y la izquierda se están acercando al concepto de *Tawantinsuyu* (con sus *wiphalas* multicolores) y a la realización de ritos para la apertura de encuentros, actos y otros eventos políticos y sociales. Sin embargo, en la Coordinadora hay consenso en que la práctica espiritual tiene que avanzar por un carril separado de la política. En esto coincide inclusive Alfredo Acostupa, que pertenece al partido nacionalista. Por ello, en las “ceremonias ancestrales” -abiertas al público en general- que realiza la Coordinadora en las *wakas* de Lima, se solicita a los participantes no llevar panfletos ni emitir discursos políticos de ninguna clase. *“Derecha, izquierda o centro, van a aplicar una estrategia foránea que no corresponde a nuestra realidad, son métodos que no son de nosotros (...)”*, afirma Edmundo Supa. Massud, más drástico, considera que *“(...) tanto la derecha como la izquierda han sido asesinos de nuestros abuelos, si tenemos algo que hablar con la derecha tiene que ser sobre nuestras wakas, si tenemos algo que hablar con la izquierda tiene que ser sobre las wakas, si la izquierda nos convoca a una acción o a un pronunciamiento tiene que ser sobre las wakas, lo que tenemos que conseguir son las wakas.”* Según Massud, en vez de discutir temas políticos se deben planificar estrategias rituales, formas de llevar a cabo el retorno espiritual de la mejor manera posible. *“A mi me alegra bastante que antes los hermanos hablaban bastante tiempo sobre las agendas políticas, pero ahora ya estamos discutiendo una*

agenda netamente espiritual, eso es lo que al fin y al cabo me alegra, sí veo ese avance.” (Massud, 09.12.08).

La estrategia es la práctica espiritual, la realización de ritos a la *Pachamama*, a las *wakas* y a los *apus*. Se busca que los ritos sean lo más completos, porque “(...) *no tenemos más forma de lucha que la espiritualidad y la realización de las ceremonias y los raymis tal cual se debe*” (Massud, 09.12.08). Al mismo tiempo, los ritos son como un escudo que cubre, protege y permite avanzar al grupo. La energía de las *wakas* y de los abuelos es la que va impulsando y energizando el proceso, como una pila. “*Nos dimos cuenta que cuando hacíamos las ceremonias, y ese vínculo que teníamos con las wakas, nos daban mucha fortaleza, y mucha unión, entonces nos dimos cuenta de que eso era importante, para fortalecernos y seguir caminando.*” (Yocelyn Rocca, 02.10.09).

En el Perú, la enorme mayoría de la población es católica o evangélica, y esta realidad no se puede cambiar de una manera violenta. Para ir cambiando poco a poco el Estado peruano y lograr el regreso de la nación *tawantinsuyana*, hay que ceder y avanzar, ceder y avanzar. Massud cuenta que los abuelos están entrando en fiestas patronales y danzas costumbristas y donde había santos están poniendo *wakas*. Este trabajo se hace sutilmente, si les invitan a una fiesta patronal y hay una virgen, el primer año van, se arrodillan como todos y le colocan una flor. Posteriormente, se reúnen con la misma gente y los invitan a compartir una ofrenda a *Pachamama*, y así los atraen a retomar los ritos ancestrales. En este sentido, no hay que perder de vista que se trata de un proceso, en donde los ritmos son desiguales y algunos grupos o personas se encuentran más avanzados que otros. “*Los hermanos todos tenemos un proceso, y el proceso no se puede criticar, porque si uno mismo se recuerda cómo ha ido cambiando con el tiempo, uno piensa cosas que con el tiempo uno se da cuenta que no es así (...)*” (Massud, 09.12.08).

8.1.3. Práctica de la espiritualidad andina y hoja de coca

“Ceremonias ancestrales” y otras actividades

La Coordinadora de Ayllus y Panakas y el despacho de la congresista Hilaria Supa organizan una serie de “ceremonias ancestrales” a lo largo del año:

- Las *mamakillas* o ritos de ofrenda a la luna llena, se realizan todos los meses en alguna *waka* de Lima, unas trece veces en el año.
- Los grandes *raymis* o fiestas de solsticios y equinoccios, se hacen en *wakas* importantes como Pachacámac o Puruchuco, cuatro veces en el año.
- Por otros motivos, por ejemplo en ocasión de conmemorarse el “Día Mundial del Planeta Tierra”, el miércoles 22 de abril de 2009 se celebró una ceremonia “por nuestra *Allpa Pachamama* – nuestro planeta tierra”, en *waka* Palomino, ubicada en Cercado de Lima.

La participación en los ritos es abierta para todo público, libre y gratuita. Se pide colaborar llevando elementos para ofrendar o para compartir: hojas de coca, chicha de jora, *sisaya* o “palo santo”, flores o frutas. Se solicita a las personas y a las organizaciones participantes no portar estandartes políticos -solamente *wiphalas* y *unanchas*- y no aprovechar la ocasión para realizar arengas políticas de ningún tipo. Además de la ofrenda propiamente dicha, las “ceremonias ancestrales” suelen incluir otras actividades, como son la limpieza, embellecimiento e iluminación de la *waka*, brindar a los asistentes información sobre cosmovisión andina, “limpia” espiritual a las hermanas y hermanos participantes, cantos, música, danza, y un compartir de frutas y alimentos sanos.

A través de estos ritos, se busca fortalecer la espiritualidad, influyendo para que las hermanas y hermanos residentes en Lima, condicionados a llevar una forma de vida que los desvincula de la Madre Tierra, retomen la antigua forma de vida que tuvieron sus ancestros. Se pide por el despertar de los pueblos y naciones del mundo y de sus gobernantes, para que tomen conciencia que se está poniendo en riesgo la existencia humana, y de muchas especies animales y vegetales.

Foros sobre historia y espiritualidad andina

El sábado 13 de setiembre de 2008, se realizó un “Foro sobre espiritualidad originaria” en el auditorio “José Faustino Sánchez Carrión” del Congreso de la República, conmemorando un año de la declaración de las Naciones Unidas por los derechos humanos de los pueblos indígenas. La Congresista Hilaria Supa abrió el evento, en que hubo dos conferencistas. Primero fue el turno de Francisco Calderón, de Tarma, su charla tuvo el

sugestivo título “En el *Tawantinsuyu* no había religión”. Luego fue la conferencia de Zadir Milla sobre “Iconografía y *Tawantinsuyu*”, ovacionada por el público.

El viernes 14 de noviembre de 2008, en el mismo auditorio del Congreso, se realizó el Foro “Historia del genocidio en el Perú 1532-2008”, en el marco de la Gesta Libertaria de Tupac Amaru II. El evento se inició con una *challa* o permiso a la *Pachamama*. Luego de las palabras de bienvenida de la congresista Gloria Ramos, hubo dos conferencias. La primera de Virgilio Roel Pinedo sobre el “Genocidio en Cajamarca”, la segunda de Omar Aramayo sobre “Tupac Amaru, Tupac Katari y los héroes indígenas regionales”, con una ronda de preguntas y la clausura o *kacharpari*. En el exterior del auditorio, se instaló un puesto para la venta de productos con harina de coca.

Homenaje a Taulichuco

Todos los años, el 18 de enero, el Estado colonial peruano celebra la denominada "fundación de Lima". Se trató en realidad de la usurpación de las fértiles tierras donde habitaban pueblos originarios. A través de una ceremonia cristiana, Pizarro ocupó la casa de Taulichuco -último curaca de Lima- y la Iglesia Católica se apropió del templo o *waka* que había junto a la actual plaza de armas, para construir la catedral de Lima.

En contraste con la celebración oficial, el “homenaje a Taulichuco” es un encuentro o *tinkuy tawantinsuyano*, en el cual confluyen todos los años los grupos e instituciones que practican la espiritualidad andina en la ciudad de Lima: Acude Perú, Comunidad Perú Indio, Comunidad Campesina Ayrabamba, Kapaq Sumac Ayllu, Integración Ayllu, Grupo Musical Surimanta, Taki Onqoy, Movimiento Indio Peruano, además de la Coordinadora de Ayllus y Panakas y el Despacho de la congresista Hilaria Supa. Se realiza un rito de ofrenda, recordando y venerando al curaca Taulichuco, como representante de las etnias originarias que poblaron el extenso y fértil valle donde se asentó la capital del Perú. El objeto de este encuentro es despertar la conciencia sobre el significado histórico de "fundación de Lima", denunciando que las celebraciones oficiales que se realizan el 18 de enero constituyen una afrenta al pueblo y a la cultura andina.

Ritos de wachuma

Entre los temas tratados en las reuniones de la Coordinadora, surgió la inquietud y la necesidad de hacer un rito de wachuma, para purificar y fortalecer al grupo. Edmundo Supa sugirió la posibilidad de que yo guiase este rito. Acepté la propuesta, pues veía una oportunidad de difundir el buen uso del wachuma en el contexto apropiado. Les expliqué que el rito debía hacerse fuera de la ciudad, en un lugar energético y sin contaminación. Finalmente el 29 de noviembre de 2008, con luna nueva, salimos rumbo a la albufera de Medio Mundo. Fuimos siete los participantes: Yocelyn Rocca, Valentín Torres, Alfredo Acostupa, Edmundo Supa, Elizabeth Chang, Royer Cáceres, y yo. Me sentí muy cómodo e identificado con este pequeño grupo. Para la mayoría de ellos, era la primera vez que tomaban wachuma y que se habían preparado muy concienzudamente -con dieta y ayuno- para participar de la ceremonia. Después de la bebida sacramental del wachuma, realizamos una ofrenda andina y permanecimos alrededor del fuego mientras se incineraba. Luego todos pasaron por una limpia con varas de chonta, plumas de cóndor y agua de la laguna. Compartimos cantos y momentos de meditación hasta el amanecer, cuando entramos a bañarnos a las aguas de océano Pacífico, en una playa amplia y colmada de aves. La experiencia fue positiva para todos y sirvió para fortalecer el vínculo entre la espiritualidad andina y las plantas maestras. A partir de este rito, en que pude conocer mejor a los integrantes más activos de la Coordinadora, me sentí plenamente integrado al grupo. Aun a la distancia, he seguido en conexión a través de los correos electrónicos. Los ritos con la Coordinadora han tenido su continuidad a través del tiempo, con cada uno de mis viajes a Lima. El 28 de diciembre de 2008, se concretó el segundo rito de wachuma; esta vez fuimos 12 participantes, entre los que se contaba Hilaria Supa. En setiembre y octubre de 2009, se realizaron un tercer y un cuarto rito.



Figura 28. Integrantes de la Coordinadora de Ayllus y Panakas junto a Hilaria Supa y familia.

Experiencias y prácticas con la coca

La hoja de coca juega un rol crucial en las prácticas de la Coordinadora. Las reuniones internas del grupo se realizan siempre compartiendo la coca en el contexto de un *hallpay*. Se coloca una *unkuña* llena de hojas de coca en el centro de la mesa, se intercambian *kintus*, y una vez que todos tienen las bocas ocupadas con grandes “bolos”, se comienzan a tratar los puntos de la agenda. Sin embargo, el encuentro y la experiencia con la coca, ha sido diferente para cada uno de los integrantes de la Coordinadora.

Edmundo Supa, criado en una comunidad quechua del Cusco, tiene una experiencia de primera mano sobre el uso tradicional de la coca. Explica que hay *kintus* de dos hojas (que son para *Pachamama*), de tres (que simbolizan los tres mundos: *hanan pacha*, *kay pacha* y *uku pacha*) y de cuatro hojas (que representan *tawa pacha* o las cuatro direcciones). Lo usual es comenzar entregando *kintus* de tres o cuatro hojas (que simbolizan compartir el

universo); transcurrido un tiempo, cuando ya se ha entrado en confianza, se estila intercambiar *kintus* de dos hojas (que representa compartir la *Pachamama*). “No podemos comenzar a compartir con dos hojas, siempre vamos a comenzar con tres o con cuatro, cuando ya estamos colocados, en una conversación más sincera, entonces comienzas a compartir pero ya de dos, eso es como compartir con la *Pachamama*.” (Edmundo Supa, 04.11.08). Edmundo también conoce de primera mano el uso de la coca en las faenas agrícolas:

“En el campo, no es llegar y meter directamente la herramienta a la chacra, no, toda chacra tiene un punto donde la gente se sienta en fila, donde el jefe va a compartir su coca, en otros lados he visto que se reúnen en círculo pero en la comunidad de Bambas (provincia de Antabamba, departamento Apurimac) he visto que se reúnen los varones en dos filas y las mujeres así en un círculo al costado, los varones se sientan en dos filas y sus herramientas también las paran en fila, a un comunero que tiene una herramienta y que de repente lo pone echado al piso, está mal, porque esa herramienta eres tú, si se cayó o lo pusiste echado, eso quiere decir que tú también estás bajo en el trabajo, entonces la herramienta siempre debe estar parada, ¿ahora por qué se sientan en dos filas?, porque una fila es del jefe de la chacra, y la otra fila es el jefe del momento del trabajo, entonces el jefe de la chacra elige quien va a presidir ese día el trabajo, entonces, cuando nos sirvieron la chicha por ejemplo, a cada varón le sirven dos vasos de chicha, para nosotros era ajeno esto ¿no?, uno tiene que ir observando, chekeando, la mano derecha es para ti, y la mano izquierda era que llames a una de las mujeres, ella se levanta y le entregas la mano izquierda, se va al sitio y toma, así había sido, en nuestro pueblo no existe esto ah, dos vasos de chicha tienes, la derecha es para ti, y la izquierda para compartir.” (Edmundo Supa, 04.11.08).

Alfredo Acostupa, durante su época de joven estudiante en Cusco no *chakhaba*, fue a través de su contacto con la realidad campesina que comenzó a comprender el valor y significado de la coca. Su suegro era cocalero, le enseñó cómo se prepara la coca en almácigos y cómo es su cultivo. Yocelyn Rocca y Valentín Torres crecieron en Lima, y si bien ambos tuvieron abuelas de la sierra que sabían *chakchar*, estas no llegaron a transmitirles la ancestral costumbre, sobre la cual pesaba –y pesa todavía en parte- una “leyenda negra”. Como muchos limeños, Yocelyn y Valentín *chakcharon* por primera vez en un viaje que hicieron a la sierra. En el 2006, cuando tomaron contacto con el Movimiento Indio Peruano (MIP), comienzan a establecer un vínculo real –cada vez más

estrecho- con la coca. Para ese tiempo, asistieron a las conferencias de Sacha Barrio Healey sobre la harina y la hoja de coca. Les deslumbró el aspecto nutricional, la coca asociada a la alimentación y a la salud. Asimismo, les atrajo también un interés por la coca en relación al *Tawantinsuyu*, la sospecha de que la coca pudo haber ayudado a crear y mantener a la cultura andina. Luego, a través de una experiencia que juntos vivieron, Yocelyn y Valentín se han dado cuenta de la fuerza de la coca:

“Fue un viaje que hicimos en bus, íbamos por la sierra, y a eso de las 12 de la noche comenzamos a picchar, con la luna llena, y nos abrió tanto la mente, que nos llamaba a seguir picchando, y empezamos a descubrir muchas cosas, tocábamos un tema y empezábamos a indagar, y llegábamos a muchas respuestas, veíamos tan clarita la noche, y nuestra mente comenzó a abrirse y a abrirse, como una ceremonia de wachuma o ayawaska, pero en ese momento fue con la coca, y esta experiencia duró como cuatro horas.” (Valentín Torres, 02.10.09).

Actualmente, Yocelyn y Valentín consumen una cucharadita de harina de coca todas las mañanas, con el desayuno. Yocelyn *chakcha* a veces en su trabajo, cuando está muy ansiosa, porque la coca le permite estar tranquila y concentrarse en el trabajo. Siempre antes de emprender una tarea, selecciona, sopla y ofrece un *kintu*, de este modo se siente más segura.

Massud comenzó a *chakchar* en 1992, cuando se integra a grupos que practican la espiritualidad andina. Además, Massud se ha desempeñado como “sacerdote andino” en muchas de los ritos de la Coordinadora. Conoce, por lo tanto, el empleo las hojas de coca para formar los *kintus* que se colocan en las ofrendas. “¿Se puede hacer una ofrenda sin coca?”, le pregunté en una ocasión. Y me respondió: “No creo ah, no creo. Es como que entres a una casa y no le saludes a la abuela, a la madre. Aunque no esté, por ejemplo, a veces en la mesa no hay agua, pero igual se le saluda.”.

El uso de la coca en las ofrendas a la mamakilla

Este rito de ofrenda a la *mamakilla* se realizó el lunes 14 de octubre de 2008 en *waka* Ichma (Santa Catalina, Lima), un hermoso templo de adobe que tuvo ocupación inca y estuvo integrado al *Capac Ñan* o “camino del inca”. Nos reunimos unas treinta personas, al

costado de la *waka*, sentados alrededor de grandes mantos tendidos sobre el suelo. La congresista Hilaria Supa, por sus problemas severos de artritis, era la única sentada en una silla. Se preparan dos mesas; una, de ofrendas, con un papel blanco en el centro y todos los elementos del despacho a un costado. La otra, de compartir, donde se disponen las frutas, las galletas, las bebidas y todo lo que llevan los participantes, para comer y beber una vez consumada la ofrenda.

Massud nos pide apagar celulares, y estrechar el círculo en torno a la mesa. Alguien pasa ofreciendo coca en una *unkuña* a todos los presentes. Se *chakcha* abundantemente. Edmundo Supa, junto a otros tres *sikuris*, ofrecen música ceremonial. Massud comienza el rito levantado *kintus* seleccionados de hoja de coca, e invocando seres y lugares sagrados. Cada párrafo que transcribo más abajo es la oración que acompaña a cada *kintu* levantado y soplado:

“Hatun mamakilla, gran madre luna, gran Apu Taita Inti, con el corazón te llamamos y te invocamos, gran padre y gran madre, anciana madre, anciano padre, te invocamos esta noche, con el corazón, con mucho respeto, para que nos guíes esta noche, nos des fuerza y conocimiento.”.

“Pachamama, Mama Cocha, Coca Mama, Yaya Illapa, Tayta Illapa, Apu Pachacámac, con el corazón te llamamos, te invocamos, tus hijos, tus hijas, tus hermanos, tus hermanas, tus hermanas.”.

“Con Wira Ticse Viracocha, Pachamama, Mama Cocha, Mama Quyllur, mamita, te llamamos te invocamos esta noche tus hijos, gran concejo de ancianos y ancianas, con toda la fuerza de nuestro corazoncito, tus hijos, tus hijas, tus guaguas, te llamamos y te invocamos, para que nos limpies, para que nos cures, para que nos des conocimiento y fuerza en nuestros corazones, para limpiarnos de la enfermedad, también para agradecerte por sobre todo, por nuestra vida, y por la vida de nuestros padres, de nuestros hermanos, por poder sonreír, para poder reunirnos como familia, gran concejo de ancianos y ancianas.”.

“Apu Rimac Marka, Apu Misti, Apu Salcantay, Apu Carhuarazo, Apu Allpamayo, Apu Sara Sara, gran Apu Chachani, espíritu del gran Amaru, hijo de Pachamama, Taita Mallki

Atoq, padrecito Atoq, que nos acompañas esta noche con tu fuerza, con tu paciencia, con tu cariño y con tu respeto.”.

“Waka Ichma, waka Wantile, waka Puruchuco, todo el gran concejo de wakas, aquí tus hijos te llamamos y te invocamos esta noche, para agradecerte y para pedirte que nos limpies, que nos cures, que nos refresques la memoria, para integrarnos, para estar juntos de nuevo, padrecitos, madres.”.

“Tayta Manco Capac, Mama Ocllo, Tayta Pachakutiq, Tayta Tupac Yupanqui, concejo de taitas wankas, ashánincas, incas, de todo el gran concejo del Abya Yala te llamamos y te invocamos con nuestro corazón, con nuestro cariño y con nuestro respeto (...).”.

“Sutimkunapi Pachakutiq, Taulichuco, Caxa Paxa, Tupac Amaru I, Juan Chocne, Tupac Amaru II, Atusparia, Bartolina Sisa, Micaela Bastidas, Ñusta Asarpay (...).”.

“Wiraqocha, Wayra Tawa, Yakumama, Rimaq Mayu, Pachacámac (...).”.

“Willkanina, Willkamayu, Willkawayra, Willkapucuna (...).”.

“Esta ofrenda, Mamacoca, es para Pachacámac: gran Taita, otra vez estamos aquí (...).”.

“Gran espíritu del cóndor, que lleguen nuestros agradecimientos, que llegue nuestro corazón, con este humito que te ofrendamos con nuestra sisayita madre, que huele el Hanan Pacha, lleva nuestros cantos, nuestros pensamientos, nuestros sentimientos, a nuestro gran padre, a nuestro gran concejo. Gran espíritu del águila, del cóndor, del ciervo, el venado (...).”.

“Huaquita Ichma, parte del Capac Ñan, en donde descansa y vive la energía de nuestros taytas, de nuestro wachumo.”(Massud, 14.10.08).

Cada invocación es un *kintu* levantado y soplado. Luego Massud se dirige a la sagrada hoja de coca con estas palabras:

“Gran anciana Madre Coca, Hatun Mama Coca, madrecita, tus hijos te damos nuestro aliento, te damos nuestro aliento para agradecerte, con las palabras que no están en nuestra boca pero se sienten en nuestro corazón, en nuestra mente, te ofrendamos y te

reafirmamos, a través tuyo, otra vez nuestra reintegración en corazón, en sangre, en cuerpo, en mente, en trabajo, en actitud, en respeto, cada día, en nuestra armonía interna, madrecita, estamos guerreando en nuestros corazones, para limpiar la enfermedad, para guerrear como runas, respetando, armonizando, combatiendo a la enfermedad, teniendo como nuestros estandartes a nuestra Mamayaku y a nuestro Yaya Inti, que forman la unanCHA, nuestra wiphala, nuestro gran arco iris de vida, madrecita coca.”.

“Esta noche Mamita Killa, te voy a dar el aliento con todo corazón y con todo cariño, y a través de esta hojita voy a pedirte para que en esta ofrenda de nuestro aliento, de nuestra sangre, de nuestro cuerpo, de nuestro camino, de nuestro cada día, compartir el aliento de los hermanitos y hermanitas que nos acompañan hoy día, alrededor de nuestro gran círculo de energía, de nuestro pachakutiq, de nuestra reintegración a la Pachamama, a nuestro gran estado confederado, nunca te fuiste, siempre estuviste, y nosotros, en nuestra memoria genética, en nuestra sangre, estás, siempre estuviste, nosotros nos apartamos, ahora nos reintegramos, esta noche te damos a través del aliento nuestra reintegración, a partir de mañana seremos mejores runas, mejores guerreros, con el corazón, porque ganaremos la batalla a la enfermedad, volveremos a armonizar, sanaremos nuestro corazón con tus caricias, y con tus cantos.”.

He reproducido la parte central de la ofrenda. La coca, a través del *chakchado*, es lo único que se consume en esta fase del rito. La chicha de jora, las frutas y otros alimentos se comparten una vez que se ha consumado la ofrenda. Mientras realiza la invocación, Massud está *chakchando* la coca, está siendo “inspirado” por ella. Al mismo tiempo, sostiene en la mano un *kintu*, sobre el cual va soplando entre frase y frase, cada vez que respira, y por momentos lo sostiene en alto. Una vez que Massud ha terminado con las invocaciones, recibe los *kintus* de coca de cada uno de los participantes, los sopla, los eleva hacia lo alto y los va colocando ordenadamente en círculo, sobre el papel blanco de la ofrenda. Luego se coloca el maíz blanco y los otros elementos, se cierra el paquete de la ofrenda y se ofrece en el fuego sagrado.

8.2. LA CONGRESISTA HILARIA SUPA HUAMÁN

Introducción: el trabajo de campo

Conocí a la congresista Hilaria Supa en la Feria Cultural de la Hoja de Coca, el 14 de noviembre de 2007. Allí estuvo junto a otras congresistas cocaleras, como Nancy Obregón y Elsa Malpartida, refiriéndose a la situación actual de la coca. Escuchar a Hilaria es un encantamiento, quedé impactado por sus palabras. Finalizada su presentación, mi amigo Edmundo Supa (primo hermano de Hilaria), me llevó ante ella: “*Hilaria, él es el hermano Leonardo, con quien hemos hecho muchas ceremonias en Caral*”. La felicité por sus palabras y ella me dijo: “*hijo, no tienes por qué felicitarme, sólo he transmitido el sentir de los abuelos*”.

En abril de 2008 comencé a participar todos los meses en las “ceremonias ancestrales” de *Mamakilla* (celebración de la luna llena con una ofrenda andina), organizadas por la Coordinadora de Ayllus y Panakas. Hilaria Supa siempre estaba presente. Sus problemas de artritis le impiden acomodarse sobre la tierra como el resto de las personas, era la única sentada en una silla, bellamente vestida de acuerdo a la usanza tradicional de las comunidades cusqueñas. En el contexto de estas ceremonias pude conocer mejor a Hilaria y ganar su confianza. Luego compartimos otros ritos especiales, altamente emotivos, como la ofrenda que se realizó en la en la Ciudad Sagrada de Caral el 24 de octubre de 2008.

El 23 de noviembre de 2008, la congresista Hilaria Supa inauguró la mesa de trabajo del Grupo Parlamentario Indígena. En representación de la Coordinadora de Ayllus y Panakas, estuvimos presentes Yocelyn Rocca, Elisabeth Chang, Massud, Edmundo Supa y yo. Luego de las palabras introductorias de Hilaria, hablaron los congresistas integrantes del grupo parlamentario indígena. Después tuvieron la palabra los diferentes grupos y organizaciones. Defendimos el derecho de acceder a las *wakas* para orar, para darles el uso que siempre tuvieron, como templos de todos los practicantes de la espiritualidad andina.

Hacia el año 2008, mientras realizaba el trabajo de campo de esta tesis, fui vecino de Hilaria Supa en Cercado de Lima. En más de una oportunidad tuve el privilegio de acompañarla en la cena, y luego compartimos las hojas de coca. Mientras *akullikábamos* y conversábamos, yo dejaba encendida la grabadora y así puede conocer y documentar mejor su destacada personalidad y apasionante experiencia de vida.

El día de cumpleaños de Hilaria, el 28 de diciembre de 2008, tuve el honor de conducir un rito de wachuma, en donde estuvo presente la congresista, algunos de sus familiares y los

integrantes de la Coordinadora de Ayllus y Panakas.²⁷¹ El rito duró toda la noche y, al amanecer, todos acompañamos a Hilaria en una ofrenda que ella entregó a la *Cochamama*, mientras algunos entraban a bañarse en las saladas olas. Así es como se estableció un vínculo con “Mamá Hilaria”, como la llama cariñosamente Gerson Paredes. Antes de viajar a la Argentina en enero de 2009, por el lapso de 9 meses, los compañeros de la Coordinadora de Ayllus y Panakas organizaron una reunión en la panadería de Manuel Seminario, para despedirme. Hilaria se acercó para transmitirme sus deseos de buen viaje y pronto regreso, y compartimos –como siempre- chicha de jora y hojas de coca.

8.2.1. Semblanza: “Hilos de mi vida”

Cuando vi por primera vez a Hilaria Supa, jamás hubiese imaginado que la deformación severa que tiene en una de sus manos fuera producto del hambre y el frío que sufrió siendo niña. Hasta que llegó a mis manos *“Hilos de mi vida. El testimonio de Hilaria Supa Huamán, una mujer campesina quechua”*. Conseguí este libro, prácticamente desconocido en el Perú, gracias a Edmundo Supa, quien me prestó un ejemplar contándome que fue escrito por su ex esposa Waltraut Stölben²⁷² -conocida como “Waldi” entre sus amigos peruanos-:

“Mientras tanto Hilaria en Cusco es dirigente, entonces cuando me voy a Alemania, me vengo con una compañera alemana, me caso en el Perú, vivo en Cusco, mi ex esposa, Waldi, se hacen amigas con Hilaria, y Waldi se interesa por su historia, y empieza a escribir, a grabar, a Hilaria, y entonces el libro se llama “Hilos de mi vida”, son testimonios netamente de ella, ahí cuenta todo, como ella siendo sus padres feudatarios de los hacendados, entonces abusaban, utilizaban, maltrataban, empieza a relatar, y entonces unas personas se interesan, entonces justamente Waldi se ha sorprendido con todo eso entonces empieza a hacer, entonces años de trabajo le ha costado armar este libro. Ese libro ha sido traducido en diferentes idiomas.” (Edmundo Supa, 04.11.08).

²⁷¹ Este rito se realizó en la albufera de Medio Mundo en Supe (unos 200 km al norte de la ciudad de Lima). La albufera es una laguna de agua dulce, de 7 km de largo, que se extiende junto al mar. En esta zona paradisíaca, colmada de aves locales y migratorias, hay unas cabañas de madera ubicadas en una lengua de tierra que separa a la laguna del océano. Cuando ese día llegamos a la Albufera, Hilaria ya nos estaba esperando. Había ido con con su hija, con un sobrino, con su asistente personal y su chofer, y había alquilado una cabaña.

²⁷² Waltraut Stölben es educadora social. Nació en 1968 en Alemania, desde 1989 vive en el Perú. Se dedica a investigar los textiles tradicionales andinos, capacita a jóvenes y a niños en la práctica de esta artesanía.

Durante nueve años, Waldi acompañó a Hilaria en su labor de hilar. Mientras tejían, hubo tiempo para que Hilaria relatara su vida. El mérito de Waldi ha sido presentar de modo ordenado y transparente el relato que hace Hilaria -con sus propias palabras- de su vida. Hilaria tiene un carisma especial para hablar, es una gran oradora. Manuel Seminario se refiere al encantamiento que produce Hilaria cuando habla:

“(...) encantador de serpientes llaman, a la gente que te pesca con el ojo y la palabra... yo eso lo veo también en Hilaria Supa, si tu la escuchas a Hilaria Supa y te pegas en lo que está hablando, sientes que podrías flotar en el aire, yo me imagino como esos dibujitos en los comics, cuando los personajitos se ponían flotando haciendo esos en el aire, por que tiene esa cosa ¿no?, que ella comienza a hablar, y sientes que estás bebiendo, sientes que estás bebiendo algo que te está dando salud, que te provoca escuchar, que no quieres perderte ni un sonido, ni cuando baja la voz... dos grandes líderes [se refiere a Hilaria Supa y al Amautha Tahuiro] que tenemos en el país.” (Manuel Seminario, 11.11.08).

El libro, narrado en primera persona por Hilaria, comienza con la siguiente advertencia: *“Yo no cuento mi historia para que digan: “Ay, pobrecita, todo lo que le ha pasado” sino porque la historia de mi infancia y juventud es la historia de muchas mujeres indígenas del Perú. Muchas mujeres, leyendo mi historia van a decir: “Eso a mi también me pasó. Esa es la realidad de las mujeres indígenas del Perú” (Supa y Stölben, 2001: 1).* La vida de Hilaria es un testimonio de que el círculo vicioso de violencia y frustración (que aqueja a muchas familias del Perú) se puede romper, tomando conciencia de la situación, capacitándose y educando a los hijos de otra manera.

Hilaria Supa Huamán nació en 1958 en la comunidad campesina de Huayllaqocha (distrito de Huarcocondo, provincia de Anta, departamento del Cusco). Sus padres y abuelos eran feudatarios de los hacendados. Su madre cuando tenía 17 años quedó embarazada como consecuencia de una violación. Es por ello que Hilaria no tuvo padre y, desde la más tierna infancia sufrió el rechazo de su propia madre. Siendo niña, Hilaria pensaba que sus padres eran sus abuelos, que fueron quienes a la postre la criaron. Su madre ni se recordaba qué día había nacido. Su abuelo comenzó a celebrarle su cumpleaños el 28 de diciembre, “día de los santos inocentes”, hasta ahora Hilaria festeja su cumpleaños en esa fecha. Su ser más amado era su abuelo, un *runa* de otros tiempos que percibió que esa niña era “muy diferente”:

“Sabes que yo he nacido no cumpliendo el mes que yo debía nacer, quizás porque mi mamá fue violada, entonces dice mi abuelo esta niñita es muy diferente, me han hecho una cajita de cartoncito y ahí me han criado, así me ha dicho hace poquito mi mamá: así te ha criado tu abuela, tu abuelo.” (Hilaria Supa, 23.12.08).

Hilaria no fue al colegio, siendo niña no tuvo la oportunidad de aprender a leer y escribir. Cuando tenía tan sólo 6 años, y todavía no hablaba ni entendía el castellano, una tía se la llevó rumbo a la ciudad de Arequipa. Allí Hilaria trabajó durante 5 años para esta tía y, además, en otras dos casas. Tenía que cuidar a 4 niños, lavar la ropa, cocinar y limpiar la casa. Si no dejaba los pañales blancos como la nieve, recibía una golpiza. Como no entendía las órdenes que le daban -en un idioma todavía extraño para ella- le pegaban mucho, incluso los niños le pegaban e insultaban: “india de la puna”. Dormía en el piso y sin abrigo, comía cuando sobraba comida, sus ropas eran harapos. Allí empezó a sentir dolor y percibir el encogimiento de sus articulaciones, los primeros síntomas de una severa artrosis que ha deformado su cuerpo. Estas dolorosas experiencias como empleada doméstica continuaron en Cusco y luego en Lima; he aquí una de ellas:

“Él [un tío lejano residente en Lima] me llevó a una casa, en Miraflores, donde tenía que cuidar y atender a un perro. Eso fue para mí el más fácil de todos mis trabajos. Tenía que cocinarle comidas ricas, con verduras y carnes, como para un señor. Eran comidas que yo nunca había probado. Tenía que atenderle, bañarle y hacerle pasear como a un bebito. Como a mi solamente me daban sus sobras, estaba siempre de hambre y me antojaba con las comidas del perro. Por eso, antes de servirle, siempre me comía un poco. De esta manera me alimentaba mejor que en cualquiera de mis otros trabajos. Me sentía contenta y me distraía jugando con el perro ya que en otros lugares no me habían dejado jugar. Un día se dieron cuenta que me había comido un poco de su comida del perro y mis patrones, insultándome de ratera, me botaron a la calle.” (Supa y Stölben, 2001: 18).

Cuando tenía 13 años, Hilaria fue secuestrada durante cuatro meses por un hombre 15 años mayor que ella, de nombre Rafael, que trabajaba en una fábrica de licores. En 1972 nace su hija Yolanda, poco después de cumplir los 16 años nace su hijo Boris, y al poco, tiempo fallece su pareja:

“Un día, Rafael me dijo que me quede en la casa y que bañe a los bebés porque íbamos a ir en la tarde a pasear. Mucho tiempo no habíamos ido a pasear y yo estaba alegre y alisté a los niños. Pero Rafael no vino. Yo pensé que se había emborrachado, porque muchas veces no venía a la casa por irse a tomar. Pero al día siguiente los vecinos me avisaron que se había muerto en un accidente de tránsito. Fue un golpe duro para mí. Yo nunca le había querido, pero me había acostumbrado a él. Después de mi niñez en abandono yo había soñado que mis hijos crezcan con mamá y con papá. El chofer culpable había fugado y nunca se supo nada de él.”

“Como el triciclo se había destrozado con toda la mercadería en el accidente, me quedé sin nada. Los vecinos pusieron cuota para el entierro. Empecé a vender cebolla nomás en el mercado mayorista de la Victoria, cargando a los dos bebés (...)” (Supa y Stölben, 2001: 125).

No es momento para llorar, las desgracias recién empezaban para esta admirable mujer con sangre de guerrera. Su hijo, Boris, falleció en 1991 en un accidente de tránsito. Tras la muerte de su marido y de su hijo, Hilaria comenzó a sufrir fuertes dolores en las manos y en las rodillas. Aún no sabía que tenía artritis. Sus manos y pies se estaban encogiendo, entonces decidió volver a su comunidad, Huayllaqocha. Por motivos de su enfermedad, tuvo que abandonar a sus hijas, que fueron criadas por sus suegros.²⁷³ En su tierra de origen, esperaba contar con el apoyo de sus familiares, sin embargo fue rechazada por su propia familia.

Felizmente, en la posta médica de Huayllaqocha, Hilaria conoce a Hilda Paradicino, una enfermera que trabajaba para la ONG PEBAL. Hilda la ayudó mucho respecto a su enfermedad, logrando hospitalizarla en la ciudad de Cusco durante un mes, donde recibió tratamiento. De vuelta en Huayllaqocha, en 1981, Hilaria comienza una nueva etapa de su vida, como dirigente social. Desde entonces ha dedicado sus mayores esfuerzos a la reivindicación de la mujer indígena. Con ayuda de Hilda comienza a organizar el Comité de Mujeres de Huayllaqocha, del cual luego sería elegida presidenta. Con el apoyo del PEBAL funda un comedor de niños en Huayllaqocha. Pudo viajar a otras comunidades del

²⁷³ Pude conocer personalmente a sus hijas y el trato que Hilaria tiene con ellas. “A mis hijas no les puedo exigir mucho porque no han vivido conmigo. Mis hijas no saben nada por que no han crecido conmigo, mi hija mayor sí sabe hablar quechua, mi hija última no sabe porque ella ha crecido acá, no sabe nada de las ceremonias, pero mi hija mayor ya poco a poco ya está comprendiendo.” (Hilaria Supa, 23.12.08).

Cusco donde conoció mujeres de otros comités con más experiencia de organización (Supa y Stölben, 2001: 32-33).

Participó activamente en muchas reuniones y eventos. Sin documentos ni discursos escritos y preparados, simplemente hablando desde el corazón de la realidad de su comunidad, causó más impacto que otras representantes de distintas instituciones (Supa y Stölben, 2001: 43). Así es como Flora Tristán, una organización de mujeres de Lima, tras escucharla hablar la invitaron a Mar del Plata (Argentina) en setiembre de 1994, para participar como expositora en la VI Conferencia Regional de Mujeres de América Latina y el Caribe. En este encuentro aprendió mucho de la experiencia de las mujeres bolivianas y ecuatorianas. Además la volvieron a escoger, esta vez para viajar hasta China:

“Yo expuse al último. No tenía documentos como habían preparado los demás países, con estadísticas y muchos datos. Yo, en esta fecha, sabía leer todavía muy poco y escribir casi nada. Concentré mis fuerzas, pedí a la Pachamama que me acompañe y, teniendo siempre presente nuestra situación como mujeres indígenas en el Perú, solamente conté la realidad de mi provincia y mi experiencia de organización. Escuchando esto la Comisión Organizadora, me invitaron a la IV Conferencia Mundial sobre la mujer en Beijing, China, en setiembre de 1995.” (Supa y Stölben, 2001: 75).

Con la llegada de Hilaria Supa al Congreso en el 2006 se produce un cambio histórico, ya que ella es la primera congresista que promueve y difunde la práctica de la espiritualidad andina. Su juramentación para asumir funciones fue hecha en lengua quechua y “por la Pachamama”. *“Ella mantiene la espiritualidad vigente, dentro del Congreso mismo está picchando, ni siquiera las congresistas cocaleras están chakchando, ella misma está repartiendo a sus colegas dentro del Congreso”* (Edmundo Supa, 04.11.08). Una vez comenzó a quemar palo santo y hojas de coca dentro del recinto congresal y le llamaron la atención: *“¡casi llegan los bomberos!”*, recuerda Hilaria riendo. Inútilmente, trató de explicar a Mercedes Cabanillas -que entonces presidía el congreso- *“esto también la va a limpiar y ayudar a usted”*.

Desde setiembre de 2009, Hilaria Supa es vicepresidenta del grupo parlamentario indígena a nivel internacional, y coordinadora del grupo peruano, al cual se han integrado 14

congresistas, la mayoría de los cuales no son indígenas. “Jajaja -se ríe Hilaria- ¡un indígena con corbata!”.

8.2.2. Concepción y práctica de la espiritualidad andina

“Ahora que es congresista agradece nada más a la espiritualidad, gracias al mandato que le da el Gran Espíritu que le toca hacer este trabajo en esta etapa de su vida, es conciente de eso, ella no va a agradecer nada a un partido político, ni al dinero, ni al poder, ni a la mafia, ella como congresista solamente se debe a su gente, a su pueblo, a su espiritualidad (...)” (Edmundo Supa, 04.11.08).

Desde que a Hilaria Supa se le manifestó la artritis en 1977, el dolor en todo su cuerpo ha sido su compañero en cada paso; y debe tomar calmantes en forma constante. Los días que no está bien, demora como una hora en vestirse. Sin embargo, Hilaria reflexiona: *“El dolor de Pachamama es mucho más grande que el mío”*. Su vivencia y práctica cotidiana de la espiritualidad andina es muy intensa, y es lo que la carga de energía positiva y la impulsa a seguir viviendo y luchando.

Por el condicionamiento del contexto social en que creció, Hilaria Supa tuvo que practicar el catolicismo desde niña. Su mamá, sus hermanos y toda su familia son católicos. Ha tenido que entrar a la iglesia en diferentes ocasiones, por ejemplo para los matrimonios de sus parientes cercanos. Sin embargo, se apura en aclarar:

“Cuando me invitan a la iglesia, no le estoy rezando precisamente a lo que hacen los católicos, los curas, yo estoy rezando como que siempre rezamos a la naturaleza, a la Pachamama, porque ella también es una virgen, una santa, y ella es una diosa, entonces le hemos de rezar pues, lo que yo hago es andar por el camino que marcaron los abuelos, entonces uno también para los jóvenes tendrá que ser un abuelo, para enseñar, para que no se pierda.” (Hilaria Supa, 23.12.08).

Un elemento fundamental de la espiritualidad andina, para Hilaria Supa, es la lengua quechua. Cada vez que tiene oportunidad usa esta lengua, y a mí siempre me hablaba en quechua para que yo fuera aprendiendo. Los ritos y ofrendas andinos siempre deben ser en quechua, porque las palabras rituales en este idioma tienen poder y son “entendidas” por los abuelos y las *wakas*. *“Quiero decirles a todos los que no entienden, que tenemos que*

hablar nuestro idioma, porque si no hablamos nuestro idioma nuestros antepasados no nos van a entender, ellos hablaban quechua, por eso es poco a poco de recuperar también nuestro idioma que es tan rico, y que se puede manifestar el amor, el corazón estamos trayendo (...)” (Hilaria Supa, 22.09.09).

Para Hilaria Supa, el cambio tiene que comenzar por el plano espiritual, no puede haber cambio político sin cambio espiritual. Hay que volver a practicar la espiritualidad andina: esta es la condición de base y la clave para el cambio político. Hay que retomar la antigua forma de vida, en armonía con la naturaleza, sustentada en la práctica del *ayni* y la *minka*, el retorno a las *wakas* y las ofrendas a *Pachamama*. De esta forma, al cambiar positivamente la conciencia de la gente, se superarían muchos de los problemas actuales.

“Nuestra cultura no ha muerto, por más que le cortan la lengua o la cabeza, sigue, no ha muerto.(...) han creído que nos han exterminado, pero no han podido porque nuestra cultura es muy fuerte, el espíritu de nuestros abuelos es muy fuerte, el espíritu de Pachamama, el universo, es muy fuerte, y por lo tanto nosotros somos los hijos de ellos, por eso seguimos resistiendo, y por todo lo que se nos ha hecho no tenemos cólera, por el contrario tenemos compasión de ellos, y por lo tanto por eso estamos aquí, para poder reencontrarnos con nuestra espiritualidad (...) no nos damos cuenta que el agua es imprescindible para vivir y tiene mucha espiritualidad, el fuego, la luna, el sol, el aire, todo lo que tenemos, y nosotros no nos damos cuenta, nosotros seguimos trabajando y dando oportunidad a nuestros hermanos que se reintegren con nuestra espiritualidad (...)” (Hilaria Supa, 22.09.09).

La labor de difusión de la espiritualidad andina, ha sido asumida por Hilaria Supa a través de su despacho como congresista y con apoyo de la Coordinadora de Ayllus y Panakas, grupo en el cual participa su asistente en el congreso Alfredo Acostupa y su primo hermano Edmundo Supa. Hilaria observa un avance en el proceso de la espiritualidad andina en Lima, durante los años recientes. Considera que hay muchos grupos que aparentemente se están abriendo, sin embargo todos apuntan a un mismo objetivo y hay una coordinación y complementación en el trabajo que realiza cada uno.

La hoja de coca

“Cuando está dentro de ti la hoja de coca te está enseñando, esa fortaleza, esa espiritualidad, ese amor, esa sabiduría te está enseñando, por eso es que la hoja de coca es mensaje, la hoja de coca es carta hacia nuestra Pachamama, hacia nuestro Creador, la hoja fue creada para eso.”

“No solamente la coca me ha ayudado muchísimo para la artritis, todo el conocimiento, la fuerza, la sabiduría, el mensaje... No estaríamos hablando acá si no fuera por esta sagrada hoja, sin ella no creo que estuviera aquí. También hay que darle fuerza a ella, en este momento en que la quieren erradicar.” (Hilaria Supa, 22.09.09).

La hoja de coca, en la comunidad que vio hacer a Hilaria Supa, desde el nacimiento mismo está presente:

“Cuando en el campo un bebe está por nacer, la mujer se arrodilla encima de un cuero de oveja. Su pareja le frota la cintura, le da mates de hierbas y le hace piqchar koka. La partera toca el pulso de la mamá y se da cuenta si está bien la posición del bebe para que nazca. Si está en mala posición hacen el taptiy, o sea echan a la mujer sobre una manta y le sacuden de una manera especial para acomodar el bebe y de esta manera facilitar el parto.” (Supa y Stölben, 2001: 4).

La coca está indisolublemente asociada con la espiritualidad que Hilaria Supa abrevó en la infancia. La actual congresista aquilata en su corazón imborrables recuerdos que provienen de esta época:

“Cuando yo era chica no mirábamos televisión, la televisión era la naturaleza para nosotros, nosotros comíamos temprano y mis abuelitos salían afuerita y picchaban la hoja de coquita, mis abuelitos se ponían a picchar, y empezaban a mirar las estrellas y nos enseñaban las estrellas, esta estrella se llama así, esta estrella se llama así, esta indica que tienes que sembrar, o la plata, no sé, un montón de estrellas que nos han enseñado, o los ojos de la llama, o la cruz del sur, tantas estrellas que hay, que nos enseñaban y picchaban la hoja de coca, y nosotros también sin saberlo nos metíamos a la boca, no sabíamos qué estábamos haciendo, nunca tampoco nos habían dicho, solamente decían, por ejemplo decían “este se llama uku pacha, y este se llama kay pacha, y este se llama hanan pacha, y este se llama hawa pacha. O también decían esta hojita se llama Antisuyo, esta Contisuyo, Chinchaysuyo, esta Collasuyo. Como jugando he aprendido, y nos contaban cuentos,

historias, sobre la hoja de coca, sobre otras medicinas, y eso ha quedado grabado en mi mente y en mi corazón.”.

“A mi haciendo chistes, jugando, así mis abuelos me han enseñando, me han dejado a mi sembrada, por más que uno quiera olvidar, pero un momento te dan una patada y te recuerdan.” (Hilaria Supa, 23.12.08).

Hilaria lamenta que haya disminuido el uso de la coca en las comunidades andinas:

“Antes todos piqchaban koka para trabajar, se invitaban koka para conversar de algo importante, la koka es pues sagrada y da más valor a las palabras. Hoy día son pocos en mi comunidad los que piqchan koka. Dicen que eso hacen sólo los “indios de la puna” y ellos quieren ser mestizos, no quieren ser indios. Así que para suplicarse algo, para conversar problemas, para trabajar, o para visitar a una fiesta siempre llevan trago²⁷⁴, o si tienen plata, llevan cerveza. (...) La cerveza, el trago, ni son comparables con la hoja de koka. La hoja de koka nos mantiene en contacto entre seres humanos, y entre humanos y dioses. Además nos ayuda a tomar decisiones difíciles y a saber sobre enfermedades. Para nosotros siempre es importante que alguien en la comunidad sepa leer la koka.” (Supa y Stölben, 2001: 143).

Vaya donde vaya, Hilaria ofrenda su *kintu* a la Madre Tierra. *“Mi abuelo me dijo: “antes de que salgas, hija, siempre reza con una hoja de coca, y todo va a estar bien”, entonces yo cada vez que viajo si tengo oportunidad pongo tres hojitas en la tierrita donde llego (...) gracias, te agradezco, pero tampoco me dejes tan sola, sin ti yo no puedo andar, sin ti no puedo vivir, sin ti no puedo tener placer, esa sabiduría, que me de su mensaje, ese es mi rezo.” (Hilaria Supa, 23.12.08).*

Al momento *picchar*, la costumbre de Hilaria es formar *kintus* de tres hojas y entregar uno a cada persona con la que se está compartiendo la coca, con la frase de invitación *hallpaykusunchis* (que significa “*chakchemos* coca juntos” en quechua). Al recibir un *kintu*, Hilaria agradece con la expresión *urpillay sunqullay*.

²⁷⁴ “Trago” se denomina en Perú al alcohol metílico de 96° mezclado con agua. Este alcohol es industrial, no para el consumo humano.

Willka y cambio de suerte

“Creo también que los abuelos, los espíritus de las medicinas me han acompañado toda mi vida, la coquita, la willka, todas las medicinas.”

La *willka* (*Anadenanthera sp.*) es una semilla que se extrae de las bayas de una leguminosa que crece en los bosques de la vertiente oriental de los Andes, desde el noroeste de Argentina hasta Venezuela. Fue una planta maestra empleada por los pueblos andinos en tiempos prehispánicos y hay referencias de su uso en el siglo XVII (Cabieses, 1993: 389). Hoy, en el contexto tradicional, el uso de la *willka* es poco conocido y practicado, posiblemente porque sus efectos son muy fuertes.

Edmundo Supa me confió que la *willka* había sido decisiva en la vida de Hilaria. En una oportunidad, *chakchando*, pregunté a Hilaria porqué en su libro *-Hilos de mi vida-* no menciona su experiencia con la *willka*. Me dijo que porque temía que pudiera hacerse de esta planta una “leyenda negra” y prohibición similar a la ocurrida con la coca. Cuando pudimos hablar en profundidad, Hilaria me contó que hubo un giro en su vida, un cambio radical, a través de una serie de ritos con *willka* - guiados por el maestro cusqueño Román Vizcarra²⁷⁵. Estos ritos la ayudaron a superar muchos de los miedos y traumas que traía de la infancia. Pudo verse a sí misma y recibió varios mensajes y encargos. La *willka* la sacó de la oscuridad donde se encontraba, le trajo claridad y la ayudó a superar varios problemas que acarreaba desde el nacimiento. *“Ves tu propia vida, tu propio pasado, todo lo que tengas que ver, ves cómo has vivido y cómo han vivido tus antepasados, todo. Yo he cambiado mucho, mucho, mucho, de lo que yo era he cambiado un 100% después de tomar medicina. Hice varias tomas de willka. He recibido diferentes mensajes, diferentes tareas, yo me recuerdo recién de todas las tareas, yo cuando estaba tomando la medicina, en esos instantes, yo reflexionaba “¿qué me dirás?”, no lo entendía, pero recién ahora lo estoy entendiendo.”* (Hilaria Supa, 23.12.08).

A Hilaria Supa le gustaría tener más tiempo para purificarse con las plantas maestras. *“Acá en el Congreso pasas tu tiempo, tienes que comer lo que encuentres, estás renegando, yo*

²⁷⁵ Curiosamente, cuando era niña, a Hilaria le hicieron una “ceremonia de cambio de suerte con *willka*”. Eso le contó su madre hace poco tiempo, pero no pudo darle detalles o más información sobre en qué consiste esta ceremonia.

quisiera retomar las medicinas, con las medicinas ya te vas purificando, yo por eso salgo al campo, chakcho mi coquita.” (Hilaria Supa, 23.12.08). En 2008, Hilaria tuvo su primera experiencia con wachuma, en un rito “interno” de la Coordinadora de Ayllus y Panakas. En 2009, comenzó con un proyecto de medicina tradicional, que contempla la construcción de una cabaña para realizar ceremonias de medicina en Huayllacocha, su comunidad natal.

CAPÍTULO 9:
EL GRUPO PACHACÁMAC Y LOS PEREGRINAJES POR LAS WAKAS DE
LIMA

Introducción

Desde su primer disco “El hombre de Lauricocha”, editado en 1997, el grupo musical Pachacámac -creado por Giovanna Ramos y Hernán Caro-, presenta una original entrada a la espiritualidad andina a través de la música ceremonial.

En un encuentro espiritual que se realizó en Trujillo en el año 2005, el grupo musical Pachacámac se vinculó con el “círculo sagrado de abuelos”, formado por *yatiris*, *paqos* y otros “sacerdotes” andinos con el propósito de defender y difundir la espiritualidad andina. En la evaluación de dicho encuentro, Giovanna Ramos y Hernán Caro recibieron el encargo del “círculo de abuelos” para organizar “*El despertar de las wakas*”, primer peregrinaje por las *wakas* de Lima. Este peregrinaje duró cuatro días, previos y posteriores al solsticio de verano -21 de diciembre de 2006-, fecha en que se celebra *Capaq Raymi* - “Fiesta Principal”- en la cultura andina. Los abuelos llegaron de sus comunidades autóctonas, desde diversas regiones del *Tawantinsuyu*, para realizar ofrendas andinas en los templos prehispánicos de la ciudad de Lima. El objetivo fue despertar y activar el poder dormido de las *wakas*, revalorizando la identidad y la espiritualidad andina en la capital del Perú.

En el 2007 se hizo la “*Veneración de las Wakas de la Cochamama Pacífico*” y en el 2008 el “*III Peregrinaje de las Wakas de Lima*”, organizado nuevamente por el grupo musical Pachacámac en el mes de diciembre. Tuve la fortuna de participar en ambos peregrinajes. Fueron experiencias profundamente enriquecedoras. Dentro del panorama de la espiritualidad andina, el peregrinaje representa un nuevo espacio, que permite la interacción de sacerdotes andinos -llegados de comunidades rurales- con un heterogéneo grupo social (mayoritariamente jóvenes y adultos de la ciudad de Lima) en un contexto urbano avasallador donde, sin embargo, han sobrevivido muchas *wakas* o templos andinos.

9.1. SEMBLANZA DE GIOVANNA RAMOS



Figura 29. Giovanna Ramos, llevando el despacho hacia el fuego sagrado.

Giovanna Ramos Aguilar nació y creció en Lima. Cuando era niña, su familia viajaba con frecuencia a Huancayo, donde tuvo la experiencia de la sierra. Su madre es quechua hablante, oriunda del departamento de Huancavelica; sin embargo Giovanna no aprendió el quechua porque su madre no le enseñó.²⁷⁶ De tradición católica, “(...) *mi mamá está ligada también a lo que es el mundo andino, las ceremonias de ofrenda a la tierra, al apu, muy importante en esta constelación familiar (...)*” (Giovanna Ramos, 10.12.08).

Visión de la espiritualidad andina

En diciembre de 2008, Giovanna Ramos fue nombrada embajadora de la Paz por la Federación para la Paz Universal, una ONG que promueve la tolerancia y el diálogo intercultural e interreligioso.²⁷⁷ Este nombramiento parece muy oportuno, teniendo en

²⁷⁶ Esto ocurre con la enorme mayoría de los hijos de los migrantes andinos nacidos en Lima.

²⁷⁷ La Federación para la Paz Universal es una ONG dedicada desde el 2005 a promover soluciones, métodos y actividades para la realización de la paz. Es una alianza global de organizaciones e individuos que trabajan como “embajadores para la Paz”. Promueve prácticas constructivas y originales que contribuyan a alcanzar un mundo unificado de paz. Ofrece foros para el desarrollo humano, para el buen gobierno, para el servicio público y para colaboraciones entre las religiones, las naciones y las organizaciones no-gubernamentales. Sus propósitos principales son propiciar el diálogo interreligioso para resguardar los valores que unen a todos los individuos sin distinción de religión, raza, nacionalidad o ideología; fomentar y apoyar la libertad de culto y de

cuenta el pensamiento de Giovanna. Si bien ella se define como practicante de la espiritualidad andina, no ve que esta sea incompatible con la práctica del catolicismo ni de ninguna otra religión.

“A mi parece importante entender que el ser humano, el planeta, la naturaleza, somos uno solo, a eso tiene que apuntar la espiritualidad universal.”

“Como todo el Ande, vives en dos mundos, hay sincretismo, o es normal que vayan a la iglesia y vayan después a hacer su ceremonia.”

“Yo soy muy respetuosa de las religiones, y más que de las religiones también de las costumbres, no creo que porque yo participe de una ofrenda a la tierra me sienta antagónica a un cristiano, o a un musulmán o a un budista, yo creo que no, porque justamente yo siento que en el mundo andino siempre las personas en la comunidad son bastante tolerantes, pero a mi personalmente me gustan las mesas con los elementos más andinos, pero muy respetuosa, absolutamente, y asumo también que existe sincretismo como base del proceso cultural, hasta también como parte de la resistencia, porque la colonización fue muy fuerte y de repente una de las cosas que tuvieron que hacer fue asimilarse o hacerse que se asimilaban a una fiesta católica cuando en realidad estaban celebrando una fiesta tradicional, camuflada, era como un modo de resistencia, porque no quedaba otra ¿no?”

“Yo creo que sí [hay un Creador], un musulmán te dirá Alá, acá te van a decir Pachacámac, sí existe esta fuerza no creo que sea exclusividad de una cultura, yo creo que hay una esencia común a todos los pueblos, un ser generador, unos lo humanizarán, otros pensarán que es sencillamente una fuerza generadora. El hombre en sí ha sentido que existe una fuerza superior, una energía generadora de cosas positivas, de vida, de luz.”

“Hoy muchos piensan que el hombre está separado de la naturaleza, cuando en realidad nosotros somos parte de ella, por eso agradecemos con los abuelos a todos los Dadores de Vida, porque imagínate si no existiera el agua ¿qué sería de nuestro planeta?, si no existiera el sol a esa distancia precisa, somos privilegiados de tener estos Dadores de Vida, entonces hay que cuidarlos.” (Giovanna Ramos, 10.12.08).

conciencia y su pleno ejercicio en el mundo entero; y bregar por la igualdad de derechos de las diferentes comunidades religiosas.

El vínculo con la hoja de coca

La coca es parte de la herencia cultural de Giovanna Ramos, siempre ha estado presente en su familia. Su madre, que es oriunda de Huancavelica y habla quechua, *chakcha* y conoce sobre el uso de la coca en las ofrendas andinas.

“Para mí la coca es un vínculo permanente, yo no tanto la piccho, la siento de otro modo, la siento como símbolo, es como que cada bolsa de coca es un oráculo vivo, en todo momento, en cualquier momento de mi vida, entonces a través de la ofrenda eso es lo que yo he sentido, porque a mi modo de ver hay muchos caminos en la espiritualidad, uno son las plantas que uno toma, ésta es una planta también conductora, la coca, el wachuma, la ayawaska, que trabajan de maneras diferentes, y por ejemplo para mí la coca es como un oráculo permanente, es una cosa que cuando uno se conecta con ella en las ofrendas, es como que entras a un lenguaje mágico, empieza a hablar y te conecta, te da visión, te da una visión permanente, y es como que te habla, no solo por el sabor, sino por la forma, es como que nunca las cocas son iguales, y nunca en las ofrendas sale el mismo tipo de coca.” (Giovanna Ramos, 10.12.08).

Por periodos, Giovanna consume harina de coca, y siente que esta le aporta vitalidad y energía. No acostumbra *chakchar* habitualmente. Piensa que la hoja de coca es sagrada porque es una planta con una historia ritual, al margen de sus propiedades nutritivas y medicinales. Es a través de las ofrendas andinas donde Giovanna ha sentido más la “conexión” con la coca, que describe como un lenguaje de señales. Para ella, soplar los *kintus* significa dar el aliento vital a las hojas de coca y es uno de los actos más sagrados en la cultura andina. El aspecto que más le llama la atención en la coca es “el lado conector de la visión”, un camino más sutil y largo que el de otras plantas maestras: “(...) es como que cuando entras al circuito de la coca estás permanentemente conectado. Es increíble cómo se sincroniza todo con la coca (...)” (Giovanna Ramos, 30.12.08).

8.2. EL GRUPO MUSICAL PACHACÁMAC



Figura 30. El grupo musical Pachacámac tocando en “la peña de los Pachacámac”, Breña.

Giovanna Ramos comenzó haciendo teatro, práctica en la que sintió la necesidad de integrar otras artes. Finalmente, la música la absorbió por completo, al percibir en ella una forma trascendental de llegar a un público amplio. En su aprendizaje musical es autodidacta, sólo ha estudiado cajón y después ha avanzado sola, creando sus propios ritmos y desarrollando un estilo propio.

En 1997 Giovanna conoció a Hernán Caro Leopoldo, joven músico nacido en Lima, de padre peruano y madre argentina. Comenzaron una relación de pareja y, al mismo tiempo, nació el grupo musical Pachacámac. La dirección general está a cargo de Hernán y la producción en manos de Giovanna. Originalmente, el grupo estuvo conformado por cuatro músicos: Hernán Caro, Paul Sánchez Galdos y Hernán Campos Yopán en los instrumentos de viento y Giovanna -única mujer en el grupo- es la percusión.

El grupo Pachacámac, gracias a la persistencia de Giovanna y Hernán, lleva 11 años haciendo música y constantes presentaciones en la ciudad de Lima, en la periferia de la capital y en el interior del país. Les interesa llegar a diferentes tipos de población, especialmente a los pueblos jóvenes de los “conos” de Lima y a las comunidades nativas. Han hecho giras por Oriente Medio y Sudamérica. Recientemente viajaron a la provincia de San Juan, en el centro-oeste de Argentina, donde fueron muy bien recibidos.

Entrada a la espiritualidad andina: “El Hombre de Lauricocha”

“Bueno yo me acerco a la espiritualidad andina a través de la música, desde el hecho de plantearnos la necesidad de hacer una música que tenga que ver primero con nuestras raíces, con nuestra historia, con nuestra memoria viva, y sobre todo el hecho de habernos puesto un nombre tan hermoso, tan fuerte, tan maravilloso como Pachacámac, el hecho de haber asumido ese nombre fue también una necesidad inmediata de ir a la waka y ligarnos con la espiritualidad, comenzar a entender y asumir qué era Pachacámac, y a través de eso apoyar en todos los rituales que, cuando comenzaba el grupo, también empezaban a practicarse, entonces asistíamos con la música, acompañábamos en los rituales.”
(Giovanna Ramos, 10.12.08).

“El Hombre de Lauricocha”, editado en 1997, es el primer disco del grupo Pachacámac. El nombre del disco hace alusión al sitio arqueológico donde fueron encontrados algunos de los restos humanos más antiguos de América del Sur. Es el resultado de un proceso de creación musical con sonidos autóctonos, que toma como punto de partida al ancestro del hombre andino, encontrado en Lauricocha.²⁷⁸

Todo el disco está profundamente vinculado con la espiritualidad andina y amazónica, como salta a la vista en los nombres de los cinco temas que lo componen: *Caminante del Tawantinsuyu (paisajes de costa, sierra y selva)*, *Amaru Raymi (la fiesta de la serpiente)*, *Chasqui del aire (épico)*, *El Hombre de Lauricocha (génesis)*, *El espíritu de la selva (espiritual amazónico)*. Durante el proceso de creación, los integrantes del grupo se dieron

²⁷⁸ Lauricocha se encuentra en el departamento de Huánuco, en la sierra central del Perú. En este sitio se produjo el hallazgo arqueológico de restos humanos con 10.000 años de antigüedad. Estos restos humanos, en que ya se ve un modo de entierro ritual, son atribuidos a los ancestros que comenzaron a poblar los Andes centrales. Eran cazadores de ciervos y camélidos, y recolectores de frutos silvestres.

cuenta que dentro de ellos había una “memoria genética” que se podía despertar a través de la música:

“El hombre de Lauricocha” era nuestro punto de partida, como nuestro ancestro, el ancestro más antiguo encontrado físicamente, entonces a través de ese concepto, de encontrar a través de la música nuestra memoria genética, esta ligazón con este primer hombre, fue concebido este primer disco.” (Giovanna Ramos, 10.12.08).

La sonoridad tan rica y original que caracteriza al grupo Pachacámac, es lograda con instrumentos de viento y percusión de origen prehispánico, muchos de los cuales se usan todavía en comunidades de los Andes y la amazonía; no hay empleo de sintetizadores ni pregrabaciones. Los instrumentos de viento, a cargo de Hernán Caro, Paul Sánchez Galdos y Hernán Campos Yopán, son *pututus*, *tarqas*, *quenás*, *quenacho* y *quenilla* de caña, *quena* *través puña*, *quenilla* de mate, *sikus* de caña, *pinkuyillos*, *vasija silbadora moche*, *silbato mono chimú*, *ocarinas* y *silbatos de barro*.

Entre los instrumentos de percusión, hay *tinyas*, *bombo andino p'umpu*, *ch'akchas* de *pezuñas de cabra*, de *huesos* y de *semillas*, *sonajeros de mate*, *cortina de caracoles*, *escamas de paiche*, *semillas de la selva*, *conchas marinas* y *crisales*, *campanitas*, *palos de agua*, *platicillos*, *lámina de metal*, *vainas de semillas* y *pedras*. Todos estos instrumentos derivan de elementos naturales con cualidades energéticas, y muchos de ellos son “objetos de poder” que se encuentran también en las “mesas” de los curanderos norteños. Giovanna Ramos, única percusionista y mujer del grupo, siempre ubicada en el centro del escenario, es el “corazón” latiente que marca las entradas y las salidas de los vientos con el ritmo de sus tambores y maracas.



Figura 31. Mesa con instrumentos musicales empleados por el grupo Pachacámac.

El vínculo con los abuelos y las ofrendas andinas

“¿Cómo llegaron a recibir tantos instrumentos y sonidos?”, pregunté a Giovanna. “Un modo fue también las ofrendas, nos abrió un camino intuitivo, de visión, de sacar esa cosa que puede estar metida adentro, el camino ritual nos abrió otro camino, que es el sentimiento.” (Giovanna Ramos, 10.12.08).

Desde los primeros conciertos, en los años 97 y 98, el grupo Pachacámac invitaba al abuelo Clemente Morales para que, en la primera parte de la presentación musical, hiciera una ofrenda. Esto implicaba encender un fuego en el escenario de un teatro limeño, algo bastante inusual. Cuenta Giovanna que el público no esperaba algo así, no sabía qué estaba pasando hasta que se enteraban que era una ofrenda andina. Normalmente, la música ceremonial comienza después de completarse la ofrenda, mientras la misma se consume en el fuego y se danza el *kacharpari* o “despedida con festejo” en círculo alrededor del fuego.

Sin embargo, el grupo Pachacámac adoptó la costumbre de comenzar a tocar música ceremonial desde el inicio del rito, mientras se repartían los *kintus* de coca.

Desde fines de los años 90, Giovanna Ramos colaboró activamente con Rosa María Alzamora, que había vivido muchos años en la comunidad *qiro* y en Lima organizó grandes ofrendas, que se celebraban todas las lunas²⁷⁹. El grupo Pachacámac ha sido parte del proceso de formación y consolidación de la espiritualidad andina en Lima. “*Participamos en muchas ceremonias en la waka Pachácamac, en esa época empezábamos, era muy poco usual, se hacían ceremonias no tan así, es más no se tocaba prácticamente el pututu, eran poquísimos los que tocábamos pututu acá, y eso, creo que éramos dos los grupos no más (...)*”. Hacia fines de los años 90, el grupo Pachacámac tuvo la oportunidad de tocar en la Ciudad Sagrada de Caral, y en la muestra sobre Caral que se abrió en la Universidad de San Marcos. Por el hecho de estar tocando en *wakas*, por los temas escogidos y los instrumentos utilizados, los integrantes del grupo se iban acercando cada vez más a la espiritualidad andina.²⁸⁰

“*De la Ciudad a las Wakas*”

En el 2006, el grupo Pachacámac edita su segundo disco: “*De la Ciudad a las Wakas*”. Los músicos que participan son: Giovanna Ramos, percusión y coros; Hernán Caro, primera voz, guitarra y vientos; Ronald de la Cruz, charango, vientos y coros; Manuel Nivin, primer viento y coros; Emilio Urbay, bajo eléctrico, vientos y coros.

Este disco, que contiene música ceremonial con instrumentos nativos del *Tawantinsuyu*, tiende un puente entre el mundo actual y el pasado prehispánico. Hay 7 temas cantados, que son composiciones de Hernán Caro Leopoldo con arreglos grupales; y tres creaciones colectivas, en base a imágenes que se propusieron y se fueron desarrollando a través de la música. Al igual que en el primer disco, los nombres de los temas -*Pachatata, Rituales Antiguos, Inkarri, Tejido Nazca, Los Ojos de Naylamp, El Canto a la Papa,*

²⁷⁹ La celebración de la luna llena o *mamakilla*, que lo hacen todos los meses la Coordinadora de Ayllus y Panakas, y también Máximo y Rita, parece ser una tradición relativamente antigua en Lima.

²⁸⁰ También empezaron a salir al interior del país, donde tuvieron la oportunidad de conocer y participar en diferentes ceremonias con *paqos* y otros “sacerdotes andinos”.

Huaytapallana, Torreón Cahuide, El Viento y el Árbol, Waka Pucllana- revelan una inspiración marcadamente andina.

En los temas hay múltiples referencias a las *wakas*. Para Giovanna y Hernán, las *wakas* no son simples “ruinas” de barro o de tierra. *Waka* es el nombre que los ancestros dieron a lugares sagrados, que por su calidad energética facilitan la conexión con el mundo espiritual. *Wakas* son templos andinos donde debemos volver a retomar nuestras ofrendas y ceremonias.

“De la ciudad a las wakas” resume cómo nosotros nos vemos, como un grupo que de repente está acá en Lima, jóvenes de esta época, que de pronto agarran y dicen “bueno pues, regresemos a nuestras costumbres, o asumámoslas de un modo más público”, es como que ya se reivindica nuestra espiritualidad acá en la ciudad, y hacer que la ciudad regrese a sus wakas, bueno no quiere decir que todo el mundo tenga una creencia de la cosmovisión andina, pero que por lo menos respete su patrimonio, su legado histórico, su legado arqueológico, sus raíces, sus ancestros, porque venimos de ellos.”

“El hecho de haber podido participar, tocando en grandes ceremonias, en una época en la waka Pucllana se hacían ceremonias donde participaban muchos ayllus, y bueno que ahora ya no se dan en esas wakas, están más cerradas, o en la waka Pachacámac cuando vino la comunidad qiro, también estuvimos tocando, ese proceso fue muy rico, haber tenido la posibilidad de repente de conocer también otras wakas como las wakas mexicanas, o en un momento también haber estado en Egipto y haber sentido otro tipo de wakas, o en Jordania, y nuestro segundo disco trata un poco de esto, este proceso que nosotros iniciamos en el 97, se fue primero hacia la memoria genética a través de la música, y el segundo disco se llama “De la ciudad a las wakas”, describe un poco, con temas cantados y temas instrumentales, ese proceso de cómo nosotros nos veíamos, este disco describe nuestro proceso grupal.” (Giovanna Ramos, 10.12.08).

Las plantas maestras de los Andes también están presentes. En “*Los ojos de Naylamp*” hay referencias al wachuma. La penúltima estrofa (compuesta por Hernán Caro), dice así: “*Sale la luna sale el sol / Y en mi manto tu nombre / De ave marina / Sale la flor y la espina / En la colina de los San Pedros. / He bebido tu savia de guardián / El rito de tu vuelo Tacaynam / He visto tu plumaje en mi visión / El mito, tus colores, me embriagó.*” En “*Rituales antiguos*”, se evoca el momento más importante de toda ofrenda andina:

soplar las hojas de coca. El poema cantado (también una creación de Hernán Caro) dice así: “*Rituales antiguos, maestros de piedra / Bajo los cerros te guían / Abraza tu tierra, la madre te espera / Pon en la hoja tu aliento.*”.

La música del grupo Pachacámac nos lleva a conectarnos con la naturaleza y con el pasado andino, del cual debemos sentirnos orgullosos herederos. Una de las finalidades de Giovanna y Hernán es ayudar a consolidar la identidad a través de la música. En un país marcado por la fragmentación social como es Perú, “*la parte ritual y espiritual es muy importante para este proceso de consolidarnos como nación*”, piensa Giovanna.

9.3. CIRCULO DE ABUELOS, EL ENCARGO Y LA GESTIÓN

El círculo de abuelos

Los sacerdotes andinos Q’enqo Harawi Qéspeq de Lares, Cusco; Vidal Ayala Sinchez de la comunidad Inti Ayllu de Ollantaytambo, Cusco; el maestro *kallawayas*²⁸¹ Apolinar Ramos Quispe de la comunidad de Luntaya, Charazani (Bolivia), Mariano Pachaguay de Tiawanaku (Bolivia); y la abuelita Primitiva Ramos de Tilcara (Argentina), entre otros, han formado un “círculo sagrado de abuelos”, con el propósito de defender y difundir la espiritualidad andina.

Los abuelos iniciaron reuniones para las fechas de equinoccios y solsticios, en los alrededores del lago Titicaca. Luego comenzaron a realizar peregrinajes o encuentros itinerantes en distintas regiones de Perú, Bolivia y Argentina. El “*Primer círculo sagrado de abuelos y abuelas sabias del planeta*” se realizó entre el 21 y el 24 de octubre de 2006, en el centro espiritual *Inti Ayllu* del pueblo de Lares (Ollantaytambo, Cusco). El “*Segundo círculo de abuelos y abuelas sabias del planeta*” fue en Argentina, Tilcara, en la

²⁸¹ Los kallawayas son reconocidos médicos tradicionales, que recorren el *Tawantinsuyu* llevando sus medicinas en sus *capachos*, y han sido reconocidos por la UNESCO como patrimonio cultural tangible e intangible de la humanidad.

comunidad “Cueva del Inca” de Villa Florida. El “*tercer círculo*” se realizó entre el 17 y el 21 de septiembre de 2008, en Charazani.²⁸²

En un peregrinaje que realizaron los abuelos en el valle de Moche (cercano a la ciudad de Trujillo, en el norte del Perú), los integrantes del grupo Pachacámac asistieron y participaron como peregrinos. Llevaron instrumentos musicales y tocaron cuando hubo ocasión. Al final del peregrinaje, siempre se realiza un *hallpay* o *akullico* para hacer una evaluación del encuentro, en el cual los abuelos y cada uno de los peregrinos tienen la posibilidad de expresarse. En esa evaluación, a Giovanna Ramos y al grupo Pachacámac le dieron el encargo de organizar el siguiente peregrinaje, que se haría por primera vez en la ciudad de Lima y se llamaría “*El despertar de las wakas*”. “*Yo me sentí honrada -comenta Giovanna-, sientes que no caminas sólo, hemos sido un nexo para que los abuelos puedan llegar a Lima, puedan dar su mensaje, y para que la gente de la ciudad pueda conocer estas personas tan humildes, con tanta sencillez y tanto mensaje.*” En 2007 se hizo “*Veneración de las Wakas de la Cochamama Pacífico*” y en 2008 el “*III Peregrinaje de las Wakas de Lima*”, organizados nuevamente por el grupo musical Pachacámac.

Los propósitos

Para Hernán Caro, el propósito principal de los peregrinajes es revertir el proceso de desintegración sucedido con las *wakas* a partir de la invasión, para que ahora se plasme en una integración de las *wakas* con las comunidades que viven en sus alrededores. Para Giovanna Ramos, se busca la reafirmación de la ritualidad nativa en Lima. Las *wakas*, catalogadas como “monumentos arqueológicos”, en realidad son centros ceremoniales, templos vivos donde se debe retomar la práctica de la espiritualidad andina. “*Estamos en pleno siglo XXI, no sólo por una cuestión de derechos humanos, sino también por una cuestión de respeto a la interculturalidad, las wakas debieran destinarse a ceremonias como siempre fue, ahora que hay tanto migrante acá necesariamente se retoman las costumbres, esto no debe darse de un modo subterráneo, debe encontrarse un punto, como parte también de la cultura viva de un pueblo está también la ritualidad, es parte del patrimonio inmaterial, de un lado está el patrimonio material que son las wakas, las*

²⁸² Charazani, capital de la provincia Bautista Saavedra, se sitúa en el Departamento de la Paz (Bolivia), a una altitud de 3250 msnm. Charazani es un baluarte de la etnia kallawaya, famosa por su medicina tradicional herbolaria.

construcciones, y de otro lado está el patrimonio inmaterial que son nuestras costumbres, nuestras tradiciones que van pasando de generación en generación.” (Giovanna Ramos, 04.01.09).

La gestión

Los tres peregrinajes realizados en Lima, fueron posibles por el esfuerzo del grupo Pachacámac, particularmente de Giovanna Ramos quien estuvo a cargo de las gestiones.²⁸³

“Es un peregrinaje autogestionario, por ahí puede aparecer una u otra institución que aporta como auspiciador, pero las necesidades son muy grandes, es mucho el esfuerzo, sería bueno conseguir un financiamiento para que no haya precariedad y para que los abuelos también puedan tener un dinerito ¿no?, los abuelos son ya personas mayores, salen de su comunidad, si pudiera yo les mandaría el pasaje en avión (...)” (Giovanna Ramos Aguilar, 04.01.09).

Para la realización de los peregrinajes se necesita una infraestructura mínima: una casa o instalación que sirva como albergue, debe estar estratégicamente ubicado en relación con las *wakas* a visitar y tener colchones o colchonetas para unas 50 personas, dos baños como mínimo y cocina. También es necesario tramitar con anticipación los permisos para acceder a las *wakas*, alquilar un bus por cuatro o cinco días para los recorridos diarios de *waka en waka*. Además, se precisa dinero para costear los pasajes de los abuelos, desde sus comunidades originarias hasta Lima, los gastos de alimentación de unas 50 personas durante 4 días, los elementos y materiales para las ofrendas (leña, chicha de jora, coca, flores, etc.). Par conseguir todo esto, hay un peregrinaje previo de Giovanna Ramos por las *wakas*, por empresas y diferentes instituciones, con el fin de gestionar los permisos y auspicios para la comida, el transporte y otros servicios.

La carencia de una financiación para esta clase de eventos, hace que sean muchas las dificultades que se enfrentan para lograr su concreción.²⁸⁴ Tanto es así que en el año 2008,

²⁸³ Durante el año 2008, Giovanna Ramos estuvo trabajando con la Red de Agrupaciones Culturales Emergentes (RACE), donde aprendió aspectos de gestión que ha aplicado a la organización de los peregrinajes.

²⁸⁴ Se solicitó una contribución económica de 150.00 soles (aproximadamente 50 dólares) a cada peregrino. Las personas que no pudieron reunir este dinero igualmente participaron. El dinero

por ejemplo, casi hasta último momento no se sabía si el peregrinaje se iba a realizar o no.²⁸⁵ Giovanna está persuadida de que finalmente todo se consigue gracias a la ayuda de las *wakas*. “*Las wakas mismas son las que van a resolver, no sé porqué siempre al inicio dudo o desconfío. Cada vez que aparecían los problemas aparecían las soluciones.*” (Giovanna Ramos, 04.01.09). Hernán Caro considera que las *wakas* no sólo aportan las soluciones, sino que marcan el itinerario del peregrinaje: “*Yo creo que podría enfocarse desde el punto de vista energético, como que las distintas wakas iban dando mayores posibilidades de apertura, entonces las wakas mismas determinan el recorrido*” (Hernán Caro, 04.01.09).

9.4. VENERACIÓN DE LAS WAKAS SAGRADAS DE LA COCHAMAMA PACÍFICO

“(...) este es un peregrinaje tan itinerante que me gustaría que lo describas como es, yendo de waka en waka.” (Giovanna Ramos, 10.12.08).

La “*Veneración de las wakas sagradas de la Cochamama pacífico*” se realizó en Lima del 19 al 22 de diciembre de 2007, en el contexto del *Capac Raymi*, fiesta que conmemora el solsticio de verano en la cultura andina. Fue organizada por el grupo musical Pachacámac, por encargo de los abuelos. El propósito fue venerar las *wakas* de Lima y activar su energía mediante ofrendas andinas, con la finalidad de revalorizar la identidad y los ritos andinos en la capital del Perú. También, pedir por la paz y equilibrio ecológico del planeta. Los “abuelos” -sacerdotes y sacerdotisas andinos- llegaron de sus comunidades autóctona desde diversas regiones del *Tawantinsuyu*, para realizar ofrendas andinas en las *wakas*, centros ceremoniales de la Lima prehispánica.

El grupo: los abuelos y los peregrinos

recaudado de esta forma, sin embargo, no basta para cubrir todos los gastos que demanda el peregrinaje.

²⁸⁵ Para el peregrinaje del año 2008, el primer día que Giovanna Ramos salió a iniciar las gestiones, la asaltaron en la calle y le robaron el dinero que llevaba y otros elementos personales. “*Sentí así como que una mano paf, me aplastaba un rato ¿no?, y bueno pero después es como que uno reacciona, es como un susto al comienzo y después uno retoma.*” (Giovanna Ramos, 04.01.09).

En el peregrinaje interactuaron y compartieron dos círculos o grupos: el círculo de abuelos y el círculo de peregrinos. Los abuelos participantes fueron postulados por sus respectivas comunidades y la aprobación para su participación fue consensuada por los abuelos del círculo sagrado. En este peregrinaje, participaron los abuelos Q'enqo Harawi Qéspeq (natural de Talana, Lares, provincia de Calca, Cusco)²⁸⁶; Apolinar Ramos Quispe de Charazani (Bolivia); Vidal Ayala Sinchez de la comunidad Inti Ayllu de Ollantaytambo, Cusco (Perú); y la abuelita Primitiva Ramos de Tilcara (Argentina).

El círculo de peregrinos está abierto a cualquier habitante del planeta con una búsqueda sincera de espiritualidad, y que se identifique con los valores de la reciprocidad (*ayni*), la ayuda desinteresada (*minka*) y el trabajo en comunidad (*ayllu*), sin importar credos religiosos ni posiciones políticas. El círculo de peregrinos estuvo compuesto por unas 40 personas, la mayoría procedentes de la misma ciudad de Lima. Otros llegaron desde el interior del país, y algunos desde otros países, como Estados Unidos, España, Bolivia y Argentina. Quienes nos inscribimos como peregrinos pudimos compartir con los abuelos una convivencia diaria durante cuatro días. Los abuelos guiaron las diferentes ceremonias que se hicieron en cada *waka* a lo largo del peregrinaje. También compartieron su conocimiento con el círculo de peregrinos en los cotidianos ritos de *akulliku*, en los que se trataron problemas de actualidad: el calentamiento del planeta y el maltrato que se está haciendo de la Madre Tierra, entre otros.

Itinerario del peregrinaje

El itinerario del peregrinaje, realizado en diciembre del 2007, fue el siguiente:

- Miércoles 19, llegada de los abuelos y de los peregrinos a la casa del grupo Pachacámac, en el distrito de Breña (Lima). Por la tarde, visita y ofrenda a la *Pachamama* en el Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú y conversatorio de los abuelos en el auditorio del museo.
- Jueves 20, visita al complejo arqueológico de “Mateo Salado”. Hacia media tarde, salida del bus hacia la playa San Pedro, para la “velación del fuego sagrado” durante toda la noche.

²⁸⁶ Q'enqo Harawi Qéspeq tiene 75 años. Es considerado como uno de los más destacados amautas quechuas, intérprete del lenguaje de la coca, maestro de música andina, experto tocador de quena y agricultor de maíces de colores.

- Viernes 21, rito en celebración de *Capac Raymi* en waka Pachacámac, almuerzo en el pueblo de Villa el Salvador y retorno al albergue.
- Sábado 22: viaje en bus contratado a Huacho (norte del departamento de Lima), celebración del *Capac Raymi* en waka Bandurria. Retornando, visita a la Feria de la Coca en el Parque de la Muralla, centro de Lima.
- Domingo 23: desayuno y *hallpay* del grupo completo para la evaluación del encuentro, despedida de los abuelos y peregrinos.

Visita al museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú

La tarde del miércoles 19 de diciembre, luego del recibimiento de los peregrinos y abuelos, visitamos el Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú; el más importante del Perú en cuanto a su patrimonio prehispánico. La directora del museo, y personal de la institución, dio la bienvenida al contingente de abuelos y peregrinos. En los jardines interiores del museo, el abuelo Apolinar Ramos condujo una ofrenda de agradecimiento a *Pachamama*. Se pidió protección para todos los que laboran en el museo. Luego de recorrer y purificar las salas e instalaciones, los abuelos Q'eqo Harawi Qéspeq, Apolinar Ramos Quispe, Vidal Ayala y la abuela Primitiva Ramos, realizaron un conversatorio en el auditorio del museo.

Wakas de Maranga

El día siguiente, jueves 20 de diciembre, visitamos el complejo ceremonial “Mateo Salado”, que incluye cinco *wakas* o pirámides que pertenecieron a la ciudad prehispánica de Maranga. Las pirámides, construidas con barro, abarcan un gran terreno en los distritos de Cercado de Lima y Breña. Se hallan en proceso de restauración, a cargo del Instituto Nacional de Cultura (INC).

Al llegar a las puertas del complejo ceremonial, se repartió hoja de coca entre todos los peregrinos. Los abuelos solicitaron a los ancestros, a través de unas hojas de coca enterradas al pie de la *waka*, el permiso para ingresar. Siguiendo a los abuelos, ascendimos a la *waka* más grande y alta de las 5 que conforman el complejo, sintiendo fuerza y alegría en nuestros espíritus. La arqueóloga responsable del sitio nos informó sobre las labores de restauración que se están desarrollando. Hasta el momento se desconoce el significado y

las funciones que tuvo esta *waka* en el pasado. En la parte más alta de la pirámide, los abuelos hicieron una ofrenda con hojas de coca. Fuimos colocando, cada uno de los presentes, cuatro hojitas en la tierra, soplando sobre este *kintu* nuestro agradecimiento por las bendiciones recibidas, y haciendo peticiones personales, familiares y por toda la humanidad. Luego, *challamos* sobre la parte más alta del templo con *aqa* o chicha de jora. He aquí el testimonio de una hermana:

“Fuimos escuchando el mensaje de nuestros abuelos, lo que nuestra waka sagrada, nos transmitía a través de ellos, palabras, sentimientos profundos que iban alimentando y fortaleciendo nuestros espíritus... momentos y sensaciones irrepetibles, que solo pueden entenderse si se lo experimenta, así como nosotros tuvimos el privilegio de llegar a este majestuoso lugar donde se respira una real espiritualidad y llega a nosotros toda la energía y bienestar de ELLOS, de nuestros Seres Dadores de Vida... ante quienes nos postramos humildemente y renovamos nuestro compromiso de ser sus instrumentos, para ayudar a cambiar el rumbo de nuestra humanidad.”.

Velación del fuego sagrado en la Cochamama pacífico

A la media tarde, salimos en el bus contratado hacia la playa San Pedro. Al borde del océano Pacífico todas las mujeres peregrinas, con la guía de la abuela Primitiva Ramos, prepararon con mucha dedicación una ofrenda a la *Cochamama*, que fue entregada a las aguas. He aquí el testimonio de una de las participantes en esta ofrenda femenina:

“Así fuimos colocando armoniosamente con todo nuestro sentir y nuestro cariño: cada flor, cada hojita de coca, cada dulce, que era poner un pedacito de nuestro corazón en ella. Dimos nuestro agradecimiento e hicimos nuestras peticiones para que nos fortalezca, a todas las mujeres del planeta, para ser la compañera que no desmaye y la otra columna donde se sostiene el hogar sagrado, para recibir a los hijos de luz que vienen llegando... ser ejemplo y tener la sabiduría, para guiar en el camino correcto a nuestros hijos... que nuestros sentimientos, nuestros pensamientos, nuestros actos, sean cada vez más puros y cristalinos, como las aguas de nuestra Cochamama... para que nuestras palabras puedan ser medicina, y no dañen jamás a nuestros hermanos... Pedimos también, para que en nuestra labor diaria, en cada oficio diverso que nos ha tocado desempeñar, se derramen bendiciones, para llegar al corazón de nuestros niños, nuestros jóvenes, nuestros hermanos y hermanos, en la convivencia de nuestro diario vivir.”.

“Ya completada nuestra ofrenda, y bajo la compañía de nuestras hermanitas estrellas, fuimos caminando lentamente, sintiendo las refrescantes aguas, que acariciaban nuestros pies... Así colocamos con mucho amor, sobre el suave oleaje de la orilla, nuestra ofrenda, y allí, con los brazos extendidos nuestra Cochamama nos recibía tan amorosa, tan agradecida, a todas sus hijas... Fueron momentos realmente hermosos, inolvidables, de tanta satisfacción y felicidad, que confundidas en un gran abrazo, con un solo sentir, reímos, jugamos, agradecemos, el habernos reencontrado, el ser partícipes de nuestra pequeña-gran ofrenda, a nuestra siempre amorosa y generosa abuelita Agua.”.

Concluida esta ofrenda, mujeres y varones nos sentamos en círculo para la “velación del fuego sagrado”. Alrededor del “abuelo fuego”, bajo las estrellas y arrullados por el oleaje de *Cochamama*, pasamos la noche compartiendo rezos, enseñanzas, mantras y cantos. Esa noche pude sostener un extenso diálogo sobre la hoja de coca con el maestro kallawayá Apolinar Ramos. Algunos se bañaron en la *Cochamama* a la salida del sol. Luego todos subimos al bus y partimos hacia el santuario de Pachacámac.

Ceremonia de Capaq Raymi en waka Pachacámac

A las 10 de la mañana llegamos al templo y oráculo panandino de Pachacámac. En la entrada del museo de sitio, se habían reunido diversos grupos espirituales de Lima y de otras regiones del *Tawantinsuyu*, que todos los años confluyen en este gran santuario para celebrar esta gran fiesta andina: el *Capac Raymi*. Desde la entrada al sitio arqueológico, iniciamos la procesión hacia el Templo del Sol. Danzantes de tijeras, trayendo la música y la danza ancestral, encabezaban la peregrinación. Los seguíamos cientos de peregrinos en una marcha ritual, al compás del tambor y con *wiphalas* meciéndose al viento. Frente al Templo del Sol, cada grupo de peregrinos presentó sus ofrendas, sobre mantos extendidos al sol.

Ceremonia de Capaq Raymi en waka Bandurria

El sábado 22 por la madrugada salimos en bus en dirección a Huacho, en el norte de Lima, para realizar una segunda celebración de *Capac Raymi* en la waka Bandurria. Bandurria se ubica cerca del mar y de una albufera, o laguna de agua dulce formada por un manantial

por donde mana el agua de los Andes, creando un ecosistema maravilloso de plantas acuáticas, peces y aves migratorias. Este templo, recientemente restaurado y puesto en valor, tiene cinco milenios de antigüedad y es contemporáneo a la Ciudad Sagrada de Caral. En la plaza circular del templo, los abuelos entregaron sus ofrendas.

Evaluación del encuentro

El domingo 23, luego del desayuno, como cierre de los cuatro días de peregrinaje y previo a la despedida de abuelos y peregrinos, se hizo una evaluación del encuentro en un rito de *akullico*. En el mismo, intervinieron los abuelos y todos los peregrinos. Al momento de hablar, cada participante recibió la vara de chonta -con la representación del cóndor en uno de sus extremos- y el tabaco ceremonial. De esta forma, cada uno compartió su testimonio sobre la vivencia del peregrinaje. Una vez más, Giovanna Ramos aceptó el encargo de los abuelos para organizar -con el apoyo de todos los presentes- una nueva peregrinación de las *wakas* de Lima, en diciembre del año siguiente.

9.5. III PEREGRINAJE POR LAS WAKAS DE LIMA

“Se han sumado muchas energías en este peregrinaje, hubo esa fuerza de todos para lograr un propósito general (...)” (Hernán Caro, 04.01.09).

El grupo: los abuelos y los peregrinos

Del 19 al 22 de diciembre de 2008, fue se realizó el “*III Peregrinaje de las wakas de Lima*”. En este tercer peregrinaje, el círculo de peregrinos fue algo más reducido que el año anterior, sin embargo, hubo una mayor participación de los pobladores cercanos a las *wakas* donde se hicieron los ritos.

El abuelo Mariano Pachaguaya

A diferencia del año anterior, que habían venido 5 abuelos, esta vez vino sólo uno: Mariano Pachaguaya Mamani, *yatiri* aimara, natural de la Comunidad de Rosapata,

Tiawanaku, Bolivia. Mariano no ha sido bautizado, tiene cerca de 80 años de edad, apenas entiende el castellano. Su vida es una lección de servicio y humildad.²⁸⁷



Figura 32. El abuelo Mariano Pachaguaya y –detrás- el abuelo Clemente Morales.

El abuelo Clemente Morales

Don Clemente Morales es uno de los abuelos más emblemáticos de los residentes en Lima. Nació en la sierra de Puno, en una comunidad quechua. Su vocación espiritual viene de familia. Lo formó su abuelo, que era sacerdote andino. Su padre, Sabino Quispe

²⁸⁷ Desde las 6 de la mañana, Mariano Pachaguaya está agradeciendo a *Pachamama*. Giovanna Ramos me comentó que en una oportunidad en que fue a visitar a don Mariano a su comunidad en Tiawanaku, él hizo un rito para propiciar la lluvia y llovió luego de una larga sequía. Mariano tiene la humildad de un gran sabio. Hernán Caro me contó que una vez salió un artículo sobre el abuelo Mariano en primera plana del suplemento dominical de un periódico boliviano; cuando le mostraron el artículo, vio el titular por un instante, rió e inmediatamente siguió conversando.

Morales²⁸⁸, si bien aprendió a guiar ritos andinos, luego por motivos de trabajo no se dedicó a esta actividad. Cuando tenía 13 años y aun vivía en su tierra natal, a Clemente le cayó el rayo.²⁸⁹ Hizo el servicio militar en Arequipa y luego llegó a Lima. Su primera ofrenda la hizo para la *Cochamama* y la primera *waka* que visitó fue Pachacámac. Fue uno de los fundadores y primeros pobladores de Villa el Salvador, luego se mudó a una zona más céntrica de la capital. Desde un inicio, él reunió a la gente que todavía recordaba la tradición espiritual, y se encargó de hacer una *challa*, pidiendo permiso a la *Pachamama* antes de iniciar un partido de fútbol, una faena, una fiesta o cualquier actividad social. Llevó adelante los rituales andinos de *Inti Raymi* desde 1993 en el cerro Camote, y luego en Pachacámac a partir de 1985. Ha ido incorporando, en su forma de realizar las ofrendas, elementos de otras regiones del Perú. Una vez en Pachacámac, él tuvo una visión de que en esta zona se sacrificaba la estrella de mar, e incluyó este elemento en la ofrenda para reemplazar el feto de llama.²⁹⁰

Don Clemente ha sido una figura vital para el desarrollo de la espiritualidad andina en Lima. Es una persona tranquila y reservada, sin embargo su invocación ritual en lengua quechua tiene gran fuerza. Fue convocado por el PEACS (Proyecto Especial Arqueológico Caral Supe) para las primeras ofrendas a la Madre Tierra que se hicieron en la Ciudad Sagrada de Caral en los años 90. En aquellos años, también acompañó con ofrendas andinas los conciertos del grupo Pachacámac. Don Clemente tiene la capacidad de armonizar y fue llamado para conciliar y hermanar a quechuas y aimaras residentes en

²⁸⁸ Su padre se cambió el orden de los apellidos -de Quispe Morales a Morales Quispe- porque fue perseguido y era requerido judicialmente, por tratar de recuperar las tierras que le habían quitado los hacendados.

²⁸⁹ Su hija Irma se refiere a esta experiencia crucial en la vida de su padre. “*El rayo le pasó por todo el cuerpo, hasta hoy conserva las marcas, le salía sangre por los oídos, la gente que vio de lejos dijo “uy, ya se quemó, seguro que está todo desfigurado, todo quemado”, porque eso es lo normal que ocurre, llegaron hasta él “uy no se ha quemado, pero sí está muerto”, lo llevaron pensando que estaba muerto pero estaba vivo, entonces lo bañan con flores, y comienzan a reanimarlo, porque queda medio torombolo. Luego de este episodio, todo el mundo dijo “ah, entonces él va a continuar”, porque como su padre había dejado, él iba a continuar la tradición espiritual de su abuelo.*” (Irma Morales, 20.09.09).

²⁹⁰ El inconveniente de los fetos de llama es que serían producto de abortos provocados con fines comerciales: “*¿Los fetos de llama que tu ves colgados en la Parada, tu crees que son abortos naturales?, le dan pastillas para que aborten los animales, por eso hay tanta cantidad de suyus en la Parada. En los ganados de camélidos de la sierra, cada tanto una de las hembras puede tener una pérdida, aborta espontáneamente, entonces lo recogen, lo arrojan como a un bebe y lo guardan para un ritual o para una ofrenda, entonces para una ofrenda comunitaria ellos van, entonces ofrendan para que la fertilidad de los ganados se multiplique; por eso es que nosotros normalmente nuestras ofrendas las hacemos con estrella de mar.*” (David Suárez Tomaylla, 20.09.09).

Lima, cuando formaron la Organización de Bases Aymara (OBA). Además, tiene el don del oráculo y en varias oportunidades ha realizado predicciones acertadas sobre eventos futuros. Don Clemente ha preparado muchos discípulos, los encargados de sucederle son Fortunato Anchita y David Suárez Tomaylla, quienes lo vienen acompañando desde los primeros tiempos en Villa el Salvador (Irma Morales, comunicación personal, 20.09.09).²⁹¹

Tanto el abuelo Clemente Morales como Mariano Pachaguaya tienen alrededor de 80 años. El abuelo Clemente es de tradición quechua y el abuelo Mariano es aimara, las formas de ofrendar y de hacer ceremonias de cada uno son diferentes. Sin embargo durante el peregrinaje se estableció entre ellos una relación de respeto, complementariedad y armonía.

Itinerario del peregrinaje

En el tercer peregrinaje, como en el segundo, se abarcaron grandes espacios geográficos. El año anterior el recorrido había sido de sur a norte, con el último rito en Bandurria; este año se comenzó por el norte y se terminó al sur en el templo de Pachacámac.

El programa se desarrolló entre el 18 y el 21 de diciembre de 2008:

- Jueves 18, desde las 4 de la tarde, llegada de peregrinos y abuelos al centro cultural Etnias, en el centro de Lima.
- Viernes 19, salida hacia ciudad Pachacutec -norte de Lima-, ofrendas en las *wakas* de Costa Blanca y Cerro Gorila.
- Sábado 20, salida hacia el distrito de Comas -norte de Lima-, recorrido por las *wakas* Colli con arqueólogos de la zona, y ofrenda en Fortaleza Collique (*waka* principal Colli).
- Domingo 21, traslado al santuario de Pachacámac para la celebración central del *Capac Raymi*. Almuerzo en Lurín, retorno al albergue y evaluación del encuentro.

Ciudad Pachacutec: ofrendas en Costa Blanca y Cerro Gorila

²⁹¹ Al respecto, en la tradición quechua de Clemente Morales hay tres formas de iniciarse, una es por designio de la naturaleza a través del rayo, otro es por aprendizaje de años junto a un maestro (el caso de David y de Anchita), otro es por designación de la comunidad (David Suárez Tomaylla, 20.09.09).

El viernes 19, a las 10 de la mañana, salimos en un bus prestado por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, hacia Nuevo Pachacutec. Este “pueblo joven”, ubicado al norte de Lima en el distrito de Ventanilla, cerca del mar y de humedales, ya tiene una población de 45 mil habitantes. En la escuela del pueblo, nos recibió Gerson Paredes, director del plan piloto de Nuevo Pachacutec.

Guiados por Gerson, nos dirigimos hacia *Yurak Chalak* (Costa Blanca), un santuario natural y un lugar ancestral, donde se han encontrado restos de entierros rituales y ofrendas.²⁹² Es una playa paradisíaca, de arenas blancas y aguas turquesas, en frente de la cual se divisa una “ciudad de islotes”, que recuerda el paisaje soberbio del santuario de Pachacámac. “*Costa Blanca, yo la sentí como un centro de nuestra Pachamama, donde los antiguos se ponían frente a todo este alineamiento de islas, que formaban a la vez como un semicírculo, y combinado con la herradura que forman pues todas esas montañas, en esa caleta del mar, con esa agua turquesa, es un lugar bien así de cosmogonía, de visión del mundo, entonces eso ha sido un lugar así de waka, es una waka, debe tener toda una cosmogonía ancestral.*” (Hernán Caro, 04.01.09). En Costa Blanca, sobre la playa y frente al mar, el abuelo Clemente condujo el primer rito del peregrinaje, dirigido a la *Cochamama*. Los habitantes de los barrios cercanos se sumaron a la ofrenda. Se descalzaron, se recogieron los pantalones, y entraron en el mar para dejar la ofrenda a la *Cochamama*. Finalizado el rito, volvimos al colegio para aprovechar la comida auspiciada por el Ayllu Pachacutec.

Por la tarde se hizo otra ofrenda, esta vez guiada por el abuelo Mariano Pachaguayaya. Fue en el *Apu Gorila*: el cerro más alto de la zona, así llamado porque -desde cierta perspectiva- aparenta la cabeza enorme de un gorila. Estaba programado realizar el rito en la base del cerro, por haber muchas personas mayores con dificultades para escalar hasta arriba. Sin embargo, el abuelo Mariano Pachaguayaya, apenas llegó al *Apu*, subió como un imán hasta “la boca del cerro” (donde la ofrenda sería bien recibida), cerca de la cumbre. Toda la comitiva subió siguiendo al abuelo Mariano. El abuelo Clemente subió con la ayuda de dos jóvenes que los jalaban de ambos costados. Desde arriba, observamos la enorme extensión de ciudad Pachacutec, una zona poco conocida de Lima. Se cumplió el objetivo de “(...) salir un poco también de la Lima cuadrada ¿no?, integrarnos con las

²⁹² Gerson Paredes, del *Ayllu Pachacutec*, recogió en Costa Blanca ofrendas y restos de los antepasados, formando una *waka* portátil, con elementos de cerámica y los huesos de los abuelos.

zonas periféricas de Lima, generalmente se concurre a los lugares más centralizados” (Giovanna Ramos, 04.01.09). Fue notable la participación de la población local, compuesta en su enorme mayoría por migrantes de la sierra peruana. Mientras subíamos, tuve oportunidad de compartir coca y conversar con tres señores, uno nacido en Puno, otro en Cusco y otro en Huánuco. Los pobladores de la zona se integraron a la ofrenda andina con total naturalidad.

Comas: recorrido por wakas Colli y ceremonia en Fortaleza Collique

El Grupo Pachacámac había tocado en Comas y había establecido un vínculo con la municipalidad de este distrito, que estaba haciendo un estudio para restaurar y poner en valor las *wakas* de la zona. Giovanna Ramos, la encargada de gestionar el peregrinaje, previamente había conseguido el apoyo del alcalde, que asumió el reto de difundir la espiritualidad andina en su distrito.²⁹³ La incorporación de autoridades locales, así como la integración del plano ritual con el plano social, representó un avance respecto al peregrinaje anterior.

²⁹³ Las palabras del alcalde, en un acto previo a la ofrenda, fueron: *“Tengan todos ustedes muy buenas tardes, en primer lugar, la más cordial de las bienvenidas a las delegaciones que el día de hoy están haciendo puente con el pasado, decirles a los amigos que han coordinado esta jornada, gracias y esperamos responder a lo que se necesita para que logremos traspasar el túnel del tiempo dentro de lo que nosotros estamos buscando, encontrar nuestras raíces, reencontrar el vínculo de la tierra para nuestro presente, sé que en la cultura andina no existe el futuro en esa cosmovisión, porque sólo existe el presente, y el presente de Comas hoy es la fortaleza que tenemos por un vínculo con la tierra que todavía no hemos sabido desatar, hay una canción de Silvio Rodríguez que dice “el tiempo está a favor de los pequeños”, yo apostaría por eso, yo apostaría que distritos como Comas, donde nos unimos todos los que migramos a Lima para buscar oportunidad, yo esto seguro que hace que de pronto haya consenso de los cientos de miles de población, de los que ahora habitamos aquí en Comas, que digamos que Comas quiere ser capital cultural de Lima norte, entendiéndose por cultura no sólo la música de Chopin, sino la acción humana sobre todas las cosas, la expresión en las diversas formas de expresión artística, pero sobre todas las cosas la identidad, con su pasado, con su presente y con su cultura en el contexto de la unión de todas las expresiones pasando de lo gastronómico a lo espiritual, todo eso creo yo que está vivo en Comas porque venimos de todos los lugares, de todas las sangres y de todas las culturas, aquí hay mucha capacidad para la danza, para la escultura, para la pintura, y en esta etapa de capital cultural de Lima norte, en esta propia etapa nos encontramos con la necesidad de escharbar en el túnel del tiempo para encontrarnos con los apus, para encontrarnos con nuestro pasado, para encontrarnos con la fortaleza de un señorío como el de los Colli, que no era sino es sinónimo de resistencia, es sinónimo de organización, creo que Comas ha heredado eso aunque no todos hayamos nacido en esta tierra, toda esta tierra es la tierra del sol, así que el vínculo geográfico nos tiene que determinar el nuevo camino, la nueva ruta en los nuevos tiempos, Comas capital cultural de Lima norte, gracias para así afianzarnos con esta acción, a los maestros que han venido gracias, reciban el cariño que seguramente ya lo encontraron, muchísimas gracias.”*

El sábado 20 de diciembre, partimos en un bus contratado hacia el distrito sureño de Comas, para visitar las *wakas* atribuidas al pueblo colli, que habitó esta zona en tiempos prehispánicos. Por la mañana estuvimos en las *wakas* Allpacoto y Collique, acompañados por un arqueólogo de la zona que nos brindó las explicaciones pertinentes. En estos sitios sagrados se realizaron ofrendas de coca y chicha de jora.



Figura 33. Incineración de la ofrenda al pie de Fortaleza Collique, distrito de Comas.

Después de almorzar la carapulcra donada por el alcalde, se realizó un gran rito en Fortaleza Collique, la principal *waka* del pueblo Colli. Se trata de un empinado cerro, ubicado en el centro del valle, que fue convertido en terrazas y rodeado con grandes murallas de piedra. Las islas de San Lorenzo y el Frontón se ven muy cerca, en una perspectiva desconocida de Lima y el Callao. En la parte superior de la *waka* corre un viento fuerte y puro que llega del océano. Abajo, el cerro está completamente circundado por los populosos barrios del distrito de Comas.

Pachacámac

El 21 de diciembre, en el santuario panandino de Pachacámac se realizó la celebración central del *Capac Raymi*. Se consumaron simultáneamente dos ofrendas, una conducida por Mariano Pachaguay y la otra por Clemente Morales. Fue notable la participación de varios grupos de turistas extranjeros, que se encontraban visitando el sitio arqueológico y se integraron al rito recibiendo y ofrendando las hojas de coca con sumo respeto.



Figura 34. Procesión ritual hacia el sitio asignado para la celebración del Capac Raymi, frente al Templo del Sol de Pachacámac.

9.6. UN BALANCE DE LOS PEREGRINAJES

El mensaje de los abuelos

En el conversatorio que ofrecieron el miércoles 19 de diciembre de 2007, en el auditorio del Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú, los abuelos pudieron plasmar su pensamiento y reflexión sobre la situación de Perú y el mundo. El abuelo Q'enqo Harawi Qéspeq expresó:

“Hermanos, hermanas: los historiadores, deberían estar aquí, para escuchar el sentir de los originarios. La educación en el Perú, así como en muchos países, no existe. Espiritualmente no hay fronteras y no necesitamos de ningún papel para entrar o salir, de un país, de una nación, porque el hombre espiritual, está llevando la tradición ancestral, sin personalismos” (Q’enqo Harawi Qéspeq).

El abuelo kallawalla Apolinar Ramos Quispe, dijo:

“Hoy muchos de nuestros hermanos están enfermos, hay mucho dolor que expresan sus ojos, porque se han separado de nuestra Madre Tierra, y sólo lograremos el equilibrio, la armonía, si nos reconciamos con ella, vibrando así en un mismo latir, con el corazón del universo. Hemos olvidado nuestra identidad, nuestras tradiciones, nuestros rituales autóctonos. Cada país, cada pueblo, tiene su sabiduría, que debemos reafirmar, que debemos continuar fortaleciendo estos conocimientos en las nuevas generaciones. Que nuestros niños, jóvenes, respeten a nuestros ancianos de sabiduría, por eso deben crearse los centros espirituales, las escuelas espirituales, para guiar a los nuevos seres de luz que están llegando, que se respete a los maestros kallawayas, quienes con sus "bolsas mágicas", llevan yerbas molidas, medicinas para muchas enfermedades; ellos que desde hace 500 años vienen guardando nuestra tradición, nuestra cultura, desde el amanecer de los tiempos.”.

El abuelo Vidal Ayala Sinchez, sostuvo:

“El intelectualismo, el materialismo, es la preparación recibida en las escuelas por 500 años, para eso necesitamos crear nuestras escuelas espirituales, nuestros centros sagrados, para que el conocimiento no sea más tergiversado. Aquí no estamos para llevarnos nada, hemos venido a dejar nuestros conocimientos... para eso se formó el Círculo de Abuelos y Abuelas Sabias del Planeta y el Círculo de Peregrinos del Planeta. Hoy la Pachamama puede decir que sus hijos están despertando, hemos roto las fronteras, ya está la nueva humanidad dispuesta a dar su vida por defender a nuestra Madre Sagrada, llevando las cuatro palabras: conexión, alimentación, purificación y fortalecimiento. Debemos saber escuchar a la naturaleza, para volver a vivir en armonía con el universo.”.

La abuela Primitiva Ramos, de Tilcara (Argentina), manifestó:

“Gracias a los seres dadores de vida y a nuestra Madre Tierra estoy aquí, porque ellos nos necesitan. Voy caminando cuatro a cinco años, es hora de despertar a todas las wakas y centros sagrados. Venimos de la tierra y a ella regresamos... a ellos, gracias a todos a nuestros achachilas, a nuestros apus, que hoy están contentos, porque hemos venido a verlos, a alimentarlos. Nos hemos olvidado de nuestra Pachamama y ya no nos da como antes... hay que volver a levantar, enseñar a nuestros hijos, a nuestros nietos, a los que vienen detrás... Estoy bien dolida, porque nos hemos olvidado de nuestros seres que nos dan la vida y es una alegría hoy estar en este lugar compartiendo con muchos hermanos y hermanas de todo el planeta. Invito todos a laborar, en el nuevo Inti Ayllu, de Tilcara, para que se levante majestuoso este centro espiritual, y sea albergue de muchos seres, que están en la búsqueda o vienen caminando ya, en este camino sagrado (...).”

Clemente Morales, al finalizar del peregrinaje dijo lo siguiente:

“Sabemos que el Tawantinsuyu era grande, abarcaba Ecuador, Bolivia, Colombia, Argentina, todo eso, para nosotros no hay fronteras en nuestra cultura, los políticos que han venido han dividido el territorio en países, pero para nosotros no hay fronteras, mi agradecimiento porque seguimos descubriendo más wakas, esa es nuestra identidad originaria, es la espiritualidad que desarrollaban nuestros antepasados, nuestros Taitas.”

El mensaje compartido por los abuelos es que debemos volver a practicar la espiritualidad originaria, retomando las ceremonias en lugares sagrados, incluyendo a todos sin diferencias por raza ni idioma. Se precisa hacer una tarea de difusión, para despertar conciencias en familias, en amistades, en comunidades, en los intelectuales, profesionales y maestros. Se debe lograr que en la educación de los niños y jóvenes se difundan los legados ancestrales y el respeto a la naturaleza.

El pachakutiq

“Yo creo que estamos en un pachakutiq porque estamos volviendo a mirarnos, a reconocernos, estamos retomando nuestras costumbres, estamos al menos conociéndolas, está mucho más masivo, antes hablar quechua de repente era algo de lo que la gente mucho se mofaba ¿no?, se conocía muy poco, era mucho más subterráneo. (...) Estamos en un tiempo donde estamos volviendo a mirarnos, es como una efervescencia.” (Giovanna Ramos, 10.12.08).

“De los raymís –solsticios y equinoccios- tiene que partir nuestro nuevo orden, que son los momentos reales de los ciclos de la naturaleza; en Lima se está sintiendo que todos están aperturándose hacia un mundo más conectado con la naturaleza, el pachakutiq es todo eso, se está caminando de una nueva manera (...)” (Hernán Caro, 10.12.08).

A través del proceso de la construcción de la ciudad de Lima, durante más de 500 años, las *wakas* vienen siendo maltratadas. Muchas han desaparecido por el avance urbano, otras han sido mutiladas. En algunas de ellas hay torres de luz, en otras tanques de agua -es el caso de fortaleza Collique-, lo cual representa una falta de respeto. Sin embargo, poco a poco está llegando el cambio de perspectiva. *“En este momento, no se trata tampoco de quedarnos en una protesta solamente, sino de que ahora podamos hacer algo por lo que queda, y sobre todo no por lo que queda en nivel de construcción, sino hacerlo por el sentido de reconectar la identidad del pueblo con el lugar” (Hernán Caro, 10.12.08).*

Que los sacerdotes andinos viniesen a la ciudad representa una reivindicación de la espiritualidad andina y de las *wakas* de Lima como lugares energéticos originalmente concebidos para la práctica ritual. Hernán Caro considera que el *pachakutiq* se está haciendo realidad. Un claro ejemplo fue la integración masiva centenares de personas de los pueblos jóvenes, en las ofrendas que se realizaron en Costa Blanca y Cerro Gorila, en la visita de los abuelos a Ciudad Pachacutec. *“Y el nombre de Pachacutec me pareció simbólico también, como un nuevo tiempo, un retorno a las raíces, me pareció importante llegar a un lugar donde está creciendo toda una población que está saliendo adelante.” (Giovanna Ramos, 04.01.09).* A través de las ofrendas se logró que los pobladores recuerden que estas *wakas* que hay en su entorno son lugares vivos, que tienen una importancia histórica y merecen ser cuidados y utilizados para ritos en beneficio de todos los vecinos. Los pobladores de Ciudad Pachacutec, motivados por la visita de los abuelos, comenzaron a organizar una ofrenda comunal, y ya estaban invitando a los abuelos de provincia con quienes tienen parentesco. *“Yo siento que nosotros nos hemos conectado con las wakas a través de las ofrendas y a la vez los abuelos han activado un sentimiento así vivo de las wakas con la ciudad. Es como que despertaron esas wakas y al mismo tiempo esa comunidad.” (Hernán Caro, 10.12.08).*

En los lugares de la periferia de Lima, hay una serie de *wakas* rodeadas de pueblos jóvenes, compuestos por migrantes andinos de diferentes lugares del Perú, que conservan

la tradición espiritual y la organización comunal. Giovanna y Hernán consideran que ahí está el potencial para que el *pachakutiq* se desarrolle con más fuerza. Las perspectivas para los próximos años es seguir activando *wakas* que están en otras zonas populares; por ejemplo en Pro (norte de Lima), con el objeto de que los pobladores poco a poco “se apropien” de las *wakas* de su zonas para cuidarlas y retomar en ellas las prácticas rituales para las cuales fueron concebidas. “*Esas wakas van a llegar a tener una importancia muy grande para los pobladores de la zona, es una realidad que está en camino.*” (Hernán Caro, 10.12.08). En el próximo peregrinaje, para Hernán sería deseable que repercuta un poco más en los medios de prensa y que se integre más la población en general.²⁹⁴

9.7. USOS DE LA COCA EN LOS PEREGRINAJES

La reivindicación de la hoja de coca es un indicador del auge del *pachakutiq*. “*En Lima ha aumentado bastante la gente que comparte coca, y las ofrendas también, antes eran muy pocas las ofrendas*” (Giovanna Ramos, 10.12.08). La presencia de la hoja de coca -así como la sagrada *aqá* o chicha de jora- fue constante y fundamental a través de todo el peregrinaje. Cada uno de los abuelos, y muchos peregrinos, tenían su propia *chuspa* y *unkuña* con hojas de coca; Giovanna Ramos llevaba varios kilos de hojas para compartir con todos. La coca tuvo dos usos fundamentales: el *akullico* y las ofrendas.

Akullico

Durante el peregrinaje, los ritos de *akullico* eran de participación general en tres momentos: (1) todas las mañanas después del desayuno, para planificar las actividades del día; (2) antes de ingresar a las *wakas*, para lograr la fuerza y la concentración adecuada; (3) durante las ofrendas, para entrar en conexión con los lugares y elementos sagrados.

²⁹⁴ “*Se han hecho cosas importantes en el primer encuentro en cuanto a la prensa, pues salieron muchos artículos. A mi me encantaría ver a toda la gente reunida al menos una fecha del año: a Tahuiro, a Hilaria Supa, a la gente de allá de Killa, del Movimiento Indio, y que estén también a la vez los arqueólogos, los directores de los proyectos culturales, de las universidades. En Pachacámac ha sido también un logro la apertura de la directora, a ella le interesa dar facilidades y priorizar los raymis allá.*” (Hernán Caro, 04.01.09).

Sin embargo, la mayoría de abuelos y peregrinos *chakchaba* de manera casi permanente, en variados contextos: durante los trayectos en bus para reponer la energía gastada o conversar, después de almuerzo y antes de descansar, para compartir una reflexión sobre las vivencias del día. En cada jornada, después del desayuno, nos reuníamos todo el grupo en círculo alrededor de una *unkuña* con hojas de coca. Mientras se *chakchaba*, Giovanna y Hernán nos recordaban las actividades a realizar durante el curso del día, y el programa era redefinido y ajustado de acuerdo al criterio de los abuelos. El abuelo kallawaya, Apolinar Ramos, nos decía “*esta hojita es la computadora para el hombre andino*”. Si sobraba un tiempo para quedarse conversando un tiempo más, los abuelos nos instruían sobre variados temas. Por ello, el espacio donde nos reuníamos era llamado *yachay wasi* (lugar de enseñanza).

Cada vez que se repartía la coca, los abuelos observaban que no cayera al piso ni una hoja, si esto sucedía nos ordenaba recoger las hojas caídas. “*Cada hoja de coca es como un ser humano. No debemos derramar ni una hojita en el piso*”. En otra conversación, Apolinar Ramos me dijo “*La coca es nuestra sangre*”, y explicó que en la tradición kallawaya es común que el hombre y la mujer se encuentren *chakchando* al momento de mantener relaciones sexuales.

La hoja de coca en las ofrendas

Las hojas de coca siempre fueron ofrendadas formando *kintus* -ramilletes de hojas seleccionadas-, a través de dos formas: (1) enterrada, al momento de ingresar a una *waka* o espacio sagrado, para solicitar el permiso y la protección a los espíritus guardianes del sitio; y (2) quemada, como elemento principal de las ofrendas andinas. En ambos casos se realiza una invocación previa al tiempo que se sopla sobre los *kintus*.

A través del peregrinaje, se apreciaron diferentes maneras de hacer los ritos y emplear la hoja de coca en las ofrendas, de acuerdo a la tradición quechua y a la tradición aimara. El abuelo Clemente Morales es de tradición quechua. En todo rito, siempre le acompaña una sacerdotisa andina (su hija Irma Morales, su nieta Liz, o Bertha Collahua), que le ayuda a extender la mesa y recibe los *kintus* -que el abuelo Clemente le pasa luego de cada invocación- para ubicarlos alrededor de una concha de abanico, colocada en el centro del papel blanco.



Figura 35. La ofrenda quechua del abuelo Clemente

La ofrenda al estilo aimara que realiza el *yatiri* de Tiawanaku Mariano Pachaguayaya presenta algunas diferencias.²⁹⁵ El rito es mucho más extenso porque incluye el armado consecutivo de tres mesas o “despachos”: para *Pachamama*, para *Salud* y para *Achachilas*. El procedimiento seguido y los ingredientes que se emplean en las tres mesas son los mismos. El abuelo Mariano extiende un papel blanco sobre una *unkuña*. Forma un círculo con lana de camélido teñida de siete colores, y lo dispone sobre el papel blanco. Rellena con lana blanca el interior de este círculo. Seguidamente, coloca cuatro *kintus* -de dos hojas de coca- en las cuatro puntas del círculo; al este, al oeste, al norte y al sur, procedimiento que repite sumando en total cuatro hojas de coca en cada punto cardinal. Los participantes se forman en fila y van pasando uno a uno ante la ofrenda e, inclinándose con mucho respeto sobre ella, colocan sus *kintus*. Luego vuelven a forma fila para ir agregando los otros ingredientes de la ofrenda: un puñado de *wira quwa*; un trocito de grasa de llama; figuras geométricas y con representaciones del sol, la luna, dinero, un carro, una casa, y otros elementos simbólicos; por último flores, preferentemente claveles. Cada participante va poniendo con su propia mano. El abuelo Mariano cada tanto va rociando con alcohol industrial, y fijándose que la ofrenda se esté armando equilibradamente, a veces sugiere “*pon las hojas de coca acá, o pon allá ese clavel en ese hueco*”. Una vez colocadas las flores, el abuelo Mariano cierra el papel blanco y envuelve la ofrenda con una *unkuña* que había puesto por debajo, deja ese paquete a un costado y pasa a la siguiente mesa.

²⁹⁵ Pude participar en muchas ofrendas conducidas por el abuelo Mariano Pachaguayaya. La primera de todas fue en casa del grupo Pachacámac (distrito de Breña, Lima), unos meses antes del peregrinaje.

De este modo, se completan tres mesas u ofrendas consecutivas: para *Pachamama*, para *Salud* y para *Achachilas*. El *chakchado* es obligatorio durante todo el tiempo que dura la ofrenda; entre mesa y mesa se pasa una bolsita de plástico donde todos ponen el *hachu* (el bolo de coca masticada), que luego se ofrece en el mismo fuego donde se incineran las tres ofrendas. Una vez que están las tres mesas empaquetadas, el abuelo Mariano moja con alcohol la pira de leña que previamente ha preparado cerca, en un lugar apropiado. Ni bien ha encendido el fuego, las cuatro personas más representativas de la ceremonia colocan las tres mesas sobre la leña ardiente. Mientras se están quemando, se cubren con hojas de coca y cigarros. Concluida esta operación, es fundamental retirarse a una distancia prudencial del fuego (mínimo unos 50 metros), para no interferir -dice el abuelo Mariano- con los *Achachilas* que bajan a recibir la ofrenda, “(...) y no les gusta ser observados mientras están comiendo”.



Figura 36. La ofrenda aimara del abuelo Mariano Pachaguaya.

CAPÍTULO 10: OTRAS PRÁCTICAS Y EXPERIENCIAS CON HOJAS DE COCA

10.1. MARY ANN EDDOWES

Introducción

Hacia los años 90, Mary Ann Eddowes Villarán era Directora de Turismo y Eventos Especiales en Prom-Perú, una alta ejecutiva y organizadora de eventos. En abril de 1994, Mary Ann participó de un rito de wachuma con el maestro Agustín Guzmán, a partir de entonces su vida cambió abruptamente. Renunció a su trabajo e inició un camino de aprendizaje. Hoy es una guía espiritual que conduce ritos y sesiones de sanación individual y grupal. Sus prácticas se sustentan, básicamente, en las aplicaciones curativas del cactus wachuma y de la hoja de coca. En esta sección trataré la relación de Mary Ann con la coca; su vinculación con el wachuma y el uso curativo que hace del cactus puede encontrarse más adelante (ver capítulo 16).



Figura 37. Mary Ann Eddowes encendiendo el fuego para calentar las piedras del temascal.

10.2.1. Prácticas medicinales y espirituales con hojas de coca

“(...) a mí nadie me reconoce en el tema de la coca, porque soy la que está detrás organizando el tema, pero en realidad la coca ya quiere que yo salga, pero en lo ritual, o sea mi conexión con ella en lo ritual, y eso es lo que todos tienen que entender y respetarme por lo que yo sé en eso, y también por eso he dejado el III Foro, porque yo tengo que figurar primero, según ella [Cocamama] yo soy la que tengo que ser reconocida en lo ritual.” (Eddowes Villarán, 18.12.08).

Organización de Foros Internacionales de la Hoja de Coca

En el año 2001, Mary Ann Eddowes fue miembro fundador y directora de la ONG Comunidad Tawantinsuyu, una organización dedicada a la revalorización de la medicina tradicional. En esta institución, Mary Ann asumió –por su amplia experiencia previa como organizadora de eventos- la organización de dos foros internacionales de la hoja de coca, el primero en Lima en el 2005 y el segundo en Buenos Aires en el 2006.²⁹⁶ A través de la realización de los foros, Mary Ann tuvo un rol protagónico en la difusión de las propiedades de la hoja y la harina de coca.

Desde el 2006, Mary Ann es miembro fundador de la Asociación Peruana de la Hoja de Coca (APEHCOCA), una organización privada que protege y difunde los valores de la coca como recurso natural, como medicina y alimento. En APEHCOCA, Mary Ann cumple el rol de Directora (organiza el trabajo de los diferentes comités), y asimismo tiene a su cargo la Comisión Organizadora del III Foro Internacional de la Hoja de Coca. Manuel Seminario, compañero de Mary Ann en APEHCOCA, describe su temperamento y su labor: *“El trabajo de Mary Ann es totalmente eventos, gente, difundamos, seamos un parlante, esa también es mi forma de ver las cosas, si no tenemos recursos para poder llegar a la prensa, sal tú y dilo, y más gente te va repetir y haz moda y crea, hazlo... en eso quizá nos identificamos más con Mary Ann.” (Manuel Seminario, 01.05.08).*

²⁹⁶ El I Foro Internacional de la Hoja de Coca *“Una Semana de Paz con la Coca”*, tuvo lugar en el auditorio de la Biblioteca Central de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, del 4 al 8 de abril de 2005. El II Foro Internacional de la Hoja de Coca *“Las Fronteras de la Coca”*, se realizó en Buenos Aires (Argentina), del 6 al 8 de octubre de 2006.

Usos medicinales de la hoja de coca

Hacia el año 2005, Mary Ann no sabía nada sobre la hoja de coca. A partir de la organización del I Foro Internacional de la Hoja de Coca, empezó a aprender sobre la coca. “*Yo lo hice de corazón y con amor, y todo lo que he aprendido en estos cuatro años, estoy encantada, fascinada*”. Hoy afirma “*La coca es una madre, es la reina de todas las plantas*”, y refiere que cada vez le va encontrando más usos, porque la misma planta le está enseñando. Mary Ann hace un uso completo de la coca: a la harina de coca la emplea como complemento nutricional; a las hojas de coca en prácticas espirituales y medicinales.

Mary Ann manifiesta que la misma *Cocamama* le va enseñando cómo emplearla para curar. Siempre primero experimenta consigo misma, y cuando confirma los buenos resultados lo aplica a otras personas o enseña a los demás. “*Yo no voy a recomendar nada que no haya probado primero.*” Para desinflamar y quitar infecciones de los ojos, Mary Ann aplica gotitas de mate de coca concentrado en los ojos, y las hojas que se utilizaron para la infusión como emplasto sobre el párpado. Repitiendo esta operación dos veces al día, en un par de días se obtiene la sanción. Para la irritación de garganta, prepara gárgaras con coca, sal y limón. Para golpes, coloca las hojas formando un emplasto que cubre con una venda.

Hoja de coca y turistas extranjeros

Mary Ann hace frecuentes ritos con turistas extranjeros en el templo de Pachacámac, o en sus inmediaciones en el valle de Lurín, al sur de Lima. A través de estos ritos, enseña a los turistas extranjeros a respetar a la hoja de coca, dejando claro que no es droga, que es una planta sagrada en la cultura andina, alimento, medicina y el elemento más importante de toda ofrenda andina. Les instruye sobre cómo pedir permiso para entrar a espacios sagrados por medio de la hoja de coca, soplando y enterrando unas hojitas. “*Ofrenden sus tres hojitas antes de entrar, pidan permiso así les va a ir bien, hagan su ofrenda para que tengan un buen viaje*”. A los que quieren *chakchar*, les explica cómo tienen que hacerlo.

Mary Ann prepara “viajes de peregrinación” por tres rutas: Cuzco-Puno, Costa Norte, Huaraz-Chavín de Huántar. En estos programas rituales, diseñados por ella misma, visita *wakas*, hace sanaciones, meditaciones y diversos ritos a través del recorrido, generalmente

durante una semana. En estas rutas, que Mary Ann recorre mayormente con grupos del extranjero, siempre lleva hojas de coca. Hay personas que en los buses o en zonas de altura se ponen mal, entonces les sugiere *chakchar* o les prepara una infusión de coca. Cada vez que entra a los templos deja ofrendas de *kintus*. Así va enseñando a los turistas a entrar con respeto a los lugares sagrados. “*La coca es para eso, es para que a ellos [a los turistas] los respeten y para que a través de ella respeten a la naturaleza, a los espíritus, a los apus, a los aukis, a los templos, a todo lo que está acá, y que hay que tratar con respeto, en Machu Picchu por ejemplo todos los guías tendrían que estar entrenados sobre todo en lo espiritual, todos los guías tendrían que tener su coquita y entrar ofrendando a Machu Picchu como señal de respeto*” (Eddowes Villarán, 18.12.08).

Ofrenda a la Pachamama

“(...) la cosa es pedir con amor, yo entiendo lo que dice Tahuiro, que solamente los expertos, en este caso como él, pueden hacer ofrendas, pero yo creo que cualquiera puede hacer una ofrenda cuando la hace de corazón, si lo haces de corazón la Madre Tierra te lo recibe aunque no seas el maestro de los maestros.”
(Eddowes Villarán, 18.12.08).

“Bien, bonito, relajante, lleva bien su ofrenda, me gusta cómo lo lleva Mary Ann.”
(Manuel Seminario, 25.12.08).

En agosto de 2008, el mes de la *Pachamama*, Manuel Seminario encargó a Mary Ann un rito de ofrenda a la Madre Tierra. El rito se concretó el lunes 18 de agosto, en la nueva planta de producción de la empresa Maná Integral, en una habitación de madera del segundo piso de la panadería. Fue una ofrenda íntima, en que participó la familia de Manuel Seminario, compañeros de trabajo y amigos cercanos. Contando a Mary Ann, éramos en total once personas.²⁹⁷

Mary Ann se sentó mirando hacia el sur, ante una manta andina de un metro cuadrado, con un papel blanco extendido ante ella, piedras de cuarzos a los cuatro costados, *chunganas* o maracas y perfumes. Antes de la ofrenda, nos hizo realizar una terapia de purificación de la

²⁹⁷ Estuvimos presentes: Manuel Seminario y Mariel Cabezas, Javier Trigo y Noelia Pérez, Rony Palomino (“el Maja”), un trabajador antiguo de Maná Integral, Rosa María (administradora de Maná Integral), Luis Negri (“Jatari”) y yo.

mente y el espíritu, introduciendo tres hojas de coca en la boca y luego pegándolas una en la frente y otras dos en las sienes.

Manuel tocó el *pututu* y comenzó la ofrenda. Mary Ann fue colocando los diferentes ingredientes sobre el papel blanco: una concha de abanico al centro, pallares formando un círculo con siete rayos. Siguiendo las líneas de este dibujo inicial, derramó maní, quinoa, kiwicha y cañigua, lentejas, maíz chulpi, garbanzos, linaza, semillas de coca (*kuka muqllu*), grasa de llama, *wira kuwa*, canela, azúcar, pastillas de colores, pelotas grandes y chicas de colores. A cada uno de estos elementos, Mary Ann los hizo circular previamente entre los participantes, para que todos soplemos sobre ellos tres veces el aliento.

Luego Mary Ann nos repartió coca para *akullicar* y para escoger las hojas más verdes y enteras formando *kintus* (ramilletes de tres hojas), mientras nos explicaba: “*En las tres hojitas se ponen todas tus intenciones, en buena economía, en buena salud y en amor, primero siempre hay que agradecer todo lo bueno que uno ya tiene y luego puedes pedir lo que necesitas, siempre con mucha unción y con mucha reverencia hay que tomar las hojas, llevarlas a tu corazón primero, luego a tu tercer ojo o frente, conectar corazón con mente, y luego le vas a soplar tu aliento tres veces, tu energía vital, y después ya lo entregas para ponerlo en la ofrenda, a veces se estila que tu digas el nombre de un Apu protector para ti, un espíritu protector, cuando la vamos a poner en la ofrenda, entonces el maestro o maestra que hace la ofrenda dice el nombre llamando a su protector (...)*” (Eddowes Villarán, 18.12.08). En el momento de la meditación y de la oración silenciosa con el *kintu* de coca, Mary Ann entonó un canto a *Cocamama*. “*He sentido que todo mi cuerpo me vibra, con los cantos de Mary Ann*”, comentaría luego Luis Negri. Luego de soplar las hojas de coca y expresar sobre ellas nuestro agradecimiento, intenciones y deseos, pasamos los *kintus* a Mary Ann, quien los colocó en círculo alrededor de la concha de abanico, coronando la ofrenda.

Mary Ann agregó unas gotas de chicha de jora, perfumó con gotas de agua de florida y de agua de rosas. Cerró el paquete, lo envolvió en una *unkuña*, y lo hizo circular de mano en mano, para que todos le diéramos el aliento. La incineración se hizo en el mismo cuarto. Se colocó el paquete en un fuego de *sisaya* (palo santo), que se preparó sobre una bandeja de panadería. Tras encender el fuego, se sucedieron los abrazos y se compartieron alimentos y chicha de jora.

10.1.2. Ritual de sanación con el *kintu* sagrado

El 11 de setiembre de 2008, Mary Ann hizo el “*ritual de sanación con el kintu sagrado*” a través de las ondas de Radio Latina, en el programa “La Hora de nuestra Coca”. En esa oportunidad, estuve prestando apoyo en la cabina de la radio, para tocar el *pututu* cuando Mary Ann inició el ritual.

Mary Ann aprendió este ritual con Arturo Cervantes, uno de sus maestros, que lo hizo en el I Foro Internacional de la Hoja de Coca. Mary Ann refiere que *Cocamama* le dijo “*haz esto (...) y es lo que estoy haciendo ahorita, y tengo que ir a hacerlo a todas partes donde Cocamama me diga que vaya y lo haga, aunque sean tres las personas que oigan y se concentren en la punta del cerro.*” (Eddowes Villarán, 18.12.08).

El “*ritual de sanación con el kintu sagrado*” es una terapia sagrada, que todavía se practica en las comunidades andinas” y que Mary Ann (con el antecedente de su maestro Arturo Cervantes) introdujo en la ciudad de Lima. El ritual consiste básicamente en tomar tres hojas de coca, humedecerlas en la boca, pegarlas una en la frente y otras dos en las sienes, relajarse, tratar de dormir si se puede, y cuando las hojas están secas como cartón, se sacan. Si hubiese fiebre se recomienda repetir la operación hasta que baje la temperatura. Como es su costumbre, Mary Ann probó previamente esta terapia consigo misma. “*En el caso cuando yo tenía fiebre alta, y me puse los kintus porque yo al día siguiente tenía que trabajar con un grupo, se secan hasta que quedan crocantes, o sea extrae todo ese calor del cuerpo; en ese caso puedes hacerlo dos veces.*” (Eddowes Villarán, 18.12.08).

El objetivo de Mary Ann, al hacer este ritual en la radio, fue que todos los radioescuchas lo pudieran aprender y practicar en sus casas. A través de la radio, invitó a todos a que usen las hojas de coca e indaguen en diferentes formas de sanación con *Cocamama*. “*Estamos devolviendo la salud a nuestro pueblo.*”

El “*ritual de sanción con el kintu sagrado*” incluyó una introducción sobre la coca que fue leída por Mary Ann, donde presentó ordenadamente y con esmero todo su pensamiento sobre la hoja de coca. Lo transcribo a continuación, tal como salió al aire:

“Buenos días a todos, es un gusto poder compartir nuevamente con ustedes, y bueno el día de hoy vamos a realizar por primera vez el ritual de sanación con la hoja de coca, con el kintu sagrado, a través de la radio. Esto lo he hecho obviamente siempre en vivo y en directo con las personas, pero recibí a través de la misma hojita que sería bonito compartir esto, y que además es algo que cada uno puede hacer en su casa luego, por su cuenta, que es lo importante, de esta forma, en primer lugar, vamos a seguir consumiendo nuestra hojita sagrada, y tenemos una herramienta más para estar bien.”.

“Sabemos que es tradición y costumbre, en las comunidades andinas, llevar a cabo rituales sagrados con la bendita Cocamama, este es un ritual de sanación, es una terapia muy sagrada, que aún se practica en las comunidades andinas, para eso lo único que requerimos son tres hojitas de coca perfectas, que no estén rotas ni maltratadas, y nuestra energía, solamente vamos a trabajar con esos dos elementos, con la energía de la coca y con nuestra propia energía, es una terapia mágica y beneficiosa, obviamente las hojas de coca siempre deben ser tomadas con unción, con reverencia, es la comunión, la identificación total del ser humano con la naturaleza, con el espíritu de la Cocamama.”.

“Yo quisiera hacer una breve introducción de qué es la hoja de coca en el mundo andino, en el mundo andino, antes de realizar alguna actividad, se acostumbra hacer ofrendas con hoja de coca a los apus, a los taitas, a los espíritus guardianes de las montañas, de las lagunas, de los ríos, de las cochas, agradeciendo por todas las cosas buenas que recibimos, y pidiendo permiso, protección y que nos guíen en lo que vamos a emprender para que nos lleven a buen término. Cada mes de agosto por ejemplo, la Madre Tierra se abre, para recibir nuestras ofrendas, en agradecimiento por su permanente sustento, y para asegurar una buena cosecha. Allpamama, nuestra Madre Tierra, necesita de nuestras ofrendas, de nuestra conciencia elevada, de nuestro amor como hijas e hijos suyos, es bueno que todos hagamos ofrendas, para ayudar a alimentar y sanar a nuestra Madre Tierra con energía de amor, y para ayudar a que nuestras vidas, relaciones y proyectos fluyan en armonía y abundancia, siempre que deseen o pidan algo al universo, esto es muy importante, háganlo en nombre suyo, pero también en nombre de toda la humanidad, nunca pidamos algo sólo para nosotros, siempre que pidamos algo bueno para nosotros, pidamos algo bueno para todas las personas en esta tierra, así multiplicamos las bendiciones.”.

“¿Qué es la hoja de coca?: es la mejor ofrenda, es compartir lo que uno es en esencia, cuando dos personas se encuentran en los Andes lo usual es que siempre lleven consigo una chuspita, una bolsita con hojas de coca para compartir con los demás, es la mejor

muestra de amistad, de sentido comunitario, de cariño, la hoja de coca es la reina de todas las plantas maestras, la más completa y rica en cuanto a sus componentes químicos, vitaminas y alcaloides, que en conjunto funcionan como una junta de médicos en nuestro cuerpo, nivelando y sanando integralmente lo físico, lo espiritual, lo emocional, lo mental. Es nuestro mejor alimento y medicina, nuestro oráculo sagrado, nuestro sustento y nuestra alegría, desde épocas inmemoriales, su espíritu es hermoso y sabio.”.

“Entonces vamos a comenzar con este ritual de sanación, y lo primero que van a hacer es, Leo y Manuel, vamos a abrir este ritual de sanación con el llamado a todos los espíritus, y al espíritu de la Cocamama, a través del pututu, del caracol sagrado.”.

“Gracias, con esta vibración, que nos permite irnos concentrando y relajando, tomamos las tres hojitas, las colocamos juntas, mirando hacia nosotras la cara de la hoja, siempre con unción y con reverencia, recuerden que todo lo que está en la naturaleza tiene espíritu, en este momento vamos a llevar las hojas hacia nuestro corazón, y luego vamos a conectar ahí nuestro corazón con las intenciones que tenemos, y que queremos pedir a la coca que nos ayude en nuestra sanación, conecten corazón con mente, luego de su corazón llevan las hojas al medio de sus dos ojos, al tercer ojo, conecten corazón y mente en una sola vibración, en una sola intención, pidan todo lo que necesitan, siempre es importante empezar por agradecer, agradezcamos que hoy nos hemos levantado, que hemos abierto nuestros ojos, estamos vivos, estamos sanos, tenemos techo, tenemos ropa, tenemos comida, tenemos familia, tenemos amigos, trabajo o estudio, agradezcamos cada día por lo que recibimos de la tierra y pidamos lo que necesitamos, si necesitamos sanar alguna parte especial de nuestro cuerpo, o si necesitamos sanar nuestra mente, nuestro espíritu.”.

“Al terminar esta etapa vamos a soplar nuestro aliento tres veces sobre las hojas de coca, esa es nuestra energía vital, estamos conectando con ella, ahora colocamos las hojas, una por una, en nuestra boca, sin masticarlas, pónganlas sobre su lengua, para que no se rompan, no se maltraten, y sólo imprégnenlas con la saliva, humedeciéndolas, esta sanación sólo se basa en utilizar nuestra propia energía y la energía de la planta. ¿Cuáles son los beneficios de esta terapia? Ayuda principalmente para problemas de altitud, soroche, dolores de cabeza, migraña, dolores de vista, mareos, personalmente puedo decir que el kintu sagrado me bajó y desapareció fiebre alta en mayo de este año, y seguramente encontraremos que ella misma nos enseñará qué otros usos le podemos dar. ¿Qué se necesita para que esta terapia de buenos resultados?, se necesita aceptar, estar receptivo a esta energía, tener fe en lo que vamos a hacer, vamos a cerrar este círculo energético de amor, entre el dador, que es la hoja de coca, y el receptor, que es el ser humano. Cuando

la hoja tome una textura suave, y esté bien húmeda, la retiramos de la boca, y la vamos a colocar en tres puntos claves, que forman un triángulo energético en nuestra cabeza. Tomamos una hoja y la colocamos en el centro de nuestra frente, entre los dos ojos, en nuestro tercer ojo, las otras dos las vamos a colocar cada una en una sien, una en la sien derecha, otra en la sien izquierda, deben quedar bien pegadas a nuestra frente y sienes. Todos tenemos el poder de enfermarnos o autocurarnos, depende de nosotros, y la naturaleza nos provee de elementos que propician la sanación en el ser humano, la hoja de coca es uno de ellos, puesto aquí por la divina energía creadora, depende del ser humano utilizarla adecuadamente. Vamos a trabajar tres puntos fundamentales de la cabeza. Tres puntos que están irrigados y que a través de la vena van a energetizar, van a compensar, a equilibrar todo lo que esté molestando, sea dolor de cabeza, desconcentración, migraña, falta de sueño, vómitos, náusea, inclusive vamos a limpiar todas las ideas negativas que tenemos, o tan solo empezar a meditar en lo maravilloso que es ir buscando nuestro propio balance, nuestro propio equilibrio energético, ahora vamos a empezar a trabajar con la respiración, a relajarnos y conectarnos con este espíritu sagrado. Bien, ya nos hemos colocado nuestro kintu sagrado, ahora nos vamos concentrando, empezando por la respiración, para entrar a un estado de relajación, inhalamos profundamente desde el estómago como un bebe, inhalamos profundo, sientan como entra el oxígeno a todo nuestro organismo, brindando energía reactivadora, exhalamos hasta expeler todo el aire que hay en nuestro cuerpo, nuevamente inhalamos profundo desde el estómago, exhalamos lenta, suave y profundamente, oxigenamos nuestros pulmones, nuestra sangre, respirando con el aire sagrado, wayra, vamos logrando equilibrio, descanso, relajamiento, vamos limpiando nuestro ser, cerramos nuestros ojos físicos, no nos servirán abiertos a partir de ahora, seguimos inhalando y exhalando, y permitan que mi voz los siga guiando, al inhalar, imaginemos un rayo de luz que ingresa por nuestra corona, por nuestra cabeza, dejemos que nuestra mente elija el color de esta luz, sintamos que nos envuelve por dentro y por fuera, como una espiral, dándonos paz, relajándonos, equilibrándonos. Vamos soltando los músculos de nuestro cuerpo, desde la cabeza, con cada inhalación y exhalación, sentimos como se sueltan, se alivia al tensión, de la cabeza, la frente, nuestros ojos, el rostro, la boca, la mandíbula donde sea acumula tanta tensión, suéltenla, sigan inhalando profundo, sigan exhalando, y vayan soltando los músculos del cuello, la garganta, hombros, brazos, manos, dedos, y seguimos conectando con la hoja de coca y su espíritu, soltando los músculos del pecho, del abdomen, la espalda, caderas, piernas, pies, relajando también nuestras venas, arterias, hasta nuestra cabellera. Todo está en paz, amor y armonía, en este proceso y estado de relajación, le pedimos a nuestra sagrada hoja que nos ayude en el proceso de sanación, planta sagrada, Cocamama, aspira todo lo negativo que encuentres en mi, límpiame, ayúdame a encontrar el equilibrio, la paz y la

salud, hoy estoy trabajando contigo hermana planta, aspira todo aquello que no esté bien en mi ser, dame energía, fuerza y salud en mi cuerpo, mi mente y mi espíritu, ya estoy en conexión contigo, planta sagrada.”.

*“Cocamaaaaaamaaaaaa
Cocamaaaaaamaaaaaa
Ehehehehehe
Ehehehehehe
Cocamaaaaaamaaaaaa
Cocamaaaaaamaaaaaa.”.*

“Hermano wayra, aire sagrado, tu que puedes entrar en los templos sagrados de mi ser interno, tú que puedes entrar hasta mi corazón a través de la sangre, lleva mi agradecimiento a la divina energía creadora, deposita en mi corazón su luz, mientras mi hermana coca me ayuda a equilibrar mi ser, gracias Cocamama, gracias kintu sagrado, por limpiar mi mente, mi alma, mi espíritu, mi sangre, mi cuerpo, bendita seas, Cocamama. Poco a poco, vamos abriendo nuestros ojos físicos, continuamos respirando profundamente, lentamente vamos volviendo a nuestro cuerpo, más relajados, más tranquilos, cuando ya estén nuevamente con todos sus sentidos alertas, pueden retirar las hojas de sus sienas y frente, y tomarlas con mucho amor y agradecimiento, sugiero las ofrenden a la Madre Tierra, enterrándolas en algún lugar en la naturaleza, o quemándolas con un poco de palo santo, y enterrando las cenizas, desde mi corazón, todo mi agradecimiento al espíritu de la Cocamama, y a todos los espíritus de luz, que nos acompañan y permiten esta sanación, este ritual sagrado con el kintu, gracias a todos ustedes hermanos, por compartir con nuestra coca y conmigo, tupananchiskama.”.

Comentarios tras el ritual

Ana María Pérez: -*“Las hojitas con la saliva se pegaron perfectamente a la cabeza, ahora que veo mis hojitas han cambiado de color, a uno le absorben la negatividad.”.*

Manuel Seminario: -*“Yo he sacado las hojas secas, secas.”.*

Llamada de oyente: -*“Yo he tratado de seguirlo, pero no tenía las hojas, entonces lo hice con harina de coca, bueno en el momento que la tenía en la frente me embarga mucha emoción, me embargan las lágrimas y siento como una presencia divina. Quiero preguntarles qué mensaje interpreto yo cuando tomo una cucharada de coca, y a la hora*

siento una especie de, de esto mismo, como que me encuentro ante un presencia divina, y brotan mucho mis lágrimas, y un buen rato estoy con un corazón totalmente sensible, lleno de amor, y quiero que Mary Ann me diga qué mensaje es el que yo debo captar.”.

Maritza Vera (llamada telefónica): *“Yo sentí la coca dentro de mi misma, diciéndome qué debes hacer. Cocamama no solo cura el cuerpo sino el alma también.”.*

Llamada de oyente: *“No tenía la coca pero le mandé comprar a mi sobrina un sobrecito de coca, y me puse como dijeron ellos, muchas gracias”* [irrumpe en llanto, pide el número de teléfono de Mary Ann].

Manuel Seminario: *“Igual como está usted también con sus lágrimas está Mary Ann, todos estamos muy sentidos con su llamada, es parte del trabajo bonito.”.*

Ana María Pérez: *“Creo que tu Manuel nos estás transmitiendo eso, como una hermandad de personas que tenemos sentimientos parecidos, algo se está generando así como masivo.”.*

10.2. YERKO, EL GUARDIÁN DE LA MONTAÑA

“Tulichá Leo, chaskimay kay taki muyun wakonada sutin, yaa taki anwan am:
(Hermanito Leo, recibe la música remolino de los wakones, yo canto contigo:)

Mama killa sumaq sumaq tukilla

(Madre Luna muy hermosa bella)

Tayta Inti sumaq sumaq tukilla

(Padre Sol muy hermoso bello)

Ticse Wiracocha Pacha Yachachi

(Gran ordenador y maestro del mundo)

Chaskimay kay coca quinto kutichi

(Recíbeme esta ofrenda de coca escogida)

Chullayayquita kay walaka

(Bendice esta mi honda)

Tapanapa kay Pachamamallay”

(Para defender a la Madrecita Tierra)

“Solamente te digo como hermano, tu conoces esta dimensión tan rica que es lo milenario, entra más, entra más, y si se te da la propiedad, la capacidad de proteger, hay que hacerlo.” (Gerson Paredes, e-mail, marzo de 2009).

Introducción

Gerson Paredes Coz nació en las entrañas de la nación *wanka*, recibido por los brazos de su abuela, sobre pellejos de cabra. Hoy en Lima, en el mundo de la espiritualidad andina, es reconocido como “Yerko: el Guardián de la Montaña”.

Gerson es un ser prolífico y polifacético: médico odontólogo (sanmarquino) de profesión, destacado dirigente de un “pueblo joven”, escritor y poeta,²⁹⁸ periodista (conduce la secuencia televisiva “Raíces Culturales”),²⁹⁹ sacerdote andino de la nación *wanka* y poseedor de una milenaria expresión espiritual: la danza de los *wakones* (máscaras con representaciones sagradas), que se mantiene vigente en la sierra central del Perú.

El 24 de octubre de 2008, algunos miembros del Willka Wasi fuimos a la Ciudad Sagrada de Caral acompañando al Amautha Tahuiro, que condujo una ofrenda a la Madre Tierra por el 12° aniversario del sitio arqueológico. En Caral, un amigo me presentó a Gerson, que había llegado con su señora y su pequeño hijo, desconociendo que en el sitio no había

²⁹⁸ Como escritor, Gerson ha heredado los dones de narrador de su padre, Sebastián Paredes Buendía. Fue miembro del taller de poesía de la UNMSM, dirigido por los poetas Marco Martos e Hildebrando Pérez, del taller Carpe Diem del poeta Leo Zelada, de los jueves de café literario de Manuel López y de los viernes literarios de Juan Benavente. En 1998 publicó el poemario *Génesis en Palimpsesto*, en 1999 llegó a ser finalista del premio COPÉ de poesía con su obra *Kódigos de Sangre*. Desde 1999 forma parte del comité editor del Taller de Poesía de la UNMSM. En 2007 fue antologado en la obra *Literatura de Junín siglo XX* de Apolinario Mayta Inga y fue distinguido con el escudo de la ciudad. Desde el 2001 ha organizado en la ciudad de Pachacútec (Ventanilla-Callao), los mega eventos anuales *Recitales en la Montaña* con ofrendas milenarias en el Cerro Gorila o Cerro del Inka y, desde el 2007, en la *waka Yurak Chalak* de la playa Costa Blanca. También entró a la narrativa hasta que se quemó el disco duro de su computadora, perdió gran parte del material y se retiró temporalmente de este género literario. Gerson Paredes fue representante por la UNMSM del Plan de Desarrollo Estratégico de la Ciudad Pachacútec, cuya gestión logró el reconocimiento de Pachacutec como “Ciudad Mística” en el documental emitido por el Canal 5 de televisión. Publicó el texto *Nuevo Pachacútec, Oasis de esperanza, Plan de Desarrollo Estratégico al 2010*, financiado por el Gobierno Británico (DFID), que incluye el capítulo de “Literatura Pachacutana”.

²⁹⁹ Conduce la secuencia televisiva “Raíces Culturales” del programa “Caras de la Cultura” que dirige el poeta Manuel López Rodríguez en el Canal JN 19 o Canal 33 de Cable Mágico.

la más mínima infraestructura hotelera. Como yo había trabajado como antropólogo en la zona, pude conseguir refugio en la casa de un lugareño para que la señora de Gerson con su pequeño hijo se resguardasen esa noche. Gerson agradecido me obsequió un ejemplar de su poemario, *Ceremonia del Retorno*, que acababa de editarse en España; y a su vez yo le retribuí con *Achuma y otros poemas*, mi último poemario. De este *ayni* o intercambio poético en Caral, brotó una especial “hermandad” entre nosotros.³⁰⁰

El viernes 28 de noviembre de 2008 estuve en la presentación del libro de Gerson, *Ceremonia del Retorno*, en el auditorio de la facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, con una ceremonia previa en la *waka* San Marcos. En los días siguientes visité a Gerson en el consultorio odontológico que atiende en el distrito de Breña. Pude compartir con él ritos de *akullico* y entrevistas en profundidad.³⁰¹ En diciembre de 2008 ambos participamos en la “III Peregrinación por las Wakas de Lima”, en el marco de la celebración del *Capaq Raymi*.³⁰² En octubre de 2009, Gerson se integró en un rito de *wachuma* que yo hacía como *kacharpari* (“despedida”) antes de viajar de retorno a la Argentina. A través de estas experiencias compartidas, fue creciendo entre nosotros un aprecio mutuo. Mientras redactaba esta tesis, Gerson colaboró con entusiasmo -a través del correo electrónico- en la corrección y mejoramiento de la información entregada en este capítulo.

³⁰⁰ En un diálogo que sostuvimos con posterioridad, me reveló que había hecho la lectura de mi poemario en un clima ceremonial, y lo había “casado” con el suyo. “*Sé que eres un hermano, un yachak eres, un tayta (...) con tu libro [se refiere a mi último poemario, “Achuma y otros poemas”] dije, no lo voy a abrir y leer sino como aprendí y como lo deba hacer realmente; una mañana, comencé a chakchar e inicié la entrada con maracas y harawis guturales. Se tenía que entrar en el momento exacto para la lectura, ese libro hermano, al margen de que tu lo hayas escrito, es como si se lo estuviera contando a otra persona, exigía un clima especial de lectura, es más rico, más rico, yo lo casé ahí con Ceremonia del Retorno, que Achuma tenga un montón de esposos y que Ceremonia del Retorno tenga un montón de ayllus, o taytachos, pero ya están casados.*”

³⁰¹ El lunes 15 de diciembre, visité a Yerko en su consultorio odontológico, que atiende en el distrito de Breña, donde compartimos hojas de coca. De allí nos fuimos a la casa de Giovanna Ramos y Hernán Caro, del grupo musical Pachacamac, donde se coordinaron detalles de la visita que harían los abuelos a ciudadela Pachacutec, en el marco de la “III Peregrinación de las Wakas de Lima”. Ya era medianoche cuando salimos a la calle, y nos sentamos sobre en una plazoleta. Allí, respirando el aire puro que alguna vez tuvo la antigua gran Maranga, y escuchando el canto de los gallos, tuve la suerte -mientras *akullicábamos*- de hacer una memorable entrevista a Yerko, que se prolongó hasta la madrugada.

³⁰² El viernes 20 de diciembre de 2008, Yerko nos recibió -a todo el grupo de abuelos y peregrinos- en Ciudad Pachacutec, auspiciando el almuerzo de ese día y guiándonos a los lugares sagrados más representativos de la zona. Ese día hicimos dos ritos de ofrenda, uno en Costa Blanca y el otro en Cerro Gorila. El sábado 21 compartimos un gran rito en Comas, en la fortaleza Collique. El domingo 22 estuvimos en la celebración central del *Capaq Raymi* en la Waka Pachacámac; y luego en la “evaluación del encuentro”, que se hizo esa misma noche en la casa de Giovanna y Hernán.



Figura 38. Gerson Paredes y el autor de esta tesis, luego de una ofrenda andina.

10.2.1. La herencia wanka

“Nací en el anexo de Saños Chico, en las entrañas de la nación wanka, sobre pellejos de carnero, prácticamente he nacido en la Mama Pacha, en manos de mi abuela, fui el mayor de mis tres hermanas. Cuando nació estaba moradito, parecía un camote con la cabeza alargada (esto me lo dijo mi madre en reciente mishquipada con ella, cada vez que puedo converso con mi mamá y siempre aprendo algo)”.

“La otra particularidad de los wankas, es que a diferencia de otros lugares casi no hemos tenido una situación de dominación expresa, desde un inicio, nuestros kurakas sabían conversar muy bien con los conquistadores ¿no?, practicaban la diplomacia, así como conversaban muy bien con los incas, conversaron con los españoles e hicieron todo lo

posible para que sobreviva la raza, la estirpe, el resultado es que, así como en otras, por lo menos en mi familia seguimos transmitiéndonos la herencia de la tierra.”³⁰³

“Debí ser zootecnista porque a mí me encantaban los animales, dibujaba los terneros de mi abuela, a las vaquitas que tenía mi madre les dibujaba bien bacán, he tenido toda la experiencia de la tierra, y el lenguaje, el hermano de mi mamá, Máximo Torres, me quería mucho y me llevaba a su casa, me decía “papi, vamos a cuidar la chacra”, “vamos pues tío”, íbamos a cuidar el maizal, las papas, sobre una choza de dos pisos construidas de eucaliptos, por las noches gozábamos mirando las fases de la luna, las estrellas, los cometas, siempre la Cruz de Sur se veía desde la ventana.”

Danzas ancestrales: la wakonada y el tinyakuy

“En cuanto a la resistencia cultural hay dos danzas que son puras, porque después ya vienen representaciones históricas diferentes, la primera y la más sagrada para mí es la danza de la wakonada, los wakones, quienes son los sacerdotes de Kon Ticsé Wirakocha, danzan cada primero de enero en el pueblo de Mito, yo te invito que vayas conmigo, vas a ser testigo del ritual de incorporación, será mi primera danza en hermandad, en internet puedes ver, salen las palabras de un extirpador de idolatrías El cura José de Acosta dice que los wakones tenían máscaras horribles y eran de puro demonio, habría que hacer una investigación ahí, es una danza originaria, pero ahora hay gente de otros lugares que gustan la danza y se incorporan, cuando se sacan sus máscaras te das cuenta que no son de la zona. La otra danza, porque la resistencia se da en base a la oralidad, es el tradicional Tinyakuy o Tinyachikuy (la fiesta del tambor), es una fiesta que se da en el mes de julio más o menos, ¿pero por qué es importante?, es una de las únicas danzas en que, dentro de la representación se trabaja la mesa andina, se extiende la manta, cuyo tejido representa los surcos de la Pachamama y las semillas, se hace la ofrenda a los apu wamanis, se desentierra la chicha que se le entregó el año pasado, porque eso es solamente un uyay (ayni), recogen la chicha y entierran la del presente año, esta chicha se pone en un platito, ahí se remojarán los kintus, que son las hojas de coca más íntegras, y se le hará tomar y comer al ganado marcado; todo el mundo se sienta alrededor de la mesa y selecciona sus kintus, hay alguien que está vigilando, “a ver ¿ya estás seleccionando tus kintus?”, porque sino te amarran a un palo, es todo un juego, una diversión, y bueno pues, y ahí está bien intacta la ofrenda, el cumplimiento a la pachamama y a

³⁰³ En el departamento de Huancayo hay muchas familias que conservan la tradición wanka ancestral, por ejemplo los Yachachi, Capcha, Gutarra, Sinchitullo.

los apus, en esta danza está escondida la más profunda espiritualidad, sería bueno investigar.”.

“Cada ayllu o malka, sabe cómo ofrendar a la tierra, los wanka wamanis van con su porongo a la espalda llevando la chicha, y wapeando (gritando) para que los cerros escuchen, por esas cosas y por la integración, uno va caminando con la cabeza siempre en alto, nuestro horizonte cultural es más antiguo que los hermanos incas.”.

El abuelo

“Mi abuelita me entregó, cuando yo había ingresado a odontología y tenía que estudiar los cráneos, anatomía humana, y los colegas iban a comprar cráneos a la morgue o wakear, entonces, yo dije “voy a formalizar el wakeo, pediré permiso”, “mamacha, necesito un cráneo para estudiar”, es que inconcientemente era una especie de búsqueda, y la abuela que es más zorra, es más astuta, “ya tayta” me dijo “busca tus instrumentos, anda a tal sitio y lo traes, pero antes de eso le dejas su coquita y dile que lo vas a llevar, que lo he pedido yo, que te acompañe tu hermana”, así que fuimos, prendimos la vela, buscamos el número, ahí estaba el número, abrí el nicho, pum, saqué la cabeza, le dejé el apachiku (encargo) lo envolvimos y lo llevamos a la casa de la mamacha. Doña Paulina, la mamacha, extendió su mantita de lana de carnero, con su coquita, y ahí empezó a mishquipar, yo también a mishquipar, mishiquipando, mishiquipando, y esa es una de las cosas que también he aprendido, cuando tu entras a una conversación con la Mamacoca tienes que tener toda la paciencia del mundo, Iliu (toda); después entiendo que le estaba hablando a su papá, o sea a mi bisabuelo, ¿y qué le estaba diciendo?, tayta, taytacha, kay pimi kayanchik anwan limanapa, chaskiway kay uchuk kutichi, yaa apamuy uchuk willka wawa, likanki chay munayki, “papá, papito, estamos haciéndote un cumplido, te estoy encargándote a mi nieto para que lo mires y lo protejas.”.

“Y ahora nos acompaña en todas las ceremonias. Es importante, la protección, la mirada, el consejo. Con mi abuelita, que ya está en el lulin pacha o ukupacha, converso porque la siento presente, pero al bisabuelo, a él le tengo demasiado respeto como para poder todavía entrar en conversación, a su tiempo será, pero siempre le sigo pidiendo que me proteja (...) a pesar que he perdido varios elementos de él porque en el curso de anatomía le tuve que quitar la tapa del cráneo, y en el préstamo de los elementos a los compañeros, perdí su mandíbula.”.

Lima: ciudad hostil

“Vine a Lima a los diecisiete años. Lima es una ciudad hostil para el migrante (...) dentro de eso está su belleza ¿no?, porque lo lineal no es bello ¿no?, lo establecido no es bello, pero si tienes que luchar, tienes que esforzarte, ahí está la estética ¿no?, ahí está el sabor, entonces creo que eso tiene que ser una especie de reflejo, en la que cada situación difícil que se presente, se tome como una prueba que se te da para poder sortear, y tu eres vencedor no porque busques el éxito, sino porque eres el reflejo del elemento que está más identificado contigo ¿no?, porque tu puedes ser reflejo del arco iris, puedes ser reflejo del sol, de la luna, tantos elementos, pero cada uno tiene su brillo propio, es por eso que las estrellas cada una te da su sinfonía ¿no?”.

“Cuando he venido a Lima, lloraba, mi mamá también lloraba allá, mi papá me encargó a un primo que estaba estudiando derecho, mi primo me dijo “¿qué quieres estudiar?, te voy a ayudar pero en la academia tienes que ocupar los cinco primeros puestos, sino tienes que pagar”, ya pues, empecé a estudiar, y mi alimentación era tradicional, quinoa, kiwicha, avena con manzana, licuado de rana, caldo de cabeza de pescado, hacía ejercicios físicos y meditación Zen, entré a la academia primero, para mantener la beca, como ocupaba los primeros puestos mis amigos me dijeron “¿por qué no postulas a medicina en San Marcos”, y yo dije “postulo a San Marcos” y ahí ingresé (...)”.

10.2.2. Poesía: el camino hacia la espiritualidad andina

“La transmisión de la tierra es lo que a nosotros nos da fuerza, y es por eso que después de tantas cosas aquí en Lima, yo recibo esta tarea hermano, de poder cantar, ya no a los wankas, sino a los migrantes, hijos de José María Arguedas, que se constituyeron en la Ciudadela Pachacutec, y loar la recuperación de tierras que, finalmente, son de ellos... de repente esto marca la diferencia con Villa el Salvador o Huaycán, estoy tratando de integrarlos, recordarles su grandeza, creo que la tarea era darle otro color a sus vidas; otros podrían decir “son invasiones” ¿no?, “son invasores, gente miserable, pobres que están ahí, acumulando basura”, etc., entonces a través del arte, la cultura, componiendo poemas épicos he tratado de darle espiritualidad a la vida diaria; después de siete años, lamentablemente yo ya no puedo continuar, porque tengo otras tareas, por ejemplo la consolidación de la panaka de Nuevo Pachakutiq.”.

“(…) para ese entonces yo había perdido las voces de infancia como dice en mi libro, cuando ingresé a la universidad comencé a modular mis palabras, a hablar como capitalino, escuchaba con atención a los conductores en la radio, pero después empecé a trabajar mis poemas cuando me fui a Huánuco (…) estudié Odontología, letras no estudié formalmente, el internado hospitalario, lo hice en Acomayo-Huánuco, allá empecé a declamar poemas, cuando volví a Lima ya había empezado a escribir, sin mucho éxito y ya me iba a retirar cuando un poeta también pachacutano, Carlos Bayona, me dice, “la chispa está allí, tienes que mejorar desde el punto de vista formal”, motivado acudí al taller de poesía de San Marcos, al taller del poeta Leo Zelada, después a los “Jueves de café literario” de Manuel López, y empecé a mejorar, el primer poemario que publico es “Génesis en palimpsesto”, que tiene básicamente temas reivindicativos, no está tan activa la espiritualidad, salvo los poemas “Kotosh” y “Friaje en los Andes”, en el segundo libro sí, que debes tenerlo, “Kódigos de sangre”, y tuvo la suerte de llegar a ser finalista de premio Copé de poesía (…) el arte me ayudo a retomar la espiritualidad, hay varios autores, como María Rilke, que dicen “vuelve a las voces de infancia”, eso es algo interesante, “y busca tu propio camino”, ahí comienzo a regresionar mi espíritu hasta la niñez y percibir la voz de la abuela, puro quechua, y vino mi gran conflicto porque yo no hablaba el quechua, y empecé a renegar, mi papá hablaba, y mi madre también, pero lo hacían en las madrugadas, en el día conversaban con nosotros en castellano; mi abuela era quechua hablante neta y me hablaba en wanka limay. Cuando me visitaba mi papá le increpaba, “tú has tenido la responsabilidad, de no enseñarme...”, él también es escritor, es cronista, y asumió el reto a la crítica que le hice, y comenzó a hacer su diccionario del quechua wanka, me pidió que lo ayudara a tipear, ya que tenía buen oído, así pasó el tiempo y me di cuenta que estaba aprendiendo, que me era más fácil escuchar y entender algunas voces que mi abuelita me decía de chiquito, entonces practicando el quechua pude salir de la lengua prestada, los poemas y sentimientos más profundos están en quechua, y si son cantados, mucho mejor, por ejemplo el ritmo de la wakonada es así:

*Tan tan tan tan tan tan tan tan tan tan tan
(sonido de tinya al ritmo del corazón)*

*Mama Killa sumaq sumaq tukilla
Taita Inti sumaq sumaq tukilla
Ticse wirachocha pacha yachachi,
Chaskimay kay coca quinto kutichi
(ritmo lento)*

*Chuyallaykita kay walaka
Tapanapa kay pachamama llay
Chuyallaykita kay walaka
Tapanapa kay Pachamama llay
(ritmo rápido).*

“Y así, es la lengua que canta al ritmo de la danza de los wakones. (...) La danza de la wakonada es la danza más antigua y la más espiritual, imagínate hermano ver a un sacerdote así danzando; después he ido a las representaciones que se hacen en Wariwillka, en donde se hace la ofrenda al estilo wanka, los wakones entran bailando, cargando al perrito y después lo sacrifican, toman su sangre y miran la sangre para ver los designios.”

Proyecto Piloto Nuevo Pachacutec³⁰⁴

“El pretexto siempre estaba que quería ver cómo crecía esa ciudad para entrar a la escritura. (...) Entonces este amigo Carlos Bayona había sido testigo de una ciudad en formación, “yo ya estoy viendo la ciudad” me dice, “hay un mercado, hay una posta, una escuela”, yo le digo “oye, ¡qué bacán esas historias que me cuentas!”, y le encargué “Mira Carlos, me interesa tener una experiencia allá”, un fin de semana me llamó urgente, fui y total, hermano Leo, me vi envuelto en una asamblea de manzana, me dicen “ya, ¿qué es lo que tu quieres?”, “yo soy escritor, me gustaría alegrarles el trabajo cotidiano con palabras que puedan confortar su espíritu, que puedan...”, “ya, ¿a ver qué opinan?” dijo el delegado, dijo uno “yo opino que el profesor se integre a ayudar, que se quede acá”, y otros “yo también estoy de acuerdo hermano”, ya, les digo “entonces vengo el lunes a construir mi casita”, “¡no vecino, ahorita usted tiene que plantarla porque si no pierde!”, “no tengo lampa, no tengo este...”, “cuando vinimos, todo lo hicimos con nuestras manos, nosotros lo vamos a ayudar, no se preocupe”, agarraron su latita de atún y empezaron. A las 12 de la noche, estaba en medio de un cubo de esterillas, tirado sobre la arena y mirando las estrellas, gozoso de estar en tierra propia, estaba al pie del cerro, lo quiso la Pachamama hermano, que se me otorgue ese lotecito al pie del cerro, del apu Gorila. Hasta ese momento vivía en Breña.”

“Fui elegido delegado, para velar por una manzana, que son como 12 casas, pasó el tiempo y empezaron las asambleas de Grupos Residenciales que son como 30 manzanas, me nombran Secretario General de Grupo residencial, para mi que era la curiosidad

³⁰⁴ Nuevo Pachacutec tiene una población de 45 mil habitantes aproximadamente, se ubica al norte del distrito de Ventanilla, cerca del mar y de humedales.

generada en ellos por el Guardián de la Montaña, que así me denominé, y subía al Apu Gorila como puma, como culebra; en invierno es un ambiente escandinavo, florece, exótico, paradisíaco, hay neblina densa, si te pierdes en la montaña, ves cosas...”.

“Después estaba representando al sector A, eran como 30 grupos residenciales, después formé parte de la comisión estatutaria para hacer el estatuto de la ciudad, llevaba mi computadora a las reuniones, pero ahí empezó también la politización, apareció un búfalo y me dijo “ten cuidado, conozco a tu gente”, “¿así?” dije yo, lo miré “y yo también te conozco, le dije, y soy ojo por ojo, diente por diente, piel por piel, más allá de la muerte”. Se hizo el estatuto y se convocó a elecciones, pero ya eran unas cincuenta mil personas, debía elegirse al dirigente máximo del Proyecto Piloto Nuevo Pachacutec, o sea de los cinco sectores. Agrupamos y organizamos a los reciclados, eran los que no habían terminado su carrera de derecho, antropología, medicina. (...) Y empezamos a trabajar con canciones ¿no?, huaynitos, y ganamos.”.

Recitales en el apu Gorila

“Cada año hay un recital, en setiembre, por el equinoccio de primavera, en el Apu Gorila. (...) Yo tenía mis amigos escritores acá en Lima, había ofrecido recitales poéticos en Barranco, el museo de la nación, en Killka, etc, entonces quise ir más allá y hacer recitales poéticos y artísticos en la montaña, y se organizó en el 2001 el primer recital en la montaña donde fue Margot Palomino, cantante, y entre otros, Rodolfo Ibarra, el poeta quien me presentó al gran vate Enrique Verástegui, el primer recital en la montaña fue hermoso, inicié el diálogo colectivo con el apu Qosillo (gorila).”.

“En aquel entonces sí le daba de tomar al cerro, le hacía su angoso o challa, no era todavía tan puro. Ahí todavía no llevaba coca, pero entregamos ofrendas, de repente en el tercero y cuarto si ya. Hoy las ceremonias son más ancestrales, con todos los elementos que le gusta al apu.”.

El pachakutiq

“Ya estamos, siento que ya estamos, y que están volviendo, nuestros taytas están de regreso, nuevamente como en 1560 con el Taki Onkoy se nos está planteando volver, pero ahora para consolidar, para hegemonizar en el planeta con el munay (amor).”.

“(...) las wakas no tienen por qué retornar, las wakas están siempre allí, con sus voces, quienes tenemos que retornar somos nosotros, nosotros tenemos los elementos recuperados en la waka de la mama cocha Yurak Chalak (Costa Blanca) que forman parte de nuestra waka portátil, hay cerámica, hay huesos, el hermano Edmundo Supa ha estado apoyándonos mucho, y eso lo fuimos a ofrecer nosotros, esto es una novela ¿ya?, fuimos a ofrecerle al cerro Gorila, le dijimos “Papá, acá están los elementos de tu mamacocha”, y fuimos con el hermano Edmundo, que tiene una sabiduría también... Desde entonces, a cada actividad, sea de luna llena, ceremonia de solsticios, equinoccios u otras, siempre llevamos nuestra waka portátil.”.

“Cuando se convoca el primer encuentro de ayllus y panakas allá en Pachacámac, fuimos nosotros [Ayllu Challwa Pachakuti] y varios hermanos, eso fue en febrero del 2007, entonces cuál fue la primera conclusión de este encuentro de ayllus y panakas, nosotros llegamos con esa fuerza que ya era salvaje ya, ya había pasado un montón de tiempo, un testimonio al respecto: ya habíamos combatido en el arenal, entonces para resistir una serie de dificultades urbanas, yo tuve que apelar fundamentalmente, a mi salvajismo ancestral, para sobrevivir; en otra ocasión, dentro de esa efervescencia de la policía y la gente, hubo un momento que la gente había acorralado la comisaría, no sé por qué, la cosa es que yo ya era delgado, dirigente, iba y venía, tratando de conciliar entre la policía y los familiares del vecino detenido, hasta que saltó una voz por ahí, “ese es un infiltrado, hasta corte de moroco tiene”, “ya, hay que lincharlo”, una situación así, identifiqué de dónde salió la voz “aquí se arregla el asunto” le digo, “¿tu crees que soy infiltrado? Y lo reté a duelo en la arena, entonces la gente dijo que continúe con mi objetivo, salí y le dije al coronel: “la gente va a quemar la comisaría, yo ya agoté todas mis iniciativas”, al final salimos liberando al vecino, en situaciones difíciles siempre apelaba al guerrero, a la sabiduría de los abuelos. Volviendo al tema, en dicho encuentro de ayllus y panakas, la conclusión principal fue el retorno a las wakas, y nosotros lo asumimos así con fe, y fíjate, al mes, en marzo se nos apareció la waka en Playa Blanca. (...) En Quyllur Riti se reúne la Coordinadora de ayllus y panakas, hemos ido allí, buscando siempre la integración.”.

La hoja de coca

“La coca es la llave, establece un diálogo, una sinfonía, te vuelve más detallista.”.

“Hace pocos años he vuelto a la coca con fuerza, la uso cada vez que hay un dictado ¿no?, no es diario, me gustaría, pero se da.”.

“Me ha pasado a mi que a veces la coca se pone amarga, es un anuncio, lo que nosotros hacemos es cambiarla de lado en la boca, si en la segunda no endulza, tienes que estar alerta ya, mira lo que le pasó a mi mamá, cuando fuimos a ver a mi hermana que llegaba de Italia, y estábamos chakchando en el aeropuerto, mi mamá me dice “me sabe amarga”, “voltéalo para el otro lado” le digo, “ya lo volteé, ya”, “caray, mi coca está dulce, le digo, tienes que hacer que la coca esté dulce también, es algo de la cabeza, está en tu cabeza”, “¿sí no?, después cuando volvía la comitiva, me doy cuenta que mi mamá no había subido en el carro que estaba yo, llamo por teléfono a mi hermana Ruth, tampoco está en su carro, entonces mi mamá se había perdido en el aeropuerto, uy qué hacer, prácticamente estábamos llegando ya (...), toda una odisea, ahora pienso que si mi mamá me estaba diciendo que “la coca está amarga”, lo primero que yo tenía que pensar es que eso es una señal y debía estar siempre al lado de mi mamá, aunque es difícil saber si el augurio es para el momento o para dentro de unos días, hay que conocer más, es aprendizaje.”.

“Mi abuelita cantaba, chakchando previamente su coquita, hay dos tipos de wishkopuro, el original es de penecito del carnero, el otro es de mate burilado, ahí se lleva la calcita o llipta para que endulce la mamacoquita. La coca es importante en las ofrendas, también la coca hay que saberla ver, hay algunos yachak’s que son expertos en leer la coca.”.

Ceremonia del retorno

La voz de los ancestros es el centro de *Ceremonia del retorno*. El poema que lleva este nombre (Paredes Coz, 2008: 16-17), describe un rito de ofrenda:

*“Gran santuario, Wari Willka, templo de mis padres,
Padre cerro, Huaytapallana, hacedor de flores,
(Majestuoso como el sol es tu blanca túnica)
Madre Lazo Huntay, espejo de estrellas*

*Hemos venido por caminos de arco iris
Para conversar con nuestro padre milenario*

Señor del universo, maestro del mundo

Desde esta cumbre estamos más cerca de tus ojos

*Recibe las hojas que confortan nuestro ánimo
Hojas quinto seleccionadas de buen gusto
En fino manto hemos cargado chicha de jora
Obtenida de las entrañas de nuestra madre*

*Gran ordenador, recibe el pan niño
Tiene perfume de Acllas vírgenes*

*Que la tierra blanca corrija nuestros caracteres
Que los convierta en caracol escarlata de los océanos
Y conceda la fuerza del rayo a nuestras voces*

Estamos aquí resistiendo

*Los extirpadores no acallaron la dulce voz
De las azucenas en la gran pradera*

*Al igual que muchas naciones originarias,
Como nuestros hermanos dakotas y lakotas
Hemos salido del mundo silencioso
Y declaramos la guerra a los profanadores
De nuestras panakas y tesoros ancestrales*

*Por las calles empedradas de la ciudad
Llega el Pachakuti de los tiempos escondidos
El Intihuatana calcula la velocidad del padre sol*

*¡Ayúdanos a cuidar nuestra raza, Gran Señor!
Pronto ha de llegar el ojo de la gran estrella
Entonces gritaremos: “¡EXISTIMOS TODAVÍA!”.*

El viernes 28 de noviembre de 2008 asistí a la presentación del libro *Ceremonia del Retorno*, en el auditorio de la facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San

Marcos. Previamente, hubo un rito de ofrenda a la Madre Tierra en la *waka* San Marcos, donde estuvieron presentes varios grupos vinculados a la espiritualidad andina: el grupo musical Pachacámac, el grupo de *sikuris* de la universidad, Edmundo Supa y los hermanos de la Coordinadora de Ayllus y Panakas. Gerson, con su vestimenta ceremonial representando un poderoso *wakón*, recibió los *kintus* de todos los presente y preparó la ofrenda.



Figura 39. Gerson Paredes con vestido ceremonial de *wakón*.

10.3. LA DIFUSIÓN DEL AKULLICO EN LIMA

10.3.1. De la harina a la hoja

Desde su fundación, Lima ha sido un bastión criollo para la represión de la cultura andina. La hoja de coca, un elemento vital en esta cultura, no podía pasar desapercibida y ha sido objeto de persecución desde los extirpadores de idolatrías de siglo XVII hasta los

“extirpadores de idolatrías del siglo XX”, cuando la “predica psiquiátrica” -como señala Baldomero Cáceres- hizo una leyenda negra (muy bien disfrazada con “autoridad científica”) que confundió a mucha gente, incorporando un discurso neocolonial inclusive en los propios usuarios de la coca. Javier Trigo reporta que, hasta 1950, los estudiantes de la UNMSM *chakchaban* -con excelentes resultados- para sobrellevar el estudio nocturno. Luego, debido a la ofensiva anticoca, optaron por el café o las anfetaminas. Desde entonces, el *chakchado*, considerado como un acto desagradable y retrasado en la sociedad limeña, permanecía como una práctica oculta o solapada. Si bien desde fines de los años 70 se produjo “reivindicación académica” de la coca, esta no había llegado al conocimiento popular.

Esta situación comenzó a cambiar en el 2005, año a partir de cual se produjo en Lima una “revolución de la harina de coca”. Cientos de miles de personas comenzaron a consumir harina de coca como complemento nutricional, energizante y medicina. La harina de coca era ofrecida en ferias, junto a libros, folletos, artesanías y videos que daban cuenta de las virtudes extraordinarias de la coca en el contexto de una cultura alimentaria, sustentada en el uso en los cereales, tubérculos y otros cultígenos andinos. La harina de coca hizo que mucha gente recobrara la salud y obtuviese vitalidad, mejorando su calidad de vida. De este modo, la harina de coca contribuyó a desbaratar los prejuicios contra la coca, limpiando a esta planta sagrada de la “leyenda negra” que se le hizo y devolviéndole el aura de prestigio que merecidamente siempre tuvo. El interés despertado por la harina, los resultados asombrosos de sanación de enfermedades verificados en personas que habían sido desahuciadas por la ciencia médica, hicieron que muchas personas retomaran o iniciaran el consumo de la hoja de coca a través de su forma tradicional: el *chakchado* o *akullico*. “*Es que la harina de coca es medicina, lo es, porque prácticamente la gente se está pegando a consumir la harina y muchos que ya se van sintiendo sanados con la harina ingresan a consumir también la hoja de coca, es casualmente porque se están curando*” (Manuel Seminario, 01.05.08). En zonas populares, se comienza a ver a la gente *chakchando* en las calles y en los mercados, prácticas que hasta hace unos años eran ocultas.

El *chakchado* empezó a extenderse en Lima en el 2005, y fue creciendo gradualmente. Esta situación es reportada por muchas personas que hoy consumen harina y hojas de coca. Un caso notable es el de Manuel Seminario, naturista y empresario en el rubro de galletas, que

en el año 2003 incorporó a la coca entre los ingredientes de sus productos, como “*el alimento más rico en nutrientes y en sabiduría espiritual*”. Desde entonces, ha creado una gama de 12 productos que contienen harina de coca. Paralelamente, él mismo comenzó a *chakchar* con mayor cotidianeidad la hoja de coca, motivado por su afán naturista de consumir los productos de la tierra de la forma más integral y “viva” que sea posible:

“Yo ya había tenido contacto con la hoja pero lo que había hecho seguramente está lejos de lo que hago ahora en el sentido de picchar. Había puesto algunas hojas en mi boca, me las había terminado pasando como hacen todos los que recién comienzan a masticar la hoja, porque hay un concepto de que la hoja es para masticarla entonces... al final, eso de hacer un bolo en tu boca, lo he venido a aprender en estos últimos cinco años, ahí lo he aprendido realmente. Y como casi todos los que estamos en esto, comencé con la harina, no picchaba en esa época o picchaba de manera muy temerosa, poquitas hojas, como que no sabía, no sabía ni la cantidad ni nada, más era la harina, pero ya la misma harina te va llevando a que tu mismo te replanteas, como naturista, la harina es una buena opción, pero lo exacto es lo entero, o sea una vez que tu mueles la hoja ya algo va perdiendo, mientras van pasando los días ese algo se va perdiendo cada vez más.” (Manuel Seminario, 26.04.08).

Manuel Seminario, hoy día va a todos lados cargando con su *unkuña*, compartiendo y difundiendo la hoja de coca en cada encuentro social. “*Eso es lo que yo busco, no le puedo decir a nadie, porque no cargas tu unkuña también, y donde vas compartes, porque esa es la idea ¿no? lo que estamos haciendo con APEHCOCA tiene que ser algo fuerte, no puede ser algo a medias tintas, lo nuestro es la defensa de la coca, difundir, y se difunde con el ejemplo.*” (Manuel Seminario, 01.05.08).

En las prácticas de la Asociación Peruana de la Hoja de Coca –APEHCOCA-, en las de la Coordinadora de Ayllus y Panakas, de la pareja de sacerdotes andinos Máximo y Rita, y de la mayoría de grupos que practican la espiritualidad andina en Lima, se ha reproducido un modelo ritual de *chakchado* o *akullico* influido por la comunidad *qiro*, del departamento del Cusco. Al compartir las hojas, se estila formar un *kintu* de tres hojas y entregar a la otra persona con la frase *hallpaykusunchis* (“*chakchemos coca juntos*”). La persona que recibe el *kintu* agradece con la expresión *urpillay sunqullay*. Sin embargo los aspectos rituales, que son tan importantes en la comunidades andinas de Cusco y otras regiones andinas (donde se hace el *pukhuy* o invocación con hojas de coca escogidas –*kintus*- para dar inicio

a prácticamente todas las actividades sociales), no son considerados por los *chakchadores* limeños, a excepción de un mínimo porcentaje de personas que tiene una preparación o un conocimiento tradicional.

“Yo creo que el chakchado en Lima tiene muy poco de ritual, salvo en las personas que veamos el ritual en la alimentación, te levantas, agradeces a Dios el primer bocado de agua que vas a tomar y agradeces a Dios los alimentos que vas a consumir, ahí habría una parte ritual digamos. Pero no necesariamente, mucha gente simplemente la come por que esto me da salud, con esto trabajo bien, y hace que no me duelan mis huesos y que la diabetes retroceda, etc. Lo veo más como un asunto de salud, o sea la parte ritual en todo caso va apareciendo...” (Manuel Seminario, 26.04.08).

Otro promotor del *akullico* es Hernán Guillén. Como tantos limeños, Hernán conoció a la coca en viajes esporádicos por la sierra, en donde es recomendada para mitigar los efectos del *soroche* o mal de altura. Durante los años 2003 y 2004 Hernán estuvo viviendo en el Cusco, donde comenzó a consumir harina de coca y tuvo experiencias más frecuentes de *chakchado*. En Cusco, se interesó por la industrialización de la hoja de coca e hizo los primeros ensayos para producir una pomada de coca con *chiri chiri*, un polvo dental con coca y trufas de chocolate con harina de coca, productos que actualmente comercializa en Lima. *“No chakcho todos los días, por temporadas, unos días sí, otros no. (...) En el caso de la harina me da energía, fuerza, mente despierta, en el caso de la hoja también, me gusta cuando siento el sabor dulce porque se que es una buena señal, hay buena energía, cuando se siente amarga no es buen augurio, no le gusta que la picche después de haber comido algo dulce porque la siento amarga.” (Hernán Guillén, 03.10.08).* De acuerdo a Hernán, hace dos o tres años mucha gente comenzó a *chakchar* en Lima, luego de haber incursionado en el consumo de harina de coca. En este proceso, Hernán ha sido un difusor de la coca, siempre ha participado en ferias ofreciendo sus productos, y al mismo tiempo compartiendo y vendiendo bolsitas con hojas de coca.

“Y en estos eventos donde había gente que no conoce del tema, sobre todo en la juventud había mucho interés, yo siempre llevaba una bolsa con hoja de coca y me la quitaban prácticamente, no había nadie que la rechazara, todos metían la mano y sacaban un puñadito, y se la metían a la boca automáticamente, sin nunca haberla consumido, no había desconfianza a pesar de toda la propaganda en contra.”

“Puede ser que haya como una moda de la coca, ya se generalizó el hecho de que la coca es alimento.” (Hernán Guillén, 03.10.08).

Harris, joven que vive en el distrito de Miraflores, reporta que:

“Mi conocimiento de la hoja de coca fue lento. Piccho, no tengo la costumbre diaria, pero por ejemplo nos reunimos con amigos, ponemos una mesa, un manto, velitas, inciensos, tambores, flautas, hojitas de coca, y estamos toda la noche picchando, tocando.”

“Dentro de la juventud no se puede generalizar, hay muchos círculos, depende de dónde te mueves ¿no?, hay círculos en los que de repente picchar es un cosa rarísima y extraña, hoy hay mucha más tolerancia para todo, pero me refiero a que no se tiene conocimiento simplemente de esa costumbre. Hay círculos en los que es de lo más normal, sentarse, picchar, y entrar en esa profundidad de la conversación en la que entras cuando estás con la hojita de coca.” (Harris, programa radial “La hora de nuestra coca”, 14.08.08).

Patricia Gerhard, masajista que vive también en Miraflores, comenzó a *chakchar* en el 2008:

“Coca había chakchado de vez en cuando, era esporádicamente en un viaje, no era como ahora, es agradable compartir con ella, estoy aprendiendo un poco más de la planta, como tratarla, ver cómo se van guardando las hojitas para ofrendarlas.”

“La coca me da una energía buena, me da energía y siento que de paso me limpia, conforme va pasando va limpiando.” (Patricia Gerhard, 17.11.08).

Elizabeth Bianchi, una señora italiana radicada en Lima, refiere:

“Conocí la coca cuando llegué al Perú, a los pocos días fuimos a Huancayo, donde me dieron coca para resistir la altura, el consejo era tomar mate de coca, y chakchando... (...) Yo no chakcho mucho, yo utilizo harina de coca, y mate mucho. (...) Durante una ofrenda obvio que sí, chakcho, o en reuniones con personas.” (Elizabeth Bianchi, 14.10.08).

Muchas personas que nacieron en la sierra, y que al migrar a Lima dejaron de *chakchar*, han retomado el hábito ancestral. Otros más jóvenes, que –influidos por la campaña anticoca- habían sostenido una visión crítica de sus padres y abuelos *chakchadores*, al

descubrir que la coca no es una “droga” y que por el contrario es buena para la salud, se han reconciliado con su familia y su cultura. Nery Huerta, “sacerdotisa andina”, por ejemplo cuenta:

“Yo tengo mucho respeto por la coca, supe que mi papá había sido chakchador desde muy joven, yo he escuchado a mi mamá y a mis tíos que hablaban como si fuese algo malo, “si pues tu papá chakchaba, se iba al monte y chakchaba”, entonces yo le pregunté “papito ¿tú que sentías cuando chakchabas la coca, te avergonzabas?”, y él me dijo “no, a mí me daba pena que los que me criticaban no sabían lo que se estaban perdiendo”, porque mi papá es, en salud tiene 87 años, su salud es perfecta, no sufre de nada, dejó de chakchar cuando empezó a vivir con mi mamá, él me dijo que tenía su bolsita donde tenía su coca, y un pomito donde ponía la llipta, y dice “yo no sé lo que es bronquios, yo no sé lo que es mal de los huesos, yo nunca me enfermaba”, que se sentía contento, con ganas de hacer las cosas, se sentía feliz, y yo le dije “porque papá yo estoy chakchando coca”, y se rió me dijo “¿tú?”, ahora estoy chakchando todos los días en la mañana, me levanto, tomo un vaso de agua y chakcho coca.” (Nery Huerta, 20.09.08).

10.3.2. Coca y espiritualidad

“La hoja de coca relaciona al ser humano con el misterio de la vida. Es un mediador espiritual, el término cristiano equivalente para definirla sería sacramento.” (Freddy Arévalo, La Hora de nuestra Coca, 03.07.08).

En algunos de los capítulos previos, hemos visto distintas formas, representativas y socialmente visibles, de entender y usar las hojas de coca en el contexto de la espiritualidad andina: el Amautha Tahuiro y el Willka Wasi, Hilaria Supa y la Coordinadora de Ayllus y Panakas, los sacerdotes andinos Máximo y Rita y los ritos a la *Mamakilla*. Lo cierto es que también proliferan, en diferentes contextos de la ciudad, experiencias de espiritualidad más humildes y aisladas, motivadas por el mismo efecto del *akullico*.

Muchas personas que accedieron a la coca a través del consumo de la harina y que se interesaron en un segundo momento por el *akullico* de la hoja, percibieron que hay diferencias entre ambas formas de emplear la planta. Mariel Cabezas reporta:

“A mí me pasa, cuando yo consumo la harina de coca siento mucha energía, vitalidad, pero desde que yo empecé a picchar esta hoja para mí mágica, la veo de esta manera, como que el corazón, la mente, como que te tranquiliza, te abre el corazón, el espíritu, ¿es tanta la fuerza que puede tener esta hojita?” (Mariel Cabezas, 24.09.08).

Ana María Pérez Villareal, comunicadora e investigadora en plantas maestras, empezó su relación con la coca por el lado de los ritos de ofrenda, el *chakchado* ha venido después. En 1998, Ana María conoció al *paqo* Don Asencio, un “maestro de coca” de la comunidad de Cuchuma, del distrito de San Pedro (Sicuni, Cusco). Desde entonces, una o dos veces al año viaja a Cuchuma para participar en ofrendas junto a la comunidad, y aprender sobre los usos de la coca como investigadora.³⁰⁵ Ana María también encuentra diferencias entre el consumo de harina y el *chakchado*:

“Consumo harina de coca unas cuatro veces a la semana, a veces hay días que necesito más, yo estoy muy sensibilizada con mi cuerpo, la harina me da vitalidad, pero me gusta también chakchar, chakcho bastante porque me da mucha tranquilidad, cuando estoy trabajando en la computadora, chakcho coca todos los días en el último año, antes no era todos los días.” (Ana María Pérez, 15.10.08).

Por lo general, las personas vivencian una mayor apertura espiritual con el *akullico* que con el consumo de harina de coca. El uso tradicional de la hoja propicia un estado de tranquilidad y una sutil apertura para establecer el diálogo desde el corazón y los sentimientos. Mientras que en la mayoría de las personas estas experiencias espirituales pasan desapercibidas o son bastante sutiles, en otras puede llegar a una mayor intensidad. Hernán Guillén, por ejemplo, ha experimentado que los *kintus* de coca activan *chakras* o “puntos energéticos” del cuerpo:

“Cuando hago los kintus de coca me los llevo a la frente y al corazón, porque ahí tenemos chakras, entonces cuando me llevo la coca a la frente siento un calor muy especial en la

³⁰⁵ Ana María reconoce que la coca es una planta maestra que todavía no conoce tan bien: “La coca es la planta que todavía no he estudiado tan a fondo, tengo un libro publicado en *ayawaska*, otro en *wachuma* que está por publicarse, este año comencé a recopilar la información de Don Asencio, que es el maestro de coca, y vi que tenía que aprender mucho más de cultura andina, y entender esta sutileza de la energía, que honestamente no la tenía tan percibida, y si estamos hablando de energía de *ayawaska*, energía de *wachuma*, estamos hablando de un tipo de energía, en cambio en coca estás hablando de dos energías, de *apus* y de *pachamama*, entonces a mí se me presentaba un mundo un poquito más complejo.” (Pérez Villarreal, 15.10.08).

frente, como que se activa. Y de paso bendigo los demás chakras, he sentido que la coca activa los chakras, y también siento un estado de emoción espiritual, y al picchar percibo como una compañía (...)” (Hernán Guillén, 03.10.08).

La coca puede conducir, incluso, a una experiencia mística intensa:

“(...) fue una comida en que le agregué una buena cantidad, posiblemente haya sido una cucharada de harina de coca, y luego de una media hora comencé a sentir un éxtasis místico, una conexión así espiritual muy fuerte, como amor, un sentimiento así de dicha, de mucha felicidad, pero muy fuerte, y me duró horas, hasta que anocheció, yo estaba ahí en Cusco en esa época con la artesanía, y todo el tiempo que estuve con mi parche de artesanía estaba así que quería abrazar a todo el mundo (...) Entonces sentí una experiencia similar a la primera vez que tomé San Pedro (...)” (Hernán Guillén, 03.10.08).

El señor Manuel, funcionario de la municipalidad de Lima, también ha experimentado intensas y prolongadas experiencias místicas a través de las hojas de coca:

“Al consumir estas sagradas hojas se siente el amor de una madre, se siente un amor muy profundo, en días de meditación, estuve con la Madre Coca, me fui a la naturaleza, y con chicha de jora, durante tres días, se siente ese amor como si fuera que tú estás dentro del vientre materno, en el vientre materno se siente uno tibio, es un sitio alegre donde tu no sientes ninguna necesidad, ni sed ni hambre ni hacer tus heces.”.

“Dios queriendo sentir qué es una mamá se hizo él de una madre... (...) La madre en su regazo te hace recordar lo que yo he olvidado, no me enseña sino me hace recordar, que yo no soy mi nombre, mi cuerpo, sino soy mucho más de eso, que yo le pertenezco a esta Madre Tierra, me hace sentir una vivencia mística. (...) Una mamá cuida con amor, si a ella le agradezco su amor, ¿ella que me va a dar?, amor, no me va a dar el amor por fuera, no me va a besar ni me va a acariciar con su mano, pero me acaricia por dentro dándome lo principal, la mejor riqueza que hay en el mundo: la salud y el amor y la larga vida, esa es la principal riqueza, y el no necesitar de nada, con lo que tienes es más que suficiente.” (Manuel, 16.09.08).

Gerardo Leyva Rosas, curandero de San Juan de Lurigancho, *chakcha* junto a sus clientes antes de los ritos y sanaciones, *“(...) para que la coca te dé fortaleza, te dé resistencia, hay sitios donde se paga en la parte baja y partes donde se paga en la parte alta.”.*

La coca es generalmente considerada entre las plantas maestras. Víctor, joven nacido en Puno, que habla aimara y participa de varios grupos de *sikuris* y de espiritualidad andina en Lima, testimonia: “Piccho constantemente. He hecho temascal, ayawaska, wachuma. Siempre he usado la coca, cada comunidad tiene su propia forma de hacer sus ofrendas y rituales. Para mi la hoja de coca es algo muy especial, es sagrada, es una medicina maestra que forma parte de las cinco medicinas maestras, junto al wachuma, la ayawaska, la willka y el toé.” (Víctor, 14.10.08).

La hoja como chakana (puente)



Figura 40. Pintura de Miguel Molina, que ilustra el rol de la hoja de coca como mensajera entre el hombre y los *apus* o cerros sagrados.

A nivel social, la coca mejora la comunicación entre las personas que la comparten. La coca es una *chakana* (“puente”, en quechua) entre persona y persona.

“Yo me he convencido a lo largo de estos años que vengo al lado de la hoja de la coca compartiéndola con mis amigos, con familiares, con tantas personas que nos encontramos en el camino, nos encontramos desconocidos y terminamos siendo grandes amigos, esa es la propiedad que tienen la coca, todos decimos lo mismo, incluso hasta había una leyenda ¿no?, que en un camino se encuentran dos viajeros que nunca se habían visto, se sentaron a un lado del camino, compartieron sus hojas de coca y se despidieron luego de un rato dos amigos, eso tiene la coca, tu compartes la coca y no sé por qué razón, supongo que eso será parte de su sacralidad, pero te va abriendo el corazón, va haciendo que tu conversación tome otro camino, tu puedes comunicarte mejor con esa persona realmente, entonces luego que has compartido la hoja la experiencia que tenemos todos es que nos retiramos dos amigos. Si conseguimos ese mismo efecto a nivel mundial, ya para qué hacemos armas, para qué tendríamos que tener ejércitos.” (Manuel Seminario, programa radial “La Hora de nuestra Coca”, 24.09.08).

El *akullico* de las hojas de coca ha ayudado a estrechar lazos de amistad y compartir una causa común: la defensa de la planta y la promoción de sus virtudes. La coca ha sido el “puente” que juntó a la gente más disímil en un objetivo común, con la formación -en el año 2006- de la Asociación Peruana de la Hoja de Coca (APEHCOCA). Así como en las comunidades andinas la coca es el hilo invisible que urde todo el entramado social (Allen, 2008), del mismo modo en la APEHCOCA la coca es el hilo conductor. En las reuniones de la asociación, en torno a una *unkuña*, abogados, artistas, periodistas, empresarios e intelectuales dialogan y coordinan acciones en pos de la defensa de la coca y la promoción de sus bondades.

SEGUNDO BLOQUE

HARINA DE COCA: ALIMENTO Y MEDICINA

CAPÍTULO 11
ORIGEN DE UN NUEVO PARADIGMA: LA HARINA DE COCA COMO
ALIMENTO Y MEDICINA

Que tu medicina sea tu alimento y tu alimento sea tu medicina.

Introducción

La harina de coca es el polvo resultante de la molienda de las hojas de coca, un producto integral que contiene todos los elementos químicos y nutrientes de las hojas de coca en su estado natural. Para su preparación, las hojas se secan al sol o se tuestan ligeramente al fuego, hasta que adquieren una consistencia seca y crocante. Luego se muelen preferentemente en un mortero de madera, y se cierne separando la harina micropulverizada de los restos más grandes y trozos fibrosos, que quedan en el tamiz.³⁰⁶

Como enfatiza Manuel Seminario, es importante señalar que se trata de “harina”³⁰⁷ de coca, y no “polvo”:

“Harina de coca, harina, mucha gente a mi en entrevistas radiales me han dicho, “¿cómo que harina?, será polvo, será talco”, o sea hay siempre ese deseo de relacionar a la hoja de la coca como polvo, y yo no permito que se le diga polvo, porque polvo tuvo mucha relación con la droga, o sea se llama polvo marrón a la heroína, polvo blanco a la cocaína, polvo tiene mucha connotación de droga. En cambio la harina es alimento, tu vas al diccionario y en el diccionario dice bien claro, no solamente dice cereal molido, dice cualquier cereal u hoja o fruta que se muele, que pase por un proceso de molienda y quede micropulverizado, se llama harina, nosotros estamos hablando de una harina (...)”
(Manuel Seminario, 26.04.08).

La producción de harina de coca, y su consumo oral, es una tradición ancestral vigente en varios grupos indígenas. En zonas andinas de Colombia (el Cauca, Huila y la Sierra

³⁰⁶ Este es el método tradicional, aplicado por los grupos indígenas. Otro tipo de molienda, por ejemplo con una multitprocesadora donde la cuchilla de acero toma altas temperaturas, podría alterar las cualidades naturales de la hoja. La harina se conserva mejor con una temperatura estable y fresca, en frasco de cerámica o vidrio bien tapado.

³⁰⁷ La palabra “harina” tiene un origen latino, *farina*, que significa “semilla reducida a polvo”.

Nevada de Santa Marta) hay grupos étnicos que cultivan el “*hayo*” (la “coca colombiana”, *Erythroxylum novogranatense var. novogranatense*). La forma tradicional que mantienen estas etnias para consumir la coca se llama *mambear*: la harina de coca –mezclada con un “reactivo alcalino”- se va disolviendo lentamente en la boca (Martín, 1996: 21). En la selva amazónica, los indígenas *makunas*, *taiwanos* y *tukanos* consumen la coca con un método similar. Para preparar la harina de coca, secan las hojas en unos platos de barro calientes y luego las muelen hasta reducirlas a polvo, que es mezclado con las cenizas de las hojas del *yarumo* (*Cecropia discolor*) (Hurtado Fuertes, 2006: 22).

En el *Tawantinsuyu*, desde antes de la invasión española, la coca -además del *akullico* con las hojas enteras- era molida y empleada en forma de harina para combatir muchas enfermedades. Hay documentos que mencionan algunos de sus usos y propiedades: “*Los polvos de esta hoja tomados de ordinario (...) con azúcar son contra el asma o ronquera del pecho*” (Cobo, 1956 [1653]: 216). Garcilazo de la Vega, reporta que “*La cuca preserva el cuerpo de muchas enfermedades, y nuestros médicos usan de ella hecha polvos, para atajar y aplacar la hinchazón de las llagas; para fortalecer los huesos quebrados; para sacar el frío del cuerpo o para impedirle que entre; para sanar las llagas podridas, llenas de gusanos. Pues si a las enfermedades de afuera hace tantos beneficios, con virtud tan singular, en las entrañas de los que la comen ¿no tendrá más virtud y fuerza?*” (Garcilazo de la Vega, 1976: II, 180-181).

Teniendo en cuenta los datos antropológicos e históricos arriba expuestos, queda claro que la harina de coca no es un descubrimiento moderno, inventado en las últimas décadas. Lo que sí es una novedad, es el surgimiento de la harina de coca como un producto comercial, cuyo consumo se propagó como una avalancha en los años 2005 y 2006, y desde entonces se ha consolidado en el mercado. Actualmente se vende harina de coca, embolsada o en frascos, en diferentes cantidades que van desde los 50 gramos hasta 1 kilo; además de toda una gama de productos elaborados con harina de coca en el campo de la nutrición, la salud y la belleza.

Antes de 2005, la harina de coca todavía no estaba identificada como un producto comercial ni siquiera por la Empresa Nacional de la Coca. Para la ENACO, el “polvo de hoja de coca” era un sub-producto de la molienda de hojas de coca para la elaboración del mate de coca (saquitos filtrantes), cuando a la parte escogida le quitaban el polvillo y las

partículas más pequeñas. Este “polvo de hoja de coca” no tenía costo alguno, porque en el precio del mate de coca ya estaba contemplada esa merma. Ocasionalmente, era vendido para la industria alimentaria de animales.

Hoy el panorama es otro, pues la ENACO prepara especialmente grandes cantidades de harina de coca: un apreciado y cotizado complemento nutritivo y energizante cuyo precio ronda los S/.100.00 por kilo en las tiendas naturistas de Lima. La harina de coca que actualmente expende la ENACO, a través de vendedores con licencia que se encargan de su venta y distribución, según análisis de laboratorio tiene las siguientes especificaciones técnicas:

“Polvo de hoja de coca, áspero al tacto, de color verde con aroma y sabor propio a hoja de coca, humedad entre 8 y 12%, límite máximo de alcaloides de 1.2 % (70-80% de cocaína), cenizas 8.5%, acidez 1.46 g/100, subproducto obtenido de la molienda de hoja de coca empleada para filtrantes. Vida útil de ionizado de 2 años en condiciones de almacenamiento adecuadas, frescas y secas. Se puede envasar en bolsas de polietileno a granel, o bolsas de aluminio bilaminado. Asimismo, muestras de harina de coca sometidas a análisis microbiológicos y fisicoquímicos, indicaron ausencia de salmonellas y los otros elementos (mohos, bacilos, levaduras, enterobacterias), estuvieron dentro de los rangos permisibles.” (Llosa, Teobaldo et. al., 2006: 7).

La harina de coca, por sus efectos sorprendentes en la salud humana, conquistó a la opinión pública en los años 2005 y 2006, a través de reportes periodísticos, en prensa escrita y televisivos, que daban testimonio fidedigno de resonantes casos de sanación de personas que habían sido desahuciadas por la ciencia médica. La popularización del uso de la harina de coca como alimento y medicina, a través de todos los estratos sociales de la población limeña, es un fenómeno vinculado con búsqueda de la salud y la energía. No es casual que hayan sido nutricionistas las visionarias que comenzaron a incluir a la harina de coca en el consumo humano. En el mundo se había comenzado a buscar y utilizar los productos “nutracéuticos”, es decir aquellos que contienen propiedades de alimento y remedio (como el ajo, el polen y la harina de coca, entre otros).³⁰⁸ Esta corriente mundial de comida sana e integral tuvo también su expresión andina, con el rescate de los cereales, granos y tubérculos andinos de poderoso contenido nutricional, como la quinoa, la

³⁰⁸ En Europa son denominados “farmacoalimentos”. La línea que divide un alimento de un remedio no siempre es clara.

kiwicha, la maca y el tarwi. Luego de la reivindicación de los cereales andinos, la harina de coca (y el descubrimiento de su poder alimenticio y energético insuperable) llegó como la “cereza del postre”.

Las nutricionistas Marina Escobar -en Cusco- y Maritza Vera -en Lima- fueron la primeras en redescubrir y promover las propiedades y aplicaciones de la harina de coca como complemento nutricional y medicinal, verificando resultados asombrosos en la salud humana. Formaron escuela y animaron a muchos “industrializadores” a realizar variados productos en base a la coca. Ellas crearon el marco ideológico y el “discurso” dentro del cual se consume hoy la harina de coca, en el contexto de una cultura alimentaria.

La noción de “cambio de paradigma” respecto a la coca, expresada en el título de este capítulo, proviene de Baldomero Cáceres. Un primer paso del cambio de paradigma, fue la revalorización académica de la hoja de coca en los años 70, a través América Indígena y otras publicaciones. Un segundo paso fue que el Estado peruano asumiera la defensa legal de la coca dentro y fuera del país: *“hemos llegado a cambiar el paradigma oficial acá en el Perú por lo menos, que el Ministerio de Salud asumiera la defensa”*, comenta Baldomero Cáceres (comunicación personal, 04.11.08). Sin embargo la consolidación de un nuevo paradigma se produjo en Lima el año 2006, cuando la harina de coca fue asumida por la enorme mayoría de los limeños como “alimento y medicina”, e incluida en la cultura alimentaria.

11.1. LA INCLUSIÓN DE LA HARINA DE COCA EN LA CULTURA ALIMENTARIA ANDINA

11.1.1. Marina Escobar y la experiencia cusqueña

“La única persona que yo recuerdo convertía la coca en harina es nuestra amiga cusqueña, Marina Escobar, que participó activamente cuando hicimos el Foro Internacional sobre la coca, “Revalorización de la hoja de coca” se llamaba, en Cusco en 1994.” (Baldomero Cáceres Santa María, programa radial “La Hora de nuestra Coca”, 22.04.08).

La nutricionista Marina Escobar Moscoso³⁰⁹, octogenaria, oriunda de Cusco, es reconocida como pionera en el uso de harina de coca en la alimentación. Desde 1990 incluyó a la harina de coca en el campo de la nutrición, y está dedicada a la investigación de las propiedades nutricionales y su difusión popular. *“Nosotros, los de la América andina, tenemos con la coca el privilegio de contar con uno de los productos más nutritivos del mundo. Posiblemente sus maravillosos efectos medicinales se deban al alto contenido de nutrientes que posee, ya que éstos se encuentran relacionados con el bienestar psicosomático del ser humano.”* (Escobar Moscoso, 1994: 95).

A partir de los análisis de los contenidos nutricionales de la coca, Marina Escobar estableció una comparación alimenticia con respecto a otros productos, como maíz, trigo, arroz, cebada, kiwicha, quinoa, papa y yuca. El resultado de esta comparación es que la coca supera prácticamente en todos los rubros a los otros alimentos. *“Los contenidos del calcio, proteínas, vitamina A, vitamina E y otros nutrientes de la coca ofrecen al campo de la nutrición humana posibilidades aún más amplias que al campo exclusivamente medicinal.”* (Marina Escobar, 1994: 95). Basada en estas evidencias, Marina Escobar comenzó a incluir harina de coca en la confección de mezclas y preparaciones alimenticias. *“El utilizar coca mezclada con nuestros cereales y tubérculos andinos elevaría los valores nutricionales de estos alimentos, especialmente del pan cotidiano que cada día llega a los hogares como una simple hojarasca de harina blanca.”* (Escobar Moscoso, 1994: 95).

En Cusco, desde 1993, Marina Escobar inició la preparación de comidas populares, agregando pequeñas proporciones de harina de coca. De este modo, se cocinaron tamales de harina de maíz, panes, tortas, ocopa, flan, torrijas con plátano, omelettes con queso, todos con un 5% de harina de coca entre sus ingredientes. También se produjeron diversas bebidas con coca y mermelada de coca. Muchos de estos productos, que inicialmente tuvieron un carácter experimental, conquistaron la aceptación popular en el departamento de Cusco, donde se fue extendiendo la costumbre de incluir la harina de coca en diversas comidas y bebidas (Escobar Moscoso, 1994: 97).

³⁰⁹ Marina Escobar creó el Centro de Rehabilitación Nutricional para niños en el Hospital Lorena. Con UNICEF, ha organizado huertos escolares para la alimentación infantil en Cusco, Apurímac y Madre de Dios. Fue la ganadora del Orden al Mérito de la Mujer 2006 en la categoría Desempeño Profesional, que organiza el Ministerio de la Mujer.

A partir de esta experiencia abalada en Cusco, Marina Escobar trajo la novedad de la harina de coca a Lima, donde enseñó su aplicación para enriquecer panes, galletas y comidas a varias personas, entre ellos a Manuel Seminario y Javier Trigo, principales industrializadores de la coca en la actualidad.

11.1.2. Maritza Vera: “yo soy Cocamama”

En Lima, la nutricionista Maritza Vera también se había interesado en la harina de coca, y la venía aplicando como alimento y medicina.

Maritza Vera es oriunda de la provincia de Santa Cruz, del departamento de Cajamarca, a unos 1900 metros de altura sobre el nivel del mar.³¹⁰ Los pueblos originarios de esta zona, en la sierra norte del Perú, fueron muy maltratados por la invasión española, y las costumbres ancestrales -entre ellas el uso de la coca- fueron brutalmente reprimidas. Desde mediados del siglo XX, en los colegios se inculcaba una “leyenda negra de la coca”: que era dañina para la salud y producía retardo mental a quienes la consumían, por eso los indios eran brutos y tontos. Maritza creció escuchando esta leyenda, y creyó que era verdad. Hasta que en 1970, a partir de su conocimiento del trabajo en las minas, comenzó a cambiar su perspectiva.

“Donde recién conocí la coca fue en el año 1970, fue por un minero que me llamó la atención su piel, por la enfermedad en la minas, entonces le digo “usted trabaja en las minas ¿entra con su balón de oxígeno?”, “no” me dice, “yo solamente chakcho coca y cada dos horas salgo del socavón, nuevamente entro y así trabajo mejor, porque cuando tengo oxígeno en mi espalda es mucho peso y no puedo trabajar”, me llamó la atención, ¿todo eso hace la coca?, entonces me vengo a Lima a estudiar, averiguo, me dicen que Cabieses estaba trabajando ese tema, lo busco, y no me dió mucha información, entonces estaba con ese gusanito, y había leído que la coca era la planta sagrada de los incas, si los incas que son grandiosos, maravillosos, la llaman sagrada, y la coca pues te permite respirar de forma eficiente dentro de los socavones, es pues una maravilla, no solamente va a hacer eso, va a hacer muchas cosas más, entonces, me interesó mucho (...)” (Maritza Vera, 11.12.08).

³¹⁰ El 11 de diciembre de 2008 visité a Maritza en su tienda de productos naturales y de belleza, a media cuadra de parque Kennedy, en el centro de Miraflores. Encontré a Maritza recuperándose de un grave problema de la vista: “si no hubiese sido por Mamacoca hubiese perdido el ojo tal vez”. Ese día Maritza estaba muy locuaz y pudimos concretar una entrevista muy fructífera.

Estas reflexiones condujeron a Maritza Vera a probar la harina de coca consigo misma, para tratar un recurrente problema de gastritis. Ella misma transformó las hojas de coca en harina. *“Primero intenté moler la coca así al natural y se hacía como goma ¿no?, entonces agarré una sartén caliente y le di una soasada, para deshidratarla, y empecé a molerla en el molino de café, y empezó a salir como harina.”* La consumió 10 minutos después de las tres comidas diarias, disolviendo una cucharadita en la boca, ensalivándola y tragándola poco a poco. Afirma que de esta manera se curó definitivamente de gastritis. Asimismo, sintió una mayor energía, y *“(…) qué te digo, me volvía más sensible, podía percibir más cosas, como si la Mamacoca se hubiese apoderado de mí y ella me aconsejaba “haz esto” ¿no?, de alguna manera ella me guiaba, porque yo no tengo otra explicación, si yo no sabía ¿no?, no tenía contactos, nadie me enseñó, no me explico cómo yo llegué a hacer harina y utilizarla, darle el mejor uso (...)*” (Maritza Vera, 11.12.08).

Así, guiada por *Mamacoca*, la nutricionista Maritza Vera comenzó a interesarse por las aplicaciones de la coca en su ejercicio profesional. Para entonces ya trataba a sus pacientes mejorando la alimentación con productos andinos: quinoa, kiwicha, maca, tarwi, algas marinas, panes que ella misma elaboraba. El interés por la coca seguía *“¿qué puedo hacer con la coca?, si tú le das las hojitas a la gente para masticar no va a poder masticar, ¿cómo se puede asimilar mejor?”*, se preguntaba a sí misma Maritza. Hasta que –en los años 70- se animó a emplear la coca por primera vez en forma de harina, en un caso de leucemia.

“(…) y tuve el caso de un niño con leucemia, mi primer caso, hijo de una compañera de trabajo, un niño de un año, la madre laboratorista y el padre odontólogo, el niño se atendía en el hospital oncológico, en neoplástica, la hemoglobina siempre llegaba a siete y siempre descendía, la madre me consulta, “mira” le digo “yo hasta ahora estoy usando la quinoa, la kiwicha, pero la coca he leído que es una maravilla, si los incas la consideraban sagrada, algo debe tener escondido, para algo debe servir, yo necesito probar para qué es buena, si me permites -le digo- probamos”, “ya -me dice-, porque mi hijo está desahuciado”, y empezamos a usar la harina de coca mezclada con otros productos andinos, y también aumentaba proteínas con huevos y otras mezclas que creaba, y el niño iba mejorando, su mamá me dice, cuando le tomaban muestras, hasta que llegó un día a 13 de hemoglobina, el médico le preguntaba, ella no quiso decirle qué era, esta fue mi primer experiencia con harina de coca.” (Maritza Vera, 11.12.08).

Desde hace cuatro décadas, Maritza Vera consume harina de coca casi todos los días, por las mañanas y a veces a la tarde, de acuerdo a la necesidad del cuerpo; si un día no la toma no hay problema. *“Yo siempre en mi propio cuerpo experimento antes de darle al paciente (...).”* A todos sus pacientes recomienda la incorporación de la harina de coca en la dieta. Les sugiere que compren las hojas de coca y ellos mismos las tuesten y las muelan. No usa ni recomienda el consumo de medicamentos de farmacia, a pesar de que en la clínica le dan talonarios y ganaría un porcentaje al dar cada receta.

Maritza Vera posee una apertura espiritual y una sensibilidad muy fina, que le han permitido una “conexión” especial con la coca. *“Mamacoca es una planta maestra, te enseña, te guía, pero claro, ella es la mamá de todas las plantas maestras (...) a la Mamacoca yo la imagino como una madre protectora, que te está cuidando siempre, que te va enseñando también, es mágica.”*

En su ejercicio profesional como nutricionista, Maritza Vera es la personificación de *Mamacoca*: una madre que nutre, aconseja y trata con amor a sus pacientes:

“El año pasado me llamó la atención en la feria artesanal en diciembre, la gente haciendo cola para que les lean con la hoja de coca, entonces yo también hice la cola, entro y me siento, le digo bromeando “yo soy Mamacoca”, y ahí tenía sobre su mesa una mano con una hoja de la coca grabada, y todas las hojitas que lanzaba todas las mejores caían una sobre otra encima de la mano, era un señor de Bolivia, él lanzaba y las hojitas venían a la mano, entonces le digo “te dije que soy Mamacoca”, es increíble me llamó la atención.”
(Maritza Vera, 11.12.08).

Maritza visita a sus pacientes en sus casas y les dedica mucho tiempo, les hace sentir que ellos son importantes y que ella los quiere. *“Siempre yo trataba de adaptarme al paciente, no el paciente que se adapte a mi, porque la mayoría de pacientes son paciente inválidos, entonces yo trataba de ir y buscarlos, los atendía donde sea, músico-terapia también les hacía, les daba mucho tiempo, les daba mucho calor, muchas cosas, veía pacientes que llegaban con invalidez y después de un tiempo los veía caminando normal.”* Cuenta riendo que un médico le decía *“señora, por favor, no se encariñe con los pacientes, porque cuando se mueren usted para llorando”*.

11.2.3. Formas de consumo

En el contexto de una cultura alimentaria

La forma y las características del consumo actual de la harina de coca, en el contexto de una cultura alimentaria, ha sido básicamente una creación de las nutricionistas Maritza Vera y Marina Escobar. Ellas dieron el “marco teórico” y las pautas sobre cómo y para qué es recomendable el consumo de harina de coca. Este “discurso” ha sido incorporado por los vendedores de harina de coca y los industrializadores, como Manuel Seminario, Javier Trigo y otros, y a través de ellos ha sido divulgado a través de la población limeña. Este cuerpo de conocimientos y experiencias sobre la coca ha sido sistematizado y actualizado por Javier Trigo en “*ABC de la Harina de Coca*” (2007).

La cultura alimentaria, dentro de la cual se recomienda el uso de la harina de coca, es opuesta a la comida “chatarra”, a los productos refinados, transgénicos, grasosos, fritos, azucarados y con aditivos químicos. Considera que estos alimentos “muertos” o “falsos” son la causa de la mayor parte de las enfermedades y conducen a la cultura del fármaco, cuyo consumo también se propone –en la medida de lo posible- abandonar.

Para que los efectos benéficos de la harina de coca se potencien y se consoliden en el tiempo, se recomienda optar por un régimen de alimentación natural y sana, aumentando la ingesta de líquidos, frutas y verduras. Se sugiere la reincorporación de los alimentos autóctonos, en especial maca, cañihua, kiwicha, quinoa, tarwi, tocosh, sachá inchi, algarrobina y cabuya, producidos a través de una agricultura orgánica que garantiza la calidad del producto y la preservación del ambiente. Las combinaciones balanceadas de cereales con menestras nativas, enriquecidos con harina de coca, son productos llenos de vida y de poder nutricional insuperable.³¹¹

De todos modos, aunque la persona no cambie la dieta o siga con el consumo de fármacos químicos, el consumo de la harina de coca igualmente es recomendable, porque es

³¹¹ El Instituto de Cultura Alimentaria Andina (INCAA), desde el 2003 desarrolla los “miércoles de cultura alimentaria”, conferencias gratuitas de profesionales e investigadores invitados, con el objetivo de contribuir a la reeducación alimentaria de la población.

compatible con todos los alimentos y medicamentos, no presenta contraindicaciones ni efectos colaterales. Maritza Vera ha observado que el mismo consumo de harina de coca induce a sus pacientes a rechazar los alimentos dañinos. *“Cuando tu consumes coca, no te permite consumir la comida chatarra, y eso no lo digo yo, siempre he preguntado a mis pacientes que consumen coca, les digo “¿qué has observado?”, y me dicen “no puedo comer comida chatarra, no lo acepto, no lo tolero, antes comía mi hot dog, mi jamonada, ahora no lo puedo ni ver.” (Maritza Vera, 11.12.08).*

La ración

El Dr. Teobaldo Llosa (2006), fiel a su formación psiquiátrica, afirma que *“El problema está en la dosificación, que en la mayoría de casos no ha sido médicamente calculada”*. Coincido con Manuel Seminario cuando afirma (haciéndose eco de Marina Escobar y Maritza Vera) que por tratarse de un alimento -la harina de coca- no se debe hablar de “dosis”, sino de “raciones alimentarias”:

“No se puede hablar de dosis cuando se habla de la coca, hay que hablar de raciones alimentarias, la palabra dosis inmediatamente te pone en alerta de “cuidado que te vayas a sobrepasar”, no ha habido sobredosis de coca, Cabieses puso un grupo de personas consumiendo coca 24 horas para ver qué cosa era una sobredosis o una intoxicación de coca, y no encontró ningún cambio en este grupo humano.”

“Muchas veces ni siquiera la cantidad es lo importante, las personas se preocupan, incluso llegan a decir “¿cuál es la dosis?”, ¿qué dosis?, ¿acaso cuando yo te recomiendo comer lentejas porque te falta hierro te voy a decir qué dosis de lentejas debo comer?, es absurdo, ¿qué deseo de malograrnos la cabeza!, tenemos que hablar de raciones, qué ración de lentejas, qué ración de papaya, qué ración de coca debes comer ¿no?, y no existe una razón, a veces yo me he puesto una hoja de coca y he sentido lo mismo que siento cuando tengo la boca llena de hojas, simplemente el contacto con la planta.”
(Manuel Seminario, programa radial “La Hora de nuestra Coca”, 26.08.08).

La ración recomendada es una cucharadita. *“No olvidemos que esta harina es altamente asimilable y muy concentrada en fibra y alcaloides, por lo tanto es muy fuerte y solo debemos consumirla como un complemento nutricional; no debemos abusar de sus bondades.”* (Javier Trigo, 2007: 5). Para que el cuerpo vaya reconociendo paulatinamente a

este alimento nutracéutico, se recomienda iniciar su consumo con un cuarto de cucharadita e ir aumentando paulatinamente hasta llegar -en una semana- a la cucharadita llena.

La experiencia indica que, con el tiempo, cada persona encuentra la ración de harina de coca más adecuada a sus necesidades. Así, mientras algunos consideran suficiente media cucharita al día, otros necesitan tres. Además, cada persona tiene la posibilidad de ir regulando la ración, de acuerdo a las necesidades y al desgaste físico o mental de cada jornada. Se sugiere usar la harina de coca durante un periodo de tres meses como mínimo, para regular las funciones dañadas y alteradas del organismo y recuperar plenamente la salud.

Las formas de ingerir la harina de coca pueden variar de acuerdo al gusto de cada uno. Lo más común es disolver una cucharadita de harina de coca en cualquier bebida, como por ejemplo agua (fría o caliente), jugo de frutas, leche, yogur o chicha de jora. También hay una tendencia en la comida peruana que incorpora harina de coca en diferentes comidas, como cremas, tamales, guisos, salsas y sopas, lo que contribuye a resaltar el valor nutricional y el gusto de las mismas. La harina de coca es compatible con todos los alimentos. También puede ser consumida en productos de panificación que la incluyen entre sus ingredientes, como panes integrales, galletas, barras energéticas. La harina de coca se utiliza como enriquecedor nutricional de masa, en una proporción del 5% de la mezcla total (para no distorsionar el sabor y no abusar del impacto nutricional). La mayoría de las personas toman la harina de coca por la mañana, en ayunas o junto con el desayuno. Se puede consumir también a la hora del almuerzo, o antes de realizar un esfuerzo físico o mental.

11.2. USOS DE LA HARINA DE COCA EN EL CAMPO DE LA NUTRICIÓN Y DE LA SALUD HUMANA

11.2.1. Investigaciones científicas

El psiquiatra Teobaldo Llosa, en su *Primer estudio toxicológico de la harina de coca*, repasa en que hay muy pocos estudios científicos sobre el tratamiento con harina de coca de enfermedades infantiles o de la ancianidad, osteoporosis, desnutrición, fatiga laboral, académica y deportiva o estrés, como modulador de los estados de ánimo, de la obesidad y

bulimia (Llosa et. al., 2006). Esto es cierto estrictamente para la harina de coca. Si consideramos el consumo de harina de coca como una de las tantas formas de consumir la coca en estado natural por vía oral, debemos considerar la experiencia norteamericana y europea de las últimas décadas del siglo XIX y la investigación colectiva en la que participaron cientos de médicos de la época, recogida en *History of Coca* (Mortimer, 1974).

Mortimer y la medicina naturalista anterior al siglo XX

Las propiedades y aplicaciones curativas de la coca fueron probadamente reconocidas y utilizadas por la medicina naturalista anterior al siglo XX, mucho más abierta a la utilización de plantas medicinales que la actual medicina alopática, asociada con la industria farmacéutica (Baldomero Cáceres, 2007). El médico y literato peruano, Hipólito Unánue Pavón, hacia fines del siglo XVIII ponderó el valor medicinal de la hoja de coca, y sus aplicaciones -como “architónico del reino vegetal”- para el trabajo físico y mental, contrarrestar depresiones o melancolía, depurar y nutrir al organismo (Unánue Pavón, 2005 [1794]).

En las últimas décadas del siglo XIX, cientos de médicos europeos y norteamericanos, emplearon sistemáticamente la coca en el tratamiento de gran cantidad de enfermedades. Así surge de “*History of Coca. The Divine Plant of the Incas*”, que publicó W. Golden Mortimer -prestigioso médico de New York- en 1901. Este libro enciclopédico, el más completo y exhaustivo jamás escrita sobre la coca,³¹² representa la culminación de cuatro décadas de investigación científica y difusión popular de los beneficios y propiedades terapéuticas de la coca. *History of Coca* incluye una investigación colectiva sobre la acción fisiológica y las aplicaciones terapéuticas de la coca, que fue suministrada en forma de tintura, infusión, extracto sólido, hojas, extracto fluido y vino. Entre los años 1897 y 1900,

³¹² *History of Coca* consta de 16 capítulos y 2 apéndices, abarca cerca de 600 páginas. El interés por la coca, “la planta sagrada de los incas”, condujo a Mortimer a estudiar la historia de los incas, sus ritos y actividades, la “conquista” de los incas, los aspectos físicos del Perú, los indígenas actuales en el Perú, la botánica de la coca, las regiones donde se cultiva la coca, la producción de alcaloides en plantas, la influencia de la coca sobre la energía muscular y sobre el sistema nervioso, la acción fisiológica de la coca, influencia de la coca en la producción de la voz, la influencia dietética de la coca. El libro es dedicada a Ángelo Mariani, “reconocido exponente de la “planta divina” y primero en hacer la coca asequible al mundo”. *History of Coca* es un hito en la defensa de la coca, y su apertura como alimento y medicina al mundo. Aun no ha sido traducido a la lengua española. Conseguí por intermedio de Baldomero Cáceres a una reedición de 1974, publicada en San Francisco.

el Dr. Mortimer logró que 369 médicos utilizaran estas preparaciones de coca durante tres años en 1.406 pacientes. Los resultados reportaron una acción fisiológica positiva de la coca, sobre diferentes aspectos de la salud humana: el apetito, la presión sanguínea, la circulación, el corazón, la piel, la actividad mental, los músculos, los nervios, el estómago, los intestinos, las funciones digestivas, el aparato excretor, los riñones, la función sexual, la garganta, la voz, el sueño, la nutrición, las pupilas y la visión. Por medio de la coca, los médicos trataron con alto grado de eficacia las siguientes patologías: alcoholismo, anemia, angina pectoral, asma, tumor cerebral, bronquitis, convalecencia, debilidad, agotamiento físico, fiebre, gripe, melancolía, neurastenia y desnutrición (Mortimer, 1974: 400-462).

Esta investigación colectiva, coordinada por el Dr. Mortimer, permitió superar el error más corriente desde el descubrimiento de la cocaína en 1860 hasta inicios del siglo XX: homologar la acción fisiológica de la coca con la de la cocaína, creyendo que este alcaloide contiene –en forma más pura y concentrada- todas las propiedades de la hoja de coca. Mortimer es el primero en demostrar que la coca en su estado natural tiene propiedades diferentes a las de su alcaloide refinado -la cocaína- y un vasto campo de acción en la salud humana, como alimento, tónico y medicina.

“Se supuso, no obstante, que el principio activo al cual se debía toda la energía sostenedora de la coca, había sido descubierto en la cocaína. Aquí otra vez hubo un error radical y desafortunado, que ha confundido y hecho aún más intrincado el problema. Este es particularmente serio porque es ampliamente aceptado como verdad, no sólo entre muchos médicos, sino también porque esta equivocación ha sido difundida a través de la prensa, y por lo tanto falsamente penetrado al estado seglar. Como resultado, la cocaína ha sido usada promiscuamente como un restaurador y sostenedor bajo la suposición de que era como la Coca en una forma más conveniente y activa. Los infortunios que han seguido a este uso han caído sobre la Coca, la cual ha sido con frecuencia erróneamente condenada como la causa. Debido a la amplia difusión de esta creencia así como también a los daños resultantes de la dificultad en la opinión pública para apreciar la radical diferencia entre Coca y cocaína –entre una planta y sólo uno de sus alcaloides- que este menester necesariamente requiere de un largo y persistente esfuerzo por parte de los médicos instruidos para corregir este error, para alentar a aquellos quienes han sido falsamente informados sobre los méritos reales de la Coca, y también dar crédito a ellos

mismos a través de la reivindicación y uso de un recurso realmente maravilloso.”
(Mortimer, 1974: 17).³¹³

Mortimer observó que, en miles de años de uso de la coca, jamás se ha reportado algún caso de abuso, intoxicación o daño a la salud; y que los indios que *akullican* llegan hasta muy ancianos en óptimas condiciones. Cita a Von Tschudi, quien en 1840 escribió: “*La coca no sólo es inocua, sino también muy beneficiosa para la salud*”.³¹⁴ Mortimer fue uno de los primeros en enfatizar que la coca ejerce una acción benéfica sobre los diferentes aspectos de la salud humana, sin efectos colaterales adversos de ninguna clase.

Dr. Roger Ramos Aliaga

En el mundo científico limeño, quizá nadie haya estudiado tanto la coca y cocaína como el Dr. Roger Ramos Aliaga. Ramos Aliaga nació en Palpa y creció en Lima, no tuvo la experiencia de uso tradicional de coca, ni consume la coca en ninguna de sus formas. Su interés por el estudio científico de la coca surgió una vez que visitó Cajamarca, observó el hábito del coqueo y decidió estudiarlo mejor.³¹⁵ En su reconocida trayectoria como científico, lleva más de 40 años ejerciendo como investigador en la Universidad Nacional de San Marcos. Desde el año 2004, dirige el proyecto de investigación *Coca, metabolismo del etanol y condiciones del hígado en la rata*.

³¹³ La traducción es mía, el texto original en inglés dice: “*It was supposed, however, that the active principle to which all the sustaining energy of Coca was due had been discovered in cocaine. Here again was a radical error, and an unfortunate one as it has since proved, to still more confound an intricate problem. This is particularly serious because it is widely accepted as truth, not only among many physicians, but also because it has been spread by this misunderstanding through the secular press, and so falsely impressed the laity. As a result, cocaine has been promiscuously used as a restorative and sustainer under the supposition that is but Coca in a more convenient an active form. The evils which have followed this use have fallen upon Coca, wich has often been erroneously condemned as the cause. It is owing to he wide spread of this belief as well as its resultant evil an because of the difficulty for the lay mind to appreciate the radical difference between Coca an cocaine –between any parent plant an but one of its alkaloids- that it must necessarily require long an persistent effort on the part of educated physicians to explain away this wrong, to reassure those who have been falsely informed as to the real merits of Coca, an so reflect credit upon themselves through the advocacy and use of a really marvellous remedy.*” (Mortimer, 1974: 17).

³¹⁴ La traducción es mía, el texto original dice: “*Coca is not merely innocuous, but even very conductive to health*” (op. cit., 18-19).

³¹⁵ Esto fue manifestado por el propio Roger Ramos-Aliaga, en una conferencia sobre sus estudios científicos de la coca, que tuvo lugar en el Instituto de Cultura Alimentaria Andina (INCAA), el viernes 11 de setiembre de 2009.

Su tema de investigación abarca tres aspectos relacionados entre sí: el hábito de masticación de la hoja de coca, la coca y la cocaína. En sus diferentes estudios, ha recurrido más de una vez al “modelo de la cocaína”, es decir estudiar en profundidad a este alcaloide para entender mejor los efectos de coca en el *akullico*. Aclara que esta es una exigencia del método científico (estudiar parte por parte para luego comprender la totalidad), no desconoce que otros elementos de la hoja de coca también pueden desempeñar un rol importante en el efecto total del *akullico*. Un balance de sus investigaciones muestra que la cocaína, usada con moderación, no es una sustancia nociva. La asimilación de la cocaína varía de acuerdo a la fisiología del organismo, es diferente si la persona está bien o mal alimentada. El cuerpo se acostumbra a manejar eficientemente ese alcaloide, que usado con moderación ayuda a normalizar las funciones del organismo.

El Dr. Roger Ramos Aliaga comprobó las propiedades de la hoja de coca para la protección del hígado. Se sabe que el alcohol, utilizado en exceso, es hepatotóxico y puede causar daños en el hígado, según se ha comprobado en animales de experimentación y en seres humanos. Sin embargo, curiosamente, en los campesinos de los Andes que consumen bebidas alcohólicas de mala calidad en cantidades elevadas, y al mismo tiempo *akullican* hojas de coca, no se tiene evidencia alguna de daños hepáticos crónicos, tales como necrosis, esteatosis, fibrosis o cirrosis. La explicación científica de este fenómeno fue encontrada por el Dr. Roger Ramos Aliaga -junto a Imelda Chávez y Ofelia Pagan-, y dado a conocer en un estudio que se titula “*Efectos antioxidantes y hepatoprotector de un extracto alcalino de hojas de coca*” (Ramos Aliaga et. al., 2006a).³¹⁶

Durante 28 días, a distintos grupos de ratas se les suministró una dieta en base a alcohol, combinado en uno de los grupos con caseína, en el otro con cocaína, y en el otro con hojas de coca y *llipta*. Después de registrar durante cuatro semanas los efectos de estas dietas en los hígados de los roedores, se llegó a la conclusión que la coca tiene un poderoso efecto antioxidante y hepatoprotector. La cocaína también tendría un efecto antioxidante, porque protegió –aunque no tanto como las hojas de coca con *llipta*- a los hígados de las ratas de los efectos dañinos del alcohol. El poder antioxidante de la coca se debería a las vitaminas

³¹⁶ Trabajo experimental correspondiente al proyecto de investigación-2004 titulado *Coca, metabolismo del etanol y condiciones del hígado en la rata*, aprobado por el Consejo Superior de Investigaciones de la UNMSM.

A, E, C, a los taninos y flavonoides que contiene, los cuales inhibirían el metabolismo del alcohol reduciendo su acción nociva para el hígado (Ramos Aliaga, 2006a: 3-6).

La ética científica

En setiembre de 2005, la revista *Mundo Médico* publicó una nota, “*La coca no es nutritiva*”, referida a una supuesta una investigación sobre la coca, realizada por la “doctora” (sic) Adriana Cordero:

“Una investigación realizada en el laboratorio de la Facultad de Farmacia y Bioquímica de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, arrojó un hallazgo sorprendente: la hoja de coca no tiene propiedades nutritivas y su ingesta bajo diversos productos puede ser mortal para la salud.”.

“La doctora Adriana Cordero, responsable de la investigación, asegura que ratones alimentados con proteínas de las hoja de coca registraron un menor desarrollo de sus órganos y menores índices proteicos, con relación a ratones que recibieron una dieta a base de caseína, que es la proteína de la leche.”.

“También se detectó una mayor actividad del hígado en estos animales, a través de la presencia de una sustancia denominada arginasa, que se elimina en la urea y que revela que la proteína no es buena y que suministrada en grandes dosis, por ejemplo, como harina de coca, podría ser mortal.”.

“La investigación demoró tres años, pues debieron repetir los protocolos hasta tres oportunidades, para descartar lo que hasta ese momento era una certeza: que la hoja de coca era nutritiva, y como tal podría ser industrializada.” (Mundo Médico, año I, N° 6, p. 13).

El 11 de enero de 2006, el Dr. Roger Ramos Aliaga envió una carta al Dr. Rodrigo Castro de la Mata, presidente del directorio y comité científico CEDRO, a la revista “Mundo Médico” y al diario Perú 21. En este documento, el Dr. Ramos Aliaga desmintió la información divulgada en dichos medios, aclarando que la señora Adriana Cordero Vilca no era “doctora” y nunca había conducido ningún trabajo de investigación; tan sólo había

participado como tesista de pre-grado (2002) en un proyecto de investigación dirigido por él. El documento señala:³¹⁷

“Apremiado por las circunstancias en las que se vertieran conceptos ajenos a la verdad y a la ética con respecto a la hoja de coca en una reunión de trabajo aparentemente auspiciada por la institución de su Presidencia y que luego se le diera difusión inusual en la Revista Mundo Médico año I, N ° 6, página 13, setiembre 2005 y en el diario Perú 21 del 21 de diciembre de 2005, página 14, me veo en la obligación de (...) expresar lo siguiente.”.

“a) Mi sorpresa y rechazo –por falta de la debidas sustentación probatoria y de verdad- a las versiones que dan en dichos medios de información sobre la realización por la señora Adriana Cordero Vilca, ponente o declarante de tales versiones, de un supuesto trabajo de investigación de tres años llevado a cabo en la Facultad de Farmacia y Bioquímica de la UNMSM sobre el valor nutritivo, toxicología y perspectivas de industrialización de la hoja de coca. La señora Adriana Cordero Vilca nunca ha conducido ni conduce trabajo de investigación alguno en la Universidad bajo su responsabilidad y menos sobre la hoja de coca. Ella solo ha participado como tesista de pre-grado (2002) en un Proyecto de investigación dirigido por el suscrito en el CIBN de la Facultad de Medicina sobre el Valor Proteico de la hoja de coca. Ni antes ni después de tal fecha, la mencionada profesional (...) se ha dedicado a la investigación en esta Facultad ni en la Facultad de Farmacia y Bioquímica de tal tema que ahora se permite comentar sin fundamento alguno.”.

“b) La evidente falta de ética observada en cada una de las declaraciones ofrecidas a los medios informativos señalados por parte de la declarante al no citar las fuentes verdaderas de esa y otras investigaciones en San Marcos con respecto a la hoja de coca (...). Y también la observación de una clamorosa carencia de rigurosidad científica y profesional de la Revista Mundo Médico al acoger como nota informativa dentro de una página dedicada al consumo de drogas en nuestra sociedad, declaraciones de esta naturaleza sin solicitar y adjuntar las pruebas experimentales correspondientes a las afirmaciones que se hacen sobre un supuesta carencia de valor nutritivo, toxicidad e imposibilidad de industrialización de la hoja de coca.”.

³¹⁷ Esta carta del Dr. Ramos Aliaga permanece desconocida para el público general, pues no fue difundida por los medios de prensa. Accedí a ella por intermedio de Manuel Seminario.

“c) El olvido que se hace en la presentación y discusión de toda esta temática, de las enseñanzas de la propia naturaleza con respecto a la hoja de coca. Así, ni los orígenes de la historia del uso de esta planta y tampoco antecedentes sobre su uso tradicional en el coqueo, demuestran que estas condiciones han sido causantes de signos de malnutrición y toxicidad en el hombre. Por el contrario, la presencia de sus principales componentes, alcaloides y nutrientes –estos últimos en valores superiores a los que proveen reconocidos alimentos conformantes de la dieta latinoamericana- debe obedecer a una razón natural dentro de la fisiología de la planta, que desconocemos. Pero que al ser estos componentes ingeridos por el hombre que coquea podrían muy bien ser utilizados metabólicamente a favor de su fisiología y nutrición, suposición esta, que viene siendo comprobada en el laboratorio de experimentación.”.

Este documento aclaratorio del Dr. Roger Ramos Aliaga, que dejó al descubierto un proceder carente de la más mínima ética científica, nunca fue respondido ni difundido por Cedro ni por la revista “Mundo Médico”.

11.2.2. Propiedades y aplicaciones prácticas

“Y la parte práctica, la parte funcional, cómo está curándonos realmente la coca, hay a quienes le interesa la parte científica, yo la verdad prefiero que la gente confíe simplemente, es un hábito que lo venimos teniendo hace tantos miles de años, en las comunidades está viva la tradición, el uso de la coca para los rituales, para agradecer por un animal, para curarse, la coca tiene presencia viva, y eso es miles de años, no estamos hablando que hace 100 años se descubrió, porque un científico probó, no, es un hábito que tenemos hace miles de años, entonces ya hay suficientes investigaciones ya, más bien que investiguen los transgénicos que hay un temor, en la coca no hay ningún temor.” (Manuel Seminario, programa radial “La Hora de nuestra Coca”, 26.08.08).

“La práctica es el criterio de la verdad. Los que venimos consumiendo harina de coca en forma regular, sentimos los beneficios directos en nuestra salud.” (Javier Trigo, 2007: 1).

En las diferentes presentaciones comerciales de la harina de coca, esta es recomendada como un alimento completo, un energizante natural y una medicina para el tratamiento de una amplia gama de enfermedades. Por ejemplo Jeannette Emanuel, de la empresa de productos naturales Santa Natura, así promociona la harina de coca:

“Conocida también como el Oro Verde de los Incas, la milenaria hoja de coca forma parte del ecosistema andino-amazónico y es un extraordinario cofre de nutrientes indispensable para nuestra alimentación. La hoja de coca es un alimento completo que contribuye a fortalecer nuestro organismo y su consumo ha formado parte de la rica historia del Perú, desde la época pre-inca. Con esta maravillosa hoja se elabora una harina que guarda cada una de las proteínas, vitaminas y minerales que abundan en su composición natural. La hoja de coca es considerada una de las mayores fuentes nutritivas y representa un alimento altamente energético. La harina de coca es una extraordinaria fuente de calcio natural, que ayuda a fortalecer los huesos y dientes; además, contiene abundante fibra natural, la cual estimula un mejor funcionamiento de los intestinos, favoreciendo una adecuada desintoxicación y depuración del organismo. Y por si fuera poco, la coca nos ayuda a controlar la ansiedad, regula el apetito y contribuye a mantener un peso saludable.”

“La harina de coca es un suplemento alimenticio que colabora en el mantenimiento de la salud. Según el uso tradicional se le reconocen los siguientes beneficios: alimento nutritivo por excelencia, fuente inagotable de energía, aumenta la resistencia física de forma visible, eleva las defensas del organismo y nos mejora el ánimo, estimula una correcta digestión de los alimentos, ideal para superar el efecto soroche de altura.” (Jeannette Emanuel, empresa Santa Natura, marzo de 2007).

Sacha Barrio Healey³¹⁸, que ejerce la medicina china en la Clínica Avantari, recomienda el consumo de harina de coca como suplemento de calcio, proteínas y otros nutrientes, para combatir la artritis, la osteoporosis, como antidepresivo de acción rápida, como tónico restaurador, como analgésico, para mejorar las funciones digestivas, contra espasmos y cólicos (Barrio Healey, 2008: 21).

Como parte del trabajo de campo, realicé una sencilla encuesta entre los consumidores de harina de coca.³¹⁹ Sobre 100 personas consultadas sobre los motivos por los cuales consumen harina de coca, casi la mitad de ellas (45%) reportaron que se encuentran sanas, y que usan la coca como energizante (25%) y / o suplemento nutricional (20%), para mantener la salud y mejorar la calidad de vida. El resto de los encuestados (50%),

³¹⁸ Presidente de la Asociación Peruana de la Hoja de Coca (APEHCOCA) hasta el año 2009. Ha publicado *“Anatomía de la hoja de coca. Propiedades medicinales y valor terapéutico”* (Ed. Gutenberg, 2008).

³¹⁹ Las encuestas fueron realizadas en la ciudad de Lima, en los distritos de Miraflores, Barranco, Pueblo Libre, Magdalena del Mar, San Miguel y Breña, entre marzo y setiembre de 2008.

manifestaron que comenzaron a consumir la harina de coca como tratamiento para combatir alguna enfermedad o dolencia específica (figura 41). Se evidenció una enorme variedad de usos terapéuticos de la harina de coca, los más frecuentes fueron tratar enfermedades y dolores en huesos y articulaciones (artrosis, artritis y osteoporosis), combatir el sobrepeso y fortalecer del sistema inmunológico.

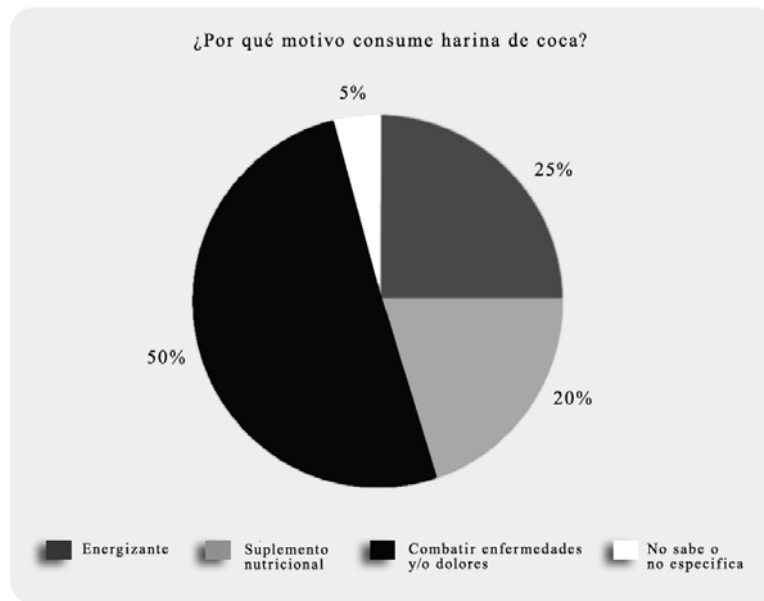


FIGURA 41

Figura 41: motivos para consumir harina de coca

Energizante

Una de las propiedades más notables de la harina de coca es el efecto energizante. La coca, definida por Hipólito Unánue –a fines del siglo XVIII- como “*architónico del reyno vegetal*”, quita el sueño, transmite vigor, aumenta la oxigenación celular, mejora el rendimiento físico, el ánimo y aporta lucidez mental. “*La coca produce un efecto inmediato y eso no lo encuentras en ningún otro alimento, porque inmediatamente te das cuenta de la energía que te da.*” (Javier Trigo, 10.11.08). Por su cualidad energizante, la harina de coca es ideal para personas propensas –por su constitución fisiológica- a la apatía, a la lentitud y al frío (Barrio Healey, 2008).

En el *akullico*, gracias a la acción del reactivo alcalino, se asimilan en mayor proporción los alcaloides a través de las mucosas bucales. En el consumo de harina, hay una asimilación menos eficaz de los alcaloides energizantes, que son neutralizados a nivel intestinal. Sin embargo, es posible regular el flujo de energía que se desea, según la forma de administración de la harina de coca. Por lo general, la harina de coca se ingiere disuelta en alguna bebida fría, o mezclada con los alimentos. Si se desea incrementar los efectos estimulantes de la harina de coca (para mejorar la concentración, aumentar el rendimiento laboral, académico o deportivo), se recomienda hervirla en agua durante 3 o 5 minutos, y beber la decocción resultante. Otra opción, es mezclar la harina de coca con una pizca de *llipta* o bicarbonato, para cambiar el ph sanguíneo y facilitar la asimilación de los alcaloides (Llosa et. al., 2006).

Mary Ann Eddowes consume la harina de coca desde hace cuatro años en el jugo de frutas por la mañana. Desde entonces, tiene mucho trabajo y la energía suficiente para hacer muchas cosas a la vez. Además, su salud ha mejorado y no ha tenido ninguna enfermedad. La antropóloga Lupe Camino afirma: *“Yo todos los días como harina, y creo realmente en las bondades porque en mí lo siento, y me permite por ejemplo hacer trabajo de campo a veces muy pesado, y tengo edad y sin embargo no lo siento.”* (Lupe Camino, programa radial “La hora de nuestra coca”, 21.08.08).

El efecto energizante de la harina de coca ha sido puesto a prueba por Javier Trigo que -ya casi a los 50 años- comenzó a hacer deporte luego de décadas de inactividad física.

“Ahí empecé a consumir, y sí con la harina la energía fue total, empecé a hacer deporte, eso coincidió también que ya bordeaba los 50 años.”

“Lo cierto es que yo ya había empezado a hacer deporte y la harina de coca me ayudó a afianzar ese deporte, me acuerdo que empecé con fútbol y a los 15 minutos tenía que parar, me agitaba duro, y gracias a la harina de coca terminé jugando dos horas o tres horas, sin agotamiento, y de ahí he pasado a practicar fondismo, donde cada vez sigo batiendo mi propio record, ahí tengo la curiosidad de saber hasta dónde puedo llegar.”

“Quería saber hasta dónde, una persona como yo que no había hecho ejercicio en 35 años, y que bordeando los 50 comienza a hacer ejercicio, y comienza a codearse con la elite del fondismo, y ahora le gano a amigos que vienen haciendo fondismo hace 20, 30 años, y yo con mucho menos tiempo ya les estoy ganando, es eso gracias a la coca fundamentalmente, aunque también hay una disciplina alimentaria muy radical de mi parte, de no comer absolutamente ningún alimento refinado, ni adictivado, pero la coca es la determinante, ahora ya estoy en 46 minutos 10 kilómetros, es un tiempo bastante respetable, he progresado de hora y media 10 kilómetros a 46 minutos, y sigo mejorando.”.

“La harina de coca te mantiene despierto más tiempo sin agotamiento físico dañino, porque mantenerte despierto por más tiempo de lo debido te va destrozando físicamente, pero con la coca no.” (Javier Trigo, 10.11.08).

Suplemento nutricional

Varios estudios han analizado los componentes y las cantidades de nutrientes que poseen las hojas de coca y han confirmado su valor nutritivo (Collazos, Urquieta y Alvistur, 1994; Duke, Aulik y Plowman, 1996). Las hojas de coca contienen altas cantidades de calcio, hierro, fósforo, proteína y la mayoría de las vitaminas, especialmente B1, B2, E, C, tiamina, riboflavina y niacina. El consumo de 100 gramos de hojas de coca diarios satisfacen la ración dietética recomendada de calcio, hierro, fósforo y vitaminas A, E y B2 (Duke et. al., 1996: 74-75). El conocimiento del contenido alimenticio de coca ha aportado la base científica para el uso de la coca en el campo de la nutrición.

En el *akullico*, si bien se ha demostrado que hay asimilación de nutrientes (Collazos et. al., 1994), el bagazo del bolo *akullicado* se descarta, desperdiándose la fibra y parte de los nutrientes. Por medio de la harina, en cambio, se ingiere el 100% del contenido de la hoja y hay una asimilación más completa de la fibra y de los nutrientes, que son extraídos por las enzimas sanguíneas y hepáticas.

Los nutrientes de la harina de coca son altamente asimilables y permiten superar, en un plazo relativamente breve, diversas disfunciones causadas por una deficiente nutrición (Javier Trigo, 2007). En cien gramos, la coca almacena 1.789 mg. de calcio, el consumo de 60 gramos de coca por día colma las necesidades diarias de calcio requeridas por el ser

humano (Duke et. al., 1996: 74-75). El calcio natural de la harina de coca no produce –a diferencia del calcio químico- efectos colaterales como acidez, gastritis u otros. “*Es que si tu observas pacientes que reciben calcio, pacientes que reciben hierro para la anemia, lo que termina no es mejorando la calidad de hemoglobina, sino terminan con una gastritis terrible, pero si tu consumes coca la hemoglobina sube, y mejora tu calidad de vida porque te cambia el espíritu también, te sientes en paz*” (Maritza Vera, 11.12.08).

Respecto a las proteínas de la coca, Ramos Aliaga especifica que “*(...) en la coca, tal como se ha estudiado y que es la forma habitual de su uso, habrían de once a doce diferentes clases de proteínas, entre ellas, aquellas que hemos señalado como globulinas (euglobulinas y pseudoglobulinas) y albúmina. (...) La proteína de la coca es, en general, soluble, heterogénea molecularmente y probablemente de importancia fisiológica para el hombre que coquea*” (Ramos Aliaga, 2006b: 3-7). De acuerdo al autor, el consumo de coca aumentaría los niveles de proteína en el plasma, mejorando la condición nutricional.

Por ello, no extraña que una de las principales aplicaciones de la harina de coca sea la de suplemento nutricional. Un testimonio representativo es el de María del Carmen Gayoso (02.10.08): “*Este debe ser el tercer año que consumo harina de coca, la conocí a través de Javier Trigo, antes conocía yo a su esposa, Noelia [Pérez], yo comencé a tomar la harina de coca como suplemento nutricional porque me sentía baja de energía, me decían que era excelente en términos de calcio, en términos de todo lo que el cuerpo humano puede necesitar.*”.

Enfermedades y dolores en huesos y articulaciones (artrosis, artritis y osteoporosis)

Garcilaso de la Vega reporta el uso de la harina de coca, en la tradición médica prehispánica vigente durante la colonia, para los traumatismos o enfermedades en los huesos. “*La coca preserva el cuerpo de muchas enfermedades, y nuestros médicos usan de ella hecha polvos (...) para fortalecer los huesos quebrados (...)*” (Garcilaso de la Vega, 1976: II, 180). La odontóloga Carolina Che León, afirma que la coca previene la formación de caries. Los cráneos de los antiguos andinos, que datan de tiempos prehispánicos, no presentan caries, sí bastante abrasión que pudo ser provocada por la masticación del maíz y otros granos. La coca ayuda a limpiar y a mantener dientes sanos, a diferencia de las golosinas y el azúcar (programa radial “La Hora de nuestra Coca”, 20.08.08).

Jean Pierre Acuña, cuando era un niño de 5 años (residente en los Olivos, zona popular en el norte de Lima), fue paciente de la nutricionista Maritza Vera. Jean Pierre había sido afectado por “osteoconritis de cuarto grado”, una enfermedad en la médula que lo tenía postrado. *“Jean Pierre estaba desahuciado, sólo, en un cuarto esperando que muriera, pero en tres meses Mamacoca, hecha harina, como un arquitecto ha formado otra vez su cuerpecito, increíble, Jean Pierre tenía cuatro años cuando lo conocí, ahora tiene 14, como le gustaba comer le preparaban sus tortillas con coca, sus tallarines verdes con coca, el menestrón con sus cucharadas de coca, y Mamacoca lo sanó, lo ha devuelto nuevamente a la vida (...) (Maritza Vera, 11.12.08).* La recuperación de Jean Pierre es una prueba fehaciente del poder regenerativo de la harina de coca. Este caso tuvo una enorme repercusión pública cuando el niño brindó su testimonio en “Reporte Semanal” de canal 2 (ver capítulo 12).

Javier Trigo refiere la experiencia de su hermano, que sufría de poliomielitis y se sanó luego de un año consumiendo dos cucharadas de harina de coca diarias. Maritza Vera afirma que *“Mamacoca regenera células óseas. (...) Ya está probada la efectividad de la coca en pacientes con osteoporosis (...) ahora en la clínica San Juan de Dios, que atiende pacientes con problemas de huesos, voy a ver la posibilidad de dar harina de coca y trabajar a la par con los médicos.”* (Maritza Vera, 11.12.08).

El Dr. Víctor Guillén Lorena ha aplicado la harina de coca en varios casos de artrosis con resultados positivos, inclusive en su propia familia. *“Mi mamá tenía várices y artrosis, y dándole la harina de coca le ha desaparecido la artrosis y ya no le duelen las piernas, espectacular, yo me quedé sorprendido, se salvó de que le pusieran cuatro inyecciones que costaban 80 soles cada una.”* (Programa radial “La Hora de nuestra Coca”, 25.04.08). Otro testimonio de sanación de artrosis con harina de coca es el de Enrique Bustamante Galindo, paciente de Sacha Barrio Healey. Enrique no podía cargar a su hija, según los médicos no había otra alternativa que la operación. Sin embargo, se recuperó a partir de la incorporación de la harina de coca en su dieta (Barrio Healey, 2007: 57-62).

El consumo de harina de coca produce un alivio casi inmediato de los dolores en los huesos y las articulaciones, y es una opción preferible a los caros medicamentos de farmacia, con efectos colaterales perjudiciales. Así reporta el periodista Raffo León:

“Desde hace cuatro años consumo harina de coca combinada con linaza y uña de gato, y los dolores de la artrosis me han disminuido de manera sustancial. Antes del ello tenía que tomar un desinflamante / analgésico llamado Vioxx, hasta que un día la transnacional Merck tuvo que sacarlo del mercado frente a las evidencias de que el fármaco producía propensión a infartar el miocardio. Hasta su suspensión se calcula que Merck había vendido Vioxx por 2.5 billones de dólares.” (Somos, 2007: 41).

Sobrepeso

La harina de coca se viene aplicando con éxito en tratamientos para combatir la obesidad. Su consumo permite controlar la ansiedad (y consecuentemente el apetito), al tiempo que garantiza una buena nutrición. El periodista Raffo León, recoge el testimonio de una persona que logró controlar el consumo exagerado de alimentos provocado por la ansiedad, controlando de esta forma el sobrepeso (Somos, 2007: 41).

La odontóloga Carolina Che León, de 33 años, antes de conocer la harina de coca tomaba “quemadores de grasa”, una nueva generación de pastillas conocidas en Estados Unidos como *fat-burners* y que ayudan al cuerpo a activar el proceso de quema de grasas.³²⁰ Como puede verse por los ingredientes que contienen (cafeína, efedrina, aspirina), los *fat-butners* también son estimulantes; afectan el hígado y los riñones, alteran el ánimo y el humor. Carolina descubrió que podía reemplazarlos por un producto natural: la harina de coca. Toma 4 cucharaditas de coca, dos por la mañana y dos por la tarde, disueltas en agua caliente y con una pizca de bicarbonato para aprovechar los alcaloides.

“Dije voy a probar un producto natural, no me va a hacer daño, no tiene contraindicaciones, la primera vez que tomé la harina de coca me provocó colitis, fui a baño como cuatro veces, sentí un calor, y una acumulación de energía, y ahora salto más, no necesito quemadores, solamente tomo la harina de coca en la mañana, y estoy todo el día saltando, yo ya había bajado con los quemadores pero de diciembre a esta parte he bajado 16 kilos más.”.

³²⁰ Hay dos tipos de quemadores de grasa. Unos son los lipotrópicos, a base de L-Carnitina e inositol, que facilitan el transporte y utilización de grasas. Otros son los termogénicos, compuestos efedrina, cafeína, aspirina y extractos de hierbas, que aumentan el metabolismo basal facilitando la pérdida de grasa.

“Con la coca la energía es diferente, no terminas exhausta, duermo tranquilísima, estoy más relajada, menos estresada, más alegre de lo que ya soy, muy diferente a los quemadores que te terminan poniendo del mal humor, te irritan. Yo en el gimnasio estoy 4 o 5 horas al día. Además te alimenta, es rica en antioxidantes y calcio.” (Carolina Che León, programa radial “La Hora de nuestra Coca”, 20.08.08).

Gracias a la harina de coca, Carolina bajó 16 kilos. Antes usaba pantalones de talla 42 y hoy usa talla 30. Además reportó otros efectos positivos: en la época de invierno se enfermaba mucho y era muy alérgica, *“ahora no me acuerdo de los estornudos y la constipación”*, señala.

Fortalecimiento del sistema inmunológico

Las nervaduras o partes fibrosas de la hoja de coca (que se hallan micropulverizadas formando parte de la harina de coca) contienen celulosa, hemicelulosa y lignina.

“Contiene una cantidad considerable de fibra celulosa, significativamente mayor que la del salvado de trigo. Esta celulosa, permite acelerar el tránsito intestinal y formar las heces.”.

“Su fibra hemicelulosa fortalece la flora intestinal produciendo mayor cantidad de ácidos grasos volátiles. Su cantidad es ligeramente mayor que la del salvado de trigo y considerablemente mayor que el de las verduras tales como la espinaca, col y lechuga.”.

“El tercer compuesto, la lignina, es un antioxidante que impide la liberación de los radicales libres y posee una mayor capacidad de absorber grasas. Permite la unión del hierro con el zinc. Su contenido es mayor que el del salvado de trigo, la alcachofa, espinaca, lechuga y acelga.” (Javier Trigo, 2007: 12).

La coca contiene tanta cantidad de beta-caroteno como la zanahoria, que es una fuente importante de protección contra el cáncer. La fibra de la hoja contiene principios bioactivos, como son los polifenoles, en mayor cantidad que el brócoli, la coliflor, la cebolla o la lechuga. Además, mejora el funcionamiento de los intestinos y de las vías urinarias, permitiendo una rápida evacuación.

Uso externo en heridas e infecciones.

La propiedad de la coca de acelerar la coagulación ha sido probado en una investigación de Danitza Espinoza -egresada de la facultad de odontología- y de la doctora Daysi Díaz, quienes se hicieron acreedoras al premio a la Mejor Investigación Científica 2005 entregado por la Fundación Instituto Hipólito Unánue. El estudio se llevó a cabo primeramente con animales y después con personas. Las investigadoras demostraron la eficacia de la coca como “hemostático de contacto”, es decir, su uso tópico acelera la coagulación de la sangre. La coca tiene un efecto protrombótico³²¹ y vasoconstrictor, logrando que un vaso dañado se cierre aminorando la salida de flujo sanguíneo. *“Danitza explica que luego de la extracción de un pieza dental, el procedimiento utilizado por la mayoría de los odontólogos hasta el momento, consiste en realizar una compresión mecánica con una gasa seca para detener el sangrado, sin embargo las investigadoras utilizaron un apósito con extracto de hoja de coca y comprobaron las significativas mejoras en el tiempo promedio de la coagulación (...) logrando reducir el tiempo de coagulación de la sangre, que según el método normal dura de 15 a 20 minutos, a tan solo 2 minutos 15 segundos en promedio.”*³²²

Antes de conocerse esta investigación, la harina de coca ya era aplicada superficialmente sobre las heridas recientes, para detener las hemorragias y acelerar el proceso de cicatrización. La harina de coca también se emplea en la cura de heridas infectadas. Este uso ya lo había reportado Garcilaso de la Vega (1976: II, 180-181): *“La cuca preserva el cuerpo de muchas enfermedades, y nuestros médicos usan de ella hecha polvos, para atajar y aplacar la hinchazón de las llagas (...) para sanar las llagas podridas, llenas de gusanos.”* Maritza Vera lo ha comprobado: *“He visto que Mamacoca, así como harina, cura, una vez tenía un paciente con unas llagas infectadas, habíamos probado todo, entonces los médicos me dicen “hemos probado todos los antibióticos, no podemos combatir la fiebre, la infección”, y yo le digo “doctor, ¿porqué no probamos de hacer unas compresas con coca?”, le pusimos las compresas con harina de coca y el día siguiente a las seis y media de la mañana todos en la clínica, porque queríamos ver qué*

³²¹ Es decir, facilita la formación de trombos mediante la agregación de plaquetaria a nivel de un vaso dañado.

³²² Ojo, Lima, miércoles 28 de diciembre de 2005, p. 11.

pasó, cuando vemos, un reventón, lo que parecía carne sana, con la coca ha salido toda esa podredumbre, una maravilla.” (Maritza Vera, 11.12.08).

El cuidado de la piel y el cabello.

Las propiedades sanadoras y curativas de la coca para la piel han motivado la producción de jabones con extracto integral de hoja de coca. En Lima, Maritza Vera y Ricardo Medina Rocha³²³ los producen, sin colorantes ni químicos. Estos jabones proveen una limpieza profunda, ayudan a eliminar las impurezas, brindan suavidad y aroma natural. Maritza Vera, que los ha probado durante tres años con sus pacientes, atestigua que humectan la piel y ejercen una acción antiséptica y antibacteriana. Además Ricardo Medina produce champú de coca y crema de coca.

La coca también es aprovechada por las cosmiatras. Carmen cuenta que experimentando con semillas, frutas y verduras, de acuerdo al tipo de piel, descubrió las propiedades extraordinarias de la coca para recuperar la piel, que atribuye a las vitaminas, los minerales y los alcaloides que contiene. Primero trabajaba con hojas de coca, luego descubrió la harina. En el programa radial “La hora de nuestra coca”, la conductora Mariel Cabezas comentó que Carmen le había hecho un tratamiento facial a base de harina de coca, yogurt y aceite de jojoba. Le hizo una limpieza profunda y luego una mascarilla con la harina de coca, luego de lo cual realmente su piel quedó bellísima. *“Como la coca tiene minerales creo que es diferente, que la piel se sana. Es la primera vez en mi vida que he usado la harina de coca como exfoliante.”*

Beneficios para la tercera edad.

Muchos pacientes de la nutricionista Maritza Vera son adultos mayores, con múltiples patologías como artrosis, osteoporosis, colesterol, baja hemoglobina, diabetes e hipertensión. A todos les receta harina de coca en sus dietas, porque es un energizante, aumenta los glóbulos rojos y aporta mucho calcio. Maritza Vera, en su larga trayectoria en el Policlínico Geriátrico de la Policía de Lima, ha recogido muchos testimonios positivos sobre el uso de la harina de coca en la tercera edad. Algunos ancianos pueden llegar a

³²³ Ricardo Medina Rocha es un industrializador de la hoja de coca en el rubro belleza, en el año 2005 conoció la coca y cambió su vida (más información sobre él se encuentra en el capítulo 13).

consumir hasta 4 cucharaditas al día, según sea el cuadro clínico. Se reportaron casos de crecimiento y repigmentación en el pelo, fortalecimiento de uñas, desaparición de manchas y de lunares de vejez. Uno de los “paciente-estrella” de Maritza Vera fue el Sr. Atilio Franco Luján, que en el año 2006 apareció en varios reportes televisivos brindando su testimonio.

“El Sr. Franco hizo una metamorfosis, iba rejuveneciendo el señor Franco conforme a que tomaba Mamacoca (...) era una persona de la tercera edad, un chico de 94 años, que vivía solo, él tenía que lavarse, cocinarse, entonces Mamacoca dijo “bueno, hay que rejuvenecerlo mental y físicamente”, cuando ya mejoró él mismo iba a la Parada a comprar las hojas de coca y él mismo las pasaba por el fuego y las pulverizaba en la licuadora, mejoró la memoria, le salió nuevo cabello, porque tenía poco cabello y blanco, rejuveneció, las cejas que tenía blancas se convirtieron en negras, lo primero que le desapareció fueron las manchas de vejez en la mano, y a los 9 meses ya se le pintó de negro la vellosidad de los brazos, en esa época yo trabajaba con un médico dermatólogo, y lo hacía que lo evalúen, se quedaba sorprendido, porque lo que la medicina no curaba la coca lo curaba, a los pacientes que ya daban por fallecidos los devolvía sanos.” (Maritza Vera, 11.12.08).

La Dra. Rosa Elvira Jiménez,³²⁴ en el Sexto Congreso Mundial de Medicina Tradicional realizado en Lima en octubre del 2008, participó en la mesa sobre la coca y expuso sobre las virtudes de la harina de coca para la tercera edad. Descubrió las bondades de la coca “*A través de tres personas, señores de Huancayo que tienen 90 años y están como usted, se movilizan muy bien, conversan muy bien, ellos son los que me han dado esa fórmula. (...) No hay ni un solo campesino que le haya dado un ataque al corazón, la coca también previene el estrechamiento de las arterias.*” (Dra. Rosa Elvira Jiménez, 02.10.08). Luego, la doctora se explayó de los beneficios del consumo de harina de coca -en sinergia con otras plantas molidas- en los adultos mayores:

“(...) nadie, al menos en nuestro país, se ha interesado en saber que hay muchas enfermedades que se pueden prevenir, para los mayores de 65 años, enfermedades que afectan la visión, la audición, la masticación, pero sobre todo afectan el funcionamiento

³²⁴ Es médica egresada de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Ejerció inicialmente la pediatría, y desde hace diez años se dedica a investigar sobre las necesidades que tiene el adulto mayor.

del corazón y de las neuronas, es el envejecimiento, un proceso de involución de cada uno de los tejidos que conforman los aparatos y órganos del organismo, entonces lo que yo estoy buscando es qué puedo hacer por mí, que ya pasé los setenta, no importa que aparezcan las arrugas y las canas, lo importante es la angustia, la desesperación, la soledad, y fundamentalmente, que no pierda la memoria, olvidos que inicialmente parecen simples, que dónde dejó el lapicero, que no reconoce con que llave abrir su puerta, pero es pasajero, pérdidas de memoria pasajera, eso tiene una acción preventiva, se entiende que lo que está pasando es el envejecimiento al nivel de las arterias, de los capilares, al nivel del cerebro, entonces se están alterando las funciones de las neuronas, la ideación, la planeación que se hace al nivel de cerebro, entonces ¿qué podemos hacer?, buscar algo que nos ayude, los expertos a los cuales yo he escuchado recientemente hace 15 días en La Habana, en un congreso internacional de envejecimiento, opinan que lo primero que tiene que hacer la persona que pasa los 70 años es rellenar su cerebro con muchas palabras, ¿qué quiere decir esto?, escribir mucho, escribir lo que sea, escribir diariamente aunque sea una página de un cuaderno, pero he encontrado que en mi país existe una sustancia de maravillas, que usa mucha gente que no es científica, pero que ha escuchado en algún sitio que para conservar la memoria necesita tomarse un coctelito antes del desayuno que consiste en tomar unas dos o tres onzas de jugo de naranja, de durazno o agua mezclado con tres polvos: coca una cucharadita, polvo de linaza otra cucharadita y polvo de hojas de romero pulverizadas, estas tres sustancia mezcladas, tres cucharaditas, en un vasito pequeño, diariamente, antes de consumir el desayuno, y junto a ello la actividad física.” (Dra. Rosa Elvira Jiménez, 02.10.08).

Anthony Henman, desde otro punto de vista, pondera el uso de la coca en la última etapa de la vida:

“Y cuando uno se va volviendo más viejo, entonces yo comparo cuáles son mis necesidades sensoriales de ahora con mis necesidades sensoriales de cuando tenía 22 años, a los 22 años yo había salido de una educación muy estrecha de alguna manera, yo necesitaba algo que me expandiera la conciencia, entonces en esa fase fueron muy importantes los hongos, y la marihuana y los alucinógenos de todo tipo, fueron muy útiles para abrir mi cabeza, hacerme percibir la cosas de otra manera, pero ahora ya estoy en otra fase de la vida, ahora estoy en una fase en que no necesito dispersarme más, más bien tengo que concentrarme, tengo que terminar lo empezado, me falta todavía mucho que hacer, y ya me llega un cierto cansancio, o sea hasta físico, ya mi cuerpo no produce como hace algunos años, entonces yo creo, y también Baldomero defiende esta posición, creo que la coca es

útil en todas las edades, pero sobre todo cuando uno ya es un poco mayor, que le da esas ganas de amarrar así las cosas, de dejar las cosas claras.” (Anthony Henman, 05.01.08).

11.2.3. La harina de coca como “panacea”

“(…) la influencia sostenedora de la Coca contra la fatiga, así como también su poder curativo en diversas enfermedades, la convierten en una panacea (…)” (Mortimer, 1974: 372).³²⁵

En la sección previa, hemos visto las propiedades y las aplicaciones prácticas de la harina de coca como energizante, suplemento nutricional, enfermedades y dolores en huesos y articulaciones (artrosis, artritis y osteoporosis), sobrepeso, fortalecimiento del sistema inmunológico, cuidado de la piel, heridas e infecciones y beneficios múltiples para la tercera edad.

Lo cierto es que también se han reportado resultados positivos en el uso de harina de coca para el tratamiento de muchas otras enfermedades. La harina de coca actúa como un agente lipotrópico que moviliza la grasa acumulada en el hígado, aumentando el colesterol bueno (HDL), disminuyendo los niveles de colesterol malo y curando a las personas que tienen el hígado graso o inflamado (Javier Trigo 2007: 12). Desde los años 80, el psiquiatra Teobaldo Llosa viene utilizando cápsulas con harina de coca, para controlar la apetencia y las recaídas durante el tratamiento de la adicción al clorhidrato de cocaína, crack y a la pasta de coca (Llosa et. al., 2006). La harina de coca también se emplea -mezclada y amasada con arcilla caliente para formar un emplasto- para contracturas, golpes y dolores. Maritza Vera ha incluido a la harina de coca en otros tratamientos:

“(…) con esclerosis múltiple tengo cuatro pacientes, han mejorado, ¿ahora cuándo salimos a bailar?” les digo, jaja (…) la coca le he dado también a pacientes con alsheimer, y así tengo casos y casos (…) Ahora estoy trabajando con personas con SIDA, y otro trabajo que quiero hacer es sobre la prevención de la diabetes con harina de coca, porque la diabetes

³²⁵ La traducción es mía, el texto original en inglés dice: *“(…) the sustaining influence of Coca in fatigue, as well as its curative power in so many diseased conditions, as to render it a seeming panacea (…)”*

tu sabes ahora se está volviendo una enfermedad endémica, entonces Mamacoca hace efecto en el paciente diabético.” (Maritza Vera, 11.12.08).

La harina de coca ha demostrado ser de gran utilidad en los tratamientos y curaciones de personas accidentadas:

“En la época del terrorismo yo trabajaba en el hospital castrense de la policía, y llegaban pacientes, reclutas, con distintos traumatismos, con los intestinos afuera, con un brazo volado, y como no teníamos muchos medicamentos a la mano yo quería contribuir a que cicatricen las heridas, por eso yo hacía mis “recetas bombas” les decía ¿no?, porque era una mezcla de todo con la sabiduría de nuestros antepasados, ahí utilizaba a la Mamacoca junto a otros productos, y tuve con Mamacoca una experiencia maravillosa, porque habían los pacientes desahuciados, los pacientes que no podían caminar, los pacientes depresivos (...)” (Maritza Vera, 11.12.08).

La harina de coca ha producido efectos positivos cuando ha sido suministrada en situaciones extremas, como por ejemplo en el caso de un adulto mayor con insuficiencia renal, hipertensión y diabetes:

“(...) para pacientes con insuficiencia renal tengo un solo caso, que es el papá de un médico, con hipertensión, diabetes, postrado crónico, tenía cuatro años que no miccionaba, entonces le daban pastillas para que duerma, para que no duerma, para la presión, para la diabetes, entonces su hijo el médico me dice “Maritza, las pastillas lo están matando, ¿le damos la coca?”, y le digo “Ahí si que no me meto porque está totalmente delicado”, además el papá tenía entre 18 y 20 de presión arterial, me dice “no duerme mi padre”, le digo “si Mamacoca cree conveniente que tu padre duerma lo va a hacer dormir, y si considera que debe estar despierto lo va a dejar despierto”, le dio la harina de coca a la noche, le digo “dale una puntita” y le había dado una cucharadita, te juro que yo casi me muero, bueno me llama al siguiente día y me dice “ha quedado..., como un bebe se ha dormido toda la noche”, al siguiente día despierta, y dice “¿sabes qué?, quiero levantarme”, íbamos controlando la presión y llegó a tener una presión de 12-6, y cuando después me dice tengo una sorpresa, le digo “si es buena me la dices, si es mala no me la digas”, me dice “mi papá está orinando un litro”, “no puede ser” le digo “si no tiene riñones”, una maravilla, ¿sabes lo que es eso?, colmó todo, eso fue lo máximo, y estábamos con el paciente 8 meses, 9 meses, en forma clandestina, en complicidad con una de las hermanas, escondida teníamos la harina de coca para que los hermanos no

sepan, le encuentran la harina de coca, un escándalo, le quitaron la harina de coca y lo sometieron a una operación de trasplante de células, ahí fallece, murió, estando bien, unos médicos franceses que investigan la coca pero no lo publican, les conté el caso y me dijeron que la coca es posible que regenere todo tipo de tejidos, entonces posiblemente regeneró el riñón. Mamacoca es capaz de eso y de mucho más. (...)” (Maritza Vera, 11.12.08).

La experiencia de Maritza Vera demuestra que la harina de coca tiene efectos positivos en todas las facetas de la salud humana. Efectivamente, muchas personas que comenzaron a consumir la harina de coca para tratar una dolencia o enfermedad específica, experimentaron una mejoría general en la salud. Muchos se curaron de enfermedades de las cuales ni siquiera habían programado tratarse. Por ejemplo Carolina Che León, que comenzó a consumir la coca para bajar de peso, además acabó con los resfríos y las alergias invernales, y obtuvo un buen descanso nocturno. Ricardo Medina Rocha, además de recuperarse de una fuerte depresión, superó trastornos de gastritis y de hipertensión arterial gracias a la harina de coca. Raffo León reporta el caso de una muchacha que sufría en sus relaciones sexuales por falta de lubricación, y pudo superar esta situación tomando una cucharadita de harina de coca todos los días con el desayuno (Somos, 2007: 41).

Estas cualidades de la coca, que todo lo cura, llevaron al Dr. Mortimer, a principios del siglo XX, a concebir a la coca como “panacea”. *“La influencia sostenedora de la coca en la fatiga, así como también su poder curativo en muchas enfermedades, la asemejan a una panacea”*. (Mortimer, 1974: 372).³²⁶ En la mitología griega, “Panacea” (en griego antiguo *Panákeia*, “que todo lo cura”) fue una diosa de la salud.³²⁷ Hoy la palabra “panacea” sirve para designar un mítico medicamento que sería eficaz para curar toda clase de enfermedades. Manuel Seminario, enfatiza:

“Vemos en la coca la planta que más beneficios aporta, yo me atrevo a decir que la coca es la panacea, el alimento que te cura de todo, para mí la coca es el alimento que te cura de todo, aún no tenemos una panacea, aun la ciencia no ha descubierto a qué se referían, mientras no se descubra tengo el derecho a decir que la coca es la panacea, los médicos cada día descubren nuevas curaciones, te cura enfermedades del cuerpo, del alma, del

³²⁶ La traducción del inglés al castellano ha sido hecha por mi.

³²⁷ Panacea fue la hija de Asclepio y hermana de Yaso, Higía, Aceso y Egle.

espíritu, te provoca salir a contactarte con la naturaleza, con la vida, es muy interesante lo que estamos sintiendo a partir de la hoja de coca.”

“La curación a través de la coca es inmediata, a veces otras yerbas como que demora un poco más, tienen un proceso un poco más largo, con la coca la comes y tienes energía ya, en dos días más ya no te duelen los huesos, en tres días más ya tu digestión funciona bien, y duermes bien, o sea la salud vuelve a tu cuerpo pronto (...) ¡qué no cura la hoja de coca!” (Manuel Seminario, 14.12.08).

Además de su multifuncional poder curativo, la coca tiene la virtud de ser inocua, no se reportan casos de efectos colaterales nocivos. Los detractores de la coca no tienen argumento alguno para afirmar que la harina de coca es perjudicial para el organismo humano. Teobaldo Llosa considera que debe tenerse cierta precaución al administrar harina de coca a personas de alto riesgo, como los hipertensos, las embarazadas, niños pequeños o personas con glaucoma y alérgicas a alguna proteína u otro componente de la coca (Llosa et. al., 2006). Lo cierto es que la experiencia práctica indica que *“Consumida racionalmente tal como recomendamos, no hemos encontrado ninguna contraindicación hasta el momento. En las mujeres embarazadas debe aún estudiarse. En algunas comunidades de la sierra centro las hemos visto chakchar sin ningún problema. Amigas y parientes embarazadas no han sentido efectos negativos al consumirla en harina.”* (Javier Trigo, 2007: 6).

El consumo regular de harina de coca combate males como la depresión, el estrés, la ansiedad y la bulimia. Esto se debe a que la coca -además de su influencia benéfica sobre el cuerpo físico- es una medicina del alma, un alimento espiritual que influye sobre el estado de ánimo, la sensibilidad y las ganas de vivir.

“¡Con qué amor te cuida!, ¡con qué amor te da!, tu lo sientes (...) La coca es amor, es saber compartir, a veces uno lo tiene escondido, pero te lo amplía más. ¿Has visto algún alimento que te alimente el cuerpo y que levante el alma?, no existe.”

“(...) una paciente tenía cáncer a los huesos, tu hablabas con ella y de repente se le salía un dedo, o se le caía un diente, de haber escuchado “es un alimento, una planta sagrada, y que te va a ayudar”, y cuando la probó me llama y me dice “Maritza, me ha quitado el dolor, y me ha devuelto las ganas de vivir”, y todos los pacientes ¿no? “ah tengo ganas de

vivir, veo el mundo de otra manera, yo estaba tan abatido, quiero vivir, quiero hacer muchas cosas más, sé que lo voy a lograr”, ningún otro alimento o planta te hace sentir eso, tu puedes comer rico y vas ha saciar el hambre, pero acá vas a saciar el hambre del alma, y te va a dar un bienestar, una energía, una esperanza, es maravilloso (...)” (Maritza Vera, 11.12.08).

La composición de la coca es muy compleja, su acción en el organismo humano también. En las personas que comienzan a consumir harina de coca, se reportan una gran diversidad de reacciones:

“La mayoría siente desde el inicio una energía extra y con el correr de los días y meses, cada uno de sus beneficios orgánicos. Algunos pocos no sienten nada especial; tal vez se deba porque están mejor alimentados o porque para ellos es muy poco una cucharita al día. A algunos les da sueño que se prolonga de uno a varios días (¿efecto parecido al que ocasiona un caldo de cabeza de pescado?) para luego, sentir su efecto vigorizante. También puede ocurrir cierto malestar estomacal producto del estreñimiento, que se superará en poco tiempo.” (Javier Trigo, 2007: 6).

La harina de coca ejerce una acción diferente y particular sobre cada individuo. *“Mamacoca no hace los mismos efectos en todas las personas, Mamacoca sabe lo que tiene que hacer en cada persona, es tan inteligente, unos dicen “no, pues yo quiero que me haga lo que a él le ha hecho”, no, no lo hace porque sabe lo que necesitas.”* (Maritza Vera, 11.12.08). La nutricionista Maritza Vera, con amplia experiencia en los más diversos cuadros clínicos, ha comprobado que la harina de coca equilibra o regula funciones dañadas o alteradas en el organismo. Por ejemplo, regula la presión sanguínea: a quien tiene alta presión se la baja, a quien tiene baja presión se la sube. *“La coca no sube la presión, te regula la presión, la coca tiene reserpina, que antes se usaba para regular la presión arterial, a veces una mínima cantidad te puede curar.”* (Maritza Vera, 11.12.08). La misma acción reguladora ejerce la coca sobre los niveles de glucosa en la sangre; entrega energía, y al mismo tiempo calma. Para definir esta acción compleja e “inteligente”, Maritza Vera tiene la metáfora precisa: la coca actúa como una “junta de médicos” dentro de nuestro cuerpo, buscando el órgano dañado o la función deficiente para poder reparar o regular su funcionamiento. De esta forma se entiende cómo puede aplicarse con éxito en cuadros clínicos y constituciones fisiológicas tan diversas.

CAPÍTULO 12: LA REVOLUCIÓN DE LA HARINA DE COCA

“La harina de coca ha sido una revolución” (Manuel Seminario).

Introducción

“Y definitivamente la harina de coca fue lo que provocó la formación de la APEHCOCA [Asociación Peruana de la Hoja de Coca], de otra manera APEHCOCA no hubiera nacido. Toda esta defensa de la hoja de coca nace con la harina de coca, por lo menos en la ciudad (...) que la coca cura no me lo puedes decir a través de un escrito, tienes que demostrármelo a través de algo que lleve la coca a mi boca y vea que me curó, mi propia experiencia, eso es lo que se ha conseguido con la harina de coca.” (Manuel Seminario, 26.04.08).

El ensayo y prueba de las propiedades alimenticias y medicinales de la harina de coca en la práctica profesional de las nutricionistas Marina Escobar y de Maritza Vera, no estaba destinada a quedar en lo anecdótico, como una verdad esclerosada en una tabla de contenidos nutricionales, o practicada marginalmente. En Lima, entre los años 2005 y 2006, se masificó el consumo de harina de coca, un fenómeno imprevisto hasta para los conocedores del tema y defensores de la coca. Por ejemplo Anthony Henman, el célebre autor de *Mamacoca*, reconoce que *“(...) en el caso de Lima, este surgimiento en los últimos tres o cuatro años de un nuevo uso de la coca, digamos la coca como nutrición, es algo que yo no preveía, no me llamaba mucho la atención, pero ha encontrado un eco acá en Lima que para mi no era previsible, entonces esas cosas están aconteciendo, van surgiendo fenómenos nuevos (...)”* (Anthony Henman, Barranco, 05.01.08).

El consumo de harina de coca se esparció primero por las clases altas limeñas y creció con una velocidad vertiginosa, extendiéndose por las clases medias de los barrios limeños y los estratos más populares. Y desde la capital del Perú, comenzó a difundirse por todo el país el nuevo paradigma: la harina de coca como alimento y medicina. Este fenómeno social no se dio espontáneamente, fue impulsado por un grupo de personas, unidas en una relación

de amor “maternal” por *Cocamama*. Entre ellos, hay que resaltar los aportes de Baldomero Cáceres, Anthony Henman, Agustín Guzmán, Fernando Giannella, Mary Ann Eddowes, Maritza Vera, Manuel Seminario, Mariel Cabezas, Javier Trigo, Noelia Pérez y el Amautha Tahuiro.

En el 2005, se realizó el I Foro Internacional de la Hoja de Coca, en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Este evento fue un éxito por los temas tratados, por los especialistas que concurrieron y por el masivo flujo de participantes, y produjo una serie de efectos concatenados entre sí. 1) Despertó el interés de los medios de comunicación, que realizaron una serie de entrevistas y reportes en los años 2005 y 2006, informando sobre las virtudes de la harina de coca y presentando testimonios de sanación de diversas enfermedades. 2) Los reportes realizados por la televisión peruana –en especial el emitido en el programa “Reporte Semanal”- provocaron una revolución en el consumo de la harina de coca en Lima: miles de personas se apiñaron en las tiendas naturistas para conseguir este preciado producto. 3) En la ciudad de Lima, en el 2006, personas de diferentes oficios y profesiones, interesadas en la defensa y promoción de la hoja y de la harina de coca, crearon la Asociación Peruana de la Hoja de Coca (APEHCOCA). 4) En el año 2008, el programa radial “La Hora de nuestra Coca” todas las mañanas de lunes a viernes por RADIO LATINA AM, generó en Lima una “corriente de opinión” crítica al sistema, que tuvo a la hoja de coca como “punta de lanza”.

En el presente capítulo describo los sucesos arriba mencionados, los cuales configuran una verdadera “revolución de la harina de coca”. Finalmente, trato de entender los procesos psicológicos y sociales que acontecen en la mayoría de las personas que se inician en el consumo de la harina de coca, procesos que ayudan a explicar la aceptación y difusión masiva de este producto en Lima.

12.1. FOROS INTERNACIONALES DE LA HOJA DE COCA

Presidida por Agustín Guzmán, en noviembre de 2001 se creó Comunidad Tawantinsuyu, una “asociación civil de derecho privado” -sin fines de lucro- destinada al estudio, preservación y difusión de la cultura andino-amazónica, particularmente en el campo de la medicina tradicional. Comunidad Tawantinsuyu busca recuperar la salud prehispánica, en

el marco de una salud intercultural, contribuyendo así con la evolución de una sociedad más sana, conectada con la naturaleza y sus raíces culturales. Sus principales objetivos son fomentar el uso sagrado y terapéutico de plantas medicinales, la producción de artesanías y alimentos nativos, la puesta en valor del patrimonio arqueológico, la contribución a una mejor nutrición y salud integral de la población, la recuperación de la identidad y autoestima, y la defensa de los valores culturales y espirituales de las comunidades indígenas.³²⁸

En medicina tradicional, el interés de Comunidad Tawantinsuyu está centrado en tres plantas maestras: hoja de coca, ayawaska y wachuma. Respecto a la hoja de coca, organizó y realizó dos Foros Internacionales de la Hoja de Coca, uno en Lima-Perú en abril 2005 y otro en Buenos Aires-Argentina en octubre de 2006.

12.1.1. I Foro Internacional de la Hoja de Coca: “Una semana de paz con la coca”

El I Foro Internacional de la Hoja de Coca: “Una semana de Paz con la Coca”, se realizó en el auditorio de la Biblioteca Central de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, del 4 al 8 de abril de 2005. El objetivo del I Foro fue revalorar y promocionar los usos tradicionales y benéficos de la coca; y denunciar la “satanización” que se viene haciendo de la hoja de coca, al asociarla con hechos de violencia, delincuencia y corrupción a través de campañas mediáticas nacionales e internacionales.

Agustín Guzmán, director de la institución organizadora -Comunidad Tawantinsuyu-, se convenció muy tempranamente de las virtudes de la harina de coca, en su empleo como alimento y medicina. Consiguió proveedores de harina de coca en el departamento de Huancayo y se convirtió en uno de los primeros en vender y promocionar la harina de coca en Lima. La comunicadora Ana María Pérez, que trabajó en la realización del I Foro,

³²⁸ A través de una serie de proyectos, como son la creación de jardines botánicos en comunidades nativas para la protección, preservación y uso de las plantas medicinales; la elaboración de esencias, aceites y otros productos naturales para beneficio económico de cada comunidad; reforzar conceptos de denominación de origen (desarrollo de los recursos de la población con calidad óptima) y bioprospección (conocimientos nativos sobre plantas y patentes); creación de Centros de Salud Intercultural en las comunidades; capacitación en el uso de plantas medicinales y alimenticias; reforestación y conservación de la diversidad biológica; restauración y puesta en valor de complejos arqueológicos.

y que hasta el día de hoy le compra harina de coca a Agustín Guzmán, recuerda que “*Antes hubieron dos eventos en Colombia, uno en Bogotá y el otro en Cali, pero más ligados a plantas donde coca fue un pedacito, pero eso fue lo que inspiró para hacer el primer foro.*” (Ana María Pérez, 15.10.08). Efectivamente, a raíz de estos eventos, a Agustín Guzmán se le ocurrió la idea de realizar en Lima un encuentro internacional referido a la coca:

“Fue que me invitaron, con Anthony Henman y con Baldomero Cáceres, a Cali, Colombia, a un encuentro de biodiversidad, pero ahí se hablaba dos días de la hoja de coca, apareció gente importante que conocía el tema, y yo dije bueno en Perú hay más, ¿y por qué no esto?, cuando yo viene dije hay que hacer esto acá (...)” (Agustín Guzmán, 31.10.08).

Mary Ann Eddowes tuvo el mérito de la organización del I Foro. Si bien su conocimiento sobre la coca era todavía incipiente,³²⁹ tenía una vasta experiencia como organizadora de eventos. Además, su fuerza y su voluntad férrea fueron decisivas para que el I Foro se pudiese concretar:

“Incluso llegó un momento en que Ana María Pérez que también nos estaba ayudando, y Agustín mismo, querían tirar la toalla, porque estaba difícil, no salía, e incluso en una toma de ayawaska yo le dije a la coca “¿porqué me mandas a hacer esto que está tan difícil, que no sale?”, y me contesta “ya, ya tu sabes por qué tienes que hacerlo, hazlo nomás, yo te voy a ayudar”, entonces yo era la única absolutamente convencidísima de que tenía que salir, y les dije “esto sale, porque ya tenemos resolución por la universidad, tenemos comprometido todo esto, y esto sale.” (Mary Ann Eddowes, 18.12.08).

En el I Foro Internacional de la Hoja de Coca participaron representantes de los países productores de hoja de coca (Perú, Bolivia y Colombia) y de algunos países vecinos (Argentina, Colombia, Ecuador y Brasil). Hay consenso en que fue un evento muy bien organizado y completo, que captó el interés del público sanmarquino y limeño. Durante tres días, asistieron un promedio de 400 personas por jornada. El auditorio de la Biblioteca Central de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos –donde fueron las conferencias

³²⁹ “*Yo empecé a hacer el foro sin saber, solamente yo usaba la coquita para hacer ofrendas, para chakcharla, y para de contar, o sea, yo casi no sabía de la coca en el 2004 cuando yo empiezo a armar el foro, ni siquiera sabía qué temas se pueden tratar alrededor de la coca, entonces todo lo que he aprendido para llegar a armar ya programas con cuatro bloques, todo eso lo aprendí en el caballo, haciendo (...)*” (Mary Ann Eddowes, 18.12.08).

y debates- siempre estuvo repleto de público. “*El I Foro mostró muchas cosas, el auditorio lleno, la gente sentada en las gradas, generó un movimiento muy importante (...)*” (Ana María Pérez, 15.10.08).

En el I Foro estuvieron representados los diferentes aspectos de la coca: nutricional, medicinal, espiritual y legal. Se inauguró con una ofrenda andina, realizada por el Amautha Tahuiro al pie de la “*waka San Marcos*”.³³⁰ Vinieron *yatiris* que realizaban “lectura” con las hojas de coca a las personas interesadas. Hubo una feria donde se expusieron y vendieron los productos elaborados a base de harina o extracto de coca. Estaban los industrializadores de la coca, que comenzaban con esta actividad en Lima, como Manuel Seminario y sus productos Maná Integral. Además vinieron industrializadores de la coca del departamento de Cusco, que expusieron una amplia gama de productos comestibles y artesanales elaborados con coca. Trajeron papel reciclado con coca, ropa teñida con coca, licores, pomadas, caramelos y galletas con harina de coca. “*Hubo bastantes productos realmente, como parte de toda una forma de consumo de la hoja de coca.*” (Manuel Seminario, 26.04.08). El ciclo de conferencias magistrales fue inaugurado por Anthony Henman, con una apasionante reflexión sobre la coca como planta maestra. Los contenidos teóricos del I Foro se organizaron en cuatro ejes.

1. Tradición y cultura.

Luego de una extensa discusión, se llegó a una definición de "uso tradicional" como el encuentro de cualquier ser humano con la coca, utilizando las formas tradicionales de aprovechamiento. Una variante particular del uso tradicional de la coca se produce en el noroeste argentino, donde personas de todas las clases sociales comparten esta tradición, que llaman *coqueo* o *akullico*. En Ecuador, se vienen haciendo esfuerzos para la reintroducción del *akullico*, práctica que fuera erradicada en ese país hace dos siglos.

2. Salud y nutrición.

Hubo consenso con respecto a la riqueza de elementos medicinales y nutricionales en la composición de la hoja de coca. Se expusieron las propiedades y virtudes de la harina de coca en el campo de la alimentación y de la medicina. Se enfatizó la necesidad de impulsar

³³⁰ Es la pirámide prehispánica más alta en Lima, formaba parte de la antigua ciudad de Maranga hace unos 1000 años antes del presente. Actualmente, se halla en el *campus* universitario de la UNMSM.

mayor investigación científica, que influya para de modificar la legislación nacional e internacional que impide el uso benéfico de esta planta.

3. *Ambiente y agricultura.*

Especialistas en la materia, se refirieron a la antigüedad y a las características de la adaptación del cultivo de la coca en ambientes ecológicos de la selva y de los Andes. Se hizo hincapié sobre los efectos depredadores del medioambiente que se derivan de las actuales prácticas del narcotráfico y las campañas de erradicación de los cocaes. Se propuso el respeto hacia el cultivo milenario de la coca, de acuerdo a las formas tradicionales, por ser apropiado para el ecosistema y esencial en la forma de vida de los pueblos andinos y amazónicos.

4. *Industrialización y comercialización.*

Se trataron las múltiples posibilidades de desarrollo industrial, a partir de las propiedades medicinales y alimenticias de la coca. Se mencionaron los actuales impedimentos legales y burocráticos que traban el libre comercio de la coca y sus derivados, perjudicando las posibilidades de industrialización. Se presentaron testimonios, logros alcanzados y contratiempos que vienen soportando las empresas vinculadas al uso benéfico y legal de la coca en Perú, Bolivia y Colombia.

El I Foro contribuyó a la revalorización de la coca a la coca en sus diferentes aspectos, promocionando la novedad de la harina de coca como alimento y medicina. Fue el punto de encuentro para las personas interesadas en la defensa de la coca en la ciudad de Lima. *“A raíz del primer foro comienza la gente ahora más a interesarse, a usarla, a decir que se está curando, a hacer productos con coca, y a conocerla, quiénes estamos en el tema, y a empezar a unirnos.”* (Mary Ann Eddowes, 12.12.08). *“El primer foro de la hoja de coca sirvió para juntar esa gente que estaba dispersa, y a partir de ahí comenzaron a consumir acá en Lima la harina de hoja de coca. Los conozco a Anthony [Henman] y a Baldomero [Cáceres], y se hizo este círculo o grupo en Lima.”* (Agustín Guzmán, 31.10.08). Como corolario del I Foro, se difundió un “pronunciamiento” en el cual se llama la atención sobre la condena internacional que pesa sobre la hoja de coca, y se solicita a las instancias competentes una evaluación científica que permita la reapertura de un mercado legal. Este documento, firmado por miles de personas, es un testimonio de la necesidad de una reforma de las leyes nacionales e internacionales referidas a la coca.

12.1.2. II Foro Internacional de la Hoja de Coca: “Las Fronteras de la Coca”

El II Foro Internacional de la Hoja de Coca: “*Las Fronteras de la Coca*”, se realizó en Argentina, en la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de Buenos Aires (UBA), del 6 al 8 de octubre de 2006. Fue organizado por la ONG Comunidad Tawantinsuyu, con el respaldo de la Organización de Comunidades de Pueblos Originarios y la Central de los Trabajadores de Argentina / Filial Tupac Amaru, de la provincia de Jujuy.

En tiempos prehispánicos, gran parte del territorio que hoy se conoce como Argentina (desde el límite con Bolivia hasta la actual provincia de Mendoza) estuvo integrado al *Tawantinsuyu*. En esta zona, el uso tradicional de la coca ha persistido hasta la actualidad, asumiendo características propias. Además debido a la migración boliviana, que llegó a la Argentina buscando mejores condiciones de vida, en los años recientes la coca se ha expandido por grandes ciudades, como Buenos Aires, Córdoba y Mendoza.³³¹

El II Foro Internacional de la Hoja de Coca duró tres días y tuvo una asistencia promedio de 350 participantes en cada jornada. Se debatió sobre la realidad del uso de la hoja de coca y su situación legal en el estado argentino, en los países vecinos y el panorama internacional. Las conferencias y debates se estructuraron a partir a partir de tres ejes temáticos:

- 1) “*Las fronteras simbólicas*”: el *Tawantinsuyu*, los usos culturales y tradicionales de la hoja de coca en los Andes, legislación nacional e internacional.
- 2) “*Las fronteras de la coca*”: países productores y consumidores, los campesinos de la coca, comercio legal y el mercado negro de la importación ilegal, situación y consecuencias del contrabando.

³³¹ La población boliviana representa un 10% de la población total de la provincia de Mendoza.

- 3) *“Las fronteras de la ignorancia”*: usos medicinales y alimenticios de la hoja de coca, su uso en tratamientos de adicciones, y otras bondades y aplicaciones desconocidas por la mayoría de los argentinos.

Manuel Seminario viajó a Buenos Aires llevando productos con coca elaborados en su empresa -Maná Integral-, que tuvieron muy buena aceptación por parte del público porteño.

“En Argentina hubo muy buena aceptación de los productos que llevamos con coca, nosotros llevamos a Buenos Aires todos los productos que tenemos y volaron pues, hablando comercialmente volaron, Argentina tenía una buena economía en ese momento, no había ningún problema con los precios, lo que sí había en Bolivia, que también en otros eventos que hemos llegado a ferias de coca en Bolivia teníamos el factor precio, y nuestros costos son más altos que los de Bolivia entonces no podíamos entrar a ese mercado, pero sólo por eso, por que por lo demás la gente que comía los panteones con coca se quedaba fascinada.” (Manuel Seminario, 26.04.08).

Con el II Foro, se consolidó una red internacional para la defensa de la hoja de coca, y para promover un mercado legal para la coca. A los seis países presentes en el I Foro -Bolivia, Perú, Argentina, Colombia, Ecuador, y Brasil- se le sumó Chile. Se ampliaron los contactos y coordinaciones entre personas e instituciones de la región que se ocupan del problema de la coca. *“Lo que yo vi en los foros es que esto tiene que ser un bloque regional, este espacio es el de todos los de la región, y Perú con Bolivia y Colombia especialmente, entonces ya tenemos gente ubicada en Ecuador, en Colombia en Chile, en Argentina, en Bolivia, o sea se va ampliando, más adelante yo quisiera que esté Brasil, esté Venezuela, esté Cuba, estén otros países que puedan aportar.” (Mary Ann Eddowes, 18.12.08).*

12.2. EL ROL DE LOS MEDIOS DE PRENSA

12.2.1. Los reportes sobre la coca

Motivos detonadores del interés de la prensa

En el curso de los años 2005 y 2006, se produjeron una docena de reportes televisivos y documentales sobre las bondades y virtudes de la harina de coca, además de artículos y reportajes en radio y periódicos, en la prensa nacional e internacional.³³² Muchos de los periodistas se ocuparon del asunto porque era algo novedoso que había en el ambiente y como prensa debían cubrir la noticia. Sin embargo, la mayoría de ellos eran concientes que, defendiendo la coca, se defendía la salud, la cultura andina y la soberanía nacional. El interés de los medios de comunicación por la coca fue despertado, fundamentalmente, por los siguientes hechos: (1) el I Foro Internacional de la Hoja de Coca, (2) una sentencia del Tribunal Constitucional favorable a la coca de septiembre de 2005, (3) la propuesta del candidato presidencial por el partido Nacionalista, Ollanta Humala, de utilizar la harina de coca para paliar la desnutrición y (4) la confesión de Alan García –una vez que asumió la presidencia- de que había *chakchado* coca durante la campaña electoral, y que valoraba sus propiedades alimenticias y medicinales.

Mary Ann Eddowes, considera que el I Foro Internacional de la Hoja de Coca fue el hecho que despertó la curiosidad de la prensa, para empezar a investigar sobre la coca y entrevistar a los especialistas en el tema. Mary Ann señala una correlación cronológica: el I Foro se hizo en abril de 2005, y los reportes televisivos y en prensa escrita fueron inmediatamente después, y se sucedieron hasta el 2006. *“El I Foro no fue cubierto por los medios de prensa, sin embargo después del evento apareció canal 5, nos filmó, apareció canal 2, que fue el bum con el tema de la harina de coca y nos tiraban abajo las puertas, los teléfonos, todo el mundo quería comprar coca, y bueno de ahí aparecieron reportajes en el 7 y en otros canales.”* (Mary Ann Eddowes, 12.12.08).

Otro hecho que motivó el interés de la prensa, fue la sentencia del Tribunal Constitucional publicada el 27 de septiembre del 2005, referida a la inconstitucionalidad de las ordenanzas regionales de Cusco y Huánuco que legalizaban el cultivo de la hoja de coca en algunos valles de estos departamentos. En la misma, se acuerda: *“Exhortar al Presidente de la República a reevaluar la política nacional e internacional antinarcóticos, de conformidad con los incisos 3 y 11 del artículo 118 de la Constitución (...)”*. Además, se sugiere al Congreso de la República a incluir -en el plazo más breve posible- a la coca en la lista de

³³² Maritza Vera señala que en el extranjero los medios también se hicieron eco, a través de CNN y revistas médicas que publicaron información sobre los beneficios de la harina de coca en el África y en España (Maritza Vera, 11.12.08).

cultivos reconocidos como Patrimonio Natural de la Nación, hecho que todavía no se cumple. Asimismo, en la misma sentencia el Tribunal Constitucional exhorta al Instituto Nacional de Cultura (INC), a iniciar los trámites para la declaración del uso tradicional de la hoja de coca como patrimonio cultural inmaterial, de conformidad con el ordenamiento internacional. El 16 de diciembre del 2005, el Instituto Nacional de Cultura (INC) declaró Patrimonio Cultural Inmaterial de la Nación los usos culturales y tradicionales de la hoja de coca.³³³

La atención pública sobre el tema de la coca se incrementó en el contexto de la campaña para las elecciones presidenciales de 2006. Ollanta Humala, candidato presidencial por el partido Nacionalista, entre las consignas de su campaña electoral, propuso producir un pan enriquecido con harina de coca para contribuir a paliar la desnutrición que alcanzaba un tercio de la población nacional. Esta propuesta provocó el visceral rechazo de los grupos de poder y de los sectores conservadores, que competían contra Humala en dicha contienda electoral.³³⁴ Curiosamente, el Dr. Alan García Pérez, rival de Humala en la segunda vuelta, poco después de asumir la presidencia, se confesó usuario de la hoja de coca y conocedor de sus virtudes alimenticias y medicinales.

En una conferencia, *“El doctor Alan García les dijo a los corresponsales extranjeros (...) que la hoja de coca sabía amarga pero que era altamente energética y buena para el aclarar de garganta y que él mismo la había chakchado en la última campaña electoral para combatir la fatiga de los mítines interminables y darle voz debida a sus discursos cuando las cuerdas vocales comenzaban a fallarle.”*³³⁵ Otros medios de prensa también se hicieron eco de la noticia:

³³³ El reconocimiento del patrimonio inmaterial se refiere a las actividades de la “cultura viva”, que incluye a expresiones como el folclor, la medicina tradicional, el arte popular, la cocina típica, las ceremonias, los rituales y las costumbres.

³³⁴ Vale acotar que, por parte los líderes del partido nacionalista, no existía un real conocimiento ni compromiso con la causa de la hoja de coca, sólo fue un tema de campaña. Manuel Seminario observó, con su agudeza característica que, en el local del partido nacionalista, el domingo 4 de junio se pudo apreciar al Sr. Abugatas (representante oficial de la propuesta) ingresando al local con dos cajas de 48 latas de “ciclone”, un energizante artificial importando de USA. *“Para recuperar las energías perdidas en los meses de campaña, ¿porqué no consumir hoja o harina de coca, y de esta manera tener mayor coherencia con lo que se propone?”*, se pregunta Manuel Seminario.

³³⁵ César Hildebrandt. La primera, jueves 28 de diciembre de 2006, página 4 –política-.

“ALAN RECOMIENDA COCA EN DIETA ALIMENTICIA. CONFIESA LA USÓ EN CAMPAÑA ELECTORAL.”.

“Usar masivamente la hoja de coca, mediante su incorporación al consumo directo, propuso el jefe de Estado, Alan García, al recordar que la planta milenaria de los incas le fue muy útil durante la última campaña electoral que lo llevó a Palacio de Gobierno.”.

“A la prensa extranjera, dijo que la hoja milenaria debe formar parte de la dieta alimenticia de los peruanos.”.

“Creo que se ha convertido en una hoja prohibida y al ser de consumo andino la miramos como algo retrasado, pero podría incorporarse al consumo directo, como si fuera la hierba arúgula que también es amarga y se sirve con limón y vinagre”, aseveró.” (Ojo, Impacto, Lima, miércoles 20 de diciembre de 2006, p. 3).

La noticia también apareció en Perú 21 (miércoles 20 de diciembre de 2006, p. 7), con el título *“García defiende hoja de coca. Propone que se use para el consumo directo en dieta alimenticia.”*. El flamante presidente señaló que el chef Gastón Acurio había preparado tamales, pasteles y un cóctel, todos con harina de coca. Sin embargo, por presiones del gobierno de los Estados Unidos, Alan García no volvió a referirse a los usos benéficos ni a las posibilidades de industrialización de la coca.

Los acontecimientos arriba referidos, despertaron el interés por la coca y motivaron entrevistas, reportajes y programas televisivos. Pusieron en escena, ante la opinión pública, a la gente que estaba en la defensa de la coca, como Baldomero Cáceres, Maritza Vera, Manuel Seminario, Javier Trigo, Mary Ann Eddowes, Anthony Henman, Sacha Barrio, Teobaldo Llosa, Hugo Cabieses y Ricardo Soberón.

Entrevista en el Comercio a Maritza Vera

Un extenso reportaje, titulado *“Maritza Vera, una médico ambulante”*³³⁶, apareció en el diario “El Comercio” del 29 de noviembre de 2005. Allí la nutricionista Maritza Vera,

³³⁶ Se logró sacar este reportaje, en un periódico “conservador” como es el Comercio, gracias a la influencia de Isabel Álvarez, porque todavía la hoja y la harina de coca eran un tema “tabú”. La

entrevistada por el periodista Antonio Orjeda, exaltó las virtudes de la coca: “*¡Es la hoja más completa que hay sobre la tierra! Tiene proteínas, hidratos de carbono, grasas, vitaminas, y minerales, ¡todo!*”. Maritza Vera considera que esta entrevista abrió el camino a los reportes en la televisión peruana que estaban por venir.

El reporte de canal 7

Este reporte fue realizado por el programa “Presencia Cultural” de canal 7, un medio televisivo del Estado. Entre todos los reportes sobre la coca, este fue uno de los más completos. Enfocado desde varias disciplinas, aportó una visión integral de la problemática de la hoja de coca. Fueron entrevistados los más representativos especialistas en el tema: el psicólogo Baldomero Cáceres, el empresario de productos con coca Manuel Seminario, el antropólogo Anthony Henman, el psiquiatra Teobaldo Llosa y el especialista en narcotráfico Hugo Cabieses.³³⁷ Sin embargo, este reporte no caló en la opinión pública, porque el programa “Presencia Cultural” es emitido los sábados a las 2 de la tarde, un horario en que la gente suele estar en otras tareas y no frente al televisor (Manuel Seminario, comunicación personal).

El “Reporte Semanal” de canal 2

En el programa “Reporte Semanal” de canal 2, que se emite los domingos a las nueve de la mañana, salió un reporte sobre la harina de coca, por iniciativa de la periodista Mónica Cepeda. Se mostraron algunos de los productos elaborados a partir de harina o extracto de coca. Los que más llamaron la atención del público fueron el paté de coca, el tamal de coca y el champú de coca. El reporte informó sobre algunos restaurantes que habían comenzado a ofrecer “coca sour” (un trago a base de pisco peruano y hojas de coca), helado de coca y limonada de coca. Además difundió que se produce, en base a extracto de coca sin alcaloides, una bebida energética llamada “Vórtex”, la cual se exporta a Panamá, Holanda y Luxemburgo; mientras que en Cusco se comercializa la gaseosa “Oro Verde”.

expresión “médico ambulante” se refiere a que Maritza Vera no atiende en un consultorio, sino que va al domicilio del paciente.

³³⁷ La Asociación Peruana de la Hoja de Coca (APEHCOCA) proyecta este reportaje en todos los eventos que congregan a personas interesadas en saber más de la hoja de coca.

En el mismo reporte, dos pacientes de la nutricionista Maritza Vera dieron sus testimonios de sanación. Uno de ellos es el señor Atilio Franco Luján, ex policía de 90 años. Cuando comenzó el tratamiento, tenía osteoartrosis, anemia y colesterol alto, estaba delgado y demacrado, pesaba menos de 70 kilos y sufría depresión. Maritza Vera le recetó una dieta integral enriquecida con dos cucharaditas de harina de coca en el desayuno y otra en la cena. El señor Franco producía la harina de coca para su propio consumo, tostando y moliendo las hojas secas en una multiprocesadora. Gracias a la harina de coca superó las molestias de la osteoartrosis y aumentó la hemoglobina, que tenía muy baja. Además, rejuveneció mental y físicamente, mejoró la memoria, le salió nuevo cabello, e incluso le desaparecieron las manchas de vejez en las manos.

Sin embargo, el testimonio más elocuente y conmovedor fue el de Jean Pierre Acuña, un niño de 5 años, otro caso de Maritza Vera. Jean Pierre había sido afectado por una rara enfermedad, “osteoconitris de cuarto grado”, una especie de artrosis en la médula, que iba doblando y quebrando su columna vertebral. Al principio caminaba con unos aparatos ortopédicos y había sido enyesado en las caderas para que no se doblasen sus piernas, al final Jean Pierre ya no se podía desplazar por sí mismo y los médicos dijeron que ya nada se podía hacer: el niño fue desahuciado por la medicina. La situación era desoladora, cuando apareció en escena la nutricionista Maritza Vera, y le incluyó la harina de coca en un tratamiento. Los padres del niño cuentan la experiencia, el padre aparece con una sartén tostando y moliendo las hojas, mostrando cómo prepara y utiliza la harina de coca en su humilde casa de los Olivos, zona norte de Lima. A los tres meses de iniciado el tratamiento, Jean Pierre comenzó a caminar. Un toque emotivo pero auténtico, que conmovió a los televidentes, fue cuando el niño narra su testimonio de la enfermedad y derrama gruesas lágrimas al recordar su postración. Luego aparece totalmente recuperado, andando en bicicleta a toda velocidad por las calles de su barrio, y profiriendo gritos de felicidad.

12.2.3. La masificación en el consumo de la harina de coca

El reporte de canal 2 representó un antes y un después en la historia del consumo de la harina de coca en Lima. El programa “Presencia Cultural” se emite el domingo a las nueve de la mañana, es un horario en que hay mucha gente frente a la televisión. El reporte tuvo

un altísimo *rating* y causó hondo impacto en la opinión pública. Fue tan solicitado a través de llamadas del público, que canal 2 tuvo que repetirlo al domingo siguiente, lo cual es una excepción. Al día siguiente de la emisión de este programa, llegó una avalancha de gente a comprar la harina de coca a las tiendas naturistas Maná Integral y Campos de Vida.

El antropólogo Javier Trigo describe el impacto que causó el reportaje de canal 2:

“Ha sido la coca la que ha hecho que lleguemos al periodismo nacional, se han hecho reportajes muy buenos que han dado la vuelta al mundo, como el de canal 2, un reportaje bien preparado, bien estructurado, que a mi me causó una impresión, que desde el punto de vista intelectual de repente lo podemos cuestionar, porque es muy superficial, porque es muy vendedor, pero que en la gente impacta y llega hasta su profundidad y le inquieta ¿no?”.

“Ese reportaje en canal 2, yo creo que abrió la pista, abrió la mente de la gente que comenzó a experimentar, porque era muy creíble de acuerdo a los testimonios que se brindaron ahí, muy fuerte fue, mucha gente lloró, mucha gente lloró cuando veía al niño contar su historia, y cuando comienza a llorar el niño, mucha gente me dijo que había llorado, es que cuando uno no hace teatro, sino da un testimonio de vida, desde adentro, no te queda más que sentirlo y compartirlo, darte cuenta de que sí es verdad, y eso es lo que permitió este reportaje.”.

“Producto de ese reporte que se transmitió en canal 2 se sacaron varias experiencias, en primer lugar fue aleccionador que lo vuelvan a pasar durante dos o tres sábados, a pedido y exigencia del público, y después que nos llamen a los teléfonos a los que nos podían llamar la gente, porque estaban desbordados de llamadas (...) y las colas que teníamos tanto en el local de Manuel como en el mío solicitando la harina de coca, que nos obligó a usar el molinito para poder abastecer, y ahí hay un antes y un después, ayudó a propagar, a abrir la curiosidad de la gente” (Javier Trigo, 10.11.08).

El empresario Manuel Seminario se refiere al efecto explosivo que tuvo el reportaje de canal 2 en su tienda de productos integrales:

“Y yo me acuerdo que [el reporte de Canal 2] fue un domingo y al día siguiente yo le digo a Mariel “mañana nos van a reventar la tienda”, dicho y hecho, al día siguiente la tienda nunca en mi vida tuvo tanta gente en mi negocio como ese día lunes, no recuerdo la fecha

exactamente pero fue un verano del 2006... Y al día siguiente pues mi tienda no sabes la cantidad de gente que fue a comprarme harina de coca.”.

“Yo mismo y todos mis trabajadores ese día no hicimos galletas, todos agarraban el molino un momento, teníamos un molino a corona, con ese molino molíamos, a mano, sabes lo que es moler... molimos ese día 6 arrobas, 6 arrobas que son 60 kilos de hoja de coca, fue lo que molimos un día, inicialmente yo compré como 8 kilos de hoja con la plata que tuve el domingo, con la plata que vendí me fui corriendo a Gamarra, a la Parada, y compré una arroba, la tostábamos, la molíamos y con la plata me volví y compré tres, y logré comprar ese día 6 arrobas, entre irme a la Parada y venir, irme a la Parada y venir, ese día no sabes como sudé, ni almorcé, ni nada, no pude nada, porque tenía la gente que me quería matar “en la televisión han dicho que usted tiene harina de coca y usted tiene que tener de donde sea”, sabes la responsabilidad que es eso, entonces todo el día corriendo y moliendo, ponía un trabajador, salía con el brazo todo adolorido, entraba otro “ven tu por favor ponte acá deja las galletas”, a moler, a moler, yo mismo venía y embolsaba y sellábamos y salía corriendo a la calle: “A ver ticket número 50, cuántos son?”, “ocho”, “tome, ocho”, y 51, son diez, corriendo pa dentro “diez, diez”, muele, muele, embolsa, sella, así nos pasamos todo el día.”.

“Hacia el 2005 (...) era el tiempo que tenía todavía restaurante en la avenida Brasil, y en mi restaurante mis clientes, mis comensales diarios de almuerzo de todos los días no pudieron almorzar ese día por que la gente que venía por la harina de coca se sentó en las mesas y no se quería levantar por nada, me di el lujo de cobrar por adelantado y con tickets, yo le decía por ejemplo “tu eres el ticket 120, ¿cuánto quieres tu?”, “deme 20 sobrecitos”, 20 sobrecitos y al número 121 que era el siguiente le tenía que decir “tu vas a venir a partir a las 8 de la noche”, ese día me quedé trabajando como hasta las 10 de la noche entregando harina de coca, claro yo no tenía la harina de coca, tenía que irme corriendo, ese domingo me fui al mercado de la Parada, compré todo lo que pude de hojas, todo lo que tenía de plata en el bolsillo, me compré mis hojas y al día siguiente a la mañana la gente me estaba esperando en la puerta, por que salió mi dirección en el reportaje, o sea el reportaje decía la coca es buena y la encuentras donde Manuel, o sea para mí fue una responsabilidad enorme...”.

“(...) anécdotas como que yo salía y le decía por ejemplo: “solamente tengo 20 bolsitas, o 50 o 100 bolsitas”. Entonces unos decían: “Ah, entonces reparte entre todos, que sea una por cabeza, o dos por cabeza para que alcancen para todos”; otro me decía “Yo estoy en la cola desde las cinco de la mañana, ¿por qué tengo que compartirlo contigo que has

venido ahorita que son las 10 de la mañana?”, entonces, ¿a quién te pegabas tú?, siempre cuento esa anécdota, fue una cosa muy bonita o sea, yo opté porque el que estaba en la cola pedía, si pedía 30 se llevaba 30, entonces el que estaba en la cola “yo no lo voy a dejar de atender a usted, deme por favor su número y lo vamos a atender”, y la gente regresaba 8, 9, hasta las 10 de la noche...”.

“(...) entonces el canal 2 nos hizo un gran favor realmente porque por un lado nos permitió que mucha gente de la clase A y B, no sabes la cantidad de gente que vino en esa oportunidad de La Molina, de Monte Rico, sobre todo esa gente fue la que bajó a mi negocio, muchísima, con unos carrazos, llegaron, yo decía... me moría de risa porque decía deben pensar “¿en qué negocio se ha metido este Manuel?, ¡porque cómo está de carros la calle!”, donde normalmente tenía uno, dos carros en la puerta y mis comensales eran de a pie, de repente mi negocio, mi aparente restaurante porque muchos no sabían que yo estaba en el negocio de la harina de coca o si lo sabían no pensaban en qué magnitud estábamos entrando, se encontraron con que mi calle estaba llenecita de carros y la gente que había venido a buscar la harina de coca, y desesperados por la harina de coca.”.

“Ese pequeño detalle, ese pequeño regalo que nos hizo canal 2 a mí me lleno de mucho optimismo, me di cuenta que hace falta que la prensa nos apoye un poquitito, pero un poquitito porque solamente nos dio quince o diez minutos de un domingo a las nueve de la mañana, bastó eso (...) si solamente con el canal 2 que hizo esa propaganda pequeña de un solo día vimos cómo la gente realmente despertó, porque no podemos hablar de que se volvió loca, si no que fue un despertar.” (Manuel Seminario, 26.04.08).

Manuel Seminario, que tuvo la responsabilidad de proveer de harina de coca a miles nuevos usuarios de este producto, a partir de entonces fue llamado y conocido como *Coca Runa* -“Hombre Coca”, en quechua-. La nutricionista Maritza Vera, que había despertado el interés de los medios a través de su reportaje en el diario el Comercio en el año 2005, y los testimonios de sanación de varios de sus pacientes en los reportes televisivos, fue testigo presencial de una revolución en el consumo de la harina de coca:

“(...) fue como un cataclismo que hubiera sacudido, todo el mundo despertó, nosotros 500 años hemos vivido bajo el yugo, es como si hubiese sido el tiempo de volver... A mí me tocó en esta forma, de causar este impacto, este cataclismo, esa sacudida, y que todos despierten, que vean.”.

“En el 2005 se empezó a hacer masivo el uso de harina de coca, recién ahí por el artículo del Comercio y los reportajes en televisión, ahí se le llenó la tienda a Manuel, porque las entrevistas, como yo todavía laboraba en el centro castrense, se le llenó, si vendía a 500 personas era poco, diarias, no se cuánto hizo Manuel (...) Uy, meses, casi como un año, colas, para comprar solamente harina.”

“(...) no te imaginas la cantidad de gente, creo que todo el Perú me llamó después de la entrevista del Comercio, en el celular me salía, cuando contestaba una llamada, me salían como 50 llamadas perdidas.”

“Fue una revolución porque no solamente compraba la gente por curiosidad, compraba mucha gente por necesidad, que quería recuperar esa confianza, esa fe de que podían mejorar, que podían superar su dolor y su desesperación si encontraban a Mamacoca, miles de gentes, no solamente civiles, policías, militares haciendo cola para comprar su harina de coca...”

“(...) cuando ya me hacen la entrevista, la harina de coca que tenía ENACO, en 15 días desapareció todo lo que tenían, no podían abastecer a la gente, la gente les gritaba que porqué no venden más harina, batieron un record (...)”

“Y fue un bum ¿no?, porque todo el mundo lo usa de esta manera, el chico, el grande, el pobre, el rico, y todo el mundo lo acepta con mucho cariño, porque te cambia la vida, te mejora la calidad de vida, es maravilloso, a mí me da mucho gusto haber contribuido en algo a que la gente la acepte con mucho cariño a Mamacoca, y no que se diga que la coca es mala, que la coca sólo sirve para droga, y que las personas que la siembran son gente mala, entonces es tiempo de que la gente entienda que nos quieren hacer ver así porque les conviene a algunas personas, pero nosotros necesitamos que la coquita sea aceptada por todo el mundo, como una contribución a la humanidad, que la aceptan a la hoja de coca como una amiga, como una madre (...)” (Maritza Vera, 11.12.08).

Cuando se produjo la avalancha de gente ávida de comprar harina de coca, Maritza Vera, atendió las consultas de los miles de interesados en consumir la harina de coca, en las tiendas Mana Integral y Campos de Vida.³³⁸

³³⁸ Manuel Seminario recuerda que “Maritza nos ayudó mucho a Javier y a mí, ella recibía gente, en el espacio que estuviere en el momento, de repente una vez donde Javier, de repente una vez

12.3. LA ASOCIACIÓN PERUANA DE LA HOJA DE COCA (APEHCOCA)

En el año 2006 un grupo de médicos, antropólogos, abogados, empresarios, músicos, psicólogos y personas de otros oficios y profesiones residentes en Lima, conformaron la Asociación Peruana de la Hoja de Coca (APEHCOCA). El común denominador, entre todos los integrantes de la asociación, es el aprecio que sienten por la coca. Frente a la campaña difamatoria de la hoja de coca que propalan los medios de comunicación, la APEHCOCA difunde los valores de la coca como recurso natural, como medicina y alimento, en su uso sagrado y como parte de la identidad andina. Promueve la investigación científica e histórica sobre coca y realiza acciones para su retiro de la lista número uno de la Convención Única de Estupefacientes de 1961, que la califica como “droga”. APEHCOCA está libre de afiliaciones políticas, sus fines específicos son:

1. *“Proteger, promover y difundir los valores de la hoja de coca como recurso natural, alimenticio (para combatir la desnutrición), medicinal y cultural.*
2. *Promover la investigación científica e histórica sobre la hoja de coca.*
3. *Promover la industrialización de la hoja de coca para fines lícitos y benéficos: como alimento y medicina para el pueblo peruano y la humanidad.*
4. *Resaltar el rol cultural de la hoja de coca, como base de nuestra identidad unida al respeto y reciprocidad de nuestros pueblos.*
5. *Realizar acciones en el campo social, jurídico y de cabildeo, para que las autoridades reflexionen sobre la necesidad de lograr pleno conocimiento, reivindicación nacional y mundial de la hoja de coca. Gestionar el retiro de la coca de la Lista número 1 de estupefacientes de la Convención Única de Estupefacientes de 1961 que la ha considerado como droga, y su consumo, toxicomanía.*
6. *Promover el consumo masivo de la hoja de coca en todas sus modalidades nutricionales y medicinales para todos los estratos de la sociedad peruana, americana y mundial. Invitar a instituciones que tienen que ver con la alimentación a integrar creativamente su consumo culinario.*
7. *Promover el cultivo ecológico orgánico de la hoja de coca.*
8. *Desarrollar una política de cero tolerancia al narcotráfico.*
9. *Promover el chacchado o akullikuy.*

donde Maná, pero llegaba y ahí la recibías y le invitabas un almuerzo, le comprabas un keke, un yogurt, y alguien venía, que le preguntaba, Maritza sacaba un teléfono y le consultaban, atendía a sus pacientes, se podía quedar toda una tarde.” (Manuel Seminario, 01.05.08).

10. *Resaltar la importancia fundamental de la hoja de coca en la medicina biológica y en la cultura alimentaria andino amazónica.*”³³⁹

Para el antropólogo Javier Trigo, que coordina el “Comité Científico” de la APEHCOCA, la asociación “(...) es una corriente de opinión más que otra cosa. Es un conjunto de personas que tiene voluntad de sacar adelante la verdad sobre la coca, porque mientras no tenga un local, una logística mínima, funciona en realidad como una suma de voluntades.” (Javier Trigo, 10.11.08). La comunicadora Ana María Pérez considera que la APEHCOCA “Es como un voluntariado, cada uno hace su labor, en relación con la coca hay un amor por esta planta, porque todos pasan dificultades, ha sido muchísimo trabajo, todo gratuito (...) Las cosas cuando se hacen con amor avanzan, esa es la característica de APEHCOCA, un grupo de personas que por amor a esta planta hace trabajo. (...) Es un reto de convivencia, con distintas formas de pensar, ha habido polarizaciones muy grandes, y creo que está tomando un cauce.” (Ana María Pérez, 15.10.08).



Figura 42. Integrantes de la APEHCOCA reunidos en Pachacámac. De izquierda a derecha, Manuel Seminario, Javier Trigo, Noelia Pérez, Mary Ann Eddowes y Ricardo Soberón.

³³⁹ Información extraída de un folleto de la APEHCOCA, redactado por su presidente Sacha Barrio Healey en 2007.

12.3.1. Gestación y organización interna de la APEHCOCA

El I Foro Internacional de la Hoja de Coca fue el “caldo de cultivo” que hizo posible la creación de APEHCOCA. Así surge del testimonio de los integrantes de la asociación.

Mary Ann Eddowes sostiene:

“(...) a raíz del I Foro nace APEHCOCA, se empieza a hablar primero de un centro de investigación de la coca, se empiezan a barajar muchas cosas ¿no?, cosa que al final se formó la asociación, que también tomó su tiempo porque ha sido en el 2006 recién que se constituye, un año después del Foro.” (Mary Ann Eddowes, 12.12.08).

Manuel Seminario recuerda:

“Y ese Foro Internacional también sirvió mucho para cohesionarnos, para reconocernos. (...) No fue que APEHCOCA nace de que Mary Ann y yo digamos hay que hacer APEHCOCA, APEHCOCA era una necesidad, hacía rato que con Fernando Giannella decíamos, es más APEHCOCA existía antes del Foro de Argentina me parece, pero si no existía ya como ahora con registros públicos, existía hace rato en el corazón de mucha gente. El I Foro es el nacimiento de APEHCOCA yo diría así, ahí nace (...)” (Manuel Seminario, 26.04.08).

La APEHCOCA se fue gestando en reuniones que tenían lugar en el Instituto de Cultura Alimentaria Andina (INCAA), de las que participaban Javier Trigo, Noelia Pérez, Manuel Seminario, Mariel Cabezas, Sacha Barrio, Maritza Vera, Fernando Giannella, Mary Ann Eddowes, Ciro Hurtado, Noe Yenque, Ana María Pérez y José Ramírez. Fernando Giannella, que para entonces editaba la revista *Opción Ecológica*, tuvo el mérito de relacionar entre sí a todos los amantes de la coca. Maritza Vera reconoce que:

“Giannella fue el engranaje para que todos nos juntáramos, y la idea, después de la entrevista que me hacen en el Comercio [diciembre de 2005] fue formar una asociación, para que la gente que ama la coca como tu, formáramos la asociación de consumidores de coca... (...) sugerí que se nombrara a Sacha Barrio como presidente, porque yo no tenía por qué ser juez y parte, y mientras más seamos mejor, porque estamos amando y protegiendo a Mamacoca.” (Maritza Vera, 11.12.08).

Javier Trigo recuerda los mismos hechos del siguiente modo:

“Eso también fue una iniciativa de Fernando [Giannella], que nos unamos todos los que estábamos a favor de la coca, y fue tomando forma y es lo que es ahora. (...) Fernando Giannella siempre ha sido el nexo que nos ha permitido conocer a la gente, porque yo desde que vine de Huancayo ha sido nuestra política juntarnos más con la propia población que con la intelectualidad, entonces nosotros conocíamos muy poca gente, en términos de intelectualidad, de investigadores, nosotros nos hemos avocado a capacitar a la gente, capacitar, capacitar y capacitar, y aprender a convivir ¿no?, entonces quien nos ha ayudado mucho ha sido Fernando Giannella al conectarnos con Sacha Barrio, con la misma Maritza Vera, con mucha gente.” (Javier Trigo, 10.11.08).

Organización interna de la APEHCOCA

La APEHCOCA se organiza de la siguiente forma: tiene un presidente, Sacha Barrio Healey; una directora, Mary Ann Eddowes, y una serie de comités de trabajo. El empresario Manuel Seminario³⁴⁰ es coordinador del Comité de Industrialización y Comercialización; Javier Trigo³⁴¹ es coordinador del Comité Científico; el abogado Ricardo Soberón es coordinador del Comité Legal; Maritza Villavicencio y Ana María Pérez coordinan el Comité de Tradición y Cultura; la socióloga Noelia Pérez Campos es tesorera y el Sr. Noé Yenque Guerrero³⁴² es secretario de información, prensa y propaganda. Todos los asociados aportan una cuota mensual, además se realizan actividades económicas para recaudar fondos que permitan solventar las actividades programadas.³⁴³ Baldomero Cáceres, si bien no es formalmente un asociado, está en constante coordinación con el grupo y apoya en las actividades en las cuales APEHCOCA requiere su presencia.

Sacha Barrio Healey, presidente de la APEHCOCA –cargo que ocupó hasta el año 2009-, cursó estudios sobre herbolaria china en la universidad de Nanjing, en la República Popular de China. Al regresar a Lima, se encontró con una “revolución de la harina de

³⁴⁰ Dirige la empresa Maná Integral y con su esposa, Mariel Cabezas, conducen el programa radial "La Hora de nuestra Coca", de emisión diaria.

³⁴¹ Dirige la empresa Campos de Vida y el Instituto de Cultura Alimentaria Andina (INCAA).

³⁴² Director del periódico alternativo “Yachay” y gerente de Editores-Impresores Juan Gutemberg.

³⁴³ Por ejemplo, Javier Trigo, Noelia Pérez y Ana María Pérez, lograron generar ingresos (al tiempo de difundir el uso de la hoja de coca) creando dos productos. Un envase de cerámica, para guardar hojas o harina de coca, y un separador de lectura, con motivos alusivos a la coca.

coca”. Desde la perspectiva de su formación en China, comprendió que la coca es una planta inigualable y se interesó en el uso medicinal de la harina de coca. Al poco tiempo abrió la clínica *Avantari* y comenzó a recomendar el consumo de harina de coca a sus pacientes, comprobando su efectividad en una serie de trastornos y enfermedades. Paralelamente, se integró al grupo que estaba bregando por la formación de la APEHCOCA. La última reunión, en que se forma la directiva de la asociación -de la cual Sacha Barrio resultó ser elegido presidente- fue en la clínica *Avantari*. Su pensamiento sobre la realidad de la coca se resume en "*Anatomía de la hoja de coca. Propiedades medicinales y valor terapéutico.*" (Ed. Gutenberg, 2008).

Mary Ann Eddowes, directora de la APEHCOCA, coordina las actividades de los diferentes comités. Es la encargada de emitir los documentos oficiales,³⁴⁴ que impactan por su formalidad y claridad, siempre con el encabezamiento correspondiente y el logo de la asociación en alta resolución y colores brillantes. Siempre está alentando y motivando a los compañeros que dan su tiempo voluntariamente en los comités de trabajo y proyectos de la APEHCOCA.

“(...) esa es mi chamba, hacer muchas cosas a la vez pero liderando y que otros lo vayan ejecutando, eso es lo que me toca hoy, ya ejecuté por muchos años, ahora me toca dirigir y a otros ejecutar, yo abro puertas, veo por dónde hay que ir, les organizo la información, todo, les pongo todo servido.”

“(...) yo estoy ahí empujando, me toca sembrar, siempre estoy empujando. (...) Yo siempre en todas mis chambas he sido la que organizo, la que ordeno, me encanta además, ese es mi don. (...) Entonces trato de que cada uno me de lo mejor que pueda de sí mismo, y yo no me hago bolas y hago yo lo demás, se acabó, así de simple, así no duerma en noches, porque a veces me pasaba noches enteras chambeando, cuando yo ya agarro adrenalina y tengo que sacar algo yo lo saco como sea (...)" (Mary Ann Eddowes, 18.12.08).

12.3.2. Actividades de la APEHCOCA

³⁴⁴ La dirección oficial de APEHCOCA, que figura en toda documentación emitida por la asociación, es la tienda Maná Integral de Manuel Seminario. Desde setiembre de 2008, APEHCOCA cuenta con página *web*.

El miércoles 5 de diciembre de 2007 participé por primera vez –invitado por Anthony Henman-, en una reunión de la APEHCOCA.³⁴⁵ Mary Ann convoca a las reuniones en su casa, cerca del centro de Miraflores, enviando a los asociados una agenda preliminar con los temas a tratar. En estas asambleas, se exponen los avances que cada comité ha hecho en sus tareas y se discute cómo proseguir con las labores para cumplir plazos y objetivos.³⁴⁶ En esa oportunidad pude apreciar en la práctica el funcionamiento interno e interiorizarme de las actividades de la asociación.

Pronunciamiento Público (18 de diciembre del 2007).

Hacia diciembre del 2007, la APEHCOCA emitió un “Pronunciamiento Público”, para denunciar las medidas inconstitucionales, ilegales y antinacionales, que había adoptado el Estado peruano en contra de los consumidores, empresarios y campesinos que usan de manera lícita la hoja de coca y sus derivados. En el pronunciamiento se denuncian tres hechos claramente documentados:

- 1) A través de DEVIDA y FENAFE (Fondo Nacional de Financiamiento de la Actividad Empresarial del Estado), el gobierno intentó prohibir (oficio N° 2300 del 14-09-07) a la ENACO la producción y comercialización de harina de coca.
- 2) El gobierno comenzó a presionar a la Dirección General de Salud Ambiental (DIGESA)³⁴⁷ (expediente N° 5072 del 28-09-07) para que anule los registros sanitarios otorgados a empresas que están operando con mucho esfuerzo en la industrialización benéfica de la coca.
- 3) La ENACO comenzó a confiscar harina de coca que envían a Lima los pequeños productores del interior, llegando a quitar más de 1000 kilos. Esta acción constituye una violación flagrante a los Derechos Humanos (artículos 2, 19, 58, 60, 61 y 68 sobre identidad étnica, iniciativa privada, pluralismo económico y diversidad biológica).³⁴⁸

³⁴⁵ En esa oportunidad estuvieron presentes Hugo Cabieses, Baldomero Cáceres, Mary Ann Eddowes, Carmen Luz Gorriti, Hernán Guillén, Anthony Henman, José Ramírez, Patricia Salazar, Manuel Seminario, Ricardo Soberón, Maritza Villavicencio y Noé Yenque.

³⁴⁶ Luego de cada reunión, Mary Ann envía a todos los miembros un breve resumen, donde consta quienes estuvieron presentes, los puntos tratados y los acuerdos alcanzados en cada uno de los comités.

³⁴⁷ Órgano técnico y normativo del gobierno peruano que otorga los registros sanitarios para la comercialización de alimentos y bebidas.

³⁴⁸ Todas estas medidas destinadas a prohibir la industrialización benéfica de la hoja de coca (que afortunadamente no prosperaron), se explican porque el gobierno de Alan García fue presionado

A través del “Pronunciamiento Público”, la APEHCOCA cuestionó la política “Coca Cero”, que busca imponer una erradicación agresiva e irracional que afecta a los pequeños productores sin controlar de manera efectiva al negocio del narcotráfico (ni a la industria química farmacéutica que provee de los insumos empleados para la elaboración de pasta básica y clorhidrato de cocaína). Puso de relieve que cada vez más peruanos está consumiendo hoja y harina de coca por sus efectos benéficos en la salud, por lo cual esta política era una agresión contra la soberanía alimentaria y el bienestar de los peruanos.

“Convocamos a los productores cocaleros, industriales, gobiernos locales y regionales, centros de investigación y universidades a cerrar filas contra toda agresión y organizarnos para intensificar la producción orgánica de la hoja, su industrialización benéfica, el desarrollo de investigaciones, organización de ferias, festivales y empleo de todos los medios de difusión.”.

“Exigimos al gobierno poner fin a su política Coca Cero de agresión a los pequeños productores, confiscación de la Harina de Coca y de impedimentos legales para su comercialización e industrialización, así como la inmediata devolución a sus legítimos dueños de todo lo incautado y que cese la ejecución de medidas arbitrarias contra los comerciantes e industriales legales de la Hoja de Coca.”.

“Exigimos al gobierno diseñar una política nacional y soberana de desarrollo de la Hoja de Coca como Alimento y Medicina para dar bienestar y salud a todos los peruanos.”.

“Exigimos al gobierno declarar la Hoja de Coca como Patrimonio Natural. Promover su investigación e industrialización.”.

El sábado 22 de diciembre de 2007, la APEHCOCA realizó un “Festival de la Coca” en el Parque de la Muralla, en el cual se difundió el pronunciamiento y se recabaron firmas de adherentes. Este documento tuvo una intensa difusión a través de *internet* y copias físicas que se distribuyeron en diferentes eventos, tiendas naturistas y otros negocios e instituciones. Cuando se recabaron más de 1,000 firmas fue enviado a la Presidencia del

por los Estados Unidos (en el contexto de la firma del TLC), para que implementara medidas concretas en la “lucha contra las drogas”.

Concejo de Ministros (PCM), a la Defensoría del Pueblo, a las bancadas del Congreso de la República, Palacio de Gobierno, Ministerio de Salud y algunas embajadas.

No sabemos cuánto pudo haber influido el Pronunciamiento y otras actividades de la APEHCOCA, pero el hecho es que las amenazas de prohibir a la ENACO el comercio de la harina de coca, y de cancelar las licencias sanitarias de los productos con harina de coca, nunca fueron concretadas.

Reunión con la Presidencia del Consejo de Ministros (PCM)

El lunes 3 de noviembre de 2008 se concretó una reunión -concertada por la congresista Nancy Obregón- con la Presidencia del Consejo de Ministros (PCM), que entonces era representada por Yehude Simon, flamante primer ministro de Alan García tras la salida del aprista Jorge del Castillo. Estuvieron presentes los agricultores cocaleros, CEDRO estaba invitado pero no envió ningún representante, por DEVIDA fue un representante que no intervino en las conversaciones. Por la APEHCOCA, estuvieron Javier Trigo, Mary Ann Eddowes y Manuel Seminario, que había ido una hora antes para preparar una mesa de productos con coca de Maná Integral y otras empresas.³⁴⁹ Entre todos los actores políticos que allí se reunieron, los integrantes de la APEHCOCA (y personas afines a esta asociación, como Baldomero Cáceres) fueron los interlocutores válidos que tuvo el primer ministro.³⁵⁰ El premier Simon se mostró receptivo a ideas y propuestas: *“quiero que ustedes me den todos los argumentos para poder aumentar mi convicción y para poder convencer a los demás”*. Baldomero Cáceres sugirió realizar una evaluación de la coca como recurso natural, su preclara y sucinta propuesta quedó expresada en este memo que entregó al Sr. Simon:

“Al: Señor Yehude Simon M.”

“Asunto: Política de drogas: la hoja de coca, el 3 de noviembre de 2008.”

³⁴⁹ Esto fue un impacto visual; una cosa es decir que sí, alguna gente lo produce, y otra cosa es ver directamente los responsables y los productos con coca.

³⁵⁰ Baldomero Cáceres pensaba que de este modo, sin comprometer a premier, le abriría el campo a todas las conversaciones cocaleras que vengan. Su esperanza era convencer al premier para que le diga al presidente *“Alan, el tema de la coca es tan claro que yo creo que hay que tomar una decisión sobre el tema”*, dado que la situación de la coca es una decisión presidencial (Baldomero Cáceres, 04.11.08).

“El D.L. 22095 de 1978, nuestra ley de “drogas”, implica la descalificación del coqueo andino (chacchado, pijchado o acullicado) como una “drogadicción” y de la hoja de coca como “droga tóxica”, de acuerdo a la leyenda negra sostenido entonces por la escuela psiquiátrica peruana.”.

“Durante los treinta años transcurridos, sin embargo, ha cambiado la actitud pública. Favorecido el cambio por la propia Empresa Nacional de la Coca (ENACO S.A.) entre 1991 y 1995, se reflejó en la Declaración Presidencial Binacional de Ilo en 1994, en la moción 785 de Congreso Nacional del 2001 y finalmente en el fallo del Tribunal Constitucional de 2005 (...).”.

“Sería deseable que la consideración del tema sea asumida por el Concejo de Ministros a partir de un informe del despacho de Salud, pues de un problema de la salud pública se trata. ¿Sigue siendo considerada la hoja de coca en los términos de 1978? ¿O se reconoce, como la opinión pública ya sostiene, que es alimento y medicina?”.

“Por su valor simbólico y efectos prácticos en diversas políticas se impone tal revisión.”.

La reunión con el premier mostró un panorama nuevo. En los últimos años ha aumentado la polarización entre los cocaleros campesinos -por un lado-, y por otro lado las fuerzas represivas del Ministerio del Interior, CEDRO y DEVIDA. La APEHCOCA -reflexiona Barrio Healey- es la entidad capaz de abrir un dialogo entre ambos extremos, aportando ideas originales. La opinión pública sobre la coca está madurando y las autoridades ya no pueden hacer políticas ignorando la voluntad popular. *“Siento que ha sido un cambio, ayer la reunión con Yehude Simon, hace treinta años no la hubiera soñado, se está institucionalizando poco a poco el paradigma de la coca. El cambio ya se está dando, es lo mismo que dijo el maestro Tahuiri, eso de que el Incarrí ya se está dando” (Baldomero Cáceres, 22.11.08).*

Otra actividad de la APEHCOCA, fue llevar apoyo a los damnificados por el terremoto del sur de Perú, haciendo varios viajes entre agosto y setiembre de 2007 a las zonas afectadas de Chíncha, Cañete, Pisco e Ica. Se distribuyeron productos alimenticios enriquecidos con harina de coca, con buena aceptación de la población, y se realizaron contactos con organismos del Estado y medios de prensa locales. Otros proyectos de la APEHCOCA en

curso hacia el año 2008, eran los de “gestión parlamentaria”: comprometer a las congresistas cocaleras para que busquen apoyo de los partidos de oposición; “campana mediática”: establecer contacto con los medios de prensa escrita, televisiva y radial para lograr entrevistas, publicación de artículos, campañas publicitarias sobre la hoja de coca; “lobbying”: visitar a los líderes de opinión y hacerles una presentación de 15 minutos y un obsequio con productos de coca; y la realización del III Foro Internacional de la Hoja de Coca.³⁵¹

12.4. EL PROGRAMA RADIAL “LA HORA DE NUESTRA COCA”

“A veces tenemos pocos que nos invitan así, pocos que nos dan un espacio para hablar de nuestra realidad, si fueran todas las emisoras, los periódicos, si hablaran de esta realidad, este Perú sería otro.” (Hilaria Supa Huamán, “La Hora de nuestra Coca”, 09.09.08).

“Admirando tu programa, ayer lo escuché, las pocas veces que estoy en Lima no dejo de hacerlo (...)” (Alberto Benavides, “La Hora de nuestra Coca”, 09.09.08).

“Es bien importante que estemos aquí con la oportunidad de hablar, siempre hay alguien que escucha, siempre hay alguien que se cuestiona, y la coca es un gran elemento de cohesión y de cuestionamiento, yo veo muchos extranjeros que vienen y quieren llevar coca, quieren llevar harina, y no pueden porque está prohibido, ¡qué esperamos para exportar la coca!.” (Lupe Camino, “La Hora de nuestra Coca”, 21.08.08).

“La Hora de nuestra Coca” fue un programa radial producido y conducido por Manuel Seminario y Mariel Cabezas, de lunes a viernes desde las nueve hasta las diez de la

³⁵¹ APEHCOCA tomó el encargo de organizar el III Foro Internacional de la Hoja de Coca. En el año 2007 no pudo concretar el III Foro debido al terremoto que sacudió el sur del Perú; en el año 2008 se propusieron varias fechas, que se fueron posponiendo, y no se llegó a realizar todavía. La organizadora de estos eventos, Mary Ann Eddowes, me comentó las perspectivas hacia diciembre del 2008. “Yo tengo fe en que se va a lograr un bloque regional, la coca me dice que necesito poner gente importante del extranjero que hable, que respalde nuestro trabajo, Andrew Weill, que es un etnobotánico, incluso Catania del Parlamento Europeo, entonces gente así, que venga y diga estas son las cosas, ya no hablan los colombianos ni los bolivianos, están hablando gente de Europa, de Estados Unidos, y nosotros pero con el respaldo de ellos, entonces para mi es eso.” (Mary Ann, 18.12.08).

mañana en Radio Latina 990 AM. Tuvo una continuidad de diez meses, desde principios de diciembre de 2007 hasta fines de setiembre de 2008.

¿Cómo surgió la idea de un programa radial? Manuel Seminario, conciente de que hay un vacío en los medios de prensa con relación a cómo mantener la salud, desde hacía algunos años venía incursionando en prensa alternativa.³⁵² *“Nosotros cuando vinimos a este programa lo primero que nos trajo fue la prensa tiene que apoyar en difundir, ya van muchos años de difamación de la hoja de la coca, y todas nuestras plantas, basta de difamación necesitamos información, que esto se haga una moda, que los periodistas también hagan lo mismo, buscar la verdad a través de las ondas de las radios, de los televisores.”* (Manuel Seminario, 01.12.08).

Mariel Cabezas Cornejo, bachiller en Ciencias de la Comunicación con más de 12 años de experiencia laboral en prensa y publicidad, fue la responsable de coordinar los programas e invitar a los especialistas sobre los temas de cada día. Manuel reconoce que no podría salir el programa sin el apoyo de Mariel, y además:

“(...) tampoco dejo de ver, marketeramente hablando es lo ideal, que dos esposos vengan a decirte cómo tienes que comer, ponte a pensar en ese pequeño gran detalle (...) es una familia constituida, que te viene a decir un consejo de cómo alimentarte, como ver la vida, como rezar, cómo vernos, cómo revalorarnos. Eso es lo que hacemos al fin de cuentas, además del barajo de la coca, pero estamos hablando que levantemos, levantemos, no somos ciudadanos de segunda categoría.” (Manuel Seminario, 11.11.08).

“La Hora de nuestra Coca” fue un programa independiente, un espacio alternativo a los programas comerciales, destinados a vender productos o servicios. Con excepción de un mes, en que Manuel Seminario tuvo que recurrir al auspicio de un empresario amigo, los 500 dólares que costaba mantener mensualmente este espacio siempre fueron solventados por la empresa Maná Integral. Nunca hubo otro “auspicio” que condicionara los temas o los contenidos a tratar, por consiguiente no tenía que quedar bien con nadie, ni interrumpir el desarrollo del programa para pasar propagandas. “La Hora de nuestra Coca” fue un espacio informativo y de debate, donde se trataron temas de la realidad andina y se

³⁵² Desde 2002, Manuel Seminario colabora con artículos y comentarios sobre la realidad nacional en el periódico alternativo “Yachay, Vocero Nacionalista”. Desde 1998 participa de la corrección de textos, la edición y programación de libros en la editorial Juan Gutemberg.

incentivó la recuperación del pasado *tawantinsuyano*. Con la participación de los mejores especialistas disponibles en Lima, se debatieron alternativas de solución para problemas de carácter alimentario, ecológico, ambiental y político, hilvanados por un eje central: la hoja de coca. Fue un programa molesto para el *stablishment* limeño, que defendió la causa de los pueblos originarios y las plantas maestras, y denunció las prácticas carentes de ética de la medicina alopática y la industria farmacéutica.

Todas las mañanas, “La Hora de nuestra Coca” comenzaba: “*Desde Santa Cruz, Miraflores, radio Latina, 990, la poderosa*”, el slogan de la radio se fundía con los acordes de “*Coca kintucha*” -la cortina musical del programa-, hasta que irrumpía la voz de Mariel Cabezas:

“Buenos días amigos y amigas del Perú, los saludan como siempre sus amigos Mariel y Manuel Seminario para dar inicio a este tu programa “La hora de nuestra Coca”, que llega gracias al auspicio de productos integrales Maná hecho a base de harina integral, de harinas nativas de nuestro Perú, como la maca, coca, kiwicha, tarwi y cañigua, visítanos en esta tu casa, Avenida Brasil 4089, Magdalena, llámanos al (...), nos puede encontrar en la tienda naturista o bodega más cercana a su hogar, y si ustedes amigos no encuentran productos integrales Maná pídanos: “queremos esas deliciosas y nutritivas galletas integrales Maná, en sus 24 variedades”, y como siempre decimos, una hoja de coca consumida es una hoja menos para el narcotráfico. Y para que este tu programa siga adelante consumamos productos integrales Maná.”

Al entrar a la cabina de grabación, Manuel Seminario extendía una *unkuña* con hojas de coca en el centro de la mesa y ofrecía *kintus* a Mariel y a cada uno de los invitados. Mientras, Mariel hacía las presentaciones de los temas a tratar y de los especialistas invitados, con un estilo alegre y directo. Por ejemplo: “*Hoy día viernes 25 de abril tenemos el agrado de presentar al Dr. Víctor Guillén Lorena, él es médico cirujano, hizo sus estudios en la universidad de San Marcos, hizo un postgrado en medicina natural en Brasil y en Argentina, él está jovencísimo de 78 años, je je, el tema es orinoterapia.*”. Luego, Mariel transmitía información sobre talleres, cursos, ofrendas, rituales, charlas y / o los eventos relevantes programados en Lima para los días próximos; esto era un servicio de difusión de actividades alternativas no anunciadas por otros medios. Finalmente, Mariel cedía el micrófono a Manuel Seminario: “*(...) vamos a pasar a Manuelito, hola Manuelito*

¿cómo estás?”. Manuel, antes de dar la palabra a los invitados, tomaba el micrófono y se despachaba con alguna reflexión de actualidad en relación a la problemática de la coca. La entrevista o conversación sobre el tema propuesto se desarrollaba compartiendo y *akullicando* las hojas de coca, sin cortes comerciales ni interrupciones. Cuando el reloj marcaba las 10:00am, Manuel intervenía: “*bueno, nos ganó el tiempo*”, agradecía la gentileza de los invitados y cerraba el programa recordando “*una hoja de coca comida es una hoja menos para el narcotráfico; coma coca, hace bien y es legal*”.

Durante los días de la semana, en “La Hora de nuestra Coca” se repetía una estructura básica. Javier Trigo acompañaba los lunes, tratando temas de cultura alimentaria y recibiendo decenas de consultas telefónicas sobre aspectos relacionados al consumo de la harina de coca.³⁵³ Todos los martes eran “los martes de Baldo” en radio latina. Baldomero Cáceres colaboró con mucha entrega y entusiasmo con “La Hora de nuestra Coca”. Estaba contento de tener un espacio donde compartir su conocimiento sobre la historia y la actualidad de la coca. Siempre decía, “*Hombre, ¿un profesor sin clase qué más quiere que tener un espacio donde hablar?*”. La cabina de grabación de radio latina está a unas cuadras de su casa, y podía llegar caminando. A veces Baldo llevaba alguno de sus amigos como invitados, como por ejemplo el antropólogo Anthony Henman, el filósofo Alberto Benavides o el psicólogo John Eddowes. A mediados de julio de 2008 comenzaron los “jueves de plantas maestras”, con la colaboración de Ana María Pérez y mía.

“La Hora de nuestra Coca” contó con la presencia de profesionales y especialistas tan disímiles como abogados, siquiátras, antropólogos, toxicómanos, deportistas, nutricionistas, sicólogos, empresarios, biólogos, artistas, cosmiátras, médicos, filósofos, congresistas y “sacerdotes andinos”. Entre las personalidades invitadas, estuvieron el abogado Ricardo Soberón, el psiquiatra Teobaldo Llosa, el psicólogo John Eddowes, la bióloga Hilda Ochoa, el filósofo Alberto Benavides, la antropóloga Lupe Camino, el Amautha Tahuíro, el *yatiri* Freddy Arévalo, la “guía espiritual” Mary Ann Eddowes, la pareja de “sacerdotes andinos” Máximo Fernández y Rita Castillo, la congresista Hilaria Supa y el terapeuta Sacha Barrio Healey -presidente de la APEHCOCA.

³⁵³ Javier Trigo, en su texto “ABC de la Harina de Coca”, ha reunido un cuerpo de experiencias sobre las aplicaciones prácticas de la harina de coca. Además, Javier ya tenía experiencia previa en radio con un programa que se llamó “El inca recomienda”, de gran impacto.

En “La Hora de nuestra Coca”, siempre se incentivó al público radioescucha para que participe en el programa. Muchas veces se abrían las líneas telefónicas para recibir llamadas de personas planteando interrogantes, brindando testimonios de sanación con la harina de coca, felicitando por la información que se estaba difundiendo o preguntando cómo podían apoyar. “*Nos íbamos cargadísimos de energía por las llamadas de la gente*”, recuerda Mariel Cabezas.

Manuel Seminario pensaba que, en la medida que haya más gente con conciencia sobre el tema y que consuma hojas y harina de coca, sería posible “torcer el brazo a la ONU” para que los países productores de coca pudieran compartir este gran alimento con el mundo. “*Ya ven el tema de nuestro programa, nos hemos puesto en la frente, así como el burro que va tras su zanahoria, que tenemos que sacar a la coca de la lista de sustancias prohibidas, nuestro fin es ese, que la ONU reconozca que se equivocó durante 47 años y que la hoja de coca no era droga, que por ese error vivimos en una violencia de 47 años.*”.

Durante el transcurso del 2008, los resultados de la reunión de la Comisión de Estupefacientes de la ONU eran inciertos, porque muchos Estados estaban cuestionando la política de “guerra contra las drogas”.³⁵⁴ Manuel Seminario esperaba influir para que de esta reunión surgiesen resultados favorables para la hoja de coca:

“(…) dentro de un año se va a decidir qué hacemos con nuestra hoja de coca, quiero que entiendan es crucial este año, los necesitamos a todos para exigir que Naciones Unidas retire a la hoja de coca de la lista de sustancias controladas, a mi me interesa que liberen a la hoja de coca, tenemos que hablar de la coca como si fuera un ser humano ¿no?, qué gracioso, liberada, o sea está presa nuestra hoja de coca, pero es lo mismo, porque no se puede compartir con el mundo, usted va a Ecuador y lo encuentran con hoja de coca como estamos acá en este momento y nos vamos presos, eso tenemos que cambiarlo (...)”
(Manuel Seminario, *La Hora de nuestra Coca*, 14.04.08).

³⁵⁴ El 51º Periodo Sesiones de la Comisión de Estupefacientes de la ONU se realizó en Viena (Austria) del 10 al 14 de marzo de 2009, los representantes políticos de todos los gobiernos nacionales se dieron cita para evaluar lo que se viene haciendo desde hace una década en “la guerra contra las drogas” y decidir qué camino seguir con respecto a la gestión del sistema internacional de fiscalización de estupefacientes. Finalmente, no hubo ningún cambio respecto a la política de “guerra contra el narcotráfico”.

El 22 de setiembre de 2008 se emitió el último programa. Por motivos económicos, “La Hora de nuestra Coca” tuvo que abandonar el espacio de todas las mañanas en radio latina.³⁵⁵ Ese día hubo un balance del programa y una emotiva despedida de Mariel y Manuel:

“Hemos tenido la suerte de escuchar conferencias magistrales, pudimos compartir la coca con tantas personalidades acá en esta cabina, y el placer de haber compartido estos diez meses, todos han mostrado lo mejor de sí, desinteresadamente nos han enseñado tanto, y hemos aprendido tanto.” (Manuel Seminario, La Hora de nuestra Coca, 22.09.08).

“Ha sido un programa bastante rico, los que nos han seguido han aprendido a identificarse con lo nuestro y a valorarnos, entrar nuevamente a nuestro pachakutiq de luz. (...) Este programa se nos va, pero yo creo que ha sido una experiencia muy bonita, nos ha permitido conectarnos con mucha gente linda, las intervenciones de los oyentes animan a seguir adelante, este programa yo creo que ha marcado una etapa. Avancemos en este pachakutiq de luz, seguiremos en otro medio.” (Mariel Cabezas, La Hora de nuestra Coca, 22.09.08).

El lunes 17 de diciembre de 2008, Mariel y Manuel me invitaron a participar en la inauguración de un nuevo programa, esta vez en televisión.³⁵⁶ En el año 2010, “La Hora de nuestra Coca” volvería a estar en las mañanas de radio Latina AM.

12.5. RAZONES DEL ÉXITO DE LA HARINA DE COCA EN LIMA

12.5.1. Representación positiva

Hacia 1950, con la “prédica” del Dr. Carlos Gutiérrez Noriega y otros psiquiatras, el prejuicio contra la hoja de coca se institucionalizó en el Perú. El *akullico*, catalogado de

³⁵⁵ Javier Trigo propuso el “diezmo de la coca”, una contribución mensual para subvencionar el programa. Se abrió una cuenta en el Banco Continental, se recibió un aporte y hubo colaboraciones de INCAA, pero no fue suficiente.

³⁵⁶ En el programa “La Receta, para vivir mejor”, que se transmitía de lunes a viernes desde las 12 del día en cable canal 69, Telmex, en señal abierta Canal 51, UAP, tocaba los temas de medicina clásica, medicina alternativa, nutrición, psicología, sexo y belleza. El primer día estuvimos presentes Manuel Seminario, Mariel Cabezas, Baldomero Cáceres, Javier Trigo, Ana María Pérez, Ricardo Medina y yo.

“toxicomanía”, fue “satanizado” como el factor de atraso y “degeneración racial” de los pueblos andinos. La “predica psiquiátrica” contra la coca fue intensa y continua durante décadas (Baldomero Cáceres, 2007: 48-49). Si bien desde fines de los años 70 se había producido en Lima la “defensa académica” de la coca, esta no había llegado tan masivamente a la opinión pública como las campañas publicitarias difamatorias de la hoja de coca. En la publicidad de “lucha contra las drogas” emprendida por Cedro y Devida en televisión, prensa escrita y cartelones en la vía pública, la hoja de coca -presentada como la raíz del narcotráfico- fue el blanco de todos los ataques. Hacia el año 2005, por ejemplo, proliferaron en la ciudad de Lima inmensos cartelones auspiciados por Devida, en los cuales se leía, junto a la imagen de una hoja de coca: *“Delincuencia Corrupción Violencia. La coca tiene sus frutos”*.

Como consecuencia de estas campañas difamatorias, muchas personas se formaron un “prejuicio” o una percepción negativa de la hoja de coca, y una visión estereotipada del *chakchador*, como un ser ignorante y retrasado. Incluso Martiza Vera y Javier Trigo reconocen que desde la infancia tuvieron una visión negativa de la hoja de coca, motivada por el contexto social. Por ello, *“Acá en Lima va a ser muy difícil que inicialmente se empiece a chakchar, que en los dientes haga vestigio de verde, no es una costumbre que pueda ser aceptada en Lima, acá los medios han impuesto la sonrisa kolinos.”* (Javier Trigo, 10.11.08).

A diferencia de la hoja, la harina de coca (que prácticamente no existía como producto comercial hasta el año 2005), no fue considerada en las campañas difamatorias de la coca. Cuando la harina de coca ingresó en el mercado de la nutrición y de la medicina alternativa y naturista, promocionada como “alimento nutracéutico”, la sociedad limeña –en general- no la vinculó con la hoja ni con el *akullico*. De este modo, las mismas personas que rechazaban a las hojas de coca, aceptaron –en su mayoría- a la harina de coca y los productos comestibles que la incorporan entre sus ingredientes. Esta situación se comprueba observando el comportamiento del público en ferias, donde se ofrece la coca en distintas formas. Manuel Seminario ilustra la situación del siguiente modo:

“(...) cuando estamos en las ferias por ejemplo, yo pongo en una canastita en una mano galletas, kekes, lo que fuere, alimento con harina, ¿no?; en otra mano le pones las hojas, en una canastita similar a la primera, ni más chica, ni más bonita, simplemente que una

pone a la hoja molida incorporada en un producto y la otra pone la hoja, la gente no te recibe la hoja, tienes que insistir mucho, y decirle a la gente “pruébala, o sea, por lo menos fíjate: ¿o sea tu me obligas a engañarte moliéndola y dándola en una galleta, cuando lo real sería que tu la comieras directamente de la hoja?, sería lo más natural, ya no te pondría trigo, no te pondría manteca, sería mejor comer la hoja solita.” (Manuel Seminario, 26.04.08).

En la aceptación de la harina de coca ha influido el hecho de que, en Lima, hay arraigada costumbre de comercializar y consumir los alimentos nativos en forma de *mashka* o harina. La gente consume harina de maca, de algarrobo, de quinoa, de kiwicha, etc., de modo que el concepto de harina como alimento está muy incorporado en las prácticas alimenticias. Respecto a los productos que contienen harina de coca, “*Es muy fácil incorporar en el inconsciente colectivo la coca como alimento a través de un producto terminado, a través de un pan que le ofreces, a través de una bebida que le ofreces, más que una hoja.*” (Manuel Seminario, 26.04.08). Estas percepciones sociales, ayudan a explicar el rápido éxito y difusión de la harina de coca, como un fenómeno limeño que -desde la capital- se está extendiendo poco a poco por todo el Perú.

Curiosamente, son los *chakchadores*, es decir quienes conocen y utilizan las hojas de coca de forma tradicional, quienes inicialmente tuvieron ciertos reparos respecto al consumo de la harina de coca. Sin embargo, como señala Manuel Seminario, fue simplemente la reacción ante lo nuevo:

“(...) y con Hugo Blanco un día estábamos en Pichari, así como yo siempre hablo de los toffees, los kekes (...) y él al principio era medio reacio, como casi todos, de que la harina no, que la coca se debe picchar, a los productos con harina de coca [Hugo Blanco] los veía como algo extraño, pero no porque sea malo sino por que es nuevo, todo lo nuevo siempre causa una extraña sensación en la mayoría de los seres humanos, yo más bien siempre me gusta estar buscando cosas nuevas (...)” (Manuel Seminario, 01.05.08).

El antropólogo Javier Trigo, confiesa que:

“(...) incluso yo al inicio era reticente, porque no tenía la menor referencia de que la harina de coca había sido consumida por los incas, y es más, mi primera reacción fue “si

los incas no la consumían es porque no era una forma de consumo”, entonces necesitaba las pruebas de que había sido utilizada, y lo primero fue que en comunidades nativas la consumían, y después hemos encargado al Dr. Ciro Hurtado que busque las fuentes históricas andinas, y sí las encontró.” (Javier Trigo, 10.11.08).

Pero más allá de esta sorpresa inicial, la harina de coca y los productos con harina de coca, tienen una representación positiva -a diferencia de la hoja- y los limeños por lo general la aceptaron sin rodeos, como alimento y medicina.

Un motivo adicional, que coadyuvó para que mucha gente se decidiese a probar la harina de coca, fue la búsqueda de alternativas para obtener o mejorar la salud ante la ineficacia de la medicina alopática. Javier Trigo ha observado que *“El problema es que la medicina alopática ha prometido mucho y no ha podido cumplir lo que promete, y ante ese desengaño ha generado un vacío, y una necesidad de experimentar, eso ha ayudado bastante porque ha permitido que la gente experimente, porque si la gente hubiese estado conforme no se hubiese arriesgado a cosas de ese tipo (Javier Trigo, 10.11.08).* La harina de coca es un producto natural, que -a diferencia de los remedios alopáticos- no presenta efectos colaterales ni contraindicaciones. El periodista Raffo León, reconoce que los *“(…) seres urbanos recurrimos a ella porque la preferimos a los fármacos químicos llenos de efectos secundarios y que se venden a precios absurdamente altos.” (Somos, 2007: 41).*

12.5.2. Sanación y despertar de la conciencia

En más de una ocasión escuché decir *“la coca se defiende sola”*. Hayan o no personas interesadas en su defensa, más allá de todo lo que se pueda hablar a favor o en contra, la coca produce un efecto energizante inmediato y ejerce una acción saludable sobre cada uno de los aspectos que influyen en la salud y la calidad de vida. Estos méritos propios de la coca han hecho que muchas personas superen sus reservas o prejuicios, al apreciar los efectos positivos de la coca en sí mismas o en su entorno cercano de familiares y amigos. *“Yo les daba a todos los que aceptaban, había muchos que no aceptaban, por prejuicios, y porque temían, ¿no?, recién cuando ellos han visto la transformación de los pacientes, la recuperación de los pacientes, recién han creído.” (Maritza Vera, 11.12.08).*

Manuel Seminario, describe el proceso psicofísico que siguen muchas de las personas que comienzan a consumir harina de coca. *“Primero te da energía, si sigues insistiendo con la planta te va a mejorar la salud, te va a devolver la salud, y te vas a dar cuenta cómo te han venido engañando tantos años por que tu salud ha estado mellada, te sientes agradecidísimo y ahí te vuelves un proselitista de la coca, en eso estamos ¿no? amantes de la coca, que sentimos la obligación de compartirlo.”* (Manuel Seminario, 26.04.08).

Efectivamente, muchas personas que han recuperado la salud, o mejorado su calidad de vida, se vuelven “proselitistas” de la harina de coca. Por ejemplo, Ricardo Medina Rocha, a partir de que comenzó a consumir harina de coca se recuperó de una fuerte depresión y ordenó nuevamente su vida. Hoy fabrica jabones y otros productos con extracto de coca, y reconoce: *“Soy como un predicador de la coca, tampoco no soy santo para ser predicador, pero sí me gusta difundir lo que me cae bien, porque solamente las personas que consumen y han vivenciado un cambio pueden hablar.”* (Ricardo Medina Rocha, 29.09.08). Mary Ann Eddowes desde el 2004 introdujo la harina de coca en la dieta familiar y comenzó a promocionarla entre sus parientes y amigos. *“Tanto que un día ya mi mamá me fastidiaba, porque ya los tenía hartos, pero ha sido la forma para que ahora ni ella misma deje de tomar su jugo con harina de coca todas las mañanas”*. La nutricionista Maritza Vera, a sus pacientes les pide que difundan los beneficios que ha obtenido con el consumo de harina de coca, lo cual genera un efecto multiplicador con el resto de las personas. *“Mamacoca se está dando a nosotros y nosotros tenemos que recibirla con mucho amor, tenemos que compartirla con mucho más gente, y darle el buen uso, es la única manera de ponerla en el lugar que le corresponde, como un madre que nos quiere ayudar, que nos quiere curar.”* (Maritza Vera, 11.12.08).

La harina de coca entró a la casa de los limeños, fundamentalmente, como complemento nutricional, energizante y medicina natural para diversas enfermedades. Sin embargo, su efecto no se limita al campo de la salud y la nutrición, también promueve una serie de procesos psicológicos y sociales. El consumo de la harina de coca –y el proselitismo de sus virtudes- se asocia con el desarrollo de una conciencia histórica, ecológica y social. *“Pensamos que la coca es como la punta de un iceberg, realmente debajo de la coca viene toda una concepción del mundo, toda una concepción de la naturaleza (...)”* (Manuel Seminario, “La Hora de nuestra Coca”, 21.08.08).

La harina de coca -además de depurar, alimentar y fortalecer el cuerpo- lleva en sí la esencia de una planta maestra, que influye de forma sutil, y al mismo tiempo efectiva, en la conciencia. *“Te enseña a amar la naturaleza, te enseña a proteger la naturaleza, te enseña a buscar medios que favorezcan la protección del ambiente (...)”* (Maritza Vera, 11.12.08).

El consumo regular de harina de coca, y la experimentación de sus virtudes, trae aparejado una relectura de la historia de esta planta y de los pueblos andinos. *“Si bien la gente ha escuchado que la coca embrutece, siempre la coca ha estado asociada a los incas, y a la gente por esa memoria histórica le costaba aceptar que los incas habían sido drogadictos, es decir habían ciertas incoherencias en la historia (...)”* (Javier Trigo, 10.11.08). Volver a emplear la coca, y recuperar la imagen positiva que siempre tuvieron de ella los usuarios tradicionales en las comunidades andinas, para muchos limeños con raíces andinas ha sido como reconciliarse con una madre que creían perdida. La coca se afirma, entonces, como un elemento constitutivo de la identidad y de la autoestima.

Paralelamente, brota la indignación por las condiciones actuales que encarecen y hacen difícil el acceso a la coca, y están dañando a la Madre Tierra y a la forma de vida de los pueblos andinos. Se percibe que la situación legal de la hoja de coca es un elemento clave de la opresión capitalista y colonialista. El luchador social Hugo Blanco afirma que *“No habrá liberación de la coca sin liberación del imperio. No habrá liberación del imperio sin liberación de la coca.”* (Blanco, 2005: 6). Por ello, en el contexto de las reivindicaciones sociales y políticas, la defensa de la coca asume un rol protagonista, y es indelible de la defensa de la soberanía alimentaria, el territorio y los recursos naturales, amenazados por la minería y diferentes formas de depredación.

“(...) las mineras están ensuciando toda el agua, están malogrando la agricultura, ¿y para qué?, para que ellos se lleven la gaita, ¡si tanta plata tienen por qué quieren vender la selva!, ¿dónde está la plata que tendríamos que tener por ser el gran país minero que somos?, ¿dónde está esa plata?, no se qué está pasando realmente, pero lo cierto es que con la coca estamos despertando, eso es lo crucial acá, con la coca las personas estamos despertando, estamos viendo que otro mundo es posible.” (Manuel Seminario, “La Hora de nuestra Coca”, 21.08.08).



Figura 43. Banner de la empresa Maná Integral.

La coca, por su acción fisiológica y su carácter de símbolo, es un vehículo para retomar el antiguo modo de vida, en armonía con la Madre Tierra.

“La coca nos enseña a respetarnos, respetar a la Madre Tierra, respetar nuestras costumbres, respetar lo que decían nuestros abuelos en última instancia, recordar lo que siempre hemos hecho (...) estamos confundidos en los últimos 50 años, ha venido toda esta alienación que ha confundido las mentes de las personas en el planeta, nosotros consideramos que a partir del consumo de la hoja de coca esto se puede recuperar.”
(Manuel Seminario, “La Hora de nuestra Coca”, 21.08.08).

La coca estimula una conciencia revolucionaria.

“(…) ¿cómo van a decir que la coca es droga?, ¿todas las personas que nos estamos curando somos drogadictos?, eso es lo que yo me pregunto, ¿tenemos que bajar la cara y como nos enseñan a ser cristianos poner la otra mejilla para que nos sigan golpeando, diciendo que somos nosotros drogadictos por que consumimos plantas, porque consumimos hoja de coca, por que nos nutrimos con nuestras plantas?, ¿tienen el derecho?, yo creo que no, yo creo que no tienen derecho, creo que muchísima gente cree como estoy hablando, y pensamos lo mismo (...)”.

“Todas las personas que consumimos coca en definitiva lo primero que nos despierta es el indio que tenemos adentro (...) en última instancia lo que hace la coca con nosotros es sacarnos nuestro indio.” (Manuel Seminario, “La Hora de nuestra Coca”, 21.08.08).

La harina de coca, como energizante que promueve la cohesión social y la coordinación entre las personas, ayuda a que esa conciencia revolucionaria se manifieste – pacíficamente- con acciones concretas en el terreno social. Por ejemplo, con la creación de la Asociación Peruana de la Hoja de Coca (APEHCOCA), o la emisión del programa radial “La hora de nuestra Coca”.

CAPÍTULO 13:

LA INDUSTRIALIZACIÓN DE LA COCA

“Hace mucho venimos diciendo que el camino se dividió en dos: erradicamos o industrializamos, no hay otro camino” (Manuel Seminario).

Industrializar la coca es transformar la materia prima (hojas de coca) en productos. A través de un primer proceso, las hojas de coca se convierten en harina y en extracto, los cuales se incorporan -en un segundo proceso- en una gran diversidad de productos alimenticios, medicinales y cosméticos.

La industrialización de la coca es un proyecto alternativo a la erradicación auspiciada por la actual política de “guerra contra las drogas”, que ha traído el aumento de la violencia y el narcotráfico. La industrialización propone dar el buen uso a las hojas de coca, transformándolas en productos alimenticios y medicinales, mejorando la nutrición y salud de la población y las condiciones socioeconómicas de los productores cocaleros.

En este capítulo trataré sobre la situación legal, en el mundo y en el Perú, que dificulta la industrialización de la coca. Presentaré una semblanza general de las personas y empresas dedicadas a este rubro: Manuel Seminario y Maná Integral, Javier Trigo y Campos de Vida, Ricardo Medina y productos Ripa, entre otros. Terminaré con un balance del mercado de la harina de coca en Lima.

13.1. SITUACIÓN LEGAL PARA LA INDUSTRIALIZACIÓN DE LA COCA

13.1.1. Las leyes internacionales y nacionales

La Convención Única de Estupefacientes (1961)

Las leyes internacionales vigentes en la actualidad, impiden el consumo de la coca y dificultan su industrialización. La Convención Única de Estupefacientes, suscrita en Nueva

York en 1961, asumió que la hoja de coca era una droga y su comercio fue restringido a nivel mundial. Los países productores de hoja de coca (Colombia, Perú y Bolivia) no pueden exportar este recurso natural a ninguno de los países que hayan firmado la Convención de 1961; a no ser que la coca haya sido desalcaloinizada.³⁵⁷ La industrialización de la coca con vistas a la exportación, mientras no cambie la ley, se ve restringida a productos sin alcaloides.

La Convención de Viena (1988)

En la Convención contra el Tráfico Ilícito de Estupefacientes y Sustancias Sicotrópicas de Viena (1988), las consideraciones antropológicas de los informes peruano y boliviano fueron asumidas por la OEA. Se logró el reconocimiento de los “*usos tradicionales lícitos donde al respecto exista la evidencia histórica*”. Sólo en los países donde ha perdurado el uso tradicional (Perú, Bolivia, Colombia y Argentina) es legal –aunque con ciertas restricciones- la tenencia y el consumo de hojas de coca. En el resto del mundo, la coca está prohibida; no se puede salir de Perú, ni de Bolivia, ni de Colombia con hojas o harina de coca.

En Bolivia, con el gobierno de Evo Morales, hay una reivindicación de la hoja de coca y una defensa más firme de la misma en las instancias internacionales. Argentina es un caso particular, por ser un país que no produce hojas de coca pero presenta un extendido consumo tradicional –particularmente en la región del noroeste-, que depende de la importación de la coca boliviana. En 1989 una ley federal legalizó el “coqueo” –que había estado prohibido durante la dictadura militar-, sin embargo el tránsito transfronterizo de la coca quedó en la penumbra legal. En el territorio argentino es legal consumir coca, sin embargo paradójicamente está prohibida la importación de hojas de coca, que deben ingresar al país desde Bolivia por medio del “contrabando”, encareciendo el producto (Silvia Rivera, 2003). En Colombia, sólo se puede consumir coca, o productos que la contengan, dentro de los resguardos indígenas. En el año 2007, por presiones de la Junta Internacional de Estupefacientes (JIFE), el Instituto Nacional de Vigilancia de Medicamentos y Alimentos (INVIMA) tuvo que obligar a la empresa Coca Nasa a que

³⁵⁷ Esta norma sólo es transgredida a favor de la Coca-Cola. La ENACO vende anualmente aproximadamente 110 toneladas de hoja de coca a la Stephan Chemical Company, que luego se las vende a Coca-Cola.

retire sus productos con coca de las zonas exteriores a los resguardos indígenas. Estos productos se vendían en todo el territorio colombiano desde hacía 7 años con la aprobación del INVIMA.³⁵⁸

La situación en el Perú: el decreto legislativo N° 22095 y el monopolio de la ENACO

El decreto legislativo N° 22095 de represión del tráfico ilícito de drogas, fue promulgado en 1978 durante un régimen dictatorial, el gobierno “Revolucionario de las Fuerzas Armadas” de Morales Bermúdez. En este decreto el uso de la hoja de coca se califica como “toxicomanía” se establece la reducción de los cultivos de coca y se prohíbe el cultivo de coca en nuevas áreas del territorio nacional.

Además, el decreto legislativo N° 22095 dispuso la transferencia de la Empresa Nacional de la Coca (ENACO), desde el sector “Industria, Comercio, Turismo e Integración” al sector “Agricultura y Alimentación”, a fin de que asuma la comercialización interna y externa de hojas de coca y sus derivados (Quispe, 2004: 55). La ENACO es una empresa estatal de derecho privado, en la modalidad de “sociedad anónima”. Además de la comercialización de la coca, debe encargarse de su industrialización con fines benéficos, dentro del marco jurídico vigente.³⁵⁹

La ENACO es la única empresa peruana autorizada para la comercialización de la hoja de coca y sus derivados; es decir, se trata de un monopolio. En la Constitución Peruana de 1979, el Estado se compromete a proteger a los ciudadanos de los monopolios, por consiguiente esta “sociedad anónima” es anticonstitucional.

Desde una lógica comercial, ¿por qué en un mundo donde reina el libre el comercio el campesino tiene que usar como puente a la ENACO?³⁶⁰ La ENACO compra las hojas de coca a los campesinos cocaleros que están empadronados. El padrón existe sólo para el

³⁵⁸ La prohibición perjudicó a miles de campesinos que directa o indirectamente dependían de esta actividad económica, y a las personas que estaban consumiendo estos productos.

³⁵⁹ ENACO - Información institucional. <http://www.enaco.com.pe/empresa /inf institucional.php> [consulta: abril de 2007].

³⁶⁰ Para Manuel Seminario “*El monopolio de ENACO es una forma de forzar que no haya otro comprador que el narcotráfico, es parte de una política internacional que destinada a marcar el precio del clorhidrato de cocaína.*”.

departamento del Cusco, los campesinos de otras regiones cocaleras del Perú no pueden vender su producción en forma legal.

La ENACO estipula un precio irrisoriamente bajo para comprar las hojas de coca a los agricultores cocaleros: 50 soles la arroba de coca de primera,³⁶¹ lo cual ha sido motivo constante de quejas por parte de los cocaleros del Cusco, que realizaron varias huelgas en el año 2008.³⁶² Luego, la ENACO le vende caro a los industrializadores: 25 soles fue el precio promedio del kilo de harina de coca en el curso del año 2008. Un empresario de la coca, se lamentaba por la situación:

“Si ENACO vende a 25 soles el kilo de harina de coca, entonces al campesino debieran pagarle al menos la mitad, la queja es que ENACO le compra a los campesinos a una miseria, entonces nosotros estamos sujetos a eso. Varias personas dicen “hermano para qué le voy a comprar a ENACO cuando ENACO al campesino le paga una miseria, escoge, no les compra todo, y a nosotros nos vende caro” (Ricardo Medina Rocha, 29.09.08).

Los industrializadores de la coca –si quieren ser legales y formales- están obligados a comprar las hojas, la harina o el extracto de coca a la ENACO. Sin embargo Manuel Seminario, a pesar de que ha gestionado la licencia para comprar a la ENACO, desde hace algunos meses -en un acto valiente- compra directamente a los productores cocaleros, que le envían la harina de coca desde Uchiza (selva central del Perú):

“(…) ¿si están prohibidos los monopolios que hace aquí ENACO?, si yo le compro a ENACO, yo estoy diciendo que ENACO tiene razón y estoy en contra de mi constitución, entonces, yo no puedo faltar a mi constitución que es el órgano máximo de consulta.”

³⁶¹ Los precios en nuevos soles por kilo, haciendo un promedio de los años 2001, 2002, 2003 y 2004, son los siguientes: primera calidad S/. 5, segunda calidad S/. 4, industrial S/. 2.5, informal (en chacra) S/. 5.5, narcotráfico S/. 8 (El Comercio, Lima, domingo 22 de enero del 2006, sección Economía & Negocios).

³⁶² En la primera semana de abril de 2008, los cocaleros en Cusco estuvieron en una huelga, con una marcha que comenzó el día lunes 7 de abril, y no había ningún viso de solución. El gobierno aprista, como siempre, dilataba la negociación. La reivindicación principal de esta marcha cocalera fue exigir a ENACO que, en vez de pagar 50 soles (precio establecido para la coca de primera), pague 80 soles. Coincidió plenamente con Manuel Seminario: “Yo creo que no es asunto de que ENACO pague más o menos, no creo que esa sea la razón para hacer una huelga, yo creo que la razón sería exigir que ENACO deje de ser un monopolio”. Baldomero Cáceres, argumenta: “¿Por qué seguir trabajando sobre una mesa que está mal hecha?, sobre la ley 22095, no nos interesa negociar sobre esa ley.”.

“Yo no le compro a ENACO ni un gramo, quizás me estoy haciendo un “hara-kiri” legal, porque ya tiene sustento ENACO para decir que yo no le compro y por lo tanto quitarme mi permiso, ¿qué cosa hacemos?, no quiero ser parte de un monopolio que está prohibido por la constitución peruana y que en algún momento me pueden hacer un juicio por ello, por yo haber apoyado algo inconstitucional, yo le quiero comprar directamente al productor” (Manuel Seminario, 10.09.08).

En el Perú, el Estado reconoce el uso tradicional, sin embargo no está dispuesto a favorecer la industrialización de la coca; a través de diferentes instituciones, pone trabas a la misma. ENACO dificulta la extensión de las licencias habilitantes para comprar la harina. Ricardo Medina Rocha, que produce jabones y otros productos con coca en el rubro belleza, reporta que cuando comenzó a hacer los trámites con la ENACO para ser legal *“(…) ahí comenzó mi calvario, gracias a Dios que conocí a la Dra. Dongo, entonces comenzó a ayudarme, pero las entidades estatales son la muerte, para sacar el registro sanitario de la harina me demoré cuatro meses, me salí peleando con la jefa.” (Ricardo Medina Rocha, 29.09.08).*

La Dirección General de Salud Ambiental (DIGESA), es el órgano técnico y normativo del Ministerio de Salud que otorga los registros sanitarios para la comercialización de alimentos y bebidas, autorizando que estos puedan ser expendidos al público. DIGESA dificulta que nuevos productos con coca salgan al mercado. Obtener el registro sanitario para la barra energética de la empresa Maná Integral –que contiene harina de coca- duró más de 8 meses de gestiones, mientras que obtener el registro sanitario para galletas de yogur, demoró sólo dos semanas.

Esta realidad burocrática y paralizante hace que la mayoría de los industrializadores de la coca sean informales. Compran las hojas de coca producidas por campesinos no empadronados y realizan sus productos sin registro sanitario de DIGESA. En la ciudad de Lima, y en los departamentos de Huancayo, Ayacucho y Huánuco, conocí a varios industrializadores informales de la coca. En el mercado mayorista de Gamarra (distrito de La Victoria, Lima), entre los comercios que expenden coca, había una señorita vendiendo harina de coca, en frascos de diversos tamaños, y galletas con harina de coca. Le pregunté si sus productos tenían registro sanitario: *“La verdad –me dijo- hace cuatro años que estoy en este negocio y a todos mis productos les pongo cualquier número.”.*

13.1.2. ¿Erradicación o industrialización?

“Erradicación o industrialización?”, así titula Manuel Seminario muchas de las charlas y conferencias, que inicia afirmando: *“Hace mucho venimos diciendo que el camino se dividió en dos: erradicamos o industrializamos, no hay otro camino”*.

La industrialización de la coca es un proyecto alternativo a la erradicación de la coca, compartido y promovido por los asociados a la APEHCOCA. La política vigente sobre drogas, luego de 50 años intentando la erradicación, ha dejado en evidencia que sus objetivos y métodos están errados. Pretender la eliminación de la planta de coca representa –además de un “fitocidio”- el atropello de los derechos de los pueblos originarios que tienen en la coca un elemento básico de sus culturas. Se está demostrando las terribles consecuencias ecológicas, para la flora, la fauna y la vida humana, que generan las prácticas de erradicación forzosa de los cocales, principalmente las fumigaciones con glifosato. En las últimas décadas, ha habido un aumento del narcotráfico, la corrupción y la violencia.

La industrialización de la coca, como proyecto alternativo, propone dar el buen uso a las hojas de coca, acercándolas al público para su consumo y aprovechamiento benéfico a través de la elaboración de productos alimenticios, medicinales o de belleza.

La industrialización de la coca debiera ser asumida por el Estado nacional, y comenzar con la modificación de la legislación vigente. La primera medida consiste en derogar o modificar el decreto de ley N° 22095, que representa un escollo a las posibilidades de industrialización de la coca. Además, impide que el gobierno peruano presione a la ONU, para que esta acepte que la coca es una planta alimenticia y medicinal, y como tal pueda comercializarse en todo el mundo.

“Dicen que derogar la 22095 sería contribuir al narcotráfico, lo cual es una tontería, mientras se mantenga la 22095 vamos a tener narcotráfico, como en Estados Unidos Alcapone salió de la ley seca, se acabó la ley seca y se acabó Alcapone en eso al menos, en todo lo que era el manejo del alcohol, igual acá, se acabaría si nosotros normalizáramos el aprovechamiento industrial de la coca, lo que pasa es que reconozcámonos, somos un

país demasiado metido en el narcotráfico. Desde el 78 se instaló el narcotráfico y la corrupción propiciada por esa ley, mientras no borremos esa ley y rescatemos a la coca como recurso natural, lo demás van a ser palabras.” (Baldomero Cáceres, 12.08.08).

La industrialización de la coca debe ser canalizada por las diferentes instituciones del Estado: incluir la harina de coca en la alimentación a través de comedores populares, en la población de las prisiones a través del Instituto Nacional Penitenciario (INPE), en las regiones que han sido afectados por desastres naturales a través de Defensa Civil, etc.

La industrialización de la coca –considerando las extraordinarias propiedades y múltiples aplicaciones de la harina de coca, que hemos desarrollado en el capítulo 10- traería beneficios para la población nacional, que mejoraría su condición nutricional y su salud en general. También mejorarían las condiciones socioeconómicas de los campesinos cocaleros, que podrían vender su producción de forma legal -para la industrialización benéfica- y a un mejor precio. El campesino debiese tener derecho a vender la hoja o harina de coca que él mismo produce, así como vende papa, camote, yuca o cualquier otro producto agrícola, con un libre precio de oferta y demanda.

La coca es una planta generosa, no necesita terrenos muy ricos en minerales y produce en abundancia, rindiendo cuatro cosechas anuales durante un lapso productivo de 25 o 30 años. Su cultivo e industrialización traería beneficios económicos para el país, más aún si se produjera la apertura del mercado internacional. Un ejemplo de las excelentes posibilidades que abriría el comercio internacional de la hoja de coca y sus derivados, es la venta de mate coca a Sudáfrica, transacción que fue posible porque este país no es firmante de la Convención Única de Estupefacientes de 1961.³⁶³

13.2. MANUEL SEMINARIO Y LOS PRODUCTOS “MANÁ INTEGRAL”

³⁶³ El domingo 22 de enero del 2006, la sección Economía & Negocios de “El Comercio”, informaba: “*Se abren mercados para la industrialización de la hoja de coca*”. Se refería a una primera exportación de mate de coca a Sudáfrica. La ENACO cerró un contrato para la venta de 153.600 cajas de 25 bolsitas de filtrantes de mate de coca a la empresa sudafricana Cocazone, por un monto equivalente a US\$ 84.000.

El empresario José Manuel Seminario Visso, presidente del “Comité de Industrialización” de la APEHCOCA y conductor del programa de radio “La Hora de nuestra Coca”, es el principal industrializador de la coca en el Perú. Su empresa, Maná Integral,³⁶⁴ se dedica desde 1989 a la producción y distribución de productos integrales a nivel nacional. Maná Integral elabora productos de consumo masivo, como galletas, panetones y barras energéticas, a base de harinas integrales de productos andinos, como la coca, la maca, la quinua, la quiwicha, la kañihua y el tarwi. Entre las plantas mencionadas, da prioridad al consumo de la hoja de coca, por ser “*la más completa en nutrientes y en sabiduría espiritual*”.

Manuel Seminario: una semblanza



Figura 44. Manuel Seminario en su oficina recién inaugurada en Breña, agosto de 2008.

³⁶⁴ La razón social de la empresa fue VIVA PERU E.I.R.L. hasta 2009, año en que se cambió por Alimentos Integrales del Perú Sociedad Anónima Cerrada (ALIPSAC).

En los orígenes étnicos de Manuel Seminario, hay una mezcla de elementos europeos y andinos.³⁶⁵ Manuel nació en Lima y creció en el residencial distrito de Pueblo Libre. Estudió psicología y, al terminar la carrera, quiso hacer su tesis sobre medicina tradicional. Consideraba en aquel entonces que los curanderos sanaban por sugestión. Con la intención de probar esta hipótesis viajó a las Huaringas -en la sierra de Piura- y a Iquitos, donde estuvo frecuentando a los “maestros” y conociendo las sesiones curativas con wachuma y ayawaska.

Conocí a Manuel Seminario en la Feria Cultural de la Hoja de Coca, que tuvo lugar en la sede de Confederación Nacional Agraria (CNA), en el centro de Lima, durante la tercera semana de noviembre de 2007. Manuel no pasa desapercibido: flaco y alto, nariz aguileña, el pelo blanco, largo y con ondas le imprime un aspecto venerable. Entre los puestos de ventas de productos con coca que participaban de ese evento, el suyo era el que contaba con mayor cantidad de productos y afluencia de gente. A quienes se acercaban, Manuel les hacía degustar su gama de 12 productos de panadería con harina de coca. Cada tanto, entraba a la sala de conferencias y permanecía de pie escuchando, al mismo tiempo que no perdía de vista el movimiento exterior.

A partir de diciembre de 2007, comencé a visitar a Manuel Seminario en la planta de producción de su empresa Maná Integral, sobre la avenida Brasil en Magdalena del Mar. Había un movimiento infernal, cerca de 30 personas amasando, armando galletas y horneando. Su pequeña oficina, compartida con la administradora, estaba abarrotada de libros, folletos, afiches y artesanías diversas con hoja de coca. Normalmente, por las tardes llegaban a su oficina muchos de sus amigos par compartir hojas de coca, o una bebida caliente con harina de coca en las tardes de invierno.³⁶⁶

³⁶⁵ Su bisabuelo llegó al Perú desde Italia. Los apellidos de su madre, Visso Söllner, reflejan los aportes italiano y alemán. Los elementos autóctonos provienen de su abuelo nacido en Huarmaca, la sierra norte de Perú -departamento de Piura- y de una de sus bisabuelas que era ayacuchana.

³⁶⁶ Rápidamente fui haciendo amistad con Manuel favorecida porque éramos vecinos en el distrito de Pueblo Libre. Viajamos juntos a foros, congreso y diferentes eventos sobre la coca, tanto en Lima como en provincias. Compartimos gran cantidad de rituales, ofrendas y labores en defensa de las virtudes de la coca.

Manuel Seminario tiene 51 años. Tres rasgos distintivos de su personalidad: es empresario de vocación, es psicólogo³⁶⁷ pero no ejerce, y es vegetariano. Su persona rebosa optimismo, entereza y vitalidad; posee carisma, en su sentido de *“don gratuito que Dios concede abundantemente a una criatura”*. Mantiene una actividad “eléctrica” y desbordante durante todo el día. Separado de su primera mujer, tuvo con ella dos hijos varones que ya están en la etapa universitaria. Hace ocho años que camina junto a su nueva compañera, Mariel Cabezas. *“Digamos que coca y Mariel son partes muy importantes ¿no?, no podría decir yo que fue la coca ni que fue Mariel, Mariel me empuja muchísimo.”*

Manuel es una persona totalmente comprometida con la causa de la defensa, despenalización y difusión de la hoja y de la harina de coca por el mundo. A donde sea que lo llamen, él va a dar charlas sobre la industrialización de la coca. A través de “La Hora de nuestra Coca” -programa radial que conduce junto a Mariel Cabezas-, ha llegado a ser conocido como *“el gurú de la coca”*. *“Si la ley no nos favorece a la mayoría tenemos el derecho de exigir que la ley cambie”*, sostiene.

Génesis de Maná Integral

Antes de que Maná Integral existiera, Manuel Seminario tuvo durante 12 años una empresa que fabricaba zapatos. Había comenzado a hacer zapatos de manera artesanal y terminó con una empresa regular, con 20 trabajadores y una buena producción diaria. Sin embargo, decidió abandonar esta empresa porque había dejado de ser artesanal y el negocio lo obligaba a hacer zapatos de vestir y con horma. Entonces se compró una combi y estuvo manejando en una ruta por la avenida Arequipa durante nueve meses. Manuel siempre comenta que esos nueve meses fueron como una gestación. *“Nueve meses estuve con la combi desesperado, ¿en qué negocio me he metido!, y para esto había hipotecado mi casa para comprarme la combi, tenía un cuñado que me ayudaba con la cobranza, fue el trabajo más difícil de mi vida”*. En estos nueve meses, Manuel pensaba: *“¿qué hago, cómo salgo de esta?”*. Cuando logró deshipotecar la propiedad, entonces se encontró con que podía volver a hipotecarla, e iba a recibir nuevamente un capital. Entonces... ¿qué hacía?

³⁶⁷ Bachiller en Ciencias Sociales, Psicología Social específicamente, en la Universidad Particular Ricardo Palma (1981).

Para entonces Manuel ya era vegetariano y había notado un crecimiento rápido en torno al consumo de productos integrales. La gente estaba buscando productos integrales, comida vegetariana, yogurt y carne de soya. Para abastecerse de esos alimentos, en esa época solamente existía Bircher Benner (restaurante vegetariano con pequeña panadería para su abastecimiento) y JJCC (iniciales de los apellidos de cuatro socios que hacían panadería integral), que estaba en Surquillo. Comprarles a ellos era difícil para muchos potenciales clientes, porque las tiendas eran pocas y estaban muy distanciadas. Manuel Seminario llegó a la conclusión que sería un gran negocio poner una panadería para elaborar productos industriales y cubrir esa demanda, ahí nació la idea. “*¿Qué nombre ponerle?, ¡qué mejor nombre que Maná!, en la Biblia sale como que es el alimento que Dios te da para que tu puedas vivir, todo los años que dura tu camino hacia encontrar tu destino, el pueblo elegido caminó cuarenta años se dice en el desierto, solamente alimentándose de maná, entonces tiene muchos significados la palabra maná, mucho que ver con lo que significa salud.*” (Manuel Seminario, 01.05.08).

Maná Integral nació en 1989, ya tiene más de 20 años en el mercado. Comenzó con panificación. El local que había sido zapatería recibió los arreglos necesarios. Manuel Seminario compró una máquina de amasar y un horno, y contrató a un panadero con experiencia -había trabajado con Bircher Benner y con JJCC-, que estuvo en Maná Integral cuatro años. Inicialmente hacía pan integral, con maíz, kiwicha y otros cereales andinos. En el camino, Manuel se dio cuenta que el negocio del pan es complicado: se deteriora muy rápido y -si no se usan preservantes- no dura más de tres o cuatro días; el margen de ganancia es exiguo. Esta suma de motivos fue inclinándolo a la empresa, poco a poco, hacia la galletería. Comenzó a producir alfajores, empanaditas de maíz y cachitos de castaña. Después se sumó la granola, el gluten de trigo y el yogurt.

A los panaderos que llegaron a trabajar en la empresa, Manuel los dejaba que aplicaran sus propias recetas, solamente les pedía que incorporen los insumos andinos. “*Yo mismo ahora ni siquiera te se hacer una galleta, o sea te soy sincero yo no se hacer un keke, no... esa parte práctica no la manejo. Entonces lo nuestro era ¿cómo enriquecemos lo que tu ya sabes hacer?, tu galleta está rica, ¿cómo la enriquecemos?, a ver pongámosle tarwi, a ver pongámosle kiwicha.*” (Manuel Seminario, 01.05.08). Para Lupe Camino (“La Hora de nuestra Coca”, 15.09.08), la forma de producción de Maná integral puede definirse como una “industria manual”. Es industria porque elabora a gran escala: hay entre 20 y 30

personas produciendo un volumen de 6000 galletas por jornada; y es manual porque todo el proceso es hecho a mano.



Figura 45. Producción de galletones en la antigua panadería sobre la avenida Brasil.

En el 2002 la panadería se mudó a un local más amplio, en la avenida Brasil (distrito de Magdalena del Mar). El espacio era grande para la panadería, así que Manuel Seminario destinó la mitad de local para abrir un restaurante llamado “El Vegetarino”, con 20 mesas, barra y juguería. Por muchos años funcionaron la panadería y el restaurante paralelamente, “*uno botará al otro*” se decía Manuel. Finalmente, hace unos ocho años, la panadería botó al restaurante. Manuel decidió dejar el restaurante y concentrar todos sus esfuerzos en la panadería. Comenzó a incorporar nuevos productos, aparecieron nuevas galletas. Compró otro horno y aumentó la producción a unas 1000 bolsas de galletas al día. Logró entrar tiendas más grandes -como Wong- y abrió nuevos mercados en provincias, comenzando por las ciudades norteñas de Huacho, Chimbote y Trujillo. Hoy distribuye productos a nivel nacional.

Incorporación de la harina de coca

Manuel Seminario, en sus viajes de juventud por la sierra peruana, había conocido la coca, como una planta que –a través del *chakchado*- ayudaba a sentirse mejor en la altura y tener más energía para caminar. Sin embargo no era conciente aún de la potencialidad nutricional y curativa de la coca. *“El 99% de gente, o el 98% pensaba que la coca no servía, o sea todos pensábamos, quizá hasta nosotros mismo hace unos años podría haber llegado a pensar que me servía para evitar un soroche, y que el resto era para la droga, comprendes... pero eso ha cambiado, gracias a la harina de coca (...)”* (Manuel Seminario, 26.04.08).

En el año 2003, Manuel Seminario fue instruido por la nutricionista Marina Escobar -en un viaje que la cusqueña hizo a Lima- sobre cómo producir panes y otros productos con harina de coca. Luego conoció el uso de la harina de coca que venía haciendo en Lima la nutricionista Maritza Vera. Como Manuel estaba en un camino de difundir alimentos sanos en la población, el aspecto nutricional de la harina de coca captó su atención.

Partiendo de la base de que la población ya consume galletas, panteones, toffees, y es difícil cambiar estos hábitos alimentarios, Manuel estaba en la búsqueda de insumos altamente nutritivos con los cuales enriquecer estos productos. Así llegó a las harinas de maca, de tarwi, de cañigua, de kiwicha y finalmente de coca. En el año 2003 la coca, asumida como el producto más rico en nutrientes y en “sabiduría espiritual”, se incorporó a una serie de productos de Maná Integral.

“Somos una empresa que tratamos de enriquecer las golosinas, hay toda una demanda por las golosinas, ya la gente come galletas, sería ilusorio decir no, que no coman galletas y hacer otro producto, ya hay toda una costumbre por las galletas, entonces en estas galletas nosotros incorporamos las harinas que consideramos importantísimas, y la harina de coca es una de ellas, también incorporamos las harinas de la maca, la cañigua, la kiwicha, pero lo que más nos llena de orgullo es poder incorporar la harina de coca, que consideramos realmente una planta sagrada, y sagrada en su concepción de tres poderes, la parte religiosa, la parte nutricional y la parte medicinal, entonces yo diría tres veces sagrada, porque desde el momento que ya nos está nutriendo el cuerpo y el espíritu tenemos que considerarla como una planta sagrada y maestra.” (Manuel Seminario, “La Hora de nuestra Coca”, 10.04.08).

Manuel gusta definir sus productos como “golosinas que sí alimentan”,³⁶⁸ “golosinas” porque son productos ricos, y “que sí alimentan” porque contienen cereales andinos, altamente energéticos.

Además de expender harina de coca (hojas de coca micropulverizadas, para combinar con alimentos o bebidas), Maná Integral produce 24 variedades de galletas enriquecidas con harinas nativas: coca, maca, tarwi, cañigua, quinoa, kiwicha y otros granos y cereales andinos.

Entre los productos de la empresa, se cuentan:

- Galletas yogurt, con tres variantes: de yogurt, de yogurt con maca y de yogurt con coca.
- Galletas dietéticas, con seis variantes: combinadas con ajonjolí, con salvado de trigo, con ajo, con cebolla, con orégano o con yogurt y kiwicha.
- Galletones: de castañas, de avena, de quinoa, de kiwicha, de kañihua, de salvado con melaza y de algarrobina.
- Crisinos: de ajonjolí, de orégano y de linaza.
- Barras energéticas: mixtura de harina de coca y maca con semillas, frutas secas, cereales y miel de frutas.
- Alfajores integrales.
- Empanaditas de maíz.
- Cachitos de castañas.
- Rosquillas integrales.
- Turrón de Doña Pepa (con harina de coca).³⁶⁹
- Panetón integral.³⁷⁰

³⁶⁸ Junto a la imagen de un afiche calendario de Maná Integral que representa a la *Pachamama*, se lee “Desde las entrañas de los Andes de nuestro amado Perú, la *Pachamama* con su infinito amor nos brinda sus frutos, de ellos obtenemos los insumos que nosotros transformamos en golosinas que sí alimentan, y las ofrecemos a un mundo ávido de vida sana”.

³⁶⁹ En la cubierta exterior de este producto, dice: “Este turrón es de gran calidad porque está elaborado respetando la receta original de la Lima Virreynal, en la cual se utilizaban productos naturales tales como: higos, pasas, ajonjolí, castañas, miel de frutas y harina integral dando como resultado un turrón delicioso al paladar, además de contar con un valor energético insuperable. No contiene saborizantes ni preservantes químicos.”

³⁷⁰ Sobre la cobertura exterior de ese producto dice “Panetón integral, una delicia hecha a base de harina integral de trigo, de tarwi, de kiwicha, yogurt, aceite de soya, miel, azúcar rubia, castañas,

- Carne vegetal.
- Granola.
- Toffees.
- Chicha de jora con harina de coca.



Figura 46. Productos de Maná Integral: galletas, keke, alfajores, barras energéticas y chicha de jora con harina de coca.

Maná Integral, al tiempo de vender un producto, transmite una información y un mensaje. Por ejemplo la presentación de 250 gramos de “Harina de Coca micropulverizada”, contiene un folleto de 15 páginas con información diversa: origen y descripción de la coca, la harina de coca y sus usos, varias recetas, una cronología de la coca, el cuadro de *“comparación de contenido nutricional de 100 gramos de hoja de coca con el promedio pasas, higos, ajonjolí, huevo, lecitina de soya, leche en polvo, melaza. Además tenemos panteón integral con maca, con coca y también sin huevo. No a la erradicación, sí al buen uso de nuestra hoja de coca”*.

del contenido de 50 plantas alimenticias”, otro cuadro de *“comparación alimenticia por 100 gramos de coca con otros alimentos de la región andina”*, los resultados de la encuesta INEI-DEVIDA -*“somos 4 millones de felices coqueros”*-, los alcaloides de la coca y sus efectos benéficos, algunos poemas que mencionan la coca como *“El arriero”* de César Vallejo y los sitios en *internet* donde se puede conseguir mayor información sobre el tema.

La imagen del sacerdote andino

“Si tu quieres vender algo tiene que ser algo que sea... ¡pajji!, que realmente reviente el ojo, es parte del marketing, que antes de tocar ya lo quieran, o sea que tu lo lleves con solo verlo, algo salga que casi los conquiste, como el ojo del león, el ojo del león que dicen que cuando te mira ya perdiste, ya no puedes ni siquiera correr (...)” (Manuel Seminario, 01.05.08).

Hay una imagen que identifica a los productos Maná Integral, y es al mismo tiempo un símbolo del renacer de la coca en los tiempos actuales. Representa a un sacerdote andino orando con un *kintu* de tres hojas de coca. La génesis de esta imagen es la siguiente. El Dr. Jorge Hurtado, artífice del museo de la Coca de la Paz (Bolivia), inspirado en una leyenda aimara de la coca, escribió un poema que fue publicado en una revista boliviana y causó hondo impacto en los lectores. Manuel Seminario le encargó al artista Miguel Molina,³⁷¹ un diseño para acompañar este poema. El resultado fue:

³⁷¹ Miguel Molina es artista plástico y consumado músico, especialista en vientos y una de las cabezas del grupo musical Surimanta, muy querido y respetado por sus compañeros; *“(...) él como persona tiene gran sinceridad, domina muchos instrumentos, es pintor, tiene una personalidad muy distinta, es un guía, una persona que hay que tomarlo como ejemplo.”* (Edmundo Supa, 04.11.08).



Figura 47. Pintura de Miguel Molina que representa a un “sacerdote andino” con hojas de coca.

La pintura de Miguel Molina, que sirve de soporte y complemento al texto poético, representa a un sacerdote andino, claramente identificable por su *unku* (poncho ceremonial) y su *chullo* (gorro ceremonial). Se encuentra en actitud de orar, mientras sostiene frente a su rostro, entre los dedos pulgares e índices de ambas manos, un *kintu* de tres hojas de coca. Desde el pecho del sacerdote andino hacia abajo, hay un espacio en la penumbra donde aparecen las cuatro estrofas del poema en letras blancas. En un primer plano de la representación, hay un recipiente cerámico donde arde el fuego sagrado, en el cual será ofrendado el *kintu*. La representación artística lograda por Miguel Molina pone de relieve al poema, y crea el marco apropiado para concentrarse en su lectura, que – inevitablemente- conlleva la contemplación de la pintura.

La imagen del sacerdote andino ha tenido en los últimos años una infinidad de usos. Ha sido reproducida en un sin fin de *banners*, afiches y folletos. Fue escogida como imagen oficial para el II Foro Internacional de la Hoja de Coca, que se hizo en Buenos Aires en el 2006. Dio la vuelta al mundo, cuando apareció ocupando una página a todo color en la revista *Nacional Geografic*. “*Pudieron haber puesto simplemente harina, pero ellos tenían que poner la imagen, yo de paso fui acomodadito abajo, porque ahí abajo estaba mi imagen, fue generoso en no borrarla, porque ellos querían poner la imagen, ¿no?, era obvio eso. O sea esa imagen ha conquistado a ese periodista de la Nacional Geografic*”, comenta Manuel Seminario. El sacerdote andino –imaginado por Miguel Molina- está contribuyendo a abrir el camino, para que la coca sea conocida y valorada en todo el mundo.

Éxito empresarial

La fuerza de Manuel Seminario reside en el convencimiento de saber que está haciendo el bien, que está difundiendo un producto que es bueno.

“La coca te cura eso es incuestionable, entonces tu estás vendiendo un producto que estás vendiendo la verdad. (...) Es un producto que no solamente lo presentas bonito ante el ojo en la forma de un toffee, en la forma de una galleta, sino también que estás dando algo que es real, ¿qué es real?: la recuperación de la salud, la recuperación de la energía, la vitalidad, el deseo de trabajar, el optimismo, es un antidepresivo pero extraordinario, te

dan ganas de trabajar en un país en que todos estamos tan decaídos, con la moral baja (...)” (Manuel Seminario, 26.04.08).

A fines del 2007, Manuel Seminario compró una casa en un barrio tranquilo de Breña, le hizo las adaptaciones pertinentes³⁷² y -el 21 de junio de 2008- la planta de panificación se mudó a este local más amplio y con hornos nuevos. Se logró duplicar la capacidad productiva de la empresa. Manuel aspira a que la fábrica se sujete a los requerimientos del Certificado HACCP, para que se sepa que los productos que contienen harina de coca salen de una planta con un certificado internacional.

Maná Integral produce seis mil paquetes de galletas al día. Hay una gama de doce productos que contienen harina de coca, representan el 30 % de los productos de la empresa. El producto más vendido es la galleta integral de yogurt. Vende unos 800 kilos mensuales de harina de coca. En Lima, tiene más de 150 clientes entre bodegas, autoservicios y tiendas como Pharmax, que representan el 40 % de la producción. El 60% restante se va fuera de Lima, especialmente a las ciudades de Piura, Chiclayo y Cusco, donde tiene más de 150 clientes y dos cobradores viajeros. Entre sus clientes se encuentra la cadena de supermercados Wong.

El domingo 26 de octubre del 2008, apareció una entrevista a Manuel Seminario en el periódico El Comercio, en la primera plana del suplemento Mi Negocio (año 2, número 90). *“El fabricante de dulces naturales”*, dice el titular en grandes letras, junto a una foto de Manuel Seminario mostrando algunos de sus productos. *“Hacia pan integral para comer algo sano. Ahora elabora y distribuye más de 30 variedades de galletas integrales y productos con harina de coca en todo el país.”* (El Comercio, 26.10.08, p. 12 y 13).

Manuel pensaba que su empresa representaba un pequeño ensayo del gran éxito nacional que significaría la industrialización de la coca, si esta fuese asumida por el estado peruano. *“Nosotros estamos siendo digamos una muestra de éxito, de éxito empresarial digámoslo*

³⁷² Al retornar de Argentina, el jueves 10 de abril de 2008, fuimos a ver los avances de las obras en la nueva planta de panificación que Manuel estaba construyendo; había un trabajo infernal, con seis cuadrillas trabajando simultáneamente en las refacciones. Estaba entusiasmado y orgulloso. Me condujo hasta el tercer piso, desde donde se alcanza a ver, a unas tres cuadras, la *waka* de Mateo Salado, testimonio viviente de lo que fuera la “gran Maranga” (ciudad prehispánica enclavado en el valle de Lima hace más de 1000 años).

así, pero podría ser un éxito nacional, o sea el Estado peruano podría comenzar a colaborar, y ayudar en esta difusión, se resolverían muchísimos problemas.” (Manuel Seminario, “La hora de nuestra Coca”, 16.04.08).

13.3. OTROS INDUSTRIALIZADORES DE LA COCA

13.3.1. Javier Trigo, el INCAA y Campos de Vida

Javier Trigo: semblanza

El antropólogo Javier Trigo Pesaque es director del Instituto de Cultura Alimentaria Andina (INCAA) y coordinador del Comité Científico de la APEHCOCA. Administra junto a su familia una tienda de productos naturales y ecológicos llamada “Campos de Vida”, en el distrito de Magdalena del Mar, donde expende harina de coca y elabora varios productos alimenticios que contienen harina de coca. Hombre recio, de 54 años, vive con su esposa Noelia Pérez y sus dos hijos -Kusi y Javiercito- en un apacible barrio del distrito de Pueblo Libre. Es amigo de Manuel Seminario y su compañero de lucha por la causa de la coca. *“Con Manuel Seminario nos hemos conocido en el camino no hace muchos años, él tenía su comedor vegetariano y una amiga nos habló de él, fuimos a consumir en su comedor y ahí comenzamos a conocernos.” (Javier Trigo, 10.11.08).*

Javier Trigo proviene de una familia limeña, con antecedentes en la costa norte y el Callao, con ascendencia española, griega y chola; *“de inga y de mandinga”* me cuenta riendo. La familia de Javier era católica y de niño él cursó estudios en colegios católicos. A medida que fue desarrollando sus propios criterios, dejó de frecuentar la iglesia. *“Primero renuncié a mi fe católica y después a todo un posicionamiento sobre lo que es la religión, por eso fue un poco más tardía mi aproximación a la parte de la espiritualidad andina. Es un proceso que está tomando su tiempo y nada me apura.”*

Javier Trigo viajó mucho en su juventud:

“A partir de los 15 años comencé a salir de Lima, fui a Huánuco, y ahí me enamoré del Perú, me di cuenta que había un mundo por conocer, me impresionó tanto, que me iba de

Lima cada vacaciones que tenía, me iba 20 días, primero con amigos y después solo, en esa época podía tirar dedo y también me subía a los camiones, y aprendía la vida de los camioneros que es una vida muy especial, y aprendí mucho con ellos, y producto de eso, y como ya empezaba a ser vegetariano, me surgió querer aprender de las costumbres de los pueblos.”.

Cuando era joven, Javier Trigo participaba de la idea de que la coca era dañina para la salud. Desde pequeño, venía escuchando un discurso que decía que la coca era la causa del atraso de los pueblos andinos. En la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), donde cursó estudios de antropología, comenzó a formar su propio criterio sobre este tema.

“En la universidad logro juntarme con provincianos, que yo como había visitado buena parte del Perú, quería entender esas diferencias culturales que había en nuestro país, esta junta con gente provinciana lúcida me permite comprender parte de esta realidad, y ahí es que empiezo a tener otra visión de la coca, y me rompe esquemas, como ya había roto esquemas alimentarios, y en la misma universidad, por ejemplo el profesor de historia nos decía “todo lo que ustedes han escuchado hasta ahora en el colegio, todo es falso”, el profesor de lingüística, lo mismo, y así, entonces yo entendí que había que rehacer toda mi visión del mundo, y en eso me ayudaron mucho mis viajes, me permitieron relativizar lo que era pobreza, lo que era miseria, lo que eran problemas, y con esa mente abierta es que vuelvo a describir mi lectura de la realidad, y así entra la coca, primero desde el punto de vista cultural, una reivindicación de la coca, hasta que llega a mis manos, por esa época te estoy hablando del año 75 o 76, llega a mis manos un estudio nutricional de la coca hecho por el ministerio de salud, y después uno que otro artículo, un antropólogo de Huancayo, entrevistas a Baldomero Cáceres, y hasta que conozco al Dr. Ciro Hurtado en el año 80, y él ya me instruyó un poco más sobre la coca, y luego buscando más documentación, lo poco que encontraba sobre la coca para mi era sumamente valioso, y ya comencé a chakcharla, porque en eso sí soy un convencido, si no chakchas la coca nunca la vas a entender.” (Javier Trigo, 10.11.08).

Conferencias en comunidades

En 1978 Javier Trigo, junto a Noelia Pérez Campos -a quien había conocido en la universidad-, fueron a realizar unas prácticas profesionales en Huancavelica. Se quedaron a vivir en comunidades campesinas, donde establecieron un vínculo cotidiano con las hojas de coca. Empezaron a *chakchar* habitualmente, para desenvolverse mejor en la altura y

para interrelacionarse mejor con la gente. En las conferencias sobre cultura alimentaria, que para entonces Javier ofrecía en las comunidades, el tema de la coca era la “cereza del postre”, con que cerraba su exposición:

“Cuando empezamos en Huancavelica a dar conferencias alimentarias, incorporamos el tema de la coca y ahí se dio una situación muy particular, si todos los alimentos andinos estaban oprimidos, marginados, todos estaba afectados por una estigmatización cultural, que diferenciaba alimentos civilizados de alimentos de indios, la coca era el tema central, la espina mayor, y ahí cuando concluía estas conferencias que a veces duraban tres, cuatro horas, antipedagógicas pero la gente salía encantada, y cuando terminaba de hablar de la coca se acercaban para brindarme su hojita de coca, y a cambio yo les tenía que dar mi hojita de coca, y hacer un intercambio, ahí fue cuando más sentí la importancia social de la coca, los valores culturales que le da la gente.”.

“Todas las charlas las cerraba con la coca, la coca era el tema último, al inicio lo hice porque me pareció algo lógico, es el alimento más importante, hay que ponerlo como cerrojo, después me di cuenta que culturalmente también era el cerrojo, su valor en la identidad cultural, ahí se resumía todo el asunto de cultura alimentaria. Tal como escribo en algunos artículos de Opción Ecológica, cuando comenzaba a hablar de la coca yo preguntaba qué era la coca, si la coca era droga, y pedía que levanten la mano los que consideraban que era droga, y el 90 % -si no era más- levantaba la mano, cuando les preguntaba “¿cuántos de ustedes chakchan?”, el 100 % chakchaba, y cuando les preguntaba si al chakchar ellos se consideraban drogados, se desconcertaban ¿no?, “¿y cuántos de ustedes se consideran brutos?”, se desconcertaban totalmente, ponerlos contra la pared, arrinconarlos es lo que yo hacía, entre lo que se decía y lo que es, y los llevaba a una situación límite, y los obligaba entonces a reflexionar, y ahí empezaba yo a dar toda la metrallera de información, y salían todos reconfortados, no solamente porque no era droga, sino que había habido todo un interés de grupos de poder de mantenerlos así con esa visión de que la coca era una droga.”.

“Mucho de mi público en las comunidades eran analfabetos de castellano, y recuerdo de haber asistido a un velorio en Huancayo, en donde me siento al lado de un anciano, también analfabeto de castellano, y cuando estaban pasando la coquita, yo le pregunto a él si la coca era buena, y me dio una cátedra, lo curioso fue que eran mis palabras, y me habrá hablado como diez minutos de la coca, y cuando yo le pregunto dónde había aprendido todo eso, eso se lo había transmitido su mujer que había asistido a las charlas,

esa capacidad de transmitir me había impresionado, como su mujer le transmitió al esposo claramente el discurso, y el esposo me lo contó a mí claramente, eso fue para mí la parte más emocionante de lo que me ha ocurrido (...), cómo la verdad cuando llega la gente la puede asumir, cómo la verdad se hace revolucionaria.” (Javier Trigo, 10.11.08).

A mediados del 1988, la situación de violencia que se vivía en Huancavelica obligó a Javier Trigo y a su familia a migrar a Huancayo, donde estuvieron un par de años para finalmente retornar a Lima, pensando que en la ciudad sus hijos tendrían acceso a una mejor educación. En Lima, Javier aprendió a consumir la harina de coca por intermedio de Maritza Vera. Para entonces había empezado a practicar deportes y la harina de coca le ayudó a mejorar su rendimiento físico. Empezó con fútbol y siguió con fondismo, donde cada vez sigue batiendo su propio record.

El Instituto de Cultura Alimentaria Andina (INCAA)

El Instituto de Cultura Alimentaria Andina (INCAA) es una ONG, fundada el 24 de junio de 1983. Entre sus asociados se encuentran el antropólogo Javier Trigo Pesaque, la socióloga Noelia Pérez Campos, el geógrafo Ciro Hurtado Fuertes, y el sociólogo Fernando Giannella Ortigosa. Desde hace 25 años, el INCAA viene reivindicando, con respaldo práctico y científico, el aporte agrobiológico y alimentario de la cultura andina. Propone la reincorporación, por parte de las familias urbanas y rurales, de los alimentos autóctonos y de las prácticas culinarias de tradición andina. Busca contribuir a solucionar el problema nutricional de la población peruana y lograr la soberanía alimentaria.

La labor del INCAA surge a partir de la reflexión sobre los hábitos alimentarios de la población peruana, que han ido variando a lo largo del siglo. La fuerte propaganda en los medios de comunicación ha impuesto la “comida chatarra”, los productos refinados, las frituras, las grasas y el azúcar. Esta mala nutrición es causantes de la mayor parte de las enfermedades y se asocia con la cultura del fármaco. Perú es un país con alto nivel de desnutrición, sin embargo posee algunos de los alimentos más nutritivos del mundo. El INCAA fomenta la recuperación agropecuaria de las 300 especies vegetales y 50 especies animales que domesticaron los pueblos andinos. Asume la agricultura orgánica, en el contexto de una relación armoniosa del hombre con la naturaleza, como garantía de calidad del producto y de preservación del ambiente.

Como los alimentos nativos fueron desprestigiados desde la invasión española, el INCAA desarrolló una estrategia cultural para devolverles el prestigio, asumiéndolos como parte de la identidad andina. Desde el 2003, el INCAA ofrece los “miércoles de cultura alimentaria”, conferencias gratuitas que brindan profesionales e investigadores invitados, con el objetivo de contribuir a la reeducación de los hábitos alimentarios de la población. Algunos de los temas tratados en el 2008 fueron, por ejemplo: “Flores comestibles”, “Riesgos de los alimentos transgénicos”, “Psicología y nutrición”, “Germinados para ensaladas”, “Importancia de la fibra alimentaria”, “Yogurt probiótico”, “Chicha de jora y las levaduras”, “¿Sabes qué comes?”, “Harina de coca”, “Mashua y papa”, “Algas y otros productos marinos”, “Plantas maestras peruanas”, “¿Qué comían los incas?” y “Frutas para el verano”.

Luego de 25 años de constante labor, el INCAA ha contribuido en aumentar la oferta y la demanda de los productos agrícolas andinos de alto valor nutritivo, estimulando el desarrollo de una agroindustria alternativa.

Campos de Vida

“Campos de Vida, naturismo de los Andes” es el nombre de la tienda naturista que administran Javier Trigo y su familia. Recibe productos agrícolas de las comunidades campesinas que se sitúan en diferentes ecosistemas del territorio nacional, y los ofrece al público limeño. Esta labor está pasando de la etapa experimental a la pequeña y mediana escala, con el fin de bajar costos y acceder a los mercados populares.

Las condiciones de vida actuales exigen un producto de fácil consumo, y al mismo tiempo, de alto valor nutricional. Campos de Vida ofrece una variedad de productos nativos, orgánicos y preparados naturales. Ha desarrollado combinaciones balanceadas de alimentos andinos, con aportes calóricos, de micronutrientes y compuestos bioactivos. Ejemplo de ello es la producción de las “multimachicas”, “multicanchas”, “multihojuelas”, cuya base es la combinación de cereales con menestras nativas, enriquecidas con harina de coca. Además, en Campos de Vida se puede conseguir turrone, galletas y kekes con harina de coca. Otros productos que ofrece son: maca (de Junín) en harina, galletas, jugos y kekes; cañihua (de Puno) en harina tostada, hojuelas, galletas y kekes; kiwicha (de Ancash)

en harina tostada, cancha y hojuelas; quinoa en hojuelas; tarwi (de Junin) en harina cocida y galletas; tocosh (de Huánuco) en harina; sachá inchi en granos, aceite y mantequilla; chaco (de Puno) en trozos; algarrobina (de Piura) en miel, harina, te, galletas y kekes; miel de abeja (de Huánuco, Oxapampa y Piura); y papa de altura (de Huancavelica).

13.3.2. Ricardo Medina Rocha y productos Ripa

Ricardo Medina Rocha nació en Pucallpa, tiene 52 años y vive en Lima desde los 10 años. Estudió dos carreras universitarias, contabilidad y administración de empresas. Durante 18 años trabajó en un banco, hasta que renunció en el 2003.

En diciembre de 2005 Ricardo Medina, después de fracasar en varios negocios que había emprendido, se hallaba sumido en una profunda depresión. Por recomendación de un amigo, comenzó a consumir la harina de coca.

“En el año 2003 me metí en un negocio de autos importados, luego en uno de panetones, me fue mal, en dos años perdí 38000 dólares, por confiarme en la palabra, entré en una depresión, me puse mal, no quería manejar carro, mi tía me quitó la pistola porque pensaba que me iba a suicidar, me amargué, y me quedaba un poco de plata todavía, me escapé como una semana, nadie sabía dónde me había ido, estaba escondido en Cañete, me encontré con un amigo ahí, nos pusimos a tomar, llegaba al hotel borracho, todos los días, entonces cuando regresé a Lima estaba deprimido, me sentía mal, y un amigo me dice “Ricardo, ¿por qué no pruebas la harina de coca?”, porque él estaba tomando, así que empecé a probar, me empecé a sentir bien, me calmó, me puse más sereno, paraba irritado, no soportaba a nadie, todos me parecían unos estúpidos, y me fue cambiando, y me fue cambiando, y como yo soy bien amiguero, entonces mis amistades me decían “estás cambiado, eres otra persona, ya no eres el de antes”, y comencé a cambiar, entonces me dijeron “¿qué estás haciendo?”, “yo estoy consumiendo la harina de coca”, “¿y por qué no me vendes?”, ahí me entró de nuevo el negocio, entonces una amiga de la Sunat me dijo, “Ricardo, ¿por qué no vendes?”, yo le vendía a ella, a su mamá, a sus hermanas, me volví un difusor de la harina de coca, claro me hacía bien entonces dije, como un pastor, un poco más me sentía como un pastor evangelista, a todas mis amistades les comencé a hablar bien de la coca, les hablaba bien, les hablaba bien, y les decía “el resultado soy yo ¡mira!, ¿te acuerdas que yo sufría de gastritis?, ya no tengo gastritis, ¿te acuerdas que

sufría de hipertensión?, ya no tengo hipertensión, me siento bien”, porque después de las dos de la tarde paraba con la cabeza irritada como si hubiese fumado un montón de cigarrillos, pero yo no fumo.” (Ricardo Medina Rocha, 29.09.08).

Actualmente, Ricardo Medina sigue consumiendo harina de coca. *“Yo tomo una cucharadita en ayunas con agua hervida, o sino durante el día en el yogurt de litro natural, le meto dos cucharadas, o en un refresco de jugo de papaya. Ya sea que tome una cucharita, o dos o tres, me siento bien.”*

Ricardo Medina, luego de gestionar registro sanitario para expender harina de coca producida por la ENACO, comenzó a vender harina de coca. La comercializa en potes de 200 gramos, y la promociona como suplemento diario alimenticio de alta calidad nutritiva. *“El consumo continuo de la Harina de Coca alivia y cura diversas enfermedades como: anti-stres, mareos, osteoporosis, anemia, osteoartritis, depresión, colesterol alto, gastritis, amnesia, como adelgazante, diabetes, para la memoria, hipertensión, próstata, hipotensión, prolapso, descensos vaginales, antidiarreico, enfermedades cardiovasculares.”* Además, Ricardo Medina distribuye los productos Dellisse de la ENACO, que incluye mates de coca, de hierba luisa con coca, de manzanilla con coca, de anís con coca, de menta con coca, de eucalipto y muña con coca, de uña de gato con coca. Luego, con su empresa Inriana S.R.L., Ricardo Medina se ha convertido en un industrializador de la coca en el rubro belleza, a través de la producción de jabones, shampoo y crema para la piel, todos con extracto integral de coca.

En la ENACO, la Dra Dongo había desarrollado, en el año 2003, un proyecto para elaborar jabón de coca. Como la ENACO -según la ley- solamente puede preparar los insumos (como la harina de coca y el extracto integral de coca), para que empresarios los adquieran y los transformen en productos alimenticios, medicinales o de belleza, la ejecución de este proyecto de jabón de coca le fue ofrecida a Ricardo Medina.³⁷³

“Entonces un día que fui a comprar a ENACO, la doctora Dongo me llama a su oficina, cualquiera que no la conoce piensa que es una persona dura, es una persona que conmigo se ha portado muy bien, hasta dicen que soy su engréido, y la doctora me llamó a su

³⁷³ Además, la Dra. Dongo le ofreció a Ricardo Medina otros proyectos, como un colutorio (enjuague bucal), cremas, aceite para la artritis, parches, y otros productos con coca.

oficina y me dijo “Ricardo, he visto que eres una persona empeñosa, y me caes bien, que tal si sacas esto...”, y ¡pum!, me sacó el proyecto del jabón, “prométemelo que lo vas a sacar”, le dije “doctora yo soy terco, yo lo saco por las buenas o por las malas”.

“Entonces mandé a hacer a tres laboratorios el jabón de prueba, a Sidasa, que es un laboratorio en Arequipa, Sidasa me lo hacía de forma industrial, con una máquina inyectora como se hacen los jabones Camay, Lux; si los hacía yo mismo de manera artesanal jamás hubiese obtenido el registro sanitario, es el primer jabón de coca del mundo, yo quiero que el mundo lo conozca, la doctora me dijo que tenía entendido que en Bolivia lo fabricaron hace años, fui a Bolivia, pregunté y conocí a la gente allá, sólo quedaba una fábrica en Cochabamba que estaba agonizando, averigüé en Colombia, no hay jabón de coca, el Dr. Anthony Henman me dijo “yo conozco desde Centroamérica hasta Jujuy y no he visto en ninguna parte jabón de coca”, uno de los primeros jabones le regalé al Dr. Anthony Henman, que le regaló a un amigo antropólogo que vino de Francia, y como era verano le había salido como un prurito, o sea como una especie de chupitos o barritos con pus, por efecto del calor con la humedad, entonces se comenzó a bañar con el jabón y se sintió excelente y dijo “qué buen jabón”, se lo daba a una tía que es diabética y paraba todo el día en cama, entonces le salió como escaras en la espalda, tenía como llagas, entonces le di el jabón, se comenzó a bañar y se le secó todo, ahora ella también me vende mis jabones.” (Ricardo Medina Rocha, 29.09.08).

El jabón de coca, que Ricardo Medina comenzó a producir en julio de 2006, es su “producto estrella”. Elaborado a base de glicerina y extracto integral de coca, favorece una limpieza profunda de los tejidos, y brinda suavidad y aroma natural a la piel.

Las propiedades de la coca para el cabello, fueron experimentadas por varias personas que utilizaron el jabón de coca para lavar sus cabelleras. Por ejemplo “Un amigo de Pucallpa vino con su hijita, y la pobre estaba, toda su cabeza era pura caspa, y agarró y le lavó tres días la cabeza con el jabón de coca, entonces me dijo “señor Medina, a mi hijita le desapareció la caspa.” (Ricardo Medina Rocha, 29.09.08). Estos resultados motivaron a Ricardo Medina para sacar al mercado un shampoo con extracto integral de coca. Este producto tiene la propiedad de fortificar el cuero cabelludo. Protege al cabello de la agresividad del medio ambiente, previniendo su caída, disminuyendo su sequedad y dejándolo brillante y sedoso. “Tengo un hermano menor que sufre de caída de pelo, le digo porqué no pruebas con el shamppo tres noches, ahora se me cae menos dice; en mi

correo estoy guardando todos los comentarios que me hacen de mis productos.” (Ricardo Medina Rocha, 29.09.08).

Un tercer producto de Ricardo Medina es la crema de coca, que estimula la fuerza vital de los tejidos y mantiene el equilibrio hídrico de la piel, ayudándola a conservar su firmeza y elasticidad, previniendo la aparición de estrías.

13.3.3. Otras experiencias de industrialización

Hernán Guillén

Hernán Guillén, que vive en el distrito de Pueblo Libre (Lima) y participa en varios grupos de espiritualidad andina, es un industrializador informal de la coca.³⁷⁴ Conoció a la coca hace unos diez años, en viajes a la sierra surperuana, donde aprendió a hacer el *akulliku* para combatir el soroche y también presencié su uso en las ofrendas andinas. Durante dos años -en el 2003 y 2004- vivió en Cusco, donde comenzó a utilizar la coca de manera más constante, tanto las hojas como la harina. El consumo de la coca, y el cambio de hábitos alimentarios, le permitió superar un cuadro de ansiedad asociada a gastritis.

“Yo siempre he sido muy ansioso con la comida, comía muy rápido, he tenido gastritis, úlcera, hasta hemorragia digestiva, por malas prácticas alimenticias. Yo era muy ansioso, nervioso, hiperactivo, hace 5 o 7 años he entrado en la onda de los cereales andinos (...)” (Hernán Guillén, 03.10.08).

En Cusco, Hernán Guillén hizo los primeros ensayos de industrialización de la coca. Ha desarrollado tres productos con coca: la pomada de coca con *chiri chiri* -su primer producto-, el polvo dental coca-dent y las trufas de chocolate con coca. Las trufas, chocolates blandos con coca, llevan cañihua, kiwicha, algarrobina, miel de chancaca y pasta de cacao. Tienen un éxito rotundo en las ferias: *“un señor ahora me ha comprado cincuenta, de ayer a hoy he hecho más de 100”*, comenta Hernán entusiasmado.

³⁷⁴ Pude compartir con él varios rituales y acompañarlo a algunas ferias donde ofrecía sus productos. Lo entrevisté en su puesto de ventas, en el Sexto Congreso Mundial de Medicina Tradicional, el 3 de octubre de 2008, apretando el “stop” de la grabadora cada vez que se acercaba algún cliente.

Los productos de Hernán Guillen son artesanales, hechos por él mismo, no tienen registro sanitario de DIGESA, sin embargo les coloca una etiqueta con un nombre y una explicación. Desde hace un año y medio, los comercializa regularmente en Lima.

Agroindustrias Chaska (productos Kallpa)

Agroindustrias Chaska, en coordinación con Coca Médica, ha iniciado la industrialización de productos a base de extractos y harina de coca, para preparar cremas dermatológicas para las irritaciones y quemaduras, licores de coca, y cápsulas de coca, para fines energizantes y moduladores del estrés (deportistas, trabajadores, estudiantes) y para la terapia de cocalización del Dr. Llosa, en la que se administra harina de coca en cápsulas para controlar la adicción a la cocaína. Las cápsulas contienen harina de coca micropulverizada, integral y sin aditivos, procesada por la ENACO en el departamento del Cusco. Hay cápsulas de 450 mg, con un promedio de 2.5 mg de cocaína, y cápsulas de 800 mg, con un promedio de 4 mg de cocaína, además de otros alcaloides y nutrientes.

Cerveza artesanal Colla (Juliaca)

La puneña Adriana Mamani Ascencio, de Juliaca, es una industrializadora formal de la hoja de coca. El 14 de abril de 2008 estuvo como invitada en el programa radial “La Hora de nuestra Coca”, contando su experiencia:

“Usted sabe nuestros abuelos eran bien parados, tenían más de 100 años, siempre con su coca, en la chacra por ejemplo siempre con su coquita, se nutrían bien, los dientes completitos, y ahora acá en el Perú tenemos todos desnutridos, sin dientes. Si los niños no pueden picchar, pueden tomar su helado de coca, las personas de cierta edad, después del almuerzo su cerveza. No sé por qué satanizan tanto a la hoja de coca, es una planta inofensiva. Yo siempre camino con mi cuadro nutricional [de la universidad de Harvard], para explicar todo lo que contiene.” (Adriana Mamani Ascencio, La Hora de nuestra Coca, 14.04.08).

Adriana Mamani *chakcha* cotidianamente las hojas de coca. Comenzó produciendo helados de cañigua, de maca y también con harina de coca, 100% naturales, que tuvieron

un alta demanda. En el año 2008 inició la elaboración de cerveza de coca, “*Cerveza artesanal Colla, hoja sagrada*”. Contiene agua, malta seleccionada, lúpulo y extracto de coca sin alcaloides proveniente de la ENACO. Este producto, que tiene registro sanitario expendido por DIGESA, es comercializado en Puno y en Juliaca, en un volumen de 1200 litros mensuales. Por su alto valor nutritivo y sus cualidades digestivas es ideal para beber después del almuerzo.

Coca Well

La empresa arequipeña (Productos y Derivados Jussie S.R.L.), en marzo del 2008 presentó una bebida gasificada denominada Coca Well.³⁷⁵ Es elaborada a base de extracto de coca desalcaloinizado, el cual es adquirido en la ENACO, además de agua ligeramente gasificada, ácido cítrico, benzoato de sodio, aspartame, maltodextrina. Es recomendada para evitar el soroche en zonas de altura, así como para el público en general “debido a sus cualidades nutritivas”. Posee propiedades energizantes y combaten los males circulatorios, la fatiga y el estrés.

13.4. EL MERCADO DE LA HARINA DE COCA

“Con la hoja de coca nosotros hemos avanzado muchísimo, acá hay mucha gente, ya son miles de personas que consumen harina de hoja de coca.” (Agustín Guzmán, 31.10.08).

La última encuesta nacional sobre el consumo de coca en el Perú, se realizó entre noviembre de 2003 y enero de 2004. Fue encargada por la Comisión Nacional para el Desarrollo y Vida sin Drogas (DEVIDA) al Instituto Nacional de Estadísticas e Informática (INEI). Fueron encuestadas unas 24000 personas mayores de 12 años, en 8 mil hogares de todo el Perú. Se recogió información sobre las formas de consumo tradicional: *chakchado*, mates e infusiones, ofrendas, adivinaciones y otros; así como las frecuencias y cantidades en el uso y el modo de adquisición de las hojas de coca (Rospigliosi, 2004).³⁷⁶

³⁷⁵ Martes 18 de marzo de 2009, <http://www.larepublica.com.pe/content/view/210210/676/>

³⁷⁶ “El consumo tradicional de la hoja de coca en el Perú. Análisis de la encuesta DEVIDA-INEI”, Fernando Rospigliosi (editor), 2004. En el mismo libro, Cecilia Blondet analiza la encuesta centrándose en el perfil de las mujeres “*chakchadoras* habituales”, en el artículo “*Las mujeres chakchadoras son las pobres de los pobres*”. Por último, hay un sugestivo artículo de José Antonio

Los resultados arrojaron que 4 millones de personas consumen en el Perú unas 8800 toneladas de coca.³⁷⁷ Casi dos tercios de este volumen circulan fuera de la ENACO, que compra y vende solamente entre 2800 y 3000 toneladas al año. Considerando que en 1950 se consumían 10000 toneladas, con una población de 10 millones de habitantes -el 35 % de la población actual-, Rospigliosi (2004) deduce que el consumo tradicional está en retroceso, debido al proceso de urbanización.

La encuesta DEVIDA-INEI no consideró el consumo de la harina de coca, porque se realizó a fines del 2003 y principios del 2004, cuando todavía no existía la harina de coca como producto de consumo masivo. La revolución en el consumo urbano de harina de coca -como hemos visto en el capítulo anterior-, se produjo en Lima en el 2006. Ese año, mientras que las ventas del mate o filtrante de coca se mantuvieron más o menos estables, las ventas de harina de coca tuvieron un aumento explosivo. Luego del reporte televisivo de canal 2, Maritza Vera recuerda que en las puertas de la ENACO “(...) durante meses, casi como un año, habían colas, para comprar solamente harina (...) lo poco que tenían, en 15 días desapareció todo lo que tenían, no podían abastecer a la gente, la gente les gritaba que porqué no venden más harina, batieron un record de ventas (...) Los últimos cuatro o cinco años... eso ha sido un reventón.” (Maritza Vera, 11.12.08). Sin embargo, la ENACO no ha hecho pública la información sobre el volumen de harina de coca comercializada.

“Nosotros estamos exigiendo a ENACO sus ventas de los últimos diez años, la harina cuando apareció les reventó el mercado y ahora, en tres meses se vende más harina que filtrante en peso de hoja, ¿entonces hacia dónde hay que apuntar el negocio?, tremenda presentación linda el té, y no entra al mercado la harina, pero esa información a mi no me la quieren dar, ni como Manuel Seminario, ni como APEHCOCA, ni como nadie, hay una ley de transparencia, en la cual ellos tienen que publicar todas sus cifras, pero ENACO se

Llorens: “*Uso tradicional de la coca en el Perú: síntesis histórica*”. Afirma que el *chakchado* es una costumbre colonial, que estuvo restringida en el incario y que se multiplicó por 50 en los años posteriores a la invasión española.

³⁷⁷ Un millón de “*chakchadores habituales*”, que representan el 5% de la población peruana mayor de 12 años, consumen las 4/5 partes de estas 8800 toneladas; considerando un promedio de consumo de 5.5 kg. anuales por persona. Estos “*chakchadores habituales*” son de origen quechua o aimara, viven en áreas rurales de la sierra (a más de 2300 msnm), poseen bajos niveles de educación (un 40% del ellos son analfabetos), *chakchan* mayormente para realizar labores de agricultura y ganadería.

limpia el trasero y no lo hace, ni siquiera, lo último que hemos hecho, la hemos pedido desde el despacho de la congresista Nancy Obregón, una congresista cocalera, y ni siquiera a ella le responden, yo cada vez que la veo le refriego: “¿ya te dieron el informe?, o sea tu pesas menos que ENACO”. Necesitamos demostrar con números cómo ha aumentado esta venta.” (Manuel Seminario, 10.09.08).

La harina de coca tiene más demanda que los productos elaborados con coca. *“La mayoría vende harina porque es más comercial, porque cada día aumenta más el consumo.” (Ricardo Medina Rocha, 29.09.08).* La gente prefiere comprar la harina de coca, que se expende en bolsitas o en frascos de diferentes formas y tamaños, para incluirla en su dieta de acuerdo a su gusto. Actualmente Maná Integral vende unos 800 kilos mensuales de harina de coca. Hay vendedores formales, que han gestionado un permiso para comprar legalmente la harina de coca a la ENACO, como Ricardo Medina Rocha. Están, por otro lado, los vendedores informales, que compran directamente al campesino cocalero.

Los productos industrializados, que incluyen hojas, harina o extracto de coca entre sus ingredientes, son extremadamente variados y se extienden en los rubros de la nutrición, la medicina, la cosmética y la artesanía. En el mercado limeño hay galletas, panetones, alfajores, rosquitas, tamales, barras energéticas, mixturas energéticas, turrónes integrales, helados, mate de coca, multicereales potenciados con harina de coca, toffees, chocolates, cerveza y licor de coca, cremas, jabones, lociones, bebidas energizantes, cápsulas con harina de coca, aretes, pendientes, collares y otras artesanías con hojas de coca. En estos productos, se encuentran los formales (que cuentan con el registro sanitario expendido por DIGESA) y los informales, que son la mayoría y se venden en las ferias regionales y los mercados.

En Lima, el precio de la harina de coca varía enormemente, de acuerdo a la zona donde se adquiera el producto. Donde se consigue el mejor precio –25 soles por kilo- es en el mercado mayorista de “La Parada”, en el distrito de la Victoria. En zonas adineradas, como Miraflores o La Molina, es donde la harina de coca se vende más cara, a unos 120 soles por kilo. Ha entrado altamente cotizada, *“120 soles por kilo es más que un café orgánico”*, reflexiona Baldomero Cáceres. En el público de clase media, Ricardo Medina Rocha vende a 10 soles el pote de 200 gramos, lo que equivale a 50 soles por kilo.

El consumo de coca ha tenido una diferente evolución según los sectores sociales. La revolución en el consumo de la harina de coca –provocada por los reportes en televisión– se produjo, en un primer momento, entre las personas de mejor situación socioeconómica de Lima, residente en distritos como Miraflores, San Isidro y La Molina. En la cadena de supermercados Wong, donde acostumbra comprar la gente de más altos ingresos, puede encontrarse harina de coca y hojas de coca en bolsitas.

“La harina de coca más la consume la gente de alto nivel, el 90% de gente de clase A consume harina de coca, (...) por motivos de salud, y ellos mismos han probado los cambios en sus vidas, ¿quién no quiere recuperar la salud y a tan bajo costo?, mucho de los que llegan a consumir lo hacen en situaciones terminales, ¡por qué demorar tanto! (...) la coca fue aceptada en forma de harina, por gente de clase A más que de la de clase C, en clase A y clase B yo diría que en un 95% la aceptaron.” (Maritza Vera, 11.12.08).

“La gente más abierta a la coca es de los sectores más adinerados, la gente de zonas populares, por la opresión cultural, hay más resistencia en ellos, pero ya todo eso se está venciendo” (Javier Trigo, 10.11.08).

En un segundo momento, la harina de coca fue ganando adeptos entre la clase media, en distritos como Pueblo Libre, Breña, Magdalena del Mar y San Miguel. Comenzó a aparecer en los puestos de los mercados populares que hay en casi todos los barrios de esta zona urbana. Fueron surgiendo nuevos distribuidores, marcas y envases.

En un tercer momento, la novedad de la harina de coca repercutió en los niveles socioeconómicos más pobres, conformados por migrantes que merodean por los mercados de la ciudad y las nuevas poblaciones que se extienden por los tres “conos” de Lima. En “La Parada”, el mercado mayorista de la Victoria, hay varias *mamachas* que expenden hojas de coca y harina de coca, proveniente de Tingo María -zona cocalera en la selva central del Perú-, sus puestos se hallan en la vía pública. Uno de estos negocios, “La gringa”, empezó hace 5 años vendiendo 60 soles como promedio diario, ahora -hacia junio de 2008- vende hasta 2000 soles diarios (20-30 kg. de harina de coca y unos 60 kg. de hojas de coca).

El programa radial “La Hora de nuestra Coca”, en el año 2008, fue un indicador de la masificación del consumo de la harina de coca. El conductor del programa Manuel Seminario comentaba:

“Lo real es que la hoja de coca ya entró al estómago, al cerebro de las personas en la ciudad, por lo menos en el Perú. (...) El rebrote que hay en la ciudad es extraordinario, un hábito que parecía condenado a la extinción. (...) Hace cuatro o cinco años no existía tanta gente defendiendo la hoja de coca como ahorita, en los últimos dos, tres años, hay muchísima gente que está consumiendo coca, que defiende una posición de industrialización, que debemos comerla, eso ha cambiado ha nuestro favor, se siente que estamos en buen terreno.” (Manuel Seminario, La Hora de nuestra Coca, 08.09.09).

Este programa radial, durante meses recibió incontables llamadas de oyentes preguntando por las plantas de coca, que se estaban vendiendo en las tiendas de Maná Integral y Campos de Vida, a un precio módico. Se comentó que, mientras en la selva había campañas de erradicación de cicales, en Lima se estaba cultivando la coca. Hoy miles de limeños tienen una planta de coca en su casa. Muchos radioescuchas compartieron su testimonio a través de las llamadas a la radio:

“Sabemos que la coca es muy buena, mis abuelos murieron a los 90 años, ellos chakchaban la coca, nosotros también ahora, eso es como un alimento.”

“Buenos días, qué gusto escucharlos, les habla Rosita del Callao, la verdad que el programa que ustedes dan es fantástico, muy buen programa, muy bien dirigido, con personas que conocen del tema, yo los escucho desde hace 6 meses, y hace 6 meses que he empezado ya a tomar mi harina de coca, con el jugo de naranja, con el jugo de papaya, a los niños le agrego también en su avena, en su quinoa, y muy bien, muy bien le digo, mire yo estaba con dolores en los huesos, cadera, y ahora estoy pero excelente, son 6 meses que estoy haciendo un ritmo de tomar la harina de coca, mire, yo le digo algo, ¿porqué no se hace algo en los colegios, para que los padres se enteren de la maravilla que es la coca?, y no estar hablando tantas tonterías, disculpe que lo diga, “que hace daño, que está mal”, yo creo que hay que concientizar a las personas.” (“La Hora de nuestra Coca”, 08.09.09).

Otra llamada, en setiembre de 2008 –poco antes que dejara de emitirse “La Hora de nuestra Coca”-, reportaba que en otros programas de radio se había comenzado a tratar, también, el tema de la coca:

“La hoja de coca, nuestra hoja de coca, va a ser liberada; y la coca no va a salir del aire, porque ya están tomando la posta, te digo esto porque sintonizo también a las 6 de la tarde radio Cielo, el programa de “Acción por el Planeta”, y las señoritas en cada programa tocan de la hojita y con un vehemencia que tú les has contagiado Manuel, en el programa también “La voz del obrero” también están tocando el tema de la hojita de coca, que es a las siete de la noche, en radio unión a las 5 de la mañana también lo están tocando, así que te digo Manuelito que van a tomar la posta, va a durar, la espera va a ser un poquito dura, pero se va a dar la liberación de nuestra coca... paciencia y fuerza Manuel y Mariel.” (“La Hora de nuestra Coca”, 13.09.08).

Trascendió que algunas personalidades públicas estaban consumiendo la harina de coca por motivos de salud. El presidente Alan García ya había confesado que *chakchó* en la campaña electoral del 2006 y reconocido las propiedades alimenticias y nutricionales de la coca. El periodista Raffo León apareció en los medios contando su experiencia positiva con la coca, compartida por toda su familia, inclusive una hija que sufría de asma (Raffo León, *Somos*, 41, 2007). También se supo que Máximo San Román –empresario y político- y su esposa le habían hecho probar harina de coca al escritor Vargas Llosa.³⁷⁸

Algunos profesores comenzaron a plantear el tema de la hoja de coca en los colegios:

“Mi hijo tiene un profesor catedrático de San Marcos, y también enseña en el colegio Trilce, y van a hacer una especie de confrontación entre los alumnos sobre el tema de cómo los muchachos de secundaria miran la hoja de coca; este profesor ha visto cómo ha modificado su salud la hoja de coca, porque es una persona hipertensa, tenía vahídos, dolores, y ahora puede trabajar perfectamente, él va a hacer en su salón un versus, que los chicos mismos hagan su propia argumentación.” (Mariel Cabezas, programa radial “La Hora de Nuestra Coca”, 25.09.08).

³⁷⁸ En el programa radial “La Hora de nuestra Coca” del 26.08.08 Manuel Seminario comentaba: “Sabemos por buena fuente que él [Vargas Llosa] está consumiendo harina de coca, como todos los que consumimos harina de coca está feliz, y una serie de dolencias como a todos se le han pasado.” Baldomero Cáceres reflexionaba “Es importante porque es uno de los hombres más influyentes en el mundo, y sería una maravilla si fuera así y él lo confirmara alguna vez por escrito.”.

Maritza Vera, que trabaja en hospitales y en relación con médicos, afirma que actualmente hay más médicos que están recomendado el consumo de harina de coca a sus pacientes:

“Bastante, si antes era el 1%, ahora creo que son 30, 40% en Lima, es mucho, a una amiga el médico al último le había dicho “el único alimento que te va a quitar el dolor, la depresión, es la coca”, recién allí me llama para empezar a consumir coca.(...) Ahora los médicos en el hospital Rebagliati, acá en el hospital del empleado y en el seguro social están también recetando a sus pacientes que consuman la coca (...)” (Maritza Vera, 11.12.08).

En las conferencias gratuitas sobre temas de cultura alimentaria, que promueve todos los miércoles el Instituto de Cultura Alimentaria Andina (INCAA), el tema de la “Harina de Coca” tuvo un éxito extraordinario. El 24 de junio de 2008 se realizó esta conferencia, con tanta la afluencia de público que la sala resultó chica, y la gente se agolpó en las escaleras de acceso y en la vereda. Por pedido del público, este tema hubo de repetirse dos veces más en el mismo año.

El consumo de la harina de coca, que comenzó como un pequeño foco en Lima, ha ido creciendo y se ha ido extendiendo hacia el interior del país.

“Nosotros nos encargamos de ello, yo puedo dar fe que cada vez hay mayor demanda, de momento en sitios fuertes como Cusco, como Huaraz, en los que sabemos que hay un mayor esfuerzo, quienes van al Huascarán, quienes van a hacer el camino del inca, ellos sí necesitan nuestra harina de coca, por eso es que tenemos tan buenos resultados en sitios como Cusco, como Ayacucho, como Huaraz, como Huancayo, pero igual tenemos éxito en Piura, en Tumbes, claro unos van a Máncora a ver el mar, otros también trabajan como pescadores, como choferes, y también están consumiendo nuestra harina de coca, la harina de coca y los productos que la contienen están avanzando, el avance es imparable, de verdad hagan lo que hagan el avance es imparable, y esto tiene que contagiarse al mundo, esa es nuestra consigna.” (Manuel Seminario, “La Hora de nuestra Coca”, 14.04.08).

En la actualidad, en todo el Perú se consume harina de coca o productos que la contengan. “Como cuando cae una gota de tinta en un balde con agua: se va expandiendo y

expandiendo inexorablemente". Esa es la metáfora que emplea Manuel Seminario para referir la expansión de la harina de coca en el mercado. Lima ya está ganada, y en el Perú se está avanzando. Las ventas Maná Integral en Tumbes, sugieren que está ganando el mercado ecuatoriano.

TERCER BLOQUE

WACHUMA Y ESPIRITUALIDAD ANDINA

CAPÍTULO 14:
ANTHONY HENMAN

“Eu vejo que as plantas tem uma inteligencia e um projeto ambiental”. (Doutor da, Trip, p. 107, 2008)

Introducción

Hacia octubre de 2007 llegó a mis manos “*Mamacoca. Un estudio completo de la coca*”,³⁷⁹ un libro magnífico, donde el autor –Anthony Richard Henman- da cuenta de una experimentación profunda con la coca, sin esconder su experiencia previa con la cocaína. El libro es prologado por Baldomero Cáceres, quien comenta que su amigo Anthony reside en el país de Gales la mitad del año, y la otra mitad en Lima. Surgió en mí, entonces, la esperanza de llegar a conocer personalmente a Anthony Henman.

Fue muy grato, a los pocos días, entablar relación con Anthony Henman. El martes 13 de noviembre de 2007, en la Feria Cultural de la Hoja de Coca, Anthony –que casualmente venía arribando de Inglaterra- apareció junto a su amigo Baldomero Cáceres, con quien subió a la mesa de conferencia. Finalizado el evento conversé con Anthony, le comenté sobre esta tesis y él aceptó colaborar con ella.

El 19 de noviembre de 2007, fue mi primera visita a Anthony; conocí su departamento en el bohemio distrito de Barranco. Un segundo encuentro con Anthony se dio el 27 de noviembre, en esa ocasión fui con Baldomero Cáceres a visitarlo a Barranco. En estas primeras reuniones, los consejos y recomendaciones que recibí de Anthony fueron esclarecedores para definir muchos aspectos de la tesis; confirmándome el interés por realizar un estudio antropológico urbano.

³⁷⁹ Se trata de la tercera edición en español de este libro y la primera en Perú, la primera edición fue en Ecuador y la segunda en Bolivia. Una cuarta edición se publicó en Colombia en el 2008, con prólogo de Wade Davis.

El 1 y 2 de diciembre de 2007 me sumé a la familia peruana de Anthony (su pareja Karina Riera y el pequeño Antonio, de cinco años) en un viaje a Huariqueña, un pequeño pueblo de la sierra de Lima, a sólo dos horas de la capital. Aquí Anthony había comprado una casa con un terreno, para cultivar un cactario con todas las variedades conocidas del cactus wachuma. En aquella oportunidad, pude conocer más de cerca a Anthony, y –durante la noche que pasamos en Huariqueña- concretar una larga entrevista.

A partir de entonces me he seguido reuniendo con Anthony para entrevistarle, conversar, almorzar, compartir una fiesta, un cumpleaños o visitar un museo. Con el transcurrir del tiempo, se fue estableciendo una amistad entre nosotros. Cuando me fui a Argentina, le dejé una caja llena de libros sobre el wachuma; él me despidió con un almuerzo en su restaurante preferido de Barranco. Mientras estuve en Argentina, Anthony colaboró enviándome información relevante para la tesis. Estaba muy interesado en obtener para su cactario un ejemplar de *Echinopsis terscheckii*, el “San Pedro argentino”, conocido como “cardón del valle” o *achuma*.³⁸⁰ En setiembre del 2009, viajé a Lima llevándole un ejemplar de esta especie y una porción de material disecado del mismo.

En este capítulo, presento una semblanza de Anthony Henman, su vida de antropólogo cosmopolita, los veranos en Lima en los cuales tuvo sus primeras experiencias con wachuma, cómo llegó a desarrollar un cactario en el cual están representadas todas las variedades conocidas de wachuma, su conocimiento botánico sobre el tema, su técnica para la preparación de un “vino” de wachuma, su modo particular de organizar la sesión o ritual, y una ponderación de los efectos distintivos del wachuma en comparación con otras plantas maestras de América del Sur.

14.1. ANTHONY HENMAN: UNA SEMBLANZA

³⁸⁰ Hacia fines de julio de 2009, me escribía así: “Además estoy muerto de envidia por tu viaje a San Juan [provincia andina de Argentina], y tus experiencias con el cardón del valle, y aguardo ansioso la llegada de material vivo y seco a Lima. En Huariqueña pienso inaugurar una nueva sección con las especies del sur, y una muestra del *terscheckii* tendrá un lugar central. Ya hemos hablado de su papel pionero en la identificación de mezcalina y otras feniletilaminas, y seguro la mezcla de alcaloides es distinta a la wachuma peruana. ¡Tanta ciencia todavía por hacer!”.

14.1.1. El antropólogo cosmopolita



Figura 48. Anthony Henman (izquierda), frente a Karina Riera -su pareja peruana- y un amigo colombiano (derecha), en un bar de Barranco.

Cuando lo conocí a fines de 2007, Anthony Henman estaba próximo a cumplir los 60 años. Alto (mide casi 1.90 metros de altura), de cara colorada y cabello lacio y blanco, gusta del buen comer y beber, de la noche, la salsa y la fiesta (figura 48).

Mientras reside en Lima, Anthony va a todas partes con un frasquito, donde guarda el *mambe*: harina de coca mezclada con un 5% de *llipta* en polvo, y una cuchara de madera.³⁸¹ Cada tanto, introduce una cucharada de harina en uno de los laterales internos de su boca, para que se absorba lentamente. A sus conocidos y amigos les invita a probar, recomendando comenzar con un cuarto de cucharada, para reducir la posibilidad de sufrir un ahogo por la inhalación del polvo.

³⁸¹ Esta es la forma tradicional de preparar y consumir la coca en los pueblos de habla witoto y tukano, en la cuenca amazónica, en la zona de las tres fronteras de Perú, Brasil y Colombia. Esta coca, llamada *mambe* en el río Putumayo e *ypadú* en el Vaupés, se elabora pulverizando las hojas de coca tostadas y filtrando con un tamiz. Luego se agrega un poco de la ceniza de hojas de yarumo (*Cecropia spp.*).

Desde el nacimiento mismo, Anthony Henman es un ser cosmopolita. Sus padres nacieron en Argentina, su familia materna era irlandesa y su familia paterna era inglesa. Anthony nació en Brasil y se educó en Inglaterra, con viajes constantes a la Argentina. Hay en él una fusión de inglés, brasileño y argentino. A lo largo de su vida, cuatro veces contrajo matrimonio con mujeres de diferentes nacionalidades y es padre de seis hijos que residen en distintas partes del mundo. Transcurre la mitad del año en el bohemio y colonial distrito de Barranco (Lima), los otros meses del año reside en su casa de campo en el país de Gales y en la casa de su madre en San Pablo (Brasil). Desde estos sitios fijos, se desplaza a diferentes lugares del mundo para realizar trabajos antropológicos, que le aportan la base material para su subsistencia. Hacia el año 2007, Anthony se quejaba por problemas económicos, porque a menudo estaba sin trabajo o este tenía poca relación con sus temas predilectos. *“El último trabajo de campo fue con usuarios de drogas inyectables en la ciudad de Nueva York, gente que se inyectaba heroína y fumaba crack, pero eso fue mi último trabajo de campo y eso fue porque me pagaban (...) la única vez que me contrataron directamente para el tema de la coca fue a través de la ONU, fue una plata más o menos buena, pero no duró mucho.”* (Anthony Henman, 07.12.07).

Anthony creció en Brasil, en la ciudad de San Pablo. Siendo niño, tuvo la experiencia de la selva en la costa atlántica, boscosa y tropical. Sin embargo, sus mejores recuerdos provienen de Argentina. Su abuelo argentino, Francisco Macadam, era presidente de la Sociedad de Cultivadores de Rosas. Tenía un gran jardín cerca de Estación Florida, en Buenos Aires, y una finca en la provincia de Córdoba (zona central de Argentina), con una completa colección de frutales. Esta finca estaba en la localidad de Ascochinga, en la zona norte de la sierra de Córdoba, una geografía con grandes rocas, quebradas y cuevas, donde el niño Anthony jugaba con sus primos. Hasta la edad de 8 años, la familia de Anthony iba de vacaciones a la Argentina en 2 épocas del año, en verano (enero y febrero) y en invierno (julio).

A la edad de 8 años, Anthony comenzó a estudiar en Inglaterra, internado en un colegio de benedictinos. En vacaciones su familia viajaba a Brasil, ya no retornaría a la Argentina por una década. Desde los 18 hasta los 20 años, durante tres años seguidos, Anthony volvió a visitar la finca de su abuelo en la sierra de Córdoba, donde había pasado tan gratos momentos siendo niño. En el segundo de estos viajes -en 1969-, en que lo acompañaba un

amigo inglés, recuerda –una noche que salieron a caminar- haberse encontrado en plena naturaleza con un puma.³⁸²

“(...) y en uno de esos viajes, que no fue el primero del 68 si no el segundo del 69, yo ya había pasado un año de la universidad de Inglaterra, había conocido el hachís, había visitado Brasil, había encontrado maconha, había encontrado marihuana, y estaba con un amigo de la universidad que me estaba acompañando y... fuimos a Córdoba, pero era el primer año que yo fumaba cannabis ¿no?, entonces el efecto en el primer año pues... uno no puede estar en familia entonces... yo con mi amigo cuando fumábamos esperábamos que los grandes, que los adultos, porque nosotros teníamos 18 y 19 años todavía, se fueran a la cama... y ahí nos fumábamos, en una de esas noches que estábamos justamente ahí en la sierra, en la casa de mi abuela que yo conocía desde mi infancia, yo me acordaba del camino que pasaba por estas piedras... y llegaba un punto lindo, una vista sobre el valle, yo le digo pues a mi amigo Nicolas: “vamos por allá..., y ahí fumamos nuestro troncho, si vamos ahí a fumar nuestro troncho”, y ahí estábamos locazos, la luna llena, el cielo despejado, estábamos ahí tirados, echados encima de una piedra... y ahí estábamos, ya había pasado qué se yo... una media hora... y estábamos ahí, así locazos, locazos, y ahí me levanto y miro a mi amigo Nicolas que estaba en una piedra al frente de mi, y detrás había un caminito, el caminito por donde habíamos venido, miro... ahí no lo podía creer... empiezo a ver un animal más o menos grande empezando a pasar... yo digo... será un perro, más o menos del tamaño de un perro... pero ahí empecé a ver que su cuerpo era mucho más largo, mucho más ancho, y como que comparado con un perro un puma también era mucho más bajo, es una animal ancho, largo pero bajo... y que camina como un gato, camina así... la movida de un gato... entonces yo miro así... y me digo “no puede ser un gato de ese tamaño, debe ser un puma”, yo ya había visto ya puma en museos, nunca había visto en vivo... sólo puede ser un puma, me quedé mirando así... locazo, y el puma no nos vio, el puma es muy atento a todo pero como nosotros estábamos parados encima de una piedra él no se dio cuenta que nosotros estábamos ahí y cruzó como diez metros de frente y mi amigo inglés, que por primera vez que estaba por acá, tenía la oportunidad también de ver al puma, no le voy a dejar así, entonces digo “Nicolas, no te muevas mucho, pero detrás tuyo está pasando un puma, si te vuelves muy despacio lo vas a poder ver”, y mi amigo, al contrario de lo que le había dicho, dijo “puma” y se movió así con mucha violencia y el puma se dio cuenta de que había alguien y ahí entonces yo y mi amigo mirando al puma y el puma mirando a nosotros dos así como asustados, no sé quién

³⁸² Este inusual encuentro se me figura un símbolo de la predestinación de Anthony Henman por la cultura andina y por la investigación de sus plantas maestras, la coca y el wachuma.

estaba más asustado, yo creo que el más asustado era mi amigo Nicolas porque yo no estaba asustado y el puma tampoco, estaba mirando como diciendo “¿y estos dos gringos que están haciendo acá en el medio de la noche?”, y entonces el puma nos miró y ya y se fue para el otro lado y nosotros los vimos así muy claramente pero cuando el decidió que se iba ya se fue rápido, en cambio antes había estado caminando así despacito, bien despacito, y bueno ahí desapareció.” (Anthony Henman, 01.12.07).

En 1969, siendo un estudiante de 19 años en la universidad de Cambridge, Anthony tuvo - en un contexto “no tradicional”- experiencias con marihuana y LSD, que cambiaron su visión del mundo y sus objetivos en la vida. Formado como antropólogo y arqueólogo, Anthony aborda el tema de las plantas maestras desde esta perspectiva. Muy actualizado e interesado en la literatura arqueológica, de ella ha obtenido información relevante para interpretar el pasado y para experimentar en el presente.

Anthony cuenta con una amplia experiencia de campo en el uso de plantas maestras en contextos tradicionales, y también en el uso de “drogas” en contextos urbanos. Sobre estos temas, ha publicado tres libros, organizado dos compilaciones y escrito varios artículos. En Brasil, trabajando para el Consejo de Estupefacientes y como profesor universitario en la universidad de Campinas, ha sido pionero de la discusión sociológica sobre drogas y plantas maestras. Ha realizado investigaciones sobre el uso de la *diamba* (*Cannabis sativa*) entre los indios Tenentehara del Maraño, sobre el culto ayawaskero *Uniao do Vegetal* y sobre el uso de guaraná entre los Satere-Maue. En Liverpool, ha experimentado con nuevas técnicas para tratar la adicción. En Bruselas, ha sido asesor del Grupo Verde en el Parlamento Europeo. En Europa y los EEUU, ha conocido de primera mano el consumo de heroína y cocaína, y ha analizado las políticas de “reducción de daños”. En Perú y Bolivia ha colaborado con los gobiernos de estos países, y otras instituciones, en la defensa de la hoja de coca. Ha sido invitado para hablar sobre la coca en congresos y foros organizados en diversas partes del mundo; ha hecho documentales para la televisión inglesa. Su último trabajo de campo fue en la ciudad de Nueva York, en un programa de intercambio de jeringuillas para prevención del SIDA entre usuarios de drogas que se inyectan heroína y fuman crack.

El hilo conductor, en la vida aventurera y cosmopolita de Anthony Henman, ha sido la investigación y la experimentación con sustancias y plantas psicoactivas. En años recientes,

Anthony ha recibido el reconocimiento de las nuevas generaciones, que han puesto de relieve su figura a través de entrevistas para revistas como *Trip* o *Cáñamo*. Entre las sustancias psicoactivas de origen químico o sintético, Anthony ha experimentado con cocaína (en todas sus formas: clorhidrato, pasta base, crack), DMT, anfetaminas, LSD, heroína, metadona, éxtasis, ketamina, morfina, metil-cathinona y 2CB. En plantas maestras, ha conocido hongos, ayawaska, willka, yekuana, wachuma, peyote, coca, yerba mate, marihuana, guaraná, tabaco, opio y salvia. Entre todas las plantas mencionadas, la coca y el wachuma son sus preferidas, que emplea con regularidad e investiga en profundidad.

14.1.2. Los veranos en Lima

Desde el año 1999, Anthony ha asentado su lugar de residencia –durante algo más de la mitad del año- en Lima. El resto del tiempo, lo pasa en su casa de campo de Gales, en el hogar de su madre en San Pablo (Brasil) y viajando por el mundo entero.

Para Anthony, Lima tiene dos caras: una es el verano y la otra es el invierno. La primera vez que vino a Lima fue en 1970, en el mes de junio, cuando la ciudad permanece cubierta con una niebla espesa. No le gustó el clima, aunque aprovechó para recorrer y apreciar los museos que ilustran el mundo prehispánico.

Cuatro años después, en diciembre de 1974, Anthony volvió a visitar Lima. Esta vez llegó en verano y lo pasó “*súper chévere*”, según sus propias palabras. Se hizo de algunos amigos, estableció contacto con antropólogos y con la gente bohemia de Barranco. “*Y entonces empecé a venir así seguido, me acuerdo exactamente los veranos del 88, del 89, me divertí mucho, estaba con una chica, íbamos a la playa, íbamos a la sierra... los tronchos, los tiros,*³⁸³ *los tragos, y las chicas, y el verano, y todo eso (...)*” (Anthony Henman, entrevista en Huariqueña, 01.12.07).

En los años 90, Anthony estuvo visitando Lima alternadamente –año por medio- en los meses de verano. Desde 1999 ha venido todos los años de manera consecutiva, siempre en

³⁸³ En Lima, “*tiro*” se llama al acto de aspirar una cierta cantidad de clorhidrato de cocaína; y “*troncho*” es un cigarro de marihuana.

la estación cálida -desde setiembre hasta abril-. En el 2000 comenzó a alquilar el actual departamento de Barranco, que es su hogar en el Perú. A unas pocas cuadras residen –en otro departamento- su compañera peruana -Karina Riera- y su pequeño hijo Antonio, de cinco años.

¿Qué razones motivaron a Anthony Henman, que conoce tantos lugares del mundo, a escoger a Lima como lugar para vivir? En un primer momento, fue seducido por el “clima social” de la “Ciudad de los Reyes”:

“(...) el clima social de Lima es chévere tanto en verano como en invierno, en invierno es un poco distinto, es más actividades nocturnas, lugares cerrados, no es tanto de ir a la playa, pero igual tiene una vida social así muy intensa, lo dijo el “sapo” Camino [un antropólogo peruano]: Lima es una ciudad cortesana, es un poco como Río en Brasil, conserva un poco el ambiente de una corte, aunque ya no existe corte, pero ha quedado como ese ambiente social, de una actividad social más o menos intensa de la cual puedes participar o no, pero tiene algo que las otras ciudades de la costa, Trujillo no lo tiene, las ciudades de la sierra menos, entonces bueno eso es un poco lo que me ha gustado, es un poco lo bueno de lo español que se ha transferido para acá, como que acá hay una vida social que uno encuentra en ciudades de España, como Barcelona, que los españoles llaman marcha ¿no?, hay una marcha, y Lima tiene eso. Entonces eso me ha gustado.”
(Anthony Henman, entrevista en Huariquiña, 01.12.07).

Otra razón relevante es que en la capital del Perú se tiene acceso a toda clase de recursos, que llegan desde la costa, la sierra y la selva. Anthony prefiere llevar una dieta marina, y observa que Lima es uno de los pocos lugares en el mundo en que se puede comer buen pescado y marisco todos los días que uno quiere. Sin embargo, lo que más interesa a Anthony es la franca disponibilidad que hay en Lima de hojas de coca y del cactus wachuma.

“Lima a la verdad es un lugar que tiene acceso a una serie de recursos de los que nos interesan a nosotros ¿no?, coca, wachuma... y eso me parece algo valioso.”

“La coca en otros lugares costeros es imposible de encontrar, o sea en Trujillo sí se encuentra, pero en otras ciudades de otros países andinos que son costeros, digamos la costa caribe de Colombia, Ecuador, Valparaíso en Chile, no se encuentra fácilmente hoja

de coca, en la Sierra de Santa Marta por ejemplo, en Colombia, hay coca a una hora de la ciudad, pero son casi exclusivamente para la producción de cocaína y para un pequeño consumo de los indígenas de la Sierra Nevada, entonces yo para conseguir hojas para chakchar, tuve que ir caminando a las plantaciones de coca y pedir a los campesinos que me vendieran hojas, me cosecharan las hojas y me las vendieran, un bulto de hojas verdes ¿no?, en Santa Marta no hay un mercado de coca para el uso tradicional.” (Anthony Henman, Barranco, 05.01.08).

Desde hace una década, una de sus principales ocupaciones de Anthony Henman es cultivar e investigar el cactus wachuma, una “planta maestra” poco estudiada en comparación con otras como los hongos, la ayawaska o el peyote.

14.2. EL CULTIVO DEL CACTUS

14.2.1. Los primeros ensayos

Un antecedente importante para que Anthony se dedicase a la crianza de arbustos de coca y cactus de wachuma fue el ejemplo de su abuelo argentino, experto cultivador de rosas y de árboles frutales, que le transmitió el gusto por el cultivo de las plantas.

Primer cactario en Gales (Inglaterra)

Anthony comenzó a cultivar cactus casi por accidente. En 1980, cuando vivía en Inglaterra, le regalaron un cactus de wachuma:

“(…) y el chico que publicó este libro sobre los hongos era un gran entusiasta en plantas alucinógenas, y él tenía una casita en Londres, donde había una parte que tenía hartos vidrios, y ahí tenía un montón de plantitas silvestres, tenía hasta ayawaska, tenía peyote, y yo estuve una vez en su casa y me dice “Tu Anthony que te interesas tanto en las cosas andinas, ¿no has oído del San Pedro?”, ah sí yo había leído sobre el San Pedro, lo había visto, pero entonces me dijo “yo tengo una planta acá y no me sobra espacio, ¿por qué no lo llevas?” (Anthony Henman, Huariquiña, 01.12.07).

Anthony plantó el cactus que le habían regalado en un macetero, en su casa de Gales. Esa planta existe hasta la actualidad, ya tiene casi 30 años, y desde hace 20 años Anthony la utiliza –cortando algunas de sus numerosas ramas- para preparar la bebida. Hacia fines de los años 80, dos amigos también le obsequiaron sendos esquejes de wachuma. Luego, cada vez que visitaba el Perú, Anthony volvía a su casa de Gales con uno o dos pequeños cactus, que iba sumando a la plantación. Actualmente, tiene un cactario con unas 40 plantas, y en el transcurso del tiempo ha regalado decenas de ejemplares.

El hábitat natural de los cactus de wachuma es la sierra andina entre 2 y 3 mil metros sobre el nivel del mar, en terrenos bien drenados como las laderas pedregosas de los cerros, donde reciben lluvias durante la estación cálida y soportan el clima seco unos seis meses del año. En el país de Gales los cactus no tienen un clima favorable, pues es muy húmedo y frío. Al transplantarlos, Anthony tiene la precaución de dejarlos unos meses sin riego, para evitar que se pudran. Para contrarrestar la humedad y el frío, entre octubre y marzo guarda los cactus –que crecen en grandes maceteros- en el interior de la casa, en una zona vidriada que recibe luz solar durante parte del día, además del calor de la calefacción. Durante el verano europeo, saca las macetas afuera, donde son regados por las lluvias, de manera similar al verano de la sierra andina. Aun así, en este clima los cactus crecen menos de la mitad que en el Perú.

Segundo cactario en Mina Gerais (Brasil)

Anthony también ha llevado esquejes de wachuma al Brasil. En la finca de su amiga Bía Labate, en Mina Gerais -que tiene un clima más seco que San Pablo-, ha sembrado unas diez plantas de wachuma. En este medioambiente, a diferencia de Inglaterra, los cactus pueden permanecer todo el año a la intemperie; sin embargo, no llegan a desarrollarse tan bien como en su hábitat andino.

Tercer cactario en Barranco (Lima)



Figura 49. Cactario de Anthony Henman en la terraza de su departamento de Barranco (Lima), donde los cactus comparten el espacio con las plantas de coca.

En el año 2000 Anthony se radicó en Lima. Desde entonces alquila todos los años un departamento en el bohemio barrio de Barranco, a 50 metros del mar y cerca del histórico Puente de los Suspiros. Su departamento, que corresponde al piso más alto del edificio, cuenta con una amplia terraza -con una parte techada y otra expuesta al sol- donde Anthony cultiva el cactus wachuma. En el 2007 –cuando conocí este lugar- había más de cien cactus en maceteros grandes, medianos y chicos, compartiendo el espacio con enormes arbustos de coca (figura 49). Algunos de los cactus que plantó primero ya tienen muchos brazos, alcanzan hasta tres metros de altura y son tan gordos como una pierna.

Al iniciar este cactario, en el año 2000, Anthony plantó unos 10 o 20 cactus. Luego, todos los años, comenzó a viajar a diferentes lugares de la sierra, donde recolectaba algunos ejemplares de cada zona. Como los cactus soportan la sequía, han resistido sin inconvenientes los períodos durante los cuales Anthony ha estado de viaje.

Poco a poco, Anthony fue reparando que los cactus de Ayacucho, Huánuco, Ancash y Piura eran diferentes entre sí. Entonces, en cada viaje que hizo por el Perú, Bolivia, Ecuador y Argentina, comenzó a traer ejemplares de cada zona, debidamente etiquetados. A ciertos lugares fue exclusivamente para conocer y recoger alguna variedad que no tenía, como por ejemplo río Tambo, en la frontera de Moquegua con Arequipa:

“(...) es un lugar muy inaccesible, llegué hasta la ciudad de Moquegua, y tuve que pagar pues, tuve que alquilar una cuatro por cuatro con chofer y todo para llegar hasta allá y regresar el mismo día, que era la única forma que yo iba a tener de llegar hasta allá, o sea en algunos casos he hecho viajes así específicos para encontrar los cactus de algunas zonas donde sé que hay pero no estoy seguro de qué tipo son, hay uno por ejemplo de flores rojas en el departamento de Arequipa que todavía no tengo, pero tengo la indicación de dónde crece y en algún momento me gustaría ir hasta allá para traer uno.” (Anthony Henman, Barranco, 05.01.08).

14.2.2. El cactario de Huariquina

En el 2004, Anthony acostumbraba salir de paseo a la zona de Matucana, en la sierra de Lima. En una de estas excursiones, conoció un pequeño pueblo llamado Huariquiña, que se encuentra 70 km al este de Lima por la Carretera Central (provincia de Huarochirí, departamento de Lima). Huariquiña es un pueblo tradicional, donde todavía se realizan ritos para iniciar la limpia de acequias y la gente *chakcha* hojas de coca durante las labores colectivas de la comunidad. Huariquiña se halla emplazada en una geografía escarpada y es célebre por tres bellas cascadas cercanas al pueblo.³⁸⁴ Mientras Lima permanece siempre nublada en invierno, en esta zona -a unos 2400 metros sobre el nivel de mar- siempre brilla el sol. Este es el ambiente natural del cactus *Echinopsis peruvianus*, una variedad autóctona de “San Pedro” o wachuma, que crece en las laderas pedregosas de los cerros.

Todos estos elementos tuvo en cuenta Anthony cuando unos pobladores de Huariquiña le dijeron que estaban vendiendo una casa con un terreno. Anthony se dio cuenta que este era el lugar perfecto para trasladar los cactus desde su terraza en Barranco, sacarlos de las

³⁸⁴ Las cascadas son: Challape, de fácil acceso; “El velo de la novia”, a la cual se llega por un caminito que bordea un impresionante precipicio; y “La grande”, que se encuentra más arriba y subir hasta ella exige un mayor despliegue físico.

macetas que ya les quedaban chicas y pasarlos a la tierra, en un lugar que es su ambiente natural. Además, como para los pobladores locales los cactus no tienen mayor valor, nadie se los iba a robar.

Anthony compró la propiedad en el año 2004; el cactario llevaba 3 años de iniciado cuando tuve la oportunidad de visitarlo por primera vez, en diciembre de 2007. Luego de dos horas, subiendo en el auto de Anthony por la carretera central a través del valle del río Rímac, llegamos a su casa, donde termina el pueblo. Hacia el fondo hay un terreno de media hectárea, que termina al pie de altos cerros, cercado por una gruesa muralla de piedras pircadas. Aquí, con buena exposición al sol, Anthony cultiva casi todas las variedades conocidas del cactus wachuma. El núcleo de este cactario fue una selección del material que atiborraba su terraza en Barranco. Poco a poco, la colección se fue enriqueciendo con nuevos ejemplares que Anthony traía desde distintas regiones andinas de Ecuador, Perú, Bolivia y Argentina. No hay, hasta donde yo sepa, ningún otro sitio que reúna tantas variedades diferentes de wachuma.

En un enorme recinto de piedra, que representa de forma esquemática el territorio que abarcó el *Tawantinsuyu*, Anthony ha ido plantando las diferentes especies de wachuma, cada una en el lugar geográfico que le corresponde. En el extremo norte están los ejemplares de *E. pachanoi*, nativos del sur de Ecuador y norte de Perú; hacia el este crecen los especímenes de *E. peruvianus* -de la vertiente occidental de los Andes peruanos-; hacia el oeste está representada la variedad *E. cuzcoensis* -de la vertiente oriental-; hacia el sur se encuentra *E. bridgesii* (alrededor del lago Titicaca); y en el extremo austral el “San Pedro argentino”, *E. terscheckii*, cuyo nombre nativo es *achuma*.³⁸⁵

Anthony reporta que, en el tiempo transcurrido, los cactus se han desarrollado de manera óptima en este ambiente:

“(...) en el primer año no crecen mucho, en el primer año más bien desarrollan sus raíces, el segundo año ya empiezan a crecer un poco pero ya este año veo que algunos ya están ¡puf!, ya están así ¿no?, ya para el próximo año van a estar así, han empezado a crecer seriamente, yo creo que dentro de unos cinco años, la cosa ahí... ya voy a tener que

³⁸⁵ Un ejemplar de esta especie, originaria del noroeste argentino, representa mi aporte al cactario de Anthony Henman.

empezar a podarlos ¿no?, porque algunos los he plantado tal vez muy cerca, eso se va a volver como... totalmente enmarañado así imposible de entrar, entonces ahí voy a tener que ir podando selectivamente, pero con cada poda se sacan nuevas plantas (...)” (Anthony Henman, Huariquiña, 01.12.07).

Uno de los motivos básicos del cactario, es simplemente el gusto de Anthony por ser un agricultor, y tener una relación directa con la tierra y con cada una de sus plantas:

“(...) siento que me enriquece muchísimo la relación que yo tengo con los cactus a través del cultivo, aunque al final las plantas no te están transmitiendo directamente ninguno de sus alcaloides, pero un poco conviviendo con ellas, y esa es también una de las razones por las que estoy acá en el Perú, al convivir con ellas uno un poco las conoce mejor, la cosa se vuelve más que un solo ejercicio de efectos sicoactivos, de rituales, de conceptos religiosos, y hasta de análisis filosófico, o sea se vuelve una cosa realmente paciente, de todos los días, de relación directa, física, entre yo y mi cuerpo con ellas y sus cuerpos, y eso me trae mucha tranquilidad, mucha satisfacción, es la parte de mi vida que yo prefiero, para ser absolutamente franco yo prefiero pasar horas cuidando mis plantas que escribiendo, me gusta escribir también pero un par de horas está bien, estar escribiendo el día entero me cansa, en cambio puedo estar tranquilamente todo el día cuidando el jardín y no me canso.” (Anthony Henman, Barranco, 05.01.08).

Alrededor de los cactus, Anthony va colocando como abono yerba mate usada, cáscaras de fruta y otros restos orgánicos. A la hora de regarlos, Anthony tiene un momento de concentración, de “meditación ambiental” ante cada una de sus plantas de wachuma. Observa cómo van creciendo, y poco a poco cada una de ellas asume una forma y personalidad propia:

“Y hay algo que siento con el cultivo de los cactus y es que, al cultivar el wachuma durante años, cada cactus se va volviendo un personaje, no crecen todos igual, algunos crecen de una manera y otros crecen de otra manera, a veces por diferencias botánicas pero a veces ni siquiera por eso, o sea parecen tener una personalidad individual cada planta, y eso te hace tener una relación más individualizada con cada planta, y para eso uno necesita años de estar cultivando la misma planta, es una forma de meditación ambiental ¿no?” (Anthony Henman, Barranco, 05.01.08).

Los objetivos que persigue Anthony a través de este cactario, son varios:

- Desarrollar un banco de datos genéticos, es decir una selección de todas las posibles variedades que hay, lo cual va servir para la conservación de las especies y eventualmente para su introducción a nuevos lugares.
- Obtener cactus propios para preparar la bebida de wachuma, sin necesidad de depredar las especies que se conservan en sus ambientes naturales.
- Investigar en profundidad estos cactus, particularmente desde el punto de vista botánico, estableciendo sus diferentes variedades según la región y sus características particulares.

Esta colección le ha permitido a Anthony alcanzar un conocimiento botánico más completo sobre el wachuma o “San Pedro”. Afirma que debemos considerar por lo menos seis especies con propiedades psicoactivas: *Echinopsis pachanoi* (en sus dos formas, silvestre y cultivada), *E. peruvianus*, *E. cuzcoensis*, *E. bridgesii* (syn. *lageniformis*), *E. tacaquariensis* (syn. *taquimbalensis*) y *E. terscheckii*. Todas ellas crecen en ecosistemas de la sierra, abarcando una extensa área de los Andes que va desde el noroeste argentino hasta Ecuador, y contienen como principal principio activo a la mescalina.³⁸⁶

En un encuentro reciente, Anthony Henman me manifestó que *E. tacaquariensis* y *E. taquimbalensis*, originalmente identificados como especies separadas por el botánico boliviano Martín Cárdenas, son muy parecidas entre sí pero crecen en zonas separadas de las provincias bolivianas de Cochabamba, Sucre, Potosí y Tarija, donde existe evidencia histórica de su uso. Han vuelto a ser empleadas en tiempos recientes, junto con *E. werdermanniana* (de efecto desconocido), que es oriunda del sur de Bolivia y por su aspecto (porte alto, tallos gruesos, color verde claro, entre 12 y 20 costillas y espinas robustas) se parece a *E. terscheckii*.

Anthony considera que, de haber un “centro de origen” para el wachuma o “San Pedro”, este se encontraría en Bolivia, porque hay por lo menos cuatro especies bien diferenciadas en un territorio relativamente pequeño. Mientras que en Argentina crece solamente una especie -*E. terscheckii*-, en Ecuador también sólo una -*E. pachanoi*- y en el Perú tres o cuatro pero bastante distanciadas entre sí.

³⁸⁶ En el capítulo 3, se describen las características físicas y el hábitat de cada una de estas especies.

14.3. TRAS LA BÚSQUEDA DE UN BREBAJE POTENTE

14.3.1. Las primeras experiencias con wachuma

Anthony supo del wachuma a través del libro clásico sobre el tema, “*El cactus de los cuatro vientos*”, del antropólogo norteamericano Douglas Sharon. A partir de la lectura de este libro, se interesó por el cactus. Sin embargo, pasaría un tiempo antes de que se presentara la oportunidad de experimentar con el wachuma. Antes de que ello ocurriera, Anthony probó la marihuana y el LSD -siendo estudiante en la universidad de Cambridge-, conoció los hongos -en el Cauca, Colombia- y la ayawaska -en regiones amazónicas de Colombia y Perú-.

La primera experiencia que Anthony tuvo con wachuma fue a fines de 1982, cuando hizo un viaje por el noroeste argentino (Salta y Jujuy) y Bolivia. Estando en Cochabamba, unos amigos *hippies* que sabían del tema lo prepararon y lo invitaron a compartir una “sesión de San Pedro”. Fue una experiencia agradable, pasaron la noche caminando entre cerros. Anthony describe el efecto de la planta como “*interesante, aunque muy suave*”, pues no podía dejar de comparar esta experiencia con otras más intensas que había vivido con hongos o ayawaska. Se quedó con deseos de profundizar en el conocimiento del cactus, pero en los años siguientes no tuvo la oportunidad, porque desde 1983 hasta 1987 estuvo en Inglaterra cursando un doctorado.

En 1989 -6 años después de esa primera experiencia-, Anthony volvió a visitar el Perú en el mes de enero. En Chala, una playa en la desértica costa de Arequipa, tuvo su segunda experiencia con wachuma, nuevamente en un contexto “no tradicional”. Ese mismo verano, Anthony compró un trozo de cactus en el mercado de La Paz, y en Cochabamba lo preparó y lo bebió por su cuenta:

“(...) esa vez en Cochabamba fue la tercera, todas esas tres veces fueron experiencias interesantes pero yo decía: debe haber algo más que esto, era como fumarse un buen troncho y quedarse bien toda la noche porque el efecto dura, eso sí lo noté porque el efecto duraba la noche entera en las tres ocasiones que lo había tomado, pero no había

realmente llegado a ser una dosis así realmente efectiva.” (Anthony Henman, Huariquiña, 01.12.07).

Hasta entonces, las tres experiencias con wachuma habían sido en contextos no tradicionales; todas fueron interesantes pero todavía no suficientemente intensas como Anthony esperaba.

En el año 96 -unos 7 años después-, Anthony vino a Lima con motivo de un congreso. Finalizado este encuentro salió de paseo rumbo al norte, con una enamorada limeña que tenía un carro. Una vez que llegaron a Túcume, la zona de uso tradicional de wachuma, empezaron a frecuentar a un “maestro curandero” y a participar de sus *mesadas*:

“(…) la primera vez no me hizo mucho efecto, la segunda vez un poco más, la tercera vez hablé muy seriamente con el maestro, le dije “usted tiene que darme más porque yo soy grande y no me está haciendo mucho efecto”, la tercera vez sí, eso fue como que la tercera vez, me acuerdo de esa noche en Túcume, sentí un poco más el efecto mescalínico de la planta (…)” (Anthony Henman, Huariquiña, 01.12.07).

Anthony no quedó muy entusiasmado con su experiencia en el ámbito tradicional. Observó que, en las prácticas mestizas, la tradición prehispánica ha sido fuertemente distorsionada por la colonización española. Además de la influencia del cristianismo, detectó elementos árabes, clásicos, paganos, cabalísticos y del esoterismo medieval.

Anthony admite que no le interesa mucho tomar el cactus en el contexto tradicional, del curanderismo del norte del Perú. Los motivos son varios:

- Los maestros curanderos preparan la bebida de wachuma muy suave, muy aguada.³⁸⁷
- No le agrada practicar la *singada*, una preparación de tabaco macerado en alcohol de caña -y otros ingredientes optativos- que se absorbe por las fosas nasales. Anthony considera que la *singada* cambia sustancialmente el efecto del wachuma, produciendo otro tipo de mareo caracterizado por una depresión física.

³⁸⁷ En la tradición norteña peruana tanto los pacientes como el curandero toman la decocción del cactus. Mientras los curanderos lo ingieren en mayores cantidades, la dosis que por lo general administran a los pacientes no es lo suficientemente fuerte como para producir efectos marcados.

- No comparte el contexto ideológico en que se usa el wachuma en el norte del Perú, en el cual los males y enfermedades de las personas se atribuyen fundamentalmente a la envidia y al daño. Anthony lo describe como un “marco paranoico”, donde todo es resultado de influencias negativas y las enfermedades se explican como “hechizos” realizados por enemigos o “maleros”. *“Pasar toda la noche pensando en esas cosas no me llama mucho la atención (...) para un antropólogo, me da un poco de vergüenza decirlo, pero no me interesaba realmente”*.

En este mismo viaje por el norte del Perú, Anthony y su enamorada llegaron hasta Huancabamba (sierra del departamento de Piura) y subieron a las famosas lagunas conocidas como las Huaringas. Anthony tenía cierta cantidad de cactus disecado, que él mismo había cortado y secado al sol. A medida que subía hacia las lagunas, fue comiendo uno a uno los trozos del wachuma.

“(...) en vez de chakchar coca subí como que chakchando San Pedro seco, masticando poco a poco, pero no comiéndolo sino que chakchándolo pues prácticamente, o sea lo tenía en la boca y lo iba masticando poco a poco de ahí cuando llegué arriba, bueno claro el hecho de llegar... la Laguna Negra, Shimbe, allá arriba, y todo era verde y además la subida, el esfuerzo físico de la subida, ahí si creo que tal vez fue la primera vez que sentí un efecto digamos más fuerte que lo que yo había sentido en Túcume.” (Anthony Henman, Huariquiña, 01.12.07).

Retornando de las Huaringas, Anthony y su enamorada visitaron las Aldas, un centro ceremonial ubicado en el departamento de Ancash, a pocos metros de la costa, cerca de unas playas fantásticas y desoladas de agua turquesa. En las Aldas, alquilaron una cabaña, y estuvieron un par de días para realizar otra experiencia con wachuma. En esta ocasión, Anthony cocinó durante varias horas los trozos de cactus disecado que aún le quedaban; y esta vez sí se colmaron sus expectativas: *“(...) fue en Las Aldas que yo tuve digamos la primera experiencia full. Fue una noche así... el sonido del mar, la luna, el desierto, esas ruinas, pucha... ese fue mi primer gran viaje de San Pedro (...)” (Anthony Henman, Huariquiña, 01.12.07).*

14.3.2. La consecución de un “vino” de wachuma

A partir de 1996, Anthony comenzó a realizar sesiones de wachuma con mayor frecuencia, una vez por mes en promedio. Lo hacía solo o acompañado por grupos de amigos y amigas a los que invitaba. Desde 1999 -año que se radicó en Lima- se ha dedicado a profundizar en las técnicas de preparación del brebaje.

Empezó a preparar el cactus como lo había hecho en las Aldas, donde había logrado el mejor resultado. El procedimiento consiste en hervir durante varias horas los trozos de la planta -fresca o disecada- hasta conseguir un líquido viscoso. El inconveniente era que había que tomar casi medio litro para que hiciera efecto, y -como la bebida es muy amarga y babosa- mientras se la bebe puede producir náuseas. Entones, a muchas personas -que Anthony trataba de introducir al tema- le resultaba muy difícil de tragar, y no llegaban a ingerir la cantidad deseada.

Durante un periodo, Anthony recurrió a la química, indagando en formas de mejorar la preparación. Experimentó con diferentes solventes, intentando extraer los principios activos de la planta. Hizo muchos experimentos, licuó el cactus, lo pasó por tamices para quitarle la parte sólida, de ese modo llegó a purificar un poco el brebaje. También probó con alcohol, muy utilizado en el pasado para extraer las virtudes de las plantas, tratando de producir una tintura de wachuma.³⁸⁸ El resultado fue una bebida muy efectiva, pero con el inconveniente de que una cualidad alcohólica quedaba en la mezcla, que no se podía quitar ni aún con un baño maría para evaporar el alcohol.

“(...) experimenté mucho con el alcohol porque yo pensé pues de repente la meiscalina sería soluble en el alcohol, entonces si tienes un alcohol fuerte, digamos, un alcohol a 60 grados, si lo mezclas con la mazamorra, lo dejas 15 días a un mes, después separas el alcohol, la meiscalina debe estar en el alcohol, eso también funciona pero tienes el inconveniente del alcohol, entonces tienes que volver a cocinarlo para evaporar el alcohol, pero yo sentía un poco que el hecho de pasar por el alcohol, el alcohol destilado, cambiaba un poco el efecto, como que el efecto ya no era el mismo... probé varias veces.”
(Anthony Henman, Huariqueña, 01.12.07).

³⁸⁸ Aquí se usa la palabra tintura en su acepción de “solución de una sustancia medicinal, en un líquido que disuelve ciertos principios de ella”.

Finalmente, por otro camino, Anthony llegó a un resultado que lo dejó más satisfecho. Los elementos que los llevaron a este nuevo experimento, fueron:

- 1) Las lecturas arqueológicas sobre la cultura Wari, que describen grandes urnas de cerámica halladas en contextos ceremoniales y plantean que sirvieron para contener una bebida fermentada con una función ritual.
- 2) Las lecturas sobre el extenso empleo de las fermentaciones alcohólicas que hicieron los pueblos prehispánicos en los Andes.
- 3) La constatación de que, a partir de una decocción de wachuma, sin agregar ningún otro ingrediente, se producía un intenso proceso de fermentación natural.

Anthony había reparado que, cuando le había sobrado wachuma hervida y la había dejado en botellas, se producía una fermentación alcohólica, la cual sucedía con mayor rapidez fuera de la refrigeradora, en un clima cálido. A los 15 o 20 días ya era una “chicha”, aparecían burbujas y al abrir la tapa salía una especie de gas comprimido. Cuando sucedía esto, al principio Anthony pensaba que la bebida ya estaba malograda y la botaba. Incluso cuenta la anécdota de que una vez dejó en la casa de su madre una botella de plástico –bien cerrada- con una decocción de wachuma que le había sobrado, y sucedió que se formó tanto gas dentro de la botella, que esta explotó. También reparó que la harina de wachuma mezclada con agua también fermentaba, sin necesidad de ningún otro agregado, por los azúcares que la misma planta contiene.

Anthony observó que, en una botella que ha pasado por todo el proceso de fermentación, luego de un mes, comienza a producirse un proceso de decantación. Todos los elementos sólidos y babosos se depositan en el fondo formando un sedimento oscuro, y arriba queda la parte líquida –donde permanecen los principios activos de la planta-, la cual al principio era turbia y con el tiempo se clarifica cada vez más, hasta que adquiere un aspecto translúcido, del color del vino blanco.

“(...) ahí entonces me puse a leer un poco de literatura sobre el tema y bueno descubrí que la mescalina es soluble en agua, entonces, un poco por definición todo lo sólido, toda la parte babosa y sólida que va al fondo de la botella no contiene mescalina, la mescalina está más bien en la parte acuosa, entonces ahí empecé a utilizar ese sistema que uno utiliza para la gasolina para sacarla de un tanque así para no remover, porque cuando uno levanta la botella sube lo de abajo, en cambio si uno utiliza pues un tubito y lo chupa

así, puede sacar el líquido sin remover lo sólido que está en el fondo, entonces ahí aprendí que sacando este líquido básicamente la parte efectiva estaba en el líquido y este líquido todavía pues contiene un poco de la calidad un poco babosa del cactus, no es que sea un agua limpia ni siquiera como una chicha, tiene todavía una cosa un poco pegajosa, pero mucho más fácil de pasar que la mazamorra, entonces esa fue la primera parte, el segundo paso fue decir “bueno, ese líquido ¿porqué no volver a cocinarlo para concentrarlo?” (Anthony Henman, Huariquiña, 01.12.07).

En el 2002, Anthony experimentó por primera vez el efecto de una decocción de wachuma fermentada y clarificada. Separó la parte líquida, casi transparente, y la ingirió, comprobando que era fácil de beber y su acción sicotrópica intensa. Luego, en la playa de Brasil, realizó una experiencia con una wachuma fermentada y guardada en un botellón de vidrio durante dos años y medio.

A partir de estas experiencias, Anthony sistematizó un procedimiento de preparación, que consta de los siguientes pasos:

1. Licuar o trozar.

Considerando unos 300 gramos de planta fresca, o 20 gramos de materia seca por persona.³⁸⁹

2. Hervir.

El hervor hace que los alcaloides de la planta se desprendan en el líquido, a medida que va evaporando se va agregando agua, y se revuelve cada tanto para evitar que los trozos sólidos se peguen en el fondo de la olla.

3. Fermentar y reposar.

Se escancia la decocción de wachuma en grandes botellones de vidrio, se tapa y se deja fermentar. Se va abriendo día por medio para que salgan los gases producidos por la fermentación. Se deja en la botella durante un mes como mínimo, hasta que decanten todos los elementos sólidos.

³⁸⁹ Si se utiliza material fresco, Anthony recomienda congelar y descongelar el cactus trozado. De este modo se rompe la estructura celular interna, y esto permite reducir el tiempo de cocción.

4. Separar.

Se introduce una manguerita en la botella y se chupa, con el mismo sistema que se usa para extraer gasolina de un tanque. De este modo extrae la parte líquida, evitando que se mezcle con los residuos sólidos que se han asentado en el fondo de la botella.

5. Reducir.

Se vuelve a hervir con la finalidad de eliminar líquido por medio de la evaporación, hasta lograr la concentración deseada. De este modo, Anthony ha podido reducir una dosis de wachuma a medio vaso o una copa pequeña. El resultado final es un líquido negro, que Anthony almacena en la refrigeradora, en botellas de vidrio de diferentes tamaños.

14.4. USO Y VALORACIÓN DEL WACHUMA

14.4.1. Formas y contenidos del rito

Para Anthony Henman, el wachuma permite un rito más libre, no exige una dieta previa ni una disciplina tan estricta como la ayawaska. Con la finalidad de programar la sesión, para Anthony es importante considerar los tiempos que tiene la bebida sicotrópica del wachuma para ingresar y salir del cuerpo, que son aproximadamente los mismos para todas las personas. Los efectos del wachuma duran entre 8 y 12 horas, un tiempo relativamente prolongado que –según Anthony- se puede dividir en tres fases, para organizar las acciones rituales en concordancia con las mismas, en tres bloques.

1. Fase de ascenso.

Durante las dos primeras horas, luego de haber ingerido el wachuma, pueden producirse algunos efectos somáticos como somnolencia, frío o escalofríos, a veces se baja un poco la presión. Entonces es recomendable que las personas sean animadas con alguna actividad física, como por ejemplo la música y la danza. Esto ayuda a traer la fuerza de la bebida.

2. Fase central.

Desde la tercera hora, el efecto del wachuma alcanza su plenitud y a partir de entonces se mantiene intensamente por unas cuatro horas. Durante este lapso, se disfruta de una especial sensibilidad y lucidez, propicia para que -en silencio, o con una música ceremonial de fondo- las personas puedan profundizar en estados de reflexión, meditación y autoanálisis.

3. Fase de descenso.

A partir de la sexta hora, vienen tres o cuatro horas durante las cuales el estado acrecentado de conciencia va disminuyendo paulatinamente. Las personas se vuelven más sociables. En esta fase, Anthony recomienda combinar el efecto del wachuma con el de otras plantas, como por ejemplo la coca, para ir saliendo de la experiencia en forma ordenada.

A partir de la literatura arqueológica sobre el surgimiento de la civilización en los Andes, que reportan una recurrente presencia del wachuma a la par de la willka (*Anadenanthera peregrina*)³⁹⁰, Anthony Hemnan se dio cuenta que existía un precedente prehistórico para la combinación de estas dos plantas maestras. Desde hace 10 años, empezó a experimentar consigo mismo y con otras personas, incluyendo a la willka -una planta que contiene dimetiltriptamina (DMT) y puede ser fumada- en la fase central (es decir, a partir de la tercera o cuarta hora) del efecto del wachuma. En dos ocasiones ha bebido ayawaska, otra planta que contiene DMT, en este mismo contexto. Lo ha hecho en Perú, en Inglaterra, en Brasil, con gente con experiencia y con gente neófito. La conclusión de estas experiencias fue comprobar que el efecto del wachuma, combinado con el de una planta que contenga DMT, es más interesante que el efecto de cualquiera de estas plantas por separado.

Anthony ha descubierto que el wachuma le da el marco apropiado a la experiencia con plantas que contienen DMT, cuyo efecto dura menos tiempo (la ayawaska unas dos horas, la willka fumada aproximadamente media hora). La experiencia con DMT queda englobada dentro del efecto más prolongado del wachuma, contrarrestando los riesgos de un “mal viaje” (con angustia o paranoia) que son relativamente frecuentes en las plantas que contienen DMT.

³⁹⁰ En los Andes se conoce como “willka” a las semillas de *Anadenanthera peregrina*, un árbol de la familia de las leguminosas muy común en los bosques de la vertiente oriental de los Andes. La willka puede ser fumada o preparada en forma de rape, que se inhala por las fosas nasales. Las “tabletas” de willka, especie de bandejas para aspirar el polvo, estuvieron ampliamente difundidas por el territorio andino, especialmente en el norte de Chile y el noroeste de Argentina.

“Al combinar una planta con dimetiltriptamina con wachuma, como que el wachuma le da un apoyo, le hace como que tu puedes aventurarte dentro de la cuestión, de las percepciones que te permiten las triptaminas, sin tanto recelo, sin el miedo que te da cuando lo tomas solito, porque tu sabes que tienes esa base segura del wachuma, que te apachurra, que te defiende (...)” (Anthony Henman, Barranco, 05.01.08).

El hecho de añadir a la experiencia con wachuma cualquier planta que contenga DMT, produce visiones más coloridas e intensas, y una mayor sensibilidad olfativa, auditiva y de todos los sentidos. *“Se produce como una transformación de la percepción que muy fácilmente se puede interpretar como el volverse felino, uno siente las uñas como garras, siente el cuerpo, una sensación así como de felino.”* (Anthony Henman, Huariquiña, 01.12.07).

A partir de la literatura arqueológica y de su experiencia personal, Anthony infiere que la combinación de wachuma y willka tuvo un rol importante en la emergencia de la civilización en los Andes. Hay evidencias de que ambas plantas fueron utilizadas por las mismas sociedades, en sitios precerámicos de la costa norcentral de Perú, como Huaca Prieta o Las Aldas, en el contexto del desarrollo de conocimientos: la domesticación de plantas y animales, una organización social compleja, el desarrollo de una arquitectura con grandes “centros ceremoniales”. Anthony supone que varios aspectos del nacimiento de la civilización en los Andes, podrían haber sido estimulados por una combinación del wachuma con la willka, la ayawaska, u otra planta maestra con contenido de DMT.³⁹¹

³⁹¹ *“En lo que define Lanning, el precerámico 5, eran los niveles antiguos de Huaca Prieta o en Las Aldas, era gente que recolectaba pues, y que ya cultivaban tan vez algodón, tal vez tabaco, tal vez paltos, o sea no es una agricultura desarrollada, parece que esa gente dio el salto, es el precerámico 6, ese salto fue en términos cronológicos relativamente muy corto, estamos hablando de un máximo de mil años, tal vez ni siquiera tanto, tal vez sólo 600, hay suficientes evidencias de que tanto la wachuma como la willka estaban siendo utilizados y muchas veces por las mismas sociedades. Mirando toda la zona andina, desde la puna de Jujuy, que es la zona donde se encuentran las evidencias más antiguas del uso de la willka, hasta Las Aldas, que es donde se encuentran las evidencias más antiguas de uso de San Pedro, en toda esta zona estas plantas se relacionan con todo un conocimiento que llevó a la domesticación de otras plantas, a un sofisticada organización social, a unos conceptos religiosos, a una organización del espacio, con grandes edificios ceremoniales, y yo creo que efectivamente que son dos cosas juntas, tal vez en algún caso separadas, tal vez en el caso del noroeste argentino era la willka, tal vez en el caso del norte del Perú era la wachuma, aunque en la mayoría de los casos parece que las dos eran juntas, yo no conozco tanto el material de Caral, lo que se ha encontrado en Caral, pero lo cierto es que esa combinación tiene toda una importancia en la emergencia de una cultura que tenía, como*

Según el registro de representaciones artísticas en los centros ceremoniales y en la parafernalia ritual, ambas plantas se asociaron con el “culto chavín”, caracterizado por una “transformación felínica”. En el templo de Chavín de Huántar, donde está representado un sacerdote con rasgos de felino y un cactus de wachuma en su mano derecha (ver figura 14, p. 170), hay también evidencias iconográficas sobre el uso de la willka. En el rito que tuvo lugar en el “Templo Viejo” de Chavín, Anthony supone que los sacerdotes, luego de ingerir el wachuma, eran conducidos por los corredores internos del templo, donde aspiraban o fumaban las semillas de willka momentos antes de llegar ante la contemplación del “gran lanzón”, una gran wanka tallada y clavada en el centro del templo. *“Probablemente llegaban delante del lanzón, y de ahí no se movían por un tiempo, tal vez por cinco minutos, tal vez por media hora (...)”* (Anthony Henman, Huariqueña, 01.12.07).

14.4.2. Singularidad e importancia del wachuma

Alexander Shulgin es un destacado farmacólogo y bioquímico norteamericano, que obtuvo un permiso de la DEA para investigar todos los alucinógenos o psicodélicos.³⁹² Anthony Henman tuvo un encuentro revelador con Shulgin, que le sirvió para entender mejor los efectos particulares del wachuma en comparación con otras plantas maestras de América del Sur.

“(...) entonces yo le estaba diciendo [a Alexander Shulgin] que yo conozco a las plantas: willka, ayawaska, hongos, y estuvimos comparando, comentando nuestras experiencias, aquello que nos gustaba de una cosa, de otra cosa, entonces, por lo que yo iba diciendo, después de 20 minutos de hablar de todas las cosas que conocíamos de plantas, me decía: “Anthony, ya te veo...” y yo: “¿qué?”, “a ti te gustan las feniletilaminas”, y yo le dije que realmente la literatura química no la conozco en detalle, yo conozco las plantas y todo eso pero conozco las plantas individualmente, no he pensado en términos químicos, y me dijo

puede verse en sus representaciones artísticas, una idea de una transformación felínica (...)”(Anthony Henman, Huariqueña, 01.12.07).

³⁹² Anthony Henman refiere que Alexander Shulgin prefiere utilizar el término “psicodélicos”, porque pertenece a la generación de los años 70, de California, que utiliza esta palabra para definir “algo que te hace transparente la mente”.

que hay dos grandes familias de alucinógenos, las feniletilaminas por un lado y las triptaminas por otro, hay una diferencia muy básica entre ambas. Las feniletilaminas son, desde el punto de vista químico, estructuras circulares equilibradas, o sea un lado izquierdo y un lado derecho, el lado de arriba y el lado de abajo, son como espejos el uno del otro. Entonces, el efecto de las feniletilaminas, es siempre positivo, como el efecto de una mandala, las visiones siempre tienen un centro, es una cosa equilibrada, tal como la mandala, y eso por alguna razón evoca al sol, a veces la luna, formas elementales, circulares, y por alguna razón no producen miedo, uno siente la presencia de la luz, se interpretan como un Dios, como un cactus... en fin, hay mil interpretaciones... pero siempre como una forma centrada, circular, punzando, así, con luz... y no amenazante, tu sientes una fuente de luz y de fuerza. En cambio las triptaminas, y eso incluye el LSD, hongos, la DMT que está presente en la ayawaska, en la willka, en la virola, la DMT extrañamente está presente en muchos vegetales. Todas las triptaminas, su estructura molecular, no es circular, tiene como una colita. Esa colita hace que el efecto de esas sustancias, produce, siempre, en lo visual, imágenes en espiral, imágenes espirales que a veces caen en un hueco, que aparecen en la ayawaska como culebras, cosas así que no son circulares, no son planas, pues una espiral tiene profundidad, en el campo de las feniletilaminas es circular y es plano, en cambio en el de las triptaminas es espiral y tiene profundidad, y eso lleva a ciertos huecos, y la gente puede a veces caer en esos huecos, y aunque no caigan en esos huecos pueden sentir miedo. Entonces eso explica el hecho de que la experiencia con hongos, o con ayawaska, se ha hecho notar, no en todos los casos, ni siquiera necesariamente en la mayoría de los casos, pero por lo menos en un buen número de casos, actitudes de tipo paranoico, de tipo... ansiedad, lo que los colombianos usuarios de drogas hoy día llaman “la pálida”, “le ha dado la pálida”, ja-ja..., que tu dices “heavy” ¿no? [expresión utilizada en Argentina], viajes donde, ummmm, de repente, no estás tan seguro ni tan feliz de estar ahí, hay cosas que están aconteciendo que te asustan de alguna manera. Entonces no importa que caigas o no caigas, si caes realmente en una paranoia es horrible... eso ocurre con relativa frecuencia.” (Anthony Henman, Huariquiña, 01.12.07).

Las profundas diferencias del wachuma respecto a las otras plantas maestras de América del Sur, tienen que ver con la estructura química de los principios activos que estos vegetales contienen. De acuerdo a Alexander Shulgin, hay dos grandes familias de alucinógenos (tanto naturales como sintetizados en el laboratorio): la feniletilamina, por un lado, y la dimetiltriptamina (DMT) por otro.

En América del Sur, la única planta maestra cuyo contenido químico pertenece a la familia de la feniletilamina, es el wachuma.³⁹³ En cambio, las plantas que contienen DMT son varias y de diferentes especies. Algunas de las más empleadas en el sur del continente son la willka, la ayawaska, la virola (*Virola theiodora*)³⁹⁴, y los hongos (*Psilocybe cubensis*).

Las feniletilaminas son, desde el punto de vista químico, estructuras circulares simétricas y equilibradas; las visiones que producen son como mandalas, siempre tienen un centro. En cambio la DMT, en su estructura molecular, tiene una forma espiral, descentrada y con profundidad; consecuentemente su acción sicotrópica genera imágenes en espiral, en las cuales es común percibir serpientes y huecos.

El efecto del wachuma es casi siempre positivo, el rito con esta planta por lo general resulta una experiencia agradable y saludable. En cambio, con todas las plantas que contienen DMT, es bastante frecuente un “mal viaje”, con miedo, angustia, depresión o visiones paranoicas, en que la persona pueden transcurrir la sesión pensando que su vida es un fracaso o que algo o alguien le está tratando de hacer daño.

Anthony Henman lo corrobora con su propia experiencia:

“Ahora, yo después de haber pasado por no muchas pero por algunas “pálidas”, algunos momentos medio “heavy”, con ayawaska pero también con dimetiltriptamina en forma pura, hasta con la yekuana de los yanomami, yo me he dado cuenta de que realmente la dimetiltriptamina, a mí no... no la siento como un gran aliado, es algo que uno tiene que tomar con cierto cuidado, pueden aparecer cosas que no te van a agradar, puedes pasar un mal rato. Es por eso ahora que yo tomo ayawaska algo así como una vez al año, generalmente en Brasil donde hay mucho y no hay wachuma.”

“(…) con las dimetiltriptaminas siento como que paso la experiencia como agarrándome a la mesa, esperando el momento que termine, y no aprendo mucho, o sea la experiencia es tan estresante que sólo trato de mantener mi cabeza y no volverme loco, por eso que yo, a la gente que me pregunta sobre ayawaska, que me pregunta sobre los hongos, les digo que

³⁹³ En América del norte hay otra, el peyote.

³⁹⁴ Con esta especie vegetal, varias etnias amazónicas preparan un polvo que es aspirado como rape.

puede ser una un poco estresante, que no es necesariamente muy placentero (...)
(Anthony Henman, Barranco, 05.01.08).

A diferencia de las vivencias con plantas que contienen DMT, la experimentación durante décadas con el wachuma, a Anthony Henman le ha servido para conocerse mejor, y ha optado por esta planta como un camino de aprendizaje y conocimiento.

“(...) quiero tener una cosa que yo pueda entender, que pueda explorar mejor, que me ayude, y eso lo encuentro en el San Pedro, comencé a utilizarlo para unos fines positivos, para conocerte mejor, para crecer, puedo dejarme ir, te sientes bien, uno puedo avanzar, profundizar, te da mucho más (...)” (Anthony Henman, Barranco, 05.01.08).

Para Anthony, es muy importante realizar una sesión de wachuma al menos una vez por mes, para mantener la salud física y mental. Cada encuentro con la planta es una oportunidad propicia para efectuar una profunda depuración y un “ajuste general” del cuerpo y de la mente.

Las plantas que contienen DMT, a la par del efecto sicotrópico, producen un bajón fisiológico bastante pronunciado. La willka produce un aletargamiento físico más intenso aún que la ayawaska. Luego de aspirar el rapé de willka, es normal que las personas permanezcan inmóviles y con los ojos cerrados mientras dura el efecto de la planta. En las sesiones con plantas que contienen DMT, las personas permanecen sentadas o acostadas durante toda la sesión, que reglamentariamente se realiza en horas de la noche.³⁹⁵ El wachuma, por el contrario, favorece el desarrollo de rituales diurnos, al aire libre y que incluyen una cuota de despliegue físico.

Otra particularidad del wachuma -y de las feniletilaminas en general-, es que el efecto psicotrópico dura entre 8 y 12 horas, un tiempo más prolongado que el de las plantas maestras que contienen DMT, cuyo efecto dura –en promedio- un par de horas. Además, el efecto del wachuma va subiendo suave y paulatinamente, a diferencia de las plantas con DMT en que la “mareación” se presenta de manera brusca. Por ello, es inusual que una persona bajo la acción del wachuma se asuste o pierda el control de lo que está

³⁹⁵ La willka produce un aletargamiento físico más pronunciado que la ayawaska. Luego de aspirar el rapé de willka, es normal que las personas permanezcan inmóviles y con los ojos cerrados mientras dura el efecto de la planta.

aconteciendo en su mente. Además, tiene bastante tiempo para analizar con calma y entender la causa de situaciones conflictivas de su vida, o de hechos que le están preocupando. El wachuma favorece un auto-análisis profundo y fructífero. *“Yo creo que también limpia la cabeza. Consigo percibir mejor mis obsesiones amorosas, profesionales, etc. También ciertas puerticas en el fondo de nuestra mente se ligan unas a otras, estableciendo conexiones, evocando memorias y pensamientos que normalmente no aparecen.”*³⁹⁶

En virtud de los elementos expuestos, a las personas neófitas que desean aventurarse en el terreno de las plantas maestras, Anthony les recomienda empezar con el wachuma.

³⁹⁶ Entrevista de Bía Labate: *“Una antropología que florece fuera de la academia: Anthony Henman y el cactus San Pedrito”*, 2004.

CAPÍTULO 15: AGUSTÍN GUZMÁN

“Cuando le preguntaban a Agustín “¿cuánto te dura el efecto del wachuma?”, él siempre contestaba “para toda la vida”, y es cierto porque una vez que tomas las plantas, aunque sea una sola vez, nunca más vuelves a ver la vida de la misma manera que la veías antes, porque estás entendiendo un montón de cosas que no entendías antes, estás viendo cosas que antes no veías, porque eso hacen las plantas, te abren a dimensiones paralelas, te abren los sentidos, abren tu corazón, abren tu mente, abren tu conciencia.” (Mary Ann Eddowes, 05.12.08).

15.1. UNA SEMBLANZA DE AGUSTÍN GUZMÁN

15.1.1. Aproximación a través del trabajo de campo

Fiché el nombre “Agustín Guzmán” al realizar una prospección en *internet* sobre el uso de wachuma en Lima, en el año 2006. Ahí supe que Agustín Guzmán era presidente de Comunidad Tawantinsuyu, una “*asociación civil de derecho privado sin fines de lucro*”, constituida a fines de 2001, cuyo objetivo principal es el estudio, preservación, difusión y práctica de la medicina tradicional, principalmente a través del uso terapéutico de tres plantas maestras: la coca, la ayawaska y el wachuma.³⁹⁷ En el 2008, a medida que avanzaba en el trabajo de campo de esta tesis, fui descubriendo –a través de comentarios de la gente vinculada al campo de la espiritualidad andina y las plantas maestras- que el nombre de Agustín Guzmán estaba rodeado por un halo de prestigio.

En la experiencia de Agustín Guzmán con plantas maestras, están presentes el wachuma, la coca y la ayawaska. Entre las tres, el wachuma ha sido la más importante para él, por ser la primera en descubrir y la que cambió su vida.

Agustín ha tenido varias experiencias con ayawaska, que le ayudaron a conocerse mejor, y también para saber qué efectos y características tiene esta planta. “*La ayawaska es un*

³⁹⁷ Información detallada sobre Comunidad Tawantinsuyu puede encontrarse en el cap. 12.

medicina muy fuerte, entonces por ejemplo personas con problemas muy serios, como que es un poquito peligroso, y de hecho la ayawaska te muestra el mundo de la selva, tampoco puedo hablarte sobre esa medicina. La última vez que tomé creo como unos cuatro años”.

En lo que respecta a la coca, Agustín Guzmán no supo mayormente de ella en su niñez ni en su juventud. Esto fue así porque en Ayabaca, donde vivió hasta los 18 años, se perdió – junto con el uso de la lengua quechua- el uso tradicional de la coca. En Lima, durante la reciente década, Agustín fue uno de los primeros en consumir la harina de coca y en convencerse de sus propiedades nutritivas y medicinales. De él surgió la idea de realizar el I Foro Internacional de la Hoja de Coca, que motivó el interés de los medios de comunicación y del público en general, provocando una revolución en el consumo urbano de harina de coca. Agustín reconoce que con la difusión de la harina de coca se ha avanzado mucho, en Lima y en el Perú. En la actualidad sigue consumiendo -por periodos- la harina de coca, y *chakcha* cuando se presenta la ocasión. Sin embargo, su planta preferida, en la cual centra su mayor interés, es el wachuma: *“No es que esté desligado de la hoja de coca, pero lo mío es esto, lo del cactus. La harina de coca la recomiendo a todos, pero mi trabajo es el cactus”.*

Agustín es, antes que nada, un especialista o “maestro” en la aplicación terapéutica del wachuma. Ha creado una forma nueva y original -completamente diferente a la de los “maestros curanderos” del norte del Perú- para preparar y aplicar terapéuticamente esta planta sagrada. Ha formado escuela, transmitiendo sus conocimientos a varias discípulas y discípulos que hoy son “maestras” y “maestros” de wachuma, como Mary Ann Eddowes (ver capítulo siguiente), Víctor Estrada y Arturo Cervantes.

A partir del II Foro Internacional de la Hoja de Coca, que se realizó en Argentina en el 2006, Agustín se retiró de la escena social.³⁹⁸ Comenzó a dedicarse más a la investigación sobre el wachuma y a su aplicación terapéutica en sesiones de sanación. Es por ello que durante el año 2008 no tuve la oportunidad de conocer a Agustín en ningún evento público

³⁹⁸ *“A partir del Foro de Argentina, algo pasó, creo que a Agustín no le interesa tanto el tema de la difusión directa, él es más de hacer trabajos más personales, lo cual es muy bien, por supuesto, y tiene proyectos muy bonitos de apoyo al arte, por ejemplo en Iquitos, tiene cosas muy bonitas, Agustín es una persona realmente que la tiene clarísima, pero, como la tiene clara, sabe que no entra en la parte de la difusión al público, él no quiere gente, que es más bien lo que estaba buscando Mary Ann Eddowes.”* (Manuel Seminario, 11.10.08).

sobre espiritualidad andina. Tampoco participó como invitado en el programa radial “La hora de la nuestra Coca”. Sin embargo, yo sabía que esta tesis no estaría completa sin su experiencia sobre el wachuma. El 31 de octubre de 2008, pude conocer personalmente a Agustín Guzmán.³⁹⁹

Agustín Guzmán tiene cabello largo, lacio y negro, barba rala y rostro achinado con rasgos indígenas. Vive junto a Silvia, su esposa brasilera, en una linda casa con dos jardines en el distrito de La Molina. A través de *internet*, donde maneja una amplia red de contactos y fuentes de información diversas, difunde una gran cantidad de información y conocimientos sobre las plantas maestras y la espiritualidad andina.

Su discípula Mary Ann Eddowes, rememorando la época que compartió con Agustín en Comunidad Tawantinsuyu, nos da una pintura de su personalidad:

“Ahora algunos se quejaban conmigo de que Agustín no hablaba, no sabes lo que es, habían días que eran “hola Agustín” y “chau Agustín” y no te habría la boca en todo el día, pero había un día que era “el día”, donde todos nos sentábamos -los que trabajábamos ahí- a escuchar cuando se ponía a hablar, porque eso era en rare ocasion ¿no?, entonces ahí estábamos todas sentadazas aprendiendo todo lo que él nos enseñaba en ese momento.” (Mary Ann Eddowes, 05.12.08).

Agustín Guzmán es, también, una persona muy generosa. En la primera entrevista que puede concretar con él, me brindó toda su experiencia y conocimiento con total franqueza y sin reservas. Me obsequió wachuma preparada por él -para que experimentara con su

³⁹⁹ La comunicadora Ana María Pérez tuvo la gentileza de establecer el “puente” para que yo pudiese conocer personalmente a Agustín Guzmán. Envió un mail a ambos, presentándome a mí, para contactarnos. Cuando lo llamé por teléfono, Agustín me atendió muy cordialmente “dime, estoy a tus órdenes, ¿cuándo quieres venir?”. Me explicó cómo llegar en transporte público desde mi casa, en Cercado de Lima, hasta la suya en La Molina. El viernes 31 de octubre, tomé el carro hacia La Molina y me bajé donde Agustín me había indicado. Caminé hasta encontrar el muro celeste de un colegio, que me había dado como referencia, y cuando me disponía a buscar la casa veo su figura inconfundible. Había unos obreros pintando las rejas de su casa, y él, en el jardincito que da hacia la calle, estaba amarrando su cabello largo y negro con un elástico sobre la espalda. “¡Maestro!” le dije acercándome, “¡adelante!” me dio la bienvenida. Me hizo pasar a una sala de estar muy agradable, bien alfombrada y con sillones blancos. Tras los vidrios, en otro jardín hacia el fondo de la casa, una persona podaba los arbustos. Saqué de mi chuspa la *unkuña* con hojas de coca, la coloqué entre ambos, sobre una mesita baja, y le ofrecí un *kintu*. Empezamos a hablar espontáneamente, encendí la grabadora. Me entregó generosamente toda su experiencia y su conocimiento, respondiendo con franqueza total a todas mis preguntas. Antes de partir y agradecerle calurosamente, nos tomamos fotos junto a Silvia, su esposa brasilera.

terapia de “microdosis”-, *tuqra* elaborada por los la etnia de los *qiros* y dos DVD, uno con los reportajes televisivos sobre la hoja de coca de los canales 5, 7 y 2, y otro sobre el “Caso Irineo”.⁴⁰⁰ Agustín destaca, también, por su sencillez y humildad, atributos de una persona sabia, que ha recorrido un largo camino de evolución espiritual con el wachuma.

15.1.2. Un recorrido biográfico

Ayabaca: niñez y juventud

Agustín nació en setiembre de 1951, cerca de un pueblo que lleva el nombre de “Huachuma” en la provincia de Ayabaca, sierra de Piura (el departamento más septentrional del Perú, que limita con el Ecuador), a unos 2700 metros de altitud.

Las provincias de Ayabaca y Huancabamba comparten el páramo, donde se forman las famosas lagunas conocidas como las Huaringas. Esta zona es la meca del curanderismo del norte de Perú, donde se ha mantenido el uso tradicional del cactus en la práctica de prestigiosos “maestros curanderos”, que reciben clientes del norte de Perú y del sur de Ecuador. En esta zona, asimismo, se ha conservado el nombre original del cactus: “wachuma” o “huachuma”.⁴⁰¹ Agustín Guzmán considera que “wachuma” –en vez de “San Pedro”- es el nombre auténtico del cactus, y ha influido poderosamente para que esta planta sagrada sea conocida y llamada por su denominación indígena -“wachuma”- en el Perú y el mundo.

Cuando Agustín era niño, sus padres hacían llamar a un curandero una vez al año, para que realizara una mesada -rito tradicional de wachuma- en la casa, y así garantizar que todo anduviera bien. Esta era una tradición cultural muy arraigada, que compartían la mayoría de las familias de la zona. Si no lograban que viniese el curandero, entonces toda la familia viajaba hasta las inmediaciones de las Huaringas, donde vivía el maestro.

⁴⁰⁰ El “caso Irineo” es un video que denuncia el abuso contra un boliviano residente en Buenos Aires, que tenía en su casa hoja de coca para *chakchado* y fue injustamente encarcelado al iniciársele una causa por “tenencia de materia prima para la elaboración de estupefacientes”.

⁴⁰¹ De las dos maneras se suele escribir. Como hemos visto, la palabra “huachuma” también está presente en la toponimia de la región, pues Agustín Guzmán nació cerca de un pueblo llamado Huachuma.

Con 12 años, Agustín hizo su primera ingestión de wachuma, en una mesada conducida por maestro Miguel Landacay. Desde entonces, comenzó a acudir todos los años a las lagunas Huaringas, donde participaba de los baños terapéuticos en las heladas lagunas y de las mesadas. Agustín no recuerda esas primeras experiencias como especialmente intensas o fuertes, porque la preparación del cactus que administran los curanderos a sus clientes es –por lo general- muy suave.

Lima: enfermedad y autosanación

Una vez que acabó la escuela secundaria, cuando tenía 18 años, Agustín Guzmán dejó Ayabaca y se radicó en Lima. Desde que llegó a ciudad, y durante un periodo de 15 años, Agustín se apartó de sus raíces culturales y afectivas. Influida por la educación inculcada en el colegio y los modelos difundidos por los medios de comunicación, Agustín fue absorbido por el sistema que exige ser “moderno” y ganar dinero. Las desarmonías inherentes a esta forma de vida lo condujeron a beber en exceso, hasta que llegó el momento en que se descubrió a sí mismo como alcohólico.

En Lima, Agustín había continuado con la tradición familiar de ir una vez al año a las lagunas Huaringas. En Huancabamba, frecuentaba al “maestro curandero” Néstor Herrera. Realizaba los baños terapéuticos en las gélidas aguas de las lagunas y por la noche participaba en la *mesada*, con ingestión de wachuma.

“Bueno yo te voy a comentar, casi no comento esto, lo que pasa es que cuando yo vivía acá y trabajaba acá, yo me volví alcohólico, tomaba mucho... Yo fui ya como desesperado a Huancabamba, a las Huaringas, y le digo “mira, me pasa esto...”, y entonces ahí el maestro con quien estaba trabajando me dijo “bueno, la cura está en tus manos” (...) “¿pero cómo?” le digo, y me dijo “tu sabes que esta medicina te puede curar, tu sabes cómo hacer” (...)” (Agustín Guzmán, 31.10.08).

Agustín estuvo yendo varios años seguidos a las Huaringas, siempre con el mismo problema: alcoholismo. Hasta que una vez -esto fue en 1986-, el maestro curandero le habló de este modo: *“Bueno, quizás sea la última vez que nos vemos porque yo ya no te*

puedo seguir diciendo ya las mismas cosas todas los años, cada vez que vienes aquí.”
(Agustín Guzmán, 31.10.08).

Agustín regresó a Lima y lo primero que hizo fue conseguir el cactus, cocinarlo, y buscar un amigo para que lo acompañara. Ambos bebieron la decocción de wachuma; Agustín tomó más cantidad que su amigo, porque necesitaba llegar al límite. A partir entonces, Agustín comenzó lo que él llama un “proceso de desintoxicación” que duraría cinco años, *“al principio fue duro porque era cambiar radicalmente”*. Durante este periodo, Agustín estuvo tomando wachuma con relativa frecuencia. Poco a poco se fue apartando del ambiente social que lo rodeada, dejó de frecuentar a las personas con que se juntaba para compartir bebidas alcohólicas. El cambio fue tan radical que, incluso, tomó la determinación de dejar el trabajo.

“Sólo tuve un trabajo, pero era un trabajo dependiente, pensaba que ahí yo iba a conseguir todo, y no era lo mío ¿no?, hasta que me di cuenta que eso no era y entonces no, hay que regresar de nuevo al camino de donde yo venía, comencé una cuestión de investigación, pero por mí mismo con esta medicina, después apareció la coca (...)”
(Agustín Guzmán, 31.10.08).

15.2. LA FORMACIÓN COMO MAESTRO

15.2.1. Una mirada crítica sobre el uso tradicional de wachuma

Después de los 5 años de “desintoxicación”, y luego de que logró curarse a sí mismo, Agustín comenzó a incursionar en la aplicación terapéutica del wachuma, sustentada en su propia experiencia de sanción. A medida que iba atendiendo a pacientes con diferentes cuadros o enfermedades, Agustín se fue formando como sanador.⁴⁰² *“Bueno más que todo aprendí de las personas que iba atendiendo, lo que me había pasado a mí igualmente le podía pasar a ellos, es todo un camino para llegar a las personas, ahora no te digo que sea perfecto ni que sea la última (...)”* (Agustín Guzmán, 31.10.08).

⁴⁰² Agustín no está de acuerdo con el apelativo de “chamán”. Prefiere usar los nombres tradicionales propios de cada zona, como *hampiqcamayuq* (el que sabe medicina) en los pueblos quechuas del sur de Perú, o *yachaq* (sabio) en zonas de Ecuador.

Agustín afirma que él se acercó al wachuma con humildad y ansias de conocimiento, y la planta le fue enseñando e instruyendo sobre cómo realizar una labor terapéutica. *“La planta me fue mostrando el camino (...) yo desarrollé inclusive el trabajo con las personas pero una cuestión muy mía, gracias a Dios como se dice que no se lo copié a nadie.”* (Agustín Guzmán, 31.10.08).

Desde que Agustín empezó a desarrollar su propio vínculo con el wachuma, dejó de frecuentar a los maestros curanderos de las Huaringas. Su punto de partida, para desarrollar un sistema nuevo y original, fue tomar conciencia de que el actual uso tradicional de wachuma es una práctica sincrética, cuyo sentido original se distorsionó -a partir de la invasión española- con la incorporación de una serie de “reglas” o creencias que no tienen mayor fundamento. La intención de Agustín Guzmán es devolver la pureza prehispánica al uso ritual de wachuma.

“Yo estoy en una búsqueda, porque no sé si tu has escuchado, wachuma se perdió la tradición, no hay alguien, como en el caso de la ayawaska, o sea los asháninca, los shipibo, ellos todavía tienen su práctica, igualita como sus abuelitos, aquí en el caso del wachuma ya no hay, aquí la tradición se perdió, Cusco donde era el lugar donde se usaba, se perdió completamente, entonces cuando yo recorría Huancabamba y estas regiones yo encontraba una cosa que decía “¿pero por qué tiene que ser así?”, y entonces yo comencé a investigar, bueno cada uno encuentra una cuestión, que no sé, si a ellos les funciona así, pero para mí no es así (...)” (Agustín Guzmán, 31.10.08).

El contexto ideológico en que Agustín desarrolla su práctica es diferente al contexto tradicional, porque no incluye contenidos católicos ni religiosos de ninguna clase.

“(...) los curanderos de Salas, de Huancabamba, de toda esa zona, lo que están también es mucho pegados al catolicismo, o sea es Jesucristo, y la virgen María, y todas esas cosas, inclusive después de que terminas de repente te dicen “bueno si gustas cuando vayas anda confíesate, toma la hostia”, y todas esas cosas, entonces yo digo bueno eso no fue de nosotros.” (Agustín Guzmán, 31.10.08).

Como la mayoría de los peruanos, Agustín creció en una familia católica. Sin embargo, hoy día no se considera católico y según su opinión es un error mezclar la labor terapéutica

que ejercen las plantas con las creencias dogmáticas.⁴⁰³ Agustín es crítico de los sistemas rígidos y autoritarios, como por ejemplo el culto ayawaskero de Santo Daime. “Yo a los de Brasil, a los del Santo Daime y otros grupos, los respeto y les tengo mucha consideración, porque a pesar de la religión que tienen, la planta los ayuda. (...) Yo lo que digo es mira, yo no te voy a poner una religión, si piensas que esta planta, por ejemplo te puede ayudar, ponle cualquier nombre, si quieres rézale a Dios, si quieres rézale a Jesucristo, y tomando esta medicina, rézale, también igual te va a ayudar.” (Agustín Guzmán, 31.10.08).

Su manera de preparar la bebida de wachuma, y desarrollar las sesiones terapéuticas es - como veremos a continuación- completamente diferente a las formas tradicionales.

15.2.2. Cosecha y preparación de la planta

El conocimiento del cactus

Agustín Guzmán, a través de la experimentación con diferentes especies de wachuma, ha seleccionado las que le dan mejor resultado para la preparación de la bebida. Sus cactus preferidos son *Echinopsis peruvianus*, que crece en la sierra de Lima, y *Echinopsis terscheckii*, del noroeste argentino.

En la sierra de Lima, en ciertos valle y cerros de la zona de Matucana, Agustín cosecha los tallos de *Echinopsis peruvianus*, cactus silvestre, con espinas y mayor concentración de alcaloides que las otras especies peruanas. Este cactus tiene una flor blanca y grande, y su tuna, si bien es comestible, es relativamente pequeña y no tan buena para comer como fruta. El cactus que posee una flor amarilla pequeña –aclara Agustín- es el que produce la tuna llamada *sanki*, un fruto comestible muy apreciado.

En el año 2004, Agustín Guzmán viajó al norte de Argentina, con el objetivo de conocer el “cardón argentino” (*Echinopsis terscheckii*), del cual mucho le habían hablado. Estuvo tres semanas en los valles de la provincia de Catamarca, experimentando y aprendiendo con este cactus, el más grande y robusto entre todas las especies de wachuma. Sus ramas alcanzan hasta 12 metros de altura y un diámetro de 50 centímetros, y presentan entre 8 y

⁴⁰³ De todas maneras, Agustín Guzmán es muy respetuoso de todas las religiones, y aclara que “si hay que ir a misa por cualquier compromiso, voy”.

18 costillas prominentes con areolas armadas de abundantes espinas doradas, de hasta 8 centímetros de longitud. Esta planta, conocida como “cardón” (denominación que comparte con otras especies de cactus de características similares), *achuma* y “San Pedro”, se extiende por el sur de Bolivia y el noroeste de Argentina, en los suelos ripiosos de valles andinos, entre 600 y 2.500 msnm.⁴⁰⁴

Agustín es un entusiasta del cardón argentino, tanto le han interesado los efectos sicotrópicos y las propiedades medicinales de este cactus que recientemente realizó un segundo viaje a la Argentina. Sostiene que su efecto es más fuerte e intenso que el de las otras especies de wachuma. Para ilustrarlo, explica: *“El cardón está más o menos a un nivel intermedio entre el poder del cactus peruano y la ayawaska”*. También señala que el efecto del “cardón argentino” es diferente al wachuma de Perú: *“Tiene más o menos otro camino, que hacer ver otras cosas (...) es mejor todavía, el de allá es mejor (...) en Argentina hay montón de medicina ahí para curar no se cuántos.”*

La cosecha

En el caso del cactus argentino, hay que considerar la estación propicia para la cosecha. *“Ahora lo que me han dicho, un amigo que tengo allá, es de que no en todo tiempo del año la planta tiene la misma fuerza, que hay unos meses en que está en el máximo de fuerza”*. En cambio, el cactus de la sierra de Lima, tiene igual fuerza todo el año.

De la especie *E. peruvianus*, Agustín aprovecha el tallo de cactus entero; en cambio, del “cardón argentino” utiliza solamente el tejido verde pegado al pellejo exterior, que extrae del tronco –en forma de tajadas- de los cactus más grandes y viejos, sin necesidad de cortar ninguna rama. Agustín ha observado que, mientras más viejo es el cactus, más poderoso es su efecto sicotrópico. Con un alicate o un cuchillo, le quita las largas y fuertes espinas.

Luego de la cosecha, Agustín procede de igual modo con ambas especies. Corta el material verde y jugoso en trozos pequeños y lo extiende bajo los rayos del sol para que se deshidrate, y así facilitar el traslado y la preparación de la bebida.

⁴⁰⁴ Para mayor información sobre esta especie de cactus, ver el capítulo 3.

Preparación de la bebida

Agustín Guzmán ha experimentado con diversas técnicas para optimizar la preparación del wachuma. Desde que empezó a preparar esta bebida por su cuenta, para tratarse a si mismo de su enfermedad, ya fue experimentando la forma de conseguir una medicina bien concentrada y de efecto intenso. En una oportunidad, exprimió toda la parte líquida de los tallos del cactus con un extractor de jugo y luego lo cocinó con su propio líquido; reporta que el resultado fue una medicina muy buena e intensa.

En el contexto tradicional del norte del Perú, los curanderos preparan el wachuma especialmente en función de cada *mesada* durante las horas previas a la misma, y lo que sobra lo descartan. En cambio, Agustín Guzmán elabora la bebida de wachuma cada cierto tiempo en gran volumen, la almacena en la refrigeradora y va utilizando poco a poco a medida que se presentan los rituales y tratamientos.

Después de varias pruebas, Agustín ha optado por aplicar –con ambas especies de cactus- el siguiente procedimiento de preparación. En una olla de 50 litros, hierve el material disecado en abundante agua -sin ningún otro aditamento- durante varias horas, agregando agua a la olla a medida que esta se vaya evaporando. Una vez que el líquido ha tomado la consistencia apropiada, lo cuele, lo embotella y lo guarda en la refrigeradora.

Agustín ha observado que, si no se conserva en un ambiente frío, en Lima o en otros lugares calurosos la decocción de wachuma adquiere un olor a podrido y un sabor desagradable. Sin embargo, ha descubierto que si esto sucede la bebida no se malogra, por el contrario adquiere mayor poder y el valor medicinal se potencia. Incluso, otra forma de preparar el wachuma es fermentando la decocción del cactus en vasijas de cerámica, que se entierran durante un buen tiempo en zonas de altura.⁴⁰⁵

“Ahora hay otra cosa, y te hablo en esto en confianza, yo he descubierto por ejemplo en la sierra, ya llegué a esa conclusión, acá en la sierra debes haber escuchado que hay unos lugares donde se entierra la chicha, y al final a esa chicha le tienes que amarrar el corcho, y cuando lo destapan, es una chicha... igualmente sucede con el cactus preparado, lo

⁴⁰⁵ Este método tiene algunas paralelos con el desarrollado por Anthony Henman (cfr. capítulo 14).

tienes que enterrar, si lo entierras por encima de los 3000 metros, o ya donde nieva, y a los tres años tienes una medicina completamente diferente, y fuerte, fuerte en el sentido de consistencia, se fermenta, y se hace como más, menos denso, un poco más claro, casi como el vino, pero muy muy fuerte, un sabor más dulce pero bien fuerte, el efecto aumenta, adquiere la fuerza de la tierra. Yo lo guardo en botella, pero la cuestión sería guardarlo en cerámica, es todo una cosa que hay que hacerla.” (Agustín Guzmán, 31.10.08).

El material deshidratado de ambas especies de wachuma, también se puede micropulverizar con la ayuda de un mortero o de un molino, para obtener un polvo de wachuma que se consume disuelto en agua.

14.3. APLICACIONES TERAPÉUTICAS DEL WACHUMA

14.3.1. El wachuma y el elemento fuego

Cuando se está bajo los efectos del wachuma, es común sentir una especie de escalofrío que recorre el cuerpo, y la sensación de frío puede aumentar debido a la exacerbación de los sentidos. En zonas altoandinas como Huancabamba o Ayabaca, donde el wachuma se ingiere casi siempre en una sesión que dura toda la noche, es muy común que el frío incomode a los pacientes, que por añadidura están sometidos a dietas y ayunos. Sin embargo, en el contexto tradicional del curanderismo del norte del Perú, después de beber el wachuma, esta prohibido ver fuego (“candela”, en la jerga norteña) porque –según la creencia- se corta el efecto sicotrópico. Para Agustín, esa “regla” no tiene mayor fundamento.⁴⁰⁶

“Y yo decía, ¿pero cómo?, en Huancabamba las mesadas, las ceremonias son en la noche, entonces yo decía bueno, una vez tomé e hice un fogata, y vi entonces que el fuego te potencia, te da más fuerza, incluso hubo una vez en Brasil, por suerte había bastante leña, hicimos un fuego ahí, y hubo una persona desde el momento que tomó se quedó ahí bien quieta mirando al fuego, entonces lo que hace el fuego no es que te quita como dicen los de Huancabamba, sino el fuego te potencia.” (Agustín Guzmán, 31.10.08).

⁴⁰⁶ En favor del criterio de Agustín Guzmán, hay que mencionar que el rito en que utilizan el peyote (una planta con características muy parecidas al wachuma) los pueblos originarios del norte de América, es en torno a un fuego ceremonial, en un diseño ritual conocido como “a fuego abierto”.

Wachuma en temascal

El temascal⁴⁰⁷ es un rito ancestral de los pueblos originarios del norte de América, que consiste en la purificación a través del agua y el calor. Se desarrolla en el interior de una cabaña con forma de iglú, construida con ramas de sauce y cerrada herméticamente con mantas y pieles. Grandes piedras, que previamente han sido calentadas durante varias horas en un fuego, se introducen adentro de la cabaña, en un hueco cavado en el centro de la misma. Sobre estas piedras, que están al rojo vivo, se va derramando agua con hierbas aromáticas, para producir un vapor caliente que genera un efecto similar al baño sauna. El temascal tiene un profundo significado de renacimiento, de recuperación de la memoria ancestral. Entrar a cabaña-iglú, que simboliza el vientre de la Madre Tierra, es como un retorno al origen, un retiro a lo más profundo del ser. El calor intenso, el vapor, la sudoración, los cantos del guía y la oscuridad reinante en el interior de la cabaña, producen una amplificación de la conciencia y favorecen una catarsis en la cual suelen aflorar contenidos emocionales. Además de eliminar toxinas, el temascal constituye una buena opción para descargar tensiones y reencontrarse con uno mismo.

La práctica del temascal, desde hace algunos años, viene siendo adoptada en el contexto de la espiritualidad andina. Agustín Guzmán, Máximo Fernández, Mary Ann Eddowes, Lichi Krishna y Víctor Palacios, son algunos de los practicantes de la espiritualidad andina que han incorporado el temascal a sus prácticas. En el 2004, Agustín Guzmán se entrenó y fue iniciado en la técnica del temascal o cabaña de sudor por la maestra espiritual –de nacionalidad belga- Mia Goethals, quien había aprendido este rito con la etnia lakota del norte de América. Como Agustín -al igual que su discípula Mary Ann Eddowes- estaba avanzado el camino espiritual y ya poseía las características requeridas, se graduó como guía en temascal en poco tiempo.

Agustín no se considera un experto, sino más bien un aprendiz en temascales. Sin embargo, desarrolló un estilo propio. La modalidad creada por Agustín es beber el wachuma dos o tres horas antes de ingresar al temascal. De modo que la fase central del efecto sicotrópico del cactus se hace coincidir con el desarrollo del temascal, que dura unas

⁴⁰⁷ Los nativos de la sierra mexicana le dan el nombre de temascal, los indios lakota lo conocen como *inipi*, en lengua inglesa se conoce como *sweatlodge*.

dos horas aproximadamente. Como las sensaciones que se producen son bastante intensas, en este rito sólo participan las personas que ya tienen una cierta experiencia en el uso de plantas maestras. Agustín reporta que esta terapia le ha dado muy buenos resultados.

Wachuma y aguas termales

Poco a poco, Agustín Guzmán fue descubriendo otra forma de combinar la sesión de wachuma con las terapias del agua y del calor. El descubrimiento lo hizo en Churín, un pueblo serrano que se encuentra en el valle de Oyón, 210 km al noreste de Lima, y que es famoso por el poder medicinal de sus aguas termales. Desde el año 2003, Agustín visita los baños medicinales de Churín conduciendo grupos de sus clientes, para realizar sesiones de wachuma en el agua caliente.

“(...) caminando, caminando, digo bueno vamos a hacer con las aguas termales, tomas la medicina y entonces entras al agua caliente, y de ahí, el 50% del proceso lo hace el cactus y el 50% del proceso el agua termal, que en este caso es fuego, y con lo del fuego se produce que por ejemplo tu tienes un lapicero que es de plástico, ese lapicero de plástico en este momento está duro pero lo metes al agua caliente y lo puedes doblar, igualmente el cuerpo de nosotros, con un par de horas dentro del agua caliente al cuerpo lo puedes doblar, y se producen muchas cosas, en cuanto a terapia de curación dentro del agua (...)”
(Agustín Guzmán, 31.10.08).

Los clientes para esta original terapia son mayormente extranjeros. A través de *internet* y de la organización que preside -Comunidad Tawantinsuyu-, Agustín Guzmán estableció contactos con personas o grupos del exterior (sobre todo de Europa y los Estados Unidos), interesados en viajar hasta Lima para realizar esta experiencia con wachuma en aguas termales. De Lima ha tenido unos casos, pero no muchos, porque –señala Agustín- *“la gente de Lima tiene miedo (...)”*.

Agustín viaja con las personas interesadas hasta Churín, que se encuentra a unas 6 horas de viaje en carro desde Lima. El primer día se instalan en un hotel de la zona y se ambientan en el clima serrano. El segundo día, Agustín Guzmán realiza la toma de wachuma y se introduce en las termas con las personas interesadas. La sesión -que tiene lugar adentro del

agua caliente- es flexible, y se ajusta en cada ocasión a las características de la persona o del grupo, y otras variables.

“Yo no soy muy apegado al ritual, el ritual es más o menos como para comenzar, yo tengo una dosis, con la medicina que yo preparo tengo la seguridad de qué grado de fuerza tiene, y le doy una dosis, eso le va a mover las emociones, del cuerpo de la persona, y de ahí se comienza, es primero limpiar el cuerpo (...)” (Agustín Guzmán, 31.10.08).

Agustín no fija un límite de tiempo para permanecer en las termas, considera que mientras más tiempo soporta la persona adentro de agua caliente, es mejor:

“En esas termas te ponen un letrero que dice que no se quede más de 15 minutos, porque después es peligroso, la cuestión es que el agua caliente te ayuda a mover las emociones, entonces viene la cuestión “me desmayo”, te digo para mí mejor que se desmaye, porque es una manera como aprovechar ese momento para hacer un trabajo ahí, la cuestión es que se quede hasta que aguante, como un niño, un niño se mete a jugar, juega, juega, y si la mamá lo llama para comer va a estar inquieto, no, déjalo que termine de jugar y que se canse y cuando él se cansó viene a comer; estate ahí hasta que te canses, después te vienes.” (Agustín Guzmán, 31.10.08).

El enfoque terapéutico

Agustín Guzmán considera que la labor terapéutica la ejerce el wachuma. Él solamente acompaña, inspirando confianza y transmitiendo tranquilidad a las personas. Una discípula de Agustín, Mary Ann Eddowes, describe su estilo: *“(...) en el caso de Agustín, él no se mete, él se mantiene al margen, te da la planta, tú haces tu proceso y él está ahí por si acaso, esa es la chamba de Agustín, eso he aprendido con él (...)” (Mary Ann Eddowes, 18.12.08).* Para Agustín, es importante no influir, sugestionar, ni crear una expectativa en las personas. Simplemente, les dice: *“Tómalo, y después vamos conversando”*. Eventualmente, les previene: *“Mira, no tengas miedo, cualquier cosa me avisas, puede haber un vómito, te vas a sentir así, pero después vamos a hablar”*.

A diferencia del uso tradicional de wachuma en el curanderismo del norte de Perú, en que se emplea una mesa con varas, piedras, cerámicos y otros elementos, Agustín Guzmán ha creado un estilo propio que no requiere de mayores instrumentos. Mary Ann Eddowes

reporta que Agustín, al principio, tenía una mesa. *“En el caso de Agustín antes cargaba con mesa, antes tenía cristales, la primera vez que hice una ceremonia con Agustín, él me dio cristales para trabajar, pero poco a poco fue dejando todo, regalando todo, deshaciéndose como de cargas, y sólo eran sus manos, sus masajes (...) es un proceso de crecimiento donde tu te das cuenta que ya no necesitas necesariamente tampoco esos instrumentos, porque la medicina está dentro tuyo...”* (Mary Ann Eddowes, 18.12.08).

Durante la sesión terapéutica, Agustín emplea cigarros de tabaco puro, producidos en la selva peruana, que se conocen con el nombre de *mapachos*; señala que estos *“ayudan a potenciar la medicina”*. No realiza cantos –práctica frecuente en el uso tradicional de wachuma del norte del Perú-, permanece en silencio siguiendo, acompañando y apoyando a la persona, eventualmente conversando sobre qué le va pasando. *“Lo que yo puedo utilizar es conversar con la persona, algunas veces tocarle el cuerpo, sólo eso.”*

El ayuno y el silencio son dos elementos claves del método curativo de Agustín Guzmán.

“La medicina occidental no cura, solamente lo que hace es parar el dolor físico por un tiempo, pero el problema o causa de ese dolor sigue allí, y entonces es la medicina tradicional que cura las enfermedades, ya que estas están en el cuerpo emocional.”

“Aquí no existe el maestro que enseña porque precisamente nosotros como humanos estamos aquí, podemos cometer errores, no somos perfectos, justamente por eso es que estamos aquí, entonces ¿qué podemos enseñar a las demás personas?, solamente mostrarles el camino, pero enseñarles a caminar no.”

“Lo que yo hago con las personas es primero administrarles la medicina y después acompañarlos como un salvavidas, pero es la persona quien va a caminar, enfrentar sus miedos, porque los miedos no son míos son de ellos y cada uno a medida que va haciendo esa amistad con la planta, pero una amistad de responsabilidad y de compromiso, entonces la planta le va a ir mostrando el camino.”

“Para mi la mejor manera de aprender es en silencio y aquí hablamos que no hay un maestro que te va a enseñar, que te va a explicar. Yo aprendí solo pero fue la planta la que me iba enseñando, y al estar solo yo estaba en silencio. Cuando la persona está en silencio es cuando las antenas se abren y comienzan a venir las informaciones. Yo trabajo con dos

cosas, una que es el ayuno y otra que es el silencio. Se comienza ayunando un día, dos, tres y hasta cuatro días, así sucesivamente, igualmente el silencio (...) cuando la persona está en silencio comienza a soñar, eso es importante.”

“La planta ayuda a encontrar ese silencio y en ese silencio encuentras la paz, en ese silencio puedes encontrar todo y en ese silencio es donde está Dios, no está en los lugares con bulla, Dios está... cuando se apaga, cuando se desconecta la mente y se apaga el bullicio exterior la naturaleza comienza a hablar, las flores te comienzan a cantar, las piedras o el viento te comienzan a hacer sonidos armoniosos y eso es curación.”

“Lo que la ciencia dice es que nosotros así sin tomar esta medicina estamos conscientes, pero yo tengo otra teoría, yo digo: en este momento nosotros estamos inconscientes y después que hayamos tomado la medicina nuestra mente o nuestra conciencia se potencia y pasa que de repente podemos trabajar en un 100% con nuestra mente y nuestras ideas.”⁴⁰⁸

El wachuma permite la profundización en el inconsciente, al provocar la irrupción de recuerdos o pensamientos a los cuales generalmente no se tiene acceso. Agustín aprovecha este estado especial de conciencia para realizar un trabajo psicológico muy fino con sus pacientes. En varios casos, la curación se produjo al recordar o revivir un suceso traumático de la niñez, que había sido reprimido y borrado de la memoria consciente. Al respecto, he aquí un testimonio:

“(...) un paisano de allá del mismo Ayabaca, que tiene dos o tres años más que yo, y me lo encuentro un día por acá, hace unos diez años más o menos, lo encuentro y me dice “estoy enfermo, le digo “¿qué tienes?”, “estoy con problemas de corazón, es que los médicos no me encuentran nada, todos los análisis no dan nada, y he tenido preinfarto en el ómnibus, y lo que yo tengo miedo que si me va a dar eso que me de en la casa, no en la calle”, pero ya estaba así, no tenía otra salida, ya estaba que el corazón le dolía y se le salía y que no había una medicina, “me duele y me duele”, ahí yo le digo “bueno, dame cuatro días, y vamos esos cuatro días”, nos fuimos al lugar este de las aguas termales, primer día de ida, el segundo día allá, o sea el primer día que entramos a la piscina le di la medicina, la misma dosis que a todos, y no le pasó nada, absolutamente nada, nada, nada, nada, bueno, esperar el segundo día (...) el segundo día le dije, “mira, esperemos que ahora sí”, en el segundo día a la una de la tarde recién comenzó a sentir los efectos, comenzó a llorar, y

⁴⁰⁸ Agustín Guzmán, extracto de una entrevista realizada por la comunicadora Ana María Pérez.

comenzó a ver así alrededor y me dijo que los cerros, las piedras se movían, y ahora le dije “ya es tiempo”, ahí hice un trabajo le digo así rápido porque estábamos contra el tiempo, le digo “no tenemos tiempo, porque ya es el segundo día y tu te tienes que regresar mañana, tienes que aprovechar”, como él ya sentía la fuerza de la medicina dentro de su cuerpo, entonces le diga “mira, acompáñame y vámonos, yo quiero que tu vayas analizando, vayamos para atrás en tu vida, en tu tiempo”, y ha llegado un momento en que dice que nunca se recordó que cuando tenía 12 años su papá era ganadero y lo mandó a ver en la mula, lo mandó a ver unas vacas, y en camino la mula lo tiró al suelo, y lo que llamamos nosotros se soñó, se despertó 15 minutos después llorando, no había nadie que lo ayude, y el corazón que se le salía, entonces llegó a esto, “pero yo desde esa vez toda mi vida nunca me recordé de eso que me pasó, de ese problema”, y él mismo dijo “esto es lo que me hace que yo esté mal”, a partir de ahí, ahora dice, lo encontré hace un mes, “estoy bien, solamente la vez pasada como que me quiso volver de nuevo pero no” me dice, “pero no estoy tomando nada, ninguna medicación, estoy bien”, y se fue al médico, y le preguntaron lo médicos “pero dime ¿cómo te has curado?”, y él les dijo “me curé así (...)” (Agustín Guzmán, 31.10.08).

Agustín Guzmán considera que el wachuma hace un “lavado cerebral” en las personas, limpiando sus mente de traumas y pensamientos negativos. Ha notado, además, que quienes han pasado por sus sesiones se acercan más a la naturaleza y al mundo andino, comienzan a comer más sano, ven favorecida la creatividad -particularmente los artistas y músicos- y tratan de ser mejores personas en la vida diaria.

15.3.2. El tratamiento con “microdosis”

La concepción del wachuma como una medicina que se puede dar en microdosis, en un tratamiento cotidiano que se extiende por el lapso de uno o dos meses, es otra creación de Agustín Guzmán. Su discípula Mary Ann Eddowes, también aplica esta terapia: “*Con Agustín Guzmán he aprendido también a dar microdosis de wachuma cuando la persona necesita un trabajo previo porque tiene demasiados miedos muy fuertes como para meterse una sola dosis completa de arranque.*” (Mary Ann Eddowes, 18.12.08). Esta terapia se basa en la premisa de que no es necesario dar una dosis de wachuma exagerada o más allá de lo que la persona pueda soportar o asimilar, porque existe el riesgo de que se asuste aún más de lo que ya estaba. El wachuma en microdosis es una excelente forma de

ir conduciendo a la persona en la limpieza paulatina de sus traumas y miedos, cuando estos son tan fuertes que bloquean sus capacidades y paralizan sus acciones.

Mientras la mayoría de los interesados en las sesiones de wachuma en las aguas termales de Churín son turistas extranjeros, casi todos los clientes para la terapia con microdosis son de Lima. A quien va a seguir el tratamiento, Agustín le entrega una botella con wachuma para que se lleve a su casa, tome todas las noches -antes de acostarse- la medida de un pocillo de café y cualquier duda que surja le vaya consultando por teléfono. “*Una persona que tome un pocillo de café todas las noches, a la semana ya se tomó un vaso (...) algo le va haciendo, y bastante*”, señala Agustín. La dosificación es flexible, de hecho se va regulando de acuerdo a cada persona, pudiendo aumentar si siente que el efecto es demasiado suave o imperceptible, o –por el contrario- reduciendo las tomas a un ritmo interdiario si resulta muy fuerte. El tratamiento de microdosis también se puede realizar con wachuma en polvo, tomando una cucharadita al ras disuelta en agua todas las noches.

Le pregunté a Agustín si, mientras duraba el tratamiento, era necesario seguir una dieta. “*No. –me dijo- Lo que pasa es que la planta es la que fija la dieta, ha habido personas que, antes les gustaba la carne, después de que se metieron a esto dejaron la carne. Y entonces ahí puede ser que es una medicina buena para los alcohólicos, lo que pasa que los alcohólicos no aceptan tomarla, pero se les puede dar escondido, por ejemplo dentro de un jugo, eso yo ya lo he hecho y han mejorado (...)*” (Agustín Guzmán, 31.10.08). En el caso de que una noche se salga a una fiesta o se beba en exceso, Agustín recomienda suspender la ingesta de la microdosis por esa noche, y retomar a la siguiente.

Cuando visité a Agustín Guzmán por primera vez, en octubre del 2008, me obsequió tres botellas de wachuma preparada por él. Seguí la terapia de microdosis durante el curso de una semana, comprobando que la medicina que prepara Agustín Guzmán es especialmente fuerte. Tuve sueños coloridos y un descanso profundamente reparador. De las tres botellas de wachuma, cedí una a Patricia Gerhard, que estaba muy interesada en realizar esta terapia. A la semana, Patricia me relató su experiencia:

“Lo que yo quisiera es haber pasado por esa experiencia, y tu la trajiste, hice un pedido al cosmos y tu lo escuchas y lo captas ¿no?, la tomé esas noches, una tasa así de café pequeña, y dos vasos de agua, porque para mí sabe fuerte, yo he tomado achicoria,

hercampuri, yerbas amargas, aún así es fuerte, y luego iba y me acostaba, esas noches se suponía que yo debía de dormir y tener un dulce sueño, el asunto que toda la noche me la pasé en alfa, observando mi propio sueño, estaba como si estuviera dormida pero en vigilia, dormida y no dormida, conciente de que estaba viviendo en mi sueño y a la vez estaba viendo todo, o sea estaba como despierta en mi propio sueño, pero no me acordaba de los sueños para nada, los había estaba observando y se me borraban ni bien me despertaba. Durante tres días perfecto, entonces dije “a ver, voy a probar sin”, y me acordaba de todo el sueño completo, ahí fue donde me soñé contigo dos veces, sueños muy extraños, extrañísimos.”.

“Al día siguiente estaba laxada y relajada.”.

“De forma dosificada el wachuma no es invasivo, en cambio cuando una planta se toma de porrazo hay personas que se vuelven locas porque no están capacitadas para verse a sí mismas porque son tan feas, porque han hecho tantas cosas que los han confundido tanto, comienzan a ver monstruos y cosas así porque es como se ven. Entonces esta es una buena manera de ir entrando a ese mundo.”.

“Es bueno para gente con casos de depresión, que no saben quienes son ni para qué están en la vida.” (Patricia Gerhard, 17.11.08).

Las reacciones varían mucho de acuerdo a cada individuo, la mayoría obtiene un estado de tranquilidad y paz interior, logran dormir profundamente durante más tiempo que el habitual, con sueños muy coloridos y bellísimas imágenes. Algunas personas recuerdan los sueños con especial nitidez, otros no; pero lo indudable es que esta terapia ayuda a procesar miedos y traumas a través de la actividad onírica. Es recomendable para las personas que no pueden dormir y que recurren a pastillas para conciliar el sueño. Algunos clientes, en el lapso de un mes, han mejorado ostensiblemente.

Agustín Guzmán no tiene dudas respecto a las propiedades curativas del wachuma, que ha experimentado en su propia vida y comprobado con sus pacientes y discípulos; su proyecto actual es demostrar científicamente este hecho. Para ello, está buscando el aval de médicos, psicólogos y otros profesionales de la salud, para que ellos experimenten en sí mismos las bondades terapéuticas del cactus y lo incorporen en sus prácticas, haciendo un seguimiento documentado de la evolución de los pacientes. *“Y te digo un médico porque la firma y el*

sello de ellos sirve, lo mío no vale.”⁴⁰⁹ Agustín piensa que, por medio de estos estudios científicos, las bondades medicinales del wachuma podrán ser reconocidas y aceptadas con mayor confianza por muchas más personas.

⁴⁰⁹ “Estoy buscando a un médico, o a un conjunto de profesionales de la salud, para hacer con el cactus los mismos estudios que se han hecho para la coca (...) una planta que yo se la de al laboratorio, y no solamente de uno sino de varios lugares, y hacer la comparación, ¿qué cosa es lo que tiene de mescalina?, busco un equipo, que pueden ser médicos o psicólogos, y decirle “mira ¿sabes qué?, yo tengo una técnica más o menos de curación con las personas, yo te puedo proporcionar esta medicina pero primero tú la tienes que probar, y si tu me apruebas que esto puede hacer bien a tus pacientes entonces comienza a trabajar con tus pacientes pero, tu vas a ser el intermediario que vas a ir escribiendo como una historia clínica, todo lo que le va pasando a la persona, y si es posible antes de iniciar el tratamiento hacerle todos los análisis habidos y por haber, de presión, de corazón, de sangre, de orina, y después puedes hacerle otros análisis a los tres cuatro meses y después casi al finalizar, o sea va a haber todo un seguimiento.” (Agustín Guzmán, 31.10.08).

CAPÍTULO 16:
MARY ANN EDDOWES

“Yo no quiero convencer a nadie, sólo te transmito lo que yo he experimentado con el wachuma, cómo a mi me ha ayudado, me ha servido y me sigue sirviendo, me puedes mirar en todo caso si estoy bien o no bien al mirarme.” (Mary Ann Eddowes, 18.12.08).

Introducción

En los años 90, Mary Ann Eddowes Villarán era una alta ejecutiva y organizadora de eventos, ocupaba el cargo de Directora de Turismo y Eventos Especiales en Prom-Perú. En abril de 1994, con 36 años, Mary Ann participó en una sesión de wachuma con el maestro Agustín Guzmán. A partir de entonces cambió el curso de su vida: renunció a su trabajo e inició un proceso de limpieza de su cuerpo y de su mente, de renacimiento espiritual y de aprendizaje con plantas maestras. Luego de una década de evolución y superación personal, Mary Ann comenzó una nueva vida como guía espiritual. Conduce a grupos de turistas en “viajes de peregrinación” a través de *wakas* y lugares sagrados, guía sesiones de wachuma, ofrendas andinas, temascales, “armonizaciones” y “baños de florecimiento”. Sus prácticas se sustentan en las aplicaciones curativas del cactus wachuma y de las hojas de coca.

Las prácticas medicinales y espirituales de Mary Ann con hojas de coca, fueron expuestas en el capítulo 9. El rol de Mary Ann en Comunidad Tawantinsuyu y en la Asociación Peruana de la Hoja de Coca (APEHCOCA), donde cumple una función vital como organizadora, ha sido presentado en el capítulo 11. En este capítulo me referiré al camino de autoconocimiento, autosanación y autorrealización recorrido por Mary Ann a partir de su vínculo con el wachuma. El trabajo de campo incluyó la participación en ritos con bebida de wachuma y entrevistas en profundidad.⁴¹⁰

⁴¹⁰ Fechas claves en el trabajo de campo fueron: el 12 de abril de 2008, cuando participé de un temascal con bebida de wachuma en Sutti Wasi (Pachacámac), y el 5 y 18 de diciembre del mismo año, en que realicé entrevistas en profundidad a Mary Ann, en su domicilio.

16.1. “MUJER BATALLA”

“En el II Foro Internacional de la Hoja de Coca, Mary Ann se fue en ómnibus y se volvió en ómnibus [hasta Buenos Aires]. Es “mujer batalla”, cuando entrevistas a Mary Ann no te olvides que ella es “mujer batalla” (Manuel Seminario, 22.08.08).

16.1.1. Una semblanza

En el curso del año 2006, Antonio Orjeda -periodista de “El Comercio”- entrevistó a 200 mujeres, escogidas -con buen criterio- como las más meritorias y representativas de Perú.⁴¹¹ En el año 2007, Orjeda seleccionó -entre las 200 mujeres entrevistadas- a las 30 más destacadas y ejemplares; con este material se editó el libro “Mujeres Batalla”. Mary Ann Eddowes, por el giro radical que imprimió en su vida al transformarse en guía espiritual, fue escogida como una de las 30 “mujeres batalla”.

Las 30 “mujeres batalla” formaron una organización sin fines de lucro denominada “Asociación de Mujeres Batalla” (AMUBA), que ha asumido la responsabilidad social de *“reforzar valores humanos en el ser humano y apoyar a mujeres y jóvenes en el camino hacia el empoderamiento personal”*. Mary Ann, es la única de las treinta “mujeres batalla” que no es empresaria, y tiene una visión original y crítica sobre sus compañeras de AMUBA:

“Nosotros somos lo que hacemos todo lo que sucede, nadie más, cuando la vez pasada estaba en el grupo de mujeres batalla, soy la única que no es empresaria, me dedico a lo que me dedico, y les muevo el piso ¿no? porque ellas son empresarias, y han asumido una serie de desequilibrios dentro de ellas que no quieren que nadie se los toque, y hablan de responsabilidad social pero lo están confundiendo con marketing empresarial, y yo tuve que escuchar todo sobre el nuevo paradigma de la responsabilidad social, entonces al final “discúlpeme –les digo- pero todo este proceso no es nuevo, es muy antiguo, y lo han hecho todas las culturas ancestrales, es ser concientes de que debemos vivir en comunidad,

⁴¹¹ Entre las 200 entrevistas se encuentra también la de “Maritza Vera, una médico ambulante”, que ocupó una página entera en el Comercio y fue un hito en la difusión de la harina de coca en Lima.

de que debemos compartir, de que no debemos estar acá solamente pensando en amasar dinero o en amasar cosas materiales.” (Mary Ann Eddowes, 18.12.08).

El concepto de “mujer batalla” define muy bien el carácter rebelde y la personalidad superadora de Mary Ann Eddowes. Ella es una mujer líder y organizadora. Se expresa con rapidez, lucidez y profundidad. Sus palabras, sabias y valiosas, reflejan una profunda labor de autoconocimiento y superación personal. En el trato personal, es espontánea, alegre y franca: *“Yo soy muy abierta, lo que tu ves eso soy, no soy nada más”*.

Mary Ann -a partir de su separación conyugal- vive con sus tres hijos en el departamento de su madre -Ana María Villarán-, cerca de la zona céntrica del distrito de Miraflores. Su hijo mayor, Jeancarlo, tiene 23 años y es chef. Manuel -20 años- es actor de obras musicales y Kiara -9 años- está en el colegio. Mary Ann cuenta que ha construido una cabaña de sudor junto a sus hijos y que ellos poco a poco están compartiendo más actividades con ella, *“conforme ellos quieran porque yo no los puedo obligar”*.

Un día normal de su vida cotidiana, Mary Ann comienza preparando el desayuno y la “lonchera” para su hija Kiara, la peina y se van caminando abrazadas hasta el colegio. Regresa a trabajar en la computadora. El día es intenso, por sus sesiones de sanación -armonizaciones, baños de florecimiento, etc.- de las personas que recibe o visita en el curso del día, y por su trabajo voluntario en la APEHCOCA. A la noche, antes de dormir, siempre hace una meditación, respirando profundo para entrar en estado de relajación y soltar todos los músculos y todas las tensiones, y para revisar en su mente los sucesos del día hasta quedarse dormida. Mary Ann se mantiene bien gracias a las ceremonias que va haciendo. Por lo menos una vez al mes guía una sesión de temascal con bebida de wachuma, lo cual representa una profunda depuración no sólo para sus clientes sino también para ella. Cuando conduce los “viajes de peregrinación” con grupos de turistas, se fortalece con la energía de las *wakas* que visitan.

Actualmente, Mary Ann está en contacto con diversas comunidades andinas y amazónicas, con la finalidad de desarrollar proyectos sociales enfocados a recuperar y revalorizar la medicina tradicional -*“devolver la medicina al pueblo”*- y mejorar la alimentación en base a una nutrición saludable y natural. Dicta conferencias y talleres para la difusión de conocimientos fidedignos sobre las plantas maestras de Perú. En los últimos 5 años ha sido

entrevistada y participado en diversos documentales sobre espiritualidad y plantas maestras (wachuma, ayawaska, hoja de coca y tabaco) en Estados Unidos, Canadá, Polonia y Austria.

16.1.2. La vida antes del wachuma

Mary Ann Eddowes Villarán nació en Lima, el 7 de mayo de 1957. Creció en el distrito de Miraflores, cerca de la *waka* Pucllana, donde todavía está la casa de sus abuelos.

Mary Ann recibió una educación católica, sin embargo dejó de ser practicante en la adolescencia, porque: *“(...) me llegaba altamente que una vez me hubiera gritado a los catorce años un cura español porque le dije que no había ido a misa un domingo y me hizo un escándalo, y yo dije “a la miércole, nunca más me vuelvo a confesar, si me van a gritar de esa forma” (...)*”. De hecho, Mary Ann no se volvería a confesar hasta el día en que se casó, y lo hizo con un cura amigo de la familia, que la conocía a ella desde niña. Hoy Mary Ann reflexiona: *“Es una pena porque hay buena gente en todas partes, y en realidad no importan las religiones, la esencia es el ser humano como ser humano, y como parte de toda esta naturaleza, de todo este universo.”* (Mary Ann Eddowes, 18.12.08).

De niña, Mary Ann destacaba por poseer una fina intuición y percepción de la realidad. Recuerda que desde su infancia ha sido muy perceptiva de las energías y de las intenciones de las personas:

“Yo me acuerdo a los cinco años, un señor fue a visitar a casa a mi papá, yo “ummh – decía- papá ten cuidado este tipo te va a hacer algo”, no me preguntes por qué fui y se lo dije, porque nunca lo había visto antes, y mi papá “ah, ya ya, la loca” ¿no?, y dicho y hecho, no pasó ni dos semanas y fue un problemón, de plata además, pero me ha costado llegar a los 36 años y comenzar a experimentar con el wachuma para empezar a entender que tengo una intuición más allá de lo normal, que puedo percibir cosas que la mayoría de la gente no percibe, entonces era la loca ¿no?” (Mary Ann Eddowes, 18.12.08).

Ser tan intuitiva y perceptiva es uno de los motivos por los cuales, en el entorno donde creció, era considerada la pleitista y la conflictiva:

“(...) porque lamentablemente yo reaccionaba antes de que la persona haga nada, porque yo lo sabía pues, yo sabía que venía con malas intenciones (...) yo parecía un toro, mi esposo me decía “estás molesta”, “no estoy molesta”, “sí porque la nariz se te hace así”, jaja, como que soy del mismo tauro la nariz se me inflaba, jajajaja...” (Mary Ann Eddowes, 18.12.08).

Sobre sus experiencias de juventud con plantas y drogas, comenta:

“Yo he sido bien miedosa de adolescente, yo recién ha probado cocaína y marihuana a los 21 años, y antes de eso me moría de miedo, no quería probar nada, a los 16 años fue mi primera “bomba” con alcohol, en la selva del Manu probé hongos, me marié un poquito nomás, pero no he tenido una experiencia fuerte con hongos, y para de contar, no he experimentado mucho ni de muy chiquilla con drogas químicas, ni éxtasis, ni LSD he probado, nada de esas cosas, siempre he buscado lo natural, clorhidrato de cocaína eso sí, era la curiosidad, pero en realidad cuando iba a tener mi primer hijo dije esto ya no es para mí, si quiero criar una familia debo estar relajada, tranquila, y comencé a fumar más marihuana, que no fumaba mucho, mi esposo sí fumaba más, y fui dejando, la cocaína me duró pocos años, de 21 años a 24 años, y además era esporádico, tipo social pues, en una fiesta, en una juerga, recuerdo una que estuvimos 48 horas, jaja, 48 horas entre tragos y tiros, jaja... ya después de eso me casé, y a los 28 tuve mi primer hijo.” (Mary Ann Eddowes, 18.12.08).

Cuando salió de la secundaria, Mary Ann consideraba que -por su intuición natural- tenía condiciones para la psicología. Sin embargo, renunció a la opción de ingresar a la carrera de psicología, porque *“lo que pasa que yo decía con todos los asuntos que tengo encima, mis padres se estaban separando, era muy fuerte mi vida, yo digo no puedo atender a nadie con todos los problemas que yo tengo adentro (...)”* (Mary Ann Eddowes, 18.12.08). Como también le gustaban los idiomas, decidió ser traductora. Comenzó estudios de Traducción en la Universidad Femenina del Sagrado Corazón (UNIFE), pero trascurrido un año y medio sus padres se divorciaron. Debido a las dificultades económicas que sobrevinieron se vio forzada a abandonar los estudios. Entonces decidió hacer una carrera corta con una salida laboral rápida, y estudió Secretariado Ejecutivo Bilingüe en la Academia de Secretariado ELA. Aprendió inglés y francés y al año comenzó a trabajar para ayudar a su madre.

Mary Ann Eddowes tuvo un exitoso desempeño profesional. Hacia los años 80, era una alta ejecutiva y organizadora de eventos en instituciones privadas y del Estado. En 1988, fue Jefa de Promoción de la Confederación Nacional de Instituciones Empresariales Privadas (Confiep). Su último cargo fue en Promperú, como Directora de Turismo y Eventos Especiales. Sin embargo no estaba satisfecha: “(...) *cualquiera se sentiría feliz ganando 2500 dólares al mes, teniendo mis hijos, mi esposo, mi casa bien puestecita, sin embargo había dentro mío un vacío ¿no? (...)*” (Mary Ann Eddowes, 18.12.08).

Mary Ann es muy temperamental, y se cargaba terriblemente con las tensiones propias de los trabajos que desempeñaba. Como sufría de estrés inició terapia psicológica durante tres años, lo cual la ayudó un poco a mirarse a sí misma, a observar lo que pasaba en su interior y a entenderse mejor. Luego con su hermano, el psicólogo John Eddowes Villarán,⁴¹² comenzó un tratamiento con esencias de flores. En esa búsqueda por sentirse bien, comenzó a viajar con mayor frecuencia por el interior del país. En uno de estos viajes conoció, en Arequipa, a Víctor Estrada Cervantes, guía de turismo especializado en espiritualidad andina. A través de él, Mary Ann escuchó hablar de un tema en aquel entonces desconocido para ella: el cactus “San Pedro” o wachuma.

16.2. EL NACIMIENTO ESPIRITUAL Y LA FORMACIÓN COMO MAESTRA

16.2.1. El encuentro con el wachuma

El rito de iniciación

En abril de 1994, en Lima, Mary Ann participó de una sesión de wachuma guiada por el maestro Agustín Guzmán. Estuvieron presentes, también, otros dos maestros de wachuma: Víctor Estrada Cervantes y Arturo Cervantes Cervantes, ambos discípulos de Agustín. Víctor y Arturo son hermanos por el lado materno. Víctor nació en el departamento de Arequipa y actualmente vive en Lima, Arturo nació en el distrito de Sicuani (provincia de

⁴¹² Psicólogo clínico nacido en Lima (1959), estudió en la Universidad Católica del Perú. Desde 1985 se dedica a investigar medicinas nativas y alternativas. Trabaja con esencias florales homeopáticas, plantas medicinales y terapia cráneo-sacral.

Canchis, departamento del Cusco). Mary Ann recuerda que, en este memorable rito que cambió su vida, también estuvo presente su ex-esposo: “(...) *y quien era mi esposo en esa época dijo que me acompañaba ¿no?, que no me iba a dejar ir sola ni loco con tres hombres, pero bueno me acompañó que fue lo bueno ¿no?*” (Mary Ann Eddowes, 18.12.08).

Cambio de vida.

A partir de este encuentro con el wachuma, en 1994, Mary Ann sintió la urgente necesidad de conocerse mejor a sí misma y descubrir cuál era su misión en la vida. Comenzaron los cambios. Abandonó el cargo de Directora de Turismo y Eventos Especiales, que desempeñaba en Prom Perú y se separó de su marido. Dejó su casa -donde cada uno tenía su habitación y todos sus muebles y comodidades- y se mudó con sus tres hijos al departamento de su madre, donde tiene “(...) *nada más que el cuarto de mis hijos, mi hija durmiendo con mi mamá y yo duermo acá en la sala.*”.

Mientras había tenido una holgada situación económica, Mary Ann abusó de las tarjetas de crédito, llevaba un estilo de vida muy consumista y con frecuencia salía a cenar a lugares caros. Pasar de tener abundante dinero a la carencia total, trajo consecuencias para toda su familia:

“(...) cambiarle la vida a todos, los tres primeros meses llorar en cada esquina, pensando que qué había hecho ¿no?, si realmente tenía derecho a hacer lo que estaba haciendo, hasta que me di cuenta a lo largo de los años que estaba bien lo que había hecho, y que había sido la mejor opción para todos, todos estamos bien, y que el desapego era mi gran lección ahí, de lo material, del dinero (...)” (Mary Ann Eddowes, 18.12.08).

Maestros de wachuma.

Mary Ann ha tenido tres maestros de wachuma: Agustín Guzmán, Arturo Cervantes y Víctor Estrada. Los tres estuvieron presentes en su primera sesión con el cactus. Los tres trabajaban mayormente con turistas extranjeros, que llegan al Perú interesados en vivenciar la espiritualidad andina.

Mary Ann fue asistente y traductora de sus maestros, en sesiones de wachuma con turistas extranjeros. Durante el ritual, comunicaba a sus maestros con los clientes de habla inglesa y francesa, así comenzó a ganar algún dinero. Desde 1994 hasta el 2002, asistió a su maestro Víctor Estrada, guía oficial de turistas especializado en el “mundo mágico andino”. Víctor desarrollaba programas de una semana para “*el despertar de la conciencia*”, con viajes rituales y sesiones de wachuma en centros energéticos de Cusco, Valle Sagrado, Machu Picchu y el lago Titicaca. En los años 2001 y 2002, Mary Ann también fue ayudante y traductora de Arturo Cervantes, quien emplea el wachuma en ritos andinos en templos prehispánicos de la costa y de la sierra del Perú, para la armonización y sanación de personas en los campos físico, espiritual y mental. El maestro más influyente en la formación de Mary Ann fue Agustín Guzmán, con quien creó -en el 2001- Comunidad Tawantinsuyu, donde trabajaron juntos durante 5 años.

16.2.2. Una década de aprendizaje y evolución espiritual

La salud de Mary Ann en 1994, cuando hizo su primera sesión de wachuma, se encontraba muy deteriorada. Sufrió terribles contracturas en la espalda, pasaba semanas sin poder conciliar el sueño. Ella asegura que le debe la vida al wachuma, “*Yo no estaría viva ahora si no hubiese sido por el wachuma...*”.

A partir de la primera sesión con el cactus, Mary Ann inició un camino de autoconocimiento, autosanación y autorrealización.

“El trabajo de medicina es de autoconocimiento, te enseña, ¿qué te enseña la planta?, primero a mirarte, a conocerte, a través de ese autoconocimiento, cuando puedes mirar tus lados de oscuridad y de luz, tu haces una sanación, vas equilibrando y nivelando lo que no está bien y potenciando lo bueno que tienes, y así llegas a tu autorrealización, ese es el camino para mí con las plantas (...)” (Mary Ann Eddowes, 05.12.08).

El wachuma le ayudó a encontrarse a sí misma, a entender todo lo que no había entendido hasta ese momento:

“(...) entonces cuando empiezo con el wachuma fue ese descubrir de ¡guau!, así debían ser las cosas, ahora entiendo por qué yo soy así, ahora entiendo por qué yo creía esto, porqué sentía lo otro, así fue como todas las respuestas que jamás las encontré en ningún lado las fui encontrando, la planta me daba todas las respuestas (...)”.

“(...) con el wachuma puedes tener experiencias fuertísimas y profundas, con el wachuma he ido sanando esa parte personal de mirarme, y limpiarme, y cerrar temas.” (Mary Ann Eddowes, 18.12.08).

Mary Ann había hecho terapia psicológica durante tres años antes de su primera experiencia con wachuma, y esto le había ayudado a mirarse y a entenderse. Con el wachuma, *“eso se potencia a N, a lo que tu quieras en realidad (...) uno aprende a ser psicólogo en la planta”.* Descubrió que *“No debo sentirme mal porque otro se sienta menos que yo, no es mi responsabilidad, porque no es que yo esté haciendo algo para que esa persona se sienta menos, sino es su propia inseguridad, entonces cuando podemos ir separando lo que es de uno y lo que es del otro podemos avanzar más rápido, ese es el proceso con la planta (...)”.* Cada sesión de wachuma representaba un *“salto de garrocha”* en el entendimiento de quién era, qué esperaba de sus relaciones y qué quería hacer de su vida. Era una vía mucho más rápida que practicar psicoanálisis, meditación, tratamiento con esencias de flores u otras terapias alternativas que venía realizando.

Mary Ann había sido tan intolerante consigo misma como con los demás, no permitía que hubiera errores, todo tenía que ser perfecto. Uno de sus maestros -Víctor Estrada- le había dicho: *“tu misión es ayudar con amor a las personas, pero primero tienes que ser benévola contigo misma”.* En su aprendizaje con el wachuma, Mary Ann se dio cuenta que la sociedad juzga muy severamente a las personas cuando cometen errores, y que todos tienen derecho al perdón y a una nueva oportunidad. *“Al no perdonarnos nos vamos pudriendo por dentro, porque guardamos sentimientos que nos hacen daño a nosotros mismos, el guardar resentimiento, rabia, odio, rencor, pena, dolores hace que se tenga cáncer, ¿el cáncer por qué está de moda?, porque todo el mundo se guarda un montón de cosas que no procesa, el hombre no puede llorar, y la mujer que llora es una llorona, entonces hay un montón de cosas que están haciendo daño hoy día a nuestra sociedad (...)” (Mary Ann Eddowes, 05.12.08).*

Mary Ann considera que, lo más difícil en el camino por ella seguido, es tener la honestidad y el coraje para mirarse a uno mismo, porque *“no nos gusta ver nuestra cochinadita, todos tenemos cochinaditas, todos hemos podido hacer las cosas más hermosas o las cosas más horrorosas (...) cuando puedes mirarte pero así..., sacarte la mugre contigo mismo, entonces puedes ir abriendo puertas (...)”* (Mary Ann Eddowes, 05.12.08). Este trabajo interior es fundamental para lograr la autorrealización; la forma de ver la realidad y el comportamiento de cada persona es determinante para que se concreten sus proyectos en la vida.

El trabajo interior, promovido por las sesiones de wachuma, también le permitió a Mary Ann deshacerse de miedos y bloqueos que veían de su infancia y adolescencia. Los “canales” que favorecieron esta superación personal fueron las danzas y los cantos. En una sesión en Chan Chan, su maestro Arturo Cervantes le entregó una maraca de cerámica que representaba un murciélago, un animal que se considera muy especial porque se guía por la vibración. Era la primera vez que Mary Ann agarraba un maraca así, y con ella comenzaron las danzas. *“Es una danza sagrada para limpiar energía, no es cualquier cosa, terminas con brazos y las piernas agotados, y en esa época, con Arturo, haciendo ceremonias en Los Brujos, en Chan Chan, en Sipán, podía tocar maracas y bailar desde las 10 de la noche hasta las 6 de la mañana, yo no paraba (...)”* (Mary Ann Eddowes, 18.12.08). Luego vinieron los cantos. Mary Ann había cantado como cualquier niña, sin embargo cuando salió del colegio estaba tan mal emocionalmente, que no podía cantar. *“Los cantos me empezaron a venir, de arriba te vienen, es como que eres un canal, que te abres (...) lo he recibido de arriba, nadie me lo ha enseñado físicamente, las danzas me vinieron a través de la planta y los cantos me vinieron a través de la planta.”* (Mary Ann Eddowes, 18.12.08).

El aprendizaje con la abuela ayawaska

En mayo de 2001, luego de 7 años de su primera experiencia con wachuma, Mary Ann tuvo oportunidad de participar de una sesión de ayawaska. No fue algo planificado, como tampoco había sido planificado tomar wachuma, pero *“cuando tú estas preparado vienen los maestros a tí”*. Eso fue lo que sucedió en el caso de Mary Ann, tanto con los maestros físicos como con las plantas maestras.

En sus dos primeras sesiones de ayawaska, a Mary Ann le ocurrió que vomitaba y se le iba todo el efecto, no tuvo mareación ni visiones. Entonces Mateo -el maestro ayawaskero- le dijo: *“Tu eres araña vieja pues, tu eres wachumera, entonces hay que conectar tu energía con la ayawaska”*.

Luego de participar en sesiones con diversos maestros y maestras de la selva peruana, desde junio de 2005 Mary Ann siguió su aprendizaje con la maestra Dony Cotrina⁴¹³ de Iquitos, dietando con diversas plantas de la selva y ayawaska. Nunca estuvo en sus planes convertirse en maestra de ayawaska:

“(...) mi primera pregunta en mi primera dieta, “yo no pedí ser maestra de ayawaska ¿por qué estoy dietando?”, entonces ella [la ayawaska] me contestó que no importaba qué planta usara, si yo podía soportar su vibración y aprender con ella me iba a servir para ser fuerte con cualquier medicina que yo usara”, entonces le dije “si es así, acepto”. (Mary Ann Eddowes, 18.12.08).

Entre el wachuma y la ayawaska, más que diferencias, Mary Ann encuentra un complemento. El efecto sicotrópico de la ayawaska es –por lo general- más fuerte e impredecible que el del wachuma:

“La ayawaska es más fuerte, y más misteriosa ¿no?, para mí, es como la selva, cada uno mira de dónde viene, la sierra guarda sus secretos ¿no?, pero la selva es más misteriosa, tú no sabes qué piensa, qué irá a pasar, qué viene, tu no sabes. (...) Lo que me cuesta entender de la gente de la selva es la no transparencia, de nunca saber, como con la ayawaska misma, es ese misterio, no sabes qué espíritus hay, no sabes cómo te va a agarrar (...)” (Mary Ann Eddowes, 18.12.08).

Mary Ann piensa que fue un acierto comenzar con wachuma, porque –como tenía fuertes miedos y bloqueos- se hubiese asustado mucho tomando ayawaska de arranque. Por otra parte, el conocimiento de la ayawaska, le permitió reconocer al wachuma como su medicina de cabecera. Mary Ann considera que la ayawaska le ha ayudado en su proceso

⁴¹³ Dony Cortina tiene un extenso y profundo conocimiento de plantas medicinales, heredado de la tradición shawi. El psicólogo John Eddowes –hermano de Mary Ann- es coautor de un libro sobre la medicina shawi: *Lo que sabemos nosotros es interminable. La medicina tradicional en territorio Shawi* (Eddowes Villarán, John y Roberto Sixto Saurín Pua, Terra Nuova, Lima, 2006).

personal, y le ha dado muchos conocimientos y enseñanzas, pero ella misma no guía sesiones con ayawaska. En diciembre de 2008, Mary Ann cerró un ciclo de 7 años de aprendizaje con ayawaska, para retomar de lleno su trabajo con el wachuma.

“(...) porque yo me había olvidado, de tanto estar trabajando con la ayawaska en los últimos años, y si bien he trabajado con el wachuma alternadamente, me di cuenta este año que había dejado al cactus un poco de lado, y en realidad esa era mi medicina y la ayawaska era mi ayuda, pero no puede convertirse en la cabeza, pero la ayawaska como es una planta celosa le gusta estar adelante (...)” (Mary Ann Eddowes, 18.12.08).

Mary Ann siente que el wachuma es su medicina y que lo conoce mejor que a la ayawaska. *“Para mi el wachuma es una energía masculina, entonces me complementa bien, entra suave en el organismo, y te va llevando poco a poco a una vibración mayor, pero nunca algo que te puede sacar de cuadro como la ayawaska (...)” (Mary Ann Eddowes, 05.12.08).* Además, mientras las sesiones de ayawaska son siempre por la noche y en lugares cerrados, el wachuma permite el desarrollo de sesiones diurnas al aire libre, en que las personas pueden caminar y abrir los ojos para conectarse con la naturaleza.

16.2.3. Aeli Ronin Yaka: la guía espiritual

Diez años le llevó a Mary Ann sanarse completamente, a partir de su primera sesión de wachuma en 1994. Fueron diez años de entrenamiento, en que se fue formando como maestra, *“(...) era primero curarme yo para luego poder empezar a ayudar a los otros (...)”*. En el 2004, su maestro Agustín Guzmán le dio el “permiso” para guiar por sí misma sesiones de wachuma, y empezó a pasarle algunos grupos. Poco a poco, Mary Ann fue captando su propia clientela, porque *“cuando tu ya estás listo la gente viene a ti”*. Como guía espiritual, recibió -a través del abuelo wachuma y de la abuela ayawaska- el nombre de *Aeli Ronin Yaka*.

El encuentro con las plantas maestras ha sido para Mary Ann una puerta de entrada a un mundo nuevo, pero también a un oficio para vivir. En un temascal (con bebida opcional de wachuma), que se realiza una vez al mes y puede reunir hasta 20 personas, Mary Ann recibe 70 nuevos soles por persona. Para las “armonizaciones”, que se hacen con un cliente

en particular y duran aproximadamente una hora, el costo es también de 70 nuevos soles. La retribución económica que recibe de sus clientes le permite a Mary Ann vivir austeramente (en el departamento de su madre, adonde llegó tras su divorcio), atendiendo los gastos de alimentación, vestimenta y educación de sus tres hijos.

Con el transcurrir del tiempo, Mary Ann fue consolidando una forma personal de entender y desarrollar su labor terapéutica con el wachuma.

“Cada uno recibe su propia medicina, desde arriba, desde las plantas, desde los espíritus, y lo importante es que mientras funcionen tus técnicas y las hagas de la forma correcta, todo está bien y todo es válido (...) Ahora me toca salir a mi sola, con lo que sé, yo no pretendo ser Agustín, yo no pretendo ser Dony, cada uno tiene su conocimiento, yo sé quien soy, y lo que yo pueda hacer en este caso será lo que yo aporte (...)” (Mary Ann Eddowes, 05.12.08).

Se define a sí misma como guía espiritual. *“Mientras más observas, la esencia de todo es el espíritu, si tu espíritu está en equilibrio, tu cuerpo, tu mente y tus emociones van a estar en equilibrio, y ese es el trabajo que yo hago, yo hago sanación espiritual, pero si sanas tu espíritu está sanando todo lo demás, y te enseño a entenderte, a ver qué pasa dentro tuyo.” (Mary Ann Eddowes, 18.12.08).*

Mary Ann concibe, la labor terapéutica que desarrolla con las personas, como un *ayni* o intercambio recíproco:

“(...) yo no sé más que tu, aunque sepa algunas cosas más, pero tu sabrás otras de las cuales yo he de aprender, y es un ida y vuelta, es un ayni ¿no?, dar y recibir, eso es, no es el súper maestro, ese concepto de súper maestro está haciendo mucho daño, se manipula también a la gente, no está bien (...)”.

“(...) también cosas que te hacen clic, cosas que tu tienes que trabajar dentro tuyo, es que este es un trabajo de auto sanación y de ayuda ida y vuelta, ayni, o sea yo te estoy ayudando porque conozco un poco más el camino, pero tu también me estas ayudando a nivelar y mirar cositas, de repente te doy mi energía y punto, en el sentido de que ya, aparentemente yo no estoy recibiendo nada a cambio, pero al final siempre estamos recibiendo ida y vuelta.” (Mary Ann Eddowes, 18.12.08).

Un guía espiritual tiene que tener allanada su situación personal. *“Lo que me ha costado mucho aprender, porque me estaba cargando siempre con cosas ajenas, es que somos canales de luz, y si somos canales de luz no puede quedar oscuridad dentro nuestro”* (Mary Ann Eddowes, 18.12.08). Para mantenerse en óptimas condiciones de salud y contar con la energía necesaria para desarrollar su labor terapéutica, Mary Ann cada cierto tiempo hace una sesión curativa consigo misma: *“empiezo con palo santo, plumas, yo me canto, dependiendo de lo que sienta que debo de hacer.”* (Mary Ann Eddowes, 18.12.08).

La autenticidad y la coherencia que pretende Mary Ann como guía espiritual, requirió aceptarse a ella misma tal como es:

“La belleza es de adentro hacia fuera, la belleza no está en ponerte cosas o sacarte cosas, está en aceptarte como eres, como a mi me dicen “¿por qué no te tiñes el pelo?”, y yo digo “porque no quiero, esta soy yo, esta soy yo ahorita”, y “¿por qué no te pintas?”, “porque tampoco tengo ganas”, ya no necesito todos esos adornos externos, soy lo que soy, no soy ni más ni menos, lo digo con seguridad pero con humildad, no es soberbia, porque al final yo no me considero una maestra, yo sólo me siento un canal de luz, he abierto mi corazón para canalizar sanación de Dios, de los espíritus, de los ángeles, de las plantas.” (Mary Ann Eddowes, 18.12.08).

Mary Ann considera que está aprendiendo a ser maestra de su vida, y al mismo tiempo está en un nivel donde puede ayudar a otros a despertar su conciencia, para que aprendan a ser maestros o maestras de sus propias vidas. Y enfatiza: *“(…) no somos maestros de nadie, excepto de nosotros mismos, que también es importante recordarlo para tener esa humildad también para trabajar”* (Mary Ann Eddowes, 18.12.08).

El guía espiritual es un ser que está en constante evolución personal, esta nunca debe detenerse:

“Incluso a nivel de maestros hay celos, hay recelos, y tu viste una maestra como (...), que muchos dicen que es una gran maestra, ¿pero qué sucede dentro de ella para que se comporte de forma tan grosera y tan altanera con la gente, cuando no son de su pequeño círculo que ella aceptó? Los maestros y maestras no son perfectos, son seres humanos con defectos, errores o cosas que seguir arreglando, el tema es cuando ellos se olvidan que hay

esa parte que tienen que arreglar y creen que no porque tienen que mantenerse invulnerables ante los demás porque son los maestros.” (Mary Ann Eddowes, 18.12.08).

El guía espiritual debe ser un ejemplo, debe reflejar en su propia vida la salud, la integridad y la coherencia que pregona:

“Si no puedes ser íntegro estás mintiendo, primero te estás mintiendo a ti, porque estás pregonando lo que no practicas, ese es el problema de maestros que saben mucho pero que no están limpiando su parte personal interior, entonces hay una dicotomía si quieres llamarlo, porque están diciendo una cosa pero su vida no está reflejando lo que ellos están pregonando (...) tienes maestros también que los ves con el licor y con otras cosas, tienen una excelente medicina, pero eso los desmerece, entonces yo no tomo ya, no como carnes rojas, lo que digo es lo que hago, en mi caso estoy tratando de mantener esa coherencia ¿no?, de lo que la planta me enseña y cómo debo vivir mi vida para poder enseñarle a otros a vivir su vida.” (Mary Ann Eddowes, 18.12.08).

Chakaruna

Mary Ann es occidental de nacimiento, ha crecido y se ha educado en la ciudad de Lima, sin embargo su corazón siempre ha estado abierto a la espiritualidad originaria. Ella se considera *chakaruna*,⁴¹⁴ un “puente” entre lo originario y lo occidental. Su misión es conectar ambos mundos, acercando la espiritualidad originaria a un nuevo contexto social.

Dony Cortina, maestra de ayawaska originaria de la comunidad shawi de la selva peruana, en las sesiones con personas de Lima y del extranjero, le pedía a Mary Ann que ella explicase. *“Dony me dice “habla tu”, cuándo hacemos ceremonias “tu explica”, porque claro yo puedo explicar mejor lo que a ellos les cuesta expresar, porque el conocimiento lo tienen, pero les cuesta expresarlo...” (Mary Ann Eddowes, 05.12.08).* A los maestros que han crecido en sus comunidades originarias, les cuesta hacer el ajuste psicológico apropiado para llegar a la gente de las ciudades, porque no conocen esta mentalidad. La “ventaja” de Mary Ann es que sabe de los problemas y las necesidades de los grupos urbanos (limeños y extranjeros de habla inglesa y francesa), y en consecuencia puede hacer

⁴¹⁴ Palabra compuesta que significa “hombre-puente” en quechua. En el capítulo 7, hemos visto que Máximo Fernández también se considera *chakaruna*: un “puente” entre la ciudad y las comunidades, entre lo antiguo y lo moderno.

una adaptación de los conocimientos tradicionales para que sean más asequibles a este nuevo público.

Por esta posición de *chakaruna*, Mary Ann dice sufrir racismo “*de ida y vuelta*”. Los blancos no siempre la quieren porque es “gringa” y ellos buscan un maestro originario - quechua o aimara- que les haga el ritual. Por otra parte, sus clientes con raíces andinas, se dicen “*¿Esta gringa qué hace haciéndonos un ritual a nosotros cuando los andinos somos nosotros? Pero como ellos no lo hacen, entonces Mary Ann ha asumido el encargo de enseñarles y recordarles quiénes son, “Pero yo no soy la que lo va a continuar haciendo ni soy la experta, ellos son los expertos, pero tengo que despertarles otra vez las células para que recuerden que son los expertos, y que ellos pueden curar con plantas, que las pueden cultivar orgánicamente, que pueden comer más sano (...)*” (Mary Ann Eddowes, 05.12.08).

16.3. APLICACIONES TERAPÉUTICAS DEL WACHUMA

16.3.2. El wachuma como agente curativo

Microdosis

Una particularidad en el estilo de Mary Ann, es que emplea el wachuma en forma de polvo, que compra en los mercados de yerbas medicinales. No prepara ella misma el cactus hirviéndolo porque el olor es fuerte, y no puede hacerlo en el departamento de su madre.

Además de su uso en las sesiones rituales que duran entre 6 y 8 horas, Mary Ann utiliza el wachuma para la terapia de microdosis, que aprendió de su maestro Agustín Guzmán. Recomienda tomar una cucharadita de wachuma en polvo todas las noches a las personas que tienen miedos muy fuertes como para participar directamente de una sesión de wachuma. Este tratamiento se complementa con las “armonizaciones”, los “baños de florecimiento” y otras terapias que Mary Ann realiza semanalmente con sus clientes. En Estados Unidos hay varias personas -que vienen al Perú regularmente para participar en sesiones de wachuma con Mary Ann- que se están llevando el wachuma en polvo para seguir la terapia de microdosis en su país de origen.

La preparación para una sesión de wachuma

Para Mary Ann es muy importante la preparación física y mental que debe hacer la persona para participar de una sesión de wachuma. Recomienda respetar una dieta desde tres días antes del rito, una semana de preferencia. Durante este lapso, deben evitarse el consumo de carnes rojas, licores, pastillas, químicos, exceso de condimentos, azúcares y grasas, y se debe suprimir la actividad sexual. Ayunar también es recomendable. Mientras más limpio se encuentre el cuerpo físico –explica Mary Ann- mejor trabajo interior podrá hacer la persona.

Mary Ann sabe por experiencia propia que el wachuma es una medicina con la capacidad de abrir la conciencia, sanar y conducir por un camino de autoconocimiento y autorrealización. En este marco brinda su medicina. Por ello, además de la dieta, recomienda que cada persona realice un autoanálisis previo, reflexionando acerca de su propia vida y los objetivos por los cuales participará de la sesión.

Enseñanzas de la planta

El wachuma puede ayudar a recuperar la memoria sobre acontecimientos ocurridos en la niñez, enseña a curar con otras plantas y proporciona información histórica.

“El wachuma te enseña de historia, te enseña de cómo funciona el cosmos, te enseña de cómo funciona el ADN, te enseña muchas cosas empíricamente para los demás pero es a través de las plantas que son una ciencia, una ciencia mucho más fidedigna además que los médicos que necesitan de aparatos para mirar dentro tuyo, en este caso puedes mirar tu dentro de la persona, con tu intuición, te conectas espíritu con espíritu para ver qué está pasando y en qué se necesita que se le ayude (...)” (Mary Ann Eddowes, 05.12.08).

Mary Ann reconoce que, durante la sesión ritual, el wachuma la va guiando sobre cómo proceder en cada momento, ante las situaciones que se van presentando.

“El wachuma te ayuda, te habla, te guía, te dice qué hacer, cómo hacer, y es así como trabajamos con las plantas, yo no sé que va a pasar en una ceremonia, yo tomo, y de repente yo ya siento cuando alguien va a necesitar ayuda, yo ya estoy ahí antes que

empiece su proceso, o lo que fuera, es la planta que te está avisando, que te está diciendo.” (Mary Ann Eddowes, 18.12.08).

La planta le ha instruido, también, sobre qué elementos deben estar en su mesa y como deben emplearlos.

“Yo hacía las cosas porque me salían pero yo no entendía lo que estaba haciendo, lo he ido entendiendo a lo largo del trabajo con la planta, y de repente ella misma te dice “mira esto es para limpiar aquí, el palo de lluvia úsalo así”, te va diciendo cómo usar cada elemento, y te va dando más información, y es así como aprendes (...)” (Mary Ann Eddowes, 18.12.08).

Elementos curativos

En las sesiones de wachuma, Mary Ann emplea, preferentemente, elementos provenientes de la Madre Tierra. En su mesa, no hay imágenes católicas. *“Mira yo trabajo con la energía de Jesús, con la energía de la virgen María, pero yo no trabajo con imágenes católicas”*. Tampoco tiene elementos españoles como las espadas, que usan los maestros curanderos del ámbito tradicional para las limpias. Mary Ann enfatiza que, a diferencia del curanderismo del norte del Perú -donde hay un sincretismo-, ella prefiere emplear elementos de tradición prehispánica, como instrumentos musicales de percusión (maracas y tambor) y de viento (*sikus*, silbatos de cerámica), plumas de cóndor, piedras sagradas, varas de chonta,⁴¹⁵ esencias florales, aceites esenciales y plantas como la coca, el tabaco y la muña.

Recursos curativos

La “limpia” o limpieza energética consiste en liberar a la persona de energías densas, eliminando todo lo que ya no se necesita y abriendo las puertas para avanzar en el camino del crecimiento personal. Las plumas de cóndor son utilizadas para limpiar a la persona, alivian y armoniza la mente, el cuerpo y el corazón. El cóndor, *kuntur* en quechua, representa el *hanan pacha* (mundo de arriba) en la cosmovisión andina. Para Mary Ann,

⁴¹⁵ La chonta es una madera de la selva, muy dura, resistente y con propiedades para limpiar, proteger y alejar energías negativas.

sus plumas simbolizan la liberación de sufrimientos, dudas, miedos, traumas y limitaciones del pasado, para poder volar en libertad. El tabaco amazónico, fumado en forma de gruesos cigarros conocidos como *mapachos*, limpia las energías densas y crea una protección alrededor de la persona. Durante la sesión de wachuma opcionalmente se puede *chakchar* coca, o tomar mate de muña o de coca, porque estas plantas ayudan en la depuración del cuerpo. Para las limpiezas, Mary Ann también emplea piedras sagradas y cristales de cuarzo. Las “abuelas piedras” guardan la información más antigua del planeta, tienen propiedades curativas y pueden transmitir mensajes, si se logra la conexión adecuada con ellas. Mary Ann las utiliza para abrir canales de energía en la persona y conectarla con las vibraciones de la Madre Tierra.

El tambor y las maracas son vehículos sanadores, cuyo llamado ancestral recuerda el latido del corazón, primer sonido que escucha el ser vivo en el vientre materno. Mary Ann emplea diferentes ritmos según el efecto que desea lograr, ya sea para sanar, relajar, aquietar la mente o eliminar las malas vibraciones: “(...) *con las maracas yo te puedo hacer vomitar pues, cuando hay algo que sacar*”. Los ritmos repetitivos también sirven para alinear los “chakras” o puntos de energía en el cuerpo humano, eliminando los bloqueos emocionales.

Los cantos y la danza que emplea Mary Ann en sus sesiones rituales, han sido recibidos a través del wachuma y la ayawaska y están destinados a la sanación. Limpian, restauran la armonía y el equilibrio, y traen florecimiento espiritual. Dony Cortina, la maestra de ayawaska de Mary Ann, maneja un variado repertorio de cantos rituales o ícaros. En cambio, Mary Ann no tiene cantos fijos con letras, los cantos brotan de su corazón, dependiendo de la energía y de la situación, en un contexto en que “(...) *no estás pensando, sino sólo te estás conectando y te abres, es abrir tu garganta y abrir tu boca a ver qué sale, yo nunca sé lo que va a salir, y es locazo, a veces te salen cosas diferentes (...)*” (Mary Ann Eddowes, 05.12.08).

Mary Ann también recurre a la imposición de manos y masajes. Para ella, las manos son una extensión del corazón, y por lo tanto, instrumentos de sanación del alma. A través de sus manos, Mary Ann canaliza energía sanadora para equilibrar los centros energéticos. Aplica diversos masajes en las áreas del cuerpo donde la persona lo necesita, para aliviar

tensiones y desbloquear energías. Mary Ann sabe que, ser tocado con amor y ternura, muchas veces es todo lo que la persona necesita para sentirse mejor y apreciada.

El trabajo interior

Mary Ann sabe que el wachuma “*cambia toda la forma de pensar, porque te abre más la conciencia, te hace ver las cosas como son*”. Una sesión con esta planta, representa un “salto cuántico” en el proceso de autoconocimiento y sanación, porque la persona puede ver con claridad la raíz misma de sus enfermedades o problemas.

“El wachuma es una planta que te permite entrar más profundo dentro tuyo, y poder mirar con amor cosas que conscientemente no harías porque son muy dolorosas, no abres heridas conscientemente porque te duele, entonces para mi el wachuma es una vía mucho más rápida para poder entrar a mirar justamente lo más traumático, lo más duro, lo más difícil que hay en la vida de uno, porque te permite mirarlo con amor y no con tanto dolor, vas a sentir en el proceso el dolor para poderlo liberar, pero ya no va a ser ese dolor que sientes que te mueres, que ya no quieres nada, y no ves solución, es un dolor con una salida, o sea “ok, revive esto, porque aquí está tu problema, y una vez que lo revives lo sueltas y ya no vuelve más”, con el wachuma para mi avanzas años de terapias o de psicoanálisis, o sea acortas tu trabajo interior, es como dar saltos cuánticos en eso del trabajo interior, yo no digo que estén mal las terapias psicológicas, está bien, hay de todo para todos...” (Mary Ann Eddowes, 05.12.08).

Mary Ann ha heredado de su maestro Agustín Guzmán la prudencia y la finura psicológica para tratar con los pacientes:

“Yo sólo siento lo que esa persona necesita y voy y se lo doy en cantos, en imposición de manos, en plumas, en lo que yo sienta en ese momento, pero no decir “esto es lo que debes hacer, esto es así, esto es asá”, porque lo que he visto, en mis maestros, es las reacciones negativas de la persona, sobre todo en el caso de Arturo y de Víctor porque en el caso de Agustín, él no se mete (...) cada persona va a tener el tiempo de madurar lo que está mirando, si yo se lo digo antes de que él lo sienta, lo bloqueé, se cierran, eso me ha pasado, si tú todavía no estas preparado para recibir algo y te lo dicen antes te tiendes a cerrar, porque hay algo que te está haciendo “clic” que no quieres mirar, que no quieres saber que no te gusta, hasta que estás preparado y luego dirás “sí, esta persona tenía razón”, por eso ya aprendí a no hablar, porque por hablar te metes en todo el rollo,

porque creyendo que lo estás ayudando la persona no está preparada.” (Mary Ann Eddowes, 18.12.08).

16.3.2. Contexto y forma de las sesiones

Wachuma en temascal

En el 2004, Mary Ann se entrenó y fue iniciada por Mía Goethals en la técnica del temascal o cabaña de sudor.⁴¹⁶ Al igual que su maestro Agustín Guzmán, Mary Ann ha incursionado en la fusión de la sesión de wachuma con el temascal. Mientras Agustín realiza ocasionalmente este rito complejo, Mary Ann lo practica con regularidad –al menos una vez por mes- en fechas anunciadas con anticipación en un calendario ritual, a través de la página web.

La convocatoria es en *Sutti Wasi*, un lugar retirado en el distrito de Pachacámac, con un amplio parque con césped y grandes árboles, no lejos del sitio arqueológico del mismo nombre. Las recomendaciones para participar son –además de la dieta- no olvidar la ropa de baño, toalla y agua para beber. También se pueden llevar elementos para ofrendar (tabaco, salvia, incienso, hierbas aromáticas), instrumentos musicales (tambores, maracas, flautas, etc.) y alimentos sanos y naturales para compartir una vez acabada la sesión.

El 12 de abril de 2008 participé por primera vez de un temascal con bebida de wachuma. Me ofrecí como ayudante para los preparativos rituales. A las 3 de la tarde fuimos –con otros voluntarios- hasta el río Lurín, para buscar a las “abuelas piedras” -cantos rodados- que se usan en el temascal. La tarea siguiente fue recoger leña y hojas secas para el fuego. Encima de las piedras seleccionadas, preparamos la leña. A las 5 de la tarde, Mary Ann encendió el “fuego sagrado”. Junto a Javier Trigo, fuimos los encargados de agregar constantemente leña al fuego para calentar las piedras.

⁴¹⁶ Mía Goethals es una maestra espiritual de nacionalidad belga, que ha estudiado al grupo étnico lakota del norte de América; desde 1998 comenzó a visitar Lima y Mary Ann fue haciendo amistad con ella. En los meses de octubre y noviembre de 2004 armaron un proyecto, obtuvieron financiamiento y se fueron a trabajar con comunidades en el departamento de Cusco. En este contexto Mary Ann fue preparada, por Mía Goethals, como guía de temascal.

A las siete de la tarde -una hora antes de entrar al temascal- se hizo la toma de la bebida sacramental de wachuma. Mary Ann decide quienes están en condiciones de tomar, y les da un matecito con wachuma en polvo, cada uno tiene que disolverla en agua e ingerirla. La dosis que Mary Ann da a cada persona depende de su constitución física y mental, la preparación previa, el proceso particular en que se encuentre y otros factores.

A las ocho de la noche, todos ingresan a la cabaña, con excepción de dos asistentes que, valiéndose de una pala, prestan el servicio de ir colocando las piedras candentes –cada vez que Mary Ann les indica- en un hueco cavado en el centro de la cabaña. Cuatro veces entran piedras calientes, marcando las cuatro etapas en que se desarrolla el temascal. Mary Ann canta al ritmo de las maracas y nos instruye sobre los significados de cada parte del rito y su valor terapéutico.

Saliendo del temascal, a las 10 de la noche, el cuerpo se ha purificado y comienza la fase en que los efectos del wachuma se presentan con mayor intensidad. Mary Ann presta asistencia terapéutica a las personas que lo necesitan, antes de descansar. Al día siguiente, todos colaboramos en dejar limpia y ordenada el área del ritual. Se hace un círculo para compartir los alimentos y departir sobre las experiencias que cada uno tuvo durante la sesión.

Personalmente, la experiencia me resultó intensa y profundamente purificadora y renovadora. Para Elías Viñuela, operador turístico del Cusco, que ha participado en muchos rituales con Mary Ann, *“El wachuma en temascal para algunos es muy fuerte, va quemando toxinas y cuando te empieza a entrar el wachuma ya tienes el cuerpo limpio, y así cuando ya está por terminar el temascal es cuando te empieza a reventar el wachuma...”* (Elías Viñuela, 23.09.08).

Mary Ann enfatiza los beneficios terapéuticos que brinda el temascal asociado al uso de wachuma, al estimular todos los órganos internos, limpiando el cuerpo a través de la eliminación de toxinas acumuladas en el cuerpo por medio del sudor. Es una ayuda valiosa para el tratamiento de muchas enfermedades: obesidad, reuma, prostatitis, artritis, bronquitis, envejecimiento prematuro de la piel, cansancio físico y mental, mala digestión, trastornos hepáticos, digestivos, circulatorios, pulmonares, glandulares, diabetes e hipertensión.

Sesiones de wachuma en “viajes de peregrinación”

En su época de aprendizaje, junto a sus maestros Arturo Cervantes y Víctor Estrada, Mary Ann participó en muchas sesiones de wachuma con turistas extranjeros en *wakas* o templos prehispánicos, como Chan Chan, Túcume y el Brujo, entre otros. Para Mary Ann, estos sitios sagrados han sido lugares de comunicación con el universo, concebidos para practicar ritos con plantas maestras, y en ellos residen todavía las energías puras y los “maestros de luz”.

Actualmente, Mary Ann prepara sus propios “viajes de peregrinación”. Estos programas espirituales duran entre 10 y 14 días y son solicitados, mayormente, por grupos del extranjero, que vienen expresamente a ello. Pueden realizarse en tres rutas: Cusco-Puno, Costa Norte, Huaraz-Chavín de Huántar. En las tres se visitan templos y lugares sagrados del mundo andino. Las sesiones de wachuma, que tienen lugar en diferentes puntos energéticos de la ruta, se combinan con diversas actividades rituales y espirituales: ofrendas, meditaciones, curaciones, armonizaciones, eventualmente un temascal.⁴¹⁷

“(...) en Tipón, en Raqchi, usualmente tomamos wachuma pero antes hacemos un ejercicio de equilibrio en unas construcciones circulares que hay ahí, que es dar vueltas así a ver si te caes o te aguantas, hay veces que hay gente que se cae se echa y ¡pum! se sale de su cuerpo, todo, y de ahí wachuma para estar ahí todo el día por ejemplo.” (Mary Ann Eddowes, 05.12.08).

En Tinajani algunas veces se hace una sesión de wachuma, otras veces no; depende de cómo se presenta cada viaje. Mary Ann considera que el programa sólo es una base, su ejecución tiene que ser flexible porque:

“(...) dentro de todo lo previsto van a haber imprevistos que tienes que saber manejar, y ese es un buen organizador: el que puede entregarse al flujo del universo (...) lo que va saliendo en realidad porque ahí depende del proceso de cada uno lo que va a pasar ¿no?, tu tienes una base sobre la que trabajas pero lo demás no sabes qué va a suceder, sólo hay que estar ahí listo y preparado para atender ¿no? (...) Tu no planeas, la planta es la que te

⁴¹⁷ En Raqchi, es una comunidad en la que trabajó con Mia Goethals -su maestra en temascal-, Mary Ann a veces Mary Ann construye una cabaña de sudor si se coordina con tiempo.

lleva, tu no puedes controlar, y cuando controlas es donde bloqueaste el trabajo con la planta, tu te tienes que entregar y abrir tu corazón, tu vas con intenciones pero no con expectativas. (...) Puedes tomar a la mañana y hacer todo el proceso durante el día y vas a seguir en la noche, o puedes trabajar toda la noche hasta amanezca, depende de muchas cosas, tu puedes planear algo “ya vamos a tomar a tal hora” y de repente algo sucedió y se dio de tomar tres horas más tarde o no tomaste al final ese día, y lo dejamos para otro día...” (Mary Ann Eddowes, 05.12.08).

Elías Viñuela, operador turístico que ha participado en varios rituales de Mary Ann con turistas, destaca la conexión que permite el wachuma con la naturaleza y con la cultura andina:

“Casi todas las culturas que han estado en el Perú antes de los incas, han sido conocedores del wachuma, es por eso que cuando tomas wachuma en sitios arqueológicos la conexión es mucho más fuerte... Eso es lo que tiene el wachuma que la ayawaska no tiene, que te conecta muchísimo con lo andino. Y además, puedes tomarla en el día y en la noche, puedes estar con los ojos abiertos, caminar, conectarte con una hormiguita, con una montaña, con el agua, con el sol, con un ave, o sea es conexión con tu esencia, la naturaleza.”.

“Lo que más me ha llamado la atención de los turistas europeos es que tienen que ver para creer ¿no?, cuando empiezan a sentir los efectos de la planta, están echados en una piedra y de repente te dicen “la piedra tiene vida, se mueve”, jajaja, “claro” les digo, “claro que tiene vida”, felices dicen “pues claro, es un ser vivo” (Elías Viñuela, 12.11.08).

En las rutas que se recorren en zona de altura, como hace frío de noche, usualmente Mary Ann planifica las sesiones de wachuma durante el curso del día. El grupo de turistas hace su proceso durante toda la jornada hasta que baja el sol y regresan al hotel.

“El wachuma te permite estar con los ojos abiertos, poder caminar, poder hablar en determinados momentos con otras personas, te permite conectarte con la naturaleza, con las montañas, con el agua, con un ave que está por ahí, hasta con una hormiguita, una arañita (...) El wachuma te permite conectarte mejor con la naturaleza, sea donde sea que estés, obviamente estando en un entorno más andino seguramente te conectará con ese tipo de energía, y darse cuenta además que tu eres parte de esa naturaleza, de la cual creías que estabas separado (...)” (Mary Ann Eddowes, 05.12.08).

Además, Mary Ann ha observado que el wachuma tiene la virtud de conectar directamente con la sabiduría divina y con lo sagrado. Recuerda y hace sentir, a los seres humanos, que en realidad son seres espirituales. *“El wachuma lo bueno que tiene es que te conecta con esa energía de la cual eres parte pero lo hemos olvidado, arregla esa desconexión entre el ser humano que se olvidó que es espiritual y la naturaleza que también tiene espíritus en el mundo visible, invisible, todo tiene espíritu.”* (Mary Ann Eddowes, 23.09.08).

En el trabajo con grupo de extranjeros, Mary Ann ha observado que los norteamericanos vienen -por lo general- bien preparados, muchos realizan alguna práctica espiritual antes de venir. En cambio, los grupos europeos suelen ser más difíciles, y entre ellos los más problemáticos acostumbra ser los franceses.

“Y hay gente muy racional y que le cuesta mucho, e incluso se ofusca, tu vas viendo por durante esas dos semanas por decirte, o diez días, el proceso de cada quien, y siempre hay alguien que hace crisis algún día, ya sea que no quiere hablar con nadie, ya sea que llora, ya sea que le da diarrea y vómito que es lo más común, y que un día se perdió el paseo y se tuvo que quedar echado en cama, pero es el proceso de cada quien ¿no?, cada lugar conecta a cada persona de manera distinta, la mueve de manera distinta, entonces todo eso va a hacer que las reacciones sean de una forma o la otra (...)” (Mary Ann Eddowes, 05.12.08).

Mary Ann acompaña al grupo en la convivencia durante las veinticuatro horas al día, es la guía espiritual y tiene que permanecer junto a ellos, porque en cualquier momento pueden hacer crisis. Mary Ann me confiesa que *“(...) ya en los últimos días no puedes ni verlos, sólo quieres que se vayan, después te da penita y dices qué rico, ya, trabajo cumplido, continuamos”*.

En general, los turistas se van contentos. *“Tu ves sus rostros cómo llegan y cómo se van, ya es otra historia, o sea es una luz que apareció de una oscuridad con la que llegaron cargadazos.”*

CAPITULO 17
UNA GENERACIÓN SIN MAESTROS: EL USO DE WACHUMA EN LA
JUVENTUD LIMEÑA

“(…) por que el cactus, ese cactus hace ver, oye yo he visto ese LSD, he visto esa ketamina, he visto ese popper, he visto la cocaína, he visto tanto otro, pero no he visto nunca este cactus que me ha hecho ver esa cosa que lo siento y digo “¡manya, mira cuántas cosas ha creado el hombre y mira solamente esa planta!”, este cactus hace hacer esto en el hombre que nunca se ha descubierto en un ser humano, por que son sensaciones increíbles, y cosas que nunca has sentido, muchas (...)” (Stefano, sábado 23.08.08, Miraflores).

Introducción

En el seno del movimiento *hippie*, surgió entre los jóvenes una forma “no-tradicional” de usar a las plantas maestras, en un contexto urbano donde era común el consumo de alcohol, marihuana y alucinógenos químicos -como LSD-, y sin la presencia de maestros tradicionales.

Desde los años 60, en Lima y otras ciudades andinas, algunos jóvenes comenzaron a aventurarse por sí mismos en sesiones de wachuma. Las primeras experiencias de Anthony Henman con el cactus –por ejemplo-, fueron en un ambiente que él define como *hippie*, y tuvieron lugar en Perú y en Bolivia. David Vargas Machuca, de 29 años, me comentó que su padre había tomado wachuma en Lima, siendo joven: *“Yo hablé con mi padre sobre las plantas y él me dijo que había tomado San Pedro, claro, la mayoría de la gente sí, menos la gente que ya cayó en el rollo materialista.” (David Vargas Machuca, 30.08.08).* Manuel Seminario, con 51 años, también revela experiencias juveniles con wachuma, que tuvo hace unas tres décadas con un grupo de amigos.

En el curso del trabajo de campo, comprobé que el uso de wachuma representa una experiencia juvenil para muchos limeños y limeñas. En el 2008, el tema surgió a la luz pública. El jueves 31 de julio de ese año, en el programa radial “La hora de nuestra coca”, se conversó sobre el particular uso de wachuma que hacen muchos jóvenes de Lima,

tomando el cactus para ir a una fiesta o a una juerga. Se estableció el siguiente diálogo entre Mariel Cabezas, Manuel Seminario, Ana María Pérez y Máximo Fernández:

Mariel Cabezas [introduce el tema]: -*“Comentaba antes de iniciar el programa, conversando con jóvenes entre 25 y 35 años, me contaban que se iban a la discoteca y llevaban un botella de San Pedro, en vez de llevar... no sé, un licor. Pero la pregunta es la siguiente, este uso que están haciendo con una planta que merece tanto respeto ¿qué opinión merece esto, por qué sucede esto?”*.

Ana María Pérez: -*“El contexto en el que yo comencé a tomar estas plantas es un contexto con maestros indígenas, bajo una ritualidad, bajo esa forma. Pero sí tengo entendido que en los años 60 una forma en que mucha gente conoció el tema de plantas maestras fue en el marco de consumirlas al igual que cualquier alucinógeno químico, como el LSD. Sin embargo tu ves el testimonio de una persona que yo respeto muchísimo [Anthony Henman], que él me comentó que su entrada a las plantas maestras fue por esta ruta, pero que después la planta misma se encargó de ordenarlo. Entonces yo pienso que el punto de entrada para conocer las plantas maestras quizá pueda darse en una discoteca, pero la responsabilidad viene al siguiente día en mi decisión de no utilizarlo como una vía de escape sino como una vía de exploración hacia adentro. (...) La manera de entrar a la planta puede ser en una fiesta o en un ritual, lo importante es entrar ¿no?, en el caso de Anthony Henman, él había entrado en la década de los 60, pero después él me dijo “no te preocupes porque la planta se encarga de expulsar, por poner una palabra, a quien no sigue una ritualidad, a quien no sigue una ruta de respeto hacia la planta, y de amor que es lo que se necesita para trabajar con estas plantas”*.

Manuel Seminario: -*“Eso justo iba a comentarte, cuando estás con el San Pedro en el cuerpo puedes proyectar toda tu experiencia hacia fuera, vas a ver imágenes, distorsiones, seguramente, algunos colores más iridiscentes, pero si tu decides que tu experiencia sea más bien interna, que sea encontrarte contigo mismo, es muchísimo mejor, es la forma realmente de consumir el San Pedro, cada uno en su sitio, con mucho respeto.”*.

Ana María Pérez: -*“Y creo que hay una gran diferencia entre un alucinógeno y una planta maestra, el primero lleva a una distorsión de la realidad, en cambio una planta maestra te da visión simbólica de tu propia realidad.”*.

Máximo Fernández [llamada telefónica]: -“*Un aporte nada más, sobre esto de que unas personas a veces llevan su botella de medicina a una fiesta, yo pienso que eso tiene que ver con una memoria un poco distorsionada de la gente, porque antiguamente era una fiesta ir a una ceremonia, así de medicina, yo conozco personas así que estamos en el camino de la tradición americana que el día de su cumpleaños lo celebran tomando medicina, tomando su ayawaska o tomando su peyote, y eso es una bendición para esa familia...*” (La Hora de nuestra Coca, 31.07.08).

17.1. EL CONTEXTO SOCIAL

17.1.2. Semblanza de los grupos de jóvenes

El sábado 23 de agosto de 2008, en una feria de productos ecológicos en Miraflores, establecí contacto con David Vargas Machuca y Patricia Gerhard Anyosa. Sintonizamos en una conversación muy animada, y descubrí que encarnaban lo que estaba buscando: testimonios de uso urbano del wachuma. Me comentaron que esa noche irían a una fiesta en casa de Stefano, un amigo de ellos que cumplía 22 años, donde se reuniría un grupo de jóvenes vinculado al uso del cactus. Felizmente me invitaron. Esa noche aproveché para compartir hojas de coca y entablar entrevistas con tres principiantes urbanos en wachuma: Patricia, Stefano y Franklin. Al sábado siguiente (30.08.08), me volví a reunir con el grupo en la casa de Patricia Gerhard –Miraflores-, esa noche entrevisté largamente a David Vargas Machuca.

David, con 29 años, es el más experimentado y el líder del grupo. Él ha atraído en torno a sí a media docena de jóvenes que rondan los 22 años -es decir son 7 años menores- y, por otro lado, a Patricia Gerhard Anyosa, masajista divorciada de 37 años. Entre los jóvenes, a Franklin y a Stefano tuve oportunidad de conocer mejor. Stefano tiene 22 años, es un ser carismático, alto y voluminoso, de pelo largo y crespo, ojos verdes y rasgados y el rostro marcado por las secuelas del acné. Franklin, de 21 años, es un muchacho pequeño y

moreno, con grandes conflictos personales.⁴¹⁸ Patricia Gerhard es la única mujer y la mayor del grupo.⁴¹⁹ Patricia nació en Lima, de padre alemán y madre ayacuchana. A los dos años y medio hizo un viaje a Ayacucho, guardando en su corazón recuerdos muy gratos de la sierra.⁴²⁰ Mientras crecía en la ciudad se decía a sí misma “tengo que regresar algún día”. A los 19 años se casó, con su esposo tenía la posibilidad de viajar a la sierra, al norte y a cualquier parte del Perú. Tiene 4 hijos, 2 mujeres -que ya están en etapa universitaria- y 2 varones, uno en la secundaria y otro en la primaria. Separada desde hace algunos años, alquila un departamento en Miraflores, donde vive con sus cuatro hijos. Trabaja como masajista, desplazándose en bicicleta por la ciudad para prestar sus servicios a domicilio. En esta reciente etapa de su vida ha tenido oportunidad de integrarse al grupo de David, Franklin y Stefano, y participar con ellos de sesiones de wachuma. Su hijo Olger, de 14 años, ha hecho también la experiencia, “*cuando mi hijo tomó San Pedro se armonizó mucho más porque es más puro...*” (Patricia Gerhard, 14.10.08).

Por otro lado, a través de Hernán Guillén,⁴²¹ supe de la experiencia de otro grupo de jóvenes: Alex, Paloma, Nitce, Manuel, José Luis, Nicolás, entre otros. Tienen una choza en Surco donde se juntan cada 13 días. Desde hace varios años, están yendo a las playas de Chilca para tomar wachuma, ellos mismos preparan el brebaje y las sesiones las realizan individualmente o en grupos de amigos, sin la presencia de maestros. “*Yo veo que ellos realmente es gente que como que salió así del sistema, su conciencia está en otro nivel*”, me contó con admiración Hernán Guillén. Y entre todos los integrantes de este grupo, me habló con énfasis de Alex (Alexander Pinto de Oliveira):

⁴¹⁸ En el contexto de una fiesta, Franklin me manifestó sus intenciones suicidas: “*Si huevón, yo casi me muero, y no sé por qué no muero, me aviento en la pista y no me quieren matar huevón, no entiendo esa huevada tío, me he intentado matar un culo de veces, ya voy a terminar con esta mentira.*” (Franklin, 23.08.08).

⁴¹⁹ Se ve a sí misma como una “sembrada”. Su padre es un ciudadano alemán que vino al Perú, conoció a su madre -una mujer andina del departamento de Ayacucho- y convivió con ella durante un año; luego desapareció. Lo curioso del caso es que “*La empresa química que lo había traído acá no existe, datos falsos, investigué sobre su carné de extranjería y su número corresponde al nombre de un japonés. Conozco otros casos parecidos.*” (Patricia Gerhard, 17.11.08).

⁴²⁰ Recuerda que “*Un día escuché bailar un wayno, cuando tenía dos años y medio, y no me asusté para nada, me encantó, el zapateo de toda la gente juntos, zapateando juntos, bailando con la tierra, o sea para mí fue un cobijo, ya estaban mis ancestros en mi sangre, tenía dos años y medio y sentía la tierra... cuando olía a la tierra mojada, las yerbas del campo.*” (Patricia Gerhard, 23.08.08).

⁴²¹ Cuando yo acompañaba a Manuel Seminario a eventos culturales, lo ayudaba a montar sus tiendas y vender los productos de Maná Integral. A veces tenía tiempo de conversar con el puesto vecino de Hernán Guillén, un industrializador “informal” de la hoja de coca, muy conectado con todo el tema de la espiritualidad en Lima.

“Uno de ellos, Alex, que tiene su compañera y ya nació su bebito, ya te los presentaré, es como un chamancito ¿no?, él debe tener sus 23 o 25 años, es chibolo, y este Alex es ecologista, místico, produce sus propios productos naturales, hace su ropa, fabrica su tabaco, sus plantas, sus baños de florecimiento, prepara su San Pedro, hace un montón de cosas, escribe, lee, ni te imaginas la cantidad de libros que tiene místicos, del Capac Ñan, de los mochicas, iconografía, sabe de todo, y desde que yo lo conozco a los 17 años, es una enciclopedia abierta, hace sus sandalias, se viste con sus ropas que él mismo se hace, tiene sus dreads⁴²², tiene sus pearcing, sus expansores, tiene sus huecos así [hace con la manos un gesto de “muy grande”] en cada oreja, y hace unos expansores de palo santo, hace sus collares con maíz, con habas, es como un indígena que viviera en el monte, vive en Lima, pero por temporadas ha estado viviendo en la sierra, en el mar, en muchos lugares, y él como que se quedó conectado y permanentemente habla del wachuma, de que tenemos que recuperar nuestras raíces, sería bueno que lo conozcas, además está casado con una argentina, Paula.” (Hernán Guillén, 03.10.08).

En la Universidad de la Molina, en julio de 2008, tuve la oportunidad de conocer a Alex y a varios de sus amigos vinculados al uso de wachuma, en un evento por la celebración de “el día fuera del tiempo”. En los meses sucesivos, a través del trabajo de campo, conseguí identificar a otros cuatro grupos de jóvenes limeños vinculados a experiencias con wachuma, en los departamentos Barranco, Pueblo Libre, San Miguel y Magdalena del Mar. Estos grupos están integrados por un número variable -entre 6 y 12- de jóvenes que tienen entre 13 y 37 años de edad y viven mayormente en barrios de clase media. Realicé una encuesta a 40 jóvenes, averiguando dónde y en qué contexto conocieron al wachuma, cómo fue la experiencia y qué efectos produjo en sus vidas. Los jóvenes han crecido en un contexto urbano, donde es relativamente común el uso de marihuana. Por ejemplo, sobre un total de 40 jóvenes consultados, 31 de ellos -es decir algo más del 75 %- manifestaron haber empleado y conocer la marihuana, y 18 de ellos -es decir casi el 50%- reportaron haber aspirado por lo menos una vez clorhidrato de cocaína. La mayoría de los jóvenes se decidió a probar el wachuma, así como otras plantas y sustancias, por la curiosidad natural propia de la edad.⁴²³ David Vargas Machuca y Patricia Gerhard -por el grupo de Miraflores-, y Alex -por el grupo de Surco-, fueron mis principales informantes.

⁴²² El pelo enredado al modo de los rastas.

⁴²³ Por ejemplo, Stefano refiere que “Cuando yo entré por la marihuana por ejemplo, entré porque estaban fumando, y todo el mundo entra así, así como el alcohol te pone en alcoholismo, borracho,

17.1.2. Leyendas y percepciones urbanas del “San Pedro”

Entre las leyendas urbanas que circulan en Lima sobre el wachuma, destaca una que vincula al cactus con la iniciación de niños incas y con los cuatro elementos: fuego, agua, viento y tierra. David Vargas Machuca me ofreció el siguiente relato:

“Inclusive conocí una historia que decía que los incas mandaban los niños al poder de un maestro, y esos niños tomaban San Pedro hasta los 7 años, esto me lo contó un amigo, justo habíamos tomado wachuma en la playa también, y me dijo que estos niños entraban y de los siete salía uno, y el que salía estaba en contacto con todos los elementos, con el fuego, con la tierra, con el agua y con el aire, y él podía saber cuál era la tierra perfecta para estar porque había agua y porque estaba en equilibrio con el ecosistema (...)” (David Vargas Machuca, 30.08.08).

Gabriela, joven limeña, me compartió otra versión de esta leyenda:

“A mi me habían dicho que era una planta sagrada que de una u otra forma te despertaba, te conectaba con los elementos (...) y con el San Pedro hay muchas historias, también dicen que los incas utilizaban el San Pedro en niños, entonces había como un sacerdote que recibía siete niños, y de ahí salía uno, ese ser ya estaba conectado con todos los elementos, era pues como un Mama Ocllo, y supongo que de ahí debe venir ese legado, Mama Ocllo, los hermanos Ayar (...)” (Gabriela, 22.09.08).

“El ritual de la muerte” es otra leyenda sobre el San Pedro, fácil de escuchar entre los jóvenes limeños.

“Un amigo me había comentado que había un ritual de San Pedro que se llamaba “el ritual de la muerte”, con cuatro personas para hacer un ritual en el que todos ven lo mismo, todos se conectan y todos ven lo mismo en el viaje, lo conversamos nos pusimos de acuerdo con tres amigos, y decidimos pasar juntos por este ritual.” (David Vargas Machuca, 30.08.08).

la marihuana te pone en algo, manyas, y yo la quiero probar, quiero ver que pasa, y es wob wob, mira yo fumo desde los 13, 7 años llevo fumando ganya.” (Stefano, 23.08.08).

Algunos jóvenes, como fue el caso de David Vargas Machuca con tres de sus amigos, se agruparon y organizaron para experimentar juntos este relato mítico. Otra versión del mismo que recogí en Barranco, dice:

“El ritual de la muerte consiste en que cuatro personas toman con un fin en común, el fin de nosotros era encontrarnos con nosotros mismos, llegar a la luz, entonces lo que hace esta gente, yo considero el San Pedro te lleva a morir y despertar a algo nuevo, morir y renacer, entonces básicamente el ritual de la muerte son cuatro personas que mueren y renacen, y al morir juntos nos conectamos, y al renacer nacemos conectados ya, al renacer juntos en una conexión vamos a ver absolutamente lo mismo, entonces todos podemos compartir un fin común, llegamos a una verdad mayor porque ya no lo vi sólo yo sino que lo vio el otro también.” (Guillermo, 13.09.08).

En los referidos relatos, el cactus aparece asociado a los prestigiosos incas, a los cuatro elementos, a los ritos de iniciación y al establecimiento de lazos de “hermandad” entre amigos.⁴²⁴ Los mitos urbanos sobre el wachuma están asociados a una percepción positiva del cactus, que se viene consolidando en los años recientes. El wachuma, que había sido considerado erróneamente como un “alucinógeno”,⁴²⁵ comienza a ser percibido como una planta maestra. Se está llegando a un nuevo consenso, según el cual coca, wachuma y ayawaska serían las “plantas maestras peruanas”. El químico Víctor Reyna Pinedo, profesor principal en la facultad de ciencias de la Universidad Nacional de Ingeniería (UNI), afirma que, para realmente ser peruano, es necesario haber tomado wachuma, ayawaska, usar la coca y haberse hecho al menos una *caipada* o pasada de cuy (Víctor Reyna Pinedo, 14.07.08).

Con esta nueva perspectiva, muchas personas se están acercando al wachuma en busca de sanación y salud. Es el caso de Patricia Gerhard:

“Quería conocer más de las plantas maestras, porque mucha gente decía “eso es un alucinógeno”, pero yo no lo estaba viendo como alucinógeno, sino que te conectan

⁴²⁴ Para la zona del uso tradicional de wachuma –sur de Ecuador y norte del Perú–, las etnografías disponibles (Sharon, 1980; Polia, 1998) no reportan ninguna leyenda semejante al “ritual de la muerte” o a la iniciación de niños incas. El único elemento en común es que se atribuye el uso del cactus a los incas, lo cual es un motivo de prestigio (Polia, 1996: 185-204).

⁴²⁵ Para mayor información sobre el origen de este prejuicio, revisar el capítulo I.

realmente con la Pachamama, lo de alucinógeno puede ser para la gente que quiere drogarse, pero la planta no es para drogarse, es para conectarse, es medicina, hacer una radiografía interna de ti mismo, para limpiarte. Es por eso que me he aventurado a tomarlas, incluso con toda mi familia.”

“En Lima ahora hay más comunicación de esto, antes el que tomaba San Pedro, el que tomaba ayawaska, era visto como un drogadicto, un “loco de miércoles”, está cambiando la percepción, hay que enseñarle a la gente que es medicina, que es algo que te va a ayudar a limpiar, a curar física y espiritualmente.” (Particia Gerhard, 23.08.08).

El wachuma, más conocido en la ciudad como “San Pedro”, goza de una reputación propia y particular, que lo distingue claramente de las drogas químicas y de las otras plantas maestras.

“(…) oye yo he visto ese LSD, he visto esa ketamina⁴²⁶, he visto ese popper⁴²⁷, he visto la cocaína, he visto tanto otro, pero no he visto nunca este cactus que me ha hecho ver esa cosa que lo siento y digo “¡manya, mira cuántas cosas ha creado el hombre y mira solamente esa planta!”, este cactus hace hacer esto en el hombre que nunca se ha descubierto en un ser humano, por que son sensaciones increíbles, y cosas que nunca has sentido, muchas (...)” (Stefano, 23.08.08).

Los jóvenes entrevistados diferencian claramente al wachuma de las drogas. Consideran que el wachuma es una planta y por consiguiente una creación de la Madre Naturaleza; a diferencia de las drogas que son productos químicos, elaborados por el hombre en un laboratorio. *“Tomo San Pedro por que mi cuerpo lo pide. Mientras sean plantas y no químicos. Yo prefiero las plantas a los químicos porque los químicos tío me han vuelto a ser malo.” (Franklin, 23.08.08).*

El 90% de las personas encuestadas reconoce que el wachuma es una planta maestra, que se debe tomar en contacto con la naturaleza, con el fin de “encontrarse con uno mismo” e iniciar un camino de sanación y evolución personal. Guillermo manifiesta que varias veces

⁴²⁶ La ketamina es una droga derivada de la fenciclidina, utilizada originalmente en medicina por sus propiedades analgésicas y anestésicas. Fue sintetizada en 1962 y usada por primera vez en la práctica clínica en 1965.

⁴²⁷ Esta droga, conocida también como “la droga del amor”, es nitrato de amilo y se elabora mezclando alcohol amílico y ácido nítrico. Se comercializa en envases similares a los que se utilizan para el esmalte de uñas.

ha tomado wachuma, en entornos naturales de las afueras de la ciudad de Lima: *“Incluso lo tomamos ya entre amigos, tampoco es sin respeto, hay respeto, nos vamos a algún sitio en el campo, a conversar, a filosofar, a encontrar... en realidad terminas con un entrañable amigo al costado, porque todos han abierto sus corazones (...)”* (Guillermo, 01.05.08).

El restante 10 % de los encuestados, reveló que consume el cactus de igual forma que si fuera una droga o alucinógeno; es decir, con un propósito de dispersión, diversión, distorsión y evasión de la realidad. *“Hay gente que lo toma como una locura, como ir a un rave, yo también he ido a una rave, y también es chévere, yo he tomado San Pedro en fiestas, acá en Lima es común brother...”* (Franklin, 23.08.08).

En definitiva, la mayoría de los jóvenes es consciente de que tiene la opción de tomar al cactus como “droga” (para evadirse de su realidad) o como planta maestra (para conocerse mejor y purificar su cuerpo):

“Es hermoso saber que la gente aprende y que es la misma planta la que te enseña, la misma planta te selecciona, te dice bueno “¿tu estás por aquí, y qué quieres aquí?, bueno ya, ¿ah quieres estar drogado?, bueno, sí, ahí está, estás drogado”, y cuando comentas tu experiencia vas a decir “ah estuve drogadazo”, por que eso es lo que tu quisiste, “aluciné, uuuh”; pero de eso no se trata, se trata en verdad de ver qué es lo que la planta te quiere dar, es una introspección, tu maestro te habla, pin esto es así ta ta ta ta, lo tomas o lo dejas.” (David Vargas Machuca, 30.08.08).

El etnomusicólogo Álvaro Zumarán Chávez, reflexiona:

“Tiene su parte sicodélica el wachuma, que es para la búsqueda de visión, no es para experimentar cualquier tontería, como planta sagrada, ancestral, milenaria, se ha utilizado como un medio para consultar con el cosmos.” (Álvaro Zumarán Chávez, 13.12.08).

El uso del wachuma con una finalidad de diversión o evasión, es mucho más frecuente en los neófitos, por lo general adolescentes y jóvenes que se hallan en una etapa de experimentación con diversas sustancias y tienen su primera experiencia con el cactus. Este fue el caso de Alex: *“Yo tenía 17 años, me metía de todo, alcohol, cocaína,*

marihuana, uno estaba experimentando ¿no?, no consumía drogas como pasta, esas cosas no, ahí tomé el wachuma y ahí me fue encaminando, encaminando.” (Alex, 20.10.08).

David Vargas Machuca ha observado que *“Hay mucha gente que la toma sin responsabilidad pero al final la planta siempre va a enseñarte, tal vez la primera vez mucha gente no toma con respeto pero después la planta te enseña lo que es el respeto (...)”* (David Vargas Machuca, 23.08.08). Para las siguientes sesiones, los jóvenes buscan ambientes naturales y se preparan con dietas y ayunos. Toman conciencia de que la experiencia con wachuma les servirá para conectarse con la naturaleza y conocerse mejor a sí mismos.

17.2. LAS INICIACIONES

17.2.1. Testimonios

David Vargas Machuca: primera experiencia con wachuma.

“Mi primera experiencia con San Pedro fue hace 10 años, cuando tenía 19 años. Lo preparamos en una olla arrocera y fuimos a beberlo a la sierra de Lima. Fue con una amiga, recuerdo que nos dirigimos a Santa Eulalia, que es más allá de Chosica, y pucha, ahí simplemente nos subimos al carro, no sabíamos adónde íbamos porque era la primera vez que íbamos a este lugar, y recuerdo que tomamos el carro y empezamos a avanzar y mi amiga dice “ya basta aquí nos paramos”, bajamos del carro y llegamos al lugar perfecto, luna llena, una piedra gigante donde caía la luz de la luna, entonces yo me puse en ese lugar y recibí un baño de luna, pucha y en un momento recuerdo que me conecto con la piedra, me arrodillo y pongo mis manos en la piedra, en un momento abro los ojos y veo como la piedra ha entrado a mis brazos, como si mis brazos fueran de piedra, de color plomo, fuerza, en ese momento simplemente cerré los ojos y dejé que fluya, y terminé siendo parte de la tierra, fue una experiencia muy fuerte, recuerdo que en esta ocasión había ido un chico de Suecia, y él no sabía hablar nada de español, creo que sólo sabía pedir una coca cola y decir “cóbrate”, algo simple, pero sin embargo durante el viaje de San Pedro logramos comunicarnos sin necesidad de decir una palabra, tanto así que yo quería un cigarrillo y antes de que yo se lo pidiera él ya me lo estaba dando, como cuando

él quería agua antes de que él volteara yo ya se la había ofrecido, cosas así, y así con todo, una conexión bien fuerte, y recuerdo que esa fue la primera vez que me conecté con los elementos porque mi pierna se mojó con agua, y sentí frío gracias al aire, entonces en ese momento puse mis manos en el fuego, y veo cómo el fuego se abre como si estuviera danzando, fue muy mágico, y también mi experiencia con la piedra me hizo conectarme con los cuatro elementos, tanto así que terminé en el medio del río.” (David Vargas Machuca, sábado 23.08.08, Miraflores).

La iniciación de Franklin, Guillermo y Fernando (“el ritual de la muerte”).

Franklin, Guillermo y Fernando, cuando tenían entre 13 y 14 años, fueron conducidos por David Vargas Machuca -7 años mayor que ellos- en su primera sesión de wachuma. Los cuatro se pusieron de acuerdo para experimentar la leyenda conocida como “el ritual de la muerte”, en que cuatro personas toman la planta con un mismo fin.

“Recuerdo que fue en la casa de un amigo que se llama Guillermo, llegamos a su casa, un amigo que se llama Fernando, un amigo vino, trajo su cocina, lo cocinamos [al San Pedro] casi por ocho horas, lo tomamos en la casa de mi amigo, los cuatro, la parte verde con un poco de la parte blanca, yo siempre le pongo un poquito de blanco, y bueno lo hervimos, yo había tomado una vez antes, ellos tres, para Guillermo, Fernando y Franklin, era la primera vez, entonces recuerdo que yo les había dicho “tenemos que ir a la naturaleza, no que hay que tomarlo en la ciudad”, nos fuimos a la esquina de la casa y yo les decía “hermano...”, yo ya sabía que se iba a poner fuerte, siempre percibo, tengo esa sensación, sé cómo va a ser, si va a ser fuerte, me entiendes, yo tenía 19 años, en el 98 fue, Franklin tenía 13 o 14 años en ese momento, él se adelantó mucho a su época, entonces, preparamos el San Pedro entre los cuatro, y lo tomamos, salimos a la esquina de la casa y les digo “chicos tenemos que movernos de aquí”, “no pero que...”, “¡vámonos!”, subimos a una combi, empezamos a avanzar, una locura, y la combi, pasaron mil cosas, empezamos a sentir cómo algo quería venirme del estómago, como ramificándose por todo el cuerpo, me entiendes, de ahí empezaban a subir gente borracha, gente en drogas ¿no?, pero en un momento todos sonrieron en la combi y ese fue el momento más hermoso, ahí de repente Guillermo dice “¡baja!”, y nos bajamos en Punta Negra, llegamos a esta playa, y empezamos a caminar ya en la playa, y eso se me quedó grabado para siempre, recuerdo que teníamos una imagen atrás, que era como una casa grande, y caminábamos y caminábamos y la imagen seguía a la izquierda, y mirábamos y seguía la misma imagen, y habíamos caminado casi media hora, era como que no había tiempo, como que no

podíamos pasar de ese lugar, y para pasar de ese lugar que normalmente serían pues cinco minutos, se percibió como media hora o una hora, hasta que llegamos al lugar perfecto, nos sentamos, pusimos nuestras cosas ahí (...) pero queríamos ir a comprar algunas cosas al pueblo, ¿cómo reencontrábamos el sitio?, y se me ocurre “¿saben qué?, cada uno deje algo”, e hicimos un círculo alrededor, y cada uno dejó algo, nos fuimos al pueblo, y cuando regresábamos “¿dónde está el lugar?”, se veía una luz en el fondo, una luz verde, y efectivamente esa luz verde era el lugar donde habíamos dejado nuestras cosas, y cada uno se sentó en el lugar donde había estado y tomó lo que había dejado, y continuamos con la ceremonia (...) y recuerdo que se escuchaban ruidos, risas, y Guillermo me dice “David, anda detrás de eso que está allá”, ¿qué cosa?” le digo, yo no sabía a qué me enfrentaba, simplemente me acerco y siento como una energía muy fuerte, que era desconocido, entonces le digo Guillermo “acompañame”, llegamos y era un tronco de palmera, con la parte de la raíz cortada y formando como una pelota, empezamos a arrastrarla, entonces se nos ocurrió hacer círculos alrededor de nosotros para protegernos, hicimos siete círculos que terminaron en un dibujo gigantesco por la playa, que terminaba hacia el mar con el tronco de cabeza, con la pelota hacia arriba, cada uno infló un globo, no sé a quien se le había ocurrido llevar globos, fue perfecto, cada uno infló un globo por un punto cardinal, y estuvimos todo el tiempo protegidos en ese círculo, se veía la energía verde que nos protegía, nos sentimos muy seguros (...) todo fue porque encontramos un tronco de palmera y al arrastrarlo terminamos haciendo un dibujo, fue muy mágico, y al final recuerdo que este tronco de palmera terminó con las raíces hacia arriba en un cerro de arena, y cada uno infló un globo y lo puso ahí como con su energía (...) yo recuerdo que yo empecé a ver algo, eran como legiones que se movían, entonces yo les dije, “¿están viendo lo que yo veo?”, entonces les describí, eran como personas, elefantes, y se prendían fuego por allá, y todo esto tenía el relieve de una luz blanca, y se acercaban, pero era algo mágico, algo muy hermoso, todos sabíamos que era un ser de luz que se estaba comunicando, incluso llegamos a pensar también que podía ser gente en otras partes del mundo que ha tomado plantas en ese momento, San Pedro, peyote, ayawaska, quien sabe, pero una conexión, porque para mi es el espíritu de la tierra el que te habla a través de las plantas (...) al día siguiente fue amaneciendo hasta que salió el sol, y a mí se me ocurrió irme a nadar al río.” (David Vargas Machuca, sábado 23.08.08, Miraflores).

Iniciación de Alex.

“Yo tenía 17 años. Quien me compartió wachuma por primera vez fue Ismael [Granda], un barboncito que se viste de blanco. Ismael agarró un día y acá en la cuadra agarró a varios

chicos del barrio, vecinos míos, vamos, nos llevó y él dio ¿no?, ahí fue, él nos llevó a todos a Chilca, y nos explotó la conciencia”.

“Ismael, él lo que pasa es que nos dio la planta y él en silencio, en wachuma te concentras en una persona y puedes percibir soberbia, seriedad, sabiduría, y él en su soberbia, porque tiene una presencia bien soberbia, y en su silencio, él ya nos decía todo, su sola presencia nos guiaba, nos daba tranquilidad (...)”.

*“(...) porque el tío [Ismael Granda] estaba ya una semana en Chilca, con una carpita, una manta, y ahí estaba en meditación, en contemplación, y vino, se salió en una de esas y nos llevó allá, paraba ahí, vivía ahí, y tomaba San Pedro, y él nos preparó en su ollita ese San Pedro poderoso, porque éramos varios me acuerdo y a todos nos reventó y ¡paf! (...)”
(Alex, 20.10.08).*

17.2.2. Elementos característicos de las iniciaciones

Lugares de iniciación: Chilca y Markawasi

Las experiencias de iniciación se realizan, mayormente, fuera de la ciudad de Lima, en sitios de playa o sierra. Los lugares más concurridos son dos santuarios naturales, Chilca y Markawasi.

Chilca es el nombre de un distrito que se encuentra 67 kilómetros al sur de Lima, a unos 50 minutos por la carretera Panamericana Sur. Es famoso por sus playas⁴²⁸ y por sus tres lagunas de aguas curativas. Una de las lagunas se llama *Qoricocha* (“laguna de oro” en quechua), también conocida como “La Milagrosa”, mide unos 200 metros de largo por 50 de ancho. Sus aguas altamente mineralizadas son recomendadas para el tratamiento del reumatismo, su barro negro protege y revitaliza la piel. Muchas personas, que se han curado de enfermedades en esta laguna, la visitan regularmente año tras año. A unos 200 metros en dirección al mar, se halla la laguna Mellicera; los lugareños la recomiendan contra la impotencia sexual y la infertilidad en la pareja. La tercera laguna es “la Encantada”, se sitúa en un oasis rodeado de vegetación que alberga gran variedad de aves; es concurrida por personas interesadas en las experiencias místicas.

⁴²⁸ Las más conocidas son las playas de Punta Yaya, San Antonio y Puerto Viejo.

El otro lugar preferido por los jóvenes para las sesiones de wachuma es Markawasi, situado a más de 4.000 metros de altura, unos 80 km al noroeste de la ciudad de Lima y a 3 kilómetros del pueblo de San Pedro de Casta (provincia de Huarochirí). Markawasi es un santuario de inmensas rocas; se extienden en un área de 3 km cuadrados y algunas alcanzan 30 metros de altura. Muchas de estas rocas, desde cierto punto de observación, simulan formas humanas o zoomorfas. Entre las figuras más sugerentes, se encuentran *Peca Gasha* (palabra de origen quechua que significa "brujo" o "centinela"), la Fortaleza, el Infierno, el Profeta, el Alquimista, la Tortuga, Rostro de Marte y la Esfinge.

En Markawasi se realizan todo tipo de experiencias místicas, esotéricas y espirituales. Muchos grupos hacen sus sesiones con plantas maestras en Markawasi. David Vargas comenta que *“La primera vez que yo fui a Markawasi, un grupo de gente tomó wachuma, pero me encontré con una gente abajo que iba a tomar ayawaska, eran tres, y después subí y tomamos wachuma, el frío en Markawasi es fuertísimo, está a 4100msnm. Hay un día en Markawasi que solamente van chamanes, un día al año.”* (David Vargas Machuca, 30.08.08). El etnomusicólogo Alvaro Zumarán Chávez, ratifica que *“Markawasi es ideal para tomar wachuma, donde está el templo de las cavernas”*. El cactus, conocido como “gigantón” por los pobladores locales, puede conseguirse en la zona de Chosica y en el camino a San Pedro de Casta. En el mes de octubre, todos los años se realiza en Markawasi la fiesta del agua, oportunidad en que paralelamente se viene organizado el *Electronic Music Festival*, evento que muchos jóvenes aprovechan para realizar sesiones de wachuma en la zona. *“Me gustaría que el 4 de octubre sea un día muy especial, voy a preparar yo San Pedro, le dije a David “prepara tu el tuyo, yo preparo el mío y lo compartimos con la gente”* (Patricia Gerhard, 17.11.08).

Sesiones sin maestros

En el contexto tradicional del norte de Perú, el wachuma se consume siempre en el marco de un rito, guiado por el “maestro curandero”, un especialista en el uso curativo y benéfico de esta planta. En cambio, en el contexto urbano de Lima, el 90 % de los jóvenes consultados manifestó haber tenido su primera experiencia con el wachuma con un grupo de amigos, en un contexto de iniciación juvenil, sin la presencia de “maestros curanderos”. *“Sin maestro, todas las sesiones sin maestro (...)”* (Alex, 20.10.08). La mayoría de las

veces, quien comparte el wachuma es alguien un poco mayor que el resto, o que ha tenido previamente algunas experiencias con el cactus, y siente la vocación de compartirlo con sus amigos y guiar la sesión. Por ejemplo Alex, de 25 años, tuvo su primera experiencia con wachuma hace 8 años, cuando tenía 17 años. Fue iniciado en Chilca por Ismael Granda, un joven 10 años mayor que él. David Vargas Machuca, de 29 años, tuvo su primera experiencia en 1998, cuando tenía a 19 años. Fue introducido en el tema por una amiga que le había contado que el San Pedro era una planta antigua y sagrada que tomaban los incas.

Sobre la conveniencia o no de contar con un maestro, Manuel Seminario opina que:

“Es mejor tener un maestro para que te haga las cosas más fáciles, te resuelva las dudas más rápido, pero consumiendo simplemente la planta también te lo hace ver, tu mismo vas encontrando las respuestas, y la experiencia es muy personal, incluso el cariño que le sientes a todo, te sientes parte, ves con otros ojos a las piedras, al cerro, o sea cambia tu percepción del mundo.” (Manuel Seminario, 07.09.08).

La comunicadora Ana María Pérez, estudiosa de las plantas maestras, considera que:

“El camino es solo, los avances son de cada quien, cuando uno toma plantas y en cualquier ruta de espiritualidad. Lo que hace un maestro creo yo es que él te transmite su propia luz, entonces cuando tu tomas con él te ilumina más el camino y tu puedes ver con mayor claridad.” (Ana María Pérez, 27.09.08).

Algunos jóvenes, inclusive, a partir de experiencias poco gratas con maestros de ayawaska, recomiendan evitar a los maestros:

“El siguiente viaje ya no fue tan bonito por que comencé a sentir vibraciones que no eran buenas, por eso es muy importante que las personas no se dejen guiar, que le digan cómo son las pautas, cómo deben guiarse, si tienes la oportunidad de hacerlo solo es mejor.” (Patricia Gerhard, 23.08.08).

La primer experiencia con wachuma no fue entendida por los jóvenes –al menos de modo consciente- como un rito, es decir como un acto místico y trascendente que tiene un forma

codificada por los antepasados que se repite de una generación a otra.⁴²⁹ Las maneras de aprovisionamiento y de preparación del wachuma fueron diversas, dependiendo de las circunstancias y de las posibilidades de acceso al cactus. Alex reporta que conseguían la planta en los jardines de las casas de Surco y otros distritos de Lima, y a veces en Chilca. Daniel Otoya descubrió que, en la avenida Tacna, cerca de la iglesia de las nazarenas - donde todo huele a Señor de los Milagros- hay algunos negocios que ofrecen los tallos del cactus a tres soles. *“A mí me empezó a introducir en estas vueltas un amigo cusqueño, y hacíamos rituales caseros en los que era intuitivo ¿no?, lo ritualizábamos pero de una manera totalmente intuitiva, a partir de lo que habíamos aprendido en la calle, de lo que nos decían los papachos a los que les comprábamos el cactus”* (Daniel Otoya, 11.11.08). Hernán Guillén manifiesta que, en su experiencia de iniciación, comieron la parte verde del cactus. David Vargas Machuca recuerda que cortaron el cactus en trozos, lo hirvieron en una olla arrocera y fueron a beberlo a la sierra de Lima.

17.3. VARIEDAD Y RIQUEZA DE EXPERIENCIAS

17.3.1. Sesiones en la naturaleza y conexión con los cuatro elementos

Las sesiones de wachuma se realizan en centros energéticos ubicados en las afueras de Lima, fundamentalmente en dos santuarios naturales: las lagunas de Chilca (25%) y Markawaki (25%). Otro 25 % de las sesiones tienen lugar en otros sitios naturales de la sierra o de la costa; y el 25 % restante son experiencias urbanas.

El 75 % de las sesiones de wachuma se realizan en sitios de playa o campo, en contacto con la naturaleza. Es relativamente común que los jóvenes tomen el wachuma reunidos en la casa de alguno de ellos, e inmediatamente “escapen” de la ciudad, tomando una combi que los lleve hasta alguna playa o un lugar agreste en la sierra de Lima.

En las sesiones en plena naturaleza, casi siempre se produce una apertura espiritual y la conexión con los cuatro elementos. David Vargas Machuca, por ejemplo, recuerda: *“(…) esa fue la primera vez que me conecté con los elementos porque mi pierna se mojó con*

⁴²⁹ El concepto de rito ha sido planteado con mayor amplitud en el inicio del capítulo 4.

agua, y sentí frío gracias al aire, entonces en ese momento puse mis manos en el fuego, y veo cómo el fuego se abre como si estuviera danzando, fue muy mágico, y también mi experiencia con la piedra me hizo conectarme con los cuatro elementos (...)” (David Vargas Machuca, sábado 23.08.08, Miraflores).

Patricia Gerhard, en sesiones diurnas en Chilca y Markawasi, despertó en sí misma una conciencia ecológica, alerta a los estragos causados por la minería y otras formas actuales de depredación de la naturaleza.

“Ya pues de ahí probé el San Pedro en Chilca, yo me saqué el brasier, calata andaba, solamente con mi trucita, y me llené de barro, de los pies a la cabeza, todo el pelo, negra, me tiré en el lodo y me quedé como guahhh..., dejando que el sol me quemara toda y se secara el barro en mi cuerpo, me di un viaje con la tierra, vi unas cosas, estaba en Pedro, guahhh, qué rico, de ahí, David, estaba en la laguna solo, nosotros estábamos en la habitación del hotel, y de pronto me sentí incómoda, sentía que me molestaba algo, sentía que algo se metía a mi mente, entonces comencé a ver la laguna, alguien me está llamando le digo a mi amiga, alguien quiere que vaya donde él está, creo que es David que nos está llamando.”.

“Mi amigo Franklin, llegó con San Pedrito, y me lo ofreció pues a la mañana temprano, siempre que voy a Markawasi mi plan es hacer caminatas, esta vez me senté ahí con una ropa azul, hindú, me senté, y tomé el San Pedro, y estuve en un relajo, no sabes, súper armonizada con la naturaleza, me puse a formar figuras con las nubes y los amigos que iban conmigo, mi hijo Olger también tomó conmigo, Franklin también pero él se fue con su San Pedro a otra parte, y entonces nosotros compartimos los tres, cuando mi hijo tomó San Pedro se armonizó mucho más porque es más puro, tiene 14 años y es el hombre del fuego, hizo un fogata preciosa, sabes que eran las siete de la noche, y él en shorcito, y la Pachamama le ofrendó bosta, no había bosta en ningún lado, y dice que él sintió que debía caminar en tal dirección, y por ahí escondido encontró así, así, cantidad, todo el mundo asombrado, decían, “oye niño ¿tu no tienes frío?”, yo no me moví desde que tomé el San Pedro, donde había llegado me había puesto y sentía como si fuera un árbol, que iba creciendo, iba poniéndose en contacto con todo, con todo lo que pasaba en el campamento, y compartiendo con toda la gente, la gente iba y venía, iba y venía, mi hijo hizo el fuego para mí y para todos los que estaban alrededor mío.”.

“Con el San Pedro sí me armoneicé bastante, porque me mostró lados en la laguna, lados madre, lados hembra, lados tierra, lados amor. Entonces entendí que Chilca es hembra y Markawasi es macho, entonces le llevé sal de la tierra de Chilca a la laguna de Markawasi, le deposité ahí una ofrenda a la tierra ese día, y vino un cóndor a dar vueltas alrededor de nosotros, recibió bien la Pachamama nuestra ofrenda, y ese día hemos danzado en la noche también en Markawasi, en la luna, hemos cantado a la Pachamama, a los Apus.”

“El agua de Chilca me he llevado a Markawasi, he llevado su sal de allá, entonces he compartido con las lagunas que hay en Markawasi, las he hecho compartir, y la tristeza de la Pachamama, he sentido llorar a la tierra. A la Pachamama yo en Chilca la encontré triste, mira y encontré una señora de cerro de Pasco, y le digo “no sé por qué me siento triste aquí en la laguna ahorita, mucha nostalgia”, “y yo también” me dijo, “sabes, cuando estaba entrando acá también una nostalgia”, “¿de dónde eres?” le digo, “Cerro de Pasco”, “¿y cómo está tu tierra?” le digo, “mi tierra es un hueco, mi tierra es un hueco, ya no podemos tener nada, ya la tierra no sirve, se ha hecho un hueco inmenso”. Da pena, la tierra está llorando, está triste, es que es como si prostituyeran a tu propia madre, le abres el vientre y le sacas el hígado, le sacas la... ¡como le vas a dar así!, no tienes misericordia. Yo tengo un dibujo, representa una mujer linda y hermosa, cargando un bebito precioso, y el bebito tiene un puñal en la mano y le está clavando en el corazón a la madre, y a la madre se le salen las lágrimas, por que es su propio hijo el que se lo está haciendo.” (Patricia Gerhard, 17.11.08).

La imagen de una madre hermosa -representación de la Madre Tierra- cargando en sus brazos un bebe -representación del ser humano- que le está clavando un puñal en el corazón, es una metáfora fuerte y muy elocuente para ilustrar la actual depredación de las fuentes de vida de las cuales depende nuestra subsistencia como individuos y como especie que es parte de un todo.

Otras experiencias con wachuma en las lagunas de Chilca, nos llegan con el relato de Alex:

“Uno sabía tomar el wachuma por ejemplo solo y encontrabas, en el medio del desierto veías un bulto, unas mantitas, era Manuel, estaba ahí, siempre había gente sola o en grupos (...) cada uno tenía su viaje, uno estaba por allá gritando porque viene la neblina, y la neblina parece que se forma como una ola, estás en wachuma y todo está en movimiento pues, ves una ola gigante, y a un loco corriendo delante de la ola, “¡corre!”, me dice, jajajaja, de repente pensó que se venía el mar, cada uno está en su viaje ¿no?, viendo

dinosaurios, ovnis (...) estaban en viajes dimensionales los waiquis, se me acercaba por ejemplo mi vecino con los ojos en espiral, y me decía todo con la mirada me acuerdo, “es increíble”, me decía él, “cómo esta planta puede transformar todo”, como ya estaba oscura la madrugada, y todavía vino una espesura de niebla que dejó todo oscuridad y ahí se encendió todo pues, cuando vino la oscuridad ahí todo la gente empezó a ver, este tío agarraba y se estiraba, y agrandaba sus dedos, sus brazos, y hablaba con él, compartía con él la visión que tenía (...) En Chilca hacíamos fogata, canto, meditación y silencio, mucho silencio para activar la telepatía, había telepatía cuando tu te conectabas con otro ¿no?”.

“El wachuma es la llave, te abre a la otra dimensión (...) Ahí experimenté lo que los indígenas dicen: “la gente del cielo, la gente de las nubes, la gente de las piedras, la gente de la tierra, de las plantas, de los minerales, la gente que vive dentro de las cuevas”, es gente que vive ahí pues, tu te metes en astral ahí, y ahí hay gente, como en holograma.”.
(Alex, 20.10.08).

Otras experiencias suelen ser más místicas, como la de Hernán Guillén, que tuvo un sentimiento de amor a la naturaleza y el deseo de abrazar a todos los seres:

“Fue un viaje muy místico, una sensación de paz, de amor muy grande, y este viaje me duró hasta la noche, pero se hizo en varias etapas, en varios niveles, digamos a la hora de haberlo tomado sentí como que me elevaba del suelo, como que estuviera ascendiendo, y después de una hora, volví a ascender otro nivel, y después de la tercera hora volví a ascender otro nivel más, como en tres etapas digamos, y yo sentía que amaba a las plantas, a las hormiguitas, al río, y una sensación de dicha indescriptible (...)” (Hernán Guillén, 03.10.08).

17.3.2. Otras sesiones y vivencias

Un 25 % de las sesiones tienen lugar en la ciudad, pueden ocurrir en un departamento, en una reunión de amigos o en una fiesta, caminando o andando en bicicleta por la ciudad.

David Vargas Machuca, relata una de sus experiencias urbanas:

“¿Pero sabes cuál fue la experiencia más fuerte que tuve en verdad?, un día, esto fue hace como mes, mes y medio, decidimos tomar San Pedro en la ciudad, entonces agarramos

unas bicicletas y comenzamos a manejar bicicleta con el efecto del wachuma, fue una experiencia bien loca ah, bien urbana, hasta que llegamos a un parque que se llama parque María Reiche, María Reiche es la que estudió las líneas de Nasca, y en ese parque están las líneas de Nasca, entonces nos sentamos en un lugar, y empezamos a hablar entre nosotros, entonces llegamos a un punto en que prácticamente como que nos confesamos, yo con Franklin y él conmigo, contándonos de lo más feo a lo más bonito, lo que no le ibas a contar a nadie en ese momento se lo contaste a esa persona, entonces en ese momento, fue que yo le dije Franklin “dame la mano”, nos dimos la mano, la mano derecha, y yo le dije mira “si tu me das la mano significa que nosotros nos hemos comprometido con el cambio para siempre, significa que este es el punto de partida para un cambio total en nuestras vidas, y que de aquí ya no hay punto de retorno, simplemente evolucionamos o evolucionamos, no hay otra”, y después dije “si todo lo que yo digo es mentira, y lo que yo creo y lo que yo siento es mentira, que me de un paro cardíaco ahorita, porque no merecería vivir si sé que en lo que estoy está mal”, pasó un tiempo y le dije “Franklin dame la mano”, me dio la mano, le eché un poco de wachuma, teníamos wachuma en polvo ¿no?, echamos un poco en nuestras manos, las juntamos por un tiempo prolongado, quedaba un poquito de San Pedro, media cucharadita, entonces yo le dije “Franklin, ya estamos unidos, ahora una señal”, “Ya pues”, “Si lo que nosotros estamos haciendo ahora es verdadero y es real y está bien, danos una señal”, tomé la media cucharadita de San Pedro que quedaba, tomé un poco de agua, cerré los ojos, los volví a abrir, y el efecto se triplicó, el efecto que era fuerte se multiplicó por tres, lo cual significa que nosotros en ese momento estábamos en algo real, el compromiso con Franklin es real, desde ese día fue que nos conectamos en verdad, esto fue hace un mes y medio, y ya estamos conectados, o sea él se siente mal y yo me siento mal, cosas así ¿no? (...)”.

“En mi experiencia con el San Pedro en la ciudad fue muy buena también, porque me doy cuenta en dónde estoy, camino por la calle de las pizzas, que es un puterío, y ves todos esos monstruos, todos esos demonios, entonces guau, ¿dónde estamos?” (David Vargas Machuca, 30.08.08).

Muchas veces las sesiones urbanas de wachuma no resultan tan positivas como las que tienen lugar en los espacios naturales. Es relativamente común un “mal viaje”, con eventuales accesos de paranoia, como le ocurrió por ejemplo a Hernán Guillén:

“(...) lo extraño del San Pedro es que cuando anocheció y regresamos, regresando a la ciudad nos dio paranoia fuerte, nos escondíamos porque pensábamos que la policía nos

quería secuestrar, y en simultáneo, porque este amigo también estaba escondido en la columna de una plaza, y yo estaba en la otra escondido como si... sentíamos como si la policía nos estuviese persiguiendo, muy fea fue la bajada digamos. Ya era de noche, y los carros, y la luz artificial, era como la contraparte de la parte positiva que vivimos durante el día.” (Hernán Guillén, 03.10.08).

Para David Vargas, la actitud previa de la persona que va a tomar el cactus debe ser de entrega total:

“Si tu entregas por completo a la planta tu fuerza vital, lo que te mantiene vivo, se te van a abrir las puertas, en cambio si tu entras con peros, o con máscaras, no vas a ver nada, vas a ver fantasías, no hay que tener miedo de que esa fuerza llegue a penetrarte por completo, rompe tus barreras, sé transparente. He ahí la verdad de las plantas, entrega total, muere y renace, dale tu fuerza vital, la chispa de vida que tienes dentro tuyo, a un ser de luz, a un todo, a un Gran Espíritu, a Alá, a Buda, a Krishna, a como sea que quieras llamarlo.” (David Vargas Machuca, 30.08.08).

La intensidad de la experiencia

En el caso de los adolescentes y los más jóvenes, es frecuente el deseo de beber grandes dosis de wachuma y de “llegar al extremo”. David Vargas, por ejemplo, manifiesta:

“La idea aquí es ir al extremo de todo, o sea en mi caso, extremo de todo, llegas al extremo en que estás al borde de la locura, ahí es cuando comprendes todo, pero eso sí cuidado manya. Considero que para poder comprender la verdad de todo hay que ir más allá siempre, ¿para qué te vas a quedar en la puerta si puedes abrirla, cruzarla y encontrar otra puerta, y otra puerta, y otra puerta?, avanza y avanza y avanza, y si te chocas con lo oscuro pues bueno saludalo y no le tengas miedo, dale la mano, “qué tal, cómo estás” (...) Con el wachuma me pasó que llegue a extremo de la fuerza me entiendes, con un simple movimiento de mano estaba con la luz o estaba con la oscuridad, entonces dijo “yo estoy con la luz”, y de ahí veía cómo mi mano desaparecía.” (David Vargas Machuca, 30.08.08).

Alex describe un periodo de su vida, desde los 17 hasta los 20 años, en que las sesiones de wachuma eran frecuentes –una vez por semana como promedio- y particularmente intensas:

“En un inicio eran intensas las tomadas, es que estábamos buscando desesperados, buscando ese vacío que quieres llenarlo, y nos íbamos a Chilca pues, ahí es donde fue nuestra iniciación. Siempre nos íbamos a Chilca, y por ahí andaba Ismael, caminando por ahí. (...) Empecé de 17, intenso hasta los 18, 19, intenso fue, uno es joven, quiere las cosas intensas. (...) Tomábamos wachuma seguido, seguido, en ese tiempo más seguido porque estás con sed espiritual y sed de conocimiento intelectual, y vas encontrando tu camino, quien eres (...)”.

“Al principio venía Claudio, un amigo, prendíamos velas, fumábamos harto pero leíamos, estábamos estudiando así como estamos ahorita estudiando, era tanta la desesperación que teníamos que decíamos “vamos a Chilca”, no teníamos plata, íbamos acá a la vecina le cortábamos la cabeza a su cactus, agarrábamos pun y nos íbamos, sólo con pasaje de ida, guerreros, íbamos, nos internábamos al desierto, y ahí no teníamos tiempo de hervir, entonces lo licuábamos y lo tomábamos crudo, y llegábamos y nos encontrábamos con más gente, y toda la madrugada volando, venía la neblina y entrabas a otra dimensión, entre nosotros nos cuidábamos, veíamos al amanecer el sol, tornasolado, es un show de colores cuando va amaneciendo, segundo a segundo, y nos regresábamos caminando.”.

“Si te tomas un wachuma bien hervido, una buena así, agarras un viaje que no te baja nadie, claro es bien fuerte, es incontrolable (...) Cuando está bien hervido te dura 15 horas, más de medio día, esos que no te bajan, yo he probado de 7 horas, 8 horas de hervido, un día entero ahí volando en el desierto (...)”.

“(...) a qué grado llegábamos, decíamos “queremos subir más”, íbamos por el desierto, y sacábamos el San Pedro crudo, y a veces no había olla, y crudo lo comíamos, agarrábamos entre todos y así en círculo lo comíamos, el jugo nos echábamos a los ojos, por la nariz, nos metíamos por todo el cuerpo, dos tres días ahí, alucinante (...)”.

“Y las vomitadas que nos mandábamos eran históricas, mitológicas, a veces te hace vomitar, varios ya no comían, varios iban con sus dietas. Me acuerdo una vez vomitaba, y me subía más, y seguía vomitando y me reventaba más y más (...)” (Alex, 20.10.08).

En el norte del Perú, en el contexto social de curanderismo del norte del Perú, los maestros recomiendan una dieta durante los días previos y posteriores a la sesión.⁴³⁰ El wachuma ejerce una profunda acción de desintoxicación del cuerpo. Cuando las personas se alimentan con exceso de grasas, frituras y productos con químicos, y no realizan una dieta previa, durante la sesión es posible que sufran malestar intestinal, con accesos de vómitos y diarrea. *“Una amiga casi se va de boleto porque no estaba bien dietada, no aguanta porque hay que estar limpio también. Cuando estás limpio se convierte en una energía, los judíos en la cábala hablan de chanco, que dicen que corta el camino energético, se te permite comer hasta otras carnes pero no el chanco.”* (Patricia Gerhard, 23.08.08). Paulatinamente, la experiencia acumulada de sesión en sesión va demostrando a los jóvenes la conveniencia de prepararse adecuadamente antes de cada experiencia. El 75 % de los encuestados manifestó realizar una dieta o ayuno previo a la sesión.

17.4. EFECTOS Y RESULTADOS DEL USO DE WACHUMA

17.4.1. La acción psicológica del wachuma

Los efectos del wachuma son diferentes para cada individuo. Algunos jóvenes, que esperan tener una experiencia parecida a la que tuvo alguno de sus compañeros, reciben una sorpresa al encontrarse con otra realidad en su propia vivencia con la planta. Sin embargo, salvo algunos casos idiosincráticos de personas que no han sentido ningún efecto,⁴³¹ la mayoría experimenta una expansión de la conciencia, una apertura espiritual y una percepción de lo verdadero y esencial.

⁴³⁰ Esta dieta varía según el maestro y el caso de cada cliente. Por lo general implica restricciones alimentarias, tales como no consumir ají, chanco, fritos, cítricos y otras frutas ácidas, y evitar relaciones de pareja desde tres días antes y hasta tres días después de la toma. *“En mi experiencia me ha ocurrido que cuando yo dieto más, quiere decir estoy con menos alimento en mi cuerpo, mi experiencia es más intensa, yo soy vegetariana 30 años, cada cuerpo es diferente”* (Ana María Pérez, 22.09.08).

⁴³¹ A veces, hay personas no sientan ningún efecto. *“Conozco gente también con la que he tomado y que no sienten nada, o sea una vez tomé con una gente, obviamente estaba con un amigo también que ya tenía experiencia, y uno de los chicos no sentía nada, y le dijeron “¿cómo te sientes?”, “no siento nada”, “¿cómo no vas a sentir nada, si todos nosotros ya estamos conectados?”*. (David Vargas Machuca, sábado 23.08.08, Miraflores).

Muchos jóvenes consideran que las enseñanzas del wachuma sirven para toda la vida. Hay formas de percibir la realidad y de conectarse con la naturaleza que quedan incorporadas a la persona, que puede recurrir a estas capacidades en diferentes momentos de su vida cotidiana, sin necesidad de volver a estar bajo los efectos de la planta. Alex afirma que *“Hay una cosa interesante que pasa con el wachuma, que puedes tomarlo una vez y ya te activa, y te deja la percepción ampliada aunque ya no vuelvas a tomar.”* (Alex, 20.10.08). David y Stefano reportan una idea similar:

“El San Pedro te está diciendo “mira me estás tomando y estás viendo esto, pues sin tomarme puedes ver lo mismo”, por que en realidad no estás alucinando. (...) Y te queda para siempre porque ya viste, ya viste algo impresionante en este cactus que te ha hecho de por vida, te quedaste así y siempre vas a ver desde ese punto de vista, y nunca más lo vas a cambiar.” (Stefano, 23.08.08).

“El efecto del San Pedro te queda para siempre, inclusive a mí me ha quedado el ver la energía de la tierra, cómo respira, y también si yo me concentro puedo llegar a saber la energía de las gentes o de las plantas (...) Va llegar un día que ni siquiera vas a necesitar tomar San Pedro, porque ya está dentro tuyo, y esos son pucha tus recuerdos, tu maestro interno, es el contacto ancestral de los antiguos (...) y bueno al final llega un tiempo en el que ya no se necesitan plantas, ya puedes conectarte solo.” (David Vargas Machuca, sábado 23.08.08, Miraflores).

“Ver la verdad”

El wachuma es como un maestro que abre los ojos a la persona, para que pueda verse mejor a sí misma y a la realidad circundante.

“El San Pedro lo que te hace ver es la verdad, es algo que tú no te vas a alucinar nada, no te vas a alucinar, es simplemente que piensas de otra perspectiva, otro punto de vista, si tu estás viendo televisión, estás echado en tu cama, normal, tu estás viendo de diferente manera, te preguntas el porqué, lo que te hace ver este cactus es que simplemente veas la verdad (...)” (Stefano, 23.08.08).

“El San Pedro me hizo ver lo malo de mí, y a la vez pucha me hizo ver que había otro camino. Me sirvió para despertar algo que no podía ver en mi realidad normal, o sea solamente lo podía ver de niño, no a esta edad.” (Franklin, 23.08.08).

Naturalmente, esto no sucede en todos los casos, hay gente que no llega a avizorar esa otra realidad que muestra el wachuma:

“El San Pedro tío es un arma de dos filos, depende como cada uno lo use tío, si sigues viendo huevadas del sistema vas a ver lo que quiere ver tu cerebro, igual que el sistema manya, si dejas de ver huevadas, vas a ver la verdad. Depende de cómo sea la persona, mientras más abierto seas a las personas, vas a llegar a la verdad, porque un loco tío tiene razón porque ese loco camina, come y vive igual que tú.” (Franklin, 23.08.08).

Diversidad de resultados

Las experiencias con wachuma ayudan a tomar conciencia sobre el cuidado del cuerpo y de la Madre Tierra, sobre la verdadera identidad de cada cual y lo que le está pasando en ese momento particular de su vida. Sin embargo, la planta es como un maestro que solamente muestra el camino. La decisión de cambiar para mejorar está en cada uno, es una decisión personal. *“La planta se encarga de darte las pautas, como decirte “mira por aquí puedes caminar”, es una planta maestra, que te dice “tu sabes que esto está mal, tú sabes que esto está bien, ahora tu decides.” (David Vargas Machuca, 23.08.08).*

En el 70% de los jóvenes que toman wachuma no se evidencian cambios significativos en su forma de vida. Puede ser que no hayan recibido ningún mensaje de la planta, que la experiencia no haya sido significativa, o porque no han tenido la fuerza de voluntad necesaria para enfrentar las situaciones de su vida que requerían una autocrítica y un replanteo. Como señala David Vargas Machuca: *“Yo conozco gente que tomó San Pedro, o ayawaska, y sin embargo sigue metiéndose cocaína, sigue metiéndose drogas, que finalmente no lo van a llevar a nada.” (David Vargas Machuca, 23.08.08).*

17.4.2. El cambio de vida

En el 30% de los jóvenes que tomaron wachuma, se evidenciaron cambios en su pensamiento y forma de vida. Estos cambios sucedieron luego de varias sesiones con el cactus, en un lapso de varios meses o años; y tuvieron diferente forma e intensidad para cada individuo.

Estos cambios comenzaron en la esfera psicológica y trascendieron en la esfera social. El cactus es visto como la llave que apertura un camino de conocimiento y evolución personal. *“Yo experimenté con muchas cosas, pero me di cuenta que el wachuma es el método para llegar en verdad a lo que todos queremos, a recuperar la conciencia (...)”* (David Vargas Machuca, 23.08.08).

Los jóvenes se organizaron en grupos de amigos, para realizar sesiones periódicas de wachuma en sus lugares favoritos de la playa o la sierra de Lima. Comenzaron a reunirse para compartir más tiempo entre ellos, conversar sobre temas de ecología y espiritualidad, visitar sitios arqueológicos y museos. Las experiencias con wachuma los motivaron a dejar de consumir gaseosas, comida chatarra y alimentos empaquetados o con químicos. Adoptaron una cultura alimentaria que incluye la harina de coca y los productos andinos altamente energéticos, como la maca, la quinoa, la kiwicha, el tarwi y la chicha de jora. Perdieron el interés por el consumo de drogas químicas como la cocaína, el LSD y el éxtasis. Desarrollaron un alto nivel de conciencia respecto al cuidado del propio cuerpo y a la protección de la Madre Tierra. Se comprometieron con un cambio de paradigma social.

En el grupo de Miraflores, es evidente un proceso de evolución interior, que se dio paralelamente en todos sus integrantes.

“Nos hemos comprometido con el cambio para siempre, significa que este es el punto de partida para un cambio total en nuestras vidas, y que de aquí ya no hay punto de retorno, simplemente evolucionamos o evolucionamos, no hay otra.” (David Vargas Machuca, 30.08.08).

David Vargas y sus amigos buscaron los medios para estar más tiempo en el campo, y llevar una vida relacionada con la tierra.

“Nuestra idea es de aquí a un tiempo, supongo que será un mes más o menos, irnos a internarnos al cerro, ir a conversar con las personas que se presenten, nos vamos a Abancay, a un pueblo que se llama Pichiro, de ahí Choquequirao, Cusco, Paucartambo, tal vez de ahí nos vamos al Manu, pero el objetivo es ir y conectarse, unas veces tomar San Pedro, estar en contacto con la tierra, inclusive si tu un día quieres venir bacán, o sea te decimos donde estamos y puedes ir cuando quieras.” (David Vargas Machuca, sábado 23.08.08, Miraflores).

Para el grupo de Miraflores, el wachuma significó una puerta de entrada a la espiritualidad andina:

“Lo que ustedes llaman espiritualidad andina ya existía en mí, yo lo vivía sola, recién ahora estoy juntándome con otros. Yo ya me había alejado de Lima, estaba viviendo sola en Anta.”.

“Me conecto el día de la no violencia, el año pasado [2007], hace poquito, yo soy nuevecita, sí, recién estoy conociéndolos a todos ustedes, a tu amigo Manuel [Seminario] y al Maja [Rony Palomino] los conocí ese día también, en ese evento también lo conocí a David [Vargas Machuca], a Tito la Rosa, a varia gente por ahí, a partir de ahí con David nos pegamos, empezamos a andar juntos, él se fue a vivir a mi casa como cinco meses.” (Patricia Gerhard, 17.11.08).

En el 2008, Patricia -con su hijo menor Olger- y David Vargas, comenzaron a participar en ritos andinos, organizado mensualmente por la Coordinadora de Ayllus y Panakas y el despacho de la congresista Hilaria Supa. Se relacionaron con un grupo de personas que celebra los cumpleaños en familia, con chicha de jora y música de *sikuris*, e integrando a los niños.

“Ayer en el cumpleaños de Edmundo Supa nos hemos reído bastante, hemos entrado en una buena conexión, mi hijo [Jorge, 8 años] salió contento, ha dormido feliz, ha sentido una buena vibración, los niños son como una esponjita. Está picchando coca mi hijo, ahora que llevo más seguido hojita a la casa, y yo veo que le ha agarrado aprecio, se conectó con la planta. Aprendió a tocar el pututu. Entonces la gente ve que no solamente es de andinos, sino de todos, que todos tenemos de inga y de mandinga.” (Patricia Gerhard, 17.11.08).

En el grupo de Surco, los cambios experimentados por sus integrantes han sido similares. Entre ellos, uno de los casos más notables es Alex, quien reconoce que el wachuma influyó decisivamente en el curso de su vida:

“El wachuma fue lo que marcó mi vida, yo soy lo que soy por el wachuma... hay también otras plantas, está la willka, la ayawaska, todas son maestras, pero siempre tenemos una que fue la que nos agarró desde el principio y nos inició, a mí me tocó el wachuma (...).”

“El wachuma como es poderoso te agarra las raíces, te abre la espiritualidad, desde ahí ya no vuelves a ser el mismo de antes.”

“Yo desde la primera vez que tomé wachuma ya no volví a ser el mismo ya, porque yo era racional, pensaba muchas cosas pero no manifestaba esa realidad ¿no?, entonces el wachuma me ayudó a aclarar las cosas, a ver el camino, muchas cosas simultáneas y ya a concretar los pensamientos ¿no?, hubo un cambio, un cambio total (...).” (Alex, 20.10.08).

Alex conoció el wachuma a los 17 años y a partir de entonces su vida cambió positivamente. Fue un proceso de varios años, durante los cuales tomaba wachuma con relativa frecuencia. *“Tomábamos wachuma seguido, seguido, porque te endereza pues, te va enderezando y te va haciendo cambiar tu alimentación, tu forma de ver las cosas, hay más lógica, más coherencia en la forma que ves, ya te ordenas, y te encaminas.”* Le sirvió para comprender y asimilar rápidamente conocimientos que, por otros medios, le hubiese llevado mucho más tiempo: *“Se ahorran años, 3 meses de plantas y parecen 30 años que has adelantado.”*

El wachuma despertó su conciencia en los diferentes aspectos de la vida. *“El wachuma te lo despierta todo, pues, te despierta a todo: a la alimentación, al arte, a ver la vida en diferentes ángulos; y con una sola base fundada en lo natural, en lo ecológico, en lo andino (...).”* Alex se encontró consigo mismo y comenzó a entender la realidad con mayor coherencia, se fue ordenando y encaminando. *“El wachuma te va llevando por un camino de conciencia, más constructivo; el otro es destructivo, el alcohol”*.

Paulatinamente, Alex comenzó a limpiar su cuerpo y a purificar su vida cotidiana. Dejó de consumir alcohol y drogas químicas.

“Yo tenía 17 años, me metía de todo, alcohol, cocaína, marihuana, uno estaba experimentando ¿no?, no consumía drogas como pasta, esas cosas no, ahí tomé el wachuma y ahí me fue encaminando, encaminando.”

“La ganya primero, y las drogas, uno se metía alcohol, cocaína, de todo, y en esas recreaciones llega el abuelo wachuma que agarra, y el viejo, ¡taj!, te pone orden, te hace ver, te hace encontrar contigo mismo.” (Alex, 20.10.08).

Al mismo tiempo, fue cambiando su alimentación, dejó las gaseosas, los alimentos químicos o empaquetados.

“(…) comencé a purificar mi vida cotidiana, no era tan espiritual antes, comencé con pensamientos comunistas, pensamientos antiimperialistas, y comencé a dejar las gaseosas, me fui limpiando, yo decía no quiero contribuir a la destrucción de la tierra ni de mi cuerpo, sólo lo decía pero comencé a hacerlo, dejé las gaseosas, todo, cosas empacadas, todo eso lo rechacé.”

Alex recuerda que era racional, pensaba muchas cosas pero no las expresaba en su vida. El wachuma le ayudó a manifestar con seguridad sus ideas y a concretar sus pensamientos. Toda la enseñanza que fue absorbiendo, la fue concretando en su vida cotidiana: en la alimentación, en las artesanías, en la forma de vida.

“(…) el wachuma despierta toda esa conexión con la naturaleza, y todo eso que absorbes, que la medicina te abre, lo tienes que concretar en algo, en la artesanía, en el estudio, en tu vida cotidiana.”

“El abuelo [wachuma] me ayudó para que manifestará pensamientos que tenía, sólo en teoría tenía muchas cosas, pero hay que manifestarlo.” (Alex, 20.10.08).

Alex es *parchero* –artesano- y sustenta sus gastos cotidianos a partir de las artesanías que va vendiendo. Sin embargo, además de las artesanías comerciales, ha creado una colección de objetos de inspiración pre-cerámica, con fines artísticos y de investigación. Los materiales que usa son hueso, concha, piedra, cerámica, totora, junco, plumas y semillas.

Sus collares de semillas (de pallares, de maíz, de lúcuma, de calabaza, o de chirimoya) y sus tocados de plumas, son -más que adornos- indumentaria ritual.

Alex tiene 25 años, y el hecho reciente de haber sido padre no ha afectado su original forma de vida. Convive con Paula Rodríguez, su compañera de nacionalidad argentina, a quien conoció en el 2006 en Máncora; tienen una bebe que se llama Ankani. En Surquillo, sobre un techo prestado, se han construido una casa de madera, pequeña y cálida, llena de mantas y artesanías de todo tipo: colgantes de conchas marinas, tocados de plumas, instrumentos musicales. No consumen electricidad ni gas, usan velas para iluminarse y cocinan con leña. Alex prepara un shampoo a partir de los tallos frescos de wachuma y sus propios baños de florecimiento, no usa jabones comerciales. Calza las sandalias y se viste con la ropa que él mismo confecciona. En sus orejas, luce inmensas orejeras o expansores de palo santo. Él mismo recolecta y prepara el wachuma para las sesiones rituales. Lee y se mantiene actualizado en temas arqueológicos y esotéricos. Toca los más variados instrumentos musicales. En plena ciudad de Lima vive como si fuese un indígena, prácticamente desconectado de los circuitos de consumo. Hoy, Alex contempla su vida y reflexiona: *“Si no hubiese tomado wachuma no sería el mismo, sería alguien más extraviado de la sociedad.”*

CONCLUSIONES

1. La coca y el wachuma estuvieron presentes durante el proceso de neolitización en los Andes, en el contexto de la domesticación de plantas en el Período Arcaico (6000-1600 años a. C). Luego, evidencias botánicas y representaciones en la iconografía muestran la continuidad en el uso de ambas plantas a través del desarrollo histórico de las sociedades prehispánicas. La coca y el wachuma eran empleadas en ritos para efectuar diagnósticos y predicciones, y estuvieron vinculadas al poder político previo a la invasión española. El uso ritual de ambas plantas fue calificado de “idolatría” por la Iglesia católica, y los “hechiceros” dedicados a estas prácticas fueron perseguidos y reprimidos.

2. Hoy día, el uso tradicional de la coca (en *ayllus* o comunidades indígenas en la sierra peruana y boliviana) y el uso tradicional del wachuma (por parte de la población mestiza del norte del Perú y sur de Ecuador) definen dos “áreas culturales” panandinas, que se superponen parcialmente en las ciudades de Trujillo y Cajamarca. La coca está integrada en múltiples prácticas de las comunidades campesinas: rituales, medicinales (sanaciones), nutricionales (es un alimento), laborales (es una “ayuda” indispensable para el trabajo) y comerciales (en trueques y a modo de moneda). El uso del wachuma, en cambio, se restringe a ritos nocturnos de sanación y armonización.

3. Tanto los especialistas en el uso ritual de la coca (*hampiq, paqo, yatiri* y *ch'amakani*) como los especialistas en el uso ritual del wachuma (“maestros curanderos”), han sido definidos como “sacerdotes andinos” o “chamanes”, y se caracterizan por diagnosticar a través del trance y desempeñar funciones de médico y de sacerdote. Ambas especializaciones rituales -en la hoja de coca y en el wachuma- vienen siendo transmitidas de una generación a otra desde tiempos prehispánicos, según revelan evidencias arqueológicas y las fuentes coloniales.

4. La *unkuña* y la mesa, espacios rituales donde tienen lugar el *hallpay* y la mesada respectivamente, reflejan una similar cosmovisión. En ella, la tierra es percibida como animada, organizada de acuerdo a los principios de dualidad y de

cuatripartición, y se rinde culto a los espíritus de las plantas, de los cerros y de los lugares sagrados (los *tirakuna* en el *hallpay* y los “encantos” en la mesada).

5. A través del examen de la literatura antropológica, histórica y arqueológica, se logró establecer una dimensión comparativa entre la coca y el wachuma en el contexto de la cultura andina, considerando las historias milenarias y los usos tradicionales de ambas plantas. De esta forma, ha perdido pié la contrahipótesis que sostenía que estas plantas no tendrían una presencia significativa en el pasado prehispánico ni en el uso tradicional, y que no serían comparables por ser muy diferentes en sus efectos y roles sociales.
6. A través del trabajo de campo, fue posible identificar las nuevas prácticas y los significados que el uso de la coca y el wachuma asumen en Lima durante los recientes años. A partir de 2005, se produjo la popularización de la harina de coca como alimento y medicina, en todos los estratos sociales de la población limeña. El uso de la coca es masivo y cotidiano, miles de personas consumen la harina de coca, *akullikan* las hojas y las emplean en diversos rituales. En cambio, el uso de wachuma es numéricamente más reducido y menos frecuente.
7. Hoy en Lima, en el contexto de las prácticas rituales, la hoja de coca es usada para el *akulliku* en variados contextos, y –quemada o enterrada- como ingrediente esencial de las ofrendas andinas, que garantiza la conexión con lo trascendente. El wachuma, a diferencia de la coca, no es concebido como un elemento para ser ofrendado; sólo es usado como bebida sagrada en sesiones destinadas a la sanación y la evolución personal. En los usos rituales de la coca, se verifica un apego a las formas del uso tradicional –particularmente de la nación *qiro-*, que sirven de modelo o arquetipo. En el caso del wachuma, en cambio, se manifiesta un desapego a las formas del uso tradicional y el desarrollo de maneras innovadoras y diversas de emplear el cactus.
8. El uso de la coca y del wachuma está asociado al surgimiento de “maestros” y grupos que practican y difunden la “espiritualidad andina”, promoviendo el retorno a las *wakas*, los *apus*, las plantas maestras y los ritos prehispánicos. En Lima, la espiritualidad andina presenta una expresión rica y propia, un panorama diverso

que comprende una serie de maestros, grupos, movimientos y tendencias. La mayoría de ellos asumen una posición depurada de cualquier ingrediente católico (Willka Wasi, Coordinadora de Ayllus y Panakas, Integración Ayllu), otros incorporan elementos del catolicismo (Giovanna Ramos, Máximo Fernández y Rita Castillo). Entre todos, destaca la figura del Amautha Tahuiro, heredero de una tradición espiritual inca que fue transmitida en forma secreta de generación en generación sin asimilar influencias católicas (a diferencia de los actuales *paqos* y *yatiris*, en cuyas mesas hay una serie de “elementos sincréticos” como cruces, campanitas, vírgenes y santos). La concepción de la espiritualidad andina practicada por Tahuiro es, en muchos aspectos, más “tradicional” (si por “tradicional” se entiende el apego a las formas prehispánicas) que el reportado por los estudios etnográficos en comunidades quechuas y aimaras, donde se evidencia un sincretismo. En futuras investigaciones antropológicas sería oportuno tratar con mayor amplitud la cosmovisión inca según la tradición *willkarunakuna* heredada por Tahuiro.

9. La información aportada por el trabajo de campo de esta tesis deja poco sustento a la contrahipótesis que afirmaba que el uso de la coca y el wachuma en Lima se estaría reduciendo a medida que se expande el “progreso” y la modernidad, y estaría destinado a desaparecer.

BIBLIOGRAFÍA

ABAL, Clara

1995 *Chavín de Huantar. Símbolo y cultura*. Buenos Aires: Almagesto.

ALLEN, Catherine J.

1988 *The hold life has. Coca and cultural identity in an andean community*. Washington and London: Smithsonian Institution Press.

2008 *La coca sabe: coca e identidad cultural en una comunidad andina*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Batolomé de las Casas (CBC).

ACOSTA, Joseph de

1962 *Historia Moral y Natural de las Indias*. México: FCE.

1995 *Vida religiosa y civil de los indios*. México: UNAM.

AGUILAR ARROYO, Sabino

2004 *Dioses y oratorios andinos de Huancabamba*. Lima: UNMSM.

AGUIRRE, Elena

1994 “Uso médico de la hoja de coca en el Qosco”. En *Por la revalorización de la hoja de coca. Compromiso nacional*. Lima, pp. 83-90.

ALBÓ, Xavier

1986 “El mundo de la coca en Coripata, Bolivia”. En *La coca andina. Visión indígena de una planta satanizada*. Joan Boldó i Climent, Editores. México: Instituto Indigenista Interamericano, pp. 251-296.

2005 “Religión aymara”. En *Religiones Andinas*. Edición de M. Marzal. Madrid: Trotta, pp. 175-200.

ALONSO DEL RÍO

2007 *Tahuantinsuyu 5.0*. Lima: Ed. Fortunata Barrios.

ALVA, Walter

1986 *Cerámica temprana en el valle de Jequetepeque, Norte del Perú*. Band 32. München: Verlag C.H. Beck.

ARRIAGA, Pablo José de

1999 *Extirpación de la idolatría en el Perú*. Estudio preliminar y notas de Enrique Urbano. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas” (CBC).

BACKEBERG, Curt

1959 *Die Cactaceae. Handbuch der kakteenkunde*, vol. 2. Jena: Gustav Fischer Verlag.

BARRIO HEALEY, Sacha

2008 *Anatomía de la hoja de coca. Propiedades medicinales y valor terapéutico*. Lima: Juan Gutenberg.

BELLEZA CASTRO, Neli

1995 *Vocabulario jacaru-castellano castellano-jacaru (aimara tupino)*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas” (CBC).

- BENZONI, Giralomo
1967 [1565] *La historia del Mundo Nuevo*. Lima: UNMSM.
- BENNET, Wendell y Junios BIRD
1949 *Andean Culture History*. Handbook series Nro.15. New York: American Museum of Natural History.
- BERTONIO, Ludovico
1984 [1612] *Vocabulario de la lengua aymara*. Cochabamba: Ceres, talleres gráficos "El Buitre".
- BETANZOS, J.
1968 [1551] *Suma y narración de los Incas*. Madrid: Biblioteca de autores españoles, tomo CCIX.
- BIANCHI, A.
1996 "Lineamientos farmacológicos y etno-farmacológicos". En *"Despierta, Remedio, cuenta...": adivinos y médicos del Ande*, Tomo I, editado por Mario Polia. Lima: PUCP, pp. 321-325.
- BLANCO, Hugo
2005 *Koka Mama*. Cusco: edición del autor.
- BLONDET, Cecilia
2004 "Las mujeres cachadoras son las pobres de los pobres". En *El consumo tradicional de la hoja de coca en el Perú*. Ed. F. Rospigliosi. Lima: IEP, pp. 81-97.
- BOURGET, Steve
1990 "Caracoles sagrados en la iconografía moche". En *Gaceta Arqueológica Andina*, Vol. 20, Lima, pp. 45-58.
- BRITTON, N. L. y J. N. ROSE
1920 *The Cactaceae: Descriptions and Illustrations of Plants of the Cactus Family*. Publications 248, 2. Washington, D. C.: Carnegie Institute.
- BURCHARD, Roderick E.
1986 "Una nueva perspectiva sobre la masticación de la coca". En *La coca andina. Visión indígena de una planta satanizada*. Joan Boldó i Climent, Editores. México: Instituto Indigenista Interamericano, pp. 63-104.
- BURGER, Richard
1993 *Emergencia de la Civilización en los Andes: ensayos de interpretación*. Lima: UNMSM.
1998 *Excavaciones en Chavín de Huantar*. Lima: PUCP.
- BURGER, Richard y Lucy SALAZAR
1994 "La organización dual en el ceremonial andino temprano: un repaso comparativo". En *El mundo ceremonial andino*. Lima: Editorial Horizonte, pp. 97-116.
- CABIESES MOLINA, Fernando
1972 "Neuro-farmacología en el Antiguo Perú". En *Revista Médica Peruana* N° 35, Lima, pp. 167-171.
1974 *Dioses y enfermedades (La Medicina en el Antiguo Perú)*, 2 tomos. Lima: Artegraf.

- 1993 *Apuntes de medicina tradicional, lo racional de lo irracional*. Lima: Ciselpesa.
- 2002 “No debemos abandonar el culto al agua. (Una entrevista con el Dr. F. Cabiezes; texto: G. Reaño V.)” En *Rumbos de Sol & Piedra*. Año VI, N° 32, Lima, pp. 65-75.
- CABIESES MOLINA, Fernando
1985 *Etnología, fisiología y farmacología de la coca y la cocaína*. Lima: Cuadernos del Museo Peruano de Ciencias de la Salud N° 1.
- CABIESES MOLINA, F. y B. CÁCERES SANTA MARÍA
1994 “Revisión del fallo del comité de expertos de la OMS (1952, 1953)”. En *Por la revalorización de la hoja de coca. Compromiso nacional*. Lima: ENACO, pp. 133-139.
- CÁCERES SANTA MARÍA, Baldomero
1986 “La coca, el mundo andino y los extirpadores de idolatrías del siglo XX”. En *La coca andina. Visión indígena de una planta satanizada*. Joan Boldó i Climent, Editores. México: Instituto Indigenista Interamericano, pp. 11-36.
- 1994 “La coca en los trastornos psico-nerviosos”. En *Por la revalorización de la hoja de coca. Compromiso nacional*. Lima: ENACO, pp. 51-56.
- CAMINO, Alejandro
1989 “Coca: del uso tradicional al narcotráfico”. En *Coca, cocaína y narcotráfico. Laberinto en los Andes*. Ed: D. García-Sayán. Lima: Comisión Andina de Juristas, pp. 91-108.
- CAMINO CALDERÓN, Carlos
1973 [1942] *El daño* (novela de la costa peruana). Lima: Peisa.
- CAMINO, Lupe
1992 *Plantas, cerros y lagunas poderosas. La medicina del norte del Perú*. Piura: CIPCA.
- CAMINO, Lupe y Alfredo ANDERSON
1994 “Sicoactivos e identidad étnica”. En *Revista Investigaciones*, editada por el Centro de Estudiantes de Arqueología, Facultad de Ciencias Sociales. Lima: UNMSM, pp. 28-40.
- CAMPANA, Cristóbal
1995 *Arte Chavín: análisis estructural de formas e imágenes*. Lima: Universidad Nacional Federico Villareal.
- CANZIANI AMICO, José
2003 “Inicios del urbanismo peruano en el territorio andino. Neolitización, primeros asentamientos humanos y arquitectura pública”. En *Ur(b)es*, vol. I, N° 1, Lima, pp. 29-68.
- CANÉ, Ralph E.
1983 “El Obelisco Tello” de Chavín. Un intento de análisis iconográfico de sus elementos según el atlas de John H. Rowe.” En *Boletín de Lima*, N° 26, Lima, pp. 13-28.
- 1985 “Problemas arqueológicos e iconográficos. Enfoques nuevos”. En *Boletín de Lima*, N° 37, Lima, pp. 38-44.
- 1986 “Iconografía de Chavín: caimanes o cocodrilos y sus raíces shamánicas”. En *Boletín de Lima*, N° 45, Lima, pp. 86-95.
- 1988 “Alucinógenos utilizados en la región andina prehispánica”. En *Boletín de Lima*, N° 5, Lima, pp. 3-8.

- CANELAS ORELLANA, Amado y Juan Carlos CANELAS ZANNIER
1983 *Bolivia: coca cocaína. Subdesarrollo y Poder Político*. Cochabamba-La Paz: Ed. Los Amigos del Libro.
- CARTER, William E. (compilador)
1996 *Ensayos científicos sobre la coca*. La Paz: Ed. Juventud.
- CARTER, William E. y Mauricio MAMANI
1986 "Patrones del uso de la coca en Bolivia". En *La coca andina. Visión indígena de una planta satanizada*. Joan Boldó i Climent editores. México: Instituto Indigenista Interamericano, pp. 11-36.
- CASTRO DE LA MATA, Ramiro
2003 *Inventario de la coca*. Lima: Academia Nacional de Historia-CEDRO.
- CERRÓN PALOMINO, Rodolfo
2000 *Lingüística Aimara*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas" (CBC).
- CIEZA DE LEÓN, Pedro
1967 [1550] *El señorío de los incas*. Lima: IEP.
- CLARK, Niki y Sloan R. WILLIAMS
1990 "Investigaciones sobre el componente mortuorio en Estuquiña, valle de Moquegua". Lima, *Gaceta Arqueológica Andina*, N° 18/19, pp.105-114.
- COBO, Bernabé
1956 [1631] *Obras del Padre Bernabé Cobo*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.
- COHEN, Mark
1978 "Archaeological plans remains from the central coast of Perú". *Ñawpa Pacha* N° 16, Berkeley, California, pp. 23-50.
- 1981 "La Agricultura y la presión demográfica; un paradigma arqueológico en la costa del Perú". *Lecturas Emilio Choy* N°2. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, pp. 11-112.
- COLLAZOS, C., R. URQUIETA y E. ALVISTUR
1994 [1965] "Coqueo y nutrición". En *Por la revalorización de la hoja de coca. Compromiso nacional*. Lima: ENACO, pp. 119-132.
- CORDY-COLLINS, Alana
1977 "Chavin Art: its Shamanic/Hallucinogenic Origins". En *Pre-Columbian Art History, Selected Readings*. Ed: A. Cordy-Collins and J. Stern. Palo Alto, Peek Publications, pp. 353-362.
- 1980 "An Artistic Record of the Chavín Hallucinatory Experience". En *The Masterkey* 54, Los Angeles, pp. 84-93.
- 1999 "Telas pintadas chavín del valle de Ica". En *Tejidos milenarios del Perú*. Lima: José A. Lavalle y Rosario de Lavalle de Cárdenas editores.
- CRUZ SÁNCHEZ, Guillermo
1948a "Informe sobre las aplicaciones populares de la cimora en el norte de Perú". *Revista de Farmacología y Medicina Experimental*, Tomo II, N° 2, pp. 253-258.

1948b *Estudio farmacológico de la Opuntia cylíndrica*. Tesis doctoral, Instituto de Farmacología y Terapéutica. Lima: UNMSM.

CHIAPPE COSTA, Mario

1974 “*Curanderismo*” (*Psiquiatría folklórica peruana*). Tesis de doctor en medicina. Lima: UNMSM.

1979a “El empleo de alucinógenos en la psiquiatría folklórica”. En *Psiquiatría folklórica, shamanes y curanderos*. Lima: Ediciones Ermar, pp. 99-108.

1979b “Nosografía curanderil”. En *Psiquiatría folklórica, shamanes y curanderos*. Lima: Ediciones Ermar, pp. 76-92.

D'AGNONE, Oscar A.

1994 *Adicción a cocaína. Enfoques actuales para su abordaje terapéutico*. Buenos Aires: CTM Servicios Bibliográficos.

DAMMERT, Bellido José

1974 “Procesos por supersticiones en la provincia de Cajamarca en la segunda mitad del S. XVIII”. En *Alpanchis Phuturinga*, N° 9, pp. 179-200.

DAVIS, Wade

2004 *El río. Exploraciones y descubrimientos en la selva amazónica*. Bogotá: FCE.

DÍAS, Aurelio

1998 *Hoja, pasta, polvo y roca: el consumo de los derivados de la coca*. Barcelona: Universidad Autónoma.

DILLEHAY, Tom

1979 Pre-hispanic resource sharing in the Central Andes. *Science* 204, pp. 24-31.

DOBKIN DE RÍOS, Marlene

1968 “*Trichocereus pachanoi*: a mescalina cactus used in Folk Healing in Peru”. En *Economy Botany*, Vol. 2, pp. 191-194.

1979 “Curanderismo psicodélico en el Perú; continuidad y cambio”. En *Psiquiatría folklórica, shamanes y curanderos*. Lima: Ediciones Ermar, pp. 63-67.

1975 “Los alucinógenos de origen vegetal y la religión de los Mochicas”. En *Cielo Abierto*, Vol. II, N° 5, pp. 7-16.

1977 “Una teoría transcultural del uso de los alucinógenos de origen vegetal”. En *América Indígena*, N° 37, México, pp. 139-149.

1978 “Los alucinógenos de origen vegetal y las pampas de Nazca”. En *Arqueología PUCP*, Instituto Riva Agüero, N° 17/18, Lima, pp. 91-99.

DONNAN, Christopher B.

1978 *Moche Art of Perú, Pre-Columbian Symbolic Communication*. Museum Cultural History. Los Angeles: University of California.

DUKE, James A., David AULIK y Timothy PLOWMAN

1996 “Valor nutritivo de la coca”. En *Ensayos científicos sobre la coca*. Compilador: William Carter. Librería Editorial “Juventud”. La Paz, pp. 113-119.

ELAEZ RAMÍREZ, Jerónimo

1994 “La coca: hoja sagrada”. En *Por la revalorización de la hoja de coca. Compromiso nacional*. Lima: ENACO, pp. 91-94.

ELERA, Carlos

1994 “El complejo cultural Cupisnique: antecedentes y desarrollo de la ideología religiosa”. En *El mundo ceremonial andino*, Lima: Editorial Horizonte, pp. 225-252.

ESCOBAR MOSCOSO, Marina

1994 “Coca, alimento andino”. En *Por la revalorización de la hoja de coca. Compromiso nacional*. Lima: ENACO, pp. 95-98.

ESCOHOTADO, Antonio

1995 *Aprendiendo de las drogas. Usos y abusos, prejuicios y desafíos*. Barcelona: Editorial Anagrama.

FELDMAN, Leonardo

1994 *Poemas Descarnados*. Santiago: Editorial Universitaria.

2005 *Achuma y otros poemas*. Lima: edición artesanal.

2006 *El cacto San Pedro: su función y significado en Chavín de Huántar y la tradición religiosa de los Andes centrales*. Tesis para optar el grado de Magíster en Arqueología Andina. Lima: UNMSM.

FREUD, Sigmund

1980 *Escritos sobre la cocaína*. Barcelona: Editorial Anagrama.

FUNG PINEDA, Rosa

1967 *Las Aldas: su ubicación dentro del proceso histórico del Perú Antiguo*. Tesis de doctorado en letras. Lima: UNMSM.

1969 “Las Aldas: su ubicación dentro del proceso histórico del Perú antiguo”. En *Dédalo*, 5, N° 9-10, San Paulo, pp. 5-207.

1983 “Sobre el origen selvático de la civilización chavín”. En *Amazonia Peruana*, Vol. IV, N° 8, pp. 77-92.

FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo

1997 *Entre la repugnancia y la seducción: ofrendas complejas de los Andes del Sur*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas” (CBC).

FURST, Peter

1994 *Los alucinógenos y la cultura*. México: FCE.

GAGLIANO, Joseph A.

1986 “La medicina popular y la coca en el Perú: un análisis histórico de actitudes”. En *La coca andina. Visión indígena de una planta satanizada*. Joan Boldó i Climent, Editores. México: Instituto Indigenista Interamericano, pp. 37-62.

GARCÍA-SAYÁN, Diego

1989 “Narcotráfico y región andina: una visión general”. En *Coca, cocaína y narcotráfico. Laberinto en los Andes*. Ed: D. García-Sayán. Lima: Comisión Andina de Juristas, pp. 20-48.

GARCILAZO DE LA VEGA, Inca

- 1991 [1609] *Comentarios reales de los incas*. Lima: FCE.
- GAREIS, Iris
2005 “Las religiones andinas en la documentación de Extirpación de Idolatrías”. En *Religiones Andinas*. Edición de M. Marzal. Madrid: Trotta, pp. 115-142.
- GEERTZ, Clifford
1973 *Visión del mundo y análisis de símbolos sagrados*. Lima: PUCP.
2003 *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- GILLIN, Jhon
1947 *Moche: a Peruvian Coastal Community*. Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology, Publicación N° 3. Washington D. C.: U. S. Government Printing Office.
- GONZÁLES HUERTA, Inés
1960 “Identificación de la mescalina contenida en el *Trichocereus pachanoi* (San Pedro)”. En *Revista del Viernes Médico*. 11, 1, Lima, pp. 133-137.
- GONZÁLES DE HOLGUÍN, Diego
1901 [1608] *Arte y diccionario quechua-español*. Lima: Imprenta del Estado.
- GRIFFITHS, Nicolas
1998 *La cruz y la serpiente. La represión y el resurgimiento religioso en el Perú colonial*. Lima: PUCP.
- GUSHIKEN, José
1977 *Tuno: el curandero*. Lima: UNMSM.
- GUTIÉRREZ-NORIEGA, Carlos
1950 “Área del mescalismo en Perú”. En *América Indígena*, Vol. X, N° 3, Lima, pp. 215-220.
- GUTIÉRREZ-NORIEGA, C. y G. CRUZ SÁNCHEZ
1947 “Alteraciones mentales producidas por la *Opuntia cylíndrica*”. En *Revista de Neurosiquiatría*, 10: N° 4, Lima, pp. 422-468.
- HENMAN, Anthony Richard
1989 “Tradición y represión: dos experiencias en América del Sur”. En *Coca, cocaína y narcotráfico. Laberinto en los Andes*. Ed: D. García-Sayán. Lima: Comisión Andina de Juristas, pp. 109-129.
1994 “La coca: panorama actual”. En *Por la revalorización de la hoja de coca. Compromiso nacional*. Lima: ENACO, pp. 31-36.
2005 *Mamacoca (Un estudio completo de la coca)*. Lima: Ed. Juan Gutemberg.
- HOBSBAWN, Eric y Tenece RANGER
1983 “Introduction: Inventing Traditions”. En *The Invention of Tradition*. Cambridge: University Press.
- HOCQUENGHEN, Anne Marie
1987 *Iconografía Mochica*. Lima: PUCP.
- HODDER, Ian

1988 *Interpretación en arqueología. Corrientes actuales*. Barcelona: Crítica, Grijalbo-Mondadori.

HULSHOF, José

1986 “La coca en la medicina tradicional andina”. En *La coca andina. Visión indígena de una planta satanizada*. Joan Boldó i Climent, Editores. México: Instituto Indigenista Interamericano, pp. 105-120.

HURTADO FUERTES, Ciro

2006 *Harina de Coca: solución prodigiosa del hambre-malnutrición en el Perú y países andinos*. Lima: Juan Gutemberg.

IBÁÑEZ, N.

1977 *Salas, Incahuasi, Penachí en la novelesca vida de los brujos*. Lima: Ed. E. Bracamonte Vera S. A.

IGLESIAS, Maritza

1994 “La coca en la medicina andina”. En *Por la revalorización de la hoja de coca. Compromiso nacional*. Lima: ENACO, pp. 99-104.

ISBELL, Billie Jean

2005 *Para defendernos: ecología y ritual en un pueblo andino*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolome de las Casas” (CBC).

JORDÁN PANDO, Roberto (coordinador general)

1989 “Coca, cocaísmo y cocainismo en Bolivia”. En *La coca... tradición, rito, identidad*. México: Instituto Indigenista Interamericano, pp. 79-170.

KAN Michael

1970 “The feline motive in northern Peru”. En *The cult of the feline: A conference in Pre-Columbian Iconography*. E. Benson Editor, Washington D.C., pp. 69-90.

KATO, Tahahiro

2004 “El mundo misterioso del compactado en el Perú septentrional”. En *Entre Dios y el Diablo. Magia y poder en la costa norte del Perú*. Editado por Tomoeda, Fujii y Millones. Lima: IFEA / Fondo Editorial PUCP, pp. 129-154.

KEMBEL, Silvia R.

2001 *Architectural Sequence and Chronology at Chavín de Huántar, Perú*. Stanford University: Department of Anthropological Sciences.

LA BARRE, Weston

1972 “Hallucinogens and the Shamanic Origins of Religion”. En *Flesh of the Gods*, editado por Peter Furst. New York-Washington: Praeger Publishers.

LARCO HOYLE, Rafael

2001 *Los Mochicas*, 2 tomos. Lima: Museo Arqueológico Rafael Larco Herrera.

LATHRAP, Donald

1970 “La floresta tropical y el contexto cultural de Chavín”. En *100 años de arqueología en el Perú*, editado por R. Ravines. Lima: Ed. PetroPerú, pp. 235-261.

LEÓN PINELO, Antonio de

1943 [1656] *El Paraíso en el Nuevo Mundo. Comentario apologetico, Historia Natural y Peregrina de las Indias Occidentales Islas de Tierra Firme Mar Océano*. Tomo II, Lima.

LERNER, Roberto y Delicia FERRANDO

1989 “El consumo de drogas en occidente y su impacto en el Perú”. En *Coca, cocaína y narcotráfico. Laberinto en los Andes*. Ed: D. García-Sayán. Lima: Comisión Andina de Juristas, pp. 50-90.

LIRA, Jorge A.

1985 *Medicina Andina, Farmacopea y rituales*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos “Bartolomé de las Casas” (CBC).

LLORÉNS, José Antonio

2004 “Uso tradicional de la coca en el Perú: síntesis histórica”. En *El consumo tradicional de la hoja de coca en el Perú*. Ed. F. Rospigliosi. Lima: IEP, pp. 99-145.

LLOSA, Teobaldo y Luis Mariano Llosa

2006 *Terapia de cocalización. Cocaína oral en el tratamiento de la dependencia a las cocaínas*. Lima: Juan Gutemberg Editores.

LLOSA, Teobaldo, Chang-Fung Ernesto, Flores Esteban, Dongo Silveira, Luna Luz y Llosa Luis Mariano

2006 *Primer estudio psicofisiológico y toxicológico de la Harina de Coca*. Coca Médica, año 1, N° 1.

LUMBRERAS, Luis G.

1974 “Informe de labores del Proyecto Chavín”. En *Publicaciones del Museo Nacional de Antropología y Arqueología*, N° 15, Lima, pp. 37-56.

1989 *Chavín de Huantar en el nacimiento de la civilización andina*. Lima: INDEA.

1993 *Chavín de Huántar: Excavaciones en la Galería de las Ofrendas*. Mainz am Rhein: Verlag Philipp Von Zabern.

LUMBRERAS, Luis G. y H. AMAT

1966 “Informe preliminar sobre las galerías interiores de Chavín (Primera temporada de trabajo)”. En *Revista del Museo Nacional*, N° 34, Lima, pp. 147-197.

LUMBRERAS, Luis G., C. GONZALEZ y B. LITAER

1976 *Acerca de la función del sistema hidráulico de Chavín*. Lima: Publicaciones del Museo Nacional de Antropología y Arqueología.

LYNCH, Thomas

1980 *Guitarrero Cave. Early Man in the Andes*. New York: Academic Press.

MACERA URQUIZO, Javier

2004 *El curanderismo en las comunidades de Mórrope y Salas*. Lima: UNMSM.

MACHADO CAZORLA, Edgardo

1980 “Determinación de variedades y cultivares en Cocas peruanas”. En *Cocaína 1980*. F.R. Jerí ed., Pacific Press, Lima, pp. 275-281.

MAGUIÑA CUEVA, Teófilo

1988 *Chavín, la epopeya jamás contada*. Lima: Editorial Impulso.

MAKOWSKI, Krzysztof

2005 “La religión de las altas culturas en la Costa del Perú prehispánico”. En *Religiones Andinas*. Edición de M. Marzal. Madrid: Trotta, pp. 39-88.

MAMANI POCOACA, Mauricio

2006 *Pijchu*. La Paz: ed. del autor.

MARZAL, Manuel M.

1983 *La transformación religiosa peruana*. PUCP: 1983.

2005 “La religión quechua actual”. En *Religiones Andinas*. Edición de M. Marzal. Madrid: Trotta, pp. 143-174.

MARTÍN, Richard T.

1996 “El papel de la coca en la historia, religión y medicina de los indios sudamericanos”. En *Ensayos científicos sobre la coca*. Compilador: William Carter. Librería Editorial “Juventud”, La Paz, pp. 15-31.

MASUDA, Shozo

1984 “Nueva técnica de investigación etnográfica andina. Informaciones acerca de la coca referidas en las crónicas”. En *Contribuciones a los estudios de los Andes centrales*. Tokio: Universidad de Tokio, pp. 1-58.

MATSUMOTO, Ryoza

1994 “Dos modos de proceso socio-cultural: el Horizonte Temprano y el periodo Intermedio Temprano en el valle de Cajamarca”. En *El mundo ceremonial andino*. Lima: Editorial Horizonte, pp. 225-252.

MAYER, Enrique

1986 “El uso social de la coca en el mundo andino: contribución a un debate y toma de posición”. En *La coca andina. Visión indígena de una planta satanizada*. Joan Boldó i Climent, Editores. México: Instituto Indigenista Interamericano, pp. 121-146.

1994 “De la boca para adentro: factores sociales en la revalorización de la hoja de coca”. En *Por la revalorización de la hoja de coca. Compromiso nacional*. Lima: ENACO, pp. 13-30.

2004 *Casa, chacra y dinero. Economías domésticas y ecología en los Andes*. Lima: IEP.

MENACHO, Alfredo

1998 “Ritos mágicos y estados alterados en el contexto del curanderismo”. En *Bull. Inst. Fr. Et. And., Document de Travail 1*, Lima, pp. 17-25.

MILLONES, Luis

1982 “Brujerías de la Costa / Brujerías de la Sierra: Estudio Comparativo de dos Complejos Religiosos en el Área Andina.” Reimprinted from *El Hombre y su Ambiente en los Andes Centrales*, Editado por L. Millones y H. Tomoeda. Osaka: National Museum of Ethnology.

MISRAHI, Robert

1975 *Spinoza*. Madrid: EDAF.

MOLINA DE SANTIAGO, Cristobal de (el chileno)

1968 [1552] *Relación de muchas cosas acaecidas en el Perú*. Biblioteca de Autores Españoles, tomo CCIX.

MOLINA, Cristobal de (el cusqueño)

1946 [1572] *Ritos y fábulas de los incas*. Buenos Aires: Editorial Futuro.

- MONTOYA ROJAS, Rodrigo
2008 *Voces de la tierra. Reflexiones sobre movimientos políticos indígenas en Bolivia, Ecuador, México y Perú*. Lima: Fondo editorial de la UNMSM.
- 2010 *Porvenir de la cultura quechua en Perú. Desde Lima, Villa El Salvador y Puquio*. Programa Democracia y Transformación Global. Lima: Fondo editorial de la UNMSM.
- MORTIMER, W. Golden
1974 [1901] *History of Coca. "The divine plant" of the incas*. San Francisco: AND/OR Press.
- MUJICA BARREDA, Elias
1990 "Un fardo de la cultura Chiribaya". *Gaceta Arqueológica Andina* N° 18, Lima, pp. 131-136.
- MULVANY DE PEÑALOZA, Eleonora
1984 "Motivos fitomorfos de alucinógenos en Chavín". En *Revista Chungará*, N°12, Universidad de Tarapacá, Arica-Chile, pp. 57-80.
- MURÚA, Martín de
1962 [1618] *Historia General del Perú*. Madrid: Biblioteca Americana.
- NÚÑEZ DELPRADO, Juan
2005 "El regreso del Inka: de la colonialidad a la globalidad". En *Religiones Andinas*. Edición de M. Marzal. Madrid: Trotta, pp. 231-252.
- OLIVA, Giovanni Anello
1998 [1631] *Historia del Reino y Provincia del Perú y vidas de los varones insignes de la Compañía de Jesús*. Edición, prólogo y notas de Carlos M. Gálvez. Lima: PUCP.
- OSSIO ACUÑA, Juan (coordinador general)
1989 "Cosmovisión andina y uso de la coca". En *La coca... tradición, rito, identidad*. México: Instituto Indigenista Interamericano, pp. 231-422.
- 2005a "El mesianismo andino". En *Religiones Andinas*. Edición de M. Marzal. Madrid: Trotta, pp. 201-230.
- 2005b "Los q'ero de Cusco". En *Q'ero, el último ayllu inka. Homenaje a Oscar Núñez del Prado y a la expedición científica de la UNSAAC a la nación Q'ero en 1955*. Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, UNMSM, Lima, pp. 245-264.
- OSTOLAZA NANO, Carlos
1980 "El San Pedro". En *Boletín de Lima*, N° 6, Lima, pp. 40-42.
- 1981 "De las cactáceas y los cronistas de los siglos XVI y XVII". En *Boletín de Lima*, N° 12, Lima, pp. 71-80.
- 1995 "El Periodo Formativo". En *Quepo*, Vol. 9, Lima, pp. 73-82.
- 1998 "La Cultura Moche". En *Quepo*, Vol. 12, Lima, pp. 62-68.
- 1999 "Las culturas Wari y Chimú". En *Quepo*, Vol. 13, Lima, pp. 32-37.
- 2000 "El Imperio de los Incas". En *Quepo*, Vol. 14, Lima, pp. 18-23.

- PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYGUA, Joan de Santa Cruz
1993 *Relación de antigüedades deste reyno del Piru*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas" (CBC).
- OSSIO ACUÑA, Juan (coordinador general)
1989 "Cosmovisión andina y uso de la coca". En *La coca... tradición, rito, identidad*. México: Instituto Indigenista Interamericano, pp. 231-422.
- PAREDES COZ, Gerson
2008 *Ceremonia del retorno*. Madrid: Ediciones Lord Byron.
- PIACENZA, Luigui
2005 "Evidencias botánicas en asentamientos Nasca". En: *Bol. Mus. Arqueol. Antropol. UNMSM* 5 (1), pp. 3-13.
- PIZARRO, Pedro
1979 [1571] *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú*. Lima: PUCP.
- PLOWMAN, Timothy
1979 "Botanical Perspectives of Coca". En *Psychedelic Drugs*, Vol. 11, pp. 103-107.
- POLIA MECONI, Mario
1989 *Las lagunas de los encantos: medicina tradicional andina del Perú septentrional*. Piura: Cepeser.
1996 "Despierta, remedio, cuenta. . .": *adivinos y médicos del Ande*. Lima: PUCP.
1999 *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del archivo romano de la Compañía de Jesús (1551/1752)*. Lima: PUCP.
- POLO DE ONDEGARDO, Juan
1916-17 [1561-85] *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los Incas* (tomos III y IV) Lima: Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú.
- POMA DE AYALA, Felipe Guamán
1993 [1615] *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. Lima: FCE.
- PRADO SALDARRIAGA, Víctor
1994 "La hoja de coca: su relevancia penal". En *Por la revalorización de la hoja de coca. Compromiso nacional*. Lima: ENACO, pp. 57-64.
- QUIJADA JARA, Sergio
1950 *La coca en las costumbres indígenas (apuntes de folklore)*. Huancayo: edición del autor.
- QUISPE MEJÍA, Ulpiano
2004 *Coca: cultura y política*. Ayacucho: Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.
- RABEY, Mario
1989 "Legalidad e ilegalidad del coqueo en Argentina". En *La coca... tradición, rito, identidad*. México: Instituto Indigenista Interamericano, pp. 35-78.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R.
1974 "Estructura y función en la sociedad primitiva". En *Ensayos de antropología*. Ed. San Martín, Buenos Aires, pp. 185-222.

- RAMOS ALIAGA, Roger
1994 “Estrés, coca y adaptación”. En *Por la revalorización de la hoja de coca. Compromiso nacional*. Lima: ENACO, pp. 37-50.
- RAMOS-ALIAGA, Roger, Imelda CHAVEZ T., Ofelia PAGAN C.
2006a *Efectos antioxidante y hepatoprotector de un extracto alcalino de hojas de Erythroxylum coca var. coca*. Lima: Centro de Producción Editorial e Imprenta de la UNMSM.
- RAMOS-ALIAGA, Roger, Rosa PATRÓN B., Pedro CHIMOY E., Liliana CALVO V.
2006b *Extracción, identificación y naturaleza del contenido proteico de la hoja de Erythroxylum coca var. coca*. Lima: Centro de Producción Editorial e Imprenta de la UNMSM.
- RAPPAPORT, Roy A.
2001 *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Madrid: Cambridge University Press.
- RAVINES, Rogger
1984 “Sobre la formación de Chavín: imágenes y símbolos”. En *Boletín de Lima*, N° 35, año 6, Lima, pp. 27-45.
- RAVINES, Rogger y William H. ISBELL
1976 “Garagay: sitio ceremonial temprano en el valle de Lima”. En *Revista del Museo Nacional*, tomo XLI, Lima, pp. 253-275.
- REICHEL DOLMATOFF, G.
1970 “The Feline Motif in Prehistoric San Agustín Sculpture”. En *The cult of the feline: A conference in Pre-Columbian Iconography* editado por E. Benson, Washington D.C., pp. 51-68.
- 1987 *El chamán y el jaguar: estudio de las drogas narcóticas entre los indios de Colombia*. México: Siglo XXI.
- REID, W. J.
1988 “Textiles of the kingdom of Chimor”. En *Arte y Tesoros del Perú*. Lima: Banco de Crédito.
- RICK, John W.
2005a “The Evolution of Authority and Power at Chavín Huántar, Peru”. En *Archaeological Papers of the American Anthropological Association*, Vol. 14, pp. 71-89.
- 2005b *Context, Construction and Ritual in the Development of Authority at Chavín de Huántar*. Department of Anthropological Sciences, Stanford University, pp. 1-34.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia
2003 *Las fronteras de la coca. Epistemologías coloniales y circuitos alternativos de la hoja de coca. El caso de la frontera boliviano-argentina*. La Paz: coedición IDIS – UMSA y Ediciones Aruwiwri.
- ROMANO, Ruggiero
1986 “¿Coca buena, coca mala?, su razón histórica en el caso peruano”. En *La coca andina. Visión indígena de una planta satanizada*. Joan Boldó i Climent, Editores. México: Instituto Indigenista Interamericano, pp. 297-352.
- ROSPIGLIOSI, Fernando
2004 “Análisis de la encuesta DEVIDA-INEI”. En *El consumo tradicional de la hoja de coca en el Perú*. Ed: F. Rospigliosi. Lima: IEP, pp. 19-80.
- ROSTWOROWSKI, María

- 1977 *Etnia y sociedad: Costa peruana prehispánica*. Lima: IEP.
- 1983 *Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política*. Lima: IEP.
- 1988 “Conflicts Over Coca Fields in XVIth-Century Peru”. En *Memoirs of the Museum of Antropology*. University of Michigan N° 21, Vol. IV, Ann Arbor, pp. 33-52.
- 1999 *Historia del Tahuantinsuyu*. Lima: IEP.
- ROTH, Eric y Raúl BOHRT
- 1989 “Actitudes de la población de La Paz ante la hoja de coca”. En *La coca... tradición, rito, identidad*. México: Instituto Indigenista Interamericano, pp. 171-230.
- ROTONDO, H.
- 1942 *Fenomenología de la intoxicación mescalínica y análisis funcional del pensamiento en su decurso*. Tesis de Bachiller en Medicina. Lima: UNMSM.
- ROWE, John H.
- 1972 “El arte de Chavín: estudio de su forma y significado”. En *Historia y Cultura*, Órgano del Museo Nacional de Historia, INC, Lima, pp. 249-276.
- ROZAS ÁLVAREZ, Washington
- 2005 “Los paqo en q'ero”. En *Q'ero, el último ayllu inka. Homenaje a Oscar Núñez del Prado y a la expedición científica de la UNSAAC a la nación Q'ero en 1955*. Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, UNMSM, Lima, pp. 265-276.
- SÁNCHEZ GARRAFA, Rodolfo
- 2006 *Apus de los cuatro suyos: construcción del mundo en los ciclos mitológicos de las deidades montaña*. Tesis para obtener el Grado de Doctor en Ciencias Sociales Especialidad de Antropología. Lima: UNMSM.
- SANTACRUZ PACHACUTI YAMQUI, Joan de
- 1993 [1619] *Relación de antigüedades deste reyno del Piru*. Cusco: IFEA-Centro de Estudios Regionales “Bartolomé de las Casas” (CBC).
- SANTILLÁN, Hernando de
- 1968 [1563] *Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los incas*. Biblioteca de autores españoles, tomo CCIX.
- SAWYER, Alan R.
- 1970 “The feline in Paracas Art”. En *The cult of the feline: A conference in Pre-Columbian Iconography* editado por E. Benson. Washington D.C., pp. 91-113.
- SCHULTES, R. y A. HOFMANN
- 1993 *Plantas de los dioses. Orígenes del uso de los alucinógenos*. México: FCE.
- SEGUÍN, Carlos A.
- 1979 *Psiquiatría Folklórica, Shamanes y Curanderos*. Lima: Ermar.
- SERRANO, Carlos A.
- 1994 “Variación del contenido de cocaína en hojas de coca”. En *Por la revalorización de la hoja de coca. Compromiso nacional*. Enaco, Lima, pp. 111-112.
- SHADY SOLÍS, Ruth

2003 *Caral-Supe. La civilización más antigua de América*. Lima: Proyecto Especial Arqueológico Caral Supe- Instituto Nacional de Cultura.

SHADY SOLÍS, Ruth y Carlos LEYVA

2003 *La ciudad sagrada de Caral-Supe. Los orígenes de la Civilización Andina y la formación del Estado Pristino en el antiguo Perú*. Lima: Proyecto Especial Arqueológico Caral Supe-Instituto Nacional de Cultura.

SHARON, Douglas

1980 *El chamán de los cuatro vientos*. México: Siglo XXI.

SHARON Douglas y DONNAN Christopher

1977 "The magic cactus: ethnoarchaeological continuity in Perú". En *Archaeology*, 30, pp. 374-381.

SOBERÓN, Ricardo

1994 "La coca: consideraciones legales". En *Por la revalorización de la hoja de coca. Compromiso nacional*. Enaco, Lima, pp. 65-76.

SPEDDING PALLET, Alison

2004 *Kausachun coca: economía campesina cocalera en los Yungas y el Chapare*. La Paz: Fundación PIEB.

SUPA, Hilaria y Stölben Waltraut

2001 *Hilos de mi vida. El testimonio de Hilaria Supa Huamán, una mujer campesina quechua*. Lima: Willkamayu Editores.

TAYLOR, Gerald

1987 *Ritos y tradiciones de Huarochirí. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*. Lima: IEP.

TELLO, Julio C.

1959 *Paracas. Primera Parte*. Lima: The Institute of Andean Reserch of New York.

1960 *Chavín. Cultura Matriz de la Civilización Andina. Primera Parte*. Publicación antropológica del Archivo "Julio C. Tello" de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Vol. II. Lima: UNMSM.

TELLO, Julio C. y XESSPE Toribio Mejía

1979 *Paracas. Segunda parte. Cavernas y Necrópolis*. Lima: UNMSM.

TOMOEDA, Hiroyasu

2000 "Estética del ritual andino". En *Desde afuera y desde adentro. Ensayos de etnografía e historia del Cuzco y Apurímac*. Editado por L. Millones, H. Tomoeda y T. Fujii. Osaka: National Museum of Ethnology, pp. 354-368.

TORERO, Alfredo

1990 "Procesos lingüísticos e identificación de dioses en los Andes centrales". En *Revista Andina*, año 8, N° 1, Cusco, pp. 237-263.

2002 *Idioma de los Andes. Lingüística e Historia*. Lima: IFEA-Editorial Horizonte.

TOWLE, Margaret A.

1961 *The ethnobotany of Pre-Columbian Peru*. New York: Viking Fund Publications in Anthropology.

- TRIGO PESAQUE, Javier
2007 ABC de la harina de coca (<http://colombia.indymedia.org>)
- TURNER, Víctor
1973 *Simbolismo y ritual*. PUCP, Lima.
- UNÁNUE PAVÓN, Hipólito
2005 [1794] “Disertación sobre el aspecto, cultivo, comercio y virtudes de la famosa planta del Perú nombrada coca” (aparecido en El Mercurio entre julio y agosto de 1794). En *Opción Ecológica*, N° 11. Lima, pp. 61-107.
- URRUNAGA, Rosa
1994 “La coca y la medicina tradicional”. En *Por la revalorización de la hoja de coca. Compromiso nacional*. Enaco, Lima, pp. 77-82.
- VALDIZÁN H. y A. MALDONADO
1922 *La medicina popular peruana*, tomo III. Lima: Torres Aguirre.
- VALDIVIA PONCE, Oscar
1986 *Hampicamayoc: medicina folklórica y su substrato aborigen en el Perú*. Lima: UNMSM.
- VÁZQUEZ DE ESPINOSA, Antonio
1948 [1616] *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*. Transcrito del original por Charles Upson Clark. Washington: Smithsonian Institution.
- WAGNER, Catherine A.
1986 “Coca y estructura cultural en los Andes peruanos”. En *La coca andina. Visión indígena de una planta satanizada*. Joan Boldó i Climent, Editores. México, Instituto Indigenista Interamericano, pp. 165-204.
- WATANABE, Luis K.
1995 *Culturas Preincaicas del Perú*. Lima: Cotide.
- WEBSTER, Steven S.
2005 “Ritos del ganado”. En *Q'ero, el último ayllu inka. Homenaje a Oscar Núñez del Prado y a la expedición científica de la UNSAAC a la nación Q'ero en 1955*. Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, UNMSM, Lima, pp. 233-244.
- WILLEY, Gordon R.
1970 “El problema Chavín: revisión y crítica”. En *100 años de arqueología en el Perú*, editado por R. Ravines. Lima, pp. 161-214.
- WILLIAMS, Carlos
1980 “Arquitectura y Urbanismo en el Antiguo Perú”. En *Historia del Perú*, Tomo VIII, JMB, Lima, pp. 369-585.
- YÁBAR ZEBALLOS, Américo
2005 “Siguiendo las huellas de los Q'eros en el místico mundo de los andes”. En *Q'ero, el último ayllu inka. Homenaje a Oscar Núñez del Prado y a la expedición científica de la UNSAAC a la nación Q'ero en 1955*. Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, UNMSM, Lima, pp. 277-286.
- YACOLEFF, Eugenio y Fortunato HERRERA

1934 “El mundo vegetal de los antiguos peruanos”. En *Revista del Museo Nacional*. Tomo III, N° 3, Lima, pp. 243-322.

ZARATE, Agustín de

1986 [1555] *Historia del descubrimiento y conquista del Perú*. Biblioteca Peruana, primera serie, Tomo II, Lima: ETA.

ZEVALLOS ORTIZ, Raúl

2004 *Maestrías tradicionales y símbolos sagrados en el norte de Perú*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales UNMSM.

ZORRILLA EGUREN, Javier

1986 “El hombre andino y su relación mágico religiosa con la coca”. En *La coca andina. Visión indígena de una planta satanizada*. Joan Boldó i Climent, Editores. México: Instituto Indigenista Interamericano, pp. 147-160.

ZUIDEMA, Tom

2005 “La religión inca”. En *Religiones Andinas*. Edición de M. Marzal. Madrid: Trotta, pp. 89-114.

ANEXO

AUTOETNOGRAFÍA: MI EXPERIENCIA CON EL WACHUMA

Este anexo surgió por sugerencia del asesor de la tesis, Dr. Rodrigo Montoya. En el año 2007, cuando iniciaba la investigación, Rodrigo me dijo: “*Leonardo, usted es una persona que hace rituales de wachuma ¿sí?, pues entonces debiera incluir en la tesis una sección donde cuente su forma particular de entender la relación con esta planta*”.⁴³² Acepté el difícil desafío de escribir sobre uno mismo, tratando de ser lo más objetivo posible.

Mirando retrospectivamente, puedo percibir que el wachuma ha influido decisivamente en el curso de mi vida. Junto a esta planta maestra, he recorrido un largo camino de aprendizaje y de especialización. Este cactus sagrado me condujo por experiencias místicas, amplió el umbral de mi conciencia, me ayudó a conocerme mejor a mi mismo, me impulsó a viajar, a radicarme en otro país y a realizar postgrados e investigaciones. Mi relación con esta planta, desde que tomé contacto con ella en el año 1992, ha pasado por una serie de periodos o estadios, que describo a continuación.

Wachuma y creación literaria

El encuentro con la planta maestra: “Ritos de iniciación en el desierto”.

En Atacama, III Región de Chile, al oeste de Copiapó hay un pueblo costeño llamado Caldera. Algunos kilómetros al sur de Caldera, donde acaba el pueblo, se encuentra un paraje desolado, en el límite del desierto más seco del mundo y el mar. Un paisaje lunar: dunas y colinas desnudas de vegetación, sin construcciones, caminos ni habitantes. Hay algunas afloraciones rocosas, y en ese contexto las rocas parecen vivas. Quien se atreva a caminar en una noche con luna llena por estos parajes, sólo encontrará osamentas,

⁴³² Pensé que Rodrigo iba a olvidar el asunto, pero a principios de 2011 me recordaba en su comentario de uno de los últimos capítulos: “*¿Habrá un capítulo o una larga sección en la que don Leonardo Feldman cuente su historia personal hasta llegar a ser doctor en Antropología con una rica y excelente tesis sobre el wachuma? No le queda otro camino.*”.

cadáveres de animales y aves de rapiña. El viento ruge con furia, cargado con la salobridad del mar y a veces impregnado del olor de la carroña.

En este paraje, cuando tenía 20 años, tuve mi primer encuentro con el “abuelo” wachuma. Entonces yo contaba con una información mínima sobre el tema, desconocía que el cactus era una “planta maestra” que se usaba en un contexto tradicional en el curanderismo del norte del Perú. Era un muchacho de vacaciones por el norte de Chile. La experiencia tuvo lugar en un contexto “no-tradicional”: un grupo heterogéneo de chicos y chicas, mochileros y artistas, reunidos en “albergues para la juventud” implementados en los edificios escolares de ciudades y pueblos de Chile durante la época estival de vacaciones. Las personas que llegaban a pernoctar, contaban con una serie de aulas comunitarias donde podían extender sus mantas o bolsas de dormir, disponiendo de servicios sanitarios y de una cocina para calentar agua y preparar alimentos.

Estando en el albergue de Caldera, un artista plástico y artesano oriundo de Santiago de Chile, nos compartió un brebaje del cactus. Previamente, él fue a conseguir el cactus, conocido popularmente como “yote” -*Echinopsis pachanoi*, misma especie empleada por los curanderos del norte de Perú– a las afueras de la ciudad de Copiapó, donde se lo pedía a las personas que los cultivaban en los frentes de sus casas. Preparó la bebida en el salón comunitario, hirviendo en una olla con agua los trozos verdes del cactus pelado, durante todo el día. Al anochece, nos condujo –a un grupo de unas siete personas- hacia el sur de Caldera, a una zona de desierto y playa desolada, donde no hay caminos y sólo se percibe la luz intermitente de un faro. Dispuestos cómodamente sobre una afloración rocosa que dominaba la infinitud monótona del desierto y del mar, nos invitó a tomar el brebaje y nos dio libertad para hacer lo que quisiésemos. En esta -y una serie de experiencias que realicé posteriormente por cuenta propia-, mi intención era inducir la creación literaria. Para entonces, yo me dedicaba con total intensidad a las artes plásticas y a la literatura. Intuía que la experimentación con esta planta podría abrir nuevos mundos para el crecimiento personal y para desarrollo en el campo artístico.

La sesión con el cactus superó todas mis expectativas previas. Luego de la ingestión de la pócima, mientras todos permanecían reunidos compartiendo percepciones luminosas, yo me aparté del grupo, experimentando una especial conexión con la naturaleza: el mar, el desierto, las rocas, la luna y el viento cargado con humedad marina. Los efectos de la

planta me sumieron imprevistamente en “otro mundo” en el cual la lucidez para escribir era sensacional, terrible. Después de una sensación de náuseas seguida por vómitos, se sucedieron raptos de imágenes en secuencias de palabras que yo apuntaba como si fuesen dictadas por una voz omnisciente, mientras caminaba –a veces perdido- por las monótonas dunas bajo la luna llena.

*“(...) aquí donde respiro los mariscos
fermentados y se eriza mi carne, viva
de náusea sobre la crestería de sal
de las olas y las dunas, vomito
poesía: espuma exprimida
de los huesos. (...)”.*

Esta experiencia nutrió la sección central de *Poemas Descarnados*, que publiqué en Santiago de Chile en 1994. El tema principal refiere la muerte y resurrección, propias de los “ritos de iniciación”.

*“Tras la música del viento
danzaron mis huesos
presintiendo la vida de la muerte.
Sintiendo la muerte de la vida
danzaron mis huesos
hasta el nacimiento del silencio
del viento. Allí donde el viento nace
y muere, caen las arenas de mis huesos
desgranadas. En el corazón vivo
del desierto, muero y nazco
cuando me alumbra la luna.”.*

Junto con la inspiración literaria, sobrevino una agudización general de las capacidades físicas e intelectuales, una forma de percepción intensa, el despertar de la conciencia y la percepción de la verdad. En el plano personal, se produjo un intenso autoanálisis y autocrítica, el cuestionamiento sobre mi identidad y el destino de mi vida.

“La caza del cacto”

Luego de esa primera experiencia, el verano siguiente volví a Copiapó para conseguir y preparar el cactus por mi mismo. Una amiga oriunda del lugar me acompañó a zonas rurales hacia el interior del valle, donde el cactus es cultivado a un costado de la entrada de las casas. Conseguí que un anciano me brindara algunos tallos de las matas de “San Pedro” que cultivaba en su jardín. Volví a experimentar con wachuma en mi tierra natal, pues había llevado a Mendoza una cierta cantidad del cactus deshidratado. El resultado fue “La caza del cacto”, un intento de aproximación al éxtasis a través de las palabras. La vivencia con wachuma tiene un componente místico que es inefable e intransferible, el cual sólo se puede explicar a través de metáforas o “comparaciones”:

*“Cazar el éxtasis, montado
en los redobles del tambor, pasar
a todo nuestro serpenteo
ser, por el paso angosto:
sólo abierto un milisegundo
eléctrico prolongándose en el redoble
nos conduce en vilo en persecución
de la presa (...)”.*

Viaje a Chavín de Huántar: “Achuma y otros poemas”

En julio de 2000, viajé hasta la sierra norcentral del Perú, para visitar Chavín de Huántar: un centro de peregrinación famoso por su oráculo, “(...) *el sitio que por magnitud y complejidad fue el más importante de su tiempo, según lo que sabemos hasta ahora.*” (Lumbreras *et al.*, 1976: 3). En la primera parte del siglo XVII, cuando el templo de Chavín de Huántar yacía enterrado y abandonado por milenios, es descrito así:

“(...) junto a este pueblo de Chabin ay vn gran edificio de piedras muy labradas de notable grandeza; era Guaca, y Santuario de los mas famosos de los gentiles, como entre nosotros Roma o Jerusalem adonde venian los indios a offercer, y hazer sus sacrificios; porque el demonio en este lugar les declaraba muchos oráculos, y assi acudian de todo el Reyno (...)” (Vásquez de Espinosa, 1948 [1630]: 458).

Llegando a Chavín de Huántar, observé que el wachuma crece sobre las mismas ruinas del templo. La ubicación del templo coincide con el hábitat de una variedad de *Echinopsis peruvianus* especialmente poderosa y medicinal, muy buscada por los curanderos. El pueblo adyacente al complejo arqueológico se llama “San Pedro de Chavín”. Diversas “leyendas” sobre el cactus están arraigadas en la tradición oral de la zona.⁴³³ Además, en la plaza circular del templo de Chavín de Huántar, se encuentra *in situ* el relieve -tallado tres milenios antes del presente- llamado el “portador de San Pedro”, que representa a un sacerdote de perfil con un tallo de *wachuma* en su mano derecha. Formaba parte de un friso que representaba una procesión de sacerdotes caminado, desde ambos lados de la plaza circular, hacia la escalera oeste que conduce al interior de la pirámide central.

En Chavín de Huántar, tuve la fortuna de poder acampar dentro del complejo arqueológico y de realizar con el cactus de la zona (*Echinopsis peruvianus*) una serie de sesiones en el milenario templo, acompañados por “Tito” Miranda Monzón, arqueólogo a cargo del sitio. Esta experiencia dio lugar a una serie de textos, publicados en *Achuma y otros poemas*, que narran el “brindis ancestral” con la planta, la partida en busca del “mensaje” de la cordillera, la “visión felínica” y la “visión rapaz” propiciadas por el cactus, el “descubrimiento” de la cosmogonía andina y el viaje a Chavín de Huántar y las experiencias y reflexiones suscitadas en la estadía en el templo.

A partir de “Achuma” el texto poético se convirtió en un instrumento para expresar el mensaje revelado por la planta maestra. El cacto se manifiesta como *llave* para desentrañar la espiritualidad andina:

1

*“Bebemos la savia del desierto
brindis ancestral ¡achuma!”.*

“Subimos por los ríos secos.

⁴³³ Así surge del relato llamado *Achkay* o *Achiké* en la lengua quechua local, en el cual se describe el origen del cactus –referido como *sanki* o *gigantón*- a partir de la muerte de un ser mítico, que cae del cerro *Rakan Shapra*, cercano al Templo. Este personaje se despedaza al golpear contra unos peñascos, y de sus brazos y piernas nace el cactus, junto a plantas domesticadas tan importantes como el maíz, la papa y la oca.

*Dejamos atrás montañas
de lenguaje envasado y consumido.
Apurados de un atónito sigilo
hacemos vagar la extraviada
infinitud de los cerros.
Caminamos hacia la extensión
del silencio sin límites.
Caminamos hacia adentro
de la noche, hacia adentro
del desierto, hacia dentro
del lenguaje, hacia adentro
vamos a buscar el centro.
Silencios aclarados por la luna.
Vamos a recuperar la palabra
en el centro de la noche
en el centro del desierto.
Vamos a buscar el centro.”.*

2

*“Luna llena, espejo del cazador:
refleja los sentidos en la imagen presa.
En el río, vemos al puma sediento
salpicarse de imágenes
y vestirse de rugidos.
Los sentidos se deshacen
en sensación felínica.
Felino al acecho ¡ah! ¡chuma!
de todo lo que pasa fuera y dentro
¡ah! ¡chuma! baño vaporoso
de inextricables manchas.
Los cerros son el perfil
de la palabra ¡achuma!
arco estirado, contorno
del lomo del puma.”.*



*“Ascensión rapaz a lo más alto
donde vuela la visión del cóndor.”.*

*“Nuestros ojos ven
el nevado: roca de agua.
El río: zigzag entre cerros
pendiente de la creación
escala de fluidos estelares
raíz de la geometría andina.*

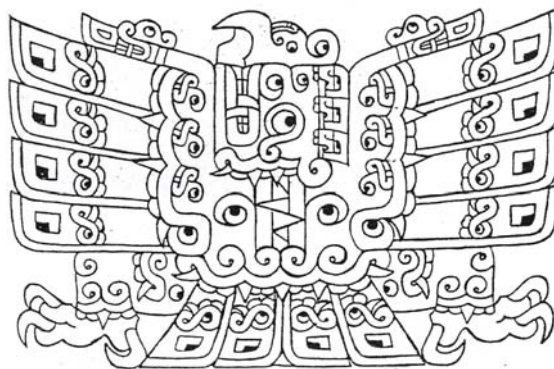
*El canto rodado:
desprendimiento de roca
pulido por el fluir constante,
mensaje de la cordillera
concentrado en piedra.*

*El ave que más alto vuela
es la que mejor ve.*

*El cóndor mira de arriba
el movimiento de la creación.*

*Sobre la divisoria de aguas
domina la costa y la selva,
captura la simetría dual
de la cordillera blanca y negra.”.*

*“El ave se hace rapaz
tomando el agua más alta,
mirar de arriba
hace a la visión rapaz.”.*

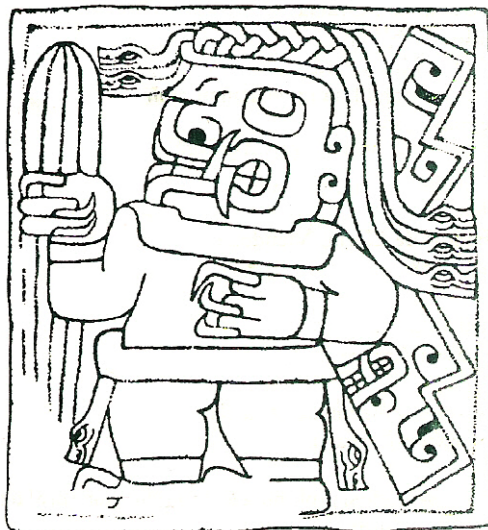


*“De improviso estamos en el centro.
 De improviso nos descubre el centro
 en el cruce de los cuatro caminos.
 El centro de la noche en el centro
 de los Andes, el centro del silencio
 en el centro del desierto, más allá...
 En el cruce de los cuatro caminos
 hacemos el fuego del centro:
 mensaje que alimenta el viento.
 ¡Achuma! ¡achuma!
 resuena el eco por los cerros
 y los animales paran las orejas
 ¡achuma! ¡achuma!
 saltamos sobre el fuego
 en el cruce de los cuatro vientos.”.*

*“Caminamos bajo la cruz del sur:
 reflejo de pasos en confluencia.
 El fuego hace al paso ritual.
 Cenizas marcan la huella
 de los centros quemados
 ¡achuma! eco de valle en valle
 hasta el valle de Chavín de Huántar.
 Gran Lanzón del Templo Viejo:
 centro de piedra tallada,
 raíz de la religión andina
 en piedra y en pié.”.*



*“Hombre, animal y planta:
 imágenes que concentran
 los símbolos del ritual.
 El hombre confluye con la planta
 y caza los sentidos en símbolos.
 Ojo, oreja, nariz de felino
 y pelos de serpiente:
 vista, oído, olfato y tacto
 de cazadores cazados.
 Mente y cuerpo de perfil:
 sentidos en movimiento.
 Una mano agarra la planta
 y la otra caza.
 Tomar la planta y cazar los símbolos:
 dos pasos en confluencia
 hacia el centro.”.*



*“El cacto de los cuatro vientos
 es fundamento sólido:
 planta tallada en piedra
 hace tres milenios.
 Lo que el ancestro veía
 es lo que nuestros ojos ven.
 Desentrañar la espiritualidad andina
 es ir tras las huellas del ritual:
 tomar la planta como el ancestro
 y confluir en el centro,
 leer la talla con la planta en la mano
 y escribir lo tallado en piedra.”.*

Wachuma e investigación en ciencias sociales

Tras la experiencia en Chavín de Huántar, sentí la necesidad de investigar y escribir de manera clara y fundamentada sobre la forma, el contenido y las implicancias sociales del uso de wachuma en este templo milenario. Para entonces, yo cursaba la carrera de Historia del Arte y me interesaba en el arte y la cosmovisión andina. La notable presencia de wachuma en las representaciones del arte prehispánico sugerían que, investigar los aspectos relacionados con la utilización de esta planta, podría representar una vía para el conocimiento del ritual, la cosmovisión y la historia de los pueblos andinos. Este desafío exigía mejorar mi formación en ciencias sociales y estar más cerca de las fuentes de información arqueológica, histórica y antropológica sobre el tema. En 2003 postulé a la maestría en Arqueología Andina en la UNMSM y, tras ingresar, me radiqué en Lima. Tres años de intensa tarea trajeron la sustentación de la tesis, dedicada “*Al San Pedro cuyo poder me orientó, en el curso de la investigación, respecto al contenido y a la forma final de la tesis*”. La tesis de maestría sirvió para aportar pruebas sobre la importancia social del uso de wachuma en tiempos prehispánicos, cuando era usada por los jefes y curacas en ritos públicos. A partir de la invasión española, el wachuma pierde esta relevancia social y actualmente los curanderos wachumeros, si bien son muy respetados y considerados, no tienen el lugar que merecen en el sistema oficial de salud. En la presente tesis de doctorado, el énfasis estuvo puesto en investigar el uso actual de la coca y del wachuma en Lima, en el contexto de la espiritualidad andina. La investigación fue un medio para acercarme a sacerdotes andinos, maestros curanderos y otras personas sabias, conocer sus procesos personales sus técnicas rituales y su pensamiento. Mientras realizaba la tesis, y más aún una vez que esta estuvo terminada, llegó el momento de transmitir y difundir estos conocimientos a través de la práctica espiritual continua.

Wachuma y práctica espiritual

En el año 2005, una vez concluida la tesis de maestría, comencé a laborar en el Proyecto Especial Arqueológico Caral Supe (PEACS). En este contexto, como una extensión de los “viajes educativos” a la ciudad sagrada de Caral que organizaba el PEACS, propuse el “Viaje Místico a Caral”: un programa de ritos de wachuma que se realizaban en el sitio arqueológico. A través de estas experiencias, muchos peruanos y turistas extranjeros tuvieron un acercamiento vivencial a la espiritualidad andina.

En agosto de 2008 me integré al grupo de trabajo de la “Coordinadora de Ayllus y Panakas”, que había surgido en el año 2006 con la intención de consolidar la práctica de la espiritualidad andina en Lima. Con ese grupo, completé un ciclo de cuatro ritos de wachuma en los años 2008 y 2009. En el 2009, cuando retorné a Mendoza (Argentina) luego de siete años de residencia en Lima, continué realizando ritos con el cactus. Todos los programas rituales mencionados, fueron realizados en *wakas* (lugares sagrados del mundo andino) e incorporaron una ofrenda andina con el uso protagónico de hojas de coca. De este modo, contribuyeron con la difusión del uso ritual de wachuma y coca en el contexto de la espiritualidad andina.