

## Cocacha mamacha. Prácticas adivinatorias y mitología de la coca entre los quechuas del Perú

Emanuele AMODIO <sup>1</sup>

### Introducción

El uso de la coca en el mundo andino, particularmente entre los quechuas del Perú, ha sido ampliamente estudiado, centrándose las investigaciones, sobre todo, en los aspectos químico y fisiológico de su uso, por el interés en el fenómeno de la cocaína (en los últimos veinte años). Se ha prestado menor interés al uso social y cultural de las hojas de coca, aunque no faltan los estudios de este tipo y las reconstrucciones históricas sobre su utilización ritual en la época incaica y económica en la colonial. Un marco importante para este tipo de investigaciones es representado, por ejemplo, por el número XXXVIII/4 de la revista "América Indígena" (1978), dedicado exclusivamente a este tema.

En el ámbito de las prácticas médicas de los quechuas actuales del Perú el uso de la coca se destaca particularmente en los sistemas de diagnóstico de las enfermedades y, en general, en los rituales de adivinación. Esta utilización se coloca al lado de otras prácticas de tipo adivinatorio realizadas por medio de otros elementos, como es el caso del "cuy" (conejo de Indias), del huevo de gallina o del esputo humano. Todas estas prácticas están dirigidas por operadores de tipo chamánico, dándose también casos de especialistas en la sola adivinación. De cualquier manera, disponemos de algunos estudios sobre el papel desempeñado por estas figuras, las cuales participan totalmente del status chamánico, coincidiendo su elección y formación con la de los chamanes quechuas dedicados a la curación de enfermedades o a la mediación con espíritus tutelares o de otro tipo (por ejemplo, los *altomisayoq*).

Aunque disponemos de estudios sobre el papel jugado por la coca en las prácticas adivinatorias de los quechuas, permanece sin aclarar completamente el sistema de interpretación utilizado para relacionar los eventos y las hojas de coca y, más todavía, no se ha aclarado por qué la coca y no otra planta ha sido escogida para la adivinación. El problema no es de poca monta, ya que la determinación del origen del valor atribuido a la coca puede también explicar algunos importantes elementos del sistema de adivinación.

Finalidad de esta contribución es el intento de aportar datos e hipótesis sobre estos temas, centrando nuestra atención particularmente sobre el sistema de adivinación por medio de las hojas de coca y sus relaciones con el universo mítico de los quechuas donde, en nuestra hipótesis, podríamos encontrar datos que nos permitan avanzar en la comprensión del fenómeno en cuestión.

### Diagnóstico y adivinación en la cultura quechua

La población quechua es suficientemente conocida para no repetir aquí una descripción general que, por motivos de espacio, sería necesariamente sumaria y superficial. Es suficiente remarcar que se trata de uno de los grupos indígenas de mayor tamaño numérico en América Latina, distribuido en las regiones andinas de Perú, Bolivia, Ecuador, Norte de Chile y Argentina. Su historia está íntimamente ligada a la de los incas, quienes hicieron del idioma quechua la lengua oficial del *Tawantinsuyo*. Ya en la época colonial el sistema médico quechua-incaico había atraído el interés de los cronistas españoles quienes, en el contexto de la llamada "Destrucción de las idolatrías", registraron las prácticas médicas de estas poblaciones en gran parte bajo la definición de "brujería", "hechizos", etc. En las obras de los cronistas el uso de la coca es ampliamente registrado, también como materia prima para las prácticas de adivinación (Cf. TOMOEDA 1984).

El sistema médico de los quechuas incluye múltiples figuras chamánicas, diferenciadas por grado y especialización (*hampicamayoc*). Encontramos, así, individuos que se dedican solamente a la curación con yerbas, otros dedicados a la relación con los espíritus de la montaña, etc. El nombre genérico *watuc* es utilizado para indicar a los chamanes que se dedican a las prácticas de diagnóstico de las enfermedades y de adivinación en general. Estos pueden ser especialistas exclusivos de este saber o ejercer también funciones curativas. En el primer caso, su función consiste en el simple diagnóstico, confiándose la curación a otro especialista; en el segundo, es el mismo *watuc* — quien es también *hampic* — el que cura (salvo en el caso de tener que recurrir a alguien más poderoso, etc.).

<sup>1</sup> Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, Departamento de Antropología (Caracas). Apartado 21 827 - 1020 A - Caracas. Los datos para el presente ensayo fueron recolectados en el altiplano andino del Perú (Surandino) en los años 1985-1987, en el marco de la colaboración del autor con el centro de Medicina Andina de Cuzco. Aprovecho la ocasión para agradecer la colaboración del dibujante del CMA y las gratas conversaciones sobre el tema de la coca con Thomas MÜLLER.

Si recorremos rápidamente la historia médica de los quechuas, es posible individualizar diferentes figuras de *watuc*, en gran parte todavía presentes en el mundo andino peruano, caracterizados por el tipo específico de adivinación que realizan. Esta especificidad, determinada por la materia prima utilizada para la adivinación, define también el nombre del especialista. La lista que sigue muestra esta diferenciación:

<i>Ripisc:</i>	Examen de los mollejos (bíceps);
<i>Moscoc:</i>	Interpretación de los sueños;
<i>Socyac:</i>	Examen de granos de maíz de diferentes colores en montículos (tb. el <i>Hachu</i> );
<i>Pacharicuc:</i>	Examen de una araña a la cual se le quiebran las patas;
<i>Hacaricuc:</i>	Examen de las vísceras del cuy (tb. <i>cuyricuc</i> );
<i>Calparicuqui:</i>	Examen de las vísceras de la llama;
<i>Virapiric:</i>	Análisis de sebo quemado con hojas de coca;
<i>Moscoc:</i>	Análisis de los sueños obtenidos durmiendo con una prenda del consultante;
<i>Katipac:</i>	Adivinación y diagnóstico por medio de las hojas de coca; etc.

Al lado de estas prácticas tradicionales, encontramos también otras de origen español incorporadas a la cultura quechua, como son la cartomancia y el pulseo. Otras prácticas adivinatorias realizadas por los especialistas arriba citados son las siguientes: plomo derretido vertido en agua; huevo derramado dentro un vaso de vidrio lleno de agua; examen de velas derretidas o de la orina del enfermo; examen de un huevo frotado sobre el cuerpo del enfermo; examen de la *Ccolpa* (orina fermentada hervida con sulfato ferroso o aluminico); etc.

Todas estas prácticas de diagnóstico y adivinación son abundantemente realizadas en toda la región andina ocupada por los quechuas, incluyendo también la población indígena urbanizada en ciudades como Cuzco y Puno. Además, muchas de estas prácticas son actualmente utilizadas también por los aymaras, población colindante con los quechuas en el mismo hábitat andino. Es posible encontrar, dependiendo del área geográfica específica, el uso predominante de una o más de las prácticas citadas, si bien en todo el territorio quechua existe el predominio de dos prácticas particulares: la adivinación por medio del cuy y de la coca. De la coca hablaremos con más detenimiento más adelante, aunque, debido a su importancia, es necesario hacer aquí una rápida descripción de las prácticas de adivinación y diagnóstico por medio del cuy.

El cuy (conejillo de Indias, Guinea pig) es un pequeño animal doméstico andino presente en la mayoría de las casas indígenas, consumido particularmente en ocasiones especiales, como matrimonios o fiestas religiosas. Durante una sesión de curación en casa del consultante, después de invocaciones a algunos espíritus tradicionales o de origen cristiano, el *hacaricuc* o *cuyricuc* frota con un cuy joven y negro por todo el cuerpo del enfermo. En

general, cuando ha terminado de frotar, el cuy se encuentra muerto y es desollado con las uñas y sus entrañas examinadas por el especialista. A través de este examen, el *hacaricuc* diagnostica la enfermedad y elabora su pronóstico. Es evidente la teoría que subyace a esta práctica: algunas características del cuerpo interno del cuy desollado son tomadas como indicios de la enfermedad, transferidos de un cuerpo a otro en la operación de frotamiento y, por esto, pueden ser "leídos" (Cf. SAL y ROSAS 1979).

En general, el *hacaricuc*, según el tipo de diagnosis elaborada, puede aconsejar alguna curación o sugerir la consulta de un especialista experto en el tipo de enfermedad encontrada. No es raro que el *hacaricuc* indique al médico occidental para la curación, al encontrar una enfermedad que a su parecer necesita de este especialista. De la misma manera, en caso de participación de espíritus puede sugerir la consulta de un *hampicamaioc* para dedicarles una ofrenda. En algunos casos, es el mismo *hacaricuc* quien puede curar, particularmente cuando se trata de enfermedades por embrujamiento o susto. Se trata de la *limpia* de la enfermedad por medio de un cuy vivo. El animal es frotado en el cuerpo del enfermo y después enterrado lejos de la casa (también en el lugar donde se produjo la causa de la enfermedad, si éste fue identificado). La teoría sostiene que la enfermedad puede pasar, de esta manera, del cuerpo del enfermo al del cuy y desaparecer con la muerte y el enterramiento del animal (Cf. BARAHONA 1982).

### Diagnóstico y adivinación por medio de la hojas de coca

Se conocen actualmente por lo menos 11 especies de plantas de coca (Eriothryllaceae), de las cuales cuatro o cinco son cultivadas en las "yuncas", valles y pendientes tropicales de los Andes. La región cuzqueña recibe el suministro de coca sobre todo de los valles de la provincia La Convención (Quillabamba), siendo su comercialización libre, aunque controlada en parte por la Empresa Nacional de la Coca (ENACO). De los muchos tipos de coca, cuya subdivisión por parte de los quechuas depende de las características naturales de la hoja, así como de otras culturalmente atribuidas, la "coca kintu" es la más utilizada para las sesiones de adivinación y diagnóstico, caracterizándose particularmente por su color, forma, elasticidad, etc.

Gran parte de la vida religiosa de los quechuas está marcada por la utilización de las hojas de coca: rituales de matrimonio, ofrendas a la Pachamama, a las Huacas y a los Apus, ritual del primer corte de pelo, etc. Por otra parte, también las relaciones cotidianas están ritmadas por el uso de la coca que, de cierta manera, funciona como elemento "fático" (cuando se encuentra alguien, primeramente se ofrece unas hojas de coca para mascar juntos, etc.). En verdad, se podría decir que toda la vida de los indígenas quechuas se desarrolla alrededor del uso de la hoja de coca, ya que la misma cotidianidad de trabajo y descanso se realiza mascando las hojas de coca (*acullico*) que cada quechua lleva en su bolsita (*chuspa*).

En lo que se refiere a la utilización de la coca en las prácticas de diagnóstico de las enfermedades y, en general, en las sesiones de adivinación, el operador es un chamán *watuc* llamado *katipac* (o en general *paqo*), nombre que deriva de la acción de "leer" las hojas de coca (*katipa*). Su inclusión en la categoría de chamán es justificada no solamente por la función social y cultural que realiza, sino también por los eventos que lo llevaron a asumir esta profesión. En general, la vida de estos especialistas está marcada por un evento extraordinario (por ejemplo, enfermedades, accidentes de viaje, sueños, etc.) que es interpretado como la "llamada" por parte de un espíritu para ejercer la profesión de adivino. Entre estos "accidentes" sobresalen los inherentes a fenómenos naturales, como lluvia, hielo o granizo, a los cuales ha seguido una enfermedad, a partir de la cual se define el futuro *katipac*.

De cualquier manera, la "elección" por parte de un espíritu no es por sí condición suficiente para ejercer la profesión. Al lado de la necesaria adhesión del "escogido" (y hay casos de rechazo), es necesario aprender las técnicas de lectura de las hojas pidiendo a un anciano especialista en la materia que lo acepte como aprendiz.

Finalmente, antes de describir las prácticas de adivinación y diagnóstico por medio de las hojas de coca, es importante aclarar que la utilización del verbo "leer" pertenece a los mismos quechuas, para quienes las hojas de coca son como un "libro". "Si no fuera la coca, declara un entrevistado de CARTER y MAMANI, ¿con qué cosa podríamos adivinar? La coca es como un libro. La hoja de la coca es como un diccionario para saber de una persona". Sin embargo, la coca es una "escritura" muy particular: la acción de "lectura" no se realiza como en la relación entre un lector de libros y su texto. La coca asume aquí un papel activo: "Tengo que mirar las hojas de coca, y recién curarle. Con qué y de qué está enfermo, la coca me avisa. La coca es mi consultorio. Tengo que preguntarle para curarle. Si no, no podría curar" (CARTER y MAMANI 1986: 391).

Aunque existen varios métodos para utilizar la coca en el ámbito del diagnóstico — por ejemplo, se formula el problema mascando unas hojas nuevas de coca, siendo el sabor amargo o dulce la respuesta — el método más utilizado es el de la *katipa*, o lectura de las hojas de coca.

La sesión de lectura se realiza, generalmente en la casa del *katipac*, aunque no se excluyen otros lugares como la misma casa del consultante o un lugar público como el rincón de un mercado. El pedido de lectura puede ser genérico o específico, pudiéndose diferenciar entre diagnóstico de alguna enfermedad o adivinación de eventos que se están realizando en otro sitio o pertenecientes al futuro del consultante. Es evidente la diferencia entre los dos tipos de pedidos, aunque la técnica de interrogación de las hojas de coca no se diferencia particularmente. En el caso de enfermedades, al lado del diagnóstico, muchas veces se pide también un pronóstico, reduciéndose éste a un código binario del tipo: sanará/no sanará, morirá/no morirá, etc. Un tipo semejante de código es también utilizado para determinar el desenlace de una acción.

Aunque es posible consultar las hojas de coca en cualquier día de la semana, existen días más indicados que otros para realizar esta práctica. No es raro encontrar a un especialista que trabaja con la coca solamente los martes y viernes, días particularmente indicados para comunicarse con los espíritus (tal vez por influencia del cristianismo). De la misma manera, en áreas geográficas limítrofes con Bolivia (y en este país también), se divide la semana en días "buenos" y "malos" para la consulta, etc. Estas pocas observaciones permiten identificar el uso de la coca como actividad fuertemente relacionada con el mundo espiritual de los quechuas, y no como simple técnica mántica.

Para la lectura de las hojas de coca se utilizan, generalmente, los siguientes objetos:

- un saquito de hojas especialmente escogidas por el especialista;
- una moneda de curso corriente;
- una manta de forma cuadrada (*unquña*).

La *unquña*, una servilleta de unos 50 cm. de lado, sirve como soporte a la distribución de las hojas que servirán para la lectura. Con este nombre se indica también una servilleta utilizada por las mujeres para poner la ropa. La *unquña* utilizada por el *katipac* es generalmente de varios colores, decoradas con rayas transversales. Su función, a parte de la de servir de soporte a la acción ritual, consiste en delimitar un campo que "...obliga el pensamiento y la emotividad a reconocer un lugar de depósito y de concentración substrayendo, por medio de la delimitación física... una primera cantidad de incertidumbre" (ANTOGINI y SPINI 1981: 9). Considerando otros ámbitos rituales de la cultura quechua (por ejemplo, el "pago" a la Pachamama), se puede afirmar que la *unquña* delimita una representación del mundo donde es posible reproducir la vida de los individuos (en el caso, la del consultante) para la observación del operador del rito. Es el carácter de "representación" que permite la legibilidad y la misma interpretación <sup>2</sup>.

Después de haber desdoblado la *unquña* y una vez que la ha puesta en el piso entre sí y el consultante, el *katipac* deposita la moneda en el centro de la mitad superior de la servilleta. Esta moneda es llamada "ojo" y, de cierta manera, representa el punto de mira a través del cual se hará la observación y lectura de las hojas. Al lado de la moneda, y un poco más abajo, se colocan dos o cuatro hojas escogidas por

<sup>2</sup> Resulta interesante observar que el término "Unqu" puede ser considerado una variante arcaica de "Onqoy", enfermedad (Cf. POMA de AYALA 1980: 1/177). Estaría así demostrada la relación entre *unquña* y enfermedad, es decir, el espacio delimitado por la *unquña* está destinado (semánticamente, podríamos decir) a una representación de eventos "médicos". De cierta manera, también el sufijo "-ña" tiene su rol en esta representación: se trata de un sufijo que expresa mutación o cambio (Cf. CHAPARRO 1983: 158) y al mismo tiempo algo que ya está pasando, que ya pasó (Cf. LIRA 1982: 208). De esta manera, el término *unqu-ña* podría ser interpretado (más que traducido) como "espacio donde la enfermedad se resuelve". De cualquier manera, estas consideraciones valen aquí solamente como especulaciones que necesitan todavía de una fundamentación más profunda.

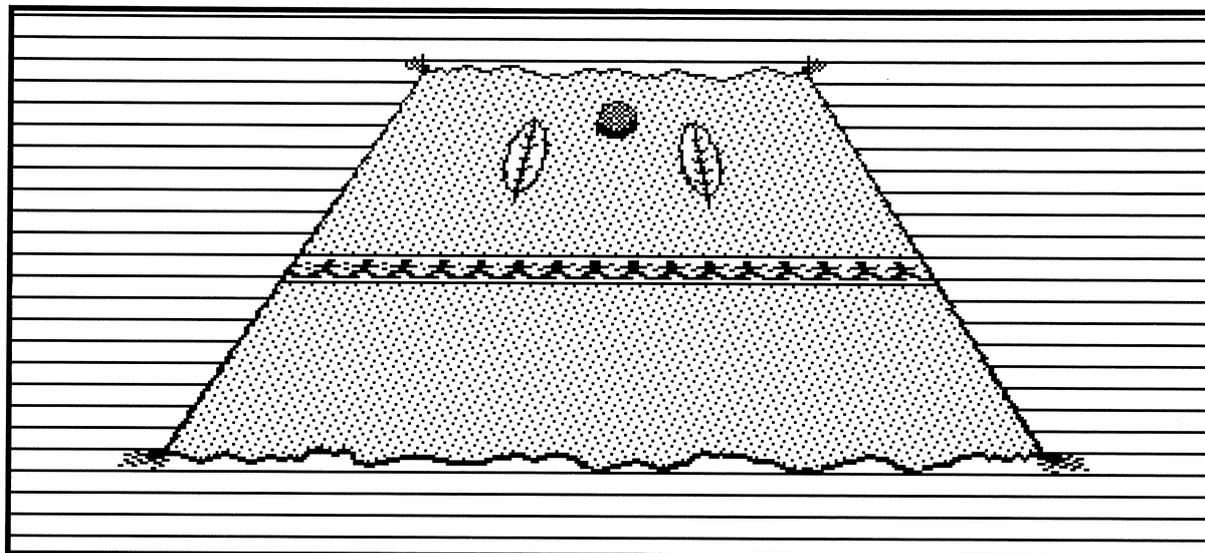


Figura 1: *Unquña* lista para el ritual adivinatorio.

su forma, textura y color para representar a Dios y a la Virgen María (fig. n° 1). Sin embargo, la figura masculina puede ser substituida por Santiago o por un Apu (espíritu de la montaña) poderoso, como el Ausangate. De la misma manera, la figura femenina puede representar la misma Pachamama. Cuando se trata de cuatro hojas, todos estos espíritus pueden estar representados simultáneamente o substituidos por otros de culto local (tradicionales o de origen cristiano). Aunque no volveremos aquí sobre este sincretismo religioso, vale la pena anotar su importancia en la interpretación del significado de la representación del mundo en el marco de la *unquña* destinada a la lectura de la coca.

Relacionada con la presencia de representaciones religiosas en la *unquña*, encontramos también la recitación de rezos destinados a pedir la ayuda y la autorización de los espíritus representados. Declara un *katipac* de Calapuja (1987): "¿ cómo haríamos sin oración para leer las hojas ? Hay que rezar... hay que pedir permiso". Las oraciones a los espíritus cristianos pueden consistir en la recitación de una "Ave María" o un "Pater" (también el simple signo de la cruz), mientras que para los espíritus autóctonos se utilizan formulas estereotipadas para pedir ayuda, como la que sigue dirigida a la misma coca, considerada como espíritu fundamental de la sesión.

*Mamallay coca willaykullaway allinchi manachu  
qispirukullanqa. Mamallay qampa sutyki qallaykusaq.*<sup>3</sup>

Es evidente que en el universo mitológico actual de los quechuas los espíritus tradicionales conviven sin problemas con los de origen cristiano, interviniendo indiferentemente a su origen (sino más bien en relación a su especialidad) en el ritual adivinatorio. Un poco más problemático es el análisis del término "mama", que es en general traducido como "madre". De esta manera, la referencia a la coca, como espíritu

en grado de ayudar al operador en el proceso de diagnóstico o adivinación, se realizaría a través de una "afiliación" ritual, así como parece realizarse en los rituales dedicados a la Pachamama, percibida como "madre-tierra". Ahora, aunque parece que el significado del término no haya sufrido influencia española (de hecho los cronistas más antiguos registran la utilización de "mama" con el significado de madre) nos parece que hay suficientes elementos para tomar en cuenta una traducción un poco diferente: *mama* = señora. Por ejemplo, el mismo Waman POMA, quien explícitamente escribe que "*mama* quiere decir madre" (POMA DE AYALA 1980: I/247), incluye en su relato también una utilización más genérica en término de respeto a mujeres importantes, como puede de hecho serlo la traducción "señora" (POMA de AYALA 1980: I/192)<sup>4</sup>.

Nos parece que el uso del término "mama" referido a la coca debe ser considerado siguiendo esta interpretación, por lo cual sería un atributo de respeto y sometimiento a una figura considerada superior. Por otro lado, también en el caso de la utilización del atributo "mama" a la *pacha* (la tierra considerada como entidad espiritual), parece valer el mismo razonamiento, aunque tal vez la influencia europea haya aglutinado también el carácter "afiliativo" (madre) al término.

<sup>3</sup> Traducción: "Madre coca avísame, por favor, si esto va a salir bien o mal. Madre en tu nombre voy a empezar" (Cf. HINOSTROZA 1985: 159).

<sup>4</sup> Es interesante anotar, para reforzar nuestra hipótesis, que entre los kogi de Colombia, quienes como veremos utilizan también la coca en ámbitos rituales, el término "mama" es utilizado como título de respecto para los chamanes (en general, masculinos).

### Interpretación del uso de la coca en la adivinación

Una vez preparada la *unquña* y declamadas sus invocaciones, el *katipac* toma algunas hojas de las contenidas dentro de la *chuspa* y las lanza sobre la *unquña*. La interpretación relativa al pedido del consultante se hará a partir de varios elementos, entre los cuales sobresalen: (a) forma de la hoja; (b) estado de conservación de las hojas; y (c) relación posicional entre las hojas.

#### Forma de hoja

Una de las hojas, elegida de antemano por el *katipac* o después del lanzamiento, representará al consultante o a la persona por la cual se consulta. Esta elección, así como en general la asociación hojas/personas, depende en gran parte de la forma de las hojas: la forma alargada representará a un hombre, mientras que las más anchas se referirán a mujeres. Lo mismo pasa para la identificación de niños o muchachos, pero con referencia a hojas más pequeñas. La figura n° 2 muestra gráficamente estas asociaciones.

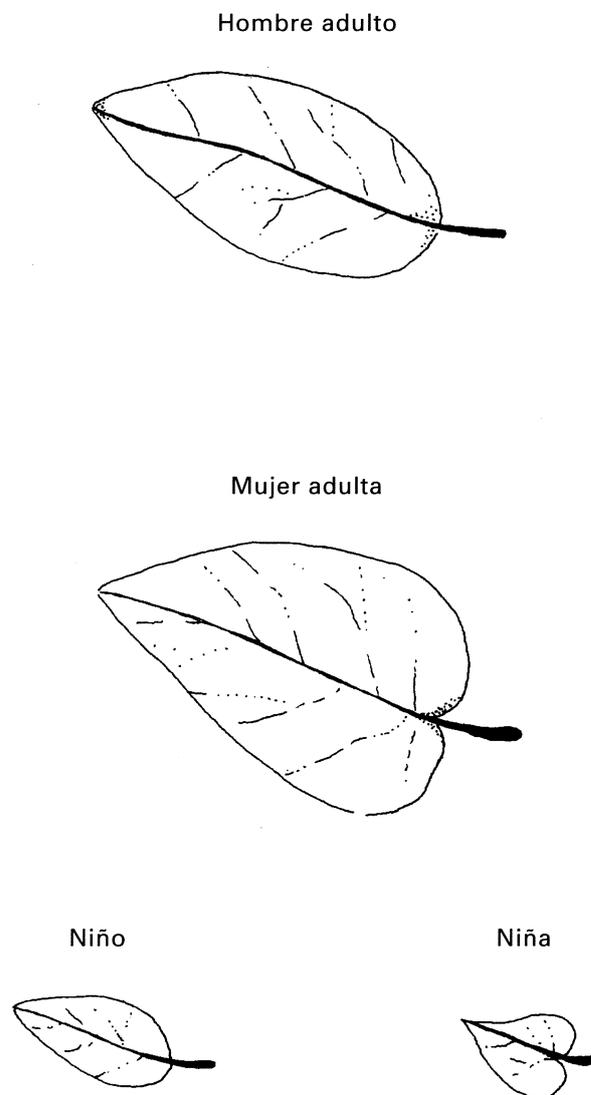


Figura 2:  
Tipo de hojas para representar las personas por sexo y edad.

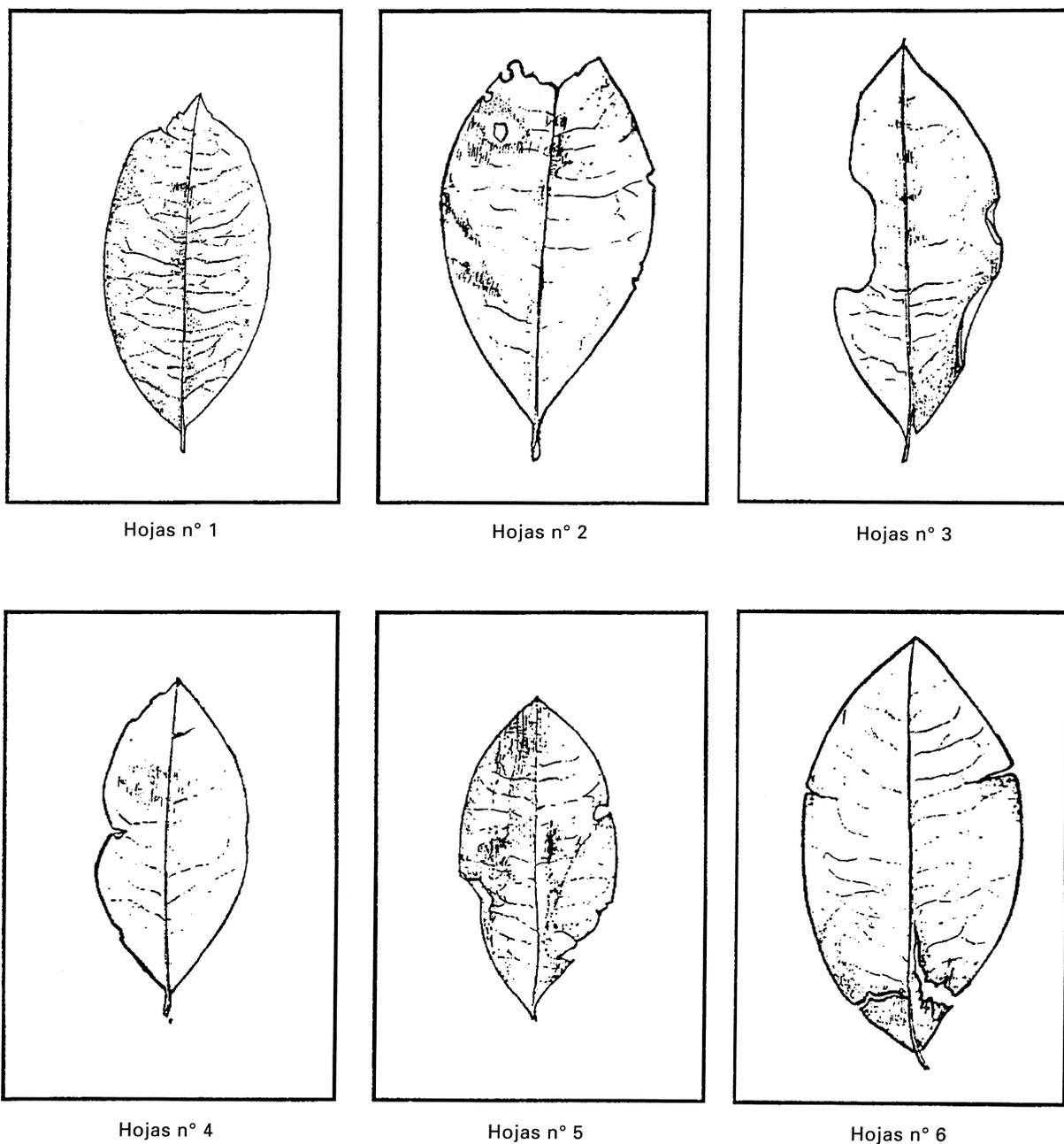
#### Estado de conservación de las hojas

Las características relativas al estado de conservación de las hojas de coca pueden considerarse fundamentales para el diagnóstico de las enfermedades y, de toda manera, tienen también su importancia en lo que se refiere a la adivinación o previsión de eventos futuros. Colores, defectos naturales, rupturas del borde o huecos en el cuerpo de la hoja, son elementos utilizados para la interpretación. Por ejemplo, una hoja con varias perforaciones puede representar un problema con la Pachamama; una hoja cortada en la punta un problema de susto; una hoja marchita por los lados un problema de brujería; una hoja perforada en el centro un problema de estomago, etc.

Para las finalidades de este artículo, nos vamos a concentrar más en los problemas de tipo físico, campo al cual se refiere generalmente el diagnóstico

médico realizado por el *katipac*. La pigmentación de la hoja sirve normalmente para diagnosticar problemas inherentes a la piel del consultante, a partir de la equivalencia color verde sin manchas/piel sana. En consecuencia, cualquier mancha o coloración diferente (localizada o en su totalidad) es considerada un indicio para la interpretación final. Es evidente que sería posible elaborar una tabla comparativa de características del tipo citado y de las enfermedades correspondientes, según el modelo utilizado por los *katipac*. De cualquier manera, no pudiendo agregar aquí muchos ejemplos gráficos a colores, nos limitaremos a algunos casos inherentes a problemas de forma de la hoja. Los dibujos de la figura n° 3 reportan una muestra de hojas utilizadas para la interpretación por parte de un *katipac* y cuyo significado ha sido chequeado con otros especialistas del mismo tipo (se consultaron cerca de quince especialistas de las regiones de Cuzco y Puno).

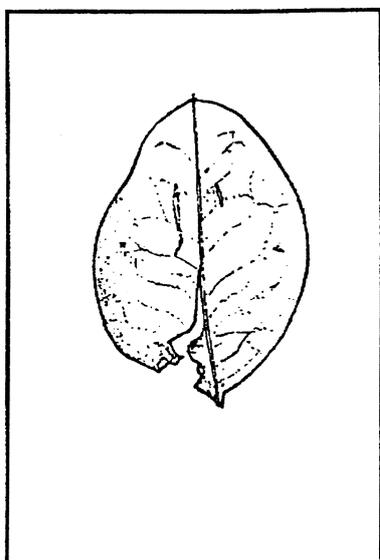
Figura 3: Muestra de hojas de coca utilizadas para la interpretación.



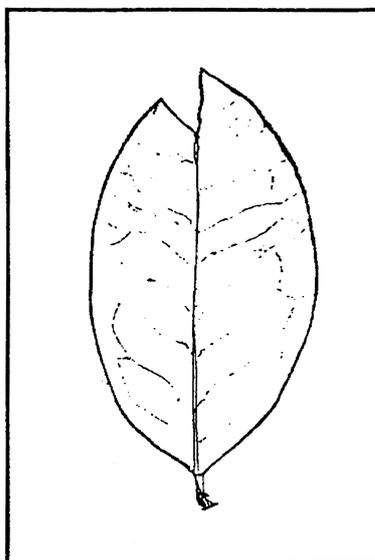
Veamos ahora el significado de las hojas de la fig. n° 3, atribuido por todos los *katipac* consultados.

- Hoja n° 1: enfermedad de la cabeza, dolor;
- Hoja n° 2: enfermedad de la cabeza y problemas con el ojo izquierdo;
- Hoja n° 3: "quebranto" a causa de espíritus o falta de ofrendas a la tierra;
- Hoja n° 4: dinero (el contexto decidirá si son problemas o no);
- Hoja n° 5: reumatismo general, con dolores en el pie derecho;
- Hoja n° 6: enfermedad de los pies a causa de haber pisado entierros de antepasados;

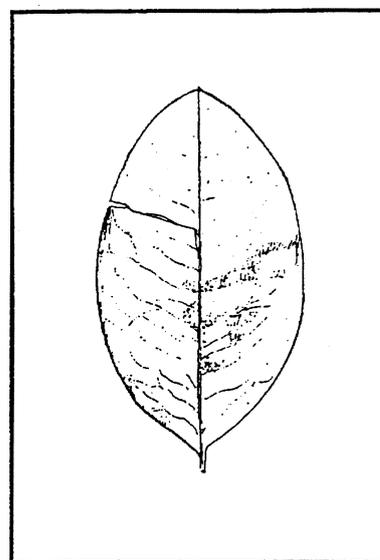
Figura 3 (continuación)



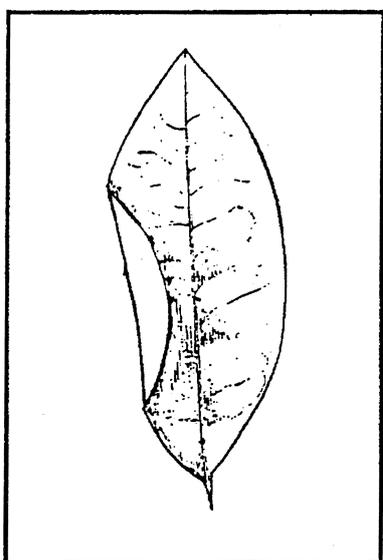
Hojas n° 7



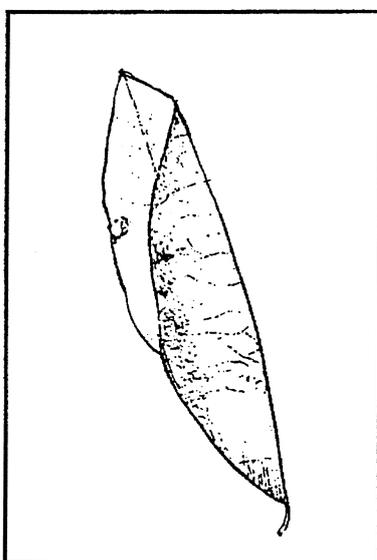
Hojas n° 8



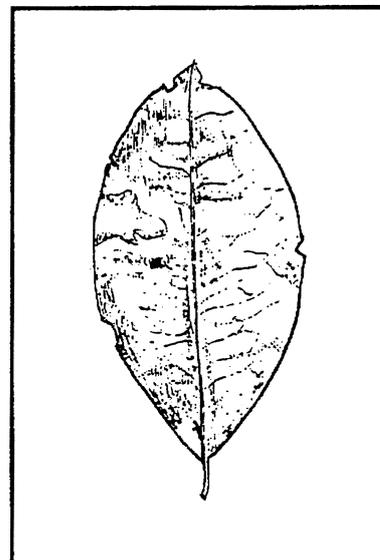
Hojas n° 9



Hojas n° 10



Hojas n° 11



Hojas n° 12

- Hoja n° 7: hinchazón del cuerpo;
- Hoja n° 8: fallas en la cabeza, problemas de memoria;
- Hoja n° 9: corazón hinchado (sonqo michusqa);
- Hoja n° 10: enfermedad grave del costado por frío;
- Hoja n° 11: reumatismo a un lado del cuerpo;
- Hoja n° 12: enfermedad del granizado.

Dejando de lado por ahora las hojas n° 3, 4 y 12, que indican problemas de tipo más específicamente cultural, parece evidente, en un primer nivel de análisis, que el modelo teórico utilizado por los *katipac* en el proceso adivinatorio y de diagnóstico prevé una equivalencia cuerpo humano/hoja de coca desde la cual es posible asociar secciones de la hoja con partes del cuerpo del consultante. La fig. n° 4 muestra gráficamente esta homología.

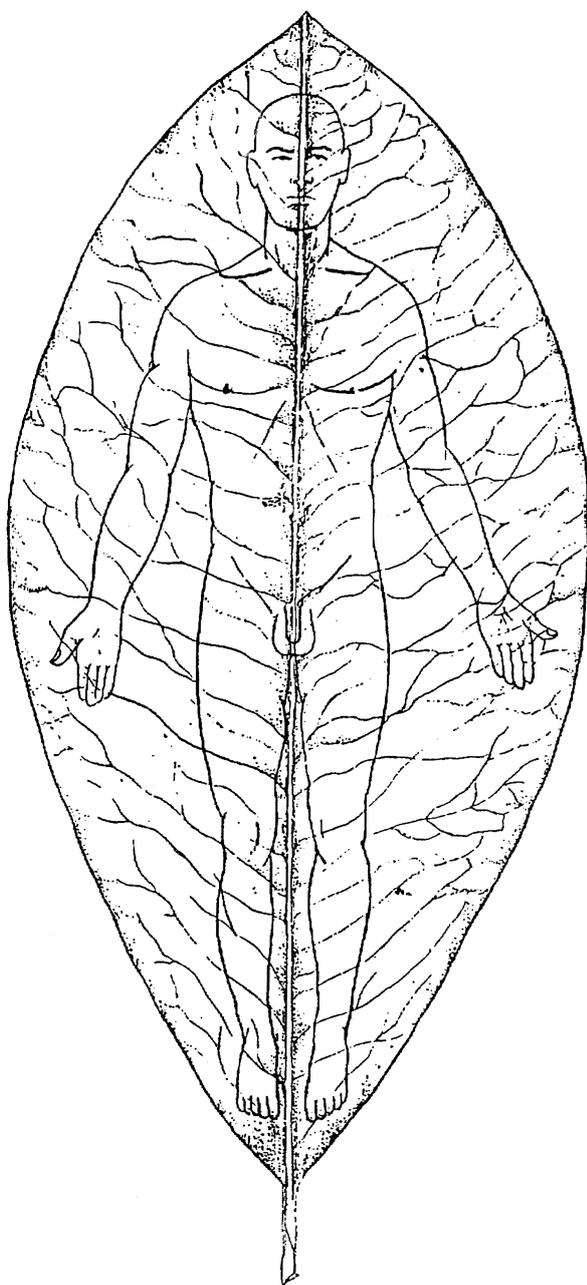


Figura 4: Representación gráfica de la homología entre cuerpo humano y hoja de coca.

Esta conclusión, que nace directamente del análisis comparativo entre hoja de coca e interpretación, está corroborada de manera un poco genérica por los mismos nombres que a las partes de la hoja (*raphi*) se dan en la cultura quechua. De hecho, la sección superior se llama *uma* (cabeza); la sección inferior *chaki* (pie); la sección central *sonqo* (corazón), etc. Sin embargo, estos nombres valen para todo tipo de hojas, según el procedimiento que permite a la cultura quechua (así como a muchas otras) utilizar los nombres del cuerpo (es decir la representación cultural del mismo) como referente directo para nombrar otras porciones de realidad cultural como, por ejemplo, un ámbito geográfico o las mismas hojas citadas (para el caso quechua, cf. BASTIEN 1986; para la temática general, cf. CARDONA 1985). Así que, una vez demostrada de manera experimental la relación hoja de coca/partes del cuerpo en el ámbito del diagnóstico y de la adivinación, habrá que explicar el porqué de la elección de la hoja de coca y no la de cualquier otra planta del mundo andino.

#### Relación posicional entre las hojas

Finalmente, antes de intentar interpretar los datos descritos hasta aquí, es necesario hacer referencia al tercer elemento que permite la interpretación de las hojas de coca echadas en la *unquña*. Ya vimos que una de las hojas representa al consultante y también que su estado físico y el de las hojas cercanas permite al *katipac* una primera interpretación de los problemas del consultante o una primera descripción de eventos, cuando se trata de un proceso adivinatorio. Sin embargo, los datos que se pueden extraer de estos primeros elementos, aunque fundamentales para la interpretación, son de tipo estático, dando pie solamente a una interpretación específica y precisa, es decir válida más para la individuación del problema que para su explicación. Para conseguir reconstruir la "historia" del consultante (es decir: para poder proponer una historia explicativa, en el sentido psicoanalítico), el *katipac* necesita de otros elementos y mecanismos que le permitan dinamizar los resultados del primer análisis. Para esto, utilizará unas hojas especiales que funcionarán como "operadores relacionales" entre las hojas ya caracterizadas como personas, eventos, etc. La figura n° 5 indica algunos de estos conectores.

De esta manera, la interpretación de las hojas de coca se vuelve posible ya que el mundo que se quiere representar es un mundo dinámico y así debe serlo también su representación. Los "operadores relacionales" permiten la construcción dinámica de "historias" donde el consultante puede encontrar respuesta a su pregunta, donde su misma historia viene reinterpretada y reajustada según las pautas culturales que el rito de la coca produce y propone.

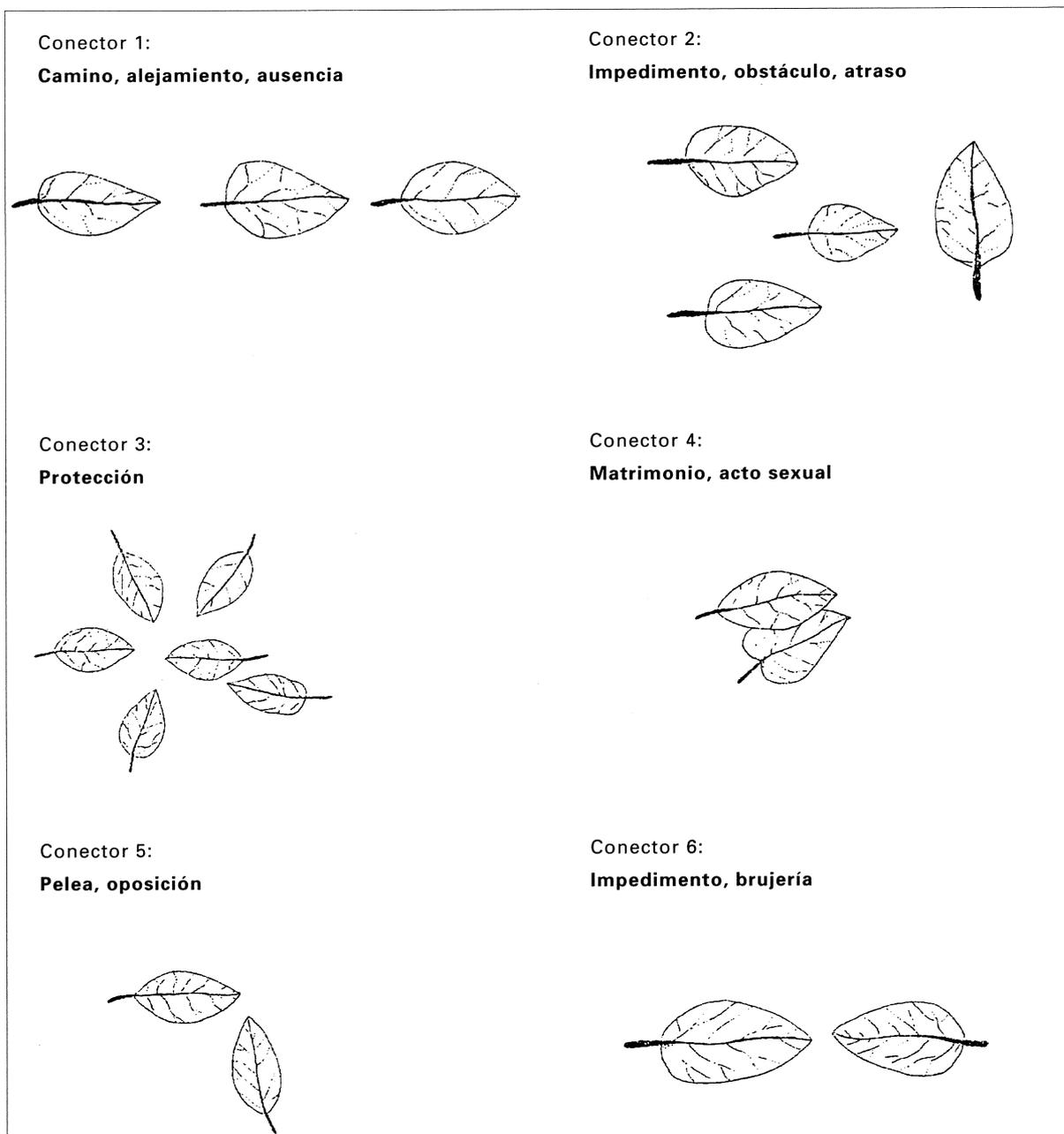


Figura 5: Grupos de hojas de coca utilizadas como operadores relacionales.

**Mitos de la coca y prácticas adivinatorias**

Una vez descritos los elementos más importantes de los rituales de adivinación y diagnóstico por medio de las hojas de coca, tenemos que ampliar un poco el contexto de análisis para intentar completar nuestro recorrido explicativo. Aunque quedan muchos cabos por ser amarrados, el que se refiere al porqué de la elección de la coca para las prácticas descritas nos parece el más importante. Por esto, intentaremos cotejar los resultados alcanzados hasta aquí, con algunos datos de otros ámbitos culturales para conse-

guir una explicación plausible (una de las muchas tal vez) al problema que nos hemos planteado.

Ante todo, es evidente que una de las respuestas al porqué la coca es utilizada en el ámbito adivinatorio y de la diagnosis médica debe ser buscada en las mismas características botánicas y químicas de la coca que la diferencian de otras plantas del mismo entorno ecológico. Queremos referirnos directamente a la presencia de alcaloides en la hoja de coca que, en el momento de la masticación cotidiana o ritual (en dosis mayores y por tiempos más continuados), producen efectos particulares sobre el organismo del individuo.

Aunque no se trate de absorción de cocaína a la manera occidental, es innegable que también durante el consumo de hojas de coca a la manera quechua (el *chaqueo*) una parte de esos alcaloides vienen a ser liberados y absorbidos por el organismo. Ahora, está bien demostrada la asociación entre los estados provocados por drogas y la función chamánica en muchas culturas, incluyendo las andinas (por ejemplo, la ingestión del cactus San Pedro, que produce alucinaciones), por lo cual podríamos afirmar que la utilización de la coca en el ritual de adivinación responde al conocimiento de sus efectos en el momento de su ingestión (además, no hay que olvidar que el *katipac* continúa mascando su coca mientras se realiza el ritual de adivinación). Véase lo que escribe sobre el tema Anthony HENMAN:

Debe destacarse el punto, no obstante, de que la coca y sus alcaloides, aún en dosis muy pequeñas, poseen otros efectos dignos de atención sobre el organismo humano, a pesar de que no logren producir ninguna alteración importante en los procesos metabólicos básicos. Todo lo que se necesita para producir una sensibilidad notable en los terminales nerviosos es una concentración muy baja de cocaína en la sangre. A su turno ello conduce a una completa aceleración de las respuestas nerviosas, con un consecuente incremento en el estímulo al sistema nervioso central y al cerebro. En la terminología bastante opaca de la moderna bioquímica, puede decirse que la cocaína inhibe la reabsorción activa de un neurohumor, la norepinefrina, por parte de los terminales nerviosos presinápticos o «transmisores». Esto aumenta la concentración de norepinefrina en la abertura sináptica, el espacio intersticial entre dos terminales nerviosos, potenciado así una acción sináptica de norepinefrina y llevando a un estado de correspondencia exagerada y supersensibilidad en el terminal nervioso postsináptico o receptor. (HENMAN 1981: 133).

Este aumento de la sensibilidad, aunado a la estimulación de la percepción, permiten una "lectura" especial del mundo. No solamente los elementos adquieren nuevo sentido y hasta forma, sino que las mismas relaciones entre las cosas se vuelven más evidentes y, en general, más inteligibles. De hecho, un estado tal permite en muchos casos identificar relaciones que normalmente no se hubieran percibido. De manera que las posibilidades ofrecidas al *katipac* por la masticación de la coca, vienen transformadas en propiedades generales de la hoja de coca en sí, lo que justifica de cierta manera su misma utilización en el ritual (bien mascando, bien como soporte para la construcción de la "historia" del consultante).

Habiéndonos acercado a una explicación intrínseca del uso de las hojas de coca en la adivinación, queda todavía por aclarar (a) la homología cuerpo/hoja de coca y (b) la manera quechua de valorar el uso mismo de la coca en el ámbito chamánico. Para esto, tenemos que referirnos necesariamente al discurso mítico de los quechuas sobre la coca.

Algunas historias míticas quechuas relacionan la coca con el sol, quien habría sido en época antigua el único consumidor de la planta, y con la luna, trámite de la llegada de la coca entre los hombres (cf. DUVIOLS 1973). De la misma manera, otras historias atribuyen

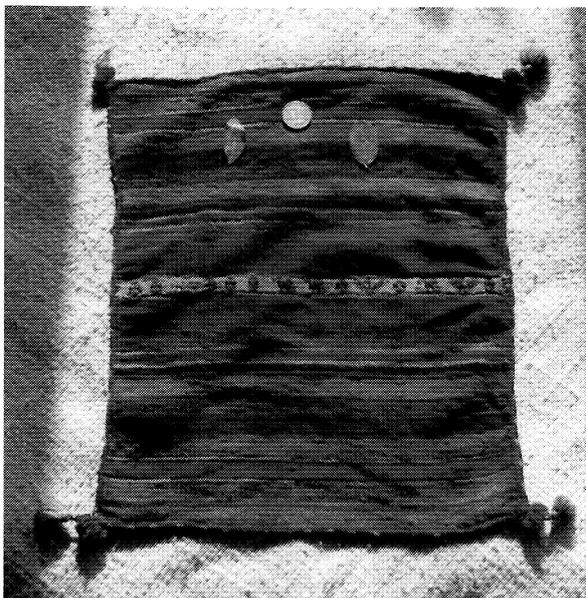
únicamente a los incas el consumo de la misma (LEVILLER 1940: II/175). En Bolivia se relata que fue el dios Wiracocha quien regaló la coca a los hombres, después de un gran desastre natural que destruyó todas las cosechas (cf. PAREDES 1976: 295). Es evidente, en estos casos, la reproducción de módulos míticos sobre el origen de las plantas comestibles, comunes en muchas culturas indígenas. Sin embargo, en todos estos casos, la coca es ya una planta, aunque don de los dioses, y no un espíritu en sí.

Sin embargo, ya vimos como al iniciar el rito la invocación se dirigía a la coca como a un espíritu tutelar. Sobre esta figura mítica es posible encontrar en el altiplano andino muchos fragmentos de historias que la asocian con la Pachamama, pero sin confundirla con ella. Además, Coca tiene también una historia de origen donde se hace referencia a ella como a una mujer, antes de ser considerada un espíritu. Aun siendo posible reconstruir esta historia a partir de los fragmentos recolectados en las comunidades quechuas actuales, éstos se encuentran en la actualidad muy mezclados con otros de origen cristiano (tema que merece un estudio específico), por lo cual se hace necesario recurrir a registros antiguos, ya que la historia de Coca está registrada desde la época colonial.

La historia a la cual queremos referirnos está contenida en las informaciones recolectadas por el Virrey Francisco de Toledo en el Cuzco el 5 de septiembre de 1571 por medio de interrogatorios a indígenas quechuas (LEVILLER 1940: II/173) y es la siguiente:

... [dicen] que no saben ni entienden bien qué origen tuvo la dicha coca, más de que entre los naturales se trataba de la dicha coca, antes que estuviese como ahora está en árboles, era mujer hermosa y que por ser mala de su cuerpo la mataron y la partieron por medio y la sembraron, y de ella había nacido un árbol, al cual llamaron [ma] macoca y cocamama y desde allí la comenzaron a comer, y que se decía que la traían en una bolsa, y que ésta no se podía abrir para comerla si no era después de haber tenido cópula con mujer, en memoria de aquélla, y que muchas pallas ha habido y hay que por esta causa se llamaron coca, y que esto lo oyeron así decir a sus pasados, los cuales contaban esta fábula y decían que era la origen de la dicha coca.

El relato mítico aporta a nuestro tema una serie de importantes elementos: (a) la coca tuvo su origen de los pedazos cortados del cuerpo de una mujer; y (b) la muerte fue causada por el comportamiento sexual de esa mujer<sup>5</sup>. El tema de una planta nacida del cuerpo de un ser humano está bastante difundido entre los pueblos indígenas de tierras bajas, particularmente los de habla caribe. Por ejemplo, entre los makuxi de Brasil el origen de los barbasco es atribuido a los pedazos del cuerpo de un niño muerto por un espíritu de río. La relación parte del cuerpo/planta es necesaria para explicar algunas características "extraordinarias" de la planta: la capacidad de matar los peces con su jugo, en el caso del barbasco; el estado eufórico y la eliminación del cansancio, en el caso de la coca. En ambos casos, es el origen humano de la planta lo que explica su diferencia frente a las otras plantas de origen puramente vegetal.



Unquña lista para el ritual de adivinación.

Por lo que se refiere a nuestro tema y a la pregunta sobre el porqué de la relación cuerpo/hoja de coca en la práctica adivinatoria, tenemos ahora un dato importante que nos permite proponer una hipótesis: la hoja de coca, más que otras plantas, se presta a la homología con el cuerpo humano, ya que en su origen ella era el cuerpo de una mujer. Además, ella sufrió el dolor de ser despedazada, por lo cual se presta particularmente a representar el sufrimiento y, cosa bien importante, a comprenderlo. Esta conclusión, aquí solamente lógica, puede sustentarse también con materiales de otro orden. Existen varios *huaynos* (cantos) del Cuzco donde un hombre que sufre invoca el espíritu de la coca con las siguientes palabras:

Kuka kintucay, uxa ridunday,  
qanllan yacanki nuqah bidayta;  
cirilla wayralla mucuykusqayta,  
unulla paralla waqaykusqayta.<sup>6</sup>

De la misma manera, otro *huayno* hace referencia a los sufrimientos del desarraigo que, también en este caso, Coca puede entender bien ("Solo tu saber de mi vagar en tierra extraña, de mi sufrir") (ESCOBAR 1981: 63).

Se trata ahora de ahondar más en el segundo elemento importante que subrayamos en el texto mítico — el del aspecto sexual de la historia — para investigar su rol, si existe, en la realización del ritual de adivinación. Además, permanece todavía poco clara la cuestión de la producción de saber que emana de la relación hoja de coca/cuerpo humano. Sabemos ya que la base bioquímica de esa producción está en el contenido mismo de alcaloides de la coca, pero queda por aclarar la justificación cultural del hecho (justificación que permite su utilización, evidentemente). Avanzamos ya la hipótesis de que la producción de saber podría estar relacionada con el mismo aspecto sexual de la historia de Coca.

Sabemos que Coca era una mujer que hacía un uso sexual no reglamentario de su cuerpo, es decir fuera de matrimonio, y la orden de descuartizarla es consecuente al "pecado". De hecho, sabemos por GARCILASO de la VEGA (Comentarios, libro I, cap. III) que para la virgen consagrada al sol que "... delinquiese contra su virginidad, había ley que la enterrasen viva" (GARCILASO 1963: 124). Ahora, a parte del valor moral de la historia de Coca, nuestro primer texto mítico refiere que la misma fue también asumida como propiciadora de la relación sexual y, de hecho, a ella se recurre en invocaciones cuando un hombre desea una mujer. Véase la siguiente invocación:

*Cocacha mamacha*  
*María Santisimapa*  
*Llantukusqan sachacha*  
*Allin kasqallanta willaykuway*  
*Allin warmiwan*  
*Tinkuykullaway*  
*Runtuyta churaykuspa*  
*Pisqoyta chakaykunaypaq.*<sup>7</sup>

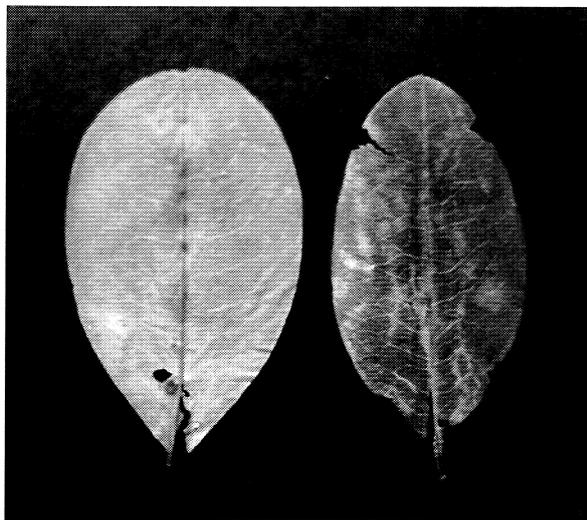
Parece casi superfluo añadir que muchas de las consultas que se hacen al *katipac* y, por medio de él, a la coca, tienen que ver directamente con desenlaces de tipo amoroso o más explícitamente sexual. Las razones ya están suficientemente aclaradas.

La ambigüedad de la figura de Coca, castigada por la transgresión y valorizada al mismo tiempo por su comportamiento sexual, no debe sorprendernos mucho, considerando que muchas figuras míticas permanecen en un ámbito semantizado de manera poco rígida. Además, es evidente que las dos utilidades de la figura de Coca — normativa y transgresiva — muy bien pueden hacer referencia a grupos sociales diferentes, como en verdad sugieren algunos textos ya citados (quienes matan a Coca son

<sup>5</sup> El valor y la permanencia del mito de origen de la coca entre los quechuas puede ser reforzado también por la existencia del mismo relato entre pueblos indígenas cercanos a ellos, consumidores de coca, aunque habiten un medio ambiente silvícola y no andino. Es el caso de los Amuesha de la Amazonía peruana: "El mito Amuesha del origen de la coca relata cómo cuando Yompor Ror aún vivía en la tierra entre los Yaneshá tenía por esposa a Yachor Coc. Yompor Ror y Yachor Coc vivían entre los Amuesha en la zona de Oxapampa. Un día Yompor Ror sorprendió a su hermano Yompor Huar teniendo relaciones sexuales con Yachor Coc. Al ver la infidelidad de su esposa, Yompor Ror se enfureció. Regresó a su casa, cogió a Yachor Coc y comenzó a golpearla y a desmembrar su cuerpo. Luego tomó sus miembros y los botó hacia donde el sol se oculta. Donde cayeron los miembros dispersos de Yachor Coc éstos se convirtieron en arbustos de coca. La mayor parte de ellos cayó por donde se pone el sol, por la zona de Huánuco. Por eso en la actualidad existe tanta coca en Huánuco. El resto se dispersó por toda la tierra." (SANTOS 1983: 26).

<sup>6</sup> Traducción: manojito de coca, de hojas redondas / Tu sólo sabes de mi vida / del frío viento que me azota / del copioso llanto que derramo (ESCOBAR 1981: 64-65).

<sup>7</sup> Traducción: coquita, mamita / que a María Santísima / diste sombra / preságame buena suerte / para casarme y vivir / con una ardiente mujer / que deseosos están / mi pene y testículos (QUIJADA JARA 1982: 42-43).



Hojas de coca utilizadas para la lectura.

los notables; los incas utilizaban sólo ellos la coca y, al mismo tiempo, dictaban las normas, etc.). Por otro lado, las diferentes utilizaciones de la figura de Coca pueden responder a épocas y funciones diferentes. De hecho, la misma sexualidad de Coca es también atribuida a otra figura clave de la génesis de los quechuas, lo que puede hacer pensar en una fusión de historias en épocas más recientes.

Queremos referirnos a la figura de Mama Uaco, madre y esposa del Inca Manco Capac, descrita por Waman POMA. Veamos el texto:

El dicho primer Ynga Mango Capac no tubo padre conocido; por eso le digeron hijo del sol, Yntip Churin, Quillap Uauan [lit. hijo del sol, hijo de la luna]. Pero de uerdad fue su madre Mama Uaco. Esta dicha muger dizen que fue gran fingidora, ydúlata, hichesera, el qual hablaua con los demonios del ynfierno y hazía serimonias y hecheserías. Y aci hazía hablar piedras y peñas y palos y zerros y lagunas porque le rrespondía los demonios. Y aci esta dicha señora fue primer enbentadora las dichas uacas ydolos y hecheserías, encantamientos, y con ello les engaño a los dichos yndios. Primero fue engañado del Cuzco y trayya engañado y sugeto, como los yndios lo uiesen como cosa de milagro que una muger hablase con piedras y peñas y serros. Y aci fue obedecida y seruida esta dicha señora Mama Uaco, y aci le llamaraon Coya y rreyna del Cuzco. Dizen que se echava con los hombres que ella quería de todo el pueblo, como este engaño andaua muchos años, según cuentan dichos yndios. Questa dicha Mama fue llamado primero «mama» quando entró a ser señora: se llamó Mama Uaco, Coya y supu por suerte del demonio que-taua enpreñada un hijo y que el demonio le enseño que pariese el dicho niõ y que no lo mostrase a la gente y que le diese a una ama llamada Pillco Ziza. (POMA DE AYALA 1980: 1/63-64)

Dejando de lado por ahora el aspecto del nacimiento milagroso sin padre que, aun referido por Waman POMA a hechicerías, recalca módulos cristianos, nos parece evidente la homología entre la figura de Coca y la de la Mama Uaco (cf. HENMAN

1981: 4). Esta conclusión está demostrada también por variantes de la historia del origen de la coca en las regiones centrales del Perú donde es Mama Quilla (la luna) quien por orden del dios Inti derrama en lugares cálidos la coca para aliviar los sufrimientos de los quechuas. Ya que uno de los títulos de Manco Capac es Quillap Uauan (hijo de la luna), Quilla, Mama Uaco y Coca pueden ser asumidas como una misma figura.

Tenemos así una figura prototípica y fundacional cuyas características, consideradas por Waman POMA negativas, no impidieron a los quechuas considerarla madre de uno de los Inca primordiales: Manco Capac. Esto quiere decir que, con toda probabilidad, hubo una época pre-incaica donde la actividad sexual no reglamentada de las mujeres no constituía un problema y que solamente con la llegada al poder de los incas en el mundo andino tales actividades fueron sancionadas y, naturalmente, la sanción justificada míticamente: la historia de Coca y su castigo<sup>8</sup>.

Por otro lado, ya que en la historia de los hermanos Ayar (una variante del origen del Cuzco), Manco Capac y su esposa asumen el rol de maestros de los trabajos agrícolas (origen de la agricultura), no extraña que a la figura de Coca (variación de Mama Uaco) sea confiada la producción (un poco especial, es verdad) de una planta que tanta importancia debía asumir en la cultura quechua y andina en general. De la misma manera, resulta suficientemente aclarado, por la homología entre Mama Uaco y Coca, la posibilidad de comunicar con espíritus por medio de las hojas de coca, ya que la primera en producir los canales de comunicación (piedras, cerros, lagunas, etc.) entre mundos diferentes fue de hecho Mama Uaco.

Queda pendiente todavía un último tema por aclarar: la relación entre la sexualidad no reglamentada y la posibilidad del saber a través de la coca. Antes de nada, a parte de un estado genérico de euforia producido por el consumo de coca, sus efectos en consumidores intensos y constantes producen una merma del deseo sexual, como bien lo experimentan los consumidores habituales de cocaína. Esta consideración está confirmada, por ejemplo, por Anthony HENMAN quien, a propósito de los kogi de la Sierra Nevada (Colombia), consumidores de coca, escribe que "... los kogi afirman que una vez ha transcurrido un corto período de estimulación juvenil, el efecto a largo plazo de la masticación de coca produce una creciente indiferencia sexual, llegando finalmente a una impotencia casi total" (HENMAN 1981: 171-172).

Aquí, en verdad, más que el efecto químico de la coca sobre la pulsión sexual, nos interesa la ordenación cultural del mismo y es en este sentido en que debe ser asumida en gran parte la afirmación que se refiere a los kogi. También entre los quechuas está presente este pensamiento, y es el mismo mito de Coca el que describe el ritual de tomar coca después de la relación sexual y no antes. Parece ser, así, que el resultado del control de la sexualidad de Coca es su inversión de signo, la eliminación de la sexualidad.

<sup>8</sup> Esta época puede no haber sido necesariamente de tipo histórico, sino de tipo mítico.

Ahora, a parte del valor de esta historia mítica para el control de la sexualidad no reglamentada, no debemos olvidar que otro resultado de esa inversión es la producción de saber mántico, es decir la posibilidad de leer y saber a través de las hojas en las cuales Coca fue transformada. Que es como decir que la inversión tiene también la finalidad de producir la posibilidad del saber y que, por ende, es por medio del control de la sexualidad (hasta la abstinencia) que el saber puede producirse.

Sería muy fácil, una vez llegado a esta conclusión, buscar en el discurso freudiano sobre la "sublimación" o en las teorías orientales sobre el "gundalini" (el sexo controlado que se vuelve saber), unas confirmaciones a nuestra reconstrucción del destino y funciones de Coca. Más simple y correcto metodológicamente nos parece volver a citar a los *kogi* de la Sierra Nevada que, además de referirse a la misma coca, pueden ser considerados de la misma área cultural que los quechuas<sup>9</sup>. A partir de los estudios de REICHEL-DOLMATOFF (1949-1950) sobre las prácticas rituales de los *kogi* es posible llegar a la conclusión de que no solamente tomar coca es considerado como un sustituto de la actividad sexual, sino que "... allí se convierte en el aspecto central de una disciplina esotérica cuyo objetivo es sublimar o canalizar la búsqueda de gratificación puramente genital en actividades como el baile, la recitación de mitos y la música, consideradas más placenteras a los dioses y más de acuerdo con la memoria de los antepasados" (HENMAN 1981: 171).

De manera que, si la referencia a los datos *kogi* sirve de algo, podemos también concluir que la lectura de las hojas de coca es posible bien porque Coca está en el mismo origen de la comunicación entre mundos diferentes, bien porque la inversión de signo de su sexualidad no reglamentada abre la posibilidad de que el saber se produzca o, tal vez mejor, indica al *katipac* la actitud mejor para interrogar las hojas y producir su relato<sup>10</sup>.

## Conclusiones

La reconstrucción de las relaciones entre materiales míticos y prácticas rituales no sirve solamente para producir una aproximación al significado que la cultura quechua atribuye a sus producciones culturales, sino también para aclararnos un aspecto muy importante del discurso que el consultante produce frente al *katipac*. Ya que la práctica adivinatoria en el mundo quechua, bien por medio de las hojas de coca, bien con otros métodos, raramente puede considerarse una actividad puramente técnico-mecánica, sino la explícita realización de un rito, es evidente que sus funciones desbordan la misma pregunta del consultante.

La necesidad de saber el futuro — ámbito de la adivinación — o la de conocer una enfermedad para curarla — ámbito del diagnóstico — se insertan en una necesidad de sentido, puesto en crisis por la perturbación de la enfermedad o, de manera más existencial, por "... el riesgo de que la misma presencia individual se extravíe como centro de decisión y de elección, y naufrague en una negación que

arremete contra la misma posibilidad de cualquier comportamiento cultural" (DE MARTINO 1972: 67). Es esta necesidad de sentido (y su satisfacción) que hace diferente la relación entre el especialista ritual y el consultante quechua de la del médico/paciente de la realidad cultural occidental (aunque la diferencia está en la respuesta del médico y no en el pedido del paciente).

A través de la mediación de la coca, es decir del discurso mítico encarnado, los dos sujetos de la acción abren un espacio donde es posible "reescribir" la historia de la crisis y darle un nuevo sentido. Esta re-escritura, guiada por el *katipac*, es posible porque es al ámbito mítico que se refiere, es decir a ese tiempo y espacio donde las crisis pueden ser resueltas y las enfermedades sanadas.

El plano meta-histórico funciona como lugar de «des-historización» del devenir, es decir como lugar en el cual, mediante la iteración de idénticos modelos operativos, puede una y otra vez ser reabsorbida la proliferación histórica del acontecer y, aquí, amputada de su negativo actual y posible... En virtud del plano meta-histórico como horizonte de la crisis y como lugar de des-historización del devenir se instaura un régimen protegido de existencia que, por un lado, ampara de las irrupciones caóticas del inconsciente y, por el otro, corre un velo sobre el acontecer y permite «estar en la historia como si no se estuviese en ella». Gracias a tal función protectora doble y complementaria, la presencia individual se mantiene en el mundo, y atraviesa los momentos críticos reales o enfrenta las reales perspectivas inciertas «como si» todo estuviese ya decidido en el plano meta-histórico según los modelos que él exhibe: pero, mientras tanto, aun dentro de este régimen protegido de existencia, se reintegra el bien fundamental a proteger, es decir, la presencia individual, la cual atraviesa el momento crítico o enfrenta la perspectiva incierta reabriéndose a los comportamientos realistas y a los valores profanos que la crisis sin protección mágica habría comprometido, en las condiciones dadas. (DE MARTINO 1972: 72-73)

Toda nuestra reconstrucción de las funciones del mito de Coca en las prácticas adivinatorias ha servido para poner la base para que esta conclusión pudiera darse: la comunicación entre mundos que Coca/Mama Uaco produce y permite — es decir el acceso al mundo meta-histórico del mito que da horizonte a la crisis; y la posibilidad de producir un saber "curativo" sobre el mundo cotidiano, donde la crisis se ha producido, un texto sobre el mismo cuerpo de Coca.

<sup>9</sup> Una demostración más articulada de estas conclusiones con material mitológico quechua está en curso de elaboración.

<sup>10</sup> La necesidad de ahondar en la relación entre mitología de la coca y adivinación, nos impone también un análisis de las transformaciones de los relatos míticos tradicionales y su sincretismo con materiales de origen cristiano. Es posible así encontrar una gran producción de historias donde la figura de Coca es asociada a la de la Virgen María y ésta a la de Pachamama. El análisis de estos textos, a parte de su propia importancia, podría aclarar mejor el recorrido que aquí hemos propuesto y abrir nuevas líneas investigativas sobre el tema de la adivinación y del diagnóstico en el mundo quechua. De esto hablaremos en otra ocasión.

**bibliografía**

- AMODIO E.  
1986 *Hampisimikuna: Léxico médico quechua*.- Cuzco: Centro de Medicina andina.
- ANTOGINI G. y T. SPINI  
1981 "L'ellissi catarchica: note sulla divinazione Lobi".- *La Ricerca Folklorica* (Roma) 4: 7-14.
- BARAHONA C.  
1982 *La soba de cuy, en Políticas se salud y comunidad andina*.- Quito: Ed. CAAP.
- BASTIEN J.W.  
1986 "Etnofisiología andina".- *Ariana* (Cuzco) 1: 5-24.
- CARDONA G.  
1985 *La foresta di piume: manuale di etnoscienza*.- Roma/Bari: Ed. Laterza.
- CARTER W.E. y M. MAMANI  
1986 *La coca en Bolivia*.- La Paz: Ed. Juventud.
- CHAPARRO C.  
1984 *Diccionario Pedagógico del Quechua cuzqueño*.- Lima: Ed. Sagsa.
- DE MARTINO E.  
1972 *Sud e Magia*.- Milano: Ed. Feltrinelli.
- DEVEREUX G.  
1978 *Saggi di Etnopsichiatria*.- Roma: Ed. Armando.
- DUVIOLS P.  
1973 "Un mythe de l'origine de la coca (Cajatambo)".- *Bulletin de l'Institut français d'études andines* (Lima) II (1).
- ESCOBAR G. y Gloria ESCOBAR (compiladores)  
1981 *Huaynos del Cuzco*.- Cuzco.
- FRANKLIN PEASE G.Y.  
1982 *El Pensamiento Mítico*.- Lima: Ed. Marca Azul.
- GAGLIANO J.A.  
1978 "La medicina popular y la coca en el Perú: un análisis histórico de actitudes".- *América Indígena* (México) XXXVIII (4).
- GARCILASO DE LA VEGA I.  
1963 "Comentarios reales de los Incas", in: *las Obras completas del Inca Garcilaso de la Vega*.- Madrid: Ed. Biblioteca de Autores Españoles. [Vol. II]
- HENMAN A.  
1981 *Mama Coca*.- Bogotá: El Ancora Editores y Ed. Oveja Negra.
- HINOSTROZA GARCÍA L.  
1985 "Informe sobre la coca".- *Antropológica* (Lima) Año III (3): 153-171.
- HULSHOF J.  
1978 "La coca en la medicina tradicional andina".- *América Indígena* (México) XXXVIII (4): 837-846.
- LEVILLIER R.  
1940 *Don Francisco de Toledo: supremo organizador del Perú*.- Buenos-Aires. [III tomos]
- LIRA J. A.  
1982 *Diccionario Kkechuwa-Español*.- Bogotá.
- MAYER E.  
1978 "El uso de la coca en el mundo andino: contribución a un debate y toma de posición".- *América Indígena* (México) XXXVIII (4).
- MILLONES L.  
1982 "Brujerías de la Costa, brujerías de la Sierra: estudio comparativo de dos complejos religiosos en el área andina".- *Senri Ethnological studies* 10: 229-274.
- PAREDES R. M.  
1976 *Mitos, Supersticiones y Supervivencias Populares de Bolivia*.- La Paz.
- PLOWMAN T.  
1981 "Aspectos botánicos de la Coca", in: JERI F.R. (éd.), *Cocaína 1980*.- Lima.
- PIGNATO C.  
1987 *Lo specchio fumante: forme della divinazione e modelli della conoscenza*.- Roma: Ed. Bagatto Libri.
- POMA DE AYALA W.  
1980 *Nueva Coronica y buen gobierno*.- México: Ed. Siglo XXI. [III tomos]
- QUIJADA JARA S.  
1982 *La coca en las costumbres indígenas*.- Perú: Huancaayo.
- REICHEL-DOLMATOFF G.  
1949-1950 "Los Kogi".- *Revista del Instituto Etnográfico Nacional* (Bogotá) 4.
- SAL y ROSAS F.  
1979 "Prácticas mágicas de diagnóstico y pronóstico en los indígenas peruanos".- *Revista de neuro-Psiquiatría* (Lima) XXX (1): 105-179.
- SANTOS G F.  
1983 "Origen divino y rol cultural de la coca entre los amuesha".- *Amazonia Peruana* (Lima) año 4 (7): 23-26.
- TOMOEDA S.  
1984 "Nueva Técnica de investigación etnográfica andina", in: TOMOEDA Shozo (éd.), *Contribuciones a los estudios de los Andes centrales*.- Universidad de Tokyo.
- VERNANT J.-P.  
1982 "Parola e segni muti", in: VERNANT J.-P. (éd.), *Divinazione e razionalità*.- Torino: Einaudi.
- VALDIVIA PONCE O.  
1986 *Hampicamayoc*.- Lima: Universidad Mayor San Marcos.
- VALDIZÁN H. y A. MALDONADO  
1922 *La medicina popular peruana*.- Lima: Imprenta Torres-Aguirre. [III tomos]

**Summary**

*Emanuele Amodio introduces us to the use of coca leaves as a method of divination. If the necessary condition to be a soothsayer or fortuneteller is to be a shaman watuc and therefore to have been "elected" (during an event) or "chosen" by the "spirits", one should also be initiated in the reading of the leaves (katipa) by a soothsayer (katipac). Taking the example of the diagnosis of illnesses, the author reveals their meaning to us: the shape of the leaves, the stains, the faults, the state of conservation, their relative position etc. Amodio then introduces a chronicle by Francisco de Toledo (1571), an amuesha myth, Quechua invocations (huaynos) to coca, and especially a famous text by Poma de Ayala in which Mama Huaco, mother of the first Inca and mistress of all sacred places (huaca), is associated with coca. Because of its great pharmacological power, coca is considered by the Andean Indians as a means of shamanic mediation between mythical times and the present.*

**Resumen**

*En los Andes la coca no es sólo utilizada por sus virtudes analgésicas. Emanuele Amodio presenta el uso de las hojas de coca como útil de adivinación. Si la condición necesaria para ser adivino es la de ser chamán (watuc), y por lo tanto, de haber sido "elegido" (durante un acontecimiento) o "escogido" por los "espíritus", también es necesario haber sido iniciado a la "lectura" de las hojas (katipa) por un adivino (katipac). Tomando como ejemplo el diagnóstico de enfermedades, el autor nos revela su significado: forma de las hojas, manchas, defectos, estado de conservación, posición relativa, etc. Amodio pone en relación una crónica de Francisco de Toledo (1571) con un mito amuesha y con invocaciones quechuas (huaynos) de la coca, y sobre todo, un texto famoso de Poma de Ayala donde Mamá Huaco, madre del primer Inca y señora de todos los lugares sagrados (huaca), esta asociada a la coca. Se trata de demostrar que la coca debe a sus poderes fármaco-dinámicos el ser considerada por los Indios de los Andes como un útil de mediación chamánica entre el universo de los tiempos míticos y el del presente.*

