

Spring 2012

# El Ícaro Cambiante: Lenguaje y Curación en Santa Rosa de Huacaria

Alison Sever  
*SIT Study Abroad*

Follow this and additional works at: [https://digitalcollections.sit.edu/isp\\_collection](https://digitalcollections.sit.edu/isp_collection)

 Part of the [Anthropological Linguistics and Sociolinguistics Commons](#)

---

## Recommended Citation

Sever, Alison, "El Ícaro Cambiante: Lenguaje y Curación en Santa Rosa de Huacaria" (2012). *Independent Study Project (ISP) Collection*. 1323.  
[https://digitalcollections.sit.edu/isp\\_collection/1323](https://digitalcollections.sit.edu/isp_collection/1323)

This Unpublished Paper is brought to you for free and open access by the SIT Study Abroad at SIT Digital Collections. It has been accepted for inclusion in Independent Study Project (ISP) Collection by an authorized administrator of SIT Digital Collections. For more information, please contact [digitalcollections@sit.edu](mailto:digitalcollections@sit.edu).

# El Ícaro Cambiante

---

## Lenguaje y Curación en Santa Rosa de Huacaria

Alison Sever ▪ Estudio de Trabajo Independiente ▪ SIT: Pueblos Indígenas y Globalización

12/5/2012

# Contenido

I.	Introducción del problema.....	2
	a. Preguntas centrales.....	3
	b. Objetivos e hipótesis principales.....	3
	c. Metodología.....	3
	d. Justificación.....	4
	e. Un mapa de las comunidades nativas del río Madre de Dios y sus afluentes (FENAMAD).....	5
II.	Información general de Huacaria y el contexto histórico-lingüístico de los grupos matsigenka y wachiperi.....	6
III.	Creencias tradicionales matsigenka y wachiperi y el rol del curandero.....	7
IV.	Curación en Santa Rosa de Huacaria.....	11
	a. Términos lingüísticos usados en la curación huacarina.....	13
	b. Los ícaros: Cantos ceremoniales.....	16
	c. Una observación del lenguaje empleado en una ceremonia de La Madre Planta.....	19
V.	El futuro del curanderismo huacarino frente a la influencia de la globalización...21	
	a. Huacaria actual: Cambios recientes y efectos ambientales.....	21
	b. La pérdida de idiomas indígenas en Huacaria y su valoración interna.....	21
	c. La valoración del conocimiento curativo.....	25
	d. La pérdida de la conexión espiritual con la naturaleza.....	26
	e. La salud pública en Huacaria frente a los procesos de la globalización.....	28
VI.	Conclusiones.....	30
	a. La preservación del lenguaje curativo: ¿A quién le importa?.....	30
	b. La muerte del curandero.....	33
	Bibliografía.....	34

## I. Introducción del problema

En el ensayo de UNESCO, *Vitalidad y peligro de desaparición de las lenguas*, se destaca la importancia de la diversidad lingüística mundial. Cada idioma<sup>1</sup> tiene valor por su expresión única de lo que es la experiencia humana. UNESCO ilustra el valor de la conservación de lenguas en peligro: "Cada lengua encarna la sabiduría cultural única de un pueblo. Por consiguiente, la pérdida de cualquier lengua es una pérdida para toda la humanidad."<sup>2</sup> Un lenguaje se pierde cuando las nuevas generaciones ya no lo están aprendiendo, y este resultado puede ser puesto en marcha por fuerzas externas o por fuerzas internas. Internamente, una minoría etnolingüística puede abandonar su propia lengua por los beneficios que ofrezca otra lengua más ampliamente hablada, o por lo menos, tener actitudes negativas hacia ella. En el caso de los idiomas indígenas matsigenka y wachiperi de la selva alta peruana, la pérdida total de cada uno de ellos es una realidad eminente e imponente. Cada una de estos idiomas es una forma de codificar el conocimiento de un linaje de curanderos que ha sido pasado de una generación a otra. Hay que preguntarse, entonces, de lo que codifica únicamente cada una de ellas y de su futuro mientras la globalización las lleva hacia la desaparición.

Hay un vínculo innegable entre lenguaje y clima en el mundo actual: en general, donde haya más biodiversidad, hay más diversidad etnolingüística. En zonas más templadas, hay pocas lenguas habladas por muchos parlantes, mientras que en zonas más cálidas y lluviosas, hay muchas lenguas pero cada uno con pocos parlantes.<sup>3</sup> Por lo tanto hay que preguntarse del origen de este enlace, y lo que es más apremiante, cómo los cambios a uno son reflejados en el otro. La ceja de la selva peruana donde viven los matsigenka y los wachiperi es una zona bastante

---

<sup>1</sup> A lo largo de este documento se entiende los términos *idioma*, *lenguaje* y *lengua* como sinónimos que refieren al código lingüístico que sirve para establecer el acoplamiento del intercambio de señales entre interlocutores.

<sup>2</sup> UNESCO 2003: 1.

<sup>3</sup> *The Economist* 2004.

amenazada ecológicamente por varias manifestaciones poderosas de la globalización. ¿Qué será de las lenguas de estos pueblos, y las perspectivas que reflejan, enfrentadas a estas amenazas?

### **I. a. Pregunta central**

¿Cómo sería la curación huacarina sin lenguaje?

### **I. b. Objetivos e hipótesis principales**

El primer objetivo era entender el rol que cumple la lengua en la práctica del curanderismo en la comunidad de Huacaria, manifestado en los cantos ceremoniales y también en los términos usados en el vocabulario de la curación. Quisiera poner en claro cómo la lengua es una forma de transferir los poderes curativos del curandero, las perspectivas del curandero y de la ciudadanía hacia la importancia de la conservación de los lenguajes indígenas empleados en la curación, y unas ideas del futuro de la salud pública en Huacaria ante los efectos ambientales y etnolingüísticos de la globalización.

Hay un principio fundamental de la sociolingüística que dice que no existe nada emitida por un ser consciente que no tenga ningún propósito semántico, o sea, que no tenga finalidad. Por eso se hipostasió que la lengua usada en la curación cumpliera un rol semántico importante, y por lo tanto, sin su cómplice lingüística, la práctica curativa tendría que tomar un sendero nuevo. En cuanto a los efectos de cambios globalizadores, por la monolingüización del todo Perú mientras se va castellanizando, se supuso que la curación tradicional indígena y los lenguajes indígenas de matsigenka y wachiperi cayeran a la par.

### **I. c. Metodología**

Se realizó primero una investigación bibliográfica extensiva de las creencias tradicionales de los pueblos matsigenka y wachiperi, el vocabulario de la curación en cada idioma, la formación de la comunidad nativa Santa Rosa de Huacaria y las condiciones histórica-lingüísticas de ambas tradiciones. Después se ejecutó una observación de la práctica curativa del curandero don Alberto Manqueriapa en la comunidad de Huacaria, incluso una ceremonia de La Madre Planta, y varias entrevistas con él para entender su perspectiva con respecto al futuro de las lenguas matsigenka y wachiperi y del curanderismo tradicional. También se elaboró una encuesta de once miembros de la comunidad que se trataba de la valoración de la preservación lingüística y los conocimientos curativos tradicionales.

Se enfatiza que este trabajo es un estudio de caso y no necesariamente es generalizable a todo el curanderismo amazónico, ni siquiera toda la práctica matsigenka ni wachiperi<sup>4</sup>.

#### **I. d. Justificación**

La práctica curativa de la curación es una tradición muy antigua de ambos matsigenka y wachiperi que, aunque ha mantenido la salud y la sobrevivencia de los pueblos durante siglos, no es muy valorada ni siquiera entendida desde la perspectiva del mundo afuera. También es una tradición amenazada por la pérdida de biodiversidad en la región ya que todo el poder del curandero a curar y dar de comer a su gente viene de la naturaleza. Este hecho es importante porque, según varios antropólogos, muchas comunidades matsigenka y wachiperi son dependientes de las transformaciones de los curanderos, el trabajo de quienes mantiene la diversidad genética de los cultivares de la región y permite la adaptación biológica y cultural de

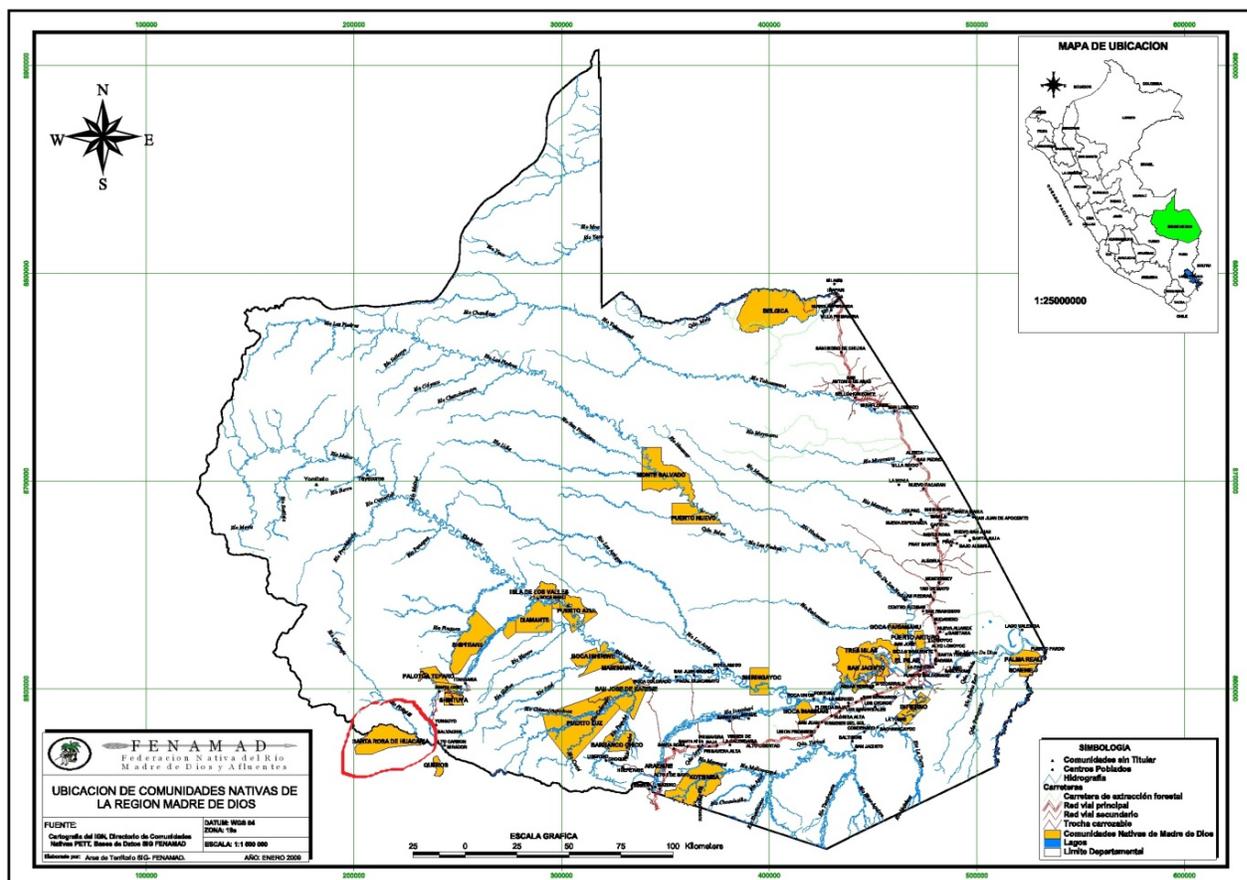
---

<sup>4</sup> Por el hecho de que es un trabajo de caso, por la duración de este documento se refiere al “curandero” en el sentido masculino porque todo curandero con el cual se ha trabajado ha sido masculino. Se quiere hacer claro que este hecho tampoco es generalizable por toda la región en que puede haber una curandera femenina.

la sociedad.<sup>5</sup> Así que, por ser tan amenazado y poco entendido en el mundo occidental, le parece a la autora un trabajo significativo para el bienestar tanto de los matsigenkas como los wachiperi que mantienen este tipo de prácticas.

### I. e. Un mapa de las comunidades nativas del río Madre de Dios y sus afluentes

Véase a la comunidad de Santa Rosa de Huacaria, señalada con un círculo rojo dibujado. Huacaria queda justo en la frontera con el departamento de Madre de Dios.<sup>6</sup>



<sup>5</sup> Shepard 1998.

<sup>6</sup> "Ubicación de Comunidades Nativas de la Región Madre de Dios." *La Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes (FENAMAD)*. Cartografía del IGN, Directorio de Comunidades Nativas PETT. Bases de Datos SIG FENAMAD. 1/2009. <http://www.fenamad.org.pe/mapas-fenamad/ubicacion-de-comunidades-nativas-mdd.pdf>.

## II. Información general de Huacaria y el contexto histórico-lingüístico de los grupos matsigenka y wachiperi

La comunidad de Santa Rosa de Huacaria se ubica en la ceja de la selva peruana, en el valle de Kcosñipata, provincia de Paucartambo en el departamento de Cusco a unos 600 metros de altura. Fue reconocido oficialmente en 1975 como comunidad nativa, asociada con los dos pueblos matsigenka (*machiguenga*, *matsiguenga*) y wachiperi (*huachipaeri*, *huachipaire*, *mashco*). Son dos pueblos con historias, idiomas y costumbres distintas pero juntas en una sola comunidad. En la actualidad el pueblo matsigenka es dominante en Huacaria y compone aproximadamente el 75-80% de los habitantes huacarinos.<sup>7</sup> Aunque los matsigenka viven en docenas de comunidades por toda la cuenca del río Urubamba, Huacaria es una de las dos comunidades en que hoy se encuentra a los wachiperi.

Los dos grupos matsigenka y wachiperi son de las cuencas sudorientales de la selva peruana, en el departamento de Cusco, una zona conocida por la extracción maderera y su agricultura variada (yuca, plátano, papaya, maíz, coca, piña, entre otros, mayormente para el autoconsumo). La zona también se distingue por abundantes plantas nativas con propiedades alucinógenas, y luego, grupos étnicos que interactúan con ellas en modalidades sutilmente distintas.<sup>8</sup> Los dos pueblos se asimilan y se diferencian en sus creencias, sus prácticas, sus relaciones con otros grupos, pero a pesar de ubicarse históricamente en regiones distintas de la zona, siempre se han llevado bien como pueblos principalmente aliados. Aunque hay aproximadamente 10 mil matsigenka en el Perú actual,<sup>9</sup> los wachiperi son unos 159<sup>10</sup>-392<sup>11</sup>

<sup>7</sup> Comentario personal, la familia Manqueriapa. Huacaria. 29/4/2012.

<sup>8</sup> Califano 1988: 109.

<sup>9</sup> Ethnologue 2000.

<sup>10</sup> Perú Ecológico 1996.

individuos, según varias fuentes académicas y censos gubernamentales. Los wachiperi se incorporaron en Huacaria ya disminuido bastante por una fuerte epidemia de viruela en el siglo XX que provino de un solo misionero y borró entre el 50%<sup>12</sup> al 65%<sup>13</sup> de la población wachiperi.

Como todo idioma indígena en el Perú, el idioma matsigenka (de la familia lingüística arahuaca) es amenazado por la presencia y proliferación del castellano que va eliminando lenguajes nativos del Perú en procesos globalizadores. El idioma wachiperi (de la familia lingüística hárakmbut), en cambio, con relativamente no más de un manajo de hablantes, es en peligro grave de extinción. Es una situación crítica de vulnerabilidad no mejorada por la falta de educación intercultural bilingüe y la migración de los wachiperi hacia la ciudad y otros sitios más poblados.<sup>14</sup> Bajo estas condiciones, le parece altamente probable a la autora que dentro de dos o tres generaciones el idioma wachiperi será prácticamente extinto.

En la actual Huacaria, treinta y siete años después de su reconocimiento oficial como comunidad nativa, el castellano es el idioma predominante de la gobernación, educación, y vida cotidiana. Los wachiperi se mantienen el grupo menor por sus prácticas maritales monógamas comparadas con los matsigenka que son polígamo.<sup>15</sup>

### **III. Creencias tradicionales matsigenka y wachiperi y el rol del curandero**

A pesar de sus diferencias grandes y sutiles, las tradiciones matsigenka y wachiperi comparten una gran parte de su cosmovisión en lo que tiene que ver con la dualidad fundamental del individuo, y su capacidad de separarse bajo ciertas condiciones. Esta dualidad consista en el cuerpo físico y el alma, y según ambas cosmovisiones la carne del cuerpo es el vestido o

---

<sup>11</sup> Pinedo 2010, del Censo de 2007.

<sup>12</sup> Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP) 2011.

<sup>13</sup> *La Jornada* 2008.

<sup>14</sup> Pinedo 2010.

<sup>15</sup> Comentario personal, la familia Manqueriapa. Huacaria. 29/4/2012.

envoltorio del alma. Esta dualidad humana puede disgregarse, aun mientras el individuo está vivo, en condiciones de sueño, trance, o enfermedad, su alma es considerada por ambas tradiciones como pérdida temporalmente a otro mundo.<sup>16</sup>

El papel principal del curandero en ambas tradiciones, el *topakéri* wachiperi o el *seripigari* matsigenka, es mantener el equilibrio de su sociedad, y es sobre el curandero que recae esta responsabilidad.<sup>17</sup> Una persona enferma, entonces, es considerado un desequilibrio grande a la sociedad, sea matsigenka o wachiperi, que tiene que ser atendido para que la balanza y bienestar de la comunidad sea reinstituída. En virtud de su propia separación de la dualidad alma-corporal, el alma del curandero puede viajar a otro mundo para “rescatar” al alma perdida del enfermo para restaurar la dualidad personal del enfermo y por lo tanto, sostener la balanza social.<sup>18</sup> En la cosmovisión wachiperi, el alma del curandero encuentra con los *wantópa*, los espíritus dueños de los animales que habitan uno de los mundos distintos del mundo en lo que viven los humanos. Al conocer este jefe del animal, el *topakéri* se acerca al alma abandonada para cogerlo y devolverlo a su cuerpo.<sup>19</sup> Según la tradición matsigenka, es gracias al *seripigari* que la población mantiene contacto con el mundo de los *saankariite*, espíritus buenos y jefes de toda planta y animal, porque el *seripigari* embriagado tiene el único enlace con este mundo. El tratamiento de enfermedades solamente se alcanza con la colaboración con los espíritus auxiliares del curandero; el curandero solo no tiene ningún poder. Para rescatar a un alma perdida, el *seripigari* tiene que pedir a los *saankariite* que devuelvan el alma al “vestido” de su cuerpo.<sup>20</sup>

<sup>16</sup> Califano 1988, Baer 1979.

<sup>17</sup> Barriales 1977, Shepard 1998, Baer 1979.

<sup>18</sup> Califano 1988, Baer 1979.

<sup>19</sup> Califano 1988: 111.

<sup>20</sup> Baer 1979: 278.

Estos viajes a otros mundos, los cuales también sirven la comunidad en varias formas, solamente son posibles en un estado de trance inducido por una sustancia vegetal alucinógena. Tanto los matsigenka como los wachiperi conocen y han usado ritualmente plantas alucinógenas *Banisteriopsis caapi*, *Psychotria viridis*, o variantes del género *Brugmansia*,<sup>21</sup> y tradicionalmente, el propósito del consumo de este tipo de plantas era para el uso exclusivo del curandero para evocar el trance y permitirle al curandero viajar a otro mundo.

Aunque este tipo de viaje con propósito curativo sea el viaje que normalmente se asocie con el prototipo curandero amazónico, estos viajes no necesariamente tienen fines terapéuticos. También puede tener un fin alimentoso: el alma del curandero wachiperi puede llamar o evocar a los espíritus de animales para mejorar la caza,<sup>22</sup> o el curandero matsigenka puede traer una nueva diversidad genética al ecosistema de su comunidad. El antropólogo norteamericano Glenn Shepard Jr., quien vivió por lo menos durante cinco años con los matsigenka, describe el papel fundamental que juega el curandero en la biodiversidad y resistencia agrícola: “La diversidad biológica es la expresión *prima facie* de la destreza y vultuosidad del chamán. Un acto transformativo y chamanístico es entendido como el yacimiento de las disyunciones taxonómicas observables entre especies emparentadas de organismos.”<sup>23</sup>

Lo que el antropólogo norteamericano señala es que estas “transformaciones” del curandero son una forma de innovación agrícola que contribuye a la diversidad de los cultivares de la zona. Un ejemplo que él describe es la clase de yuca *koshishiku*, cuyo nombre quiere decir en matsigenka “del pantano del aguaje” porque cierta vez, un curandero encontró la planta silvestre mientras caminando sin rumbo en el bosque durante un trance. Porque el bosque es el territorio de los *saankariite* matsigenka, su paseo se considera un viaje a otro mundo. Así que, en

---

<sup>21</sup> Califano 1998, Shepard 1998.

<sup>22</sup> Califano 1988.

<sup>23</sup> Shepard 1999: 93. Traducción propia.

la opinión de Shepard, sin que hubiera el poder transformativo del curandero no existiría la diversidad ni la evolución agropecuaria, y por lo tanto, la evolución cultural de la comunidad que habita la zona.

Según la Organización Mundial de la Salud (OMS) la biodiversidad se vincula con la nutrición en la diversidad genética de las especies del ecosistema, que afecta la disponibilidad de nutrientes alimentarios. Más nutrientes disponibles en una dieta más variada significa un consumo más sano, y por lo tanto, una sociedad más saludable.<sup>24</sup> Así que, el *seripigari* en la tradición matsigenka no sirve solamente para curar problemas físicos ya existentes, pero también para crear y mantener una base social saludable que sea sólida en sus capacidades de resistencia para prevenir enfermedades previsibles.

En la sociedad wachiperi, el *topakéri* tradicionalmente ha desempeñado tres tipos de cumplidos: cumplidos relacionales, en que relata con habitantes de otro mundos (*wantópa*), cumplidos guerréales, en que cumple roles presagiosos, discursivos y curativos, y cumplidos terapéuticos, los cuales componen la mayor parte de la legacía del curandero wachiperi en la actualidad. En la guerra, el *topakéri* sueña con el resultado de la batalla, sea victorioso o derrotado, y lo comunica con sus ciudadanos en un discurso de guerra y potenciación de armas. No son solo sus palabras habladas que pesan bastante en la guerra: él también canta cantos dañinos durante el enfrentamiento contra los adversos. Y claro, además de todo eso, es su responsabilidad curar a los heridos que han caído.<sup>25</sup>

En ambas tradiciones, por todo el trabajo que hace para mantener el equilibrio social, el curandero es considerado como protector de los bienestar holísticos de todo su grupo, que incluye la salud física, la salud psicológica, amistades armoniosas, y también el éxito de la

---

<sup>24</sup> Organización Mundial de la Salud 2007.

<sup>25</sup> Califano 1988: 128.

siembra y la caza.<sup>26</sup> Este estado de balanza está en manos del curandero y la consolidación de sus relaciones con el mundo espiritual al cual los alucinógenos psicoactivos le vincula directamente. El curandero matsigenka o wachiperi es un vidente, es un guardián, y un modelo de la pureza. Es un médico y un soldado a la vez, equipado con la naturaleza y unos cantos todopoderosos que provienen de ella.<sup>27</sup>

#### IV. Curación en Santa Rosa de Huacaria

La comunidad nativa Santa Rosa de Huacaria tiene un solo curandero con conocimientos ancestrales de todo tipo de enfermedad, sea física, psicológica, emocional, espiritual o sexual.<sup>28</sup> Este señor se llama don Alberto Manquierapa y viene de un linaje extenso de curanderos y maestros de plantas medicinales. Su padre era un curandero wachiperi y según el propio don Alberto, lo que le enseñó en su vocación fue la incorporación ferviente de la disciplina, la autoeducación, y el autodescubrimiento. La madre de don Alberto era una ayahuasquera matsigenka de la región de Quillabamba quien le instiló las normas de la naturaleza y la importancia de respetar a ella. Don Alberto enfatiza estos conocimientos fundamentales que han venido de generaciones y generaciones de experimentación como centrales de su propia práctica curativa y su estilo de vida.<sup>29</sup>

Don Alberto demuestra una fusión dinámica en su trabajo curativo que incorpora ambas culturas matsigenka y wachiperi, según él, de igual manera. La cosmovisión que él encarna y enseña es centrada en temas tanto matsigenka como wachiperi, y han sido influido también por la

<sup>26</sup> Shepard 1998: 323.

<sup>27</sup> Más adelante volveremos a tocar el tema del rol del canto curativo.

<sup>28</sup> Lo que lo occidental entiende como “el cuerpo” es entendido en la cosmovisión wachiperi como la colectividad de cinco organismos o energías: el cuerpo físico, el cuerpo mental, el cuerpo emocional, el cuerpo espiritual, y el cuerpo sexual.

<sup>29</sup> Comentario personal, Alberto Manquierapa. Huacaria. 29/4/2012.

cultura castellana-occidental y también la cultura quechua. Su trabajo como curandero incluía una curación individual de un miembro de Huacaria u otra comunidad vecina, una enseñanza de la cosmovisión matsigenka-wachiperi, sea dentro de la comunidad con nativos o extranjeros o a lo extranjero en conferencias más grandes, meditaciones, ofrendas, y ceremonias. A todo tipo de trabajo en todo sitio, lleva e intenta ser la personificación de lo que él se llama las tres normas de la vida: la voluntad, la paciencia, y la fe.<sup>30</sup>

La ceremonia más importante no solamente en Huacaria pero por todo la Amazonía es la ceremonia de La Madre Planta, es decir el ayahuasca. *Banisteriopsis caapi* es la componente principal de la decocción que se toma durante esta ceremonia sagrada, una liana botánica de la familia malpiguiáceas que los pueblos indígenas amazónicos conocen como la “madre” de todas las plantas.<sup>31</sup> El tronco de esta liana se mezcla con hojas de otras plantas, a menudo hojas de chacruna (de la familia *Psychotria*) que potencian los efectos del *Banisteriopsis* e inducen la alucinación. El efecto es un ritual catártico de alucinaciones entre suaves y fuertes, a menudo acompañado con el vómito, y siempre conducido por cantos ceremoniales.

Siempre se usa mucho cuidado y cariño en la preparación y la limpieza de las ceremonias de *Banisteriopsis*, no solamente por su potencia fuertísima pero también por sus asociaciones religiosas muy pesadas. Tanto los matsigenka como los wachiperi entienden la ceremonia de La Madre Planta como un momento en que uno se pone en contacto con varios espíritus del bosque y con el espíritu de la propia planta *Banisteriospsis* que es una maestra. La ceremonia es entendida como una curación a través de la enseñanza que el espíritu de la planta da a el que toma la decocción, y por eso es imprescindible rezar antes de la ceremonia para pedir permiso a La Madre Planta que se la tome y que se reciba sus enseñanzas. Según don Alberto, eso sería una

---

<sup>30</sup> Comentario personal, Alberto Manqueriapa. Huacaria. 29/4/12.

<sup>31</sup> Volveremos a tocar este punto en la próxima sección cuando considerara la terminología del curanderismo huacarino.

demostración personal de la voluntad, la paciencia y la fe absolutamente esencial para participar en la ceremonia.<sup>32</sup>

#### IV. a. Términos lingüísticos usados en la curación huacarina

Muchos antropólogos y lingüísticas aceptan que el lenguaje que un grupo de hablantes emplea para nombrar a un objeto tiene la potencial de revelar la perspectiva ideológica de estos hablantes. Joan Parisi Wilcox, una escritora norteamericana que ha estudiado bastante la curación amazónica en la enseñanza de Q'eros, explica lo que revela los términos variados que se usa para referir a la planta *Banisteriopsis*:

Podemos vislumbrar unos de los 'secretos' del ayahuasca al reflexionar sobre la traducción de unos de los nombres evocadores que le ha dado más de setenta tribus donde su uso ha sido documentado: La Liana del Alma, La Soga del Alma, La Liana de la Muerte, La Muerte Pequeña, La Soga de los Espíritus, La Soga del Oro, La Soga Visionaria, La Soga de la Luminosidad, La Magia Verde, La Madre de la Voz en el Oído, etc.<sup>33</sup>

El ayahuasca tiene un montón de términos distintos entre varios pueblos de la Amazonía, y los idiomas matsigenka y wachiperi tienen sus propias etimologías para referir a La Madre Planta. En matsigenka el ayahuasca se llama *kamaranbi* que viene de la raíz verbal *-kama-* que quiere decir "morir". La idea, según varios antropólogos del idioma matsigenka, es que los matsigenka entienden una experiencia con La Madre Planta como una visita temporal a otro mundo en las manos de la muerte.

Aparte de los antropólogos y lingüistas que han estudiado la etimología de los términos para la planta, varios curanderos y ayahuasqueros también asocian los efectos de la planta con la

<sup>32</sup> Comentario personal, Alberto Manqueriapa. Huacaria. 29/4/12.

<sup>33</sup> Parisi Wilcox 2003: 39.

muerte. Por ejemplo, Alonso del Río, un ayahuasquero que ha dedicado casi toda su vida a la práctica y la difusión de la tradición curativa shipiba, menciona primero que nada en el penúltimo capítulo, “Cultura y Medicina,” de su libro del ayahuasca la relación entre la planta y la muerte. Señala que el término *ayahuasca* viene del quechua: *aya* quiere decir “espíritu” o “muerte,” mientras *huasca* o *waska* quiere decir “soga”. “Soga de la Muerte”, entonces. Él dice que bajo la influencia de la planta se ha acercado a la muerte docenas de veces, y que el estar en trance es “un viaje hasta la misma muerte.”<sup>34</sup>

Sin embargo, el propio don Alberto, medio matsigenka y medio wachiperi, rechaza el término *kamaranbi* precisamente por la referencia mortal que hace. Dice que también su madre, la ayahuasquera matsigenka, y todos sus antepasados lo han rechazado. De hecho se siente insultado por todos los nombres, de cualquier idioma, que hacen este tipo de asociación. Un día comentó: "Es una ofensa porque la planta no puede matar...la planta no puede ser tóxica. La planta es [enfaticando] ‘ayuda.’ Por mal camino vas a terminar en mal lugar. Si nosotros queremos ayudar al mundo no podemos llamarla ‘*kamaranbi*’.” Un análogo que le viene al maestro es si una farmacia vendiera una medicina que curara a toda enfermedad en el mundo, sería inadecuado llamarla por un nombre con connotaciones negativas. Habría que llamarla algo que inspiraría su función curativa global a fin de que todos entiendan su función poderosa e innegable.<sup>35</sup>

El nombre para el ayahuasca matsigenka que el maestro aprendió de su tradición materna es *kasantonitsa*. Esta palabra significa en matsigenka "liana del guacamayo." El ave al cual refiere es un animal purificador y sagrado que los mundos espirituales matsigenka y wachiperi comparten en sus tradiciones respectivas. Por lo tanto, don Alberto explica que la tradición

---

<sup>34</sup> Del Río 2007: 130.

<sup>35</sup> Comentario personal, Alberto Manqueriapa. Huacaria. 30/4/2012.

matsigenka prefiere usar el término *kasantonitsa* para referir a la planta porque evoca el entendimiento de la sustancia como una liana de purificación o de curación.

En wachiperi, la palabra para la planta es *bürauwee*, la etimología del cual hace referencia a la vivencia y el movimiento de la planta. “*Büra*” es un morfema que refiere a algo vivo, específicamente a su capacidad de moverse físicamente por el espacio. En wachiperi “*wee*” es una palabra que quiere decir “líquido” o “agua”: *Banisteriospsis* en wachiperi, entonces, es “agua viva.”

Así que los términos que don Alberto y su tradición aceptan para la planta son los que al expresarlos se capta su esencia: su poder como planta maestra, o en las palabras del curandero, su capacidad de “desenvolverte la vida.” Don Alberto explica, “A mi me ayuda mucho...me libera... no maltratar a la planta con la ofensa de la palabra...No es ‘soga de la muerte,’ no es ‘soga tóxica’...es la soga de la enseñanza, la soga del florecimiento, la soga de la liberación, la soga del aprender.”<sup>36</sup>

A pesar de todas estas discrepancias de la palabra correcta en matsigenka y en wachiperi, la verdad es que en su práctica don Alberto no emplea ninguna de ellas. Tampoco usa mucho la palabra *ayahuasca* aunque es el término universal de referencia intercultural. Si don Alberto refiere a la planta *Banisteriospsis* normalmente la llama “La Madre Planta.” Al preguntarse la razón por el uso de este término el maestro ilustró la importancia de enfatizar la calidad maternal de la planta: cuando uno se dirige a su propia madre biológica, normalmente no se utiliza el primer nombre de ella sino más bien una forma de “madre” o “mamá.” Según don Alberto la razón por este fenómeno es dar respeto a la posición de la persona te ha regalado la vida y mucho más, incluso las respuestas en todo momento de la vida. Explica que es igual con La Madre Planta, que le suministra unas enseñanzas indispensables a el que la incorpora en su cuerpo. Si

<sup>36</sup> Comentario personal, Alberto Manqueriapa. Huacaria. 30/4/2012.

uno llama al *Banisteriopsis* como si fuera su madre, con mucho respeto y cariño, se convierte la planta en amiga suya.

Esta idea de incorporar el respeto en la terminología sí coincide con el trabajo del antropólogo Glenn Shepard, Jr. Él encontró que durante la preparación y consumo de La Madre Planta (y también otras plantas alucinógenas), los matsigenka no utilizan los nombres que utilizarían en otros momentos, sino eufemismos como “liana” (*shivitsa*), “masato” (*ovuroki*) o “intóxico” (*kepigari*) para la razón precisa de evitar ofenderles a los espíritus de la planta.<sup>37</sup> Aunque los investigadores y el curandero actual no estén de acuerdo de la terminología adecuada para la misma planta, todos ofrecen motivos respetuosos para el nombre que sea usado.

#### IV. b. Los ícaros: Cantos ceremoniales

Si el curandero matsigenka o wachiperi fuera un soldado en una batalla contra una enfermedad perniciosa, su arma sería el *ícaro*, es decir, los cantos curativos de todo tipo de ceremonia. Antiguamente, tanto el *topakéri* wachiperi como el *seripigari* matsigenka se ha distinguido en su sociedad respectiva por su trabajo curativo y sus terapias, y la fuente de este poder ha sido y sigue siendo el canto ceremonial que tiene un efecto curativo potencial en sus oyentes. También, en la tradición wachiperi, los cantos podían tener un efecto dañino, por ejemplo en la guerra, cuando el *topakéri* dirigía sus cantos a los enemigos en una batalla para ayudar en dominarles. En wachiperi, los cantos se conocían como *esüva*, y en matsigenka se llamaban *imarentake*. Sin embargo, el curandero matsigenka-wachiperi don Alberto prefiere usar el término *ícaro* para referir a los cantos. Los orígenes etimológicos de la palabra *ícaro* son

---

<sup>37</sup> Shepard 1998: 324.

ambiguos: puede provenir del verbo quechua *ikaray* que significa soplar humo de manera curativa o del sustantivo shipibo *ikarra*, el canto del maestro.<sup>38</sup>

Estas dos tradiciones amazónicas que emplean cantos curativos, entre otros como la tradición shipiba,<sup>39</sup> entienden los cantos como la propiedad y la invención de los mismos espíritus de la planta, no del curandero que los canta. El entendimiento matsigenka-wachiperi es que el curandero es el canal o el vehículo a través de que el canto llega a los asistentes.<sup>40</sup> Don Alberto explica la dependencia mutua de la planta: la planta no puede hacer nada sin la transmisión del curandero, y el curandero no puede hacer nada sin la planta.<sup>41</sup> El curandero, entonces, es el canal a través del cual el poder de la planta es transmitida, y el ícaro es el puente cuya estructura provee las medidas para que los poderes medicinales sean transferidos.

Joan Parisi Wilcox pregunta en una entrevista con un curandero anónimo de Q'eros de otras funciones que el ícaro tiene aparte de su aptitud curativa. El ícaro también puede servir para purificar o bendecir a una persona, y también para cargar o empoderar a un ente, sea una persona o un objeto inánime. A través del ícaro, el curandero puede darle al ente poderes y energías que normalmente no tiene. Alonso del Río señala que el ícaro se usa también para evocar a los espíritus de la naturaleza, sean animal, vegetal, o mineral para pedir su protección o enseñanza.<sup>42</sup> El ícaro, entonces, es una potencia maestra, curativa, purificante, y generosa que tiene el poder de dejar una persona con nuevas fuerzas, calidades y defensas.<sup>43</sup>

Parisi Wilcox conjuntamente señala una metáfora que el aprendiz del curandero que entrevistaba usa para describir la función de los ícaros en una ceremonia de La Madre Planta: “El

---

<sup>38</sup> Beyer 2009.

<sup>39</sup> Del Río 2007: 133.

<sup>40</sup> Baer 1979: 280.

<sup>41</sup> Comentario personal, Alberto Manqueriapa. Huacaria. 29/4/2012.

<sup>42</sup> Del Río 2007: 136.

<sup>43</sup> Parisi Wilcox 2003: 181-182.

tomar ayahuasca es como subir a bordo a una canoa en un río sin con qué remar. Estás en las manos de la corriente. Los ícaros, entonces, son las remas con las que el ayahuasquero te ayuda en navegar el río. Ellas aportan dirección.”<sup>44</sup> En otras palabras, el ícaro también puede ser un guía. Cuando fue preguntado de su opinión de esta analogía, don Alberto contestó que cuando uno está participando en una ceremonia, hay que remar y también hay que no remar a la vez. Lo importante es que uno deja su alma con el espíritu de La Madre Planta para que le lleve adonde vaya. Pero pareció de acuerdo con el equilibrio que se le ofrece los ícaros: que el canto es el centro de energía que se usa en el “viaje” para balancear el cuerpo multifacético. Explica también que el ícaro tiene la capacidad de separar este conjunto: mientras La Madre Planta lleva a otro mundo con el ícaro la esencia del cuerpo, el cuerpo físico se queda en el espacio.<sup>45</sup>

Ambos don Alberto y del Río destacan la importancia de la relación del curandero o ayahuasquero con el ícaro que presenta a los asistentes de una ceremonia, aunque no es su propia composición. Del Río hace claro que el estado de consciencia del cantador es fundamental y depende de varios factores, incluso la actitud y la dieta de la persona. Escribe claramente, “Cantar una canción sagrada — aunque esté «correctamente» interpretada — no tendrá el mismo efecto desde un estado de conciencia ordinario que desde otro estado de conciencia expandida. Hay que respetar siempre el cuándo, el dónde y el por qué.”<sup>46</sup> Don Alberto ofrecería la importancia de haber pedido permiso a la propia planta como otra parte del estado de consciencia esencial para una relación positiva entre el ayahuasquero, la planta, y el ícaro, y por lo tanto una transmisión de poderes exitosa. El estado del cuerpo y de la mente es esencial para la curación.

En general, estos dos ayahuasqueros están de acuerdo de la importancia del respeto y la humildad con las cuales las tradiciones curativas exigen que La Madre Planta sea tratada:

---

<sup>44</sup> Parisi Wilcox 2003: 55

<sup>45</sup> Comentario personal, Alberto Manqueriapa. Huacaria. 29/4/2012.

<sup>46</sup> Del Río 2007: 137.

físicamente, con la suavidad con la que se manipula la planta y el cuerpo humano que está por recibir el vegetal; lingüísticamente, con las palabras que se utiliza cuando se refiere a la planta; y mentalmente, con la perspectiva agradecida que se la mira a la planta. Siempre que don Alberto habla de los ícaros, habla con mucho respeto, llamándolos con vocabularios muy fuertes: “el ícaro es el nombre final del curanderismo,” “el ícaro es la cosmovisión” o “si no hubiera ícaro no habría vida.”<sup>47</sup>

#### **IV. c. Una observación del lenguaje empleado en una ceremonia de La Madre Planta**

El 1 de mayo de 2012 se observó una ceremonia de La Madre Planta guiada por don Alberto y facilitada por un amigo y estudiante suyo. Los participantes de la ceremonia eran once personas. Se mencionará algunos de los atributos más notables de aquella tarde en cuanto al desarrollo del ícaro, los idiomas concertados en ellos, y los efectos de los ícaros que han quedado con algunos de los participantes.

El orden de los ícaros proporcionó una estructura concreta para la duración de la ceremonia que los participantes absorbieron para guiar su propia experiencia. Se observó que el primer ícaro no empezó a desenrollarse hasta unos treinta minutos después del comienzo de la ceremonia, que fue marcado con el tomo de la decocción de La Madre Planta. De repente, el ícaro nació un mero zumbido, al principio medio callado pero cada vez más fuerte hasta que se desarrolló en un cántico acompañado con un instrumento de percusión. El canto duró unos diez minutos, compuesto de dos voces y dos instrumentos con energía muy alta y poderosa a pesar de cambios en volumen.

En total hubo seis o siete cantos durante el transcurso de la ceremonia. Dos de ellos incluyeron palabras en castellano que referían a la sanación: las letras introdujeron “sánate” y

---

<sup>47</sup> Comentario personal, Alberto Manqueriapa. Huacaria. 28/4/2012.

“cúrate el cuerpo” entre algunos otros términos en el idioma español. Aparte de estos dos cantos, lo demás fue en una mezcla del wachiperi y el matsigenka. Un participante, un hispanoparlante, explicó que el idioma del canto le afectó a él de un canto al otro, los cantos en wachiperi-matsigenka siendo en segundo plano, como música de fondo, pero los cantos que realmente entendía captaban mejor su atención.<sup>48</sup> No obstante, otro participante también hispanoparlante comentó que los ícaros que no entendía llevaban una inocencia más fuerte, más real, que vibraba y revelaba una pureza que a ella “le tocaba a su propia inocencia” a pesar de no poder decodificar el significado de las letras.<sup>49</sup>

Cada ícaro, fuera en wachiperi, en matsigenka o en castellano, concluyó con una serie de soplos grandes que provinieron de don Alberto. Después de la ceremonia, el curandero explicó que la intención del soplo fue la transferencia de energía: primero de la planta al curandero, y después del curandero a los asistentes de la ceremonia. El soplo del curandero es otra perspectiva de la función intermedia del curandero como un vehículo que tiene que poder de llevar una energía de un sitio al otro.

También en la ceremonia fue observado que los ícaros sirvieron para evocar a espíritus diferentes de la naturaleza: primero al picaflor y después a la puma. Don Alberto explicó que solamente cuando cantaba con corazón y fuerza el espíritu que evocaba lograba revelarse.<sup>50</sup> Otro participante hispanohablante comentó que el ícaro para él fue “como el vehículo que me transportaba a contacto con los espíritus...de ahí, todo es posible donde la comunicación es fluida.” Para él, entonces, el ícaro es un camino que ofrece la comunicación con los espíritus que evocaba, que es el primer paso en “un proceso de sanación emocional, después un proceso de perdonarme a mí mismo, y de esta manera me lleva a también sanar a mi cuerpo físico.” Lo que

---

<sup>48</sup> Comentario personal, participante “A.” de Estados Unidos. Huacaria. 2/5/2012.

<sup>49</sup> Comentario personal, participante “B.” de Costa Rica. Huacaria. 2/5/2012.

<sup>50</sup> Comentario personal, Alberto Manqueriapa. Huacaria. 2/5/2012.

es más, el participante describió una experiencia suya durante la ceremonia en que dos familiares de repente aparecieron en su vista y pidieron la sanación aunque él no esperaba estas necesidades. “Yo pude,” clama el participante, “cuando don Alberto cantaba el ícaro, hacer la sanación a estas dos personas.”<sup>51</sup> Así que, para este participante, el ícaro fue el ímpetu que puso en marcha primero el proceso de su propia curación y después la curación de sus queridos.

Al final, con todo esto en cuenta, hay que preguntarse del precio conclusivo del ícaro y si es algo realmente imprescindible en la curación: ¿Podría existir la curación wachiperi-matsigenka sin el ícaro? ¿Cómo sería?

## **VII. El futuro del curanderismo huacarino frente a la influencia de la globalización**

### **VII. a. Huacaria actual: Cambios recientes y efectos ambientales**

En la actualidad, aparte de algunos recién llegados, Santa Rosa de Huacaria es una comunidad donde todo el mundo habla castellano. El 90% de todo el valle de Kcosñipata es hispanoparlante, y entre el 5-10% habla el matsigenka, el wachiperi, u otro idioma amazónico, según el Centro de Salud de Pillcopata.<sup>52</sup> En Huacaria, el castellano es la lengua principal de la gobernación en reuniones municipales y también de la educación primaria.<sup>53</sup> Desde el octubre del 2011, hay luz en la comunidad, y el estruendo de música irradia de varias viviendas con sus techos tejidos de paja. La migración a centros más poblados como Pillcopata, Patria y aún

---

<sup>51</sup> Comentario personal, participante “C.” Huacaria. 2/5/2012.

<sup>52</sup> Egidio 2011.

<sup>53</sup> Observación personal. Huacaria.

ciudades más grandes ha acelerado mientras la gente, antes involucrada más en la tala maderera, la minería y la agricultura, opta para nuevas alternativas que les den un sustento más grande.<sup>54</sup>

Además de estos cambios socioculturales, hay cambios ambientales que afectan fuertemente a la sostenibilidad agrícola de la zona y toda su actividad regional. La biodiversidad en que dependen los indígenas de la región para su bienestar físico y cultural<sup>55</sup> está siendo atacada por varias fuerzas ecológicas amenazadoras. Una amenaza imponente es el monocultivo, que tiene el poder de eliminar la biodiversidad de una porción de tierra extensa durante generaciones porque conlleva una dependencia en abonos y pesticidas para evitar el riesgo del fracaso del único cultivo.

También la deforestación que resulta de la extracción maderera conlleva un impacto imprevisible en la región de Huacaria. La agencia de noticias indígenas y ecológicas Servindi publicó un artículo de los efectos del cambio climático en los grupos de la familia lingüística hárakmbut, al cual pertenece el wachiperi. El dirigente de la Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes (FENAMAD), Jaime Corisepa, discute los efectos en las comunidades nativas de la región que aporta la deforestación de la explotación maderera. La devastación de los bosques tropicales contribuye al cambio climático que ha resultado en lluvias muy fuertes en la región de Huacaria recientemente. Corisepa habla del resultado: "Cuando llegan las lluvias hay deslizamientos arrasando nuestras viviendas. Nos están arrinconando, sacándonos de nuestros ríos para quedarse con nuestras tierras."<sup>56</sup>

Es preciso mencionar otro artículo justo publicado en Servindi el 10 de mayo de este año sobre la muerte de cinco niños y tres adultos matsigenka en la región de Echarati de La Convención, otra parte del departamento de Cusco. Fueron víctimas de envenenamiento directo

---

<sup>54</sup> Egido 2011.

<sup>55</sup> Indicado por el antropólogo Glenn Shepard Jr. y mencionado en la sección III.

<sup>56</sup> Servindi 2010.

de un derrame tremendo de gas hace dos meses. El derrame sigue contaminando las fuentes de agua y alimentos de las comunidades nativas matsigenka del área.<sup>57</sup> Un derrame de gas así no es algo único: recién han habido seis incidentes de derrames en la zona donde viven los matsigenka que han tenido efectos enormes en el ambiente, incluso la matanza de muchas especies de plantas y animales.”<sup>58</sup> Es fácil ver que la explotación de los yacimientos de gas de la región por empresas de hidrocarburos impactan enormemente el bienestar, y cómo vemos claramente, en la mera sobrevivencia de los habitantes de estas regiones.

### VII. b. La pérdida de idiomas indígenas en Huacaria y su valoración

La región de Huacaria está padeciendo una pérdida espantosa lingüística-cultural además de los efectos en la tierra donde quedan las comunidades y en que dependen. Como se ha dicho con anterioridad, el idioma matsigenka tiene muy pocos parlantes y el wachiperi aún menos. Según el atlas UNESCO de las lenguas del mundo en peligro, se categoriza “en peligro” ambos el matsigenka, con unos 11.000 parlantes, y el grupo lingüístico hárakmbut que tiene unos 1.200 parlantes. Pero el término “hárakmbut” abarca un conjunto de lenguajes o dialectos: el amarakaeri, el arasaeri, el kisamberi, el pukirieri, el sapiteri, el toyoeri, y el wachiperi. El wachiperi representa no más del 9% del conjunto hárakmbut.<sup>59</sup> Así que, mientras UNESCO categoriza el hárakmbut como “en peligro” de extinción, si considerara el lenguaje wachiperi como su propio ente, ciertamente sería por lo menos “seriamente en peligro.”<sup>60</sup>

<sup>57</sup> Servindi 2012.

<sup>58</sup> Conferencia, Plinio Kategari. Cusco. 12/3/12.

<sup>59</sup> Perú Ecológico 1996.

<sup>60</sup> Lingüistas siempre debaten lo que define la diferencia entre un dialecto y un idioma, y la verdad es que la línea entre los dos es bien borrosa y además, influida mucho más por factores sociopolíticos y económicos que criterios lingüísticos verdaderos, como la inteligibilidad mutua. En la sociolingüística moderna, no hay un consenso objetivo en lo que define la diferencia. Véase al libro por Francisco Moreno Fernández, *Principios de sociolingüística y sociología del lenguaje* (1998) para una explicación más exhaustiva.

La vulnerabilidad de los matsigenka y de los wachiperi se hace peor con no más de la minoría como parlantes que dominan el lenguaje, especialmente si los niños de la nueva generación no están empleando el saber de su propia lengua materna, si el saber existe. En Huacaria, una encuesta reveló que casi todo encuestado (10/11) clama que sus niños hablan wachiperi o matsigenka (o los dos), pero se observó que estos lenguajes indígenas son apenas usados en Huacaria, y los únicos casos que se anotó en la observación fueron entre mujeres adultas. Nunca se observó un niño hablando wachiperi o matsigenka en Huacaria.

Además, el único programa para el rescate de estos lenguajes en Huacaria es ejecutado por un familiar de don Alberto quien prefirió quedar anónimo. El familiar enseña el wachiperi y el matsigenka a los niños en escuela primaria cuando se encuentre en Huacaria, más o menos cada seis meses. Cuando la autora estuvo en Huacaria, los niños aprendían la enseñanza básica de los nombres de los colores en cada idioma. El familiar comentó que el examen que daba a los niños les costó mucho a la mayoría de ellos. Si los niños ya supieran estos lenguajes desde siempre, no tendrían mucha dificultad en el examen. El familiar confirma que su esfuerzo es el único en Huacaria para la conservación de los lenguajes nativos.<sup>61</sup> Aparte de su esfuerzo, la educación bilingüe en Huacaria parece no existir.

Ha habido también unas voluntades de gobierno peruano y las municipalidades locales para la preservación del idioma wachiperi por su valor patrimonial. El 11 de marzo de 2006, el Instituto Nacional Cultural (INC) del Perú publicó una declaratoria de Patrimonio Cultural de la Nación que registró oficialmente treinta *esüva* wachiperi. La propia declaratoria atribuye a la pérdida paulatina del idioma wachiperi y el desconocimiento de la práctica de curación a través de un canto: “Actualmente el proceso de transmisión se ha interrumpido, debido al desinterés de

---

<sup>61</sup> Comentario personal, la familia Manqueriapa. Huacaria. 29/4/2012.

los jóvenes en el aprendizaje y a la influencia y asimilación de elementos culturales ajenos.”<sup>62</sup>

También en 2006 hubo un convenio firmado por las dos comunidades que se asocia con el pueblo wachiperi en que las comunidades concertaron la cooperación con la Dirección Regional de Cultura de Cusco para el etnodesarrollo wachiperi. Pero el escritor y activista Donaldo Pinedo señala que aunque el convenio fue ejecutado entre dos comunidades wachiperi, la declaratoria de nivel gubernamental fue llevada a cabo sin ningún consentimiento previo de los wachiperi para averiguar la concordancia de la declaratoria con sus creencias. Pinedo reaccionó cínicamente al enterarse de la declaratoria: “Parece que el INC ha declarado Patrimonio Cultural de la Nación un aspecto de la cultura wachiperi que está a punto de convertirse en un recuerdo en un recuerdo y en una nostalgia. Los wachiperi necesitan más que recuerdos para seguir existiendo.”<sup>63</sup>

#### **VII. d. La valoración del conocimiento curativo en Huacaria**

Cualquier tipo de valoración que se quiera investigar se pondrá difícil en entrar por la discrepancia entre lo que el ser humano dice que hace y lo que realmente hace. Igual con lo que dice que valora y lo que en práctica prioriza en su vida. Se observó en una encuesta que el 100% de los encuestados dijeron que valoraban el conocimiento curativo tradicional e indígena, pero de este se puede concluir no más que este muestro específico de huacarinos “dice que” valoran al conocimiento curativo. Resulta imposible adivinar el futuro de la curación tradicional en Huacaria porque dependería del esfuerzo de los propios ciudadanos y sus preferencias en curarse. A pesar de este misterio, se puede decir que la curación vinculada con las tradiciones matsigenka-wachiperi siguen en Huacaria en el presente, donde don Alberto sigue curando a los

---

<sup>62</sup> Pinedo 2010.

<sup>63</sup> Ibid.

enfermos de su propia comunidad y también en algunas comunidades vecinas por todo tipo de enfermedad física, emocional, mental, espiritual y sexual.

Es preciso mencionar que en general don Alberto está optimista del futuro de la curación en Huacaria, aunque es el único y último curandero de su linaje y no tiene ningún aprendiz. Enfatizó en una entrevista que el rol de la propia gente en curarse es esencial y que para estar sanos los huacarinos no necesariamente necesitan un curandero para guiarles hacia un estado de salud. Sin embargo sí expresó su desaprobación respecto de la ciencia médica, lo que es la alternativa de la curación local y tradicional. Don Alberto expresó, “La ciencia médica no se toma en su consciencia, físicamente pueden curarse pero espiritualmente no van a poder tener nada.”<sup>64</sup> Así que parece que don Alberto no está tan preocupado por la capacidad de sus ciudadanos futuros en conseguir las medidas para curarse físicamente, pero este tipo de sanación no tendría la misma enfoque holístico que tiene su propia.

#### **VII. e. La pérdida de la conexión espiritual con la naturaleza**

El enfoque holístico de salud y curación al cual refiere don Alberto no solamente incorpore la totalidad de todas las facetas del cuerpo pero también la relación del cuerpo humano con otros seres y con la naturaleza de la que ha nacido. Se recuerda al lector que el entendimiento del cuerpo en la cosmovisión matsigenka-wachiperi es un conjunto de energías físicas, mentales, emocionales, espirituales y sexuales, y el término “cuerpo” refiere a las cinco. La salud es entendida en el sentido más amplio en que el ser humano no puede estar “sano” hasta que la propia tierra esté también en un estado de buena salud.<sup>65</sup>

---

<sup>64</sup> Comentario personal, Alberto Manqueriapa. Huacaria. 30/4/2012.

<sup>65</sup> Díaz Mayorga 2008.

Ambos curanderos don Alberto y del Río confirman esta visión totalizadora de la salud dentro del contexto de la naturaleza. Del Río concluye que la relación del hombre a la tierra debe ser una de respeto profundo y desde una perspectiva que abarque su gloria y pureza. Escribe en su capítulo “El camino de no ser”:

Por otro lado, la miopía de quienes no ven la importancia de pertenecer a una tradición, de sentirse agradecidos y protegidos por estar entroncados en un linaje verdadero, no es sino una expresión típica de la mente occidental, cuyo entendimiento del respeto es prácticamente nulo. Por más ayahuasca que tomen, no cambiarán si no aprenden que la lección número uno se llama respeto. Alguien entrenado en un camino sagrado no arranca una hoja sin pedir permiso, no recoge una piedra sin agradecer, no toma una vida si no es necesario y, si lo es, reza mucho por ella. No se apropia de ritos e instrumentos o canciones sagradas sin haber recibido permiso para ello. El hombre del mundo moderno ignora todas estas cosas, se mueve por la tierra tomando todo lo que quiere, todo lo que puede, sin saber pedir permiso. Todo tiene vida y, por eso, todo es sagrado, las piedras, las plantas, los animales, los humanos.<sup>66</sup>

Este entendimiento toma en cuenta no solamente la vida del humano enfermo, pero también la vitalidad de toda la naturaleza que contribuye a la sobrevivencia humana. Los curanderos de las tradiciones amazónicas peruanas se sitúan desde esta perspectiva ante la curación. La curación del hombre es un asunto que incluye la curación de nuestra propia madre tierra, a quien pertenecemos igual que ella pertenece a nosotros.

Lo que don Alberto enfatiza es que la curación de nuestros cuerpos y relaciones, e incluso nuestro trabajo cotidiano, deben tener como meta el mejoramiento del mundo entero y todos los seres que lo habitan. Dice claramente, “Tenemos que estar haciendo algo para la sociedad humana y el universo,” un deber que estamos faltando con la contaminación humana del medio ambiente.<sup>67</sup> Así que nuestras acciones que dañan a la tierra van en contra de su propia salud, nuestras conexiones con ella y también con nuestras comunidades además de la salud de nuestros

---

<sup>66</sup> Del Río 2007: 134.

<sup>67</sup> Comentario personal, Alberto Manqueriapa. Huacaria. 30/4/2012.

cuerpos multifacéticos. Entonces, un modelo de salud pública y curación que estuviera de acuerdo con la cosmovisión amazónica indígena tomaría en cuenta la importancia de la dimensión relacional del bienestar del ser humano.

En la opinión de don Alberto, el turismo ayahuasquero es una amenaza formidable a la relación consciente que considera fundamental al bienestar de todo el globo. Al hablar de los que se hacen pasar por curanderos omniscientes, o los que toman La Madre Planta afuera del contexto de una ceremonia respetuosa, don Alberto subraya, “un verdadero curandero invoca a los espíritus para ayudar a la humanidad y al mundo. Todo lo que uno pueda para liberar a la humanidad. A esto tiene que llegar. Pero ellos no son curanderos. Están traficando las plantas y las están convirtiendo en [un] enemigo del hombre, como la droga.”<sup>68</sup> La Madre Planta, y de hecho toda planta, nunca puede ser tomado de manera recreativa. Este, don Alberto señala, es lo que convierte una medicina con poderes curativos en una droga, un enemigo. Otros peligros, según don Alberto, son los fines comerciales de tomar la planta que puede cambiar las prioridades de un “curandero” hasta posiblemente causar la muerte de los propios conciudadanos de un curandero demasiado preocupado con la recompensa monetaria en vez de la salud de los que realmente necesitan su atención. Este escenario, que don Alberto describió con la pasión de haber conocido un caso, lo llama “algo lucrativo.” Él cree apasionadamente que hay que luchar y hay que ganar contra comportamiento así para defender a La Madre Planta, todas las plantas maestras y la propia tierra.

## **VII. f. La salud pública en Huacaria frente a los procesos de la globalización**

También se puede considerar un modelo de salud pública adecuada dentro del contexto espiritual que acuerda con las cosmovisiones matsigenka y wachiperi. Como queda dicho, ambas

---

<sup>68</sup> Comentario personal, Alberto Manqueriapa. Huacaria. 30/4/2012.

tradiciones entienden la fuente de la curación – sea en una ceremonia de La Madre Planta o un ícaro cantado en otro contexto con intenciones curativas – como una creación de los espíritus, no de la persona que hace la curación. El poder de la curación es de la planta, no del curandero, o sea, es de la medicina, no del médico. Es un entendimiento totalmente diferente del entendimiento occidental de la relación entre el médico y paciente en que el médico generalmente es otorgado el mérito para la sanación y aún la salud de su paciente. Para caber la cosmovisión matsigenka-wachiperi en un modelo de salud que lleve bien con la salud occidental, “el reconocimiento de la dimensión espiritual como factor de la salud”<sup>69</sup> es absolutamente imprescindible. Si no consideramos la salud como multidimensional, en las palabras de don Alberto, el hombre “va a seguir viviendo físicamente pero espiritualmente va a morir.”<sup>70</sup> Solamente con una consciencia clara e integral nos podemos curar a nosotros mismos y a todas nuestras relaciones.

Los curanderos no componen la única fuerza que lucha para la incorporación de la naturaleza en los asuntos de salud en sus comunidades respectivas. Plinio Kategari, el subjefe del Consejo Machiguenga del Río Urubamba (COMARU), argumenta que la incorporación de la naturaleza en un modelo de salud pública para el pueblo indígena matsigenka es absolutamente imprescindible porque la naturaleza es “el ser supremo en esta cultura [matsigenka]...es muy importante ya que se trata de la propia existencia humana de la cultura machiguenga.”<sup>71</sup>

Algunos opinan que lo que el mundo afuera no entiende cuando considerando la salud indígena amazónica tiene como raíz mucho más que la negligencia de tomar en cuenta relaciones espirituales. En su ensayo que se trata de la salud en la situación confusa de contacto entre grupos con perspectivas totalmente diferentes, Jieun Kang y Benno Glauser proponen unas

---

<sup>69</sup> Díaz Mayorga 2008.

<sup>70</sup> Comentario personal, Alberto Manqueriapa. Huacaria. 29/4/2012.

<sup>71</sup> Comentario personal, Plinio Kategari. En línea. 11/5/2012.

recomendaciones explicitadas para evitar el choque que puede resultar. Según ellos, la base del problema es la perspectiva con la que los del mundo afuera ven a los grupos indígenas en situaciones de contacto:

Miramos a [ellos] como si fueran iguales a nosotros mismos: fieles a nuestra propia cultura de vida los vemos como a individuos y personas físicas, y les atribuimos los sentimientos, las reacciones y las conductas que serían las nuestras si estuviéramos en su situación. No somos conscientes de que se trata de personas que constituyen un grupo, más que individuos, y que se encuentran en armonía y unidos con un territorio de maneras para nosotros solo intelectual mente entendibles, y que, más que seres físicos y fisiológicos son parte de un conjunto y mundo entero -“holístico”- que abarca dimensiones espirituales universales de percepción y comunicación hoy para nosotros inaccesibles.<sup>72</sup>

Lo que pasa, según los escritores, es que la sociedad externa y envolvente no está bastante atenta en su percepción de una cosmovisión foránea que entiende totalmente diferente los fenómenos de la salud y la enfermedad. Para que sea una coexistencia verdadera entre los dos paradigmas de curación totalmente distintos, habrá que acercarse a la situación con moderación y respeto.<sup>73</sup> Solamente en este contexto puede haber la cooperación que trabaja para la salud de un individuo, cuyo destino pertenece al propio individuo, no a ninguna autoridad total.<sup>74</sup>

## VIII. Conclusiones

### VIII. a. La preservación del lenguaje curativo: ¿A quién le importa?

Supongamos que cincuenta años más adelante ya están extintos los idiomas wachiperi y matsigenka; en Huacaria, se habla exclusivamente el castellano. En este caso hipotético, si quisiéramos preservar el lenguaje de la curación en Huacaria, los términos que don Alberto usa

<sup>72</sup> Kang y Glauser 2008: 88-89.

<sup>73</sup> Kang y Glauser, 2008: 94.

<sup>74</sup> Díaz Mayorga 2008.

en su terminología y sus ícaros, tendríamos que intentar traducir los códigos que el curandero emplea a otro lenguaje todavía existente, factiblemente el castellano. ¿Sería posible traducirlo?

Cuando fue preguntado de este asunto don Alberto habló del peligro del traducir los términos curativos a pesar de la posibilidad de hacer así. “Sí, se puede, pero hay que tener mucho cuidado y responsabilidad” el maestro contestó. Explicó que el problema con traducir es que cualquier persona podría “agarrar” el canto y usarlo mal. “Un antropólogo puede leer un libro y declararse curandero.”<sup>75</sup> Considerando todo lo que involucra la posición de ser curandero y el entendimiento exhaustivo de la cosmovisión indígena que exige, sería una amenaza a la integridad del curanderismo amazónico. Don Alberto elaboró que hay algunos cantos que de hecho son prohibidos a cantar en un momento que sea fuera de una curación. Por ejemplo, si uno empieza a cantar el canto curativo para la mordedura de serpiente en otro momento, una cantidad de serpientes pueden aparecer y matar a la persona que canta.

Con respecto a la curación sin ninguna forma de lenguaje, don Alberto cree que sí, se puede hacer la medicina, pero hay que considerar el contexto. En respuesta el maestro contestó, “¿Cómo llegas a convivir con la naturaleza? ¿Cómo la puedes llegar a interpretar?” Según la aparición de la autora, lo que don Alberto implicaba es que lo importante del curanderismo no es el uso de la lengua, es la consideración de estas preguntas y de la propia relación que uno tiene con la naturaleza. Tal vez sea mejor dicho en las palabras de don Alberto: “Cuando uno convive con su propio mundo y conectado con la misma planta, este es el curanderismo.”<sup>76</sup>

Por el mismo estilo, del Río destaca la trivialidad de la terminología en la curación según su apreciación de la cosmovisión amazónica. Refiriendo a Pachamama y Pachakamaq, dos divinidades parentales de la cosmovisión andina, del Río racionaliza, “No importa tanto cómo

---

<sup>75</sup> Comentario personal, Alberto Manqueriapa. Huacaria. 30/4/2012.

<sup>76</sup> Ibid.

los llamemos. Lo importante es que existen.”<sup>77</sup> Por consiguiente, los dos maestros están de acuerdo con respecto a la traducibilidad de la ceremonia en que el lenguaje no es tan importante como la relación esencial que un individuo tiene con su propio mundo espiritual y natural.

Al considerar la traducibilidad de este fenómeno ya perdiéndose rápidamente, hay que pararse y preguntarse para quién serviría la traducción y si es algo que les importaría, especialmente dentro del contexto actual de las realidades de la globalización. ¿Es algo que la gente a la cual pertenece prioriza, o por lo menos valora? Matthias Brenzinger, un lingüista de la universidad prestigiosa norteamericana Dartmouth College, es citado en la revista británica *The Economist* con la idea de que la razón por la desaparición de idiomas en general es por un abandono voluntario, no involuntario. La razón por esta voluntad, sigue la revista, es porque un lenguaje dominante se asocia con el éxito económico y por eso hay mucha presura para aprenderlo. ¿Por qué se asocia el lenguaje dominante con el éxito? Se escribe en el artículo, “Los lenguajes que hoy están en peligro de extinción eran perfectamente adecuados para el estilo de vivir de sus parlantes hasta que su hábitat se cambió por la intervención de otros humanos.”<sup>78</sup> De nuevo se anota el paralelismo estrecho que existe con lenguajes y el medio ambiente.

Aunque no sean los mismos procesos globalizadores que están amenazando a la región ecológica y a los lenguajes indígenas ya disminuidos en Huacaria, sus pautas frente estos poderes reflejan una dependencia paralela en el mismo sistema de la sociedad dominante. Un elemento que debe ser tomado muy en cuenta es la presura que la comunidad debe sentir de deber integrarse en la circulación económica monetaria nacional y también en la valoración internacional de capital. Es una consecuencia de las actividades de empresas foráneas que las necesidades de comunidades nativas amazónicas han cambiado, y que se están haciendo cada vez

---

<sup>77</sup> Del Río 2007: 141.

<sup>78</sup> *The Economist* 2004.

más monetarias.<sup>79</sup> Los huacarinos no son apáticos con respecto a estos cambios. La migración hacia la ciudad tampoco es una demostración de la falta de entusiasmo o de la cobardía. Lo que está pasando es que la gente no tiene alternativa: les parece a ellos que la única opción que queda para integrarse con el mundo que los rodea es rendirse a las fuerzas de la globalización. Y, pragmáticamente, es obligatorio.

En este contexto, en un mundo tan formidable, hay muchos desafíos que enfrentar antes de considerar una preservación lingüística cuyo valor no es monetario sino una sabiduría. Una sabiduría ancestral y patrimonial no te daría de comer. Tampoco te permitiría que tus niños vayan a la universidad. No puedes contar su valor con los dedos de tu mano pero es algo excepcional e inigualable en un mundo cambiante que cuando se muere, jamás se puede revivir.

#### **VIII. b. La muerte del curandero**

Don Alberto viene de un linaje largo de curanderos wachiperi y matsigenka ya no presentes en este mundo, pero su influencia no se ha muerto. El curandero acentúa la inmortalidad de la enseñanza y su propagación en el mundo que conocemos. De los muertos él sigue aprendiendo, y nosotros seguimos aprendiendo, porque la comunicación entre la humanidad y los espíritus nunca detiene. Los mensajes de los espíritus entran a uno a través del entorno que lo rodea. El maestro ilustraba, “siempre vas percibiendo, del canto de un gallo, de un pajarito o un grillo...” Su voz se fue disminuyendo. Unos momentos después el curandero suspiró profundamente. “Si no te acuerdas de nada,” continuó, “ninguna palabra, llámame a mi nombre...ahí estoy en la naturaleza.”<sup>80</sup>

---

<sup>79</sup> Bennett 1996: 362.

<sup>80</sup> Comentario personal, Alberto Manqueriapa. Huacaria. 2/5/2012.

## Bibliografía

- "Amarakaeri." *Amarakaeri*. Perú Ecológico, 1996. Web.  
<[http://www.peruecologico.com.pe/etnias\\_amarakaeri.htm](http://www.peruecologico.com.pe/etnias_amarakaeri.htm)>.
- "Babel Runs Backwards:." Editorial. *The Economist* 24 dic. 2004. Web.
- Baer, Gerhard. "Religión y Chamanismo de los Matsigenka." En: Silva Guerra, Giovanna, y Alfredo Ugarte Vega Centeno, comps. *El Rostro Amazónico Del Cusco*. Lima: Fondo Editorial De La Facultad De Ciencias Sociales, UNMSM, 2005.
- Barriales, Joaquín. *Matsigenka*. Madrid: Secretariado De Misiones Dominicanas, 1977. Impreso.
- Bennett, Beverly. "La traída y el destierro de Inaenka: transformaciones en la salud y la medicina entre los Machiguenga" En: Granero, Fernando Santos, compilador. *Globalización y cambio en la amazonía indígena*. Vol 1. Abya-Yala Editing, Quito, 1996. 341-370.
- Beyer, Stephan V. *Singing to the Plants: A Guide to Mestizo Shamanism in the Upper Amazon*. Albuquerque: University of New Mexico, 2009. Impreso.
- Califano, Mario. "El Chamanismo Huachipaire Y Zapiteri (Harákmbet: Amazonia Sud Occidental Del Perú)." *Anthropos* 83.1 (1988): 109-34. *JSTOR*. Web. 5 mayo 2012.
- Del Rio, Alonso. *Tawatinsuyo 5.0*. Color E Imagen, 2007. Impreso.
- Díaz Mayorga, Ricardo. "Visión Actual De La Medicina Ancestral." Discurso. Taller De Medicina Ancestral. Quito. 15-16 sept. 2008. *Salud Y Chamanismos*. Visión Chamánica. Web.
- "Diversidad Biológica." *Cambio Climático Y Salud Humana*. Organización Mundial De La Salud, 2007. Web.  
<<http://www.who.int/globalchange/ecosystems/biodiversity/es/index.html>>.
- Egido, Jesús M. *Río Alto Madre De Dios: Una Guía Sanitaria De La Selva Peruana*. Rep. Proyecto Amaru, enero 2011. Web. <<http://www.edym.com/amaru/web02/egido12.htm>>.
- "FENAMAD Denuncian Invasión En Territorios De Indígenas En Contacto Inicial." Asociación Interétnica De Desarrollo De La Selva Peruana (AIDSESEP), 20 May 2011. Web.  
<<http://www.aidesep.org.pe/index.php?codnota=2031>>.

Ferrero, P. Andrés. "Los machiguengas: Tribu selvática del sur-oriental peruano." En: Silva Guerra, Giovanna, y Alfredo Ugarte Vega Centeno, comps. *El Rostro Amazónico Del Cusco*. Lima: Fondo Editorial De La Facultad De Ciencias Sociales, UNMSM, 2005.

"Grupo Indígena En Peligro De Extinción Logra Un Acuerdo Histórico Con El." *La Jornada*. 13 julio 2008. Web.

Kang, Jieun, and Benno Glauser. "Qué Significa Proteger De Riesgos a La Salud En Situaciones De Contacto? Propuestas Para Nuestra Percepción Y Actuación Futura." *El Derecho a La Salud De Los Pueblos Indígenas En Aislamiento Y En Contacto Inicial*. Proc. of La Reunión Internacional, Quito. Lima: Grupo Internacional De Trabajo Sobre Asuntos Indígenas (IWGIA), 2008. 88-97. Web.

Kategari, Plinio. "Pueblos Indígenas Y Empresas De Hidrocarburos." Cusco. 12 mar. 2012. Conferencia.

Parisi Wilcox, Joan. *Ayahuasca: The Visionary and Healing Powers of the Vine of the Soul*. Rochester, VT, EEUU: Park Street, 2003. Impreso.

"Perú: Indígenas Hárakmbut Sufren Efectos Del Cambio Climático." *Servindi* 9 dic. 2010. Web. <<http://servindi.org/actualidad/36996>>.

"Perú: Mueren 5 Niños Machiguengas Por Presunto Envenenamiento Por Derrame De Gas." *Servindi* 10 May 2012. Web. <<http://servindi.org/actualidad/64154>>.

Pinedo, Donaldo. "Paradojas Que Matan. Sobre El Instituto Nacional De Cultura Y Los Wachiperi." Web log post. *Amazonía Y Pueblos Indígenas*. 17 dic. 2010. Web. <<http://amazonia-indigenas.blogspot.com/>>.

Shepard, Glenn H. Jr. "Psychoactive Plants and Ethnopsychiatric Medicines of the Matsigenka." *Journal of Psychoactive Drugs* 30.4 (1998): 321-32. Impreso.

Shepard, Glenn H. Jr. "Shamanism and diversity: a Machiguenga perspective." *Cultural and Spiritual Values of Biodiversity*. Intermediate Technology Publications, London: 1999. 93-95.

UNESCO. *Vitalidad Y Peligro De Desaparición De Las Lenguas*. 10-12 mar. 2003. Grupo especial de expertos sobre las lenguas en peligro convocado por la UNESCO. París.