

Concepción mágico-religiosa de la Medicina en la América Prehispánica

Magical and religious beliefs in Medicine in Pre-Hispanic America

Óscar Frisancho Velarde¹

RESUMEN

La génesis de la Medicina en la América Prehispánica puede aún verse reflejada en la cosmovisión mágico religiosa que en la actualidad los pueblos originarios, que poblaron esta tierra y han subsistido, mantienen sobre el fenómeno de la enfermedad y en sus costumbres terapéuticas. El pensamiento mágico – religioso en la salud y la forma de afrontar la enfermedad se caracterizaron por ser ampliamente difundidos en todas las culturas del norte, centro y sur de América.

Palabras clave: Historia de la medicina, antropología, chamanismo, América del Sur, América del Norte, América Central. (DeCS/MeSH).

SUMMARY

The origins of medicine in pre-Hispanic South America are still evident in the magic and religious cosmic vision that influences the beliefs of many native South American with respect to health and disease and their therapy approaches. This magical-religious approach for health and disease has been widely spread in North, Central and South America cultures.

Keywords: History of medicine, anthropology, chamanism, South America, North America, Central America. (DeCS/MeSH).

La cultura andina prehispánica estaba íntimamente integrada a la naturaleza, de allí nacieron sus concepciones metafísicas. Fue la tetrada tierra - fuego - aire - agua la fuente que inspiró al pensamiento andino prehispánico. El mundo ideológico precolombino se expresaba a través de mitos y creencias, muchos aún persisten en la América rural contemporánea; esta continuidad histórica demuestra su intensa fuerza vital.

La concepción cosmogónica precolombina - respecto al origen y el destino final del hombre - les permitió tener una interpretación característica del tiempo y el espacio; estas ideas influyeron en su vida secular y religiosa^{1,2}.

La magia apareció simultánea al deseo de influir sobre los fenómenos sobrenaturales, con el correr del tiempo se insertó en un sistema animista. La teología prehispánica era panteísta y politeísta, asumía la espiritualidad del medio natural circundante; en ese contexto, vinculaban los cataclismos y las enfermedades con el poder de sus "apus". Ver Figura 1.



FIGURA 1. La teología prehispánica era panteísta y politeísta, asumía la espiritualidad del medio natural circundante; en ese contexto, vinculaban los cataclismos y las enfermedades con el poder de sus "apus". Dibujos de Guamán Poma de Ayala (siglo XVI).

Los incas tenían una concepción tripartita del universo: el mundo divino de los dioses (Hanan Pacha), el mundo presente habitado por los hombres (Kay Pacha) y el mundo subterráneo de los muertos (Uku Pacha). Estos mundos -según sus creencias - estaban interrelacionados: la Pacha de la Tierra de Aquí hunde sus raíces en la Tierra de Adentro, y para dar sus frutos recibe el agua de la Tierra de Arriba^{3,4}.

La pareja divina Ometecuhtli - Omecíhuatl gesta a los cuatro dioses Tezcatlipoca destinados a los cuatro puntos cardinales y relacionados con la génesis del universo mesoamericano⁵.

Los aztecas distribuían el universo a lo largo de un eje vertical con dos polos, uno ubicado en el piso trece del cielo y otro en el Mictlán, en la región novena del inframundo; en ese esquema distribuían sus tres mundos cósmicos: el mundo celeste (trece cielos), el mundo terrenal y el inframundo (nueve regiones); en los cielos inferiores estaban la luna y el sol^{5,6}.

La organización del cosmos maya era representada por cinco árboles sagrados y sus respectivas divinidades que conectaban el cielo y la tierra; en este esquema, los dioses portaban ofrendas específicas que mostraban el orden de creación del mundo: un pescado (el mundo acuático), un ciervo (la tierra), un pavo (el cielo), una flor (el fuego) y una mazorca de maíz (los seres humanos)⁷⁻⁹.

La concepción mágico-religiosa fue la principal característica de la Medicina precolombina. Existían dioses "buenos" que concedían bienestar (riqueza, salud y amor) y dioses "malos" que atraían la enfermedad y los cataclismos. La enfermedad -según sus creencias- provenía de estas divinidades que podían "dañar", "poseer" al individuo, penetrar objetos, "sacar" el alma, etc⁶.

1. Médico Gastroenterólogo del Hospital Nacional Edgardo Rebagliati Martins, EsSalud. Profesor de la Universidad Peruana Cayetano Heredia y de la Universidad Ricardo Palma; Lima, Perú.

Los incas y sus antecesores tenían una concepción geocéntrica: la tierra era el centro del universo y el dios Sol la máxima divinidad; por eso el imperio del Tawantinsuyo es también llamado el Imperio del Sol.

Los dioses Wiracocha (sur de los Andes) y Pachacámac (en la costa) representaban a los creadores del universo; también existían cultos a "héroes culturales" como Tunupa y Naylamp. Otras deidades fueron la Madre Tierra (Pachamama) y las divinidades astronómicas como la luna (Quilla) y las estrellas (Coyllur). Existían otros dioses materializados en fenómenos sobrenaturales o accidentes geográficos (Illapa o rayo)¹⁰.

Las culturas mesoamericanas situaron su origen divino en el encuentro del maíz y la serpiente. La serpiente fue su antepasado epónimo nacido de un mito antropogénico; en la mitología azteca es representada por Quetzalcoatl y en la maya por Kukulcán. Quetzalcoatl es la serpiente verde y emplumada que simbolizaba al "dios de la vida" que enseñó la agricultura, las artes, la metalurgia, el calendario, etc.; su contraparte es Tezcatlipoca ("espejo humeante") que personificaba el castigo y la enfermedad, pertenecía al reino de las tinieblas^{10,11}.

Existían dioses nahuas protectores cuya misión era mantener la vida humana sobre la tierra. Ometeotl actuaba en la fertilización; la diosa madre cuidaba del embarazo y el parto; también preparaba a las embarazadas en los baños de vapor mexicanos^{10,11}.

El tipo de dioses "ofendidos" influía en la clase de dolencia, por ejemplo a Tlaloc ("dios del agua") se le relacionaba con el edema y la ascitis; asimismo, se creía que los ahogados y los fulminados por el rayo iban al primer cielo inferior, al Tlalocan, la morada de Tlaloc. Ver Figura 2^{10,11}.



FIGURA 2. Tlaloc, dios de la lluvia y el relámpago entre los aztecas, se lo distingue por sus ojos saltones y sus dientes de jaguar. Se le relacionaba con el edema y la ascitis; asimismo, se creía que los ahogados y los fulminados por el rayo iban al primer cielo inferior, al Tlalocan, la morada de Tlaloc.

En los Andes, la luna (Quilla) y la tierra (Pachamama) eran las divinidades protectoras del agua, de la primera

dependía la lluvia y de la segunda el caudal de los ríos; estas diosas aseguraban la fertilidad de los campos y la nutrición del pueblo. Se les rendía pleitesía a lo largo del año, en época de lluvias, etc.¹².

La cultura Maya Quiché también fue politeísta y panteísta. El dios maya Hunab Ku era el creador universal de todas las cosas y como no podía ser representado, su hijo Itzamná, "el dios del cielo", lo suplió en sus relaciones terrenales. Otros dioses mayas fueron: Chaak dios de la lluvia, Kukulcan dios del viento, Ixchel diosa del embarazo, Ah Puch dios de la muerte, y Ek Chuah dios de la guerra, entre otros¹¹.

La bipolaridad frío - calor era un eje esencial del pensamiento médico prehispánico. Los antiguos americanos consideraban que la posesión por seres celestes se manifestaba como una enfermedad "caliente" y la posesión por seres del inframundo producía una enfermedad "fría"¹³.

Los Nahuas creían en 'enfermedades calientes' provenientes del aire solar (tonal ehécatl); y en 'enfermedades frías' provenientes del aire terrestre (tlalli ehécatl), del aire acuático (ehécatl atl) y del aire del inframundo (mictlan ehécatl)^{10,11}.

Las enfermedades "autóctonas" fueron conocidas más por su causalidad que por sus características semiológicas, por ejemplo el "manchariska" quechua y el netonalcahualiztli náhuatl ('enfermedades del susto') podían corresponder a diferentes patologías, porque el shaman asignaba trascendencia a algún acontecimiento que precedía la enfermedad¹³⁻¹⁵.

Laín Entralgo enfatiza que "Las enfermedades no pasaron de ser nombres de síntomas" o de causales fortuitas o coincidentes¹⁶.

Reiteramos que las enfermedades -según la concepción aborígen- venían de un mundo sobrenatural habitado por dioses y espíritus, con sentido divino y sagrado, por lo que las manifestaciones de cualquier dolencia eran atribuidas a la voluntad de esas deidades¹².

El carácter punitivo de la enfermedad incentivó el desarrollo de rituales -que se expresaron colectivamente- para celebrar a las divinidades; por ejemplo, la fiesta inca de la Situa, que se realizaba anualmente al inicio de la estación lluviosa, tenía la misión de prevenir las epidemias; la fiesta nahua Ochpaniztli era una fiesta para incentivar la fertilidad.

La nosografía, es decir la nomenclatura de las enfermedades, se refería directamente a los supuestos agentes causales; por ejemplo en el área andina se utilizaron las siguientes denominaciones: taqui oncoy, enfermedad producida por las fiestas y diversiones; oncoy pujyo, enfermedad de los manantiales; oncoy pacha masca, enfermedad producida por la tierra; capac oncoy uacamasca, enfermedad producida por las huacas y cementerios; pucypta pyascansara, enfermedad del

maíz; etc. Los indios lules del Chaco paraguayo, de origen guaraní, denominaban añacua o gualicho a las manifestaciones orgánicas (ceguera, dolor, deformaciones) que producían los espíritus del mal encarnados en un gorgojo^{17,18}.

Otras enfermedades existían en forma endémica, produciendo ocasionalmente brotes epidémicos. Los antiguos mexicanos conocían estos fenómenos y designaban a las epidemias como temoxtli y a los contagios como temauhcozoztli^{11,19-21}.

SHAMANES Y CURANDEROS

En todas las culturas humanas han existido sujetos con aptitudes para interpretar sueños y profecías, conocer la naturaleza de las plantas y observar el desplazamiento de los astros; esta sabiduría empírica era transmitida ancestralmente.

En la América prehispánica estas personas pertenecían a una élite privilegiada con estrecha vinculación con el poder político; eran considerados intermediarios entre lo divino y lo terrenal, hacían "hablar" a los oráculos e interpretaban sus augurios; además preservaban los mitos cosmogónicos y la ideología imperante^{22,23}.

Algunos eran "elegidos" al nacer-por determinación astrológica- o por haber sobrevivido a algún suceso sobrenatural, como la fulguración del rayo; al respecto Guamán Poma de Ayala señala: "Se hacen magos, los llamados hijos del rayo que son los mellizos, los nariz endida y los nacidos de pié".

Los gemelos, albinos, jorobados, enanos, entre otros, eran considerados como "señalados" por los dioses del México antiguo. Jacinto de la Serna, un inquisidor de idolatrías, escribió en 1656: "estos médicos o adivinos...son unos indios mal encarados y señalados de naturaleza, o cojos o tuertos, y estos tales atribuían la elección de su sacerdocio, o la gracia que tienen para curar a aquellos defectos que padecen"²⁴⁻²⁸.

Los kuhul ajaw eran reyes y sacerdotes mayas con supuestos poderes divinos; ellos realizaban los rituales con sacrificios humanos.

Creían que el Nawal Winak se transformaba en un jaguar que subía al cielo y bajaba al inframundo.

El chilam maya predecía el futuro en los oráculos; renombrados oráculos mayas existieron en Chichén Itzá y Cozumel, se dice que en este último, había un ídolo que "hablaba".

A algunos se les temía por su capacidad para provocar "daños", enfermedades o aún calamidades mayores; en el antiguo Perú se les llamaban laikas, que corresponderían a los actuales brujos; en el México precortesiano temían a los nahualli por su poder de metamorfosis en animales maléficos²⁴⁻²⁸.

La terapéutica de la Medicina precolombina por su naturaleza mágica no solamente estaba subordinada a las propiedades intrínsecas del medicamento, también dependía de "quién" (el shaman), "dónde" (lugar sagrado) y "cómo" (ritos) se otorgaba.

El shaman se tiznaba y pintaba el cuerpo con cenizas y ungamentos especiales, luego recurría a técnicas figurativas e imitativas, se anunciaba con su sonaja, organizaba danzas, realizaba masajes, succionaba las partes enfermas para extraer a los espíritus fuera del cuerpo; asimismo, preparaba brebajes con hierbas mezcladas con cactus alucinógenos que bebían con el enfermo: las alucinaciones sensoriales les facilitaban sus "encuentros" con deidades o espíritus. Ver Figura 3.



FIGURA 3. El texoxotla-ticitl o cirujano azteca. Según Fray Bernardino de Sahagún "tenían grandes conocimientos de los vegetales, sabían sangrar, sobaban, reducían luxaciones y fracturas, sajaban y curaban las llagas, la gota y en las oftalmías cortaban las carnosidades". Dibujo de 'Prácticas Médicas en la Antigua América'. IE, México 1987, M. Guzmán Peredo.

Tenochtitlan tenía los tianquiztli o mercados populares donde se ofrecían hierbas, minerales o especímenes animales, a los cuales les asignaban propiedades curativas. En la actualidad todavía subsisten los tianguis mexicanos y los mercadillos andinos donde se ofrecen este tipo de productos²⁴⁻²⁸.

En Ayabaca (Piura) se ha descubierto una tumba de dos mil años de antigüedad, que contenía los restos de un curandero enterrado con los elementos de su "mesa" de trabajo (piedras, cristales, dientes de puma, conchas marinas, etc.), objetos rituales que no difieren mucho de los usados hoy en día por los curanderos del área; el hallazgo nos indica la continuidad histórica de las prácticas curanderiles del norte peruano^{29,30}.

En México y en gran parte de Mesoamérica a los shamanes se les llamaba titicil o titici (plural de titicil). Los titici-sacerdotes de Tláloc atendían a los quemados por el rayo, los de Ehécatl a los que padecían enfermedades osteoarticulares, los de Xipe-Tótec a los enfermos de la piel, los de Ixtlilton a los niños, los de Tezcatlipoca atendían las epidemias, entre otros^{31,32}.

El papiani-panamacani era el herbolario que conseguía las plantas medicinales. Ver Figura 4.

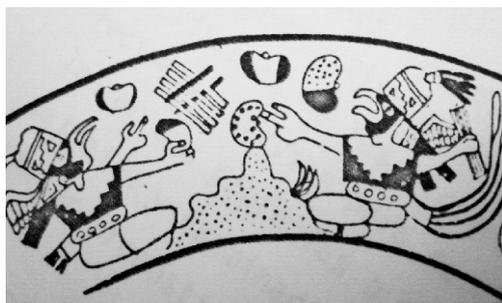


FIGURA 4. Los shamanes basaban sus augurios y presagios interpretando el movimiento de los astros, el vuelo de las aves, dejando caer granos de maíz, pallares u hojas de coca. La iconografía Mochica (Perú) nos muestra a los sacerdotes con cabezas de animales míticos interpretando a través de los pallares. Dibujo de 'Perú Preincaico', J.A. del Busto, Studium S.A. Lima 1975.

En los pueblos andinos destacaban los Jampicamayos, herbolarios muy selectos, que incluso velaban por la salud del Inca.

Los Wirapiricos interpretaban el humo de coca quemada con sebo de llama, los Calpariuc diagnosticaban con vísceras de animales, los Achicoc adivinaban usando maíz y estiércol de camélidos, los Camascas recibían poderes del trueno; los ichuris usaban el ichu (*Stipa ichu*), grama de la puna, en sus rituales^{23,24}.

Los Pacharicuc usaban arañas para predecir los acontecimientos; estos artrópodos están presentes en la iconografía andina prehispánica, incluso han sido representados en los geoglifos gigantes de Nazca y en los frisos de la pirámide de Garagay (Lima, 1400 a.C.). Los arqueólogos creen que la araña en el antiguo Perú era símbolo de la fertilidad femenina y mensajera de la lluvia^{23,24}.

Se llamaba Sirkek al médico dedicado a los tratamientos quirúrgicos, tales como la curación de las heridas, reducción de fracturas, tratamiento de las luxaciones, debridamiento de abscesos y trepanaciones craneanas.

Los tupi-guaraniés llamaban payé al hechicero causante de las desgracias y enfermedades, en Venezuela se llamaban boratios; en Chile llamaban machis a sus hechiceros, cuyos procedimientos eran iguales a los del payé^{23,24}.

Los Onas de la tierra del fuego, la zona más austral del continente americano, eran tribus nómadas, tenían su shamán, llamado Kon que utilizaba los procedimientos más simples, como son las chupadas, los masajes y el uso de hierbas^{23,24}.

Los indios Navajos de Norteamérica reunían al enfermo y sus familiares en una choza, al centro de la cual sobre un manto de arena hacían dibujos representativos de sus divinidades²⁸.

El paciente era sentado sobre el manto y el hechicero iniciaba el ritual haciendo aspersiones con un brebaje que

hacía beber a los asistentes. La ceremonia concluía con danzas y "conjuros" de la comunidad alrededor de una hoguera.

HECHICERÍA Y ENFERMEDADES

Los conquistadores españoles tuvieron mucha dificultad para evangelizar a los naturales. El conflicto y la resistencia ideológica andina fue notable. Algunos han planteado que la experiencia evangelizadora colonial en realidad creó un "catolicismo indigenizado" o una "religión indígena cristianizada".

La resistencia cultural impidió que las campañas "extirpadoras de idolatrías" logaran su objetivo. Éstas acciones se vieron limitadas por las distancias geográficas y su acción discontinua en el tiempo; además, no contaban con la aprobación unánime de la iglesia. En esta campañas se saquearon importantes centros ceremoniales (huacas y santuarios) y se destruyeron objetos de culto; asimismo se persiguieron a los shamanes acusándolos de brujos o hechiceros practicantes de actos "satánicos" o "diabólicos".

Magia, brujería y hechicería son palabras que son necesarias definir; así, magia se refiere al sistema de creencias y prácticas rituales que actúan a distancia y que influyen sobre los fenómenos naturales; en cambio hechicería y brujería son poderes para "dañar" o hacer el mal a otras personas.

Los andinos prehispánicos también relacionaban sus enfermedades con la maledicencia de los brujos (Laikas) (Ver Figura 5) incitados por sus enemigos; las lesiones hipocrómicas de la piel (Khara), anorexia, caquexia y la impotencia sexual eran atribuidas a estos sujetos. Guamán Poma de Ayala ha descrito con detalle estas prácticas de los hechiceros que hacían daño utilizando sustancias tóxicas o ponzoñosas.



FIGURA 5. Los andinos prehispánicos también relacionaban sus enfermedades con la maledicencia de los brujos (Laikas) incitados por sus enemigos; Guamán Poma de Ayala ha descrito con detalle las prácticas de estos "hechiceros". Dibujos de Guamán Poma de Ayala (siglo XVI).

Los brujos andinos preparaban muñecos de sebo de llama a los que les añadían algún efecto personal de sus víctimas (pelos, uñas, sangre o restos de prendas de vestir); en sus ritos invocaban al camaquen o upani (alma) de sus víctimas y al mismo tiempo punzaban con

espinas de cactus a los muñecos que los representaban. En algunas oportunidades quemaban al muñeco para "quemarles el alma" o inducirles más desgracias.

Los nahuas creían en tres principios anímicos: el tonalli, el teyolía y el ihiyotl, localizados en el cerebro, corazón y el hígado respectivamente, cualquiera de ellos podía alterarse. El alma que salía del "susto" era el tonalli; el teyolía podía ser oprimido, volteado o devorado^{15,18,22}.

En México se asumía que el tlacatecolotl "hombre búho" se podía transformar en cualquier animal maléfico; además, al quemar figuras de madera causaba el quebranto de sus víctimas; asimismo, eran chamanes náhuatl siniestros el teyolloquani "comecorazones" y el teyollopachanime "oprime corazones"^{15,18,22}.

También existieron hechiceros con poderes extraordinarios que podían contrarrestar los efectos maléficos. Los hechiceros pieles rojas cubiertos con pieles de animales al son de danzas y cánticos creían exorcizar a los malos espíritus. En Sudamérica los shamanes "chupadores" succionaban a los malos espíritus.

EL CULTO A LOS MUERTOS

La concepción dualista del cuerpo y el alma es universal y milenaria, en los pueblos precolombinos se consideraba al cuerpo como un receptáculo provisional del espíritu.

Su concepción cosmogónica les aseguraba que el sol salía por el oriente y después de iluminar el mundo terrenal, se metía debajo del mar para iluminar el mundo de abajo (Uku Pacha).

La muerte era considerada como una circunstancia en el que uno se trasladaba a un mundo diferente, se pasaba de una vida a otra. La necesidad de una vida eterna venturosa, implicaba llevar objetos, alimentos y otros accesorios, incluso -si era noble- acompañado de su séquito más íntimo.

El fraile franciscano Bernardino de Sahagún escribió lo siguiente respecto al significado de la muerte en el México antiguo (Historia General de las Cosas de la Nueva España): "Decían los dioses antiguos que cuando morían los hombres no perecían, sino que de nuevo comenzaban a vivir".

Los pueblos mesoamericanos concebían la existencia de varios mundos subterráneos. En el mundo subterráneo, para llegar al Mictlán azteca, las almas comunes debían realizar un viaje de cuatro días sometidos a diversas pruebas, tales como pasar entre serpientes y cocodrilos, cruzar un río sobre el lomo de un can rojo; al final llegaban ante el "Dios de los Muertos", a quien le entregaban las ofrendas que los deudos habían depositado en las tumbas.

Los guerreros aztecas muertos en combate y las mujeres

que morían durante el parto se dirigían a uno de los cielos superiores: al Tlalocan, donde pernoctaban los dioses.

Permanecer en el Uku Pacha andino (hábitat de los "gentiles" o muertos) implicaba mantener el cadáver "completo", nada los aterraba tanto como morir quemados o descuartizados. En sus enterramientos protegían al cadáver con atuendos y telares, además preferían que estuviese "libre" de la presión de la tierra en cuevas, bóvedas o necrópolis.

Los campesinos andinos jamás profanan una tumba, creen que las lesiones supurativas óseas de los miembros inferiores se generan por caminar sobre los sepulcros; evitan que las gestantes se acerquen a los cementerios, porque lo relacionan con el aborto y las malformaciones congénitas.

Los nahuas mesoamericanos creían que la enfermedad convulsiva se debía a la "posesión" sobrehumana por las cihuateteo o espíritus de las mujeres muertas en su primer parto; asimismo, presumían que las personas que estropeaban huesos en los cementerios eran introducidos al inframundo de Mictlantecuhtli.

Cuando el Inca fallecía sus descendientes se agrupaban en panacas; la panaca era la familia real, y tenía la misión de preservar el cuerpo del Inca para rendirle pleitesía, garantizar su estancia en el otro mundo y salvaguardar los recuerdos de sus hazañas.

El Pacaricuc consistía en ritos fúnebres que duraban cinco días, lapso en el que se preparaba el cadáver para la momificación. La momificación se lograba eviscerando, deshidratando y colocando resinas vegetales que evitaban la putrefacción. El corazón (donde creían radicaba el alma) era guardado en un recipiente sagrado. La momia -maqui en quechua- conservaba los bienes, tierras y aún sus servidores.

Las culturas americanas prehispánicas diferían en sus formas de enterramiento: en algunas se prefería la postura del cuerpo extendida, en otras flexionada ("postura fetal"); la jerarquía del muerto determinaba el ajuar funerario, la decoración del féretro y las ofrendas ornamentales. La complejidad de la sepultura variaba de cultura a cultura; al difunto se le rodeaba de utensilios, artefactos y alimentos, necesarios -según sus creencias- para su nueva vida.

La veneración de los momias incaicas se llevaba a cabo una vez al año, en noviembre (Aya Marca Raimi o fiesta de los muertos) las sacaban de sus bóvedas funerarias para trasladarlas en andas por las calles y barrios, allí entre ritos y conjuros las adornaban, vestían, les daban de beber y comer.

En las necrópolis de la Península de Paracas (Ica), las momias eran enterradas en fardos elaborados con telas de algodón y lana, estos "mantos" tenían representaciones humanas y de animales mitológicos; se han encontrado

fardos con telas de más de 305 m². Los sarcófagos ("purunmachos") de los Chachapoyas -cultura que floreció al norte del Perú- están desplegados en acantilados y grutas naturales; debajo de las esculturas antropomórficas de madera o arcilla están las cámaras funerarias que cobijan a las momias colocadas de cuclillas. Los sarcófagos antropomorfos y su peculiar disposición enfrentando profundos abismos, responden a un sentido mágico religioso.

Sillustani (Puno) es una necrópolis del reino aymara Qolla, caracterizada por sus monumentales mausoleos de piedra (chullpas) que se dispersan en un área de casi 63,000 m² al lado del Lago Umayo (Lago de los muertos, en aymara), su pakarina protectora.

En las tumbas reales de Sipán (Lambayeque) se han encontrado cercanos a la plataforma funeraria principal varias tumbas con patrones funerarios jerárquicos. En la cámara funeraria principal, el Señor de Sipán fue enterrado con toda su parafernalia, incluyendo su séquito (ocho personas) y tres animales domésticos (dos llamas y un perro).

En 1995 en las alturas del nevado Ampato (6,310 m) se encontraron los restos momificados de una niña de aproximadamente 14 años; estaba cubierta con telares y mantas, un prendedor de plata, una bolsa (chuspa) de lana de alpaca con coca y tres muñecas (illias). La illia de oro representaba al sol, la de plata a la luna y la de Spondylus a la misma doncella. "Juanita" -como se la conoce popularmente- fue sacrificada ritualmente en ofrenda al apu Ampato; cerca de ella se encontraron los restos de otras tres niñas, se ha deducido que eran de menor rango social por los atuendos y objetos que llevaban.

"Santuarios de Altura" con momias de niños -similares al del Nevado Ampato- se han descubierto en el norte de Argentina (Cerro Llullaillaco, Nevado Quehuar), Arequipa (Pichu Pichu, Volcán Misti) y en Ayacucho (Nevado Sarasara).

Las culturas Adena y Hopewell -a partir del 700 a.C.- se desarrollaron en los bosques orientales de los Estados Unidos de Norteamérica (valles del río Mississippi y el río Ohio). En estas áreas se han encontrado tumbas de tronco cubiertas con montículos de tierra, que contenían objetos de cobre, obsidiana, y mica; pepitas de oro y plata; también dientes de osos pardos, caimanes y tiburones. Las pipas de esteatita -algunas en forma de felinos- eran usadas con tabaco nativo por sus hechiceros.

El análisis de las tumbas Adena y Hopewell (USA) han permitido establecer que estas culturas mantenían un circuito comercial de dimensiones continentales, así por ejemplo, la obsidiana la traían de Wyoming, la mica de los Apalaches, el cobre de Michigan, los dientes de tiburón y las caparazones de tortuga del golfo de México, las pepitas de plata de Ontario, etcétera.

El pueblo de Cahokia (Illinois) -que se expandió en el valle meridional del río Mississippi- fue la mayor ciudad

prehispanica al norte de México; se desarrolló desde el año 600 d.C., y en su momento de mayor esplendor (1 250 d.C.) llegó a tener más de 35 mil habitantes, allí se han encontrado tumbas con ornamentos, atuendos y diversas ofrendas. En estas sepulturas -conocidas como "montículos funerarios"- de los indios Apalache se han hallado múltiples objetos rituales.

El culto a los muertos es una manifestación viva en el mundo contemporáneo de América, en el calendario anual existe un día dedicado a "los muertos".

Ese día se ofrecen ofrendas en las sepulturas: alimentos, bebidas, ramos de flores, objetos, conjuntos musicales, etc. En México dura dos días, en las casas se crean altares con flores para los "velatorios", elaboran "panes y dulces de muertos" y fabrican las tradicionales "calacas" o calaveras vestidas con trajes típicos, bailando, etc.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Pamo Reyna Oscar. Medicina Prehispánica. En Alarcón Graciela, Espinoza Luis, Pamo-Reyna Oscar, Eds. Medicina y Reumatología Peruanas: historia y aportes. Lima, Comité Organizador PANLAR 2006.
2. Aguirre Beltrán Gonzalo. La Medicina Indígena. América indígena 1947, 7:107-114.
3. Bedoya Villacorta Antolín. La Medicina en el Imperio de los Incas. Galeno (Lima). 1974; 39:52-60.
4. Cabieses Fernando. Medicina Peruana. Los Dioses y la Enfermedad. Revista Diálogo. 1988; 7:45-55.
5. Cárdenas de la Peña Enrique. Medicina precortesiana en el mundo mexicana. Anales Médicos Hospital ABC. 2003; 48:2124-130.
6. Cordell LS. Prehistory of the Southwest. Annual review of Anthropology. 1984; 13:301-332.
7. Coe M, Snow D y Benson E. Civilizaciones Precolombinas Norteamérica. Ediciones Folio S.A., Barcelona, 2002.
8. De la Garza Mercedes. Los dioses mayas. Inah/Leduccci editores, Italia 1999.
9. Fernández del Castillo F. La Cronología y la Medicina Nahuatl. Revista El Médico. 1958; 3:13-16.
10. Frisancho David. Medicina Indígena y Popular. Editorial Mejía Baca, Lima 1978.
11. Girard Rafael. Los Mayas Eternos. Libro Mex-Editores, México 1962.
12. Griffiths Nicholas. The Cross and the serpent. Religious repression and the resurgence in colonial Peru. Norman&London:University of Oklahoma Press, 1996.
13. Guerra Francisco. La evaluación farmacológica de las fuentes históricas sobre la medicina precolombina. Simposio Internacional de la Medicina Indígena y Popular de América Latina. Instituto Italo Latinoamericano, Roma 1979.

14. Guerra Francisco. La medicina en la era precolombina. Historia Universal de la Medicina. Era Pretécnica. Salvat, Barcelona 1972.
15. Guzmán Peredo Miguel. Prácticas Médicas en la Antigua América. Impresiones Euroamericanas, México 1987.
16. Laín Entralgo Pedro. Historia de la Medicina. Salvat Editores S.A. Barcelona 1978.
17. Lastres Juan. Historia de la Medicina Peruana, Tomo I, Imprenta Santa María, Lima. 1951.
18. León Portilla M. Los antiguos mexicanos. Fondo de Cultura Económica, México 1961.
19. León Portilla M. Filosofía nahuatl estudiada en sus fuentes. Octava edición, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México 1997.
20. López Austin Alfredo. Ideas etiológicas en la medicina Nahuatl. Anuario Indigenista. 1970; XXX:255-275.
21. López Austin Alfredo. Cosmovisión y medicina náhuatl. Estudios de Etnobotánica y antropología médica. C. Viesca, Ed. IMEPLAN, Mexico. I: 13-28, 1976.
22. López de la Peña, Xavier. Medicina Náhuatl. Mexico, Ed. Medicina Familiar 1983.
23. Luna Orozco Javier. Prehistoria y medicina. Archivos Bolivianos de la Historia de la Medicina. 2000; 6(1): 29-36.
24. Manzanilla Manuel. Prehispanic Surgery. J Internat Coll Surg. 1957; 23:2220-225.
25. Manzanilla Manuel. Historia de la Medicina y Cirugía en Mexico. Revista Mexicana de Cirugía de Colon y Recto. 1992; 5:1-4.
26. Martínez Cortés Fernando . Las Ideas en la Medicina Nahuatl. La Prensa Médica Mexicana 1965.
27. Rostworowski de Diez Canseco M. Historia del Tahuantinsuyu. Lima: IEP Ediciones, 1988.
28. Stoltman JB. Temporal Models in Prehistory: An Example from Eastern Nort America. Current Anthropology. 1978; 19:703-746.
29. Valcárcel Luis E. Historia del Perú Antiguo. Lima 1964.
30. Valdizán Hermilio. Historia de la Medicina Peruana. Ediciones: Hora del hombre, Lima 1944.
31. Viesca Carlos. Medicina Prehispánica de México. Panorama Editorial, México 1986.
32. Viesca Carlos, Aranda Andrés y Ramos de Viesca Mariblanca. Antecedentes para el estudio de la clasificación de las enfermedades en la medicina náhuatl prehispánica. Estudios de Cultura Nahuatl. 2001; 30 (30).

CORRESPONDENCIA

Oscar Frisancho Velarde
ofrive1@hotmail.com

Acta Médica Peruana

Órgano Oficial de difusión científica del Colegio Médico del Perú



Al servicio de todos los Médicos del Perú

Ingrese gratuitamente al portal electrónico de Acta Médica Peruana desde www.cmp.org.pe