El uso de San Pedro en el norte del Perú. Un acercamiento etnohistórico

*Víctor Alfonso Benítez Corona**

En la costa norperuana existe desde tiempos inmemoriales, registró sobre el uso, consumo y abuso de plantas medicinales, que han permitido a los habitantes peruanos entrar en comunicación con los seres no humanos que habitan, organizan y reinan los espacios de la naturaleza que los circundan. En este sentido, el objetivo de este trabajo es mostrar cómo en la actualidad el uso del cacto “San Pedro” es utilizado por los especialistas rituales autodenominados, curanderos, maestros, compactados, maleros, hierbateros, shamanes y espiritistas, para curar las enfermedades peruanas, mediante rituales fuertemente apoyados por la religiosidad popular de aquel país, sin caer en conceptos mal empleados como “drogas” o espacios de “drogadicción”, impuestos por occidente desde el siglo XX. Por su parte, rastreamos y localizamos los testimonios que hablan sobre el gran aprecio y el uso del cactus Echinopsis mejor conocido como “Achuma” o “San Pedro” en la antigüedad, mediante los vestigios arqueológicos, así como los testimonios de los cronistas conquistadores y de los archivos coloniales.

Palabras clave: *Plantas medicinales, San Pedro, etnohistoria*

The Use of San Pedro in Northern Peru. An Ethnohistorical Approach

On the north coast of Peru, it has existed since time immemorial, recorded on the use, consumption and abuse of medicinal plants, which have allowed the Peruvian inhabitants to enter into communication with nonhuman beings who inhabit, organize and reign the spaces of nature that surround them. In this sense, the objective of this work is to show how the use of the “San Pedro” cactus is used by the self-appointed ritual specialists, healers, masters, compactors, maleros, herbalists, shamans and spiritualists to cure Peruvian diseases, through rituals strongly supported by the popular religiosity of that country, without falling into concepts misused as “drugs” or spaces of “drug addiction” imposed by the West since the twentieth century. On the other hand, we trace and localize the testimonies that speak about the great appreciation and the use of the Echinopsis cactus better known as “Achuma” or “San Pedro” in antiquity, through the archaeological vestiges, as well as the testimonies of the conquering chroniclers and of the colonial archives.

Key words: *Medicinal plants, San Pedro, ethnohistory*

El territorio peruano es escenario de diversas especies minerales, animales y vegetales que permiten a los seres humanos, desde hace va-

rios milenios, aprovecharlos de una manera múltiple como bien lo había apuntado en la década de los años 50 de la centuria pasada John Murra. Destaca de manera particular el uso que se hicieron de ciertos animales y plantas que sirvieron de sustento y manutención para la comunidad en general.

* Dr. En Historia y Etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia de México. Investigador de la dirección de Etnohistoria del Instituto Nacional de Antropología e Historia. (INAH – México).

Por ello los seres humanos domesticaron diversos tipos de plantas y animales para su uso dietético, terapéutico y ornamental, dependiendo el tipo de planta o animal al que se haga referencia¹. En diferentes latitudes del globo terráqueo, se han presentados fenómenos similares, donde la naturaleza y el ser humano son indisolubles para el sano desarrollo del espacio que comparten. Ejemplo de ello, son el fuerte uso y consumo de plantas, animales, minerales y piedras con fines medicinales y mágico-rituales para el beneficio de su salud espiritual, con fuertes imbricaciones físicas, fenómeno que no pasó desapercibido por las autoridades españolas en época de conquista.

Diversos han sido los trabajos que hablan sobre la relación entre la flora psicotrópica y los seres humanos, generando relaciones de reciprocidad entre los espíritus de la naturaleza y las sociedades que han incorporado a su panteón dioses y santos, que se han mezclado y sincretizado² con la religión oficial, las liturgias y rituales, traspasando las barreras del tiempo y que hoy conocemos como religiosidad popular³.

La intención de la presente ponencia es mostrar como los diversos cactus del género *Trichocereus* ahora reunido bajo el género *Echinopsis*⁴ y conocido popularmente como “San Pedro” o “Wachuma”, este último en quechua, es utilizado de manera frecuente con fines mágico-medicinales, por los maestros curanderos de la costa norte peruana desde tiempos muy antiguos. Cabe mencionar, que actualmente por lo menos una vez en su vida, los habitantes del Perú han consumido el cacto de manera empírica o acudiendo a un especialista ritual, para curar alguna enfermedad de índole mágico-religioso con fuertes imbricaciones físicas.

Partimos de una visión contemporánea, donde a través de la etnografía y la historia oral⁵ acudimos al trabajo ritual de 3 maestros curanderos, para observar el uso y consumo que se hace del “san pedrito”; a su vez el trabajo exigió una revisión de las fuentes

arqueológicas, históricas y contemporáneas para observar la continuidad de una planta, que desde hace varios cientos de años, fue utilizada para remedios terapéuticos y mágicos.

El cacto San Pedro

El nombre científico del “San Pedro” es *E. Pachanoi*, procedente de tierras ecuatorianas y de la costa norte del Perú, es sólo una de las variedades empleadas por los especialistas rituales, ya que existen otras 5, el *E. Peruvians* originario de la vertiente oriental de los Andes peruanos, el de Cusco *E. cuzcoensis*, los del lago Titicaca *E. Bridgesii* y su existencia se ha registrado para Argentina, *E. terscheckii*⁶.

Las primeras investigaciones que se hicieron de esta cactácea, fue en la década de los años 20 del siglo pasado por los botánicos L. Britton y J. Rose quienes clasificaron al cacto norteño en la especie *Trichocereus Pachanoi*, al señalar su lugar de crecimiento en el Ecuador, también concluyeron que su crecimiento sólo se hacía en altitudes de doscientos a trescientos metros sobre el nivel del mar.

Tipos de San Pedro

Aparte de sus propiedades químicas, el “San Pedro” es diferenciado por los habitantes peruanos por sus características físicas, es decir, por las nervaduras de la planta. Por lo regular el “San Pedro” que se utiliza en los rituales de curación es de 6 a 8 gajos. Hace algunos años, a principio del siglo XX existió un maestro curandero de las playas trujillanas que argumentaba que el mejor San Pedro que debía usarse en las terapias era el de 4 gajos o vientos, una especie de cactus muy raro que sólo se le aparecía a personas muy afortunadas.

La sustancia activa del San Pedro es la mezcalina, la cual se encuentra en un 0.12 por ciento, cuando está fresco y en su estado seco, contiene un 2 por ciento. La mezcalina genera alucinaciones en los seres humanos,

estimulando las áreas corticales visuales y de asociación, también funciona como un purgante. El efecto del cactus dura entre unas 5 a 9 horas y en rituales de entre 3 a 4 horas, dependiendo la cantidad de San Pedro que se haya puesto a cocinar, genera pérdida del tiempo temporalmente, manifestaciones visuales coloridas así como mareos muy parecidos a los de las “borracheras”.

Diversos son los nombres con que se menciona al cactus *E. Pachanoi*, el más usual es de “San Pedro”, sin embargo, en la documentación realizada en la época colonial, aparece bajo diversas advocaciones como lo son “huachuma” o “wachuma”, “huan-do”, “yatur”, “cardo santo” y “San Pedro”. Los nombres varían y dependen según los maestros curanderos y su procedencia, pues muchos maestros curanderos que hay en la costa norperuana proceden de tierras serranas, principalmente de Huancabamba, pueblo que está dedicado a la curandería y en donde se encuentra el nicho ecológico las Huarinas.

Arqueología del cactus San Pedro

Las primeras representaciones que se dan del San Pedro, aparecen en los años 40’s cuando Rafael Larco, publica su trabajo sobre la cultura *Cupisnique* que perteneció al Periodo Formativo (1500 a.C.). Ésta cultura se desarrolló en el actual valle de Jequetepeque, donde se localizaron diversos ceramios con representaciones del cacto San Pedro, de algunos felinos, caracoles y serpientes con manchas, entre otras figuras. Existieron centros ceremoniales contemporáneos a este lugar, como Las Aldas (1200-900 a.C), Monte Grande (1200-900 a.C) y Garagay (1200-900 a.C), donde los arqueólogos han encontrado indicios del uso ritual de la cactácea. En la ciudad arqueológica de Garagay existe un templo con relieves al estilo Chavín, al que le fue empleado jugo de San Pedro como sellador de construcción en los pisos y los adobes que componen los muros.

Lo que llama la atención de las vasijas *Cupisnique*, es que la flora y fauna representadas, se funden en una unidad generando binomios o elementos que se complementan y se funden en la cerámica; lo que nos hace pensar, que cada San Pedro tuvo su animal protector o *alter ego*, al igual que los seres humanos. Es decir, los cactus se animalizaron y se humanizaron al ser representados en diversos objetos ceremoniales y suntuarios, generando relaciones de alianza y depredación entre los humanos y los no humanos⁷. Indicios que aun encontramos entre los relatos populares de los maestros curanderos norperuanos.

Otras evidencias proceden del centro ceremonial Chavín de Huántar; ésta fue una ciudad arqueológica localizada en el departamento de Ancash y que pertenece al periodo Formativo (1300-600 a.c.) las investigaciones arqueológicas han arrojado datos de que se trataba de una ciudad donde se iban aprender las artes del shamanismo, principalmente “conocer” y “dominar” diversas sustancias psicotrópicas, principalmente el San Pedro; en esta ciudad se encontraron frisos de personajes antropomorfos sosteniendo en sus manos cactus del *achuma*, imagen conocida como “el portador de San Pedro”. Esta pieza fue localizada en el patio circular hundida del viejo templo de Chavín. El personaje está representado de manera lateral y fue la deidad principal; es un ser mitológico antropomorfo con cabellera serpentina, colmillos, lleva un cinturón de serpiente con cabezas, en vez de manos tiene garras de águila arpía y en las que porta, principalmente en la mano derecha, un cactus de 4 nervaduras.

Investigaciones recientes, sobre uno de los monumentos líticos emblemáticos de Chavín de Huantar, es el Obelisco Tello, una pieza de granito que mide alrededor de 2 metros y medio de altura. El cual está grabado en su totalidad con elementos vegetales, animales, astros y algunos seres antropomorfos que muestran la cosmovisión de la gente de chavin. En esta pieza se han encontrado

representaciones fenológicas de los vegetales, del sol y de la tierra y aparece de manera discreta, elementos del cactus San Pedro en su versión rebanada, es decir, se han representado las rodajas del San Pedro, muy cerca de las imágenes de los caimanes.

*Por debajo de la boca de cada caimán se haya una figura similar a la de una flor o una estrella de 8 puntas. Probablemente se trata de la representación de un corte transversal de la cactácea *Trichocereus Peruvians* o “sampedro” [...] Esta misma figura se encuentra asociada a cabezas de camélidos situadas cerca de la parte alta del Obelisco.*

También se encontraron textiles con representaciones del San Pedro junto con otros animales, como el colibrí y el venado; este último se sigue utilizando y forma parte de la “mesa” medica-curandera de los chamanes lambayecanos. Los arqueólogos encontraron otras 5 vasijas donde se representa el San Pedro junto con el jaguar y que posiblemente data de 700-500 a.C.

“Cada una representa cactus de San Pedro de cuatro nervaduras en relación con un jaguar moteado y diseños de volutas (espirales estilizados). Las volutas pueden simbolizar las experiencias subjetivas producidas por el San Pedro”.

En la cultura paracas que floreció durante el formativo tardío, se localizaron textiles donde se representó el cactus San Pedro junto con fauna terrestre (felino) y aérea (colibrí), provenientes de Karwa. En el cementerio de Wari Kayán de Cerro Colorado, se localizó un manto decorado con 21 figuras de aspecto mitológico, entre las que destaca el *E. Peruvians*.

Parece ser que durante el formativo, las culturas del territorio peruano se sacralizaron mediante el ritual, es decir, se dedicaron a usar, ritualizar, deificar y plasmar el cactus “San Pedro” en vasijas, textiles y en pinturas murales que decoraron los templos. Por su parte, el extracto de esta cactácea, así como sus espinas formaron parte de una religión panandina que gozo de gran popu-

laridad, como así lo demuestran los restos arqueológicos.

Durante el fin de periodo formativo y antes de la llegada de los ibéricos a tierras americanas, el San Pedro siguió siendo representado en las cerámicas, como lo atestigua la cultura Nasca (100-500 d.C.) donde se realizaron vasijas y cantaros con representaciones de *E. peruvians*.

Para el arqueólogo Tello, estos cantaros representaban al dios Wira Kocho, quien también fue plasmado en el manto-calendario de Paracas. Por su parte Douglas Sharon considera que, son urnas funerarias que representan la metáfora “semillas-personas”, pues los cactus que brotan de los hombros simbolizan el renacimiento de los cactus y de los cuerpos en la tierra. “Posiblemente los tallos de San Pedro simbolizan la capacidad de la semilla-persona, cuidadosamente enterrada, para renacer de la oscuridad –exactamente como el San Pedro que florece de noche a cada primavera”. También en esta ciudad arqueológica se encontraron restos botánico-arqueológicos del cactus, principalmente sus espinas.

En las tierras áridas del desierto y rodeados por las gélidas aguas del pacífico, floreció una cultura que domino y representó en vasijas, ceramios, urnas y pinturas, la utilización del San Pedro para fines médico-rituales, nos referimos a la cultura moche que dominó el paisaje durante el 100 a. C.-800 d.C. Durante el periodo moche con una religión ya cristalizada y bajo conceptos de salud y enfermedad muy elaborados, fue común representar a una mujer cubierta por un manto portando, consumiendo o curando con San Pedro. Esta escena no es nada rara, pues es común que se encontraran figurillas con este tipo de representación con tajadas o tallos de San Pedro en la mano.

Durante este periodo es repetitiva la elaboración de cerámica “mujer-lechuza”, capaces de curar a seres humanos, portando en su mano y cuello indicios del cactus San Pedro; los hombres no fueron la excepción, pues

también fueron representados bajo la misma característica y acompañado con su animal compañero el búho.

Posteriormente en el estilo Chimur (700-1450 d.C.) se siguió representando el binomio mujer curandera-San Pedro, muy característica de los moches “*muestran a la curandera sosteniendo un alto tallo de San Pedro de cuatro nervaduras*”.

Mención del San Pedro en la época colonial

Con la llegada de los ibéricos a tierras peruanas, se comenzó un proceso de colonización por parte de los españoles, quienes querían dominar el espacio físico y social que existía antes de su arribo a tierras americanas. Junto con ellos se sumaron las órdenes mendicantes, quienes tendrían la difícil misión de convertir a los salvajes americanos, en cristianos devotos de cristo y de la corona española.

Con el arribo de Francisco de Toledo al Perú en el año de 1570 como virrey, la reestructuración política y administrativa cambio al realizarse la “reducción general” de los indios en aldeas, reagrupando a las poblaciones indígenas en nuevos modelo urbanos muy al estilo español.

“*Se crearon entonces 712 doctrinas, en el sentido de parroquias rurales, las cuales incorporaban más de mil aldeas indígenas. Esta reestructuración [fue] la base de la empresa evangelizadora puesto que la parroquia, en la cultura católica, constituye la unidad elemental de la vida religiosa*”⁸.

En este sentido, las órdenes mendicantes –Dominicos, Franciscanos, Agustinos, Mercenarios y Jesuitas– cobraron una importancia enorme, al llevar a cabo la conversión de los indígenas, creando parroquias rurales, conventos y capillas que adoctrinaban a los indígenas con muchas dificultades,

“*Aquellas ordenes constituían la mayoría del personal religioso [...], mal preparado y a menudo ignorante de los idiomas indígenas [...], dicho personal resultaba insuficiente pues generalmen-*

te a un solo cura quedaban encargadas muchas aldeas”⁹.

En los archivos y correspondencias de los evangelizadores, muchas de las veces se da cuenta de las actividades indígenas que no encajaban con los ideales de la corona, por lo que fueron catalogadas bajo el rublo de “idolatrías”. Los misioneros encargados de la evangelización, fueron principalmente jesuitas, que durante el siglo XVII estuvieron a cargo del proceso de “extirpación de idolatrías”,

“*El virreinato del Perú conoció, a lo largo del siglo XVII, varias campañas de extirpación de las idolatrías llevadas a cabo por las autoridades eclesiásticas con la ayuda de las instituciones civiles y religiosas. Los jueces, enviados por el arzobispo, debían buscar las prácticas de idolatrías, destruir los “ídolos” y juzgar a los “hechiceros”, considerados emisores del diablo y principales culpables de la recrudescencia del fenómeno entre las poblaciones bautizadas desde el siglo XVI*”¹⁰.

En su documentación se encuentran menciones sobre especialistas rituales que emplean y consumen en sus idolatrías el “gigantón”, *achuma* o *wachuma*, “cardo grande”, etc. Donde maestros *achumeros*, sustituyen en el acto de comulgación, la ostia por rodajas del “San Pedro”, para entrar en comunicación con las deidades de la naturaleza y con los santos patronos católicos.

Durante el proceso de evangelización, los indígenas recurrieron a diversas estrategias para continuar con sus antiguas prácticas, ahora bajo los lineamientos de la nueva religión, tratando de no trasgredir el nuevo orden. En este sentido, el San Pedro, junto con la hoja de coca, sobrevivió a los años subsecuentes de conquista bajo diversos santos católicos y oraciones que sustentaban y fundamentaban sus prácticas médicas y rituales; a pesar de lo anterior, los especialistas, así como sus instrumentos y sus medicinas, fueron ferozmente perseguidos como lo demuestra la documentación colonial. Destaca en principio la descripción que hacen los padres sobre el uso del San Pedro, mejor co-

nocido como achuma, como lo atestiguo el padre Oliva en 1631,

“Los principales caciques y curacas [lideres] de esta nación (...) para conocer la buena o mala voluntad de los otros toman un brebaje que llaman Achuma, que un agua que hacen de la salvia de unos delgados y lisos cactus que cultivan ellos [en] valles calientes, los beben con grandes ceremonias y cantos, y como es muy fuerte, luego de beberlo pierden el juicio y quedan privados de sus sentidos (...).”¹¹

Otra referencia aparece en el siglo XVIII, sobre el indio Marcos Marcelo, oriundo de Ferreñafe, acusado por brujo por las autoridades trujillanas.

“Preguntado cómo y de qué manera se manejaba en las curaciones que hacía, que movimientos, y que ceremonias executaba en ellas [...] dijo que quando alguna persona enferma [...] solicitaba el Declarante para que la curase, lo que hacía el Declarante; era; primeramente cocinar una yerba, que siempre tiene el declarante; la qual se llama gigantes; la qual regularmente se haya en las faldas de los Cerros, y que el caldo de esta yerba bien cocida lo bebia el declarante con lo qual el declarante veía en pleno conosimiento y patente-mente veía con los ojos el maleficio de el enfermo [...]”¹²

En la documentación podemos observar cómo se hace referencia al uso y consumo por maestros curanderos o por especialistas capaces de conocer las propiedades mágicas de la cactácea. Parece ser que los especialistas junto con sus secretos sobrevivieron en la clandestinidad y sin la protección de un aparato hegemónico, como lo fue en la etapa precolombina; gracias a este secreto las continuidades de cultivar, cosechar y consumir el San Pedro se dio de manera velada y a la sombra de las autoridades coloniales en curso.

Fines médicos y mágico-religiosos del San Pedro

Los maestros curanderos del departamento de Lambayeque han pasado por un proceso

de observación y sistematización del espacio que los rodea, así como de los ciclos y fenómenos que ocurren de tiempo en tiempo, con fuertes reminiscencias en el orden ético, social y económico. Éstos desembocaron en un amplio *corpus* de conocimientos, que dieron cavidad a una compleja, variada y muy nutrida medicina tradicional indígena¹³, que ha heredado, readaptado y aceptando diferentes concepciones de la enfermedad, la salud, la vida, la muerte y el cuerpo humano venidos de occidente.

En este sentido, los especialistas rituales lambayecanos, utilizan ciertos cactus del género *E. Pachanoi* y *E. Peruvians*, que por su características físicas argumentan, puede hacerle “contra” a enfermedades mortales o que son los más ideales para sus acciones médico-rituales. Pero para que el “San Pedro” tenga incidencia en la terapéutica, hay que primero “activarlo” o “curarlo”, es decir, darle vida para que cumpla con las diversas funciones que se le asignan.

“mira cholo el San Pedro hay que chunganearlo, se le canta y se le tira la chungana, siempre en la noche, ¡¡¡cuidado sea de día!!! porque si no, el curandero lo está preparando para que sea malo [...] ya que le rezas, le cantas, le pides que te ayude y proteja a tu mesa curandera, tu casa y a ti [...] en donde lo vayas a sembrar, le tiras agua florida, agua cananga y tabaco a su alrededor y no encima de él, le rezas, le bailas y así el “san pedrito” ya está vivo y listo para que lo uses”¹⁴.

Una vez que el “San Pedro” esta “curado” se puede humanizar el cactus, adquiriendo un alma que entiende el lenguaje humano y las múltiples acciones sociales, los maestros curanderos argumentan que muchas de las veces escucha y entiende las pláticas de los seres humanos quienes le rezan y le cantan, incluso el olor de la comida que se prepara en la casa le gusta, es decir, se vuelve un miembro más de la familia.

Otra de las funciones atribuidas al San Pedro es la de ser un “guardián protector” de la casa y de la familia; cuando los hatos (casas) van a ser asaltados, el “San Pedro” se

aparece como un hombre de sombrero de ala grande o toma la apariencia de algún animal doméstico, principalmente de perro o de un gallo.

El cactus al ser relacionado con el viento, también cuenta con un lenguaje con el que se comunica con el maestro curandero cuando lo invoca y solicita sus bondades y favores; esa manera de entablar la comunicación con él cactus, es por medio de los silbidos y este puede ser mayor o menor su sonido dependiendo de las nervaduras del cactus y de sus espinas.

“silva, si silva, no habla silva, por ejemplo en la noche lo dejas ahí y tu pasas por casualidad como a las 10 u 11 de la noche silva bien finto silva, el de diez (nervaduras) he; el de ocho es muy bajo, el de diez es potentote, hasta el de nueve”¹⁵.

Usos del San Pedro en la época contemporánea

Actualmente en la costa norte peruana es muy común escuchar a la gente decir, que acude con los maestros curanderos, para aliviar alguna enfermedad psíquica que merma su salud y su vida diaria. Para ello deben participar en un ritual médico que lleva por nombre “mesada”, que se realiza los días martes y viernes durante la tarde y toda la noche, sin embargo, existen maestros curanderos que realizan las mesas cualquier día de la semana, pero eso si la sesión siempre es en la noche, ya que si se lleva a cabo durante el día el maestro trabaja con y para el contrario (diablo).

Al iniciar el ritual o ceremonia de diagnóstico/curación/floreamiento, los maestros curanderos primero observan en “los naipes” (cartas) la enfermedad que acongoja al incauto, “ahí se ve si es para sus manos o es para el doctor” posteriormente, le piden al enfermo (a) que no coma ningún tipo de grasa animal y que se abstenga de comer, ajo, cebolla y ají, mientras esperan que den las 11 de la noche para iniciar la ceremonia. Una vez iniciada la mesa dan de beber uno a uno

de los pacientes la bebida de “San Pedro”; las dosis dependen de cómo el curandero observe de enfermo al paciente y que tan fuerte o débil es para aguantar la bebida. Una vez tomado el concentrado, el paciente debe asperjar tabaco molido por las fosas nasales, dos por la izquierda y una por la derecha, dependiendo la enfermedad y que tan avanzado se encuentre el daño.

Preparación del San Pedro

El cacto San Pedro que se utiliza en las sesiones curanderas de los maestros lambayecanos, la gran mayoría proviene del mercado modelo ubicado en la ciudad de Chiclayo. Ahí se venden gran cantidad de instrumentos que utilizan los maestros curanderos entre los que se encuentran lociones, perfumes, hierbas, amuletos, espadas, máscaras, patas de venado, huacos, imanes, imágenes de santos, frascos con hierbas (seguros), polvos, cuerdas, muñecos, monedas y principalmente el cactus San Pedro, que principalmente proviene de Huancabamaba. Ahí los ayudantes de los maestros o los pacientes acuden a comprar el cactus codiciado, que se utilizara en la ceremonia. Sin embargo, en algunos poblados los maestros curanderos cosechan su propio San Pedro, como don Carlos Orellana que cuenta con su cactus y cada vez que lo utiliza, le reza, canta con chungana y rebaña con un cuchillo que solo es destinado para su corte.

Una vez realizado lo anterior, el achuma se cocina de manera sencilla en las primeras horas de la tarde, se debe cortar en rodajas mostrando su figura característica, como una flor. Se debe cortar con un cuchillo, una tabla y un balde especial, cabe mencionar que no se deben utilizar estos objetos con otros fines, pues el espíritu del San Pedro es sumamente celoso.

Una vez cortado el San Pedro, se coloca en un balde de metal o de barro, con una cantidad de agua considerable; éste debe cocinarse unas 7 horas para que suelte toda la

sustancia activa de los alcaloides, principalmente la mezcalina. El jugo no se mezcla con ninguna hierba o paja, aunque existen algunos curanderos que le añaden algunas otras hierbas para curar o descontar alguna enfermedad mortal, principalmente las “michas” o “mishas” del género de las *Brugmansias*¹⁶ y el floripondio (*Datura Arbórea*). El acto de consumirlo en la mesa, puede ser equiparado con el sacramento católico, pues su consumo se hace de manera grupal, todos beben del mismo balde y del mismo vaso, copa o recipiente y en segundo lugar porque permite a los participantes entrar en contacto con las divinidades del híbrido panteón norperuano.

La manera de prepararlo varía de maestro a maestro, así como para los fines al que será empleado. Don Lázaro Mores oriundo de Huancabamba y guardián de la zona arqueológica “huaca Chotuna”, cocina el San Pedro de la manera siguiente:

“En una ollita que venden de fierro, en esta ollita lo picas al San Pedro, es como un plátano ya; lo vas rajando como un plátano pa’ freír; lo vas rajando, lo rajas unas 12 rayas, entonces lo echas a la ollita no muy grande, pequeña [...] entonces abí le echas un litro de agua, abí lo cocinas, después de ser cocinado abí tiene que demorar 20 minutos, una vez que lo has puesto en la candela, lo que se llama cocina, ya lo dejas que hierba 20 minutos, a los 20 minutos ya lo bajas, una vez que lo has bajado con una cuchara lo vas cremando decimos nosotros, machucando machucando, entonces ese caldito que queda lo colas en un colador y una vez que lo has colado ahora sí ya, lo echas a tu viandita o a tu vasito, preparado ya, abí ya te tomas unos dos deditos [...] Y a tu ayudante porque tienes que tener un ayudador o alizador como nosotros le decimos, también le pones sus dos dedos”¹⁷.

En algunos documentos se hace mención de la preparación y consumo del “San Pedro” en la provincia de Cajamarca, en la segunda mitad del siglo XVIII se decía,

“[...] y puestos alrededor de la mesa, y a la vista de todos estos medicamentos puestos en ella mandó a una china empollerada, que había ido así mismo

con él, cocinar en la misma pieza cerrada en una olla limpia, unos trozos de gicantones, y no sabe si echaría otras hierbas, porque no vió a la china que cuidaba de la olla, y que cocinando este caldo, sacó el indio Francisco Lulimachi en unos potitos, y dio de beber a todas las personas [...] siendo él el primero que tomó [...]”¹⁸.

Lo anterior, demuestra que la intención de la preparación de la bebida, así como su uso, es muy similar a como se realiza actualmente, se cocina con instrumentos específicos y se toma de manera grupal.

La intención del sumo o extracto del “San Pedro” tiene dos fines:

d) Por un lado permite al curandero tener “visión” o “alcance”¹⁹, para determinar la dolencia, afección, alteración, malestar así como la cura y terapia de los pacientes, es decir, por medio de la bebida, junto con la aspersion de tabaco con lima, el maestro y sus ayudantes pueden ver, en la oscuridad total del desierto y de la noche, los problemas de cada uno de los asistentes a la mesa, para ver qué fue lo que ocasiono el malestar y así poder dar un diagnóstico y una cura adecuada.

“El uso de alucinógenos por el propio curandero y sus ayudantes tiene por objeto ayudarles en su diagnóstico, porque el alucinógeno les “ilumina la mente”, le da poder adivinatorio para conocer a los causantes del daño; les agudiza el oído y les permite conversar con las “pajas”, las cuales les indica cual es el remedio que debe usar.”

e) En segundo lugar, la acción principal del “San Pedro”, es “purgativa” generando una especie de “limpieza” interna del cuerpo, creando en el paciente vómitos y diarreas, que lo ayudaran a sentirse mejor durante la sesión ritual. Cabe mencionar que la gran mayoría de los curanderos utilizan el “San Pedro” como forma de purga en sus pacientes, hay otros que no lo usan pues argumentan, que el “San Pedro” no se le puede dar a una persona débil, ya que puede desmayarlo o causarle un exceso de diarrea o vómito. El vómito y diarrea son sinónimos para el curande-

ro de que se expulsa o elimina el “mal” o “daño”, lo cual convence al paciente de su efectividad.

Otros tantos curanderos ya no consumen la bebida del “San Pedro”, como don Ricardo Ramos, quien dice que “con sólo oler el “San Pedro” yo ya viajo a otros sitios, sin necesidad de tomarlo, pues ya está en mi sangre, ya está en mi corazón”.

Consideraciones finales

Las prácticas de consumir plantas enteógenas en América latina, tiene un origen muy remoto que ha sido plasmado en diversas formas, principalmente en pinturas murales, petrograbados, lápidas, monumentos, cerámicas, textiles, vasijas y en una que otra documentación. Sin embargo, en el momento de conquista las plantas, junto con sus especialistas, fueron juzgados y satanizados por la iglesia católica que veía en éstas prácticas, una amenaza para la evangelización del nuevo mundo.

“En el Perú el uso de plantas alucinógenas data de muy antiguo: hace 3000 años, más o menos, en la costa norte se desarrolló la cultura Vicús (Departamentos de Piura) cuyos ceramios representan personajes y animales deformados, posiblemente producto de visiones alucinantes”.

Empero, estas prácticas aludían a una forma de ver y entender el mundo y de relacionarse con él, mediante formas particulares y colectivas de reciprocidad, que le permitieron caracterizar y catalogar conforme a su textura, color y sobre todo las propiedades que le pudieran dotar de características especiales, insolubles entre los humanos y los no humanos que habitaban el planeta.

En el norte de Perú se puede observar la continuidad y los cambios del uso y consumo de una cactácea, que cambió la vida de millones de peruanos durante tantos años, como lo demuestran los diversos vestigios arqueológicos, encontrados en el norte, centro y sur del territorio peruano, así como las muestras de *E. pachanoi* y *E. peruvians* en cen-

tros ceremoniales del periodo formativo de sus historia arqueológica.

Por su parte los cronistas, conquistadores y toda la documentación colonial que dejaron a su paso por tierras peruanas, corroboran y ratifican el uso y consumo del zumo de San Pedro en tiempos coloniales, mostrándonos la gran variedad de especialistas rituales, así como las formas de preparación y de consumo por la sociedad virreinal del Perú, que aún tenía muy arraigada la religión panandina que se fusionó y sincretizó con el catolicismo europeo, desencadenando una religión muy particular que sigue existiendo hasta nuestros días.

En los albores del siglo XXI los especialistas rituales, mejor conocidos como “maestros curanderos”, “chamanes” y “brujos”, siguen practicando formas “médicas tradicionales” que son pertinentes y vigentes, ante las exigencias del sistema mundo en curso. Así como los instrumentos, las oraciones, las alegorías corporales o performance, los santos y sobre todo el uso de plantas para entrar en “trance” y éxtasis para localizar, curar y predecir el futuro, ante la vida incierta a la que están expuestos los actuales habitantes del departamento de Lambayeque.

Referencias Citadas

- Arano Leal, del Carmen E.
2009 Religiosidad popular: Manifestación de prácticas de vida comunitaria. En Broda Johanna (Coord.) *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas de México*, México, ENAH-INAH materiales de apoyo a la docencia/Bitácora.
- Broda, J.
2009 Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México. En Broda Johanna (Coord.) *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas de México*, México, ENAH-INAH materiales de apoyo a la docencia/Bitácora. México, INAH-ENAH.

- Douglas, S.
1980 *El chamán de los cuatro vientos*, México, Ed. Siglo XXI.
2000 *Shamanism & the Sacred Cactus. Ethnoarchaeological Evidence for San Pedro Use in Northern Peru*, San Diego California, San Diego Museum Papers 37.
2013 El vuelo Mágico Extático, marca de calidad del Chamán. En *Plantas maestras de Chavin Wachuma y Willka*, *Revista Periphéria*, No. 15, año 5.
- Douglas S. y S. Uceda
2009 Curanderas a la sombra de la huaca de la Luna. En *Revista Medicina Tradicional, conocimiento milenario*, serie Antropología, No. 1, Trujillo, Perú, Museo de Arqueología, Antropología e Historia, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Trujillo, pp. 44-53.
- Carbajal F. M., J. Carbajal y V. R. Pinedo
2009 Vigencia de las mesas con San Pedro en el norte de Perú. En *Revista Medicina Tradicional, conocimiento milenario*, serie Antropología, No. 1, Trujillo, Perú, Museo de Arqueología, Antropología e Historia, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Trujillo, pp. 153-158.
- Carod-Artal, F.J y Vázquez Cabrera C.B.
S/F. Mescalina y ritual del cactus de San Pedro: evidencias arqueológicas y etnográficas en el norte de Perú.
- Caycho Jiménez, A.
1977 Folklore Médico y Fitoalucinismo en el Perú. En *Folklore Americano*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, núm. 23, junio.
Collado Herrera, Ma. Del Carmen
1999 ¿Qué es la historia oral? en Garay Graciela (Coord.), *La historia con micrófono*, México, D.F., Instituto Mora.
- Garay G. (coord.)
1999 *La historia con micrófono*, México, Instituto de Investigaciones Mora, 1999.
- Glass Coffin, B.
2009 El San Pedro como planta sagrada en el shamanismo norteño durante 2000 años. En *Revista Medicina Tradicional, conocimiento milenario*, serie Antropología, No. 1, Trujillo, Perú, Museo de Arqueología, Antropología e Historia, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Trujillo, pp. 150-170.
- González Viaña, E.
1979 *¡Habla Sampedro: llama a los brujos!*, Barcelona, Editorial Argos Vergara, S.A.
- Labate, B.
2013 *Anthropology that flourishes outside the academy: Anthony Henman and the San Pedro cactus*, Huaraz-Perú.
- Makowskyh, K.
1994 La figura del “oficiante” en la iconografía mochica: ¿Shamán o Sacerdote? En Millones Luis y Moisés Lemij (editores), *En el nombre del Señor*, Lima-Perú.
- Maldavsky, A.
1999 Cartas anuas y misiones de la compañía de Jesús en el Perú: siglos XVI-XVIII. En Polia Meconi, Mario (Coord.), *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús (1581-1752)*, Perú, Pontífice Universidad Católica del Perú.
- Meconi Polía, M. (Coord.)
1999 *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús (1581-1752)*, Perú, Pontífice Universidad Católica del Perú.
- S/f
Shamanismo Andino: un perfil cultural. En *Shamán. La búsqueda...*, España, editor Luis Hurtado, UNESCO Comité Nacional de España. Comité Español del Programa Hombre y Biosfera y de la Red IberoMab de la UNESCO, Ministerio de Medio

- Ambiente Perú, Ministerio de Asuntos Exteriores Perú. Pp. 45-134.
- Millones L., H. Tomoeda y T. Fujii (editores)
2003 *Tradición popular, arte y Religión de los pueblos del norte del Perú*, Osaka, National Museum of Ethnology, Senri ethnological, reports 43.
- Murra, V. J.
2004 *El mundo Andino. Población, medio ambiente y economía*, Lima, Perú, Instituto de Estudios Peruanos, Pontificia Universidad Católica del Perú, historia Andina, 24.
- Philippe D.
2001 Más allá de la naturaleza y de la cultura, en Montenegro Leonardo (Edit.) *Cultura y naturaleza. Interpretaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia*, Colombia, Alcaldía Mayor de Bogotá.
- Fieldman, Leonardo
2006 *El cactus San Pedro: su función y significado en Chavín de Huántar y la tradición religiosa de los andes centrales*, tesis que opta por el grado de Magister en Arqueología, Perú, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- 2011 *Coca y wachuma: sus prácticas y significado en la cultura andina y en Lima*, tesis que opta por el grado de Doctor en Ciencias Sociales con especialidad en Antropología, Perú, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Ciencias Sociales, Unidad de Postgrado.
- Sánchez Caero, O. F.
2009 La virgen de Copacabana, Pachamama y la religiosidad popular en el lago Titicaca, Bolivia. En Broda Johanna (Coord.) *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas de México*, México, ENAH-INAH materiales de apoyo a la docencia/Bitácora.
- Segura Vásquez N.
2009 Curanderismo del complejo cultural costa norte: un itinerario para reflexión. En *Revista Medicina Tradicional. Conocimiento milenario*, serie Antropología 1, Trujillo, Museo de Arqueología, Antropología e Historia.
- Varrela A.
2013 *A embriaguez na conquista da América. Medicina, idolatría e vicio no México e Perú, séculos XVI e XVII*, Sao Paulo, Brasil, alameda.

Notas

1. “Hacia 2500 a.C. algunos pueblos de recolectores-cazadores, iniciados siglos atrás en el cultivo de importantes plantas domesticadas, aumentaron su dependencia de las cosechas a tal grado que fueron disminuyendo sus desplazamientos anuales para llegar a la sedentarización. Fue un cambio gradual, alcanzado principalmente por la inclusión del maíz, el frijol, la calabaza y el chile entre los numerosos cultígenos. [...] dichos cambios se articularon con una nueva visión del mundo en la que los recolectores cazadores se adaptaron a la economía sedentaria, transformaron sus relaciones sociales y adquirieron otra perspectiva de la naturaleza. Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *Monte sagrado, Templo mayor*, México, INAH-IIA-UNAM, 2009, p. 18.
2. “Propongo entender el sincretismo como la reelaboración simbólica de creencias, prácticas y formas culturales, lo cual acontece por lo general en un contexto de dominio y de la imposición por la fuerza (sobre todo en un contexto multiétnico)”. Johanna Broda, “Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México”, México, INAH-ENAH, p. 9.
3. El concepto religiosidad popular, está muy discutido por los académicos de las religiones y coinciden que la religión oficial, no acepta los tipos de cultos que se encuentran fuera de las normas católicas, en este sentido la “religiosidad popular” se define como “[...] una compleja articulación de fenómenos. Sus coordenadas analíticas son su dimensión histórica, los condicionamientos étnicos y de clase y su autonomía frente a la institución eclesíástica, se trata de una religiosidad distante de la ortodoxia en la doctrina de la iglesia, que tiene una pronunciada orientación terrenal. La religión popular enfatiza los aspectos devocionales y protectores, centrada en el culto de los santos; la importante función que desempeñan las imágenes, los santuarios y las peregrinaciones, tienen su origen en la religiosidad barroca”. *Ibidem.*, p. 8.

4. Bia Labate, "Anthropology that flourishes outside the academy: Anthony Henman and the San Pedro cactus", Huaraz-Perú, 2013, p. 12.
5. La historia oral se podría definir como: "una metodología creadora o productora de fuentes para el estudio de como los individuos (actores, sujetos, protagonistas, observadores) perciben y/o son afectados por los diferentes procesos históricos de su tiempo [...] la historia oral no es un mero rescate que implica una acción unilateral del investigador hacia el material [...] es fundamental para el análisis de la época contemporánea cuando busca argumentos distintos a los que proporciona el material documental." Ma. Del Carmen Collado Herrera, "¿Que es la historia oral?" en Garay Graciela (coord.) *La historia con micrófono*, México, 1999, pp. 13-14.
6. Leonardo Fieldman García, *Coca y Wachuma: sus prácticas y significados en la cultura andina y en Lima*, Tesis que opta por el grado de Doctor en Ciencias Sociales con especialidad en Antropología, UNMSM, 2011, p. 153.
7. *En los sistemas anímicos, humanos y no-humanos son igualmente reputados por poseer una interioridad de la misma naturaleza: no pocos animales y plantas son concebidos como personas dotadas de un alma que les permitirá comunicarse con los humanos, y es en razón de esa esencia interna común que los no humanos son llamados a llevar una existencia social idéntica a la de los hombres [...] en los sistemas anímicos humanos y no humanos se reparten separadamente en el seno de colectividades múltiples, cada una definida por una corporalidad de especie, conjuntos sociales formalmente isomorfos y ligados por relaciones de reciprocidad, de prelación o dependencia, pero no se casan entre ellos. [Es decir] en el animismo la naturaleza está especificada o englobada por la cultura.* Philippe Descola, "Más allá de la naturaleza y de la cultura" en Montenegro Leonardo (Edit.) *Cultura y naturaleza. Interpretaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia*, Colombia, Alcaldía Mayor de Bogotá, pp. 70-71.
8. Aliocha Maldavsky, "Cartas anuas y misiones de la compañía de Jesús en el Perú: siglos XVI-XVIII" en Polia Meconi, Mario, *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús (1581-1752)*, Perú, PUCP, 1999, p. 22. Al igual que el caso mexicano, los padres eran escasos ante una población sumamente grande, propiciando que los ritos y cultos antiguos se realizaran de manera clandestina y otras veces de manera abierta y consecuentada por los mismos evangelizadores.
9. *Ibidem*, pp. 22-23.
10. *Ibidem*, pp. 64-65.
11. Douglas Sharon, op., cit., 1980, p. 65
12. Bonnie Glass, op., cit., p. 164.
13. "Sistema de conceptos, creencias, prácticas y recursos materiales y simbólicos destinados a la atención de diversos padecimientos y procesos desequilibrantes, cuyo origen se remonta a las culturas prehispánicas pero que, como toda institución social, ha variado en el curso de los siglos". Carlos Zolla, "La medicina tradicional indígena en el México actual", México, 2005, p. 63.
14. Diario de campo "curanderos": Entrevista a José Lázaro Mores Zapata, agosto de 2013, realizada por Víctor Alfonso Benítez.
15. Entrevista a Lázaro Mores Zapata, por Alfonso Benítez de la serie "El guardián de la huaca chotuna", noviembre de 2014.
16. F.J Carod y C.B Vásquez, "Mezcalina y ritual del cactus de San Pedro: evidencias arqueológicas y etnográficas en el norte del Perú" en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1961066>, revisada el 15 de mayo de 2016.p. 290.
17. Entrevista a Lázaro Mores Zapata, por Alfonso Benítez de la serie "el guardian de la huaca chotuna", noviembre de 2014.
18. Leonardo Fieldman, *El cactus San Pedro: su función y significado en Chavín de Huántar y la tradición religiosa de los andes centrales*, tesis que opta por el grado de magister en Arqueología, Perú, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2006, p. 78.
19. Los vocablos "visión" y "alcance" hacen referencia al vuelo estático que realiza el especialista, cuando está ejecutando el ritual ante sus pacientes. En ese vuelo puede ir a cualquier parte del país y de otras latitudes globales, en busca del espíritu de un enfermo, puede hablar con otros colegas rituales de la selva o montaña, incluso realiza luchas rituales, que muchas veces terminan con la muerte del curandero.