



“BIEN PERFUMADOS Y BIEN REFRESCADOS”: LA VIDA DE LOS HUACOS EN LA PRÁCTICA DEL CURANDERISMO EN LAMBAYEQUE, PERÚ

“FRAGRANT AND REFRESHED”: THE LIFE OF HUACOS IN THE PRACTICE OF CURANDERISMO IN LAMBAYEQUE, PERU

Dé Leonel Soares¹

Este artículo aborda la participación y la importancia de las cerámicas arqueológicas en la práctica del curanderismo en la costa norte del Perú, específicamente en la región de Lambayeque. En esta área, es común que los curanderos tengan en sus mesas cerámicas arqueológicas, que en este contexto reciben el nombre de “huacos”. Estas piezas emergen de la tierra para formar otras mallas de relaciones más allá de las previstas por la práctica y disciplina arqueológica. Así, los huacos no solo se consideran objetos antiguos que conectan el pasado y el presente, sino también seres poderosos capaces de colaborar con el Maestro en diversos “trabajos espirituales”. Los curanderos se presentan como individuos capaces de establecer relaciones de trabajo y de cuidado con estos seres para poder sanar a sus pacientes.

Palabras claves: curanderismo, huacos, etnografía arqueológica, costa norte peruana, arqueología andina.

This article discusses the role and importance of archaeological pottery in the practice of curanderismo on the northern coast of Peru, specifically in the Lambayeque region. In this area, it is common for curanderos and curanderas to include archaeological pottery, known as huacos, on their altars. When participating in curanderismo, these artifacts emerge from the earth to form other meshwork of relationships beyond those envisioned by archaeological practice and discipline. Thus, huacos are not just seen as ancient objects connecting the past and present, but also as powerful beings capable of assisting the curandero in various “spiritual tasks”. Curanderos and curanderas present themselves as individuals capable of establishing working and caring relationships with these beings to enable them to heal their patients.

Key words: Curanderismo, huacos, archaeological ethnography, Northern coast of Peru, Andean archaeology.

Caminar por las tierras áridas de la costa norte peruana es transitar sobre una superficie rica en significados y suele inspirar, casi siempre, un paso lento. El ritmo pausado no se debe a una posible dificultad para caminar sobre la arena o superficies rocosas, sino más bien al poder de captura que la superficie puede ejercer sobre la atención de los que caminan, especialmente en la mirada curiosa de personas que se interesan por cosas antiguas. En Lambayeque, así como en otros lugares de la región, las cosas asociadas a un tiempo pasado no se limitan a un mundo subterráneo, y se niegan a permanecer enterradas, pudiendo encontrarse esparcidas por la superficie. Si miramos hacia abajo al caminar, podemos notar que estamos inevitablemente pisando cientos de fragmentos de cerámica, además de fragmentos de metales, piedras y huesos que se mezclan con la arena y las piedras. O también podríamos pensar que

en ese suelo arenoso pasado y presente se entrelazan, como si la superficie fuera una membrana porosa que deja escapar vestigios fragmentados de un pasado que, a su vez, insiste en hacerse presente (Soares 2021, 2022).

Estas presencias inspiran el trabajo de cientos de personas y diferentes proyectos arqueológicos en la región, que es conocida por su antigüedad, por las hermosas construcciones en adobe y los vestigios arqueológicos de las diversas poblaciones indígenas que la disciplina arqueológica ha convenido en llamar Cupisnique, Mochica, Chimú y Lambayeque. Sin embargo, estos fragmentos del pasado que rompen la superficie, principalmente en áreas rurales alrededor de las ciudades de Lambayeque y Chiclayo, no solo llaman la atención de las personas arqueólogas. Al entrar en la casa de algunos habitantes, es común ver en sus estantes y repisas algún recipiente cerámico

¹ Posdoctorado Departamento de Antropología, Universidad de São Paulo, São Paulo, Brasil. desoares.leo@gmail.com, ORCID ID: 0000-0001-5879-653X

antiguo, una roca con una forma curiosa y, en algunos casos, cráneos humanos.

Encontrar estas piezas no es difícil y muchas veces ocurre de manera fortuita. Es común escuchar historias sobre personas que encontraban piezas arqueológicas mientras trabajaban en sus terrenos, ya sea arando la tierra para plantar o construyendo sus casas y corrales. Algunos cuentan que mientras araban la tierra “iban levantando las piezas”¹, y así es como muchas personas comenzaron a huaquear, es decir, a excavar la tierra en busca de objetos antiguos y arqueológicos, sea para venderlos o para tener algo antiguo y hermoso en sus hogares.

Las alternancias entre periodos de lluvia -que se intensifican durante los periodos marcados por el fenómeno de El Niño- y periodos de sequía dejan al descubierto algunas cosas antiguas² que parecen filtrarse desde el suelo o desde las construcciones de adobe. Es así como las personas que viven en estas áreas rurales cuentan que crecieron entre huacas³, encontrando cosas por casualidad o saliendo a buscarlas. Para algunas personas salir a buscar *huacos* era considerado una especie de juego de niños⁴. Existe así la idea de que las cerámicas arqueológicas y otras cosas antiguas brotan del suelo o, en otras palabras, que la presencia de los antiguos (*ñawpa*) emerge en este mundo (*kay pacha*). En un contexto como este, conviven diferentes grupos de personas interesadas en cosas antiguas: arqueólogos (as), huaqueros (as) y curanderos (as).

Partiendo del contexto presentado anteriormente, este artículo se configura como parte de una etnografía arqueológica (Hamilakis 2011; Hamilakis y Anagnostopoulou 2009) que tuvo lugar en la intersección entre las prácticas arqueológicas y etnográficas. La investigación tuvo como objetivo comprender/mapear las relaciones entre curanderos y curanderas y las cerámicas arqueológicas en la región de Lambayeque⁵. A partir, entonces, de la práctica del curanderismo norteño, pretendo explorar otros itinerarios (Joyce y Gillespie 2015), otros caminos u otras vidas que las cerámicas arqueológicas pueden asumir al emerger del suelo para encontrar y establecer nuevas mallas de relación (*meshwork*) (Ingold 2008, 2015) fuera de la disciplina arqueológica. O incluso, cómo las piezas que nosotros, los arqueólogos, estamos acostumbrados a llamar cerámicas arqueológicas se convierten en *huacos* al integrarse en otros agenciamientos⁶, otros entrelazamientos de relaciones en la práctica del curanderismo.

Cerámicas que Brotan de la Tierra: Algunas Reflexiones sobre Arqueología y la Temporalidad de las Cosas

En la región de Lambayeque, las cosas antiguas parecen brotar de la tierra, atravesando estratigrafías y el propio tiempo, llegando así a la vida cotidiana de las diversas personas que habitan el tiempo presente. Los movimientos de cosas antiguas que emergen en la superficie son relatados en diferentes lugares de América Latina, y posiblemente, del mundo⁷. Creo, incluso, que prácticamente todos (as) los (as) arqueólogos (as) se han enfrentado a situaciones de este tipo, en las que cosas antiguas eran traídas por las manos de aquellos que, cotidianamente, convivían con su “filtración” hacia la superficie.

La arqueóloga brasileña Márcia Bezerra, inspirada en las discusiones propuestas por Tim Ingold sobre el estatuto de las cosas (Ingold 1993, 2012), afirma que las “cosas se filtran” y desbordan las superficies, invadiendo la vida cotidiana en el presente, creando y participando en otros agenciamientos, donde “nosotros, los arqueólogos, somos solo algunos de los hilos sueltos que se entrelazan con otros tantos hilos (Bezerra 2018b:54).

La filtración de cosas del pasado que emergen en las superficies del presente, es decir, su multitemporalidad, nos sitúa frente a una anomalía para la concepción moderna del tiempo, complicando el cronograma oficial de la arqueología, generalmente enfocado en datar artefactos específicos y en la secuencia progresiva del tiempo. Pues, en fin, la multitemporalidad “[...] desorganiza la temporalidad moderna, el tiempo secuencial progresivo” (Hamilakis 2011, mi traducción).

En este sentido, se podría decir que las piezas arqueológicas ya no pertenecen únicamente a nuestro pasado -que sigue un modelo de tiempo cronológico y lineal. En la medida en que rompen la superficie e invaden el presente, estas piezas participan no solo en intereses y relaciones que involucran la disciplina arqueológica, sino también conocen a otros seres, personas y prácticas interesadas en el valor, la belleza y el poder de dichas piezas. En este enredo de relaciones, no solo está en juego la definición de objeto o vestigio arqueológico, sino también la propia noción de pasado y las formas “oficiales” de relación entre pasado y presente, aquellas reconocidas y definidas por la disciplina arqueológica y por el Estado (Asensio 2018).

Pensar en su multitemporalidad es uno de los desafíos presentados por Tim Ingold: poner fin a la

obsesión de la arqueología por lo “arqueológico”⁸ (Ingold 2010). Para Tim Ingold hay serios problemas en la obsesión de la arqueología por todo lo que sería antiguo (“arqueológico”), ya que preguntar por la edad de las cosas presupone que estas son fabricadas, partiendo de la premisa aristotélica de que algo se crea cuando su forma se ajusta a una idea preexistente en la mente de un creador (Ingold 2010). Así, al preguntar por la edad de una vasija de cerámica, por ejemplo, estamos contando su edad desde el momento en que la forma y la sustancia se unieron para formar el objeto en sí mismo, de tal manera que:

El barro, suponemos, se moldea en las manos del alfarero hasta adquirir una forma final, la cual, una vez endurecida y cocida, se la retiene para siempre. Aunque la vasija ahora esté rota, identificamos su ‘acabado’ con el momento de su elaboración original, no con el de su fragmentación y descarte (Ingold 2010:161, mi traducción).

Así, el acto de preguntar la edad de una vasija de cerámica está relacionado con una serie de premisas sobre cómo entendemos el tiempo que, en una perspectiva occidental moderna, se da de manera lineal, sucesiva, cronológica y cartesiana. Esta percepción hace que creamos que la vida de las cosas, y en este caso, de las llamadas cerámicas arqueológicas, tendría un comienzo y un fin determinados. Los procesos de datación, tan esenciales para la práctica arqueológica, terminan por fijar las cosas en momentos específicos del pasado, priorizando usualmente su momento de producción o creación, en detrimento de todos los demás momentos en la vida de los artefactos⁹. La insistencia en esta atribución temporal estaría relacionada con la posición que la arqueología como disciplina ocupa en el imaginario nacional de diferentes países, así como en la imaginación occidental en su conjunto (Hamilakis 2014).

A partir de tales reflexiones, Tim Ingold aboga por una perspectiva relacional que hace que el mundo pensado por la arqueología no esté dominado por la inercia de objetos estáticos, sino por entidades en constante construcción, donde las formas son solo materializaciones más o menos duraderas de una serie de relaciones (Ingold 2010, 2015). Por lo tanto, en un mundo relacional que está en constante construcción, el propio registro arqueológico sería la materialización o estabilización de flujos de

relaciones; y estos vestigios tienen una trayectoria que se extiende hasta el presente.

Este artículo se trata, entonces, de una invitación para conocer “la vida oculta de las cosas” (Santos-Granero 2009). O una invitación para reflexionar y experimentar con maestros curanderos y curanderas de Lambayeque -no simplemente sobre maestros curanderos y curanderas- acerca de cuáles son los otros modos de existencia de las cosas que estamos acostumbrados a llamar cerámica arqueológica.

O sea, el esfuerzo de cartografiar otros itinerarios trazados por las cerámicas arqueológicas cuando emergen de la tierra para componer otros agenciamientos, otras relaciones que no están previstas por la práctica arqueológica. En otras palabras, un espacio que nos permita reconocer que: “... las cosas existen como tipos arqueológicos, pero no solo como tipos arqueológicos” (Jervis 2018:89, mi traducción).

Huacos y el Curanderismo Norteño: Componiendo Relaciones con el Pasado

Desde una perspectiva arqueológica, se podría decir que el término *huaco* suele traducirse como cerámica arqueológica. En este proceso de traducción, los *huacos* se piensan como vestigios materiales encontrados en huacas y cerros en la región de Lambayeque y están asociados a diversas “culturas arqueológicas”.

Cuando conversamos con un Maestro curandero, es posible notar una cierta convergencia con la arqueología en el sentido de que los *huacos* son cerámicas antiguas que pueden encontrarse en huacas y cerros. Sin embargo, cuando un curandero evoca el término *huaco*, no se está refiriendo solo a una vasija cerámica (objeto), ni siquiera a cualquier vasija cerámica (o a cualquier objeto). En las narrativas y prácticas de curanderos y curanderas, los *huacos* emergen como objetos poderosos que poseen *espíritu* y que están directamente asociados al mundo subterráneo y al tiempo pasado de *encantos* y *gentiles*¹⁰. En otras palabras, se podría decir entonces que los huacos que componen las mesas de curanderos son cerámicas arqueológicas, pero no solo eso¹¹.

Todos los Maestros con los que conversé afirman que sus *huacos* son de huaca, lo que les confiere el estatus de *huacos* “originales” o “naturales”. En otras palabras, todos afirman, con un tono de orgullo, que los *huacos* en sus mesas fueron encontrados por ellos mismos o regalados por alguien que los encontró en una huaca.

Cuando les preguntaba sobre las diferencias entre *huacos originales* y *huacos bambas*, o incluso entre *huacos* y réplicas, siempre recibía respuestas del tipo que me ha dado el curandero don Carlos:

Don Carlos: No, no. En lo mío no funciona. No funciona. Las réplicas se hacen por el engaño y por el negocio. Y te venden “mira, huaco fino...” te venden tanto... No, no, no entro en eso ahí. Y eso en arte no funciona. Salvo que... como estas cosas naturales tú le puedas trabajar como uno espiritista y le pueda dar ciertos encantos, ciertos poderes. Pero con ciertos secretos. Pero así cerámicas... No, no funciona.

No, no tiene ese poder. No, es el poder natural. Hay mucha gente que emplea eso, pero... no tiene... yo empleo lo que es natural. Por ejemplo, piedras ahí de huacas, del río que... como te digo... que huaqueaba por ahí pues... de huaca... todo eso es de huaca. No hay nada de... Lo único sí las chontas que son... bueno, de algo, de la selva. Pero el resto es así...

Dé: ¿Así que no usarías entonces una réplica en su mesa?

Don Carlos: No las uso porque... porque no me va a servir en nada. Espiritualmente no me sirve en nada.

Es como utilizar un lapicero sin tinta (Maestro curandero Carlos en entrevista realizada el día 19/08/2017).

Así, las *cerámicas bambas* (réplicas contemporáneas de las cerámicas arqueológicas) servirían solo como adornos, ya que no poseen ningún tipo de poder. Incluso noté que algunos curanderos podrían ofenderse si entendían que yo insinuaba que las piezas en sus mesas eran falsas. Por eso, siempre procuraba preguntar sobre la diferencia entre los *huacos originales* y los *huacos bambas* sin insinuar ningún tipo de juicio arqueológico sobre las piezas que tenía frente a mí.

Según los Maestros, la diferencia entre *huacos bambas* o *verdaderos* radica en la presencia o ausencia de *espíritu*, que solo poseen los *huacos* llamados *originales*. No quiero decir con esto que, en las mesas de los curanderos, los *huacos* sean las únicas cosas/seres animados. Queda claro en las narrativas de estas personas que todo lo que compone una mesa de curandero tiene *espíritu*. O incluso, todo lo que compone las mesas de curanderos está vivo.

Los *huacos originales* parecen destacarse por haber pasado siglos enterrados en cerros y huacas, junto con los muertos, con los gentiles, que generalmente son descritos como sus dueños.

Los *huacos* pueden tener formas muy variadas y suelen ser divididos por curanderos y curanderas entre *huacos buenos* o *huacos malos*, tanto en el sentido de un *huaco bueno* para *trabajar*, o que posee bastante fuerza; como en el sentido de *huacos buenos* o *malos*, capaces de curar o matar. Javier, uno de los maestros con los que conversé, afirmó que la figura, el diseño o la forma pueden ayudarlo a elegir un *huaco* para su mesa. En este sentido, Javier indica una correlación entre la figura del *huaco* y la función que este desempeñará en su mesa:

Javier: Entonces, cuando uno saca un huaco, tiene una figura, ¿no? Entonces, la figura tiene un significado. Hay huacos que tienen un gallo arriba, hay huacos que tienen un pescado dibujado. Hay huacos que tienen como un rey, un rey ahí, ¿no? La representación de un rey, la representación de una reina, la representación de una serpiente...

Lo que es la representación de una serpiente, es para cosas malas; y lo que tiene representación de un rey o una reina, es para florecimiento, para levantar suerte. O sea que, es una tradición... Con este rey, te voy a levantar para que seas como el rey, como el curaca. Para que seas un gran empresario, una gran empresaria, para que seas afortunado.

Por eso cada cerámica tiene un dibujo, una representación. Por ejemplo, este tiene un pescado... Este es para cuidar lo que es un pescador, los que trabajan en alta mar, los que tienen lancha. Para que cuando salgas al mar, tires tus redes y entonces agarras tu boliche, tengas tu boliche pues lleno de pescaditos (Maestro curandero Javier en entrevista realizada el día 23/03/2019).

Javier termina su relato diciéndome que los gentiles usaban los *huacos* sin figura para guardar su vino, sus bebidas y que, por eso, él utiliza tales piezas para ofrecer vino o *chicha* a la Pachamama, a los *Apus*¹².

Las narrativas de los Maestros curanderos también construyen una correlación entre la figura de un *huaco* y la forma de su *espíritu*. Si un *huaco*

tiene, por ejemplo, la figura de una serpiente, su *espíritu* se presentará en forma de serpiente; o si un *huaco* tiene la forma de un hombre, su *espíritu* se presentará en la forma de ese mismo hombre¹³. Los *huacos* que tienen referencias antropomorfas suelen estar asociados a la figura de gentiles poderosos, como antiguos reyes, reinas o guerreros. La ropa y los accesorios presentados por la figura de un *huaco*, que también acompañarán a su *espíritu*, son esenciales para que un Maestro curandero pueda reconocer el *espíritu* de un *huaco* como un gentil, o incluso como un rey o un guerrero (Figura 1a y b).

Don Manuel, por ejemplo, al mostrarme un *huaco* que sería un guerrero, me dijo:

Este se presenta como... si fuera un ser humano, pero con su misma vestimenta, pues. Si es Inca, con sus orejeras... Si es dominante, con esa vaina mascapaycha... todo eso. El dominante se distingue porque viene con su porra, pues, viene con su porra.... Viene con su porra. Así por decir, como este que es un guerrero que tiene su porra, él ya venció... Este es un guerrero. Y así

se presenta (Don Manuel en una entrevista realizada el día 02/04/2019).

Por lo tanto, se podría decir que los *espíritus* de los gentiles llevan consigo las mismas vestimentas, ornamentos y objetos que usaban en vida, o aquellos con los que fueron enterrados. Esta correspondencia parece indicar una especie de continuidad entre el cuerpo ornamentado y las cosas que utilizaban los antiguos, y su *espíritu*, que en muchos casos es llamado por los Maestros “*sombra*”. El concepto de *sombra* aparece de manera difusa, tanto en mis conversaciones con curanderos como en otras etnografías que tratan sobre el curanderismo norteño (Joralemon y Sharon 1993; Polia 1996). Según Mario Polia:

La primera consideración fundamental es que el concepto de “*sombra*” no se refiere sólo a la persona humana, sino que se extiende también a los animales, a las plantas, a las cosas o, por lo menos, a las cosas dotadas de poder y que por esto mismo son definidas “*vivas*”. Hablar a propósito del mundo andino de “*objetos inanimados*”



Figura 1. (a) *Huaco* guerrero descrito por don Manuel. En su mano izquierda, el guerrero sostiene un cuchillo y en su mano derecha una cabeza decapitada (fotografía del autor); (b) En este ángulo se puede ver la cabeza decapitada que el guerrero sostiene por los cabellos (fotografía del autor).

(a) Warrior huaco described by Don Manuel. The warrior holds a knife in his left hand and a severed head in his right hand (photo by the author); (b) From this angle, the severed head is visible, held by its hair (photo by the author).

es, por lo tanto, una expresión impropia. La “sombra” de un lugar, u objeto -una huaca, por ejemplo- manifiesta el poder del lugar, o de la cosa así que “sombra” y “encanto” son interdependientes al punto de poderse usar como sinónimos. El poder de las huacas, o de los lugares encantados, bajo el efecto de las sustancias psicotrópicas, se manifiesta como “la sombra”, el “espíritu”, el “encanto” de las cosas mismas, o de los lugares (Polia 1996:159).

El concepto de *sombra* aparece entonces íntimamente vinculado al poder que posee un lugar o cosa en particular. También aparece como la manifestación visible, generalmente a través del uso del cactus San Pedro, de la fuerza de lugares y cosas encantadas. En este sentido, es muy común escuchar a los Maestros curanderos usar las palabras *sombra* y *espíritu* como sinónimos, alternándolas en varios momentos de su discurso. *Sombra* y *espíritu* se utilizan para demarcar una idea básica discutida por muchos autores que se han dedicado a los estudios andinos: la idea de que todas las cosas en el mundo son potencialmente vivas porque poseen *espíritu* (Allen 1998, 2015; Cavalcanti-Schiel 2005; Glass-Coffin 1991; Joralemon y Sharon 1993; Narváez 2001; Polia 1996; Ricard Lanata 2007; Sax 2018).

Por lo tanto, tener o no una figura puede ser un factor importante para los Maestros curanderos, y puede determinar el uso o no de una pieza en una mesa. Sin embargo, observar la figura o la forma traída por un *huaco* sería solo una primera etapa para conocerlo, o aún un primer indicio de cuáles serían sus capacidades.

Durante una *mesada* -ritual nocturno realizado por curanderos y curanderas- el Maestro invocará el *espíritu* del *huaco*, que a su vez se le presentará a él. Y así es como un Maestro podrá empezar a entender quién es ese *huaco* y, principalmente, qué es capaz de hacer. Conocer a un *huaco* implica, entonces, conocer su personalidad, sus necesidades, su procedencia y también sus capacidades.

La identidad y las capacidades del *huaco*, a su vez, determinarán el lugar exacto que ocupará en la mesa de un Maestro curandero. En general, los *huacos* buenos van al lado derecho (*mesa curandera*) de la mesa, y los *huacos* malos van al lado izquierdo (*mesa ganadera*)¹⁴. Por lo tanto, un Maestro puede encontrar diversas cosas en huacas y cerros que le parezcan bonitas o interesantes y llevarlas a casa. Sin

embargo, es por la noche, trabajando con su mesa (Figura 2), que un Maestro sabrá realmente a quién ha traído consigo.

Don Carlos: Ya... ¿Cómo así? Yo pongo una vara ahí y en la noche, en el día en el que se hace la ceremonia, el ritual, tú tienes que ser el médium y ver, visionar... ¿Qué contiene esa varita? ¿Qué es? ¿Salen de ahí aves? ¿Salen hombres? ¿Salen mujeres? ¿Salen ciervos? ¿Qué sale de ahí? Entonces según lo que salga, tú le pones el nombre. O la misma prenda, parece de mentira, pero como que te da la pista. Y entonces ya tú le dices qué es. Y para qué sirve. O qué va a hacer. Si es bueno o es malo.

Y así la conocemos. Igual sucede con las cerámicas, o sea, los huaquitos, ¿no? Las cerámicas que tengo que son originales. Incluso me han traído personas que han huaqueado, familiares que han huaqueado ahí mismo...

Piedras que también han sido extraídas de ahí... Pero que antes no necesitaban permiso, ni nada, ¿no? Ahora pues ya no nos atrevemos. Entonces yo las conservo de muchos años, de muchos años. La verdad.

Vemos qué sale de esa piedrita y para qué sirve. Y ahí vemos que sale de repente un águila o sale de ahí un muchacho corriendo y vemos qué lo que hace, para qué es lo que sirve y sobre eso trabajamos.

Porque, por ejemplo, hay este... huaquitos que son especialmente... o que cuando uno los trabaja tú lo ves a qué se dedica, por ejemplo, este... a correr y correr, tipo chasqui, ¿no?

Entonces yo para ver el empleo si lo veo que corre y corre y lleva mensaje, yo en el arte, por ejemplo, hay una persona de mensaje que... “yo quisiera que mi hijo que se ha ido lejos y no sé nada de él, quisiera saber qué le ha pasado, si está vivo o está muerto”.

Empleo esa prenda, le doy ciertas ordenadas sobre lo que uno sabe y él me va a ayudar a dónde está, que corra, le ubique y me traiga el mensaje. Más o menos (Maestro curandero Carlos en entrevista realizada en el día 19/08/2017).

La capacidad de conocer a un *huaco*, o cualquier otra cosa que el Maestro haya llevado a su casa, se



Figura 2. Mesa ganadera del Maestro curandero Manuel, en la que podemos ver elementos diversos, tales como: conjuntos de piedras (1) *huacos*; (2) espadas y varas o *chontas*; (3) imágenes de santos como San Cipriano y Santo Antonio (su *alzador*); (4) bronzes; (5) huesos de gentiles; (6, 7) *ánimas*. En esta imagen destaco el *huaco* en el centro de la mesa que, según don Manuel, sería el *huaco* dominante (foto del autor).

Curandero Manuel's healing altar, featuring various elements, including various sets of stones (1); *huacos* (2); swords and staffs (*chontas*); (3) images of saints such as Saint Cyprian and Saint Anthony (his *alzador* or "spiritual helper"); (4) bronze items; (5) bones of gentiles; (6, 7) spirits (*ánimas*). Highlighted in this image is the *huaco* at the center of the alter, which, according to Don Manuel, is considered the dominant *huaco* (photo by the author).

relaciona con lo que se dice “*tener la visión*”, ya que solo aquellos que tienen la visión pueden ver el *espíritu* de un *huaco*. Por ejemplo, en el pasaje citado anteriormente, don Carlos dice que coloca un nuevo *huaco* en su mesa y, al *trabajar* por la noche, observa lo que sale de ese *huaco* o qué tipo de *espíritu* se le presenta. Puede ser que, de un *huaco*, o de otras cosas antiguas como las *varas* de madera, salgan diversos seres, como aves, toros, ciervos, serpientes, hombres, mujeres, criaturas bestiales e incluso el propio demonio.

Creo que, para un Maestro curandero, conocer o ver un *huaco* es algo que se acerca a lo que Viveiros de Castro definirá como una “convención interpretativa amerindia”, en el sentido de que “es preciso saber personificar, porque es preciso personificar para saber” (Viveiros de Castro 2002:360, mi traducción). Es decir, para conocer un *huaco* no basta con que el Maestro identifique su figura. En este sentido, las palabras “*ver*” y “*conocer*” adquieren nuevas capas de significado, en una dimensión relacional

que tiene menos que ver con la morfología de los *huacos* y más con sus capacidades y afectos¹⁵. En este sentido, Viveiros de Castro discute cómo el punto de vista está en el cuerpo. Sin embargo, el autor no se refiere simplemente a las diferencias de fisiología, que aquí podríamos llamar diferencias de morfologías, sino a los afectos o las capacidades que hacen que cada especie de cuerpo sea singular, o sea: “lo que come, cómo se mueve, cómo se comunica, dónde vive, si es gregario o solitario...” (Viveiros de Castro 2002:380, mi traducción). Después de todo, como señalan Deleuze y Guattari:

No sabemos nada de un cuerpo hasta que no sabemos lo que puede hacer, es decir, cuáles son sus afectos, cómo pueden o no componerse con otros afectos, con los afectos de otro cuerpo, ya sea para destruirlo o ser destruido por él, ya sea para intercambiar con ese cuerpo acciones y pasiones, ya sea para

componer con él un cuerpo más potente¹⁶ (Deleuze y Guattari 2012:45, mi traducción).

Creo que cuando un Maestro curandero dice que para conocer un *huaco* primero tiene que *trabajar* con él para ver qué sale de ahí, estamos tratando con un tema que va más allá de las diferencias morfológicas que puedan existir entre las piezas. Se trata de la idea de que un Maestro debe ver no solo la forma que tiene un determinado *huaco*, sino también conocer sus afectos, o las capacidades específicas de cada una de las cosas/seres que componen sus mesas.

Y es así, por lo tanto, que los afectos pueden ser pensados como fuerzas productivas. Como señalan diferentes autores, lo crucial en la constitución de agenciamientos (*assemblages*), o multiplicidades, no son los elementos que componen los conjuntos, sino lo que fluye en el espacio entre cada uno de ellos (Deleuze y Parnet 1998; Hamilakis 2017; Hamilakis y Jones 2017; Ingold 2015; Viveiros de Castro 2018). Queda claro que los *huacos* no trabajan solos, sino en conjunto con las demás cosas/seres que habitan las mesas de los curanderos. Es a partir de esta conexión que se crea entre los Maestros curanderos y la multiplicidad de cosas/seres que componen sus mesas que se realiza la práctica del curanderismo norteño. Como se mencionó anteriormente, un Maestro no puede curar sin su mesa, al igual que una mesa no puede *trabajar* sin su Maestro.

Así, los *huacos* suelen ser descritos por los Maestros curanderos como seres que poseen *espíritus* y que se les presentan por la noche en sus mesas. Estos *espíritus* pueden conversar con el Maestro o realizar diferentes tipos de acciones, proporcionándole pistas sobre sus capacidades. Por lo tanto, es importante que un Maestro preste atención al carácter relacional de estos seres, en el sentido de percibir cómo el *espíritu* de un nuevo *huaco* interactúa con las demás cosas/seres que componen su mesa. Por este motivo, el proceso no suele ser rápido. Un Maestro debe *trabajar*¹⁷ varias noches seguidas con el nuevo *huaco* en su mesa para poder observar su comportamiento, ganar su confianza, y descubrir o elegir su nombre gradualmente. Este proceso suele describirse como algo muy laborioso y consiste en mantener el nuevo *huaco* en la mesa durante varias noches mientras realiza sus rituales de limpieza y curación de pacientes, manipulando o no la nueva pieza. Durante esas noches, el Maestro observará qué ser se presenta y cómo interactúa con las demás cosas de la mesa. Con el tiempo, es común que el Maestro intente descubrir el nombre del

nuevo *huaco*, iniciando así una relación de cuidados -que incluye ofrendas de perfume y otras cosas que pueden ser deseadas por el *huaco*- con ese nuevo ser que *trabaja* en su mesa.

Además, el proceso puede ser peligroso, pues algunos *huacos* pueden intentar engañar al Maestro, presentándose con diferentes formas, o incluso pueden causar diversos inconvenientes para quienes viven con el Maestro, como pesadillas y enfermedades.

El Maestro don Ricardo también describe la *fuerza* de un *huaco* como un *aliento*, un *aire*, o incluso como una corriente de luz que puede sentir cuando está *trabajando*. Por lo tanto, se podría decir que el *espíritu* de un *huaco* moviliza otros sentidos del Maestro además de su visión. Muchos Maestros describen que pueden sentir el *espíritu* de un *huaco* como una corriente de *aire* que llega con fuerza y “*te pone la piel de gallina*”. Se refuerza así la idea de que lo que más importa a los Maestros son las capacidades de un *huaco*, o sea, lo que es capaz de hacer.

A continuación, tenemos un fragmento de una de mis conversaciones con don Manuel, que creo que es bastante interesante para comprender estas cuestiones.

Dé: ¿Y el huaco habla contigo?

Don Manuel: ¡Claro!

Dé: ¿Y cómo habla? ¿Habla en español?

Don Manuel: No, no... no se entiende

Dé: Habla otra lengua...

Don Manuel: Otra lengua, si como decir quechua, así ¿no?

Dé: ¿Pero tú lo entiendes?

Don Manuel: Algún... mmm... por decir, es bien difícil de entender.

Dé: Pero... ¿cómo se comunican?

Don Manuel: Por ejemplo, él se me presenta.

Lo sigo, lo veo por donde se va, qué hace,

qué tiene. Sus ademanes, ¿no? Sus ademanes

que me hace. Entonces también es el caso

que en la misma noche no descubres todo.

No se descubre todo a la misma noche. Así

con el tiempo... se te aparecen las cosas y...

Dé: Vas conociéndolo...

Don Manuel: ¡Exactamente! Pero entenderlo

es bien difícil. Y cuidado que cuando es

malo ¡se te paran los pelos y se te entra el

escalofrío!... como que te quiere... dominar.

Ya uno lo interpreta, uno lo interpreta ya,

pero como le digo de la primera noche,

de la primera vez no se define todo, no se

define todo.

No es así, no es así tan fácil, tan fácil...
(Maestro curandero Manuel en entrevista
realizada en el día 02/04/2019).

Al igual que don Manuel, muchos Maestros describen cómo los *huacos*, y otras cosas antiguas provenientes de las huacas, no hablan español, sino una lengua extraña que a menudo no pueden entender. El curandero don Ricardo describe esta lengua extraña como “*muy griega*”, mientras que don Manuel la compara al quechua. Ante la imposibilidad de entender lo que dicen los *huacos*, los Maestros deben estar aún más atentos al comportamiento de los *espíritus*, tratando de percibir cada pequeña acción, gesto o interacción con otras cosas/seres de la mesa. Y, según describe don Manuel, el proceso de conocer a un *huaco* casi nunca ocurre en una sola noche. El Maestro debe ser persistente y paciente, trabajando con el *huaco* nuevo noche tras noche hasta que por fin sea capaz de comprender sus necesidades y capacidades, estableciendo así una relación poderosa de alianza con el ser que se le presenta.

Podemos observar, de este modo, cómo los *huacos* emergen como seres poderosos dotados de personalidades y capacidades específicas. Todos aquellos interesados en *trabajar* con tales seres deben ser capaces de conocerlos para poder satisfacer sus deseos y necesidades y neutralizar las potencias depredadoras que pueden surgir de este contacto. Por lo tanto, incluso los Maestros curanderos deben esforzarse por conocer un *huaco* antes de colocarlos en sus mesas. Ignorar este proceso puede generar afectos negativos para el Maestro y aquellos que viven con él. Por ejemplo, un *huaco* puede impedir o neutralizar los poderes de otras cosas en la mesa, puede causar enfermedades (principalmente en los niños de la casa) e incluso provocar la muerte de aquel que no pueda dominarlo. Para tener *huacos* en su mesa, un Maestro debe ser capaz de establecer pactos con seres y potencias que habitan el mundo subterráneo de los *encantos*, pactos que deben ser siempre cuidados y cultivados por él.

Sobre Olores y Perfumes: Cómo Cuidar de las Mesas y de los *Huacos*

He escuchado una y otra vez que los curanderos son las únicas personas capaces de *dominar* los *huacos*, especialmente aquellos considerados malos o rebeldes. Todos los curanderos con los que trabajé afirmaban que puede ser bastante peligroso para una persona

no curandera tener *huacos* en casa, ya que no hay posibilidad de saber si ese *huaco* es bueno o malo y si el *huaco* desea o necesita algo. Los Maestros solían decir que, si el *huaco* es bueno, es poco probable que la persona tenga problemas en casa, ya que el *huaco* puede funcionar como protección para aquellos que lo tienen. Sin embargo, si el *huaco* es malo, es bastante posible que la persona sea constantemente molestada por él y que su casa sea *embruada* por su *espíritu*.

“*Dominar*” o “*Amansar*” son ejemplos de las palabras utilizadas por la mayoría de los Maestros cuando se refieren a sus relaciones con las cosas/seres que componen sus mesas. La tarea de dominar algo nuevo no es fácil y puede traer peligros incluso para los Maestros. En este sentido, para dominar un *huaco*, un Maestro debe “*tener carácter y la sangre fuerte*”, de lo contrario puede acabar siendo dominado y afectado por su mesa. Cuando los curanderos dicen que es necesario tener *carácter y sangre fuerte*, lo que quieren decir es que no pueden tener miedo, ya que este opera como una puerta de entrada, un afecto que debilita a la persona y la hace más vulnerable y susceptible de ser afectada por los gentiles y los *huacos*¹⁸. No tener miedo es un paso importante para evitar los afectos negativos provocados por los seres que habitan el *mundo de los encantos*, afectos generalmente descritos como *aires* que pueden enfriar la sangre de la persona afectada, causando así lo que se conoce como *susto* y la pérdida de la *sombra*.

A pesar de la dureza que la palabra “*dominar*” parece tener, se podría decir que el proceso de *dominar* un *huaco* también lleva consigo la idea de negociación, o incluso de relación de intercambio entre un Maestro y sus *huacos*. En otras palabras, para *dominar* un *huaco*, el Maestro debe ser firme y valiente, pero también muy cuidadoso, atento y cariñoso con su mesa. Es importante descubrir los deseos y necesidades de cada una de las cosas/seres que se pretende colocar en una mesa, para así poder darles algo a cambio de su *trabajo*.

Como don Manuel me explicó una vez, los *huacos* y las demás cosas de su mesa no suelen hacer nada de forma gratuita. Las cosas/seres que habitan las mesas de los curanderos solo aceptan *trabajar* porque reciben a cambio perfumes, colonias, oraciones y *secretos*.

En este punto, los perfumes y colonias se vuelven esenciales para la práctica del curanderismo, pues con estos olores un Maestro *refrescará* su mesa varias veces al día, atendiendo así a los deseos y necesidades de sus *huacos*. Este proceso se puede realizar utilizando un frasco con un rociador o por

el propio Maestro, que coloca un poco del líquido en su boca y rocía los perfumes sobre toda su mesa.

Todos los Maestros con los que hablé afirman que los *huacos*, los gentiles y los *encantos* aprecian tales perfumes y son atraídos por su olor. Ofrecer perfumes a la mesa es lo primero que un Maestro debe hacer al despertar, repitiendo el proceso varias veces al día y también por la noche mientras trabaja. Según don Manuel, es común utilizar preparados con diferentes hierbas mezcladas con perfumes, y las hierbas utilizadas pueden variar según la intención del trabajo que realizará el Maestro. Sin embargo, en general, los curanderos afirman que los perfumes sirven para atraer o invocar a los *espíritus*, los gentiles y los *encantos*, dar más fuerza a las cosas/seres de su mesa, y también para hacer que se sientan cuidados y amados, reforzando así los lazos entre el Maestro y su mesa.

Don Ricardo solía decirme que, al igual que un hombre no puede trabajar sin agua, su mesa no puede *trabajar* sin sus perfumes.

En cuanto a los perfumes que deben ser utilizados por los Maestros, se podría decir que hay algunos tipos y marcas que son más apreciados. Según don Ricardo, los olores que utiliza en su mesa no son cualquier perfume, sino aquellos más finos y con un aroma más fuerte. La intensidad es una característica importante de los perfumes utilizados por los Maestros curanderos, ya que los olores deben ser lo suficientemente fuertes como para durar días y ser llevados por los gentiles cuando regresan a los *encantos* donde viven.

Existen algunos tipos y marcas de perfumes preferidos por los Maestros como, por ejemplo, El Tabú, El Cariño y el agua florida. Tales perfumes se pueden encontrar fácilmente en los mercados de la región y son abundantes en el famoso Mercado de los Brujos en Chiclayo. Es común que durante las *mesadas*, los Maestros hablen sobre los perfumes y colonias que están utilizando, generalmente con un tono orgulloso al decir que eligieron los perfumes más finos, con el mejor aroma para esa ocasión, y que están ofreciendo solo lo mejor.

En las narrativas de los Maestros curanderos, queda claro que hay una relación bastante directa entre tales perfumes o aromas y los gentiles. En palabras de don Ricardo:

Entonces, qué hacer con esto... aquellos perfumes también tienen su olor, por qué, porque los perfumes son un aroma que lo llevan ellos. No solo, si yo le sopló acá ese

aroma también lo llevan, lo llevarán a su encanto.

Es una cosa... [respira] llevas una fragancia a ellos. Es como si tú te echaras una fragancia, sales y ¡uy qué rico!

Buen perfume, ¿no? ¿Y si les compras un perfume corriente? Por mi casa les queda. Pero si es buen perfume, lo llevas dos o tres días este perfume que trasciende en tu cuerpo, en tu polo. ¿O yo engaño?

Entonces el gentil también es igualito, él necesita aroma, porque ellos también los usaban en ese tiempo

Usaban florida, perfume, Kananga...

Entonces todas esas cosas, nosotros tenemos que darles fuerza a ellos (Maestro curandero Ricardo en entrevista realizada en el día 23/04/2019).

Más allá de esta idea de cuidado, también se puede decir que el acto de *refrescar* la mesa con perfumes y olores es una forma de activarlo, o incluso despertar las cosas/seres que allí habitan. Por eso, si un Maestro tiene su mesa montada todo el tiempo en casa¹⁹, lo primero que hará por la mañana es *refrescarla* con sus perfumes, para dejarla “*bien perfumada y bien refrescada*” (Figuras 3 y 4).

Refrescar la mesa es parte de la rutina de curanderos y curanderas, y fue algo que pude presenciar en casi todos mis encuentros con Maestros curanderos. Mientras conversábamos, era común que ellos se levantaran y tomaran un frasco de agua florida para ofrecer a la mesa de vez en cuando -lo hacían cada vez que mencionaban los nombres de las cosas/seres en sus mesas o cuando hablaban con las mesas durante nuestras conversaciones-. Al hacer esto, los Maestros marcaban la participación de las mesas en esos momentos, pues no se pueden decir los nombres de tales cosas/seres sin invocarlos o llamarlos a nuestra presencia. Y una vez que estábamos en presencia de tales cosas/seres, teníamos que ofrecerles sus perfumes, sus olores.

Ofrecer perfumes es algo que cualquier persona puede y debe hacer si entra en espacios y territorios habitados por gentiles. Los Maestros siempre decían que debería llevar un poco de perfume o agua florida cada vez que visitara alguna huaca, algún cerro o algún *encanto*. Por lo tanto, llevar y ofrecer perfumes son gestos importantes que pueden prevenir y evitar posibles afectos negativos asociados con tales lugares. El curandero don Manuel plantea algunas



Figura 3. Maestro curandero ofreciendo un preparado de hierbas y perfumes a una de las animas de su mesa (fotografía del autor).
The master curandero offering a mixture of herbs and perfumes to one of the spirits on his altar (photo by the author).

otras cuestiones interesantes en sus narrativas para reflexionar sobre esta relación entre perfumes, *huacos* y gentiles.

Dé: Usted me está diciendo esto: lo voy a florecer, lo voy a refrescar, lo voy...

Don Manuel: A suspender, se llama.

Dé: ¿Pero... entonces tienes que tener cuidado con las cosas que están en la mesa? Como tienes que tener cuidado con tus huacos, tienes que hacer cosas para ellos a veces, ¿o no?

Don Manuel: ¡Claro! Para eso se refresca.

Dé: ¿Qué es refrescar?

Don Manuel: Refrescar significa que yo tengo que agarrar esas colonias y soplarlas. Entonces soplar, florecer, significa esto...

Pero voy en el intento a su nombre, aquí tiene el intento de su nombre...

Ellos perciben este olor...

Entonces, como dije, los voy amansando y ellos van tomando interés en ayudarme en el trabajo que yo quiero. Para curar, o para enguayanchar, enrollar...

Dé: ¿Eso es refrescarlos, entonces?

Don Manuel: Exacto, refrescarlos.

Dé: Pero estos que están ahí ahorita... por ejemplo, estamos conversando... ¿Están activos, o no están activos?

Don Manuel: ¡Claro, estos están con vida!

Dé: Si, pero ¿escuchan? Como usted, como...

Don Manuel: Tanto que escuchan no, sino que, por ejemplo, están en actividad porque ya los refresqué. Desde temprano porque yo estaba trabajando, estaba haciendo limpiezas...

Dé: Cómo, ¿la primera cosa que haces en el día con ellos es refrescarlos?

Don Manuel: Exacto, sí... Entonces ya, por ejemplo, yo si cojo una persona pa limpiarla, ellos están actuando ya, están sacando la mala vibra, están sacando lo malo, el daño. Es que daño, lo que decimos lo que hacen los brujos malos, o los espiritistas malos que hacen daño, la brujería, el espiritismo, la maldad...

Entonces todo eso porque hay libros, hay libros infernales, diabólicos, que tienen todo lo que es el diablo. Entonces eso ya uno lo invoca, pero este es ya para otro trabajo... otro trabajo.

Así para curaciones no se busca eso (Maestro curandero Manuel en entrevista realizada en 02/04/2019).

En el fragmento anterior, don Manuel intentaba explicarme lo que significa *refrescar la mesa*, algo que solo es posible entender completamente cuando se presencia la escena. En ese momento, me dijo que *refrescar* significa tomar las colonias y soplarlas sobre la mesa. Al mismo tiempo que me daba esa explicación, tomó un frasco de perfume sobre su mesa, se echó un poco del líquido en la boca y lo roció sobre ella, creando una especie de neblina perfumada que caía sobre las cosas que estaban colocadas frente a él. Al *refrescar la mesa*, don Manuel también mencionaba



Figura 4. Maestro curandero ofreciendo agua florida (refrescando) a la mesa en un festival en Túcume (fotografía del autor).
The master curandero offering Florida water (refreshing) to the altar during a festival in Túcume (photo by the author).

el nombre de las *ánimas* (cráneos de los gentiles) y de algunos otros seres que estaban allí. Luego me miró y repitió el mismo proceso.

Después de *refrescar* su mesa dos veces, me dijo que, al realizar esa acción, debía tener en mente el nombre de las cosas/seres que estaba invocando para ella. Es decir, debía refrescar la mesa al mismo tiempo que invocaba a las *ánimas* o a algunos cerros, o simplemente diciendo algo como: “Buena mesa curandera, buenas cuentas, buenos cristales, buenos remolinos, buenas espadas...”. Por lo tanto, no se pueden mencionar los nombres de tales cosas/seres sin refrescarlos, o sin darles lo que desean, ya que decir los nombres de las cosas que están en las mesas de los curanderos es invocar a esos seres y sus potencias.

En este punto, me parece interesante una reflexión traída por De la Cadena (2015) sobre los modos de traducción evocados por prácticas distintas. La autora discute cómo diferentes prácticas y diferentes modos de relación provocan la emergencia de diferentes entidades. Según ella, los famosos *Apus* -generalmente traducidos como montañas- que componen la Cordillera de los Andes, y en este caso, aquellas que componen

la región de Cusco, participan en una extensa y compleja red de relaciones y traducciones. Tales redes de traducciones involucran sujetos y prácticas distintas, que traen diversos significados y diversos modos de existencia que sobrepasan, extrapolan, la noción de montaña. La autora describe de qué modo, por ejemplo, en las relaciones con antropólogos locales, tales montañas emergen como creencias o entidades culturales, que generalmente serán traducidas en términos de seres espirituales o divinidades, o aun montañas sagradas (De la Cadena 2015).

Por otro lado, Marisol de la Cadena se enfocará en su análisis sobre los modos de traducción operados por sus interlocutores, dos campesinos locales, padre e hijo, hablantes de quechua: Nazario y Mariano Turpo. A partir de las prácticas y los modos de relación de sus interlocutores con tales montañas, la autora explorará una nueva dimensión en la que el llamado *Ausangate*, uno de los mayores *Apus* de la región, emerge como un *tirakuna*, o un ser-tierra (*earth-being*) para usar las palabras de la autora. En este sentido, De la Cadena describe cómo no parece existir ningún tipo de separación entre la palabra *Ausangate* y el ser-tierra *Ausangate*, o aun

cómo ningún tipo de “significado” parece mediar las relaciones entre el nombre y el ser al cual corresponde. Después de todo, para Nazario y Mariano Tupo, al igual que para muchos campesinos de la región, “los seres de la tierra no solo tienen nombres; ellos existen cuando son mencionados, cuando se les invoca” (De la Cadena 2015:25, mi traducción).

De la Cadena describe entonces cómo las prácticas y las mallas de relaciones de sus interlocutores tienen la capacidad de hacer emerger o convocar seres/entidades conocidos como *tirakuna* (*earth-beings*). Mientras que, por otro lado, las prácticas de la propia autora como antropóloga solo hacen emerger montañas, o como máximo, montañas sagradas (De la Cadena 2015).

De este modo, la autora concluye que, para Nazario y Mariano Turpo, la entidad *Ausangate* no es una creencia:

[...] pero una presencia que se manifiesta a través de las prácticas cotidianas mediante las cuales los *runakuna* [en quechua, este es el nombre dado a los habitantes de la región] y los seres-tierra están juntos en *ayllu*, y que puede ser tan simple como soplar sobre las hojas de coca mientras se invocan sus nombres (De la Cadena 2015:26, mi traducción).

Las discusiones presentadas por De la Cadena pueden ser muy importantes para reflexionar sobre las relaciones entre los Maestros curanderos, sus mesas, los *huacos* y los demás seres que habitan el *mundo de los encantos*. Sin embargo, no se trata de establecer un paralelo superficial en el que los seres que componen las mesas de los curanderos sean de alguna manera iguales a los *earth-beings* evocados por la autora. O sea, me interesa menos pensar en las esencias o rasgos que caracterizan a los *huacos*, *animas* y gentiles, que en las relaciones y prácticas a partir de las cuales tales seres emergen²⁰.

En otras palabras, creo que puedo decir que, en las relaciones entre los curanderos y sus mesas, no parece haber un significado que sea capaz de mediar las relaciones entre las palabras y los seres. De esta manera, me parece difícil separar lo que serían las narrativas de los Maestros sobre sus mesas, sobre los *huacos* y los demás seres relacionados con el *mundo de los encantos*, y las prácticas y los seres en sí.

En mis encuentros con curanderos y curanderas, no solo se estaban produciendo narrativas o discursos

sobre los seres que habitan el *mundo de los encantos*, sino que también se estaban actualizando relaciones entre los Maestros, todos los seres que componen sus mesas, y yo. En este sentido, era imposible para los Maestros simplemente hablar sobre sus mesas y sus *huacos* sin invocarlos, sin llamarlos a ese encuentro. Y por eso también era imposible hablar sobre las mesas y los *huacos* sin ofrecerles sus perfumes y sus olores.

Es en este sentido, puedo afirmar que el término *huaco* no hace referencia a un conjunto de creencias sobre las cerámicas arqueológicas. Como discute Marisol de la Cadena (2015), los *huacos* son seres que emergen de una malla de relaciones tejida en las prácticas diarias de los curanderos y las curanderas. O, son presencias que emergen de las prácticas y relaciones diarias en las que los Maestros curanderos y los seres que habitan el *mundo de los encantos* están juntos, constituyendo un agenciamiento único que opera y se mantiene a través de gestos como, por ejemplo, ofrecer perfumes a sus mesas o decir los nombres de esos seres que habitan allí.

Durante nuestras conversaciones, los Maestros parecían sentir la necesidad de *refrescar* sus mesas varias veces, ya que al hablar conmigo sobre las cosas/seres que estaban allí, también las estaban invitando. Además, si la mesa está montada y el Maestro ya la ha refrescado por la mañana, se puede decir que está activa. Don Manuel deja claro en su discurso que en ese momento en que estábamos conversando, su mesa estaba activa, ya que la había *refrescado* por la mañana, preparándola así para las labores que vendrían durante el día. Si los perfumes cumplen la función de atraer a los *encantos* -atraer esas potencias para componer las mesas de los curanderos, o incluso despertar cada una de las cosas si han estado guardadas durante algún tiempo-, entonces el simple acto de pronunciar los nombres de las cosas/seres que están en sus mesas hace que los Maestros tengan que atender las necesidades de esos seres que están invocando, ya que los *huacos* y la mesa en general pedirán sus perfumes, sus olores.

En este caso, los perfumes aparecen como elementos capaces de crear conexiones posibles entre el mundo habitado por personas vivas -como los Maestros y sus pacientes- y el mundo de los *encantos*, con los gentiles y sus *artes*. Estas conexiones serían accionadas debido a la capacidad que tienen estos olores de afectar a los *espíritus* de los *huacos* y también a los *espíritus* de los gentiles. Es decir, al igual que nosotros, las personas específicamente humanas, quedamos impregnadas por los fuertes

olores de los perfumes utilizados por los Maestros curanderos, los gentiles llevan consigo estos olores hasta sus moradas, hasta sus *encantos*, creando así una especie de conexión olfativa entre los mundos. Al recibir sus perfumes, los *gentiles* y sus *artes* se sienten fortalecidos, amados y cuidados por el Maestro que los refresca con los mejores olores.

Nuevamente, la mesa del Maestro con el que estaba conversando se hizo presente. Estas situaciones eran frecuentes y marcaban mis encuentros con curanderos, ya que hacían imposible no notar la presencia de las muchas cosas/seres que estaban en las mesas, que en todo momento hacían que los Maestros interrumpieran su discurso para atender sus necesidades, como darles perfumes o llamar su atención sobre algunos puntos de nuestra conversación. Fue así como pude aprender de los Maestros curanderos que no estaba frente a objetos inanimados, sino frente a *huacos*, *animas*, *gentiles*, y una multiplicidad de otros seres.

Consideraciones Finales

Creo que, a partir del material etnográfico y las discusiones presentadas anteriormente, se puede considerar que los *huacos* están lejos de ser objetos inanimados. Los *huacos*, al igual que los *huesos de los gentiles*, pueden emerger como seres extremadamente poderosos, que llevan consigo una capacidad transformativa y que puede ser manipulada por curanderos y curanderas que saben cómo establecer relaciones de alianza con tales seres.

Las acciones, intenciones y deseos de cada uno de esos seres afectan la forma en que un Maestro trabaja y pueden limitar o expandir sus capacidades. Por otro lado, las acciones, intenciones y deseos de los curanderos afectan, también, la forma en que sus mesas trabajan - especialmente sobre lo que sus mesas son capaces de hacer. En última instancia, son las intenciones del Maestro, las relaciones que establece con sus mesas y cómo las enseña, las que determinan si una mesa es buena para curar o para dañar. Algunos de las cosas/seres que forman parte de una mesa de curandero pueden causar diferentes tipos de afectos, siendo crucial la manera en que las intenciones y deseos del Maestro se conectan con las potencias de sus mesas. En cuanto a los *huacos*, es común que estén relacionados con todo lo que concierne a la protección del Maestro. Sin embargo, se puede observar que existen *huacos* de los más diversos tipos, capaces de realizar diferentes funciones dentro de las mesas de los curanderos.

Esto me lleva a reflexionar sobre por qué algunas mesas son tan grandes, compuestas por tantas piezas distintas. Como me dijeron varios curanderos, un Maestro debe tener una herramienta específica para cada tipo de *trabajo*.

También es interesante pensar que, para que los *huacos* obedezcan a un Maestro, él debe establecer con ellos relaciones de alianza, basadas en acuerdos e intercambios. Es decir, ofreciendo a los *huacos* o a la mesa en general, sus perfumes, sus olores, su tabaco, su *yonque* (aguardiente); un Maestro puede *dominar*, o *amansar*, a estos seres para luego ponerlos a su favor y dirigir toda la potencia depredadora del *mundo de los encantos* contra sus enemigos. Tener *huacos* en casa y no ser capaz de establecer relaciones de intercambio es algo extremadamente peligroso y puede costar la salud o la vida de aquellos que son descuidados.

Lo que quiero decir es que, en las relaciones tejidas entre los Maestros curanderos y sus mesas, la noción o idea de alianza se expande hacia un nuevo sentido. Por supuesto, en un primer momento podemos señalar una relación de alianza que el Maestro debe ser capaz de establecer con tales seres para persuadirlos de *trabajar* con él y no en su contra. Sin embargo, podemos ver que, en estas relaciones, la alianza que se da entre un Maestro y sus *huacos* deja de designar solo una estructura o una forma de relación y pasa a designar también una fuerza, una potencia.

Esta transición de la “alianza como forma” a la “alianza como fuerza” (Viveiros de Castro 2018:134) es lo que constituye las mesas de los curanderos y confiere poder o fuerza a los propios Maestros. El poder de curar, por ejemplo, puede ser pensado como una capacidad o un afecto que surge de las relaciones existentes entre los Maestros y las muchas cosas/seres que componen sus mesas. O como un efecto generado por la diplomacia cosmopolítica operada en los ensamblajes (*assemblages*) formados por la multitud de cosas/seres heterogéneos que componen las mesas de los curanderos y los propios Maestros.

Es de la alianza entre el Maestro y los *huacos* -y también las demás cosas/seres que componen sus mesas- que surgen afectos poderosos que pueden afectar a diferentes sujetos, como las personas tratadas por los Maestros, las personas que se colocan en la posición de sus enemigos (como es el caso de los *brujos maleros*), la familia del Maestro y otras personas que frecuentan su casa, y el propio Maestro. Además de los muchos seres que participan en esta malla de relaciones tejida entre un Maestro y sus mesas.

La capacidad de construir y nutrir relaciones de cuidado y reciprocidad con tales seres y potencias provenientes de un tiempo pasado -lo cual implica mantenerlos bien perfumados y bien refrescados- es lo que constituye el mayor talento de un Maestro. Su habilidad para atravesar fronteras y caminar por mundos distintos se da en la confluencia y convivencia con las cosas/seres que componen sus mesas, y su poder de curar es fruto del poder afectivo de este agenciamiento. Es en este oficio de tejer relaciones que el propio Maestro curandero se construye como alguien capaz de caminar en los márgenes, en un espacio liminar, en la doblez entre múltiples temporalidades.

Concluyo reafirmando la importancia de seguir los múltiples itinerarios trazados por las cosas antiguas que emergen en la superficie, atravesando estratigrafías y el propio tiempo, para componer otras redes de relaciones que viven en los márgenes de lo previsto por las prácticas de la arqueología occidental moderna. Este ejercicio -que se da en el encuentro entre la práctica arqueológica y la práctica etnográfica- nos

permite reflexionar sobre de qué manera lo que pensamos como una cerámica arqueológica, o como cualquier otra tipología arqueológica, puede dejarse llevar por otros flujos de relación, para devenir, o para instituirse (Souriau 2020) como *huaco* y no como un simple objeto o un vestigio o fuente de información sobre el pasado. Esta propuesta nos abre las puertas a una multiplicidad de otros modos de existencia de las cosas, de otros sentidos y otras vidas que las cosas arqueológicas pueden tener fuera de los museos.

Agradecimientos: Agradezco a la Coordinación de Perfeccionamiento de Personal de Nivel Superior (CAPES/Brasil) por financiar esta investigación durante mi doctorado, y a la FAPESP (Números de proceso: 2020/07886-8 y 2023/09713-1 – Fundación de Investigación de São Paulo) por financiar la continuación de esta investigación durante mi posdoctorado en curso en la Universidad de São Paulo. Agradezco también a los evaluadores que contribuyeron con sus valiosos comentarios y que me ayudaron a elaborar la versión final de este artículo.

Referencias Citadas

- Allen, C.J. 1998. When Utensils Revolt: Mind, Matter, and Modes of Being in the Pre-Columbian Andes. *RES: Anthropology and Aesthetic* 33:18-27.
- Allen, C.J. 2015. The Whole World Is Watching: New Perspectives on Andean Animism. En *Andean Wak'as and Alternative Configurations of Persons, Power, and Things*, editado por T.L. Bray pp. 23-46. University Press of Colorado, Boulder.
- Antoniadou, I. 2009. Reflections on an archaeological ethnography of “Looting” in Kozani, Greece. *Public Archaeology* 8 (2-3): 246-261.
- Asensio, R.H. 2018. *Señores del Pasado: Arqueólogos, Museos y Huaqueros en el Perú* (1º ed). Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Bezerra, M. 2018a. Com os Cacos no Bolso: Coleccionamento de artefatos arqueológicos na Amazônia Brasileira. *Revista do Patrimônio* 38:85-99.
- Bezerra, M. 2018b. O machado que vaza ou algumas notas sobre as pessoas e as superfícies do passado presente na Amazônia. *Vestígios - Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica*, 12(2) Artículo 2.
- Cabral, M.P. 2022. Cuando un pájaro viviente es un vestigio arqueológico: considerando la arqueología desde una perspectiva de conocimiento diferente. En *Otros Pasados. Ontologías y el Estudio de lo Que Ha Sido*, editado por F. Rojas, B. Ellsworth Hamann y B. Anderson, pp. 25-51. Fondo de Promoción de la Cultura, Zeta Comunicadores S.A., Bogotá.
- Canghiari, E. 2012. ¿Huaqueros? Lamentablemente no tenemos: Legitimación y reivindicación en el saqueo de tumbas prehispánicas. En *Espacios, Tradiciones y Cambios en Conchucos. Ecos desde la Escuela de etnografía del Proyecto “Antonio Raimondi”, Ancash, Perú*, editado por S. Venturoli, pp. 36-65. Bologna.
- Canghiari, E. 2020. Présences intrusives. Crise éthique, méthodologique et émotionnelle d’un travail de terrain sur le trafic de l’art péruvien. *Journal des Anthropologues* 162-163:205-215.
- Cavalcanti-Schiell, R.A. 2005. *Da Relutância Selvagem do Pensamento. Memória Social nos Andes Meridionais*, Tesis de doctorado en Antropología Social. Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro.
- Cavalcanti-Schiell, R.A. 2007. Las muchas naturalezas en los Andes. *Periféria. Revista d’investigació i formació en Antropologia* 7 (2):1-11.
- Chirinos Ogata, P. 2018. Entre tumbas y medianoche: Contextos y cambios de las representaciones sobre los “huaqueros” en el Perú. *Cuadernos Canela* 29:37-55.
- Cruz, P. 2009. Huacas olvidadas y cerros santos. Apuntes metodológicos sobre la cartografía sagrada en los Andes del sur de Bolivia. *Estudios Atacameños. Arqueología y Antropología Surandinas* 38:55-74.
- De la Cadena, M. 2015. *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Duke University Press Books, Durham.

- De la Cadena, M. 2018. Natureza incomum: Histórias do antropo-cego, Traducido por J.P. Dias. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros* 69:95-117.
- DeLanda, M. 2016. *Assemblage Theory*, Primera edición. Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Deleuze, G. 2016. *Dois Regimes de Loucos: Textos e Entrevistas*. Traducido por G. Ivo. Revisión Técnica de L.B.L. Orlandi. Instituto Francés, Editora 34, Rio de Janeiro.
- Deleuze, G. y F. Guattari 2012. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia*. Traducido por A. Guerra Neto y C. Pinto Costa. Editora 34, Rio de Janeiro.
- Deleuze, G. y C. Parnet 1998. *Diálogos*. Primera edición. Editora Escuta, São Paulo.
- Field, L.W., C. Gnecco y J. Watkins (eds.) 2016. *Challenging the Dichotomy: The Licit and the Illicit in Archaeological and Heritage Discourses*. 1º ed. The University of Arizona Press, Tucson.
- Garay, C.V. 2001. Huaqueros, descubridores y coleccionistas: Una historia informal del patrimonio arqueológico peruano. *Revista de Historia y Geografía* 15:1-6.
- Gheco, L., M. Rodríguez Oviedo, M. Gastaldi y M. Quesada 2022. ¿Es posible conservar una Salamanca? Reflexiones sobre arqueología, conservación y usos locales del patrimonio desde una cueva con arte rupestre de Catamarca. *Runa* 43 (1):307-325.
- Glass-Coffin, B. 1991. Discourse, daño, and healing in north coastal Peru. *Medical Anthropology*, 13 (1-2):33-55.
- Glowczewski, B. 2015. *Devires Totêmicos: Cosmopolítica do Sonho*. Traducido por J. Pinheiro y A. De Oliveira Santos. N-1 edições, São Paulo.
- Guattari, F. 2012. *Caosmose: Um Novo Paradigma Estético*. Traducido por A.L. De Oliveira y C. Leão, 2ª edición. Editora 34, São Paulo.
- Gündüz, R. 2001. *El Mundo Ceremonial de los Huaqueros*. Universidad Ricardo Palma, Editorial Universitaria, Lima.
- Hamilakis, Y. 2011. Archaeological ethnography: A multitemporal meeting ground for archaeology and anthropology. *Annual Review of Anthropology* 40 (1):399-414.
- Hamilakis, Y. 2014. *Archaeology and the Senses: Human Experience, Memory, and Affect*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Hamilakis, Y. 2017. Sensorial assemblages: Affect, memory and temporality in assemblage thinking. *Cambridge Archaeological Journal* 27 (1):169-182.
- Hamilakis, Y. y A. Anagnostopoulos 2009. What is Archaeological Ethnography? *Public Archaeology* 8 (2-3):65-87.
- Hamilakis, Y. y A.M. Jones 2017. Archaeology and Assemblage. *Cambridge Archaeological Journal* 27 (1):77-84.
- Harris, O.J.T. y C.N. Cipolla 2017. *Archaeological Theory in the New Millennium: Introducing Current Perspectives*, 1º ed. Routledge, New York.
- Henare, A., M. Holbraad y S. Wastell (eds.) 2007. *Thinking Through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*. Routledge, New York.
- Ingold, T. 1993. The temporality of the landscape. *World Archaeology* 25 (2):152-174.
- Ingold, T. 2008. When ANT meets SPIDER: Social theory for arthropods. En *Material Agency: Towards a Non-Anthropocentric Approach*, editado por C. Knappett y L. Malafouris, pp. 209-215. Springer, New York.
- Ingold, T. 2010. No more ancient; no more human: The future past of archaeology and anthropology. En *Archaeology and Anthropology: Understanding Similarity, Exploring Difference*, editado por D. Garrow y T. Yarrow, pp. 160-170. Oxbow Books, Oxford.
- Ingold, T. 2012. Trazendo as coisas de volta à vida: Emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos* 18 (37):25-44.
- Ingold, T. 2015. *Estar Vivo: Ensaio sobre Movimento, Conhecimento e Descrição*, 1ª Edição. Editora Vozes, São Paulo.
- Jácome, C.P. 2017. *Dos Waiwai aos Pooco: Fragmentos de História e Arqueologia das Gentes dos Rios Mapuera (Mawtohrí), Cachorro (Katxuru) e Trombetas (Kahu)*. Tesis de Doctorado en Arqueología, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Jácome, C. y J. Xamen Wai Wai 2020. A paisagem e as cerâmicas arqueológicas na bacia Trombetas: Uma discussão da Arqueologia Karaiwa e Wai Wai. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas* 15 (3):1-25.
- Jervis, B. 2018. *Assemblage Thought and Archaeology*. 1ª edición. Routledge, New York.
- Joralemon, D. y D Sharon 1993. *Sorcery And Shamanism: Curanderos and Clients in Northern Peru*. University of Utah Press, Salt Lake City.
- Joyce, R. y S. Gillespie 2015. Making things out of objects that move. En *Things in Motion: Objects Itineraries in Anthropological Practice*, editado por R. Joyce y S. Gillespie, pp. 3-19. School for Advanced Research Press, Santa Fe.
- Lema, V. 2024. Hacia una teoría etnográfica de la excavación: encuentros entre teoría nativa y académica sobre "lo arqueológico" en los andes jujeños. *Mundo de Antes*, 18(1 (enero-julio), e304. <https://doi.org/10.59516/mda.v18.304>
- Lema, V.S. y Fl. Pazzarelli 2015. Memoria fértil. Crianza de la historia en Huachichocana. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. <https://journals.openedition.org/nuevomundo/67976>.
- Lévi-Strauss, C. 2003 [1950]. Introdução à obra de Marcel Mauss. En *Sociologia e Antropologia*, editado por M. Mauss, pp. 11-46. Traducido por P. Neves. Cosac & Naify, São Paulo.
- Nail, T. 2017. What is an assemblage? *SubStance* 46 (1):21-37.
- Narváez, A. 2001. *Dioses Encantos y Gentiles: Introducción al Estudio de la Tradición Oral Lambayecana*. Museo de Sitio, Instituto Nacional de Cultura, Chiclayo.
- Narváez, A. 2014. *Dioses de Lambayeque: Introducción al Estudio de la Mitología Tardía de la Costa Norte del Perú*. 1a ed. Ministerio de la Cultura del Perú/Proyecto Especial Naylamp Lambayeque, Chiclayo.
- Polia, M. 1996. "Despierta, Remedio, Cuenta...": *Adivinos y Médicos del Ande* (1ª edición). Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, Lima.
- Ricard Lanata, X. 2007. Ladrone de sombra: El universo religioso de los pastores del Ausangate (Andes sur peruanos). Institut Français d'Études Andines, Centro de Estudios Regionales

- Andinos Bartolomé de Las Casas. <https://doi.org/10.4000/books.ifea.611>
- Roland, F.J.S. 2014. El negocio de la muerte. Los huaqueros y el saqueo del pasado. *La Razón Histórica* 25:161-173.
- Santos-Granero, F. (ed.) 2009. *The Occult Life of Things: Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*. University of Arizona Press, Tucson.
- Sax, M. 2018. Southern Sacrifice and Northern Sorcery: Mountain spirits and encantos in the Peruvian Andes. En *Non-Humans in Amerindian South America: Ethnographies of Indigenous Cosmologies, Rituals and Songs*, editado por J.J.R. Andía, pp. 97-125. Berghahn Books, New York.
- Sillar, B. 2004. Acts of god and active material culture: agency and commitment in the Andes. En *Agency Uncovered: Archaeological Perspectives on Social Agency Power and Being Human*, editado por A. Gardner, pp. 153-189. UCL Press, London.
- Soares, D.L. 2021. Working with *huacos*: Archaeological ceramics and relationships among worlds in the Peruvian North Coast. *Journal of Social Archaeology* 3:353-373.
- Soares, D.L. 2022. *Trabajando con Huacos: Curanderismo, Huaqueo e Cerâmica Arqueológica na Costa Norte Peruana*. Tesis de Doctorado en Arqueología, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Souriau, È. 2020. *Os Diferentes Modos de Existência*. N-1 Edições, São Paulo.
- Strathern, M. 1994. *Partial Connections. Updated Edition*. AltaMira Press, Walnut Creek, Lanham, New York, Toronto, Oxford.
- Viveiros de Castro, E. 2002. *A Inconstância da Alma Selvagem. E Outros Ensaios de Antropologia*. CosacNaify, São Paulo.
- Viveiros de Castro, E. 2018. *Metafísicas Canibais: Elementos para uma Antropologia Pós-estrutural*. Ubu Editora, São Paulo.
- Xamen Wai Wai, J. 2017. *Levantamento Etnoarqueológico sobre a Cerâmica Konduri e Ocupação dos Wai Wai na Região da Terra Indígena Trombetas-Mapuera (Pará, Brasil)*. Monografía de Graduação. Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém.

Notas

- ¹ Raul, un exhuaquero, en una entrevista realizada el 21/08/2017. Todos los datos, información y discusiones que se presentarán en este artículo son resultado de mi trabajo en colaboración con curanderos y curanderas de la región y el fruto de encuentros y conversaciones que tuvieron lugar con el consentimiento verbal de todos aquellos que fueron interlocutores de esta investigación. El uso de las narrativas y otros materiales producidos en mis encuentros con estas personas solo se llevó a cabo con la autorización explícita de cada una de ellas. Además, debo decir que todos los nombres descritos en este artículo son ficticios, una postura que asumí para preservar la identidad de aquellos que se dispusieron a construir este trabajo conmigo. En algunos casos, el anonimato fue un deseo o demanda de mis interlocutores, y en otros, fue algo sugerido por mí con el objetivo de preservar sus identidades frente a los conflictos que podrían generarse por sus prácticas.
- ² En este artículo se usa la noción de ‘cosa’ en referencia a las reflexiones propuestas por Henare et al. (2007). De acuerdo con estos autores, la noción de cosa lleva consigo una mínima carga teórica y funciona como un ‘significante flotante’, según lo definido por Lévi-Strauss (2003 [1950]). Tal enfoque sigue caminos diferentes de los contenidos en las nociones de objeto y artefacto, que se definen a partir de una serie de dicotomías como sujeto versus objeto y creador versus artefacto. Además, las cosas antiguas encontrados por arqueólogos y curanderos pueden ser muchas, como, por ejemplo, cerámicas arqueológicas, huesos humanos y de animales, piezas metálicas, instrumentos de madera, cuentas y una diversidad de otras cosas. Sin embargo, este artículo elige enfocar su análisis en las relaciones en torno a la cerámica arqueológica, que en la región recibe el nombre de huacos. Otras cosas antiguas reciben otros nombres; como en el ejemplo citado arriba, los huesos humanos (principalmente los craneos) son animas, las piezas metálicas son bronce
- o aceros, y los instrumentos de madera muchas veces son varas o chontas.
- Palabras como artefactos o piezas arqueológicas serán usadas en este artículo cuando se haga referencia a la manera en que la arqueología se relaciona con las cosas antiguas; de lo contrario, prefiero usar las categorías nativas para referirme a cada una de estas piezas. En ello está implicado un juego de perspectivas que concierne a mundos diferentes parcialmente conectados (De la Cadena 2016; Strathern 1994). Además, las categorías nativas, o sea, las palabras usadas por los Maestros curanderos para definir las cosas serán indicadas en el texto con el uso de itálica.
- ³ Vale recordar que, en quechua, el término huacas se escribe como *Wak'as*. Asimismo, tiene una definición bastante diversa en los Andes y puede hacer referencia a una serie de cosas distintas, desde lo que nosotros, los arqueólogos, reconocemos como sitios arqueológicos hasta fenómenos llamados “naturales” como, por ejemplo, la lluvia, el viento, el mar y las constelaciones (Narváez 2014). Sin embargo, es común que en la región de la costa norte peruana el término huaca se utilice para designar los sitios arqueológicos o lugares que tuvieron gran importancia en periodos precolombinos. A esta palabra están relacionados los términos huaquero y huaco. El primero se refiere a quien excava huacas, o sitios arqueológicos, en busca de vestigios arqueológicos que puedan ser vendidos a buen precio en un mercado de tráfico de bienes arqueológicos, mientras que el segundo hace referencia al nombre que huaqueros, curanderos y algunos arqueólogos dan a las cerámicas arqueológicas.
- ⁴ Por supuesto, con el paso del tiempo, este juego infantil terminaba convirtiéndose en algo más serio y especializado, ya que muchos jóvenes seguían las costumbres de algún familiar y se convertían en huaqueros, haciendo de esta actividad ilegal una de sus formas de sustento. No abordaré aquí la práctica del huaqueo, ya que me centraré en discutir

las relaciones entre curanderos y curanderas y la cerámica arqueológica. Para otras reflexiones sobre el tema del huaqueo, puede consultarse: Asensio 2018; Canghiari 2012, 2020; Chirinos Ogata 2018; Garay 2001; Gündüz 2001; Roland 2014; Soares 2021, 2022.

⁵ Este artículo es una extensión de mi investigación doctoral en arqueología realizada entre 2016 y 2022 (Soares 2022), investigación que continúa en mi posdoctorado en Antropología en la Universidad de São Paulo. Actualmente estoy investigando la práctica del curanderismo en Lambayeque, con el objetivo de explorar los procesos de creación de las mesas de los curanderos y las relaciones entre el acto de crear estas mesas y el proceso de convertirse en curandero. Mi investigación posdoctoral está asociada al Proyecto Temático “Métis: Artes y Semántica de la Creación y la Memoria”, financiado por FAPESP (Números de procesos: 2020/07886-8 y 2023/09713-1 - Fundación de Investigación de São Paulo).

⁶ Utilizo el término “agenciamiento” como posible traducción para el concepto de “*assemblage*” (inglés) o “*agencement*” (francés), según lo concebido por Gilles Deleuze y Félix Guattari (Deleuze 2016; Deleuze y Guattari 2012; Deleuze y Parnet 1998). Este concepto se ha vuelto más popular a través de los esfuerzos de Manuel DeLanda (DeLanda 2016) y tiene un impacto significativo en los estudios arqueológicos. Para más referencias sobre los usos de este modo de pensamiento, consultar: Hamilakis 2017; Hamilakis y Jones 2017; Harris y Cipolla 2017; Jervis 2018; Nail 2017. Este concepto está implícitamente presente en trabajos como los de Bill Sillar (2004) y, para el Surandino, en trabajos como los de Pablo Cruz (2009).

⁷ Existen diversos relatos de casos así en la Amazonía brasileña, donde es común que las personas tengan vasijas cerámicas en casa, algunas utilizadas para almacenar agua o como macetas para plantas. Hay casos destacados en la región del Río Trombetas donde la población ribereña suele tener sus propias colecciones de cerámica Konduri, siendo los apliques cerámicos zoomórficos bastante comunes, utilizados en algunos casos como colgantes en collares. Estas situaciones son descritas en los trabajos de autoras como Márcia Bezerra y Camila Jácome, además de los trabajos del arqueólogo indígena Jaime Xamen (Bezerra 2018a, 2018b; Jácome 2017; Jácome y Wai Wai 2020; Wai Wai 2017). En el libro *Challenging the dichotomy: the licit and the illicit in archaeological and heritage discourses*, varios autores presentan y discuten contextos de interacción entre pasado y presente, a partir de las cosas antiguas que pueden emerger de la tierra (Field et al. 2016). Para ejemplos en otros contextos relacionados con el mundo de la arqueología clásica, ver Antoniadou 2009; Hamilakis 2014.

Además de estas referencias, también puedo mencionar situaciones en las que presenté mi investigación en congresos académicos. En prácticamente todas las situaciones, arqueólogas y arqueólogos compartían conmigo sus experiencias sobre sus encuentros con las cosas arqueológicas. Así, escuché historias sobre apariciones en yacimientos arqueológicos, piezas encontradas a partir de sueños o incluso personas que enfermaron al entrar en contacto con entierros antiguos. Se pueden citar también trabajos publicados al respecto: Gheco et al. 2022 y Lema 2024.

⁸ El autor complementa el desafío afirmando que también es necesario acabar con la obsesión de la antropología por lo “antropo”, que determinó ciertas tradiciones del pensamiento antropológico.

⁹ No se trata de criticar ni descartar la datación dentro de la disciplina arqueológica, sino de destacar que esta sería solo una fase en la vida de dichas cosas. Como se va a tratar en este artículo, las cosas consideradas antiguas o arqueológicas no tienen solo una participación en el tiempo, sino que también la capacidad de atravesarlo y componer diferentes redes de relaciones, viviendo múltiples vidas en un constante proceso de transformación o devenir (Soares 2022). En relación a formas de entender lo arqueológico a partir de teorías nativas andinas y amazónicas que desafían la asociación entre arqueología y pasado y una arqueología que no se preocupa “por lo antiguo”, ver Lema y Pazzarelli 2015 y Cabral 2022.

¹⁰ La palabra encanto es utilizada por curanderos y curanderas para designar, generalmente, cerros y *huacas*. De acuerdo con Mario Polia (1996), el término encanto puede designar el poder de un objeto, de un lugar e incluso de una persona, y puede estar asociado a un espíritu o una potencia responsable de encantar, siendo una fuente de poder que anima lugares y cosas (Soares 2022). En palabras de Alfredo Narváez los encantos pueden ser, además: “[...] territorios vedados, peligrosos, allí pertenecen los demonios, los monstruos gentílicos de apariencia terrorífica o que se disfrazan con un aspecto humano inofensivo, allí están los dueños y amos de la oscuridad, la noche, el mundo de las tinieblas. [...] Los encantos son también sinónimos de cavernas y profundidades que presentan huacas o cerros, donde hombres, mujeres o niños se dirigen sin explicación aparente para ser devorados” (Narváez 2014:112).

El término gentiles hace referencia a las personas que vivieron en la región de la costa norte en tiempos antiguos, más específicamente, antes de la colonización española. La “gentilidad” se refiere al mundo pagano, anterior al cristianismo, o a lo que se coloca al margen de este (Narváez 2001). También son conocidos como “moros”, seres caracterizados por no haber sido bautizados. En general, los gentiles son seres que habitan los encantos, como cerros y huacas, y son los dueños de las cosas antiguas, como, por ejemplo, los huacos. Incluso, curanderos y curanderas suelen decir que los huacos son “artes de los gentiles”.

¹¹ En este pasaje hago referencia al uso que Marisol de la Cadena hace de la expresión “no solo...” (“*não apenas...*”) al discutir su experiencia etnográfica-conceptual y entender que, en los Andes, específicamente en la región de Cusco, las montañas son montañas, pero no solo eso, ya que también son seres que forman parte de la vida de las personas que viven allí. La autora afirma que solo entendió este tema en una de las conversaciones que tuvo con su principal interlocutor, Mariano Turpo, quien insistía en decir que lo que para ella era una montaña no era solo eso. En palabras de la autora: “Y solo logré comprender el significado de esto cuando esto se convirtió no solo en eso para mí, o hasta que, a través de una práctica laboriosa y paciente, pude transformar mi pensamiento, alejándome del hábito de necesitar entender (a menudo mal) la entidad o práctica en cuestión. Captar lo que no solo venía a través de mi

práctica habitual de pensamiento, además de llevar tiempo, requirió trabajar en una interfaz permanente, en la que las prácticas de producción de mundo de Mariano y las mías eran aparentemente similares y, al mismo tiempo, diferentes. Y lo que surgió en la interfaz en lugar de “la” entidad o práctica en cuestión fue una “redescripción” mutua de los conceptos, formas o figuras del otro (de Mariano y mía) de manera que siempre se excedían, incluso si también se superponían” (De la Cadena 2018:110).

¹² Los *huacos* sin figuras también pueden ser utilizados por los Maestros, aunque existe una preferencia evidente por el uso de huacos con figuras. Sin embargo, los Maestros curanderos afirman que ambos tipos de huacos, con o sin figuras, poseen espíritu.

¹³ Sin embargo, es común que los espíritus de los huacos se transformen, presentándose de otras formas para engañar a las personas o asustarlas.

¹⁴ En general, todos los Maestros con quienes hablé describen la mesa curandera como una mesa buena. Con esto, quieren decir que es allí donde deben estar las cosas que tienen una energía buena o positiva. Es decir, allí es donde normalmente se colocan los perfumes, los remedios y las hierbas que sirven para curar.

La mesa ganadera, o también mesa malera, es el nombre dado al lado izquierdo de las mesas de los curanderos, y es el lugar donde generalmente se colocan los elementos que tienen una energía fuerte, o que incluso se consideran malos. En este lado de la mesa es donde normalmente se encuentran los huacos, los cráneos de los gentiles (las animas), las piedras que provienen de cerros, los bronceos utilizados para limpiezas y todo aquello que tenga una forma o una presencia considerada fuerte o mala. Y que, por lo tanto, pueden ayudar al Maestro en su lucha contra brujos maleros y otros espíritus malos (Soares 2022).

¹⁵ Esto se debe a que las cosmologías andinas parecen compartir algunos de los supuestos centrales de la economía simbólica configurada por el multinaturalismo, acorde a la proposición de Viveiros de Castro (2002). En otras palabras, esto se debe a que “todo el mundo se podría considerar potencialmente sujeto, con su propio punto de vista, toda actividad sería interactiva: existiría desde siempre la posibilidad de una respuesta comunicativa por parte de aquello que, de otro modo, sería el objeto de alguien” (Allen 2015:24, mi traducción).

¹⁶ Traducción libre del portugués: “*Não sabemos nada de um corpo enquanto não sabemos o que pode ele, isto é, quais são seus afectos, como eles podem ou não compor-se com outros afectos, com os afectos de um outro corpo, seja para destruí-lo ou ser destruído por ele, seja para trocar com esse corpo ações e paixões, seja para compor com ele um corpo mais potente*” (Deleuze y Guattari 2012:45).

¹⁷ De acuerdo con Ricardo Cavalcanti-Schiel (2007), la ritualidad en los Andes está siempre reconocida como un trabajo, un dispendio de esfuerzo.

¹⁸ Exploro la cuestión del miedo como una puerta de entrada a los peligros y daños que pueden causar las *huacas* y *huacos* en el Capítulo 2 de mi tesis doctoral (Soares 2022), que será publicado en una colección de textos de varios autores en 2025.

¹⁹ Se puede decir que el protocolo adoptado en el cuidado de las mesas varía de acuerdo con la relación que el Maestro tiene con sus mesas y también con la manera en que entiende a los seres que están agrupados allí. Algunos Maestros prefieren dejar sus mesas montadas todo el tiempo. Según don Ricardo, no sería bueno dejar su mesa desmontada, ya que las cosas que la componen podrían comenzar a molestar a las personas de la casa, haciendo ruidos, silbando, moviendo cosas de lugar, e incluso presentándose durante la noche. Esto puede ocurrir porque la mesa tiene una serie de necesidades que deben ser satisfechas por el Maestro, y si la mesa está guardada todo el tiempo, no será refrescada, no recibirá sus perfumes, sus colonias, y por eso puede enojarse. Sin embargo, algunos Maestros pueden mantener sus mesas desmontadas por falta de espacio en sus casas, o entonces las desmontan para hacer algún viaje o trabajo fuera de sus casas.

²⁰ En otras palabras, una dimensión “asignificante” de las cosas. Según el enfoque propuesto por Glowczewski (2015) y Guattari (2012), esto ocurre cuando las cosas no pertenecen solo al ámbito de los significados y las metáforas, ya que: “[...] se convierte en un agente, un mediador, facilitando un proceso de transformación al desempeñar tal función” (Glowczewski 2015:16). Por lo tanto, las huacas, cerros, encantos, gentiles y huacos van más allá del terreno de las creencias y emergen como seres que constituyen prácticas capaces de crear y reafirmar los modos de existencia de otros mundos.

