

みんなくりポジトリ

国立民族学博物館 学術情報リポジトリ National Museum of Ethnology

La perspectiva de género en el curanderismo en el norte del Perú : Metáforas, modelos y manifestaciones de la diferencia

メタデータ	言語: spa 出版者: 国立民族学博物館, National Museum of Ethnology 公開日: 2009-04-28 キーワード: 作成者: Glass-Coffin, Bonnie メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00001884

La perspectiva de género en el curanderismo en el norte del Perú: Metáforas, modelos y manifestaciones de la diferencia

Bonnie Glass-Coffin

Introducción

En la costa Norte del Perú contemporáneo, la tradición del curanderismo está en pleno apogeo. Aquí, como en muchas otras partes del mundo, los “chamánes” — llamados curanderos o brujos curanderos en el lenguaje local— son los mediadores del mundo espiritual, invocando a los poderes sobrenaturales que, directa o indirectamente, son los causantes de los males y sufrimientos de los pacientes. Para que esta curación sea realmente efectiva los curanderos no sólo deben invocar o implorar a estos poderes en nombre de sus pacientes; ellos tienen que demostrar habilidad para traducir sus actos de tal manera que tengan sentido para sus pacientes.

Académicos peruanos y extranjeros han estudiado por más de 50 años las tradiciones de hechicería en esta región (cf. Joralemon y Sharon 1993: 2-10 un compendio de estos estudios). Muchas de estas investigaciones, como las de Chiappe (1969, 1970, 1979), Dragunsky (1986), Giese (1989), Gillin (1947), Gushiken (1977), Joralemon (1983, 1984, 1985), Joralemon y Sharon (1993: 165-187), Polia (1988a, 1988b), Sharon (1976, 1978, 1979) y Skillman (1990), han mostrado cómo las posturas sobre la vida y la muerte, enfermedad y sanación, y en general la dinámica de las relaciones sociales, se ven reflejadas en los rituales de los curanderos. Estas investigaciones han proporcionado a los etnólogos las herramientas necesarias para empezar a entender cuál es la dinámica de la auto-percepción, de los vínculos familiares y sociales en esta región del mundo. La profundización en estos temas está limitada, sin embargo, por el alcance de los mismos estudios. Dado que las investigaciones etnográficas han centrado su enfoque sólo en los *curanderos*, no queda muy claro cuál es el rol (si lo tiene) que desempeña el género en la formulación y las correspondencias del significado cultural.

Siguiendo las actuales corrientes en los estudios de hechicería y curanderismo (Atkinson 1992: 314-319) este ensayo dirige su atención y aborda el problema de la relación entre el curandero y el paciente en un intento por situar la tradición curanderil peruana en un contexto local cargado de significados emergentes. Debido a que mi investigación sobre las curanderas en el Norte del Perú es complementaria y paralela a investigaciones previas de sus contrapartes masculinas, me ocuparé de las relaciones de género en el contexto local.

A primera vista, no parecerá novedosa ni significativa la discusión sobre la manera en que el género se relaciona con la práctica o la evolución/desarrollo de las tradiciones rituales. Efectivamente, como lo señala Atkinson, “las construcciones

académicas de la categoría de chamán revelan suposiciones sumamente determinadas por las categorías de género” (1992: 317). Por cierto, la bibliografía reciente se ha dedicado bastante a cuestionar los, ahora clásicos, postulados de Lewis (1971, 1986, 1989) sobre género y posesión (ver Boddy 1994: 415-427 y Atkinson 1992: 317-319 para excelentes resúmenes de ésta bibliografía). Pero, salvo algunas excepciones (Holmberg 1983; Atkinson 1989; Oosten 1986; Tsing 1993), la mayoría de las discusiones sobre curanderas —sobre todo cuando se trata de la relación entre el género y el ritual chamánico— está enfocado a tradiciones donde predominan las mujeres como curanderas.

De acuerdo a Atkinson, las tradiciones en las que las mujeres predominan parecen enfatizar el trance de “posesión” como el modo clave de comunicación entre los espíritus y los ejecutantes del rito. Según su esquema, estas son las condiciones en las que las mujeres están “notablemente presentes” (1992: 317). En contraste, Atkinson hace notar que es más común encontrar ejecutantes masculinos en los momentos donde hay comunicación entre humano y espíritu a través del “viaje espiritual” o “vuelo mágico” (si tomamos prestado el término de Mircea Eliade).

Por supuesto, hay excepciones a esta generalización. Los Mapuches, en el Sur de Chile, llevan a cabo el viaje espiritual a pesar de que la mayoría de los “machi” o hechiceros son mujeres. Entre los Huichol de México Central, donde el viaje espiritual predomina como el tipo más común de trance chamánico, ambos, mujeres y hombres, pueden ser chamánes (Myerhoff 1974: 96; Schaefer 1994 comunicación personal).

Pero como observó Degarrod (1995), entre los Mapuche las mujeres no siempre fueron chamánes. Más bien, el repentino incremento en el número de ejecutantes femeninas del chamanismo estuvo acompañado por una pérdida de prestigio de esta actividad, asociado a las presiones que ejerce la campaña de modernización del estado chileno. De manera convincente, ella plantea que el género predominante del chamán también se determina en relación a la centralidad o marginalidad política del chamanismo frente a la(s) religión(es) que el estado aprueba (también ver Humphrey 1994).

En el Norte del Perú, los ejecutantes masculinos son los que predominan. Allí, tal como es el caso en la mayor parte de América (para más ejemplos ver Seaman y Day 1994; Langdon y Baer 1992), el trance extático del curandero es mucho más un “viaje del espíritu” o “un vuelo mágico” antes que una “posesión”. Aunque el número de mujeres ejecutantes del rito es bastante reducido en esta región, ellas no están ausentes. En esta región del mundo, *tanto hombres como mujeres* aprovechan el poder psicoactivo del cactus San Pedro (*Trichocereus pachanoi*) para “ver” y “viajar” más allá de las fronteras de la realidad cotidiana. Hombres y mujeres invocan la ayuda de los “espíritus familiares” para que su poder se manifieste a través de los objetos que forman parte de sus altares rituales, que en esta región se llaman *mesas*.

Ambos curan a sus pacientes —sean hombres, mujeres o niños— de hechizos en rituales que duran toda la noche, llamando a sus almas, que han sido separadas de sus cuerpos por la fuerza y de manera anormal. En otras palabras, hombres y mujeres actúan en roles similares como brujos en esta región.

Este hecho es significativo porque permite el aislamiento del factor de género como una variable clave en la producción (y repercusión) de significados culturales. Sugiere, por lo tanto, una interrogante (planteada por Oosten y repetida luego por Atkinson) cuyo análisis nos ayudará a comprender mejor el chamanismo actual. La pregunta sería: “¿pueden surgir diferencias en la práctica del ritual, en lugares donde no se han articulado distinciones culturales entre las actuaciones de hombres y mujeres?” (Atkinson 1992: 318). En otras palabras, ¿El género del curandero afecta el modo en que las metáforas chamánicas son definidas y manipuladas, o la manera en que el significado cultural se pone en práctica en el Norte del Perú? Si es así, ¿qué luz puede dar aquella diferencia para entender cómo los significados culturales son determinados por el género? Finalmente, ¿se puede conseguir una mejor comprensión sobre el impacto del género en las experiencias religiosas en general, a partir de un estudio comparativo de curanderos y curanderas en una sola región del mundo? Estas son las preguntas que intentamos resolver en este ensayo.

Antecedentes

Como sugerimos líneas arriba, la razón de ser de las curaciones chamánicas en el Norte del Perú es la de diagnosticar y curar a los clientes afectados por la brujería. El embrujo —conocido genéricamente como *mal de daño* o sólo *daño*, por los curanderos y sus clientes— se manifiesta de muchas maneras. Los males causados por la hechicería, ya sean emocionales, económicos, psicosociales, o somáticos, tienen su origen en fuerzas invisibles que son manipuladas e intencionalmente dirigidas contra las víctimas. Si bien el hechicero —a quien localmente conocen como *malero* (hacedor de mal) o *brujo malero*— es quien realiza el daño, su interés es solamente mercenario. Contratado para hacer el “trabajo” por alguien que desea lastimar a una víctima, el brujo no perpetra el daño solo.

Lo más interesante, e inquietante, de la brujería en el Norte del Perú es la proximidad de la fuente de donde mana la intención de daño. No es un extraño ni los miembros de un grupo étnico o social específico o diferente quienes aparecen como los agresores en las acusaciones de *daño*, sino los amigos y miembros de la familia de los que uno depende para la supervivencia económica, social y emocional. Lo que prima aquí es la “desconfianza y la sospecha como parte integral de las relaciones, incluso entre amigos íntimos y parientes” (Joralemon y Sharon 1993: 253-254) y las acusaciones de brujería son expresiones culturalmente significativas de esta ambivalencia.

¿Qué factores contribuyen a tal magnitud de desconfianza y sospecha entre amigos íntimos y miembros de la familia en el Norte del Perú? Y más aún, ¿porque las acusaciones de brujería son el resultado común de estas tensiones?

Como sugieren muchos autores (cf. Chiappe 1969; Glass-Coffin 1992b; Sharon 1978: 23-29; Chiappe, Lemlij, Millones 1985; Rotondo 1985), los factores económicos, sociales, políticos e inclusive psicológicos en el Perú contemporáneo, hacen necesarias fuertes redes sociales para garantizar la seguridad e inclusive la supervivencia. En el Perú, como en otros lugares donde son escasos los puestos de trabajo bien remunerados, las personas se ven en la necesidad de acudir a los miembros de la familia, compañeros de trabajo y amigos cercanos para obtener préstamos informales, alimentos, dinero y otros recursos para cubrir los riesgos de la supervivencia. Y debido a que el acceso a los servicios básicos, sobre todo los que dependen de fondos estatales, puede ser sumamente engorroso (cf. Hernando de Soto 1989 para una discusión de los motivos por los cuales para recibir un simple pago de pensión, pagar una cuenta telefónica o tener acceso a atención médica en un hospital público, se requiere estar parado en interminables colas), "a quien conoces" puede literalmente hacer la diferencia entre ser o no ser atendido. Si a esto le sumamos un proceso de socialización que enfatiza la hospitalidad y el recato (Glass-Coffin 1992b), y un sentido psicológico de la autoestima basado más en las relaciones interpersonales positivas que en mecanismos internos (Rotondo 1970), entonces queda claro que las relaciones sociales están sobredeterminadas, que esos miembros de la familia en los que uno confiaría para conseguir favores son también quienes más probablemente lo decepcionen a uno, y que las expresiones directas de hostilidad e ira son, a decir lo menos, problemáticas. En este ambiente, los embrujos y otros males causados por la magia se convierten en mecanismos de proyección culturalmente relevantes para expresar indirectamente hostilidad hacia amigos y familiares cuando éstos nos defraudan.

Tal como lo hizo notar Chiappe hace muchos años (1970), las acusaciones de hechicería son más comunes en las zonas urbanas o semi-urbanas de la costa peruana que en las zonas rurales de la sierra. Esta situación tiene una de sus explicaciones en las distintas presiones relacionadas a lograr ganarse la vida en las economías de la costa y de la sierra. En las zonas rurales de la sierra, la agricultura de subsistencia y el pastoreo siguen siendo las principales fuentes de recursos para la economía del hogar. En este ambiente, las ansiedades se dirigen más bien al mundo natural, porque en una economía rural se percibe como fuente de las desgracias a las fuerzas de la naturaleza (e.g. inundaciones, sequías, temperaturas extremas, enfermedades de los animales) antes que a cualquier actividad humana. Consecuentemente, de acuerdo al análisis de Chiappe, enfermedades causadas por brujería, como la pérdida del alma o la posesión de un espíritu, son generalmente atribuidas a los poderes espirituales asociados con estas fuerzas de la naturaleza.

En la costa hay una proporción mayor de personas que dependen de los ingresos provenientes de un trabajo asalariado para poder mantener a sus familias. Como resultado, la presión económica y los sentimientos ambivalentes resultantes, tienden a ser dirigidos hacia las personas, ya que éstas son vistas como rivales en el reparto de las escasas subsistencias. En los centros urbanos y semi-urbanos que abundan en esta región, el trabajo remunerado es muy escaso y existe una feroz competencia cada vez que surge una vacante. Inclusive, ya sea que uno venda mano de obra o productos, los clientes potenciales son escasos e insuficientes. Esta tensión, emparejada con la dependencia de las redes sociales que discutimos líneas arriba, crea una situación en la que surge una paradoja. Las relaciones interpersonales se enredan con las relaciones económicas, y uno no siempre puede confiar en que la gente de la que uno depende más íntimamente “hará lo correcto”. Joralemon lo ha planteado de manera sucinta:

En este contexto social parece perfectamente razonable atribuir el sufrimiento y mala suerte propios a la solapada agresión de otros. El “daño” encierra una bien fundada apreciación de los riesgos que conlleva la intimidad social dentro de las existentes e inciertas condiciones económicas y desigualdades estructurales. El significativo lenguaje metafórico asociado con el concepto permite expresar la desesperación de las personas que sienten que su confianza ha sido ultrajada, que el rostro de un amigo o amante puede esconder traición. (Joralemon y Sharon 1993: 256)

Las mujeres son especialmente vulnerables —económica, social y emocionalmente— en este ambiente cargado de sospecha y desconfianza. Ellas se encuentran en una situación económica más precaria que los hombres porque —en la economía citadina basada en los sueldos— “sus actividades económicas están severamente restringidas, subvaluadas, y muy mal compensadas” (Joralemon 1983: 261). De manera similar, *el machismo* —la ideología de la superioridad masculina alentada por el énfasis patriarcal que le da la herencia católica española— es especialmente opresivo en este escenario. Aquí, las desigualdades sexuales se combinan con la inestabilidad económica para crear una situación en la que las mujeres sufren de traiciones sexuales y económicas de manos de los hombres. Finalmente, debido a la interrelación entre la esfera económica, social y emocional, si ocurre una traición, trae también consecuencias emocionales. Sin embargo —y esto debe ser recalcado— las mujeres no son las únicas víctimas de la hechicería en el Norte del Perú. En su estudio reciente sobre los clientes que acuden buscando la ayuda de un curandero porque sospechan que han sido víctimas de hechicería, Joralemon y Sharon hallaron que, de los 129 casos documentados, 62% eran mujeres pero 38% eran hombres (1993: 199). Y todos eran clientes de un *curandero*.

Los fundamentos de la hechicería y las herramientas del curandero

En la recapitulación de ese estudio, Joralemon y Sharon presentaron un esbozo del simbolismo utilizado por los curanderos para dar eficacia a sus curaciones. Pero antes de exponerlo, es necesario entender la percepción que tienen aquellos que curan, de la relación entre el cuerpo y el espíritu. Según esto, tenemos una esencia espiritual (también puede ser definida como vitalidad, volición o voluntad) sin la cual la vida no sería posible. La esencia del espíritu se puede separar del cuerpo. Mientras dormimos, esta esencia vital abandona el cuerpo y viaja en lo que conocemos como sueños. Cuando es el momento de despertar, el espíritu regresa. Si no fuera por esta separación temporal, el cuerpo no podría descansar, pero si no se reintegra el cuerpo con el espíritu al comienzo de cada día, uno moriría.

La dualidad —y la capacidad de separación— de la esencia del espíritu y de la manifestación física impregna al mundo natural. La esencia espiritual de las cuevas, manantiales, montañas y lagunas de altura se entiende de dos maneras. Primero, puede ser una característica inherente del lugar. Segundo, puede ser la acumulación de la esencia espiritual de las personas que vivieron y murieron en estas montañas, cuevas, o que habitaron las orillas de los lagos en épocas previas. Ambas definiciones de esta esencia espiritual son conocidas genéricamente como el *encanto* del lugar (para definiciones y discusiones, cf. León Barandiarán 1938: 26; Skillman 1990; Glass-Coffin 1998: 24-25; Polia 1988a: 67-83, 1994: 313-320; Joralemon y Sharon 1993: 150-151).

El *encanto* y el aspecto físico de un objeto o un lugar son diferentes. En las alturas de Piura, por ejemplo, hay una laguna encantada llamada Chicuate. Cuenta la leyenda que esta laguna fue alguna vez una ciudad incaica cuyas calles estaban pavimentadas con oro. Pero cuando los misioneros cristianos llegaron a este lugar, su dios enfureció al ver el libertinaje en el que vivían los pobladores y los castigó, haciendo que la ciudad se hundiese y se cubriese con agua. Hoy en día, Chicuate es, físicamente, una laguna de la puna, pero para aquellos que dicen ver el *encanto*, es una ciudad que yace hundida en el fondo de la laguna con todos sus habitantes.

Los *encantos* tienen una especie de poder que existe en relación simbiótica con los humanos. Tal como lo hacen notar Allen (1988) y Bastien (1978) en el caso de la sierra Sur del Perú, los curanderos norteños creen que las montañas, cascadas, lagunas y otras expresiones de la naturaleza, proveen a los humanos de alimentos, agua y cobijo a cambio de ofrendas que deben hacerse periódicamente. Pero cuando sus fuerzas no han sido aplacadas, estos *encantos* pueden atacar a las personas, capturando la esencia de vida de transeúntes desprevenidos que es engañado con una visión en la que el *encanto* se abre y revela tesoros de oro y plata, e incluso pueblos enteros como el que describimos líneas arriba (cf. Polia 1989; Ramírez 1969; León Barandiarán 1938, para mayor discusión sobre estos mundos paralelos, subterráneos y encantados). De este modo, el *encanto* tienta al transeúnte a acercarse. Luego —

sobre todo si la víctima se da cuenta de que el tesoro no es real y se asusta— el espíritu de la víctima se separa de su cuerpo. El *encanto* captura y retiene a este espíritu suelto, logrando que el lugar adquiera aún más poder.

La práctica de la hechicería es posible gracias al poder que tienen los *encantos* para capturar y poseer los espíritus humanos. La persona que desea causar daño le proporciona al hechicero alguna pertenencia o imagen de la víctima. La definición de “imagen de la víctima” es muy amplia y vaga, pudiendo ser incluso la huella dejada por su zapato en la tierra, su firma en una carta o en cualquier otro documento, o incluso una fotografía. De manera semejante, la “pertenencia de la víctima” puede ser un mechón de cabello, un pedazo de uña, hasta una prenda de ropa sin lavar. Estas pertenencias facilitan la habilidad del hechicero para llamar y separar el alma o “sombra” del cuerpo de la víctima y encomendarla al espíritu del *encanto* con el que él o ella tienen una relación especial o pacto. A veces este pacto no es con un *encanto* sino con un *ánima* o el atormentado espíritu humano de alguien que murió pero aún deambula por el mundo sin encontrar descanso.

En cualquiera de los casos, para completar el proceso, y amarrar el espíritu de la víctima al *encanto* o al *ánima*, el hechicero prepara una poción o un polvo que contiene objetos que provienen del *encanto* o *ánima* al cual se ha encomendado el espíritu de la víctima. Para hacer un pacto con el *encanto* de una montaña en particular, basta con un poco de tierra de ese lugar. De modo similar, para el pacto con un *ánima*, un poco de hueso molido de una momia de un entierro será incluido en la poción. Esta poción o polvo tiene que, de alguna manera, entrar en contacto con la víctima, para que él o ella absorba los efectos mágicos del trabajo del hechicero por contagio. La naturaleza exacta del *daño* depende de la manera en que la pócima ha entrado en contacto con la víctima (cf. Polia 1994: 317-320 para una discusión sobre el *daño* por ingestión frente al transmitido por vía aérea). Si la poción se introduce secretamente en su comida o bebida, se le llama *daño por boca* (daño que es ingerido) y generalmente es fatal. Se le dice *daño por aire* si se coloca en el camino de la víctima para que lo pise sin darse cuenta, se esparce en el aire de tal manera que lo respire inadvertidamente, o si se pone en la ropa para que entre en contacto con el hechizo al utilizar la prenda. Asimismo, se puede preparar un “paquete” que contenga ropa, pelo, fotografía, etc., de la víctima y se entierra en el lugar donde reside el *encanto*. Esto ata el espíritu de la víctima, y el cuerpo del perjudicado empieza a padecer los terribles efectos. Podríamos decir entonces que el *daño* es una manera de perder el alma. Pero, a diferencia del *susto*, ocurre por la acción de seres conscientes que facilitan y orquestan la captura del alma. Por esta razón, el *mal de daño* entra en la categoría de brujería.

Para curar la brujería, el curandero tiene que ser capaz de descubrir qué hechicero o qué *encanto* o *ánima* es responsable del daño, y qué técnica se utilizó para encomendar y atar el espíritu de su paciente. Igualmente, el curandero debe

encontrar el espíritu de la víctima, convencer, persuadir o forzar al *encanto* o ánima que lo tiene de soltarlo, encargarse de que el alma se reintegre al cuerpo del paciente, neutralizar el daño, mitigar los síntomas y proveer al paciente con algún tipo de defensa contra futuros daños.

Para todos estos fines, él o la curandera toma una infusión rica en mezcalina, preparada con el cactus *San Pedro*, e invoca el poder de los objetos que tiene en su *mesa* para que lo ayuden. Estos objetos pueden ser piedras, artefactos precolombinos (sobre todo ceramios), varas, conchas de mar, pociones de yerbas, cruces, imágenes y esculturas de la Trinidad, la Virgen María y distintos santos, que son colocados sobre una manta extendida sobre el suelo. Dado que los objetos de la *mesa* provienen de lugares sagrados o mágicos, encarnan la esencia espiritual de estos *encantos*.

Modelos masculinos y metáforas de curación

En su reciente compendio sobre el proceso ritual de la *mesa* —tal como es practicado por curanderos— Joralemon y Sharon (1993) concluyen que la ceremonia que dura toda la noche está dividida en actos ceremoniales y acciones de curación (ver también Sharon 1978; Polia 1988a; Skillman 1990). Los actos ceremoniales incluyen invocaciones y ofrendas al espíritu de *San Pedro* así como también a distintas deidades andinas y cristianas, la ingestión del brebaje preparado con el cactus San Pedro, y la absorción nasal de una mezcla de tabaco y alcohol de caña. Las acciones de curación incluyen la adivinación de la causa de la enfermedad del paciente que está parado frente a la *mesa*, la limpieza del mismo frotándole objetos que hay en la *mesa*, alzar su suerte, reforzar sus defensas aspirando nuevamente la mixtura de tabaco, y hacer un “florecimiento” del paciente rociándolo de perfumes dulces y agua florida (cf. Polia 1988a: 127-128; Joralemon y Sharon 1993; Skillman 1990; Giese 1989).

Luego de describir las *mesas* —tanto el ritual como los objetos que contiene esta especie de altar— de doce curanderos, Joralemon y Sharon sugieren que la ideología de opuestos y adversarios en que se basan las acusaciones de hechicería descritas, influye en la práctica y en la vida de los curanderos. En palabras de Sharon, “En las narraciones de las vidas y filosofías terapéuticas de los curanderos se puede hallar una cualidad de adversario... [ellos] expresan una visión del mundo en el que viven basada en oposiciones, una lucha de extremos entre las fuerzas del bien y del mal...” (1993: 167). Debido a la influencia evangelizadora de la iglesia católica, Joralemon y Sharon afirman que estas fuerzas de oposiciones están cubiertas con conceptos cristianos del bien y el mal, que se concretizan en la *mesa* del curandero como fuerzas opuestas que deben ser dominadas o trascendidas para poder hacer una curación. Sharon lo resume así:

El dualismo *Curandero/Ganadero* [lado derecho versus lado izquierdo de la *mesa*]

muchas veces se traduce como la oposición entre cristiano y pagano, esto es, el bien contra el mal o, para ponerlo en términos de la sociedad, orden y estabilidad versus el caos y la desorganización. De hecho, un movimiento ritual desde la derecha, con sus objetos predominantemente cristianos y yerbas curativas, hacia la peligrosa izquierda, con sus alusiones paganas y anti-sociales, puede ser percibido como un viaje fuera del status quo, u orden natural, hacia lo sobrenatural. Las elaboradas batallas contra los espíritus y las limpiezas rituales con el objetivo de “botar” o “voltear” la brujería, indican el increíble poder dirigido a poner orden en este reino sombrío habitado por fuerzas mal intencionadas y seres asociados con... ambigüedad. (Joralemon y Sharon 1993: 166)

Las acciones que el chamán dirige hacia los objetos-símbolos de la *mesa*, negocian el sufrimiento ya que estas fuerzas corresponden a y condensan las fuerzas que están influyendo en la vida del paciente y en el universo (ver Polia 1988b: 27-28). El proceso ritual sigue una pauta, el curandero invoca a las fuerzas de la derecha, luego a las de la izquierda, luego la parte del lado derecho de su *mesa* en formato dividido en tres partes que “es una réplica de un viaje chamánico clásico” (Joralemon y Sharon 1993: 166). En este recorrido, el chamán viaja ida y vuelta del mundo definido, concreto y ordenado de costumbres sociales, al desconceptualizado, ambiguo y sombrío reino que está fuera del cosmos de la actividad cultural. Su poder para curar reside en el hecho de que él ha conseguido la armonía en su propia vida al dominar ambos polos de esta dialéctica. Visto desde las dicotomías absolutistas del cristianismo, tiene poder para curar porque ha obtenido la armonía en su vida al dominar el bien y el mal. Como una figura que está en el umbral, ha viajado hasta los extremos del orden social y ha regresado. En otras palabras, a pesar de su visión del mundo basada en opuestos y adversarios, las curaciones funcionan porque el viaje del curandero trasciende la primordial lucha entre lo conocido y lo desconocido, transformándolo en un sendero para sus pacientes. En términos de la pérdida y recuperación del espíritu, el *malero* invoca los malignos poderes espirituales del lado izquierdo de la *mesa* para capturar y dominar el alma de la víctima. Pero el *curandero* recupera el almasombra del paciente dominando los poderes malévolos y benévolos representados en su *mesa*.

Joralemon describe la *mesa* como una especie de “tablero de juego” en el cual la lucha entre estas fuerzas opuestas se resuelve gracias a la maestría del curandero para solucionar el conflicto entre ambos lados, la derecha y la izquierda. “[E] logra superioridad sobre la contienda a través del dominio de ambos lados. Es de este modo como la lucha de los opuestos se transforma en el camino por el cual se obtiene la cura” (1984: 10). Y Skillman agrega, “el desenlace de los opuestos que ocurre en la *mesa* es como una clave simbólica para resolver los conflictos en las vidas de los pacientes del curandero” (1990: 14).

El énfasis en el combate ritual es común para muchos de los curanderos descritos en los trabajos de Joralemon y Sharon (1993). Para Víctor Neyra, “las

sesiones de curanderismo eran batallas entre las fuerzas negativas del mal, la muerte y la destrucción... y las fuerzas positivas de la bondad, la vida y el crecimiento ordenadas por el curandero” (1993: 30). La *mesa* de este hombre expresa gráficamente las imágenes de esta batalla. En el lado izquierdo de la *mesa* habían cuchillos, cabezas clavadas, espadas e incluso una pistola (1993: 33). Pasando a otro ejemplo, en la *mesa* de Roberto Rojas podemos observar “que el conjunto más grande de objetos en el lado izquierdo... estaba formado por dieciocho ceramios precolombinos de guerreros, que conforman el ejército de espíritus de Roberto, que lo ayudan a curar las maldiciones y dolencias asociadas a los lugares y ruinas prehispánicas. El segundo conjunto más grande incluía piedras recogidas en ruinas precolombinas usadas para contrarrestar los ataques de los brujos maleros” (1993: 83).

En la ceremonia del curandero Rojas, como también en las de los otros curanderos estudiados por Joralemon y Sharon, el énfasis simbólico que se da al combate también se manifiesta en las acciones rituales. Sharon lo describe así:

Durante la limpia de los pacientes en las primeras horas de la mañana, con frecuencia Roberto representaba la acción de dar un *golpe* contra el hechicero responsable de una maldición particularmente fuerte. Tomando una vara de fierro en forma de serpiente de la cabecera de su *mesa* y el cráneo del *ganadero*, Roberto empezaba a dar golpes al aire, librando una feroz batalla espiritual con su adversario. Él maldecía, gritaba, y lanzaba el cráneo y la vara hacia el enemigo, invisible menos para él. Esta dramática batalla, ejecutada para casos difíciles, la realizan también otros chamánes aunque las técnicas específicas empleadas varían según la personalidad y estilo del curandero. (1993: 84)

Así como dan especial importancia al combate y la lucha, los curanderos estudiados también enfatizan usualmente el dominio y la superación del mal en favor de sus pacientes (Joralemon y Sharon 1993: 31). Tanto por la disposición física de la *mesa* como por el desarrollo de la acción ritual, el curandero reconfigura el sufrimiento del paciente en términos de las oposiciones, aliviando al paciente afligido. La cura se lleva a cabo porque el curandero aprovecha las fuerzas del bien y domina la maldad. El combate al hechicero que ha dañado a su paciente es una batalla realizada en un plano donde los poderes espirituales fluyen. Según Sharon, la participación del paciente “no es muy diferente a la que tienen los creyentes de la religión ortodoxa: Se activa cuando es oportuno y es experimentado indirectamente” (1978: 146-147).

Modelos femeninos y metáforas de cura

El modelo arriba descrito es un tanto diferente a lo que llegué a observar en los veintidós meses que empleé estudiando con cinco curanderas de las regiones costeñas y serranas de Lambayeque, Cajamarca y Piura, en el norte del Perú. Las

mujeres (en el año 1989) tenían entre 30 y 44 años. Vicky, Flormira e Isabel vivían cerca de la capital norteña de Chiclayo, mientras que Yolanda y Clorinda vivían en o cerca de las ciudades serranas de Cajamarca y Huancabamba respectivamente. En la época de la investigación, Vicky y Yolanda estaban casadas —Vicky tenía nueve meses de embarazo de su cuarto hijo el día que documenté la ceremonia de su *mesa*—, y sus maridos colaboraban como asistentes (en el caso de Vicky) y como parte del equipo de curandería (en el caso de Yolanda). Isabel y Flor estaban divorciadas, criando solas a sus hijos y nietos. Clorinda no se había casado. Su situación económica fluctuaba de extrema pobreza a cierto confort.

A pesar de estas idiosincrasias aparentes (también se ven en los ejemplos de Joralemon y Sharon), había cierta coherencia entre las tres mujeres que no habían sido socializadas en el oficio de curanderas por hombres. Mientras que Clorinda y Vicky habían sido entrenadas por sus padres, ni Yolanda, Isabel y Flormira habían tenido esta introducción al curanderismo. Aunque Yolanda había sido diagnosticada por su pareja como una víctima de daño que necesitaba curación, ella escogió curarse a sí misma antes que someterse a sus servicios. A lo largo de ese trecho fue aprendiendo lo que necesitaba para ella misma ser una curandera. Isabel nos contó una historia similar. Durante años sufrió de un mal indefinido que desapareció cuando comenzó a entrenarse en el oficio de curandera. Sus maestros no fueron personas sino el espíritu de *San Pedro* y de Dios. También Flormira da testimonio de que comenzó a curar después de haber tenido una serie de sueños, que ella describe como revelaciones de Dios. Al igual que las otras dos mujeres, ella no tuvo maestros humanos.

Para estas tres mujeres, el modelo de curación derecha-izquierda-derecha de la *mesa* ritual que los hombres enfatizaban, no era evidente. Inclusive, la utilización de la *mesa* misma tenía una importancia secundaria en su trabajo. Durante el tiempo que estuve con ellas, por ejemplo, Flormira no utilizó la *mesa* como parte del ritual de curación, prefirió pronosticar el mal de su paciente y curar a través de las visiones inspiradas en sus sueños. A pesar de que Isabel no sólo tenía una, sino dos *mesas* impresionantes, ella también negaba la superioridad o necesidad de éstas para sus curaciones. Según Isabel, los chamánes que sólo cuentan con el uso de la *mesa* para obtener poder, carecen del *don de la vista*. Es por esta razón que ellos siempre siguen el mismo patrón en la ejecución de sus rituales —cantando los mismos sonsonetes y utilizando la *mesa* de la misma manera, noche tras noche. Cuando le pregunté cómo se correlacionan sus *mesas* con el proceso derecha/izquierda/derecha, tratado en el estudio de Sharon, o con la dicotomía de bien/mal y derecha/izquierda, que otros trabajos previos mencionan, ella me contestó, “la izquierda es el lado de la vida, el lado del corazón porque el corazón es de este lado. Aunque la *mesa* de Vicky sí tenía el lado derecho e izquierdo, ella también negaba su importancia en el ritual. De hecho, ella me dijo que ve a la *mesa* más como una especie de apoyo o refuerzo — algo que los pacientes esperan ver y que los alienta a tener confianza en las

habilidades de ella, pero que realmente no es parte integral de su trabajo. Finalmente, Yolanda negó que su altar ritual —que aparte de tener una vasija con San Pedro hervido y vasos para servir, contenía iconos católicos y cruces— tuviera un lado izquierdo o derecho. Su ritual de curación se parecía mucho a las etapas que pasa una misa católica. La invocación, confesión, absolución, comunión, y bendición estaban incluso puntualizados por sus correspondientes rezos e himnos. A diferencia de Isabel, Yolanda sí tenía una fuerte asociación de la izquierda/derecha con las fuerzas negativas y positivas. Nos describía a sus pacientes que sufrían de daño como personas que estaban “enredadas” y “atadas”. Para desenredar y desatar el mal, los pacientes recibían las indicaciones de dar vueltas —siempre hacia la derecha. Pero no había la sensación del viaje tripartito del chamán que Joralemon y Sharon describen. Aquí era el paciente quien necesitaba desenredar el mal, y no tanto el curandero dominando y transformando su sufrimiento.

Encontramos también diferencias en la utilización del alucinógeno *San Pedro* como el vehículo para emprender el viaje chamánico. Aunque las cinco mujeres coincidían en afirmar que la habilidad para ver y viajar a otros mundos utilizando el don de la visión mágica es un componente clave en el proceso de sanación, ellas explican que no necesariamente está ligada a la ingestión de San Pedro o al uso que le daban a sus altares de curación. En cambio, sobre todo para Isabel, Yolanda y Flor, la habilidad de “ver” y sanar a otras personas estaba ligada al estado espiritual de uno mismo, y no a un poder externo. Yolanda describió su proceso de iniciación como una “rehabilitación espiritual”. Cuando recién comenzó su viaje, me dijo que necesitaba tomar San Pedro para poder ver la causa del mal. Pero después de haber purificado su vida, ella describía cómo era que podía ver sin la ayuda ni protección de *San Pedro*. Flor también opinaba que se requería pureza para tener la *vista*, y que el proceso de convertirse en curandera involucraba la capacidad de vencer a las tentaciones y aceptar la “voluntad de Dios” (Glass-Coffin, notas de campo inéditas). Isabel me dijo que la purificación, la confesión, y la rehabilitación del espíritu eran componentes necesarios para la *vista*, ya que la fuente de la visión psíquica es el espíritu de Dios. Ella dijo que uno gana la *vista* cuando es iluminado o llenado por este espíritu. Esto sólo sucede si uno se limpia de toda terquedad u obstinación. Sin esto, “aunque tomase todo un balde de *San Pedro*, no podría ver nada” (Glass-Coffin, notas de campo inéditas).

Por lo tanto, para todas las mujeres en mi investigación a excepción de Clorinda —quien tuvo el período de aprendizaje más largo con su padre como maestro, y que definía claramente su trabajo en los términos que él le había enseñado— ni la *mesa* ni el uso de cactus *San Pedro* tenían la misma preeminencia que para sus contrapartes masculinas. Pero estas mujeres sí compartían una visión del mundo que distingue entre un ámbito humano y otro espiritual. Ellas también enfatizaban la separación entre “este” y el “otro” mundo que existe más allá del reino de lo moral y lo

mundano. Esta dialéctica también estaba demonizada, de tal manera que orden y caos, lo catalogado y lo incompleto, lo humano y lo sobrehumano, lo moral y lo amoral eran asociados con la dicotomía cristiana del bien y el mal. Según estas mujeres en “este” mundo rigen leyes de orden y moral, mientras que el “otro” mundo está gobernado por la falta de moral. Allí, las relaciones humanas y el comportamiento correcto están invertidos. Es un mundo donde el demonio ofrece poder y prestigio a aquellos que cometen incesto y crímenes. Pero lo más importante de todo, es un mundo de inexistencia, donde uno no es ni está.

Para ilustrarlo mejor, Isabel describió la hechicería como una situación de “vacío”, “sin decisión propia/sin yo personal” o de una vida que no deja huellas. En este estado de inexistencia el alma de la víctima está literalmente vacía, sin espíritu. El estar vacío se asocia con estar “fuera” de la moral humana y de la gracia de Dios (en la desgracia/y no la gracia/en el otro mundo). La cura consiste en “acercarse a Dios”.

Yolanda hacía eco de esta idea en su concepto de la hechicería, como la condición de estar lejos de Dios, moralmente torcido, y con necesidad de “rehabilitación espiritual”. Según ella, el estado espiritual o la conciencia de la persona es, muy frecuentemente, la causante de los males. La curación requiere de una transformación interna y, como en la explicación de Isabel, la decisión de acercarse más a Dios. Esta determinación enfatiza la responsabilidad personal y requiere que los pacientes “den la espalda al pecado”. También es necesario que los pacientes actúen según las reglas morales y sociales prescritas por el Todopoderoso. Para Yolanda, su rol consiste en guiar a los pacientes hacia esta decisión y luego velar por ellos una vez que comienzan este cambio. Pero es su fe, su sinceridad y su participación lo que pone en acción el proceso de sanación.

Flormira tenía ideas similares. La víctima de hechicería sufre porque sucumbe a las tentaciones del demonio para actuar contra el orden moral de este mundo. Historias de incesto, asesinato, necrofilia, pedofilia y violación aparecen prominentemente en sus descripciones de los sueños y visiones que afligen a las víctimas de hechicería. La cura consiste en sobreponerse a estas tentaciones y actuar según los imperativos morales de este mundo (cf. De la Torre 1986, para mayores discusiones sobre las asociaciones entre “este mundo” [o el mundo de Dios] y el “otro mundo” [o el mundo de Satán], y la moralidad/inmoralidad tal como lo expresan los pobladores de una comunidad de Cajamarca).

Transformación de la víctima: curación e instrumentos en el ritual chamánico

Si bien estas mujeres comparten la dialéctica del bien/mal, Dios/Diablo, o este mundo/otro mundo, sus curaciones se diferenciaban de la de los hombres en por lo

menos dos aspectos. Primero, antes que mediar, dominar, sobreponerse, o trascender estos dualismos de oposiciones para lograr la cura, Isabel, Flor y Yolanda yuxtaponían estas categorías para ejemplificar sus diferencias y persuadir a sus pacientes de tomar su decisión. Segundo —como es sugerido en el planteamiento previo— sus curaciones no son transformadoras en el sentido de que los pacientes puedan beneficiarse indirectamente de la acción mediadora del curandero. Más bien, el común denominador para estas mujeres era su insistencia en que los pacientes participaran activamente en su propia cura y aceptaran su propia responsabilidad por las causas de su sufrimiento. En vez de tratar a sus clientes como víctimas pasivas, dependientes del poder del chamán para transformar el sufrimiento, estas tres mujeres hacían hincapié en la participación del sufriente —tanto en facilitar como en superar su enfermedad. Como ya lo describí en otro lugar, las tres mujeres:

Hacían énfasis en la necesidad de que el paciente participe activamente en su propia cura y que se haga responsable de sus transgresiones pasadas, y de su despertar futuro. Las mujeres subrayaban la necesidad de que el paciente despierte el poder dentro de sí mismo. Este poder no viene de haber “vencido” un enemigo invisible sino a través de aceptar, rendirse, conocimiento de sí mismo, arrepentimiento y purificación.

(Glass-Coffin 1992a: 285)

En otras palabras, para estas mujeres la curación no es externa al paciente, sino más bien una fuerza interna que despierta en el paciente cuando decide purificarse, confesarse, y “estar bien” con las fuerzas del universo. El rol del curandero solamente es el de guiar al paciente hacia un entendimiento consciente de la tarea que debe emprender.

Tal vez la discusión de un caso particular de daño nos ayude a explicar estas ideas. José F. y su esposa, Rosa, fueron donde Isabel a principios de mayo de 1989 porque José sufría dolores de cabeza. Había padecido de estos dolores de manera intermitente durante años, había visitado a innumerables doctores (sin encontrar mejoría) y a los treinta años había renunciado a toda esperanza de encontrar una curación. Buscó a Isabel para que le hiciera un diagnóstico, pero ella echó las cartas del Tarot y vio que él necesitaba una *mesa*. Era la hechicería a la que había que culpar. Ella le pidió que trajera un sombrero de lana. La hechicería también había precipitado problemas económicos y emocionales, adicionalmente a los dolores de cabeza, aunque esto no se hizo evidente sino hasta la noche de la *mesa*. El paciente había sido un niño inteligente, y su familia tenía la esperanza de que asistiera a la universidad y estudiara una profesión. Pero algo sucedió cuando llegó a la adolescencia. Durante los años que siguieron, mostró poco interés por los estudios y dejó la secundaria para trabajar en una planta azucarera. Conoció y se casó con Rosa, con la que tuvo un par de hijos. Pero ahora había tensiones en el matrimonio. Ella

sospechaba que él tenía un amorío con otra mujer. Él estaba harto de las quejas de Rosa sobre su madre y hermanas.

Durante el ritual, Isabel “vio” la causa de su aflicción. Cuando él tenía siete años había perdido un sombrero de lana. “¿Dónde lo perdiste?”, le preguntó ella. Él respondió que recordaba haberlo perdido un día que llevaba el almuerzo a su padre que estaba trabajando en el campo. Alguien —ella no dijo quien— que tenía resentimiento contra su padre encontró el sombrero, y vio allí la oportunidad de hacer sufrir a la familia. Llevó el sombrero donde un hechicero, y éste había llamado y “manipulado” (literalmente dijo que había sido jugada) el alma de José. Habían pinchado el sombrero con 200 alfileres para causarle dolores de cabeza. Él había sido “descerebrado” mediante este acto. Además de los dolores de cabeza, él tenía dificultad para concentrarse, pensar y recordar. Ya que su espíritu había sido encomendado al *encanto* de un *sitán* o cascada intermitente, a veces él tenía motivación, confianza y anhelo por lograr el éxito. Pero entonces —cuando la situación se volvía difícil— se deprimía y perdía el interés. Parecía que nunca podría salir adelante. En vez de proseguir una carrera, él seguía siendo un obrero común —a pesar de su inteligencia y las aspiraciones de sus padres. La familia estaba decepcionada de él. Él se sentía mal consigo mismo. Él afirmó que el diagnóstico era correcto. Entonces Isabel pidió a cuatro voluntarios que le hicieran la limpia. Yo me ofrecí junto con su esposa, Rosa, y dos personas más. Cuando comenzamos a frotarlo con la vara Isabel dijo:

Te están limpiando...arrepíentete de todo lo que hiciste... destruye todo lo que eras —la víctima de un daño... [te están limpiando] para purificar tu espíritu, para que estés más cerca de Dios, y para que la voluntad de Dios ingrese en ti y en tus pensamientos...así te harás tan fuerte que cuando traten de hacerte daño no podrán. Tu espíritu no se te irá, porque el espíritu de Dios te llenará. (Glass-Coffin 1998: 181)

Después de esta limpia, Isabel ordenó al paciente que pisotease el sombrero que había traído a la ceremonia mientras decía lo siguiente:

Por más de treinta años [sic] estuve sufriendo estos dolores. Ahora, en este momento, todo está destrozado. Encerraron mi camino, mi futuro, en este sombrero. Pero ahora destruyo todos esos pensamientos, todas esas malas ideas... He vivido toda mi vida con cólera por todas las cosas que nunca hice. Pero ahora triunfaré. Gracias a Dios todos mis problemas están en el pasado. Ahora estoy mejorando. (Glass-Coffin 1998: 181)

Después que él terminó, Isabel ordenó a todos los que rodeaban la *mesa* que corrieran y pisaran el sombrero, mientras decían:

eso que pasó, pasó. Quedó en el pasado. Ahora haré algo de mi vida... Voy construyendo

mi futuro... Fuera, fuera todo el mal, todos los alfileres... No querían que yo triunfe, que tuviera mis propios pensamientos... Pero ellos no ganarán. Ahora anda y has algo de tu vida.

Luego Isabel le dijo: “Aun eres joven, estudia una carrera” (Glass-Coffin 1998: 181). Más tarde, en la misma *mesa*, Isabel dirigió su atención hacia Rosa, la esposa de José.

Aquí todavía hay al algo más... ¿quién puede ayudar a cambiar esto?, ¿La esposa, los hijos o quién? ¿Tu suegra es una zorra? ¡No mientas! (Glass-Coffin 1998: 182)

Al comienzo Rosa negaba la tensión existente en su relación con la mamá de José, pero Isabel presionó hasta que Rosa se desdijo. Alentada por José, Rosa admitió que había tenido problemas en llevarse bien con la mamá y hermanas de José. Ella y José habían tenido varias discusiones sobre la lealtad de él. Luego Isabel dijo:

Aquí seremos bien claros, nadie es la víctima de nadie... Ella lo educó para que le sirvan y atiendan, y tú, como su mujer, no podrás cambiar eso. ¿Entiendes? Él es tu esposo, pero también es el hijo de su madre. Ella puede ser una zorra, puede ser la peor persona del mundo, pero sigue siendo una madre. Y lo mismo va para tus cuñadas. Ellas son lo que son, pero siguen siendo las hijas de un hogar. Y eso debe respetarse... Tu naciste para ser su esposa. Ámalo, respétalo, porque no encontrarás otro como él... ¿Entiendes lo que te digo? Eres la dueña de un hogar, tú eres la señora de tu esposo, pero no abuses [ese rol]. Nunca te aproveches. Él se puso una camisa pero no es un saco largo y actúa como le parece. Como hijo. Como hermano. Y así debe ser. Todo lo que pasó ya no importa. Lo que importa es lo que será... y ambos deberán ajustar sus cinturones [y aceptar sus roles]. ¿Todo bien? Bueno, ambos están curados. (Glass-Coffin 1998: 182)

En este sermón para sus pacientes, Isabel puso toda la responsabilidad de su mala suerte sobre los hombros de la pareja. José podía escoger sobreponerse a los obstáculos de su vida dejando atrás su actitud resignada de víctima. Rosa tenía que aceptar su rol de buena esposa y madre —a pesar de que eso significaba que ella debía aceptar un doble estándar que otorga privilegios y libertades a él, que ella misma no tiene.

Mujeres y daño en el norte del Perú

El reconocimiento que Isabel hace del doble estándar también es compartido por los curanderos que Joralemon y Sharon describen. Pero su recomendación de que las mujeres deben aceptar y resignarse a las desigualdades estructurales de una sociedad inherentemente machista, resulta problemática. Se puede argumentar que esta actitud enmascara la adaptación como una acción pragmática, mistificando antes que aclarar las relaciones de opresión. En efecto, Joralemon y Sharon sostienen que es esta

ideología de machismo y opresión la que pone a las mujeres en el “camino del daño” y que los rituales de los curanderos empoderan a las mujeres al retar esa ideología. Lo hacen “proporcionando una transcripción oculta de resistencia” en la cual se critica el patriarcado porque —aunque el curandero refuerce tácitamente estereotipos opresivos y el doble estándar— “se encontraron repetidos casos en los cuales el curandero criticaba, a veces con un lenguaje severo, el comportamiento de los hombres que causaba el sufrimiento de sus esposas/parejas” (Joralemon y Sharon 1993: 265). Aun así, como concluyen:

En el caso peruano, es importante no exagerar el poder compensatorio ganado por las mujeres a través de la acción de los curanderos. Muchos de estos casos que documentamos no llevaban a conclusiones convincentes; el sufrimiento continuo que indican es evidencia de que las mujeres ganan fuerza moral, pero no control, gracias a la intervención del curandero. No obstante, en un sistema social que sólo restringe en forma mínima las acciones de los hombres con respecto a las mujeres, cualquier cosa que sea una fuente de presión hacia una responsabilidad moral es un recurso estratégico. (1993: 268)

En el caso que describimos arriba no hay ningún desafío al poder masculino. Tampoco hay una inversión o una superación de los roles sociales prescritos. Antes bien, hay una exhortación para que Rosa se comporte como una buena esposa y nuera. Isabel le aconseja que viva dentro de los parámetros de su correspondiente rol social. Esta estrategia no niega la autoridad patriarcal. Pero si insiste en que esta autoridad está condicionada. Si Rosa cumple los mandatos sociales asignados a su género, entonces ni su esposo ni su suegra pueden abusar de su poder (y el abuso tampoco será tolerado por otros). Esta aproximación proporciona resistencia —no a los principios del patriarcado— pero, como también lo ha discutido Stern (1995), a la forma en que se aplica la autoridad. También reemplaza futilidad y el estado de víctima por un sentido de autogestión.

En sociedades como la peruana donde el campo de juego no es igual para los hombres y las mujeres —donde las desigualdades de género son estructuradas y sistémicas— el despertar de la autogestión requiere el previo reconocimiento y aceptación de lo “que es” (Cooey 1990: 11; Wendell 1990: 15; Ulanov 1981: 151-173). Esto no es lo mismo que justificar o condonar las circunstancias de la opresión. Más bien, es una manera [para las mujeres] de recuperar su identidad antes que ser definidas por fuerzas externas (Wendell 1990: 15; Ulanov 1981: 165).

Isabel, Yolanda y Flor ponen en términos espirituales esta paradoja de acción/sumisión. La aseveración de influencia y control sobre las circunstancias de la vida requiere de sumisión a la “voluntad de Dios” y de renunciar al control. Para las tres mujeres, este proceso de “acercarse más a Dios” es sinónimo de aceptar vivir dentro de los parámetros del comportamiento socialmente definido que promueve la

supervivencia de la familia y de la comunidad. Para ellas, la aceptación de la voluntad de Dios, por un lado, nos llena con el espíritu de Dios y, de otra parte, despierta y aprovecha el poder. Como lo explicó Isabel, la hechicería —la habilidad para *llamar*, capturar y encerrar el alma— sólo ocurre si uno está “vacío” o falto del espíritu de Dios. Es en esas circunstancias que el espíritu de una persona puede ser llamado fuera de su cuerpo y capturado por un *encanto*. También en este caso, cuando uno está “vacío”, es que realmente uno puede llegar a ser una víctima. Pero cuando uno acepta la energía de Dios —como Isabel le recomendó a José— “la voluntad de Dios entrará en tu alma vacía y serás tan fuerte que ningún daño o mal te puede tocar”.

Isabel define esta paradoja de aceptación y acción como “vivir en la Gracia de Dios antes que en la desgracia”. Según Isabel, *desgracia* es el rechazo a la vida, a ser, y a la experiencia (que incluye tanto el sufrimiento como la felicidad) de vivir. *Desgracia* no sólo es miseria y desprecio, también es existir fuera de la gracia de Dios y apartado de la vida.

Encarnación y relación como una aproximación femenina a lo divino

Estas ideas tienen resonancia en la teología feminista del siglo XX, y en la espiritualidad feminista (cf. Carson 1986; Spretnak 1982; Keller y Ruether 1995; Yates 1983, para buenas bibliografías y resúmenes de estos dos campos de investigación relacionados aunque teóricamente distintos). Indistintamente a los orígenes o las construcciones de diferencias de género (sean concebidas como biológicas, socio-económicas, estructurales o simbólicas) las estudiosas feministas sugieren que las mujeres difícilmente pueden encontrarse a sí mismas —y a sus experiencias de vida— reflejadas en las definiciones tradicionales judeocristianas sobre lo divino, que le dan énfasis a lo no material, a la trascendencia del mundo natural o físico, y a la renunciación del mundo mismo. O como lo resume Ochs:

La inmaterialidad de Dios hace que todo lo físico sea sospechoso, o sino absolutamente malvado...el mundo mismo, tan material, tan físico, y tan sexual es visto como irreal y como una potencial trampa para el que será un seguidor de Dios. Para lograr la iluminación... uno debe ser ultramundano [y] la vida deja de ser intrínsecamente valiosa... nuestro esencial parentesco y conexión con otros seres [es pasado por alto y la lucha por la salvación es percibida como un viaje solitario]. (1983: 21-23)

Esta aproximación a la espiritualidad, como una especie de rechazo a “lo que es”, renuncia y torna su espalda a las realidades de “este mundo”. Propone escape antes que aceptación, completamente opuesto a la propuesta que Isabel, Yolanda y Flor defienden. En palabras de Isabel, éste es el camino que conduce a la *desgracia*.

Elegir este camino es difícil para las mujeres que viven bajo un sistema patriarcal, debido a que sus posibilidades económicas, roles sociales, e incluso su autodefinición están construidas y limitadas por hombres. Mientras que “el hombre” como categoría se concibe como el que posee el razonamiento y el libre albedrío que son necesarios para definirse a sí mismo, a “la mujer” se le niega esta gestión para poder participar en este proceso. Objetivada, reducida a su esencia y nominalizada, la mujer se transforma en la norma por la cual se mide la espiritualidad masculina. Sea que se le vea de modo romántico o como un ser demoníaco, la capacidad de iluminación espiritual de las mujeres es pobremente calificada en los resultantes dualismos de materia/espíritu, cuerpo/mente, naturaleza/cultura, o mundo/cosmos en los que ella está adscrita. Como lo expresa Alcoff:

La naturaleza de la mujer ha sobredeterminado su comportamiento, los límites de su empeño intelectual, y las inevitabilidades de su viaje emocional a través de la vida... [por lo tanto] el lugar del sujeto con voluntad propia que puede trascender a los mandatos de la naturaleza [y acercarse a lo divino] está reservado exclusivamente a los hombres. (1994: 96-97)

La respuesta de las académicas feministas a este dilema ha sido variada. Por un lado, las feministas culturales (representadas por escritoras como Mary Daly y Adrienne Rich) se han reapropiado (y re-evaluado) de la denigrada rama de los dualismos estructurales (sean concebidos éstos en términos de naturaleza/cultura; físico/espiritual; objeto/sujeto; irracional/racional) para así poder echar luz sobre “el milagro y la paradoja del cuerpo femenino” (en Alcoff 1994:99). Por otra parte, las feministas post-estructuralistas han intentado problematizar tanto la categoría como el concepto de mujer.

Estudiosos inscritos en la corriente del feminismo espiritualista han tomado similares posiciones divergentes (Davaney 1987). Irónicamente, ya sea revigorizando el lado femenino de los dualismos teológicos, o deconstruyendo y contextualizando la espiritualidad femenina, ambos campos han enfatizado los aspectos corpóreo (antes que lo etéreo), experiencia de vida (antes que la ultramundana), de relaciones (antes que solitaria, competitiva o adversaria), progresiva (antes que orientada a metas), e inmanente (antes que trascendente) de la divinidad aunque por diferentes razones. El sello distintivo de ambas aproximaciones ha sido la insistencia en que la espiritualidad femenina es el proceso de “entrar en una relación con la realidad [vivida]... y que continuamente tiene que ser confrontada a la experiencia real de vivir en este mundo” (Ochs 1983: 10-11).

Como resultado del énfasis que se hace en lo “relacional”, las oposiciones dialécticas son, por lo común, puestas en tela de juicio por los estudiosos feministas. Como era de esperarse, nos advierten que no se debe interpretar la espiritualidad

femenina como el revés de la espiritualidad masculina (la que simplemente invierte las categorías existentes antes que reclamar el poder para construir algo nuevo). Por eso, los dualismos teológicos tradicionales tales como “trascendencia” e “inmanencia” son escudriñados con mucho rigor. Como insiste Ruether:

Nosotras [las teólogas feministas], rechazamos la imagen de la naturaleza o materia como una inmanencia estática y el concepto del espíritu como desraizado o antinatural, que se originan en otro mundo más allá del cosmos... también rechazamos la falsa fusión de la naturaleza o el ser creado con los fundamentos ontológicos del opresivo orden social existente. La teología feminista afirma una visión de éxodo, de liberación y de una nueva existencia, pero enfatiza que éstas deben estar enraizadas en los cimientos del ser y del cuerpo, antes que como una antítesis de lo natural y lo espiritual. (1993b: 67)

Un modelo (por cierto no el único) que las estudiosas feministas han adoptado y que enfatiza esta visión contextual, corpórea, y relacional de la espiritualidad feminista, es aquel de la maternidad y el acto de ser madre. Ochs lo resume de la manera siguiente:

La agudeza [espiritual] que ocurre naturalmente en el curso de la maternidad [incluye] la necesidad de darse por completo, por un tiempo, a las demandas físicas y espirituales del infante, la necesidad de comprender a través de la empatía, la necesidad de continuar firmemente una disciplina, la aceptación tranquila del desarrollo normal en el que se aprende a través de acertar y errar; la necesidad de amar al niño no como una posesión sino como algo que se pertenece a sí mismo, y quizás la más difícil de todas sea la necesidad de soltar los lazos. (1983: 32)

En los términos de los dualismos teológicos, la maternidad como un modelo de desarrollo espiritual nunca llega a ser completamente “inmanente” ni tampoco “trascendente”. Es más bien —como el rol del criador— inherentemente relacional.

Inmanencia, coesencia y cordones umbilicales: el *fluir* de la vida

El cordón umbilical sea tal vez el que mejor simboliza la relación maternal que modela algunas veces la espiritualidad femenina. Intensamente física y corporal, esta relación pertenece a “este mundo”. Es el nexo del ser. Calificado mejor como “coesencial” (cf. Houston y Stuart 1989) antes que inmanente, el cordón umbilical permite la transferencia de energía, sangre y vida entre dos seres. Pero, a pesar que la esencia vital es compartida, la madre y el hijo son dos seres distintos, con pasados, futuros y trayectorias de vida diferentes.

Esta idea de la corporalidad física y la energía coesencial subyace a buena parte de la cosmología, la organización socio-política y la ideología andina. Como lo describe Allen, es el intercambio de *sami* —la esencia que anima la vida— entre

categorías distintas pero complementarias lo que mantiene la vida en la tierra. El intercambio recíproco de *sami* entre personas, parejas, comunidades, y el mundo natural “vivo”, es descrito como el “mecanismo de bombeo del corazón del cosmos circulatorio andino” (1988:208, ver también Bastien 1985).

Ya sea hostil o amigable, el intercambio es el mecanismo que mueve el *fluir* de la vida. La circulación de *sami*, o *fuerza vital*, es el cimiento de todas las actividades culturales, desde los rituales religiosos hasta las actividades económicas y políticas. En esta visión del mundo, todas las cosas existentes —personas, llamas, montañas, campos de papa, casas, lo que sea— están imbuidas con vida. Esta fuerza vital puede ser transmitida de una cosa viviente a otra. El *fluir* de *sami* depende de un medio material [que incluye hojas de coca, chicha de jora, y aguardiente que se intercambian ritualmente y se ofrecen en sacrificios]. En el universo andino no existen seres incorpóreos. (Allen 1988: 207)

Para Isabel es explícito el énfasis relacional en la espiritualidad, la fuerza vital compartida y la metáfora de la maternidad y del cordón umbilical como una conexión coesencial. Como ya lo explicamos antes, cada objeto de la *mesa* contiene poder espiritual, derivado de la conexión con los lugares encantados de donde fueron extraídos. Al finalizar cada ceremonia de las *mesas*, la energía deja a los objetos de la *mesa* y regresa a descansar en lo que Isabel llama la *mama* o vientre de la montaña, manantial u otro *encanto* de donde salieron. Al ser activado, este poder retorna a los objetos de la *mesa* por un conducto, que es una especie de cordón umbilical, que comunica estos mundos. De manera similar, cuando el espíritu de una víctima es amarrado a un *encanto*, se transporta a través de este conducto. Un extremo del cordón se mantiene atado a este lugar mientras que el otro extremo está conectado al cuerpo de la víctima. Por esta razón el alma de la víctima puede dejar su cuerpo al sentir el llamado de la voluntad del *encanto*, interrumpiéndose la energía vital entre estos dos mundos. En sus curas, Isabel llama el alma de la víctima a través de este conducto. Pero la cura no está completa si ella no es capaz de cortar el extremo de este conducto que está atado en el *encanto* y luego lo vuelve a colocar a un *encanto* que no ha sido manipulado para que no se interrumpa el flujo de energía entre los mundos. Al explicarnos la curación de José, un asistente de Isabel nos dijo:

Quando una persona enferma viene a la *mesa*, su espíritu deja el cuerpo, y éste está débil, deshecho y agotado. Para curarlo Isabel tiene que llamar al espíritu para que vuelva al cuerpo y destruir [las ligaduras o amarres]... Para lograr esto, [primero ella] tiene que enviar el espíritu del enfermo al lugar donde ha sido manipulado para poder ver cómo se hizo el daño, porque si está en el cuerpo... es imposible ver algo... En este momento, el cuerpo del paciente [se] queda sin espíritu... el paciente está completamente *muñequeado* [flácido como un muñeco de trapo]... el se quiere desmayar. Pero entonces, boom, Isabel logra que el espíritu retorne al cuerpo y el paciente reaccione y, otra vez, ella comienza a trabajar para curarlo. El espíritu va y viene así hasta que ella por fin logra

“desamarrar” lo que el brujo hizo con él. [El espíritu] va y viene... va y viene rápidamente... como un rayo de luz va y viene... [viaja a través de un ducto que parece un cordón umbilical]. (Glass-Coffin notas de campo sin publicar)

Este enfoque en lo coesencial presupone una relación íntima y simbiótica entre los mundos paralelos de lo humano y lo espiritual. El hecho de que Isabel describa este conducto, parecido a un cordón umbilical, como el camino que recorre no sólo por su espíritu, y no siempre en trance, sino también por el espíritu de todas las cosas vivientes, nos dice mucho sobre la percepción que tiene de la relación entre el presente y este tiempo que Mayerhoff describe como el momento del ser primordial. Para Isabel estas conexiones no han sido completamente cortadas, ni tampoco son de uso exclusivo para los chamanes. Más bien, estas sendas son conductos que alimentan y mantienen a todos los seres vivientes —sean éstos un objeto de su *mesa*, un *encanto* con el que se tiene un pacto especial, o cualquier persona durante el sueño. Son los senderos que el espíritu toma para retornar a la fuente de la vida, para descansar y regenerarse de tal manera que uno logre reanimarse y refrescarse al despertar cada nuevo día. Mientras que Isabel es la única curandera que usa el modelo del cordón umbilical para explicar las relaciones coesenciales, Yolanda y Flor también subrayan la energía compartida entre el curandero y el paciente, el curandero y la fuerza espiritual, el paciente y la fuerza espiritual, y el curandero y su *mesa*, que esta coesencia implica. Una de las peculiaridades prominentes de las ceremonias realizadas por Yolanda es el énfasis en desenredar y desamarrar para enderezar y reabrir los conductos coesenciales que comunican los mundos.

Sugerencias para una discusión sobre género y religión

En este artículo he planteado que, así como el género es una categoría construida que define realidades sociales, económicas y conceptuales, también influye en las construcciones sobre enfermedad y los modelos de curación. En el norte del Perú —al igual que en muchas otras sociedades patriarcales donde las identidades y los roles sociales de las mujeres son modelos de curación sobredeterminados y heterónomos (cf. Cooley 1990: 11)— los modelos de curación que asocian el poder espiritual con la aceptación y reevaluación de la vida en *este* mundo, empodera a las mujeres despertando en ellas la conciencia y posibilidad de acción. Mientras la trascendencia, resolución y dominio de dualismos teológicos, y la lástima hacia uno mismo en contraste con otra persona, pueden ser caminos de empoderamiento y un manejo espiritual superior para los curanderos, este sendero no conduce a las mujeres a los mismos resultados. Por este motivo, las curanderas adoptan una aproximación diferente en la curación —una que enfatiza la coesencia y que sustenta el poder espiritual en las realidades de este mundo.

Mis hallazgos tienen una relación directa con una afirmación sostenida por

académicas feministas en relación al uso de símbolos religiosos determinado por cuestiones de género. En un artículo reciente que resume el impacto del género (tanto en el autor como en la audiencia) en la representación de símbolos religiosos, Bynum concluye:

...mujeres y hombres provenientes de una misma tradición —cuando trabajan con los mismos símbolos y mitos, escriben en el mismo género, y viven en las mismas circunstancias religiosas o profesionales— muestran ciertas diferencias masculinas/femeninas consistentes cuando se trata del uso de símbolos. Los símbolos y mitos de las mujeres tienden a ser contruidos en base a experiencias sociales y biológicas; los símbolos y mitos de los hombres tienden a invertir estas experiencias. El modo en que las mujeres utilizan los símbolos parece dirigido a atenuar las oposiciones, ya sea mediante la paradoja o a través de la síntesis; el modo de los hombres parece caracterizado por el énfasis en la oposición, contradicción, inversión y conversión. Los mitos y rituales de las mujeres tienden a explorar un estado del ser; los hombres tienden a construir etapas elaboradas y discretas entre el yo y el otro. (1986: 13)

Si bien se requieren más investigaciones sobre la curación y los curanderos contemporáneos de la región para poder probar o refutar las ideas aquí expuestas, me permito sugerir que el género es, sin duda, una influencia que configura las estrategias terapéuticas de la medicina tradicional en el norte del Perú. Las implicaciones de esta conclusión podrían ser importantes para los estudios sobre chamanismo en otras partes del mundo. Muchos de éstos —especialmente aquellos que dirigen su atención a la versión predominantemente masculina del vuelo mágico, como parte del trance chamánico— enfatizan que el poder chamánico se deriva de la dominación o trascendencia de categorías dialécticas. Los ejemplos presentados aquí sugieren que es tiempo de reevaluar la universalidad de estos dualismos dialécticos como modelos de la interacción humano/espiritual.

Bynum hace eco a este pensamiento cuando completa su evaluación de género, religión y el uso de símbolos influido por el género, afirmando que “considerando seriamente a las usuarias de símbolos, podríamos desarrollar un entendimiento del símbolo en sí mismo, en el que la paradoja y la síntesis tienen un lugar importante al lado de la dialéctica, la contradicción y la inversión” (1986: 15). Podríamos hallar también una ventana hacia el entendimiento de cómo es que las mujeres desafían y construyen creativamente las fuerzas que dan forma a nuestras vidas. Dado que sólo una mayor investigación puede ayudar a dilucidar estas relaciones, invito y aliento a que otros investigadores asuman este desafío.

Bibliografía

Alcoff, Linda

1994 Cultural Feminism versus Post-Structuralism: The Identity Crisis in Feminist

Theory. En Nicholas B. Dirks, Geoff Eley, and Sherry B. (eds.), *Culture/Power/History: A Reader in Contemporary Social Theory*, Ortnet: Princeton U. Press, pp. 96-122.

Allen, Catherine

1988 *The Hold Life Has: Coca and Cultural Identity in an Andean Community*, Washington DC: Smithsonian Institution.

Atkinson, Jean Monnig

1989 *The Art and Politics of Wana Shamanship*, Berkeley: U. California Press.

1992 Shamanisms Today. *American Review of Anthropology* 21: 307-330.

Balzer, M.

1990 *Shamanism: Soviet Studies of Traditional Religion in Siberia and Central Asia*, London: M. E. Sharp, Inc.

Bastien, Joseph

1978 *Mountain of the Condor: Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu*, Prospect Heights: Waveland Press

1985 Qollahuaya—Andean Body Concepts: A Topographical-Hydraulic Model of Physiology. *American Anthropologist* 87: 595-611.

Boddy, Janice

1994 Spirit Possession Revisited: Beyond Instrumentality. *Annual Review of Anthropology* 23: 407-434.

Bynum, Caroline Walker

1986 Introduction: The Complexity of Religious Symbols, Gender and Religion. En Caroline Walker Bynum, Stevan Harrell, y Paula Richman (eds.), *Essays on the Complexity of Symbols*, Boston: Beacon Press, pp. 1-20.

Carson, Anne

1986 *Feminist Spirituality and the Feminine Divine: An Annotated Bibliography*, Trumansburg (NY): The Crossing Press.

Chiappe, Mario

1969 Psiquiatría folklórica peruana: El curanderismo en la costa norte del Perú. *Anales del Servicio de Psiquiatría* 11(1-2).

1970 El síndrome cultural de daño y su tratamiento curanderil. En Carlos Seguí (ed.), *Psiquiatría peruana*, Lima: Amauta, pp. 330-337.

1979 Nosografía curanderil. En Carlos Seguí (ed.), *Psiquiatría folklórica*, Lima: Proyección Cristiana, pp. 76-93.

Chiappe, Mario, Moises Lemlij & Luis Millones

1985 *Alucinógenos y chamanismo en el Perú contemporáneo*, Lima: Editorial El Virrey.

Cooley, Paula

1990 Emptiness, Otherness, and Identity: A Feminist Perspective. *Journal of Feminist Studies in Religion* 6(2): 7-24.

Davaney, Sheila Greeve

1987 Problems with Feminist Theory: Historicity and the Search for Foundations. En Paula M. Cooley, Sharon A. Farmer, & Mary Ellen Ross (eds.), *Embodied Love:*

Sensuality and Relationship as Feminist Values, San Francisco: Harper and Row, pp. 79-95.

Degarrod, Lydia Nakashima

1995 *The Cultural Politics of State Formation: Gender, Ethnic, and Female Shamanism among the Mapuche of Chile*, Texto presentado en el XVIIth Congreso Internacional de Historia de las Religiones, Ciudad de México, Agosto 1995.

De la Torre, A.

1986 *Los dos lados del mundo y del tiempo: Representaciones de la naturaleza en cajamarca indígena*, Lima: CIED.

Dow, James

1986 Universal Aspects of Symbolic Healing: A Theoretical Synthesis. *American Anthropologist* 88(1): 56-69.

Dragunsky, Luis

1968 *El curanderismo en la costa norte peruana*, Manuscrito inédito.

Earls, John & Irene Silverblatt

1978 La realidad física y social en la cosmología andina. *Congreso Internacional de Americanistas* 4: 299-325.

Fausto-Sterling, Anne

1986 *Myths of Gender: Biological Theories about Women and Men*, New York: Basic Books.

Giese, Claudius

1989 "Curanderos," *Traditionelle Heiler in Nord-Peru (Kuste und Hochland)*, Hohenschäftlarn: Klaus Renner Verlag.

Gillin, John

1947 *Moche: A Peruvian Coastal Community*, Washington DC: Smithsonian Institution.

Glass-Coffin, Bonnie

1992a *The Gift of Life: Female Healing and Experience in Northern Peru*, Disertación para obtener el Ph.D., University of California, Los Angeles.

1992b Discourse, Daño, and Healing in North Coastal Peru. En Mark Nichter (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Ethnomedicine*, Montreux, Switzerland: Gordon and Breach Science, pp.33-56.

1992c *On the Record: the Historical Dimensions of Shamanism in Northern Peru*, Texto presentado en el 91 encuentro anual de la Asociación Americana de Antropología, San Francisco.

1994 *El chamanismo, el San Pedro y la mesa: Notas preliminares sobre el género, el estado modificado de conciencia y la curandería en el norte del Perú*, Texto presentado en el II Congreso Internacional para el Estudio de Estados Modificados de la Conciencia, Lérida, España.

1998 *The Gift of Life: Female Spirituality and Healing in Northern Peru*, Albuquerque: University of New Mexico Press.

Gushiken, José

1977 *Tuno: El curandero*, Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

- Holmberg, D.
 1983 Shamanic Soundings: Femaleness in the Tamang Ritual Structure. *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 9(1): 40-58.
- Houston, Stephen & David Stuart
 1989 *The Way Glyph: Evidence for "Coessences" among the Classic Maya*, Washington DC: Center for Maya Research.
- Hultkrantz, Ake
 1978 Ecological and Phenomenological Aspects of Shamanism. En V. Diószegi & M. Hoppal (eds.), *Shamanism in Siberia*, Budapest: Akadémiai Kiadó, pp. 27-58.
- Humphrey, Caroline
 1994 Shamanic Practices and the State in Northern Asia: Views from the Center and Periphery. En Nicholas Thomas & Caroline Humphrey (eds.), *Shamanism, History, and the State*, Ann Arbor: University of Michigan, pp. 191-228.
- Joralemon, Donald
 1983 *The Symbolism and Physiology of Ritual Healing in a Peruvian Coastal Community*, Disertación para obtener título doctoral, University of California, Los Angeles.
 1984 Symbolic Space and Ritual Time in a Peruvian Healing Ceremony. *San Diego Museum of Man Ethnic Technical Notes* 19: 1-20.
 1985 Altar Symbolism in Peruvian Ritual Healing. *Journal of Latin American Lore* 11: 3-29.
- Joralemon, Donald & Douglas Sharon
 1993 *Sorcery and Shamanism: Curanderos and Clients in Northern Peru*, Salt Lake City: University of Utah Press.
- Keller, Rosemary Skinner & Rosemary Ruether Radford
 1995 *In Our Own Voices: Four Centuries of American Women's Religious Writing*, San Francisco: Harper.
- Langdon, E. Jean Matteson & Gerhard Baer
 1992 *Portals of Power: Shamanism in South America*, Albuquerque: University of New Mexico Press.
- León Barandiarán, Augusto
 1938 *Mitos, leyendas y tradiciones lambayecanas*, Lima.
- Lewis, I. M.
 1971 *Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession*, Harmondsworth (UK): Penguin.
 1986 *Religion in Context: Cults and Charisma*, Cambridge: Cambridge U. Press.
 1989 *Ecstatic Religion: A Study of Spirit Possession and Shamanism*, London: Routledge, 2nd ed.
- Levi-Strauss, Claude
 1963 *Structural Anthropology*, New York: Basic Books.
- McClain, Carol Shepherd
 1989 *Women as Healers: Cross-Cultural Perspectives*, New Brunswick: Rutgers University Press.

Myerhoff, Barbara

- 1974 *Peyote Hunt: The Sacred Journey of the Huichol Indians*, Ithaca: Cornell U. Press.
 1976 Shamanic Equilibrium: Balance and Mediation in Known and Unknown Worlds. En Wayland D. Hand (ed.), *American Folk Medicine*, Berkeley: University of California Press, pp.99-108.

Ochs, Carol

- 1983 *Women and Spirituality*, Totowa (N.J.): Rowman and Allanheld.

Oosten, Jaarich

- 1986 Male and Female in Inuit Shamanism. *Etudes/Inuit/Studies* 10(1-2): 115-131.

Ortner, Sherry y Harriet Whitehead

- 1981 *Sexual Meanings: The Cultural Constructions of Gender and Sexuality*, New York: Cambridge U. Press.

Polia, Mario

- 1988a *Las lagunas de los encantos: Medicina tradicional andina del Perú septentrional*, Lima: Gráfica Bellida.
 1988b Glosario del curanderismo andino en el departamento de Piura, Perú. *Antropológica* VI (6): 177-238.
 1989 Apuntes de campo: Cinco mitos huancabambinos. *Perú Indígena* 28.
 1994 El curandero, sacerdote tradicional de los *encantos*. En Luis Millones y Moises Lemlij (eds.), *En el nombre del Señor*, Lima: SIDEA.

Ramírez, Justino

- 1969 *Acuarelas huancabambinas: Fiestas, danzas, brujería*, Piura.

Rotondo, Humberto

- 1970 *Estudios sobre la familia en su relación con la salud*, Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Ruether, Rosemary Radford

- 1993a The Women-Church Movement in Contemporary Christianity. En Catherine Wessinger (ed.), *Women's Leadership in Marginal Religions: Explorations outside the Mainstream*, Urbana: U. of Illinois Press, pp. 196-210.
 1993b Spirit and Matter, Public and Private: The Challenge of Feminism to Traditional Dualisms. En Paula M. Coe, Sharon A. Farmer y Mary Ellen Ross (eds.), *Embodied Love: Sensuality and Relationship as Feminist Values*, San Francisco: Harper and Row, pp. 65-76.

Sanday, Peggy Reeves

- 1981 *Female Power and Male Dominance: On the Origins of Sexual Inequality*, Cambridge: Cambridge U. Press.

Schaefer, Stacy

- 1994 *Discusión posterior a la presentación de un texto presentado en el II Congreso Internacional para el Estudio de Estados Modificados de la Conciencia*, Lérida, España, Octubre 1994.

Seaman, Gary & Jane S. Day

- 1994 *Ancient Traditions: Shamanism in Central Asia and the Americas*, Denver: University Press of Colorado and Denver Museum of Natural History.

- Sharon, Douglas
- 1976 Distribution of the *Mesa* in Latin America. *Journal of Latin American Lore* 2: 71-95.
 - 1978 *Wizard of the Four Winds: A Shaman's Story*, New York: Free Press.
 - 1979 A Peruvian *Curandero's* Seance: Power and Balance. En D. L. Browman y R. A. Schwarz (eds.), *Spirits, Shamans and Stars: Perspectives from South America*, The Hague: Mouton, pp. 223-232.
- Skillman, R. Donald
- 1990 Huachumero. *San Diego Museum of Man Ethnic Technology Notes* 22: 1-31.
- Soto, Hernando de
- 1989 *The Other Path: The Invisible Revolution in the Third World*, New York: Harper and Row/Perennial Library.
- Spretmak, Charlene
- 1982 *The Politics of Women's Spirituality: Essays on the Rise of Spiritual Power within the Feminist Movement*, Garden City: Anchor Books.
- Stern, Steve
- 1995 *The Secret History of Gender: Women, Men, and Power in Late Colonial Mexico*, Chapel Hill: U. of North Carolina Press.
- Taussig, Michael
- 1980 *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, Chapel Hill: U. of North Carolina Press.
 - 1982 El curanderismo popular y la estructura de la conquista en el suroeste de Colombia. *América Indígena* 42(4): 559-614.
- Tsing, Anna Lowenhaupt
- 1993 *In the Realm of the Diamond Queen: Gender, Marginality, and State Rule in an Out-of-the-Way Place in Indonesia*, Princeton: Princeton U. Press.
- Ulanov, Ann Belford
- 1981 *Receiving Woman: Studies in the Psychology and Theology of the Feminine*, Philadelphia: The Westminster Press.
- Wendell, Susan
- 1990 Oppression and Victimization: Choice and Responsibility. *Hypatia* 5(3): 15-46.
- Winkleman, Michael
- 1989 A Cross-Cultural Study of Shamanistic Healers. *Journal of Psychoactive Drugs* 21(1): 17-24.
- Winkleman, Michael
- 1990 Shamans and Other Magico-religious Healers—A Cross-Cultural Study of Their Origins, Nature, and Social Transformations. *Ethos* 18(3): 308-352.
- Yates, Gayle Graham
- 1983 Spirituality and the American Feminist Experience. *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 9(1): 59-72.