

*La antropología médica andina prehispánica  
según el manuscrito Quechua de Huarochirí-Perú  
del siglo XVI*

Este trabajo intitulado: „*La antropología médica andina prehispánica según el manuscrito de Huarochirí-Perú del siglo XVI*”, fue presentado, luego de su aprobación en la Universidad de Berlín, a un centro editorial de la ciudad del Cusco para su publicación en forma de libro, pero después de un lustro al reclamar el autor y entrevistarse con el director suizo de aquella entidad extranjera, le respondió que el envío se habría extraviado en los archivos del anterior jefe de ediciones. Por este motivo, sin los anexos correspondiente, en formato reducido y a pedido de muchos colegas se hace la presente entrega online.

Se hace propicia esta ocasión para expresar mis agradecimientos a todas las personas que me brindaron su apoyo en este trabajo, muy especialmente a mi esposa Sra. *Christine Kolbe-Alberdi Vallejo* por sus consejos en el orden medicinal, correcciones en la redacción del alemán y su decidido interés en este tema; también expreso mi gratitud a mi joven hijo *Rafael Alberdi Vallejo* por su acertado asesoramiento en el campo de la informática; mil gracias a mi amigo el Sr. Settimio Presutto por las sugerencias y revisión del texto castellano; también van mis reconocimientos a los comentarios sostenidos con los especialistas Dr. Med. Miguel Rodríguez, Dr. Med. G. Santivañez, Dr. Med. W. Sommer y muy especialmente en memoria del Sr. Karl Hans Ney, mi maestro de herbolaria y “*medicina alternativa*”.

Berlín, febrero de 2007

*¿Ymamantam huncuchicuni?  
¿Porqué estoy enfermo?*

Magisterarbeit

im Fachbereich Altamerikanistik des Lateinamerika-  
Instituts  
der Freien Universität Berlin

vorgelegt von

**Alfredo Roberto Alberdi Vallejo**

geboren in Ayacucho/Peru

Erster Gutachter: Prof. Dr. Jürgen Golte  
Zweiter Gutachter: Dr. Wolfgang Gabbert

Berlin, den 18. November 1996

| INDICE  |           | Págs. |  |           |
|---|-----------|-------|--|-----------|
| <b>INTRODUCCIÓN</b>   | <b>6</b>  |       | <b>El ductus</b>   | <b>20</b> |
|   |           |       | <b>La pesantez</b>   | <b>21</b> |
| <b>LA HERMENEÚTICA DOCUMENTAL: EL MÉTODO PALEOGRÁFICO DE INVESTIGACIÓN PARA LA POSIBLE DATACIÓN DE LOS MANUSCRITOS QUECHUA DE HUAROCHIRÍ Y EL ESTUDIO DE LAS TRADUCCIONES DE LOS MISMOS</b> | <b>10</b> |       | <b>El módulo</b>   | <b>21</b> |
| <i>La ubicación del pueblo indio de Huarochirí</i>  | <i>10</i> |       | <b>El contraste</b>  | <b>21</b> |
| <i>Descripción metodológica general y de los Manuscritos Quechua de Huarochirí</i>  | <i>11</i> |       | <b>Los ángulos</b>   | <b>21</b> |
| <i>Los documentos preliminares</i>  | <i>12</i> |       | <b>El estilo</b>   | <b>21</b> |
| El primer texto preliminar  | 13        |       | <b>Los nexos</b>   | <b>21</b> |
| El segundo texto preliminar   | 14        |       | <b>Los signos de puntuación y las correcciones</b>                             | <b>22</b> |
| El tercer manuscrito quechua de Huarochirí u „opúsculo“   | 15        |       | <b>Las traducciones de los textos de los documentos quechuas de Huarochirí</b> | <b>23</b> |
| <i>El manuscrito castellano o el llamado Tratado „paráfrasis“ de Avila</i>  | <i>16</i> |       | <b>DIVINIDADES, EDADES Y ÉPOCAS ANDINAS</b>                                    | <b>25</b> |
| <i>Análisis interno paleográfico y comparativo de los documentos de Huarochirí</i>  | <i>18</i> |       | <i>Aparición de los seres divinos andinos</i>                                  | <i>25</i> |
| <i>Operaciones analíticas de las grafías de los textos de Huarochirí</i>  | <i>19</i> |       | <i>Sobre el concepto de „huaca“</i>  | <i>29</i> |
| Las formas de las letras en los textos de Huarochirí  | 19        |       | <i>División de las „huacas“</i>  | <i>31</i> |
| Los movimientos de la mano del escribano  | 20        |       | Las „huacas“ supremas  | 31        |
|   |           |       | Las „huacas“ mayores:  |           |
|   |           |       | <i>Las „huacas“ estatales provinciales o „huaca uillcas“</i>                   | <i>31</i> |
|   |           |       | Las „huacas“ de los linajes colectivos   | 32        |

|   |           |  |           |
|---|-----------|--|-----------|
| Las „huacas“ menores  | 33        |  |           |
| Las „huacas“ personales   | 34        | <b>LA ANTROPOFAGIA EN LOS SERES DIVINOS Y CEREMONIAS</b>   | <b>70</b> |
| <i>Las características y funciones de las „huacas“</i>  | <b>34</b> | <i>Huallallo Caruincho y la antropofagia religiosa</i>   | <b>73</b> |
| <i>Del poligenismo: el nacimiento diverso mítico del ser humano andino</i>  | <b>35</b> | <i>Pachacamac y la antropofagia selectiva de la „capac cocha“</i>  | <b>77</b> |
| <i>Morfología del hombre andino</i>   | <b>37</b> | <i>Ñansapa y el exocanibalismo de los guerreros</i>  | <b>80</b> |
| <b>EROTOGRAFÍA MÍTICA EN EL DOCUMENTO DE HUAROCHIRÍ</b>   | <b>39</b> | <i>El canto mágico de Huatyacuri, el zoantropismo y la antropofagia parapática</i>                               | <b>83</b> |
| <i>Virginidad, anafrodisia femenina, coito intercuris, fecundidad y autodestrucción de Cauillaca</i>  | <b>40</b> | <b>DIVINIDADES, ENFERMEDADES, CARENCIAS ORGÁNICAS Y CURACIONES</b>   | <b>86</b> |
| <i>Medicina y folklore: la virginidad, el hímen y la serpiente con relación al sexo femenino, el flujo menstrual, las tumbas y las creencias de las enfermedades producidas por los ofidios</i> | <b>44</b> | <i>Las divinidades Mirahuato y Llacsahuato protectoras de las enfermedades y propiciadoras de las curaciones</i> | <b>87</b> |
| <i>La enfermedad de Tamtañamca producto del adulterio, las posturas lascivas, Huatyacuri curandero; el sapo en la leyenda médico folklórica</i>   | <b>48</b> |  |           |
| <i>La hija de Tamtañamca y la pornoscopia andina</i>  | <b>60</b> |  |           |
| <i>El sexo femenino: Chaupiñamca madre, hipersexualidad y la ceremonia del Casayaco</i>   | <b>62</b> |  |           |
| <i>El sexo masculino: el Dios Rukanacuto macrogenitosomo y el hipogenitalismo, erotografía de Pariacaca y Chuquisuso, el erotismo psíquico de Tutayquiri y la hermana de Chuquisuso</i>         | <b>65</b> |  |           |

|  |     |
|--|-----|
| <i>Catequilla y la aparición de Llocllayhuancupa, Dios protector contra las enfermedades y los desequilibrios psicosomáticos; el sarampión, la viruela y su antigüedad</i> | 89  |
| <i>Llocllayhuancupa y un suceso psicopatológico: la psicosis daturínica del curaca Cristóbal Choquecassa</i>   | 96  |
| <i>La concepción de la muerte y el alma-animal en el documento quechua; la myasis</i>  | 102 |
| <i>El Amaru petrificado por Pariacaca y la geofagia</i>  | 107 |
| <i>El vestido de Huatyacuri y la oftalmía de la nieve</i>  | 109 |
| <b>CONCLUSIONES</b>  | 111 |
| <b>BIBLIOGRAFÍA</b>  | 114 |

|  |     |
|--|-----|
| <b>RESUMEN ALEMÁN–DEUTSCHE ZUSAMMENFASSUNG</b> | 123 |
|--|-----|

**MAPA DE HUAROCHIRÍ.**

**ANEXOS:**

- 1. El tercer manuscrito quechua de Huarochirí. F.64*
- 2. El segundo manuscrito quechua de Huarochirí sobre:  
„el nacimiento de mellizos“ F.108*
- 3. El primer manuscrito quechua de Huarochirí sobre:  
„corte de los primeros cabellos“ F.112*
- 4. El documento intruso de 1662 F.114v.*
- 5. Tratado y relación de Avila de 1608 F.115*
- 6. Carta de Francisco de Avila a su Majestad el Rey de España;  
20 de abril de 1610.*
- 7. Normas de transcripción paleográfica; octubre de 1961.*

**Einverständnis- und Selbständigkeitserklärung**

## INTRODUCCIÓN.

Al plantearnos la problemática que abarca el concepto de „antropología médica“ en unos documentos quechua de la época postoledana, en pleno funcionamiento de las reducciones de los pueblos indios y entre ellos el de Huarochirí, queremos tener algunos juicios interdisciplinarios para asimilar todo ese complejo cultural de aquella sociedad con referencia al hombre que actúa frente al dolor, la salubridad, la enfermedad, el nacimiento y la muerte.

En este contexto cabría preguntarse, si usamos un documento del siglo XVI en cuyo contenido existen diversas informaciones de diferente índole, ¿no estaremos haciendo una investigación referente a la paleomedicina andina, el folklore médico o la historia de la medicina de la época incaica? Acertadamente estamos frente a todo un complejo de conocimientos que si pretenderíamos especificar, en cualquiera de esas ramas científicas, estaríamos negando la importancia amplia del significado del concepto de sanidad que se tuvo y aun se tiene en los pueblos andinos.

Aquí, no nos limitamos a describir las enfermedades y los métodos curativos de algunos hombres del pasado, tampoco es una mezcla con una serie de rituales mágico religiosos para recuperar o desvanecer la salud de un individuo o de la colectividad de los linajes (ayllu), ni menos se trata de la descripción, más o menos ordenada cronológicamente, del complejo medicinal que tuvo la última sociedad andina independiente prehispánica. Es lo nuestro un todo que abarca el pensamiento social, el desarrollo tecnológico, la organización política de los pueblos centrados por un aparato llamado Estado, que va en directa consonancia con el modo de levantar su base supraestructural (religión, derecho, usos, costumbres, etc.) que están en estrecha interacción con el bienestar o malestar del individuo como componente de una determinada colectividad.

En el momento álgido de la conquista y colonización española a los antiguos pueblos del Tawantinsuyo, esa hueste europea no pudo traer un pensamiento médico superior hacia las Indias. Los mismos nativos ya habían desarrollado una cosmogonía desde la perspectiva de la creación diversa del ser humano, las causas de las enfermedades por castigo y la búsqueda de la terapia se orientaba a equilibrar la salud en un triángulo de actos: rogar o

incriminar al espíritu causante de la enfermedad, purificar el cuerpo (confesiones, baños, limpias o trasplantes del mal a otro ser u objeto) y usar sustancias temperamentosas de los contrarios (frío para las calenturas o calor para los resfriados) y que esta última es, unilateralmente, parecida a la idea galénica de los temperamentos (frío-calor) en equilibrio con los humores corporales (melancólico, colérico, sanguíneo y flemático) que los médicos de la conquista a veces tenían en cuenta al curar a los pacientes; esta última visión indudablemente influyó, más tarde, en el concepto terapéutico indígena y en la actual medicina popular que partió desde entonces.

Por esta razón no fue sorprendente encontrar en los manuscritos quechuas de Huarochirí, que los males humanos eran castigos de las divinidades y que existían dioses especializados en diferentes terapias, v.g. Llocllayhuancupa en la protección contra la viruela y el sarampión. Semejante a esta concepción india, trajeron los conquistadores españoles con la sola diferencia que los males eran castigos de un Dios todopoderoso y bondadoso, cuya medicina se encontraba en él mismo, y esto se lograba mediante la intercesión de un conjunto de santos y santas especializados en determinadas enfermedades, v.g. San Roque y San Sebastián, en la Europa medieval durante las epidemias eran evocados y pensábase que con la conjura de aquellos santos se espantaban a la peste negra, el cólera, etc.

En cuanto a los conocimientos anatómicos que los indígenas poseían desde antes de la conquista hasta muy entrado el siglo XVII, eran superiores al de los españoles; en los manuscritos quechuas hay una riqueza total descriptiva de los genitales masculino y femenino, el papel de la placenta, el conocimiento eugenético vital de los hombres andinos y el pleno dominio de la cirugía y la herbolaria. Mientras para los europeos, los conocimientos en esta disciplina era prohibida bajo el velo de la escolástica moralista, que el cuerpo humano era sucio, indecente y pecaminoso; recién hacia 1543 los dibujos anatómicos del flamenco Andreas Vesalius se conocían en círculos estrechos palaciegos en la Europa de ese entonces y que a las Indias llegaron esas representaciones con dos siglos de retraso para el beneplácito de sus súbditos.

Pero tampoco es extraño la actitud política de la corona española al aceptar en la farmacopea ibérica las nuevas plantas medicinales llevadas desde las Indias, esto después de un siglo de haberse producido la colonización; se conoce que una razón fue el acumulo de fuerzas de la corona española en la disputa de los territorios y rutas comerciales para hacer circular las especias en abierta competencias con las otras potencias europeas que pretendían hacer el monopolio de estas. A lo largo de muchos siglos las especias eran las únicas drogas medicinales de amplia difusión y uso; era alto y costoso el precio en el mercado. Los estudios de los naturalistas españoles en los primeros años de la colonia, aprovecharon en conocer y acopiar ejemplares e información medicinal de las plantas usadas en la farmacopea indígena, de cuyo resultado, y también por intereses políticos de Estado, se procedió a usar algunas drogas indígenas en la metrópoli entre ellas la droga antimalárica extractada de la „kiña-kiña“ (*Myroxylon peruiiferum L. fil.*), bautizándola con el nombre de la Virreyna de Chinchón, se comercializó en todas las Indias y Europa.

Teniendo en consideración las prácticas medicinales de aquellos remotos tiempos tanto en Europa y las Indias, tampoco será sorpresa, para las mentes contemporáneas, los usos antropófagos (comprendido el consumo por cualquier vía del cuerpo humano) que recetaba en la vieja escuela médica-farmacológica europea en el uso de la grasa humana, en cuanto a consumo terapéutico; de acuerdo a la medicina medieval europea, esa costumbre de curar las heridas con el unto humano se introdujo con la conquista hacia las Indias, así, por ejemplo, existen datos sobre la extracción de la grasa humana para restañar las heridas de los maltrechos vencedores pizarristas, a costa de un soldado rechoncho del bando perdedor de los almagristas en la batalla de Las Salinas, cerca del Cusco, en 1538. Esta práctica chocó con la ideología indígena en cuanto que la consumación humana eran propios para los rituales religiosos que se enmarcaba en la selección especial de los órganos (grasa y sangre) para los dioses y un tipo de exocanibalismo en la época de las guerras, teniendo en base la idea animista. Pero ambas actitudes, con diferentes visiones de la utilidad, van dirigidas a la misma práctica.

En cuanto a los documentos quechua en sí, merecen tratarlos en forma totalizadora, es decir, que en sus textos informativos existe una variedad de datos que no corresponden precisamente a una sola vertiente mítica, teológica y lingüística. Tal vez por este motivo, Francisco de Avila, al intentar hacer una

„tratado“ impugnando la idolatría y supersticiones (entiéndase como conceptos teológicos) de los indios, no se haya atrevido a pasar del capítulo séptimo del tercer documento en sus análisis y traducción del mismo, calificando de „errores“ a los puntos de vista discrepantes de los nativos con los de él y que se expresa en los textos relatados fidedignamente por personas „veraces“ pertenecientes a varios linajes de Huarochirí.

Al dar una ligera lectura al „Tratado“ de Avila, sacamos en cuenta que él tuvo la intención de hacer un estudio y refutación a la concepción india de Huarochirí, pero fue desbordado por la magnitud informativa de los documentos; por su puesto, Avila, de acuerdo a su tiempo y formación, no estaba preparado para un análisis antropológico, etnohistórico, arqueológico, médico y otras disciplinas que se pueden encontrar, comprender e interpretar el contenido de los manuscritos. Avila, se limitó poco o nada a criticar las concepciones teológicas indígenas con el fin expreso de declarar la „guerra santa“ a los idólatras, para reducirlos a los infieles al catolicismo escolástico y lograr así el dócil vasallaje.

Pero el plan trazado por Avila en su „Tratado“ para demostrar la relación de errores de los indios y al tratar de refutarlos para corregirlos y reducirlos, se observa una nota negativa a su empeño, otro factor muy importante para entonces y también para el actual: la lengua. Si bien es cierto que Avila dominaba el quechua (runa simi) cusqueño, en cambio tenía problemas con la comprensión fluida del quechua de Huarochirí, un quechua muy semejantísimo al actual ayacuchano, de ahí que Avila mismo haya hecho notas aclaratorias de los significados de ese dialecto en los escolios de varios folios de los documentos quechua. La tarea de traducción fue ingente seguramente para Avila, de ahí que sólo pudo parafrasear hasta el capítulo séptimo del tercer documento quechua; tal vez no quiso deformar los relatos sin tapujos narrados por los informantes indios en cuanto a los ritos sexuales, descripciones corporales, el papel relevante de sus dioses protectores en las nuevas arremetidas de las epidemias y que esa inmensa masa nativa volvieron los ojos a sus antiguas divinidades al

verse humillados por la religión foránea, desprovistos de protección sanitaria y sometidos al vasallaje inmisericorde.

De por sí, la traducción quechua-castellano de los documentos quechuas es una labor paciente y difícil (aunque ahora se cuenta con diversos diccionarios quechuas y sus diferentes dialectos), puesto que, primeramente, se hace urgente y necesario una transcripción exacta a la escritura actual (el trabajo paleográfico se inclina al método sincrónico).

La lectura de los manuscritos no es difícil, la caligrafía es bastante legible, los pringados que se hallan en algunos folios no traban la lectura y son escasos, los desvaídos folios tampoco impiden una lectura corrida; pero sí cobra importancia la comprensión y la composición de las palabras quechuas correctamente construídas, de lo contrario se interpretarán de manera diferente de lo que pretende relatar el original o en el peor de los casos, simplemente, será un amasijo de palabras incongruentes e indescifrables.

En cuanto a nuestra tarea de investigar el tema arriba propuesto, en los documentos quechua, esta se ha basado en tres ramas del conocimiento: la antropología (dentro de ella la etnohistoria con su técnica auxiliar, la paleografía), el conocimiento médico y el dominio pleno del runa simi por ser nuestra lengua materna que nos ha permitido hacer una traducción parcial, limitada a nuestro interés médico-antropológico, de los manuscritos quechua. Desde esta perspectiva enfocamos nuestro trabajo, y desde este parámetro debe comprenderse nuestras limitaciones y aciertos.

**Para obtener este artículo completo, haga clic en el icono:** 

© Runa Yachachiy

[www.alberdi.de](http://www.alberdi.de)