

Entre el Cielo y la Tierra: El toque del rayo en el cuerpo de dos curanderos andinos

María Eugenia Flores^a
Ana Gretel Echazú Böschemeier^b

En este artículo proponemos un acercamiento basado en ontologías plurales latinoamericanas para abordar la cura a través de las manos de los curanderos. Inspiradas en los relatos de dos curanderos andinos que utilizan ritualmente la planta de la coca y han sido tocados por la divinidad del rayo, indagamos sobre las particularidades de un poder extra-humano vehiculizado a través del propio cuerpo. El rayo, ese fenómeno celeste caracterizado por una potente corriente electromagnética que se descarga en la tierra, oficia en varias culturas andinas como una fuerza anímica que conecta los poderes cósmicos al mundo habitado: cuando atraviesa la materia viva, la fuerza del rayo la transforma para siempre. Mientras que los vegetales, los animales y los seres humanos son afectados por el toque del rayo de manera irreversible, nuestro abordaje etnográfico se construye gradualmente en torno a la comprensión andina de las potencialidades celestes que atraviesan el mundo humano y le dan forma de maneras sutiles.

Rayo; Cultura Andina; Curanderos; Etnografía; Agencia.

Revisando el perspectivismo amazónico

Al estudiar la relación entre una planta como la coca (*Erythroxylum coca*) y un fenómeno celeste como el rayo como alteridades que dia-

a Professora do Departamento de Antropologia da UFRN. Pós-Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva (UFRN). Email: gretigre@gmail.com.

b Doctora en Antropología, Becaria, Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades (ICSOH-CONICET-CIUNSA). Email: pankraleon@gmail.com.

logan con el mundo de lo humano, lanzamos mano de la inspiración que constituyen la propuesta de la bióloga y filósofa norteamericana Donna Haraway y la problematización de las ontologías plurales latinoamericanas, las cuales se construyen a partir de un diálogo crítico con el perspectivismo amazónico inspirado por el antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro.

Las críticas teóricas de Donna Haraway, se constituyen en un referente importante en la teorización de la agencia no humana. Desenmarañando su pertenencia a la cientificidad modernista, la autora dirige la energía de su práctica académica hacia la construcción de una forma de pensar que trascienda el esencialismo y el representacionismo y que contenga una honesta reflexividad sobre los actores sociales en interacción. Haraway propone que se deben abandonar las ideas esencialistas de la modernidad científica que dan preponderancia al ser humano, al Hombre y a la Cultura. Su postura rechaza al antropocentrismo, intrínsecamente atomista y culturalista, induciéndonos a aceptar que existimos en un mundo que creamos colectivamente como sujetos tanto humanos como no humanos. Por su parte, poner el énfasis en lo colectivo es una idea que lleva a visualizar las articulaciones, las relaciones, las agencias de todos los seres que interactúan en un mismo territorio. Concebir a los no humanos como sujetos es problematizar la diferencia específica así como las continuidades y similitudes entre especies (Haraway 1995).

Por su parte, el perspectivismo amazónico también ha problematizado la relación entre lo humano y lo no humano, basándose en propuestas etnográficas especialmente centradas en las tierras bajas del gran Amazonas (Viveiros de Castro 1996). Estos estudios han demostrado que existe, para una amplia comunidad de personas, la noción de intersustancialidad entre seres humanos y seres no humanos, que no existen fronteras rígidamente establecidas entre sujetos y que el corpus de definiciones apriorísticas de especies, lugares y fenómenos que la ciencia occidental ha elaborado debe ser repensada en los términos epistemológicos y ontológicos de las comunidades en cuestión.

Sin embargo, aunque las contribuciones de esta perspectiva han sido innegables, propiciando una serie de etnografías de largo plazo y una renovación de las discusiones teóricas dentro de la antropología latinoamericana (Flores y Echazú Böschemeier 2016), deseamos colocar aquí algunos puntos para su consideración. Ciertos estudios perspectivistas, guiados por un énfasis excesivo en buscar patrones comunes al pensamiento y la acción humanos, han llegado a señalar la “amplia distribución del mismo paño de fondo cosmológico” en todo el continente americano (Cavalcante Gomes 2012:133), buscando colocar un único modelo de interpretación para nuestra compleja y diversa trama geográfica continental.

De este modo, resaltamos aquí que existen varios puntos que este abordaje enfatiza y de los cuales nos distanciamos por dos motivos. Ellos se pueden resumir como sigue: uno de los motivos es de carácter etnográfico, el otro es de carácter epistemológico. En términos etnográficos, referimos que varios estudios escritos desde el lugar del perspectivismo amazónico han basado su argumentación en la centralidad de la relación de lo humano con los mamíferos superiores, resaltando el hecho de que la proximidad comportamental de estas formas de vida con lo humano los torna más cercanos en términos morales y ontológicos (Descola 1998; Vilaça 1998; Viveiros de Castro 2014). Ello definiría el carácter mítico de animales como los tapires, jaguares, perezosos y armadillos.

Nuestras etnografías con la ayahuasca, la coca y el rayo (Flores 2011; Flores & Echazú Böschemeier 2016) confrontan esta asunción, que tiende a invisibilizar la relación activa de lo humano con otros seres no humanos. Así es como proponemos un dislocamiento de la clasificación ‘animalizada’ propia de las perspectivas teóricas enraizadas en la Amazonia, ampliando la mirada hacia los vínculos entre seres humanos, fenómenos celestes y plantas en su diversidad. Las plantas y los fenómenos celestes establecen relaciones con el mundo de lo humano en términos de diálogo, transformación, colaboración y competición (Flores & Echazú Böschemeier 2016) y ello aparece

como una dinámica central en la vida de las comunidades en general y en las lógicas del curanderismo en particular.

El segundo motivo de nuestro distanciamiento respecto al perspectivismo amazónico es de carácter epistemológico y se refiere a las condiciones en que las etnografías perspectivistas son producidas. Evitando los espacios de contacto cultural y neutralizando las hibridaciones al máximo, estos trabajos se esfuerzan por presentar un pensamiento propiamente indígena cerrado sobre sí mismo, definido y separado de otras epistemologías y ontologías posibles. Alcida Rita Ramos (2012), etnóloga y profesora emérita de la Universidad de Brasilia enfatizó las connotaciones políticas del vocabulario de raigambre colonial que alimenta las disquisiciones teóricas del perspectivismo: animismo, canibalismo, demoníaco, depredación y la exaltación de animales feroces son expresiones que poco ayudan a la representación social de grupos que, como los indígenas latinoamericanos, han sido históricamente marginalizados por su carácter 'salvaje'. El uso a discreción de estos términos, que para tantos pueblos no es más que un insulto, aparece como una señal de alerta ante una eminente ética del desapego de una teoría antropológica frente a las realidades indígenas concretas de las comunidades originarias latinoamericanas.

Dicho esto, nos resta enfatizar que aún distanciándonos de esta postura, la inspiración del perspectivismo se torna particularmente intensa desde el momento en que está problematizando maneras diversas de existir, de ser y estar en el cuerpo, así como trazando relaciones vivas en el tejido de todo lo que existe.

Las cosmopolíticas andinas han sido estudiadas desde el punto de vista de su activación por demandas en derechos de los pueblos andinos (De la Cadena 2012) y las ontologías andinas han sido exploradas como maneras de pensar y vivir el mundo que son intrínsecamente resistentes al colonialismo (Rivera Cusicanqui 2014). De forma diferente al dualismo moderno, que distribuye humanos y no humanos en dos dominios ontológicos más o menos fijos, las cosmologías andinas establecen una diferencia de grado, y no de naturaleza, entre los

seres humanos, las plantas, los animales, los lugares y los fenómenos celestes. La relación entre los seres no es entre esencias fijas, sino que es de tipo intersustancial y transversal (Flores & Echazú Böschemeier 2016).

Las relaciones de intersustancialidad que se encarnan en los sujetos humanos y no humanos permiten una reflexión epistemológica sobre la capacidad de actuar, atributo no solo del ser humano, sino también de los no humanos. En este sentido lo no humano (donde se puede encontrar la materia de todo aquello que no es humano) posee también una investidura social que fluye por diferentes espacios, mostrando un movimiento que, como las olas, atraviesa la vida cotidiana de los pobladores locales. Las agencias no humanas interactúan con los humanos, son nombradas, simbolizadas y reconocidas como formas particulares de vida y energía.

Reconocer la agencia específica de los seres no humanos, como la planta de la coca y el rayo, permite identificarlos en sus particularidades así como en la potencia de su influencia en la vida humana. En el caso que atañe a las plantas de poder y su relación con los fenómenos celestes, consideramos que la mirada de las ontologías plurales hace posible esta comprensión: en el caso de la coca como el rayo, observamos que ellos son comprendidos como sujetos con gran capacidad de agencia que influyen la vida humana de las comunidades que habitan los Andes Centrales, el Sur Andino y el Noroeste Argentino.

Estudios sobre el rayo

No abordaremos aquí los estudios sobre la planta de la coca, al que dedicamos un amplio espacio en la investigación de graduación y de doctorado de Eugenia Flores (2011, 2012) y en publicaciones donde nos ocupamos de la especificidad ontológica de las plantas de poder, escritas entre las dos autoras (Flores & Echazú Böschemeier 2016). De manera específica, este artículo se focaliza en un aspecto poco trabajado en las etnografías sobre coca y curanderos, inclusive en las propias. Así es como dedicamos el impulso de esta propuesta a la

centralidad del rayo en el cuerpo de los curanderos, colocando como paño de fondo su relación con la coca y el particular orden de mundo que esta relación configura.

En una investigación relativa a referencias etnográficas de culturas no andinas sobre el toque del rayo, es posible observar que el mismo atraviesa la práctica de especialistas en magia y salud de la cultura akha, de Birmania (Lewis 1970) y mixteca, de México (Monaghan y Just 2000). En los dos casos, el rayo es un evento que, al tocar la carne animal o humana, la transforma para siempre. Así, entre los akha son usados los huesos de animales o cabellos de seres humanos que murieron impactados por el rayo con fines terapéuticos – como la hinchazón de una pierna, por ejemplo – o como amuleto mágico para prevenir la muerte de animales domésticos. Entre los mixtecos, se asume que cuando una persona es alcanzada por un rayo, también lo es su animal protector, cosa que puede llevar a que la misma se sienta ‘llamada’ al ejercicio de actividades mágicas y de cura.

En el contexto andino investigado, percibimos tanto el valor del cuerpo atravesado por el rayo como la interpretación de la experiencia extraordinaria del rayo en el cuerpo como un llamado al ejercicio del curanderismo. El rayo, ese fenómeno celeste caracterizado por una potente corriente electromagnética que cae a la tierra como descarga, oficia en estas culturas como una divinidad anímica que conecta de manera intensa los poderes cósmicos y el territorio de lo humano: cuando atraviesa la materia viva, la fuerza del rayo la transforma para siempre. Así, los vegetales, las rocas, los animales y los seres humanos son afectados por él de manera irreversible.

El toque del rayo ha sido abordado desde diversas disciplinas en estudios del sur andino y de los andes centrales. Lingüísticamente, la expresión *illäpu* (rayo o relámpago en quechua) es una palabra compuesta, *illa* connota energía, por otro lado, *apu* hace referencia a mayor jerarquía, ambas expresiones al formar una palabra compuesta como *illäpu* se pueden entender como energía de la más alta jerarquía. En este contexto, recibir el impacto del rayo equivale a recibir una energía

benigna que genera sabiduría, cosa que es considerada una experiencia central para llegar a ser yatiri o kallawayaya. Este es, ciertamente, el más importante paso por el que se inician los practicantes de magia con las hojas de la coca. Para los grupos aymaras y quechuas, *illäpu* es el ‘abuelo rayo’: a través de él se recibe la sabiduría para tornarse un guía espiritual familiar y comunal. Los kallawayas de la provincia Juan Bautista Saavedra, en Bolivia, hablan varios idiomas que incluyen el quechua, el aymara, el español y el *machay jucay*, un idioma secreto devenido de los médicos incas (Fernández Juárez 2004).

Los yatiris se conocen para la zona cercana a la ciudad de La Paz, donde trabajan en las calles o en consultorios. Yatiri significa ‘la persona que sabe’ y es un término general y común que hace referencia a un especialista que lee hojas de coca y realiza misas rituales a los *achachilas* (ancestros masculinos) y las *awichas* (ancestros femeninos) para obtener salud, buena suerte, buenas cosechas y prosperidad, al mismo tiempo en que también ejecuta rituales de curación y limpieza (Burman 2011:3). Tanto el yatiri como el kallawayaya son especialistas en la lectura de coca, ellos se comunican con las hojas de esta planta mientras las van sorteando en los rituales de cura, en un idioma desconocido para los ajenos a la cultura médica kallawayaya y yatiri (Fernández Juárez 2004; Rivera Cusicanqui 2010)

Los saberes generados por los médicos andinos conocidos como kallawayas han sido reconocidos en 2003 por la UNESCO como patrimonio intangible de la humanidad y varios proyectos se han articulado en torno de la preservación y promoción de sus conocimientos. Los Kallawayas son terapeutas rituales que han contribuido a construir un prototipo de lenguaje ceremonial andino, que con muchas variantes, se expresa hoy en diversos lugares de Bolivia, el Perú y el NOA (noroeste argentino). Para ellos, el rayo es su principal mito fundador. Sólo puede acceder a los más altos niveles de su práctica – e incluso iniciarse en ella – quien ha sido de alguna manera ‘tocado por el rayo’.

El yatiri *illäpu*, ‘el yatiri del rayo’ es considerado el especialista de mayor jerarquía entre los yatiris, estos sabios han contribuido a

construir un prototipo de lenguaje ceremonial andino. En el noroeste argentino hay referencias específicas a la agencia del rayo sobre el universo de lo que es humano, sobre todo y particularmente para los valles de altura (en Salta se destacan los Valles Calchaquíes con más de 2000 metros de altura sobre el nivel del mar) y en la puna (tanto en las provincias de Catamarca, Salta y Jujuy). Su potencia, que es al mismo tiempo destructora y fecundadora, toca las cosas y cuando toca las convierte o destruye. Los seres tocados cambian su condición, en la irreversibilidad de lo que nunca volverá a ser igual. Lucía Bugallo cuenta en sus investigaciones sobre *illäpu* en la puna jujeña que esta concepción del rayo, como entidad vinculante entre cielo y tierra, es muy antigua en la zona. Al mismo tiempo, ella se ha visto modificada desde la época colonial por nuevas concepciones: es común en la región andina la identificación del rayo con el santo católico San Santiago (Bugallo 2009).

Para la puna argentina, la estudiosa del folklore Cristina Bianchetti visualiza la experiencia de ser tocado por el rayo como parte nodal del sistema social de selección de los curanderos: el rayo, esa identidad o ser espiritual, elegirá el cuerpo de un curandero o curandera para establecer un puente entre el *alax pacha* (aymara, el mundo de arriba, luminoso) con el *aka pacha* (aymara, el mundo como lo conocemos). El humano que será designado debe sobrevivir a la caída de la luz. Siguiendo la descripción de Bianchetti (2008), los dones adquiridos cuando se es tocado por el rayo pasan por la intuición, adivinación y curación. En los relatos de la cultura popular, lo natural y lo sobrenatural son dimensiones que no están estrictamente separadas, sino que viven yuxtapuestas.

El toque del rayo es un doloroso presente: otorga el poder de hablar con las huacas, que constituyen seres inanimados como rocas, montañas o cruces de caminos. Las hojas de coca por su vez, son consideradas huacas. Desde tiempos precolombinos, los que leían la coca eran aquellos “divinamente elegidos para el Ministerio de las Huacas” (Bianchetti 2008:45). En este contexto, el poder que otorga el rayo

es el de escuchar lo que tenga que decir la huaca de la coca cuando se la consulta por medio del 'sortio'. Este acto de sortear constituye el acto mismo de leer la coca mientras se las arroja de sutil manera sobre la manta.

Tal como menciona el antropólogo argentino Homero Palma, debido a la recepción en el Valle de Salta de grupos de migrantes bolivianos, hubo un ingreso de médicos kallawayas, en busca de mercados laborales internacionales: la medicina tradicional andina comenzó a ganar nuevos escenarios (Palma 1978) y en estos contextos se resignificó, imbricándose con la medicina humoral de la Europa mediterránea instalada en la región desde los tiempos de la colonia. La noción sagrada de rayo conjuga y expresa un amplio rango de fenómenos celestes o como se conoce en el mundo andino aymara el *alaxpacha*: el *aqarapi*, el *granizo*, la lluvia, así como fuerzas poderosas del interior oscuro de la tierra o *manqhapacha*: el *saxra*, el *supay*, la *wak'a*, el *tío*, la *awicha*. En su versión colonial, el Santiago-Rayo se ha convertido en una suerte de desplazador semiótico entre dos mundos encontrados, permitiendo un proceso de renovación/reversión constante de las fuerzas que desata su polaridad intrínseca.

Señales de rayo en el cuerpo humano son el nacimiento mellizo o gemelo, el labio leporino, el nacimiento de pie y algunas otras marcas de nacimiento o recibidas durante diversos accidentes, especialmente de las extremidades o de la cabeza. Pero la forma más fuerte y peligrosa de 'recibir el rayo' es la descarga. Cuando se sobrevive al impacto, esta experiencia es vivida como resultado de dos o tres descargas sucesivas: un lenguaje de contacto que expresa cómo se comunica la gente con los fenómenos celestes. Sólo quien considera a la naturaleza como sujeto viviente y activo puede leer estos códigos y señales y traducirlos en pautas para la conducta humana (Rivera Cusicanqui 2010:139)

El simbolismo del rayo en la arqueología, los estudios sobre el ritual y la historiografía es resignificado en el marco de una reflexión sobre el toque y el tocar en antropología. El tacto es uno de los sentidos menos explorados en el imaginario social occidental. Sin em-

bargo, él es uno de los más importantes en las performances de cura y cuidado de las culturas indígenas andinas. Según la antropóloga polaca Ina Rösing (1996), quien realizó etnografías con curanderos bolivianos, el toque con las manos es de gran importancia ritual en la invocación de los seres tutelares. De esta manera, la mano, que es la parte del cuerpo que toca el mundo con más asiduidad, puede ser distinguida a partir de diferentes cualidades ritualísticas: la *wayra maki*, ‘mano de viento’; *casa maki*, ‘mano de helada’, *mikhuy maki*, ‘mano de comida’; *ruphay maki*, ‘mano de sequía’; *para maki*, ‘mano de lluvia’ y finalmente *khaqya maki*, ‘mano de rayo’. Los especialistas rituales entonan muchas músicas donde la mano es protagonista, ya que es ella la que planta las semillas, cosecha las plantas, quema el humo que limpia el cuerpo, unta los ungüentos, arroja las hojas de coca y organiza el espacio.

Desde una antropología que se ha descentrado de la división radical entre mente/cuerpo y sujeto/objeto, la carnalidad es el prolífico lugar en el que se nutren las relaciones entre lo humano y aquello que lo excede y que se opone a él, por veces atravesándolo. De esta manera, de una perspectiva que considera al rayo como símbolo, nosotras nos deslizamos hacia una aproximación que considera el rayo en su dimensión temporal: el rayo es, al mismo tiempo, instante y eternidad (Rivera Cusicanqui 2010); y en su dimensión espacial: el rayo está encarnado en el cuerpo del terapeuta y lo excede a través de las acciones rituales de cuidado y cura. Mas, ¿qué le acontece al cuerpo cuando es atravesado por la brutal energía del rayo? Esta cuestión, elaborada de manera tan generalista, puede ser redefinida a partir de la lectura de la experiencia de los curanderos que han sido investigados.

Proponemos estudiar la multiplicidad y sus cuerpos como el centro de agenciamiento de las relaciones interpersonales. Coincidimos con el trabajo de la antropóloga argentina Florencia Tola en que la idea de cuerpo como centro de agenciamiento de las relaciones da lugar a la noción de persona múltiple que se manifiesta en diversos devenires al adoptar diversos regímenes de corporalidad (Tola 2005). El

cuerpo de los curanderos de la coca ritual es el principal instrumento de su magia, pues la marca del rayo no sólo dejó marcas en sus cuerpos sino también en la naturaleza invisible de su persona.

Desde esta perspectiva los dioses, los animales, los muertos, las plantas, los fenómenos meteorológicos, poseen o están dotados de un conjunto de disposiciones perceptivas, afectivas y cognitivas: a partir de ellas es que entran en relación social con los humanos. Pensar en la agencia de la coca permite un acercamiento que trata de entender la capacidad de actuar (*agency*) de la misma no como propiedad individual de la planta, sino como *poder hacer* compartido. Su poder como mediadora en un flujo de acciones y vínculos, su construcción semiótica y material.

En interacción con el curandero, la coca suele indicar:

- El tipo de dolencia, enfermedad o carencia aflictiva que afecta al enfermo;
- El tratamiento a seguir;
- Los seres humanos y no humanos implicados;
- El tipo de ofrenda que debe ser realizada.

El ritual de lectura de coca actúa como una transformación, ya sea curando al consultante o mejorando las perspectivas sobre una determinada situación de modo general. Sin embargo, aunque la coca tiene poder, ese poder no puede ser reducido a la danza farmacológica de sus compuestos naturales. Tampoco puede pegarse un espíritu único a la misma: ella se dibuja y desdibuja en la interacción. De esta manera, afirmamos que la agencia de la coca no es intrínseca, sino que es relativa a los contextos donde ella prospera y significa. Enlazada a la agencia de la coca se encuentra la agencia de los curanderos que pueden conversar, consultar e interpretar sus hojas, y la agencia del rayo que atraviesa simbólicamente el cuerpo del o la curandera en las diferentes performances de cura.

Cuerpos que pasaron por el rayo: dos etnografías

Proponemos detenernos en los casos etnográficos para mirar de manera abierta e interesada, esto es, *curiosear* en las prácticas asociadas a dos curanderos que han sido tocados por el rayo. Don Néstor y doña María viven en Salta, trabajan cotidianamente con las hojas de la planta de la coca, reconfigurando su propia relación con el rayo, la planta y el mundo a cada acto ritual.

Don Néstor nació en la localidad de Chuquisaca, en Bolivia. Cuenta que cuando tenía 17 años le cayó un rayo mientras trabajaba en el campo. Este rayo le quitó la vida por un lapso de 12 horas, tiempo necesario para que su familia preparase su funeral. Néstor cuenta que se levantó y revivió en medio de estos preparativos. Como es de esperarse, este hecho causó conmoción en la comunidad donde él vivía. En la localidad se hablaba no sólo la noticia del impacto del rayo que lo mató, mas también, y con mucha más vehemencia, de la noticia de la fuerza invisible que lo revivió. Desde ese momento Don Néstor empezó a sentir un raro y extraño poder dentro de su cuerpo, al que utilizó para leer la coca para diagnosticar enfermedades. Con los años fue perfeccionando su técnica hasta llegar a convertirse en un actor importantísimo dentro de su comunidad, siendo buscado y respetado por el trabajo que realizaba en la cura de las más diversas enfermedades. Por cuestiones que él mismo relata como de tipo familiar y económico, don Néstor migró a la Argentina hace más de 40 años para trabajar en las distintas empresas agroindustriales hasta radicarse en una finca tabacalera en el valle de Salta, la localidad de San Agustín.

En el consultorio de don Néstor, el tiempo de espera para ser atendido se puede prolongar hasta 10 horas, por lo que la gente siempre trata de ir a la madrugada para recibir los primeros números que serán atendidos en el transcurso de la mañana. La atención de los consultantes comienza rutinariamente a las ocho de la mañana, dato con el que se cuenta de manera rutinaria. Las esperas valen la pena: hemos encontrado un panorama positivo por parte de las per-

sonas entrevistadas en sala de espera sobre la efectividad del ritual mágico y terapéutico basado en la lectura de las hojas de coca que realiza Don Néstor.

La modalidad de trabajo al interior del espacio del consultorio consiste primero en el diagnóstico con la lectura de hojas de la coca, a partir del cual es posible conocer el origen de las dolencias de los pacientes. Los consultantes llevan sus propias hojas de coca, que en general están agrupadas en una bolsa de coca verde de tamaño mediano, de amplia circulación comercial en los mercados de la ciudad de Salta. El acto de leer la coca sigue algunos movimientos preconfigurados: el curandero separa algunas hojas de la bolsa y las tira en el aguayo que pone en una cama que se localiza a un costado del cuarto. Este diagnóstico se hace teniendo muy en cuenta el estado emocional del paciente, por lo que los reniegos, sustos y silencios son también tenidos en cuenta en el diagnóstico.

Por medio de una escucha activa de los problemas del o la consultante, el curandero puede llegar a realizar un mapa mental de los males que aquejan al paciente, y a partir de allí realizar las curas por secreto utilizando lenguaje verbal y corporal, haciendo tintinear una pequeña campanita de metal y repitiendo en voz baja cortos plegarios del catolicismo popular. En cada consultante, don Néstor realiza un ritual de curación invocando al tata dios y a la virgen, dos figuras claves del cristianismo popular local. También trabaja sobre el cuerpo sin tocarlo, pasando las yemas de sus dedos sobre las ropas que los pacientes llevan. Néstor también puede curar sin la presencia del enfermo, más solamente con sus prendas (que generalmente consisten en una remera, medias o ropa interior), cosa que torna su trabajo reconocido en el contexto local y regional.

Doña María nació en San Carlos, un pequeño pueblo de los Valles Calchaquíes, provincia de Salta, Argentina. Allí pastoreaba las cabras de su familia, llevándolas a pastar por los cerros. Es en este contexto que doña María recibió el toque del rayo que cambiaría su vida para siempre. Ella recuerda que le cayó el rayo y que perdió

el conocimiento por un tiempo: cuando despertó, tenía toda la cabeza chamuscada, sus cabellos habían sido incinerados, quedando completamente calva. Ella misma cuenta que su cabellera volvió a crecer luego de haber sido quemada por el fuego de las chispas del rayo. Luego de este suceso, María volvió a su casa con las cabras y a partir de ese momento fue que comenzó a ver ciertas manchas en sus propios animales: vacas, caballos, cabras y ovejas que, en virtud de su mirada extraordinaria, ya nunca irían a ser los mismos que antes. Esas manchas que sólo ella podía ver eran las enfermedades que estaban padeciendo sus animalitos. Descubrir este don de ver lo invisible la hizo acercarse más a los cuerpos de los animales. La especialista cuenta que empezó a colocar sus manos, y muy especialmente la mano derecha, sobre las manchas que ella veía en los cuerpos de los animales enfermos para poder curarlos.

De esta manera comenzó desde la edad de diez años a curar a los animales de su comunidad. Esta niña curiosa fue practicando y adquiriendo cada vez más legitimidad entre los vecinos hasta que un día le pidieron que curara a un bebé de susto y lo hizo con éxito. Fue allí que comenzó a curar a los humanos. Doña María dice que se dio cuenta que podía curar a los humanos también, porque en sus cuerpos era posible visualizar las mismas manchas que en los cuerpos de las vacas, cabras, ovejas y caballos que pastoreaba. Hubo un día en que María se dio cuenta que podía escuchar lo que la coca le decía. Había tenido varios diálogos casuales con un anciano de la comunidad, que le explicó que ella había sido designada para curar a las personas y a los animales y que le recomendó especialmente que comenzase a conversar con la coca, pues ella tenía la posibilidad de aprender a escuchar lo que la coca tenía para decir.

En su edad adulta, doña María migró a la ciudad de Salta donde se casó y formó su familia. Actualmente, vive con los nietos en el barrio San José donde atiende una red conocida de consultantes. Es en su propia casa que tiene una habitación un tanto separada, donde atiende a los enfermos que llegan con distintas quejas de salud. Ma-

ría se dedica básicamente a curar con las manos, afirmando que no realiza otro tipo de trabajos como embrujos o hechicerías. Con sus manos, ella aprieta los lugares donde sus consultantes sienten las molestias y después receta hierbas y *yuyos* de distintas plantas, orientados al tratamiento de las diferentes afecciones. Para poder someterse a su tratamiento, los consultantes se presentan en la puerta de su casa desde temprano en la mañana y por orden de llegada se van acomodando en unos asientos que han sido colocados en el patio de adelante de la casa de doña María.

Al mediodía, María suele realizar un corte para almorzar y volver a atender a sus consultantes a partir de las cuatro de la tarde. La modalidad de trabajo al interior del consultorio de doña María incluye el diagnóstico con coca, el uso de piedras, sahumeros, hierbas y otros remedios naturales. Para poder iniciar cualquier procedimiento, María le pregunta a la coca. Es así como establece el mejor itinerario terapéutico para la cura de la molestia y/o enfermedad. De la misma manera, cuando los pacientes quieren saber algo, ella consulta a la coca y la planta le responde. María aún consigue visualizar en el cuerpo de las personas las enfermedades que las aquejan.

Resulta interesante observar en el trabajo de campo como se materializan las prácticas mágicas y los distintos modos de hacer con coca de estas personas que han sido tocados por el rayo. En el caso de las etnografías de don Néstor y de doña María, es posible percibir que, si bien ambos practican diferentes estrategias terapéuticas, los dos trabajan dentro de modelos curativos de carácter mágico-ceremonial y con un conocimiento exhaustivo de la farmacopea andina en particular y de las hojas de coca en general. Su trabajo en la lectura de la coca otorga un formato narrativo coherente y preciso al consultante, elaborando respuestas específicas a la situación que lo aqueja. Tanto Néstor como María han sido capaces de adentrarse en los secretos de la coca gracias al toque del rayo, cosa que determinó, de forma incatable, su capacidad de curar para el resto de sus vidas.

Palabras finales

En las etnografías realizadas, la energía celeste del rayo es considerada como sujeto viviente y activo que se transmite como un código entre cuerpos en la acción específica de la cura por las manos. Don Néstor y doña María, así como otras personas que han sobrevivido al toque del rayo, asumen que el rayo las ha matado y luego las ha vuelto a la vida. Después de morir con el rayo, las personas vuelven a nacer con una nueva sabiduría para establecer una relación especial con el mundo de los seres no humanos. En este mundo, especial es la importancia de las hojas de coca, una planta cuya capacidad de acción es indiscutida en el mundo andino.

En los Andes, podemos comprender la relación entre agencias no humanas como siendo parte constituyente de las relaciones sociales. Las entidades de estas tierras tienen un poder de influencia que se extiende desde los ancestros a la Pachamama, de las montañas a los santos, de las fuentes de agua a las plantas de poder. Ellas pueden promover un buen viaje, cuidar del ganado y prometer buena salud. De la misma manera, ellas también pueden destruir, causar muerte y confusión.

Esta poderosa dualidad ontológica y moral del mundo andino encuentra eco en la relación entre la planta de la coca y el fenómeno celeste del rayo. Acontece que tanto en rituales privados como públicos la fuerza del rayo – que compone el mundo andino ‘de arriba’ descendiendo de manera violenta y vertical – se acopla a la fuerza de la coca – que encarna la belleza vegetal y fértil del mundo ‘de abajo’ – y penetran el cuerpo del o de la curandera. Esta performance dialógica conecta dos polos en tensión, el cielo y la tierra, retribuyendo los cuerpos su lugar en el mundo y propiciando la continuidad de lo humano.

En el presente trabajo nos hemos propuesto prestar atención a las relaciones intersubstanciales entre el mundo de lo humano y el de lo no humano en lo que podemos observar como un código, una textualidad, una comunicación espiritual encarnada entre los seres a través de sus cuerpos vivientes. Como vimos en los casos de don Néstor y doña María, los dos curanderos aquí presentados, la tensión entre aquello

que existe arriba y aquello que existe abajo configura el tono de lo que existe entre una cosa y otra: las vidas humanas en comunidad.

Las montañas y los cerros se convierten en el paisaje que, de forma muy especial, estimula estas conexiones: estar en las montañas acerca físicamente a los seres humanos al cielo. El humo de los rituales de quema de plantas en las mesas dedicadas a las deidades, sube al cielo desde la montaña y aproxima anímicamente a los seres humanos con el cielo. Allí mismo, entre los cerros y montañas donde se asciende para conversar con la altura, es donde el rayo elige a los destinatarios de su poder: aquellos humanos que tendrán el dolor y la suerte de comunicarse con la planta de la coca y curar a través de su consejo. Los curanderos tocados por el rayo reconfiguran la memoria viva de estas ontologías plurales latinoamericanas en un diálogo constante entre lo humano, lo vegetal y lo celeste como espacios vibrantes, en constante interacción y mutuo reconocimiento.

Referencia

- BIANCHETTI, María Cristina (ed.). 2008. *Cosmovisión Sobrenatural de la Locura: pautas populares de salud mental en la puna argentina*. Salta, Argentina: Hanne.
- BUGALLO, Lucía. 2009. "Quipildores: marcas del rayo en el espacio de la puna de Jujuy". *Cuadernos Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Jujuy*, 36:179-204.
- BURMAN, André. 2011. "Yatiris en el siglo XXI. El conocimiento, la política y la nueva generación". *Débats*, 1-17.
- CAVALCANTE GOMES, Denise. 2012. "O perspectivismo ameríndio e a ideia de uma estética americana". *Boletim Museu Paraense Emílio Goeldi*, 1 (7):133-159.
- DE LA CADENA, Marisol. 2012. Indigenous cosmopolitics: dialogues about the reconstitution of worlds. (http://sawyerseminar.ucdavis.edu/files/2012/01/Sawyer_Seminar_Proposal.pdf; acceso em 14/10/2016).
- DESCOLA, Philippe. 1998. "Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia". *Mana*, 1(4):23-45
- FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo. 2004. *Yatiris y Ch'amakanis del altiplano aymara. Sueños, testimonios y prácticas ceremoniales*. Quito: Abya Yala.
- FLORES, Eugenia. 2011. *La Coca en Salta. Tensión entre Tradición y Modernidad*. Alemania: Lap Lambert.

- FLORES, Eugenia. 2012. "Ritualidades contemporáneas en torno a Pachamama". In BELLÍ, E. & SLAVUTSKY, R. (eds.): *NOA Ofrece. Agroturismo y desarrollo sustentable*, pp. 53-60. Jujuy: Artes Gráficas Zissi.
- FLORES, E. & ECHAZÚ BÖSCHEMEIER, A. G. 2016. "Ontologías en desigualdad: coca, ayahuasca y la agencia histórica". *Revista Ava*: no prelo.
- HARAWAY, Donna. 1995. *Ciencia, Cyborgs y Mujeres. La invención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- LEWIS, Paul. 1970. *Ethnographic Notes on the Akhas of Burma*. Connecticut: New Haven.
- MONAGHAN, J. & JUST, P. 2000. "Ñañaú Maria gets hit by lightning: People and their selves". In *Social and Cultural Anthropology: A Very Short Introduction*, pp. 131-143. Londres: Oxford.
- PALMA, Homero. 1978. *La Medicina Popular en el Noroeste Argentino*. Salta: Huane.
- RAMOS, Alcida Rita. 2012. "The politics of perspectivism". *Annual Review of Anthropology*, 41:(1) 481-94.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia. 2010. *Principio Potosí Reverso*. Madrid: Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía.
- RÖSING, Ina. 1996. *Rituales para Llamar la Lluvia: Segundo Ciclo de Ankari: Rituales colectivos de la región Kallawayá en los Andes bolivianos*. Cochabamba/La Paz: Los Amigos del Libro.
- TOLA, Florencia. 2005. "Personas corporizadas, multiplicidades y extensiones: un acercamiento a las nociones de cuerpo y persona entre los tobas (qom) del chaco argentino". *Revista Colombiana de Antropología*, 41:107-134.
- VILAÇA, Aparecida. 1998. "Fazendo corpos: reflexões sobre morte e canibalismo entre os Wari' à luz do perspectivismo". *Antropológica*, 1(41): 9-67.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana*, 2(2):115-144.
- _____, Eduardo. 2014. "Who is afraid of the ontological wolf? some comments on an ongoing anthropological debate". *CUSAS Annual Marilyn Strathern Lecture*, Mayo:3-20.

Outros Documentos

- UNESCO. 2003. *La Cosmovisión Andina de los Kallawayá. Obras maestras del patrimonio oral e inmaterial de la humanidad. Proclamaciones de 2001, 2003 y 2005*. (<http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001473/147344s.pdf>, acceso em 11/11/16).
2014. Entrevista a Silvia Rivera Cusicanqui. *Série Conversas del Mundo*. La Paz, Bolivia, Dirección de Fernando Vargas. Duração: 02:09:42. (<https://www.youtube.com/watch?v=xjGHfSrLnpU>, acesso 20/8/16).

Resumo: Neste artigo propomos uma aproximação baseada em ontologias plurais latino-americanas para abordar a cura através das mãos dos curandeiros. Inspiradas nos relatos de dois curandeiros dos Andes que utilizam ritualmente a planta da coca e têm sido tocados pela divindade do raio, indagamos sobre as particularidades de um poder extra-humano conduzido através do próprio corpo. O raio, esse fenômeno celeste caracterizado por uma potente corrente eletromagnética que se descarga na terra, aparece em várias culturas dos Andes como uma força anímica que conecta os poderes cósmicos ao mundo habitado: quando atravessa a matéria viva, a força do raio a transforma para sempre. Enquanto que os vegetais, os animais e os seres humanos são afetados pelo toque do raio de maneira irreversível, a nossa abordagem etnográfica se constrói gradualmente em torno da compreensão andina das potencialidades celestes que atravessam o mundo humano e o performam de maneiras sutis.

Palavras-Chave: Raio; Cultura Andina; Curandeiros; Etnografia; Agência.

Abstract: In this article we propose an approach based on Latin American plural ontologies to the healing powers of Andean *curandero*'s hands. Inspired in the testimonies of two healers who use ritually the coca plant and have been touched by lightning strikes, we inquire about the particularities of a certain extra-human potency conducted throughout the body due to the experience of being touched by the light. The lightning strike, characterized by a potent electro-magnetic discharge directed to earth-bound objects, appears in several Andean cultures as a force that connects certain cosmic powers to the inhabited world: when traversing living beings, the force of lightning strikes will transform them forever. While plants, animals and human beings are affected by lightning strikes in irreversible ways, our ethnographic approach is gradually built around the Andean understanding of cosmic potentialities that move through the human world and perform it in subtle ways.

Keywords: Light Strike; Andean Culture; Healers; Ethnography; Agency.

Recebido em abril de 2017.

Aprovado em junho de 2017.