

La senda de los
Kallawayas

Dr. Juan van Kessel

**LA SENDA DE LOS
KALLAWAYAS**

Dr. J. van Kessel

EL JOTE ERRANTE - IQUIQUE, CHILE
CIDSA - PUNO, PERÚ

INDICE

Introducción.....	7
I. RESUMEN HISTÓRICO	8
2. La economía agropecuaria indígena	12
2.1 Los niveles ecológicos	13
2.2 Formas de adaptación	14
2.3 Modernización	20
3. MOVILIDAD REGIONAL.....	21
3.1 Control vertical.....	22
3.2 Los pisos ecológicos (Fig. 3)	23
3.3 El sistema de mercados internos (Fig. 4)	25
3.4 El tránsito de caravanas (Fig. 5)	29
4. Relaciones externas.....	33
4.1 Mercados.....	33
4.2 Migraciones por temporadas	34
4.3 Los médicos ambulantes (Fig. 6).	35
5. Religión agraria y religión urbana.....	37
6. Conclusión	38
II. VIDA Y FUERZA DEL AYLLU KALLAWAYA	43
1. Introducción.....	43
2. El ayllu en la cosmovisión andina.....	43
2.1 El ayllu cosmos.....	44
2.2 El ayllu tierra y el ayllu comunidad.....	45
2.3 El ayllu-cuerpo	48
3. Plenitud y vacío en el ayllu: salud y enfermedad	49
4. El ritual terapéutico	51
4.1. El ritual terapéutico curativo ordenador.....	53
4.2. El ritual curativo-reintegrador.....	55
5. Conclusiones.....	57

III. MUNDO ANKARI: LA MEDICINA KALLAWAYA	59
1. Los tomos aparecidos	61
2. Los conceptos centrales de la obra	65
2.1 La mesa blanca - gris - negra	65
2.2 Curación simbólica y medicina simbólica.....	66
2.3 El “símbolo” entre los callawayas	67
2.4 El Gestalt	69
3. Conclusión: un problema metodológico	70
IV. INTERROGANDO Y APRENDIENDO: EL SABER KALLAWAYA.....	73
1. EL CONTEXTO BIBLIOGRAFICO.....	74
1.1 Los indigenistas.....	74
1.2 Bastien y Rösing.....	75
1.3 El discurso callawaya y el discurso académico	77
2. LA DIMENSION RELIGIOSA Y LA POSICION DE LA AUTORA.....	78
3. EL METODO: UN PROBLEMA DE FONDO	81
3.1 El problema.....	81
3.2 Descartes: una excursión	83
3.3 ¿Cómo evitar el subjetivismo?	86
3.4 Volviendo a MUNDO ANKARI	87
CONCLUSIONES	88
BIBLIOGRAFIA	92
V. PROBLEMAS DEL DESARROLLO KALLAWAYA.....	97
1 INDEPENDENCIA O DESARROLLO.....	98
2 EL MODELO ECONOMICO DE OCCIDENTE	100
3 LA ESCASES: BASE DEL MODELO	102
4 UNA CRITICA AL MODELO	105
5. LA OTRA VISION: DESDE LA PERIFERIA.....	109
6. SUGERENCIAS MINIMAS PARA EL ETNO-DESARROLLO.....	111
7. OBSERVACION FINAL	114
Figuras:	115
BIBLIOGRAFIA.....	116

PERFIL SOCIAL Y CULTURAL DEL PAIS

INTRODUCCIÓN

El país de los Kallawayas lleva, en el mapa administrativo de Bolivia, el nombre de la “Provincia Juan Bautista Saavedra” y tiene por capital administrativa Charazani. Este nombre antiguo fue también cambiado por los gobernantes y figura actualmente en documentos oficiales como “Villa General Pérez”. En esta provincia, conocida como la región de los kallawayas, se usa predominantemente el idioma quechua pero existen en su territorio dos islas de grupos diferentes: la comunidad de Upinaya que es aymara-hablante, y la capital Charazani donde residen una mayoría de unos 55% de vecinos. Estos no se identifican con los indígenas y prefieren expresarse en castellano a pesar de dominar bien el quechwa. Muy escasos vecinos se encuentran en las cabeceras de los otros cinco cantones, encabezados por los pueblos de Curva, Chajaya, Amarete, Chullina y Carijana. Las autoridades administrativas y los profesores de estas comunidades suelen ser “vecinos”. El cantón Camata, de la provincia Muñecas, está orientada a la provincia de Saavedra y forma con ella una unidad social y económica. Las comunidades de Caata y Chari están en trámites de independizarse y constituirse en cabecera de cantón. El total de la población alcanza aproximadamente 3610 familias, de las que unas 135 son vecinas y unas 95 son aymaras (de Upinaya). Los kallawayas mantienen un alto grado de autarquía económica gracias a su aislamiento y la conciencia de su identidad histórica y cultural, gracias también a la relativa fertilidad de la región, a la tecnología autóctona de producción agropecuaria y al sistema de “verticalidad” (explotación simultánea de un máximo de pisos ecológicos, completada por un sistema de canjes con comunidades hermanas).

Actualmente, las dimensiones de la provincia son moderadas. La máxima distancia de Norte a Sur es de 61 kms. La máxima distancia de Oeste a Este alcanza 94 kms. Sin embargo su altura, clima y vegetación son muy variadas. En el extremo oeste encontramos, entre cumbres nevadas, la zona de la puna con terrenos helados para el pastoreo de verano. Los campos de Charazani, situados en el centro son de keshwa y se usan para agricultura y horticultura. El cantón de Carijama, en el Este de la provincia, es de yungas y produce frutos cítricos y caña de azúcar.

Histórica y culturalmente, la población forma una étnia propia, que se conoce como los Kallawayas. En sentido más estricto, este nombre se reserva para sus famosos médicos ambulantes.

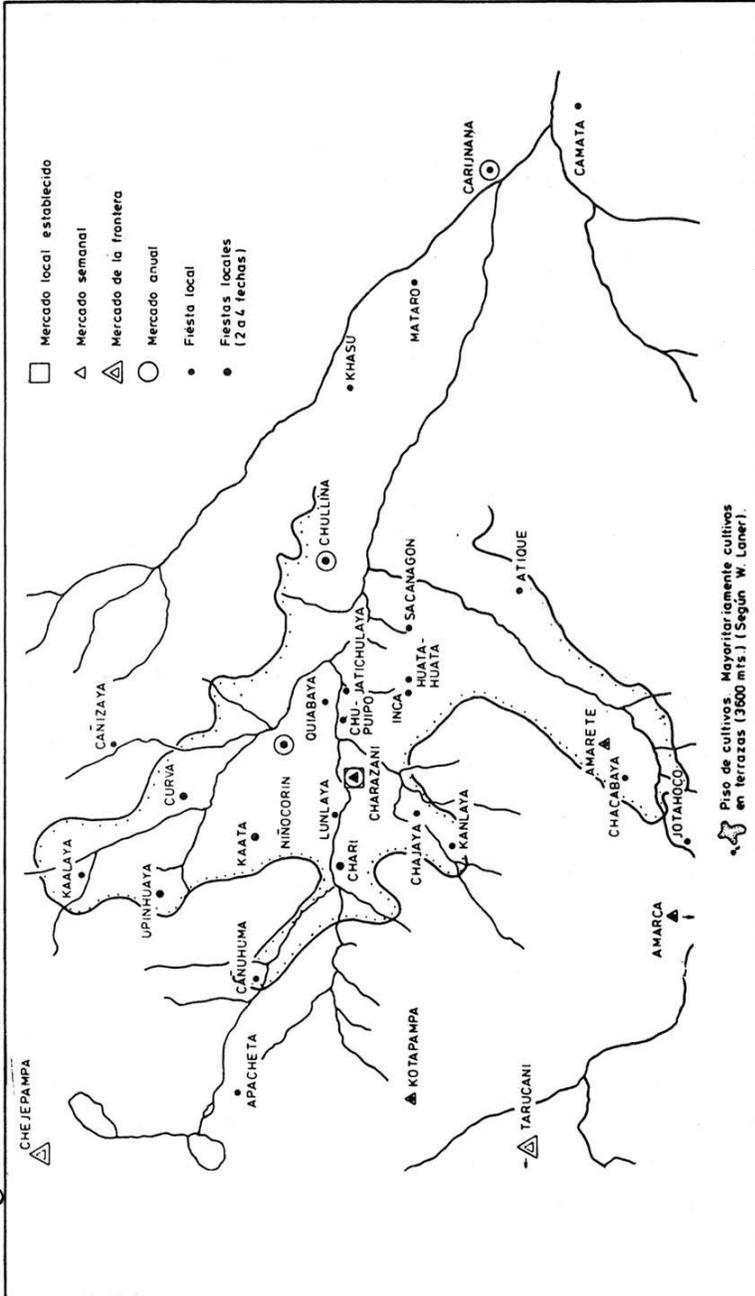
Las andanzas de estos médicos ambulantes y las ferias regionales aseguran un sistema autóctono de intercambio con las regiones adyacentes, principalmente: el sur andino peruano, los Yungas y La Paz, sistema que se está abriendo a la economía monetaria. Los pocos vecinos, económica, social y culturalmente más orientados hacia afuera que los comunarios, controlan el circuito de la economía monetaria gracias a su monopolio de la administración pública y de los servicios públicos (enseñanza, salud) y privados (transporte y comercio). Se trata de una economía dual - autóctona de canje y vecinal monetaria - con un área de intersección, que va creciendo a costa del área económica comunal y autosuficiente.

Un breve bosquejo histórico explica algo del particular perfil social que presenta la provincia hoy en día.

1. RESUMEN HISTÓRICO

Los comuneros mantienen vivo el recuerdo de su pasado en unos puntos esenciales con que refuerzan considerablemente la conciencia de su identidad histórica y cultural, son: 1) su ascendencia y función en el incario como etnia privilegiada, como médicos y cargadores de la litera del Inca; 2) la violenta dominación y reorganización de su territorio bajo la Colonia; 3) su actual situación desmedrada por efecto de la expoliación colonial y explotación posterior por parte de españoles y vecinos.

Fig. 1 MERCADOS Y PISOS DE CULTIVOS EN EL VALLE DE LOS KALLAWAYAS



Efectivamente los kallawayas que formaban, en tiempos incaicos, una etnia y un señorío bien delimitado, sufrieron un divisionismo por las particiones territoriales del siglo XVI, con una serie de modificaciones sucesivas, dentro de las cuales, diferentes instituciones coloniales - encomiendas, doctrinas, corregimientos, reducciones, distritos urbanos y eclesiásticos- intervinieron en diversos grados. En consecuencia, las unidades domésticas kallawayas quedaron repartidas en diferentes jurisdicciones (urbanas, provinciales, aldeanas, eclesiásticas) que no coincidían, lo que ocasionó muchos conflictos de competencia y límites. A la larga las autoridades indígenas ejercieron responsabilidades limitadas a la localidad residencial y a la percepción del tributo. En 1614 reclamaron la restitución de sus derechos sobre el gobierno de Charazani y de la "Provincia de Carabaya". Con la pérdida de su poder y el desmembramiento de su territorio, los jefes kallawayas quedaron en el rango de simples agentes de la administración colonial, pero mantuvieron bastante influencia en la vida local. Desde el siglo XVII, la historia de las comunidades kallawayas prosigue en el marco más reducido del distrito de Charazani, ocupado por ocho ayllus. Estos ayllus forman - como antes en los Andes - una organización dualista de Hurinsaya y Hanansaya.

En el siglo XVII llegaron muchos indios prófugos de las alturas, que huían por la mita de Potosí: los forasteros. Se produjo una mezcolanza en que los "naturales" supieron salvar a la antigua especialización profesional de los herbolarios-curanderos.

En 1683 existían solamente dos propietarios españoles en el distrito de Charazani, prueba de la débil penetración de la hacienda española. Siendo una zona apartada, lejana de las rutas del altiplano resistió mejor a la disgregación colonial. La "reorganización" colonial originó una serie de conflictos de dirigentes indígenas entre sí y con los españoles residentes, que sorprende por su duración e intensidad.

En el siglo XVIII los abusos de los funcionarios locales, con el sistema de repartos de ropa y mulas, ocasionaron crecientes protestas, que desembocaron en un medio siglo de agitación armada, desde las guerras tupacamaristas hasta las guerrillas de Independencia, dando lugar a la efímera "República de Larecaja". Estas luchas armadas

ensangrentaron los valles orientales (1775-1825) y eran una guerra civil, étnica y social, a la vez.

Siguió un largo siglo republicano marcado por el advenimiento de una oligarquía criolla y de su clientela mestiza y por el despojo progresivo de las comunidades indígenas. El área kallawayaya sufrió nuevamente divisiones territoriales.

Finalmente, en 1908, los pueblos de Moco Moco y de Italaque con sus distritos que acogían antiguos ayllus kallawayaya (Warcas y Umanata) formaron parte de la nueva provincia de Camacho. Casi cuarenta años después, en 1945, el sector de Charazani fue separado de Muñecas para formar, con los distritos Amarete, Curvo, Chullina, Carijana y Camata, la nueva provincia Bautista Saavedra. En esta remodelación provincial, la antigua cabecera kallawayaya (Charazani) se encontró asociada con sus yungas (Camata y Carijana) pero perdió sus punas (Ulla Ulla). Por otra parte, sufrió la mala costumbre republicana de rebautizar los nombres de pueblos: Charazani recibió el nombre de Villa General Pérez, mientras que el antiguo ayllu kallawayaya de Chajaya se convirtió en pueblo y distrito: aquél de Villa General Ramón Gonzáles. Pero los habitantes continúan utilizando los toponimios indígenas.

Los herbolarios-curanderos kallawayaya frente a la presión republicana sobre el campesinado andino, realizaron verdaderas migraciones periódicas, destinadas a aumentar sus ingresos como a escapar a las presiones sociales y raciales que pesaban en su región de origen. A inicios del siglo XX, esta emigración temporal tomó el aspecto de un verdadero éxodo rural. Muchos artesanos de Charazani y Chajaya comenzaron también a instalarse en La Paz para ejercer diferentes actividades artesanales (joyería, orfebrería). Hacia mediados del siglo cesaría de transmitirse el saber botánico y médico kallawayaya, anunciándose así la extinción de las prácticas curativas heredadas y transmitidas en el seno de la comunidad.

A partir de la segunda mitad del siglo XX (sobre todo en la revolución nacionalista de 1952), los campesinos de los valles de Charazani sufrieron los contragolpes de la historia nacional que aceleró algunos fenómenos: éxodo rural, fraccionamiento parcelario de la propiedad (incluidas

las haciendas repartidas entre los “colonos”), control del campo por los mestizos (sindicatos agrarios, transporte), marginalización socio-económica y sanitaria.

Actualmente continúan las reorganizaciones administrativas en el sentido de un proceso de cantonización, en que cada comunidad intenta independizarse y formar un cantón independiente de los demás, fenómeno que se inserta en el proceso de atomización progresiva de la formación social kallawayaya.

2. LA ECONOMÍA AGROPECUARIA INDÍGENA

La estructura agraria en esta región está especialmente determinada por dos factores:

1.- El uso del suelo para la agricultura en una región tropical de la alta montaña está siempre sometido a las condiciones naturales. Esto lleva diversos procesos de adaptación en dependencia de cada uno de los pisos ecológicos. Según la situación especial topográfica, en esta zona se encuentran las diversas características de los pisos ecológicos en un espacio muy reducido.

2.- La sucesión de estructuras prehispánicas del tiempo colonial y modernas significan en la agricultura de los Kallawayas una clara predominancia de los elementos precoloniales, aunque algunos factores, - como por ejemplo, el uso de la chaquitacla - son admirablemente modernos en sentido de una tecnología apropiada.

La región es de relieve muy intenso y alcanza desde el piso nivel (sobre los 5200 mts.) hasta el nivel del bosque (debajo de los 2700 mts.). Las poblaciones en su mayoría se encuentran entre 3000 y 4000 mts. de altura. Casi todas las laderas del valle se hallan con terrazas de cultivos. Muchas veces se encuentran estas terrazas con canales de riego, con cuya ayuda después de las épocas de lluvia se conduce el agua.

El procedimiento de la conservación de tubérculos está muy difundido. De esta manera recién por medio de este método se puede asegurar la alimentación en otros pisos ecológicos también.

2.1 Los niveles ecológicos

Cada uno de los pisos agro-geográficos se adhieren estrechamente y por naturaleza a los pisos de la vegetación y muestran diversas formas en el uso de la tierra. Por los diversos pisos de la agricultura se puede observar un intenso intercambio de los productos cultivados en cada uno de ellos. Por este intercambio se logra una vida semi-autosuficiente en la población indígena. La necesidad de un intercambio de los productos entre ellos se acentúa aún más, ya que el área se encuentra relativamente aislada de otros campos económicos.

En el piso inferior agrario de los Yungas (entre 1700 y 2700 mts.) en el lugar del bosque tropical casi siempre verde se plantan naranjas, plátanos, limones, coca, caña de azúcar, café y maní. En áreas de regadío cerca del río se cultiva también un poco de arroz; además cada familia planta maíz para consumo propio.

En los valles (entre 2700 mts. y 3800 mts.) la vegetación natural (mata semi-verde) ha desaparecido casi en su totalidad ya que la región es utilizada por la agricultura. Aquí se cultivan generalmente cereales y legumbres, siendo el maíz (*Zea Mays L.*) lo que está más difundido. Ya que el maíz es muy delicado a la acción de la helada se lo cultiva con preferencia en las partes inferiores de este piso. En la región de los Kallawayas se realiza el cultivo en áreas de regadío, al contrario que en los valles vecinos.

La planta precolombina del maíz es aún acá la base principal de la alimentación. Se la utiliza como humita, choclo, mote, harina, chicha y como forraje (chala de mazorca). Más allá se cultivan trigo (*tritium sec.*) y cebada (*Hordeum vulgare L.*) y raramente avena. De las legumbres que se cultivan, predomina la haba (*vicia faba*).

La cebada desarrolla un rol importante para la rotación en el nivel inmediato superior de las cabeceras de los valles (entre 3900 y 4100 mts.). La vegetación natural consiste ya acá en praderas. En este nivel se cultivan sobre todo las distintas especies de patatas (*solanum tuberosum*) que están acostumbradas al clima de la altura. Al lado de éstas se planta oca (*oxalis tuberosum*).

En la Puna (sobre los 4100 mts.) se crían llamas, alpacas y ovejas. La llama es un animal de carga indispensable en lugares donde sólo hay sendas. En cambio, la alpaca sirve especialmente como donador de lana y carne. De la lana las mujeres indígenas tejen los vestidos. Aprovechando el clima de la Puna se elabora la carne secándola (charque) y ésta desempeña un papel importante en el intercambio con los niveles agrarios inferiores.

Hasta una altura de 4300 mts. se cultiva una especie de patata amarga que luego se la elabora en chuño y tunta.

2.2 Formas de adaptación

La agricultura de los Kallawayas parece a primera vista retrasada y subdesarrollada. En realidad se trata de formas características y quizás incluso formas optimales de adaptación teniendo presente las dificultosas condiciones agrarias. Estas formas de adaptación ya se han formado en épocas precolombinas y su utilización se encuentra aún hoy en forma casi nada modificada.

Los logros de adaptaciones encontramos en:

- El cultivo en terrazas
- El manejo de la tacla (y del arado)
- Las formas de regadíos
- El método de conservar tubérculos
- El sistema de rotación de los cultivos y descanso de tierras
- El seccionamiento en áreas de cultivo en diferentes pisos ecológicos

Estas seis formas de adaptación permiten la agricultura en una zona tropical de alta montaña que es muy difícil de cultivar pero que no obstante asegura de manera suficiente la alimentación de la población. Al mismo tiempo el ecosistema queda relativamente recargado en un mínimo, conservando un equilibrio. Con el empleo irracional de maquinaria y métodos europeos se interrumpiría este equilibrio ecológico.

Cultivo en terrazas

La ingeniosa construcción de terrazas en las empinadas laderas, son principalmente la base para la agricultura de esta región. Sin estas terrazas artificiales se limitaría el cultivo en las pocas terrazas naturales de los ríos y en las cabeceras de los valles. Por medio de las terrazas se conservan los suelos que de todos modos no son muy profundos. La capa superior del suelo fértil es retenida y de esta manera se resguarda contra la erosión que representa un gran problema ecológico en gran parte de los Andes Centrales. Estas terrazas se amoldan exactamente en forma y tamaño a la situación topográfica. Mientras empinada sea la pendiente, más pequeña es la superficie de la terraza. El área de cultivo muestra por lo general solamente un pequeño declive; en el caso ideal éste es completamente llano.

Más allá, por medio de las terrazas se acumula y retiene el agua de lluvia, de manera tal que ésta puede penetrar en los suelos. Aparte de esto, se consigue una repartición favorable del agua al ordenar los surcos adecuadamente. Los muros de las terrazas tienen que ser cuidados y renovados constantemente. Por ejemplo, si es que no se cuida de arrancar las raíces que se encuentran en las fugas de los muros, el muro se derrumba al cabo de una generación. Consecuencia inevitable que sigue es la erosión del suelo y el deslizamiento. Pero la mayoría de las terrazas en la región kallawayas están aún intactas y son cultivadas.

Uso de la tacla y del arado

Una mayor parte en el procedimiento del trabajo se lo realiza aún en la actualidad tradicionalmente como hace siglos. Como principal instrumento de trabajo queda la tacla incaica. El arado de madera del tiempo colonial ha encontrado gran difusión en las superficies grandes de las terrazas en el fondo del valle.

El uso de maquinaria moderna en terrazas de difícil acceso, con pendiente y suelos pedregosos causaría enormes problemas técnicos. Además de labranza de los suelos con instrumentos tradicionales como la tacla y el arado no recargan tanto el ecosistema como lo harían los arados modernos europeos bajo las circunstancias naturales que ejercen. Estos arados con asadas y arandelas penetran profundamente en el

suelo, sacan terrones de tierra enteros, para luego despedazarlos. Por medio de ésto se logra ablandar el suelo en una profundidad de 10 a 20 cm. que se lavan rápidamente con la caída de las lluvias tropicales especialmente en superficies inclinadas. En cambio con el uso de la taclla y el arado se sacan terrones de tierra que son despedazados a grueso modo con un martillo de madera.

Entre los surcos queda siempre una loma de tierra firme, que representa una efectiva protección contra el deslizamiento del suelo. Además con el uso de arados modernos se entierra muy profundamente en el suelo la capa delgada de humus.

El riego

Los grandes sistemas de riego empleados en los terraceríos incaicos, tales como los que se conservan en Machu Picchu y en Pisac (Perú) muestran el grado de apogeo en que se encontraba el riego artificial en época precolonial.

En la región kallawayaya existen varias terrazas que funcionan aún con regadíos. Los regadíos de las terrazas de cultivo tienen dos funciones: en general las lluvias en esta zona son suficientes para el cultivo, pero se logra un cultivo intensivo mediante el riego artificial antes de la época de lluvias. El cambio de época de lluvias y tiempo de sequía junto a la alta fluctuación de temperaturas del día y la altura es decisivo para la forma de cultivo. Junto a esto, es característico en especial el período invernal largo (mayo hasta julio). De esta manera dependen del riego el cultivo de plantas duraderas como la caña de azúcar o árboles frutales que son plantados en la zona de los Yungas.

En las regiones de los valles se desvía el agua de los ríos a las terrazas próximas a éstos por medio de un sistema de acequias. En especial se cultivan en estos lugares papas tempranas y trigo. Así mismo con la ayuda de esta agua se hacen funcionar en las cercanías del río Charazani varios molinos de cereales. Para el regadío de las terrazas superiores se utiliza el agua de las quebradas que atraviesan el lugar, que sirven de regadíos sobre todo para el cultivo de maíz.

La conservación de tubérculos

La conservación de tubérculos está sumamente propagada en la provincia. Utilizando el cambio de clima con la helada, se extrae totalmente el agua de los frutos, de manera tal que queda sólo el tubérculo fuculento. Estos productos pierden entonces su peso y se pueden conservar un tiempo indeterminadamente largo. De esta manera permiten éstos un transporte liviano y sobre todo se dejan almacenar. Todo esto es de suma importancia porque los tubérculos no elaborados para su conservación se pudren bajo la acción del clima.

El invento de los métodos de conservación significa una de las capacidades culturales más grandes de los indígenas de los Andes Centrales, junto con el cultivo del maíz, estas conservas aseguraron las reservas económicas del reino incaico y de esta manera representaron el fundamento en el cual se basó el poder de los soberanos Incas. Carl Troll da a estos métodos de elaboración tal significado cultural como el invento del arado en Europa: “chuño y maíz, ambos producidos en forma de cavado suplantando completamente la alimentación con cereales del mundo viejo, que se debe gracias a la labranza con el arado”.

Para la elaboración del chuño es decisivo el cambio de clima helado. En la región kallawayaya el límite de altura para este efecto se encuentra cerca de los 3900 mt.

En los lugares que se encuentran por encima de esta altura se elabora la papa amarga en el mismo sitio. Los habitantes que viven en las partes inferiores a este límite de altura se ven obligados a elaborar su chuño en lugares por encima de los 3900 metros. Allí ellos tienen que permanecer por varios días y noches.

El chuño se elabora acá de una especie de papa amarga resistente a la helada, (“papa ruqui”). Los en sí pequeños frutos de esta especie son expuestos después de la cosecha al cambio para la helada nocturna y a los rayos solares durante el día. De los tubérculos más grandes y de mejor calidad se elabora la tunta. El procedimiento es parecido al del chuño.

También la oca puede ser elaborada para su conservación y luego se denomina caya. Cada pueblo en la región kallawayaya posee depósitos de agua en los cuales se elabora la caya mediante un método de lavado que dura varias semanas. Por lo general, la caya no se pone a la acción de la helada nocturna antes de ser secada.

Los Kallawayas producen cahui de las ocas de tamaño grande. La oca se la despedaza en pequeños pedazos y simplemente se la seca la sol. La tuntilla se hace de la papa lisa donde el método de elaboración es análogo que de la tunta. Predomina el chuño y la caya, siendo éstos la alimentación diaria de los campesinos.

Rotación y descanso

El sistema de la rotación de los cultivos y del tiempo de descanso ilustra nuevamente la experiencia de siglos de los indígenas. En las comunidades más mestizas se pierden estas experiencias y parece con esto también baja la producción. Para la rotación y el tiempo de descanso los indígenas tienen en cuenta, aunque conscientemente las condiciones del uso de la tierra como suelo, clima, altura, exposición o situación topográfica. Para que estas experiencias no se pierdan fácilmente existe en las comunidades una cierta "medida preventiva", el cultivo obligatorio de k'apanas. Para estas k'apanas la comunidad determina exactamente el tipo de rotación y el tiempo de descanso. Esta resolución es obligatoria para todos. Las k'apanas tienen su origen en la organización agraria incaica donde las tierras de los ayllus eran repartidas en distritos donde se cultiva uniformemente un sólo tipo de fruto.

El cultivo de k'apanas era en ese entonces en primer lugar para el mejor control de la producción y repartición de la cosecha.

Este ingenioso y complicado sistema de rotación y descanso se practica hoy en día en varias comunidades kallawayaya.

Aparte del cultivo en k'apanas en el nivel de los tubérculos aún existen varios otros elementos de la organización agraria incaica. Así también tienen lugar la cosecha y siembra en determinadas fechas y en forma de ayuda mutua. Esta forma de trabajo comunitario se da a

conocer en el sistema del ayni (véase también Monheim, F.,1959). El pago con dinero o con la entrega de una parte de la cosecha (sistema de minka) es raro en las comunidades indígenas tradicionales y por lo general se da en aquellas comunidades mestizas.

Las áreas de cultivo según pisos ecológicos

En el medio de la alta montaña el cultivo está ligado casi siempre a riesgo de una mala cosecha. Las causas generalmente son por aspectos climáticos (heladas tempranas, sequía, llegada tardía de lluvias, etc.). Además varias plantas de cosecha son atacadas por enfermedades y parásitos. Por medio de la repartición de las áreas de cultivo en varios pisos ecológicos se logra disminuir el riesgo de tales malas cosechas.

Cuando en uno de los pisos el cultivo queda improductivo, la familia campesina cuenta con los productos agrarios de un otro piso ecológico para asegurar su alimentación. Por medio de esta disseminación las malas cosechas no logran tener el efecto devastador que se tiene en lugares de cultivo de estructura uniforme.

FIG.2: NIVELES AGRARIOS EN KAATA

ALTURA	UTILIDAD
Sobre 4.200 mts:	Crianza de llamas y alpacas
De 4.200 a 3.900 mts:	Cultivo de papa amarga; pastos
De 3.900 a 3.500 mts:	Cultivo de tubérculos; Pastoreo en tiempo de ecano
De 3.500 a 3.100 mts	Cultivo intensivo de cereales y legumbres

Kaata dispone de cuatro niveles entre 3100 mt. y los 4200 mt de altura (Véase fig. 2). En cada uno de éstos tiene cada familia sus respectivas parcelas. La mitología y la cosmovisión referente a la "entereza" de la Pachamama -Madre tierra- interpretan la necesidad, y la ética social de los comuneros incluye la obligación de integrar todos los pisos en la producción comunal y familiar. Como en Kaata, el sistema de producción simultánea y diferenciada según un máximo de pisos ecológicos disponibles, es normativo en todas las comunidades de la provincia.

2.3 Modernización

Siendo la manera vivir de los Kallawayas muy cerrada, la agricultura se ha podido aún conservar en forma original sin ser influenciada por efectos de modernización, y otras medidas de desarrollo. Allá donde por iniciativa propia se anheló una modernización, por ejemplo en Charazani y en los pueblos con influencia mestiza de la región de los valles, la situación agraria no muestra de ninguna manera mejoras. La agricultura indígena, basada en antiguas experiencias heredadas desde hace siglos parece ser óptima según las posibilidades que ofrece esta región, para el uso agrario y donde al mismo tiempo no se peligre en un mínimo el equilibrio ecológico.

La mayoría de los pueblos indígenas cuentan con abundante tierra cultivable, de manera tal que pueden permitirse suficientes tiempos de descanso. Aunque cabe hacer notar que con la introducción del sistema de repartimiento de una herencia, con el tiempo llega a empequeñecer el tamaño de los cultivos alcanzando en ciertos pueblos el límite de la rentabilidad.

El aumento de los rendimientos por medio de abonos químicos e insecticidas -aplicados con mucha moderación y cuidado- parece ser exitoso. No obstante, su aplicación útil es muy limitada por la calidad y estructura de la tierra cultivable y por la casi ausencia de medios de financiación en las comunidades indígenas. El uso de semillas mejoradas podría ser favorable y aceptado previa demostración convincente, pero hay que considerar siempre los limitantes: la debilidad y sensibilidad de estas semillas y sus altos costos.

Una mejor selección de semillas, la expansión de áreas de regadío, así como el uso intensivo de abonos naturales unido a la recolección de estiércol y materias orgánicas en descomposición, son factores para asegurar y elevar la producción. Hay que tener en cuenta que cada influencia de afuera puede traer consigo daños inestimables para la cultura y la agricultura kallawayaya que aún funcionaran en forma amplia.

3. MOVILIDAD REGIONAL

El campesino boliviano muestra en todas las regiones de la cordillera una gran movilidad. Se dirige a las regiones tropicales a cosechar o a vivir como también a la zafra al Norte de Argentina.

En las pocas carreteras del país se tiene la impresión de que una gran parte de la población se encuentra casi siempre de viaje. Estas migraciones continuas tuvieron su comienzo al haberse conectado las carreteras con el Oriente durante la guerra del Chaco en la década de los años treinta. Fueron aún más intensivas al haberse librado la población indígena del yugo en el sistema de haciendas 1952/53. En los años sesenta se percibe en Bolivia un creciente proceso de urbanización pero que aún no toma tales dimensiones como en los países vecinos, dando como consecuencia el elevado movimiento migratorio en las regiones campesinas.

Al observar la región de Charazani se dejan acá aún agregar dos factores que influyen ya desde hace generaciones en la movilidad de la población kallawayas :

1.- La población de Charazani vive en una situación periférica cuya región poblada se encuentra aislada, donde por motivo de varias diferencias en las regiones de producción se da la posibilidad de una forma de vida semiautárquica. Esto significa la existencia de un intensivo intercambio de productos dentro de los pisos ecológicos que se concentran y subsiguen la caída del medio montañoso, con un vivo comercio por medio de caravanas. Al documentar las poblaciones pudimos localizar en los diferentes pisos ecológicos hasta bajo el límite de la vegetación, topónimos de poblados y fortines abandonados que tenían elementos del estilo incaico. Esto significa para aquel tiempo la residencia en forma permanente, la siembra y el intercambio de productos en diversos pisos ecológicos de la región de los valles.

2.- El contacto con el "mundo exterior" fue realizado desde antes por los médicos pobladores del valle, los legítimos Kallawayas, que son muy conocidos tanto fuera de los límites de la Provincia como dentro del país. El cronista Poma de Ayala relata en el siglo XVI sobre los Kallawayas, las funciones importante que desempeñaban en el Cuzco.

Esto muestra el aprecio que se tiene a este grupo de población -como también en aquel entonces- fuera de los límites de la actual región que habitan.

Ambas formas tradicionales de la movilidad regional en el valle de Kallawayá están en mutua relación. De esta manera, el comercio con plantas medicinales desempeña hasta nuestros días un papel notorio y que no debe subestimarse. Las hierbas medicinales y los amuletos conseguidos llegan hasta otras partes de los Andes por medio de los médicos ambulantes, activando el comercio con el exterior de la provincia y las migraciones por temporadas.

3.1 Control vertical

Para la región boliviana del Sur en Chayanta relata Olivia Harris migraciones e intercambio de productos entre los diferentes pisos ecológicos, interpretados con el sentido de verticalidad de Murra. "Verticalidad abarca las diversas maneras de influencia en la forma de la vida dada por la cercanía de diferentes pisos ecológicos. No es entonces sólo la altura, sino la vecindad de otros pisos la que hace surtir el efecto de "verticalidad". Con lo expuesto, el concepto de C. Troll 1968, conocido desde entonces en su uso en inglés como "verticality", va más allá de la definición del cambio hipsométrico de las formas tal como lo define H. Lautensach.

De especial interés en la teoría de Murra es el concepto de "control vertical", el cual encierra que los habitantes del medio montañoso tienen entrada a diversos espacios naturales y productos agrarios. En el valle kallawayá se desempeña el concepto de "control vertical" en diferentes formas:

1) La demarcación de una comunidad agraria es tan extensa que alcanza de dos a cuatro pisos ecológicos tal como en Amarete y Kaata.

2) Una comunidad agraria dispone en diferentes pisos ecológicos de parcelas aisladas. Es así como los habitantes de Chullina disponen de claros debajo del límite de vegetación. Este fenómeno se lo determina como "sistema archipiélago".

3) En los mercados anuales y semanales, especialmente en las regiones centrales de Charazani, existe un intercambio muy variado de productos, originarios de los distintos pisos ecológicos.

4) El intercambio directo de productos entre productores se da casi siempre en conexión con transportes por caravanas. Acá participan sobre todo los habitantes de la periferie, es decir aquellos pobladores de las zonas tropicales y los llameros de la Puna.

En el control vertical 1) y 2) se trata de un tipo de movilidad entre lugares cercanos, según el ritmo del calendario agrario. Sobre todo en épocas de cosecha se encuentran los habitantes alejados de sus centros por días e incluso semanas, utilizando cabañas temporales. En las formas 3) y 4) se trata de movilidad periódica que repercute en el tránsito. Incluso en los movimientos semanales existen máximos en ciertas épocas del año y que están relacionados con días festivos y términos para la cosecha en los diferentes pisos ecológicos.

3.2 Los pisos ecológicos (Fig. 3)

Como es de esperar, la geobotánica y la clasificación agraria de los pisos ecológicos influye también en los centros poblados y en la estructura poblacional del valle. Las formas específicas del control vertical no han propagado de ninguna manera una nivelación, si no que a pesar del estrecho contacto entre pisos ecológicos se advierten dos formas diferentes de labranza. Se basan en primer plano en contrariedades étnicas e histórico-culturales. Estas se fundan por un lado en la herencia indígena de la población de la cordillera, por otro lado en la influencia hispano-colonial en la mitad de la región del valle.

De esta forma se encuentra el límite de altura más importante del valle a 3600 mts. que es cruzado al intercambiar productos. Este separa la zona donde se plantan tubérculos de las zonas con cereales de las ex-haciendas por Charazani. Más allá en el piso superior, forma el límite de agricultura una barrera importante entre ganaderos y agricultores. Semejante significado tiene el límite del bosque tropical dentro de la región de la Cabecera del Valle cuya forma hispano-colonial separa los cultivos subtropicales de los tropicales.

Fig. 3 PISOS ECOLÓGICOS Y CARACTERÍSTICAS GEO-CULTURALES EN EL VALLE DE LOS KALLAWAYAS

ALTURA	PISO ECO-LOGICO	PISO AGRICOLA-GANADERO	CENTROS POBLADOS	CARACTERÍSTICAS GEO-CULTURALES	
5.200 m	piso nival				
4.900 m					
4.300 m	piso de praderas <i>Pycnophyllum</i>	PUNA (sobre 4.100 m.) llamas y alpacas			
4.100 m		(hasta 4.300 m) papa amarga (hasta 4.100 m)	Caseríos; Centros de mercado, habitados temporalmente	Criadores de llamas y alpacas; guías de caravanas (en parte con características aymaras)	
3.900 m		CABECERAS de valles: Tubérculos, cebada, y ovejas			
3.600 m	piso de matorrales solo Satureja con Chuquiraga	VALLES: Cereales, legumbres, tubérculos	Centros poblados (hasta 2.000 hab.)	Comunidades indígenas tradicionales (>70% de los habitantes de la prov.)	Varios mercados y ferias anuales
2.700 m	(hasta 3.600 m) Satureja con Mutisia	Cereales, (maíz hasta 3.500 m), legumbres	Charazani (500 hab capital de la prov.) Ex-haciendas del Pie de Valle; conjuntos de viviendas dispersas	Contactos con La Paz (comercio local y migraciones). Peones de la región del Perú	
1.700 m	piso de bosque montaña	YUNGAS cítricos, caña de azúcar, coca.	Ex- haciendas Centros locales	En parte, con descendencia de blancos, negros (intercambio comercio con caravanas)	

Al margen de la altura central de 3600 mts se encuentra la zona principal de habitat en el valle. Seguidamente (hasta los 3800 mts.) se levantan los centros poblados de las comunidades indígenas. (P. ej. Chajaya, Kaata, Chari, Curva, Amarete) La población mestiza vive sobre

todo en el área de influencia cercana a la capital de la provincia (aprox. 3400 mts.) (P. ej. Lunlaya, Quiabaya, Chupuipto, Jatichulaya, Playa).

Debido a la especialización peculiar de la producción en cada piso ecológico, el intercambio de productos entre los dos grupos es una indispensable necesidad para la vida. La región de los ganaderos de la Puna aporta con productos ricos en proteínas. Al contrario, en la zona tropical, al pie del monte se cultivan frutas ricas en vitaminas y las regiones medianeras aportan al comercio con carbohidratos de los tubérculos y cereales.

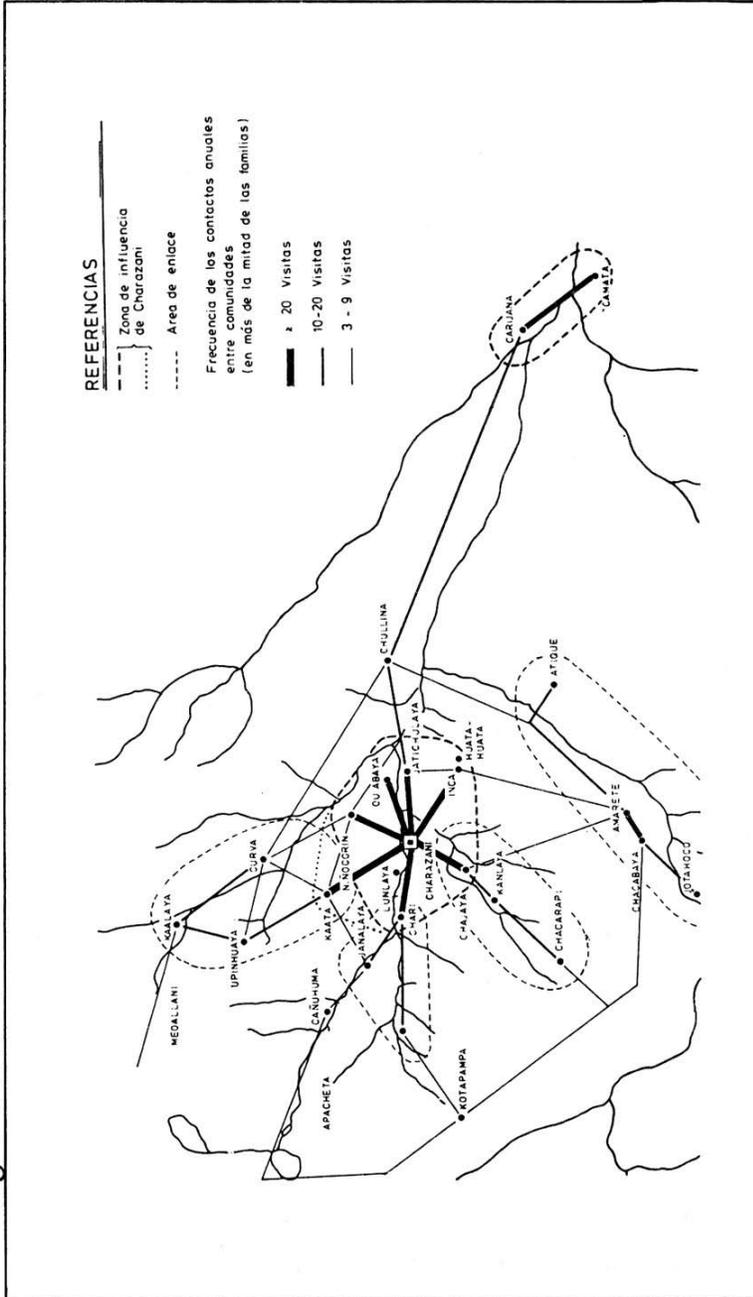
3.3 El sistema de mercados internos (Fig. 4)

Por el momento no se tomará en cuenta la función de los mercados de las fronteras y de la provincia vecina del Perú, al analizar las actividades de los mercados dentro de la función específica que desarrollan para el intercambio de productos. Ellos son en realidad base del comercio con el exterior. El restante intercambio de productos organizados en los lugares, se deja dividir en mercados con período semanal y anual, debiendo diferenciarse en el segundo grupo los grandes mercados anuales de las “fiestas anuales con actividades de comercio” (Ver Fig. 1).

Estudiando el seccionamiento regional de lugares de mercado, se advierte un gran número de localidades de comercio en la zona principal de poblamiento. Acá se encuentran ambos grupos culturales dominantes del valle en estrecho vínculo. Estos lugares centrales del valle son de fácil acceso para los habitantes de los centros poblados en pisos periféricos. Una menor importancia tienen los mercados semanales, que se realizan solamente en ambos centros grandes Charazani y Amarete. Rara vez llegan más de 30 comerciantes al mismo tiempo, de los cuales solamente de 6 a 8 personas se puede distinguir como tales (con diversos productos, artículos menudos). Ellos son negociantes (con entradas secundarias) del lugar; los restantes son campesinos productores (en la mayoría mujeres) y ofrecen verdura (cebolla, perejil) del área cercana. De vez en cuando llegan caravanas de la zona tropical para ofrecer frutas.

Ambos centros de mercado en la región de pastoreo han sido creados hace pocos años a la altura de la carretera, dando lugar al

Fig. 4 CONTACTOS INTERCOMUNALES EN EL VALLE DE LOS KALLAWAYAS



mercado y a una estación para camiones. Acá no se pudo establecer hasta el momento un mercado semanal que sea activo, pero a pesar de ésto, el tránsito de camiones permite la oferta de productos del Piso de Charazani (por ejemplo: maíz, pan, cebollas). Estos productos son cambiado muchas veces por productos de contrabando traídos de la frontera peruana (por ejemplo: azúcar, jabón en polvo). En los cuatro mercados semanales se comercia sobrepasando los límites de altura. Aunque los correspondientes mercados se organizan semanalmente, su realización no es periódica, debido a las grandes distancias que los concurrentes se ven obligados a recorrer.

Los mercados anuales con fiestas religiosas y cívicas, son celebraciones de suma importancia para la vida social de los campesinos. Acá se da a los habitantes de todos los pisos ecológicos la disponibilidad de negociar la propia cosecha con otros productos del campo, o cada vez más con productos de la ciudad.

El mercado anual del 16 de Julio en Charazani se extiende entre tres y cinco días si es que se cuenta con las antefiestas (ceremonias de Uruzi), la procesión de la Virgen del Carmen, los desfiles por el aniversario de la liberación del Departamento. Los viajes de los comerciantes de la región del lago, los de las visitas de la Puna, empiezan ya desde el 14 de Julio. Para las festividades del 16 de Julio se reúne entre 3000 y 4000 personas en la plaza de Charazani, entre la cuales hay 400 invitados que llegan de La Paz. Al contrario que en los mercados semanales, los campesinos emprenden marchas de dos a tres horas de camino para participar en las festividades y en el mercado de esta fecha. Durante los primeros dos días de festividad existe un considerable flujo de visitantes, pudiéndose establecer un número total de 5000 a 6000 personas de visita. Esto significa que más de la mitad de la población de la provincia llega a reunirse en esta fiesta. Es una de las pocas oportunidades en la que se encuentra gente de Kaata y Amarete a la vez juntas.

Los campesinos que van a pie, logran traer solamente una determinada cantidad de productos para el mercado. En esta época, en Charazani ya termina la cosecha de maíz y arveja. Sobre todo se reúne acá arveja en sacos, para luego ser transportada en camiones a la región del Titicaca. Mientras, los habitantes de los niveles de altura media

vuelven por la noche a sus casas, el resto de los visitantes se queda en el lugar. Durante la noche pernoctan por separado según el lugar de proveniencia en casas de los habitantes del pueblo. Ellos se alojan por costumbre todas las veces en casas de familias de compadres, al igual que en los tambos incaicos, en el patio donde se descargan productos y en algunos casos hasta pernoctan aquí mismo junto a sus animales de carga.

Para la fiesta del Año Nuevo indígena (Kalla-Kallana) el 8 de septiembre, se realiza un mercado anual de carácter muy especial; el mercado se establece en una colina de Niñocorín, desde donde se aprecian los valles vecinos de la región kallawayaya. Precisamente en este día se celebra en forma especial el intercambio de productos (trueque). Los habitantes de los diversos pisos ecológicos asisten a este lugar aún en la obscuridad de la mañana, colocándose con vista hacia donde nace el sol. Con el primer rayo de luz, empieza la ceremonia de trueque. En esta feria donde asisten de 800 a 1000 personas, se ofrecen para el intercambio, más que todo, productos de artesanía (cerámicas, marcos para tejido, maderos retorcidos especiales para la tacla). Aparte, resulta que este mercado llega a ser el más importante por el gran intercambio de plantas medicinales que son traídas en su mayoría de los Yungas.

Hasta no hace muchos años, en este único mercado original de toda la provincia, la tradición exigía la mercancía con artículos de producción propia. Así como antes, acá no se comercia con dinero. Ningún visitante o comerciante llega a estorbar la atmósfera de este lugar que está ubicado a una hora y media de distancia a pie de la más próxima carretera. Los misioneros franciscanos levantaron en el siglo XVIII una capilla en el lugar, fijando el Año Nuevo que empieza antes del tiempo de lluvias, de manera que coincide con la fecha la fiesta cristiana de la Virgen Natividad (8 de septiembre). Pese a esto, no lograron cambiar el sentido o carácter de la ceremonia de esta feria de intercambio.

El hecho de que el intercambio simétrico en el valle de Kallawayaya tenga aún hoy una función sobresaliente, posee seguramente motivos prácticos. Los campesinos tiene cierto miedo al dinero a su rápida devaluación; a todo esto existe un grupo de analfabetos que no pueden ni diferenciar el valor, de manera que se sienten inseguros con el manejo

del dinero. Aparte de estos motivos principales, el comportamiento tradicional de la población kallawayaya desempeña también un papel importante. Una manera admirable de trueque acentúa el carácter ritual de la feria: aún hoy se puede obtener una vasija de cerámica, al cambiarla por la cantidad de cierto producto de cosecha que quepa llenándola; así por ejemplo con chuño o maíz, aunque su valor sea diferente.

Al igual que en los mercados anuales, son motivo de varios días de festejo, como casi 30 fiestas en el transcurso del año, con actividades comerciales y festejo a Santos y Patronos.

En las fiestas locales, el lugar de celebración queda más caracterizado por los puestos de comida y bebida que por los vendedores ambulantes. Parte de las festividades se traslada a los patios de las casas de dos o tres familias prestes que son elegidos cada año. El alcance de estas fiestas del lugar es limitado -en cuanto a la población del valle- expandiéndose tan sólo hasta los pueblos vecinos de la región del valle, aún así, estas fiestas anuales han obtenido durante los últimos años un importante significado económico debido a la visita continua de la población emigrada.

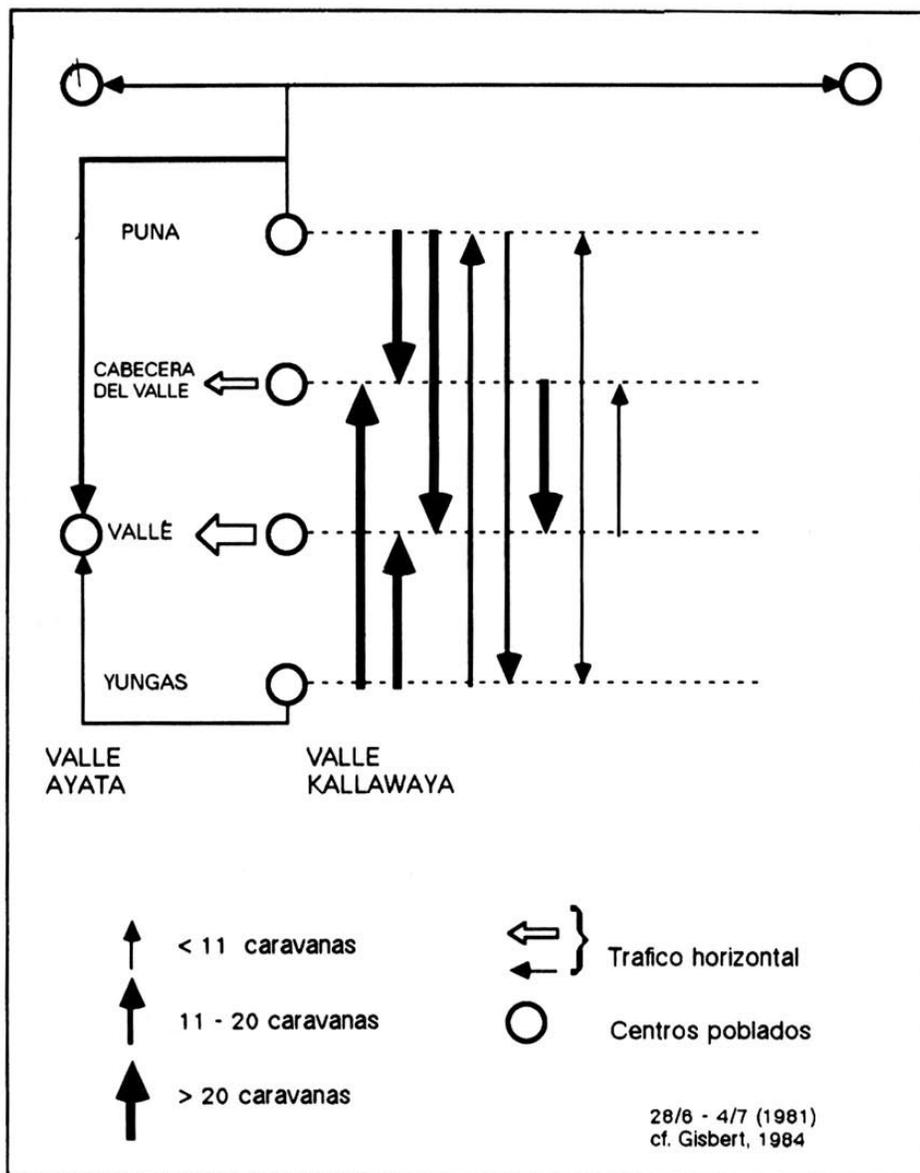
3.4 El tránsito de caravanas (Fig. 5).

En las casi impenetrables regiones del valle, lejos de toda carretera, el transporte con animales tiene un extraordinario significado. Aparte de los lugares de comercio en las cercanías de ciertas carreteras, el comercio por medio de caravanas desempeña la función de repartir productos de la ciudad y por el contrario, también el acopio de productos locales.

Por lo general estos trayectos son recorridos varias veces al año. Los guías de las caravanas se orientan rigiéndose a las fechas de cosecha en los diversos pisos ecológicos. Los productos son en un 60% a 80 % comercializados en forma de intercambio directo (sistema de cambio simétrico), sin que la transacción con dinero sea necesaria.

Las caravanas son numerosas en los meses durante y después de la cosecha, o sea desde mayo hasta septiembre. En este tiempo hay un tráfico semanal de 185 caravanas de llamas, con un promedio de 8 a 10 animales por tropa; además hay cerca de 75 recuas de mulas con 4 a 6 animales cada una. En la parte inferior de la región del valle éstas

Fig. 5 TRÁFICO DE CARAVANAS EN EL VALLE DE LOS KALLAWAYAS



atraviesan el Abra de Chullina. Por la parte superior, se reparten en dirección a los cuatro valles principales de la región kallawayaya. Estas caravanas son acompañadas por 650 personas, de las cuales 120 son originarias de la provincia vecina. Transportan aproximadamente 80 a 100 toneladas de artículos, con lo cual en esta temporada se llega a superar la carga que transportan los camiones de Charazani.

En el tráfico de caravanas se destacan sobre todo tres direcciones:

1) Hay un tráfico en dirección vertical, en la cual se atraviesan de uno a tres pisos ecológicos. Ello forma un 80% del tráfico de caravanas.

2) Entre el valle kallawayaya y los valles vecinos (figurando acá el valle de Ayata) el tráfico no es significativo. Este tráfico tiene también un componente vertical.

3) Un intercambio horizontal se realiza en la región de los llameros, en el área de los mercados limítrofes y cuyo relieve llano permite incluso un tráfico directo con las provincias vecinas.

En el intercambio vertical de productos participan los habitantes de los diferentes niveles de altura, destacándose con una mayor actividad sobre todo dos grupos:

1) Los llameros que se encuentran por encima del límite de cultivos.

2) Los campesinos de los Yungas que rara vez van acompañados con más de tres animales y que casi no suben a las regiones altas.

Ambos grupos viven en la periferia del sistema de intercambios de sus respectivas regiones y por ello urge la necesidad de complementar sus propios productos.

Los productos de los llameros son carne seca (charque), lana virgen y queso. Varias veces llevan también carne fresca, truchas y lazos. Aparte de lo mencionado, éstos suelen ofrecer en los lugares aislados de la parte baja de la montaña otros artículos de industria como fósforos, harina, fideo o azcar. Estos artículos suplantán en cierto modo al dinero adquiriendo su función. Los campesinos de los Yungas transportan frutos

cítricos, coca, café crudo, caña de azúcar y chirimoya. Generalmente en los niveles intermedios se intercambian tubérculos y cereales, pudiendo también ellos adquirir productos en negocios o tiendas de la localidad de Charazani.

Un análisis de la movilidad de los habitantes del valle deja observar dos tipos diferentes de migración, al considerar distancia y duración de viaje. Existe el viaje corto con un máximo de una pernoctación, y el viaje largo por lo general se prolonga de cuatro a ocho días (sin tomar en cuenta por el momento los viajes a las localidades fuera de la provincia). En este párrafo consideramos los viajes cortos como medida de enlace dentro de la red de poblaciones y sus respectivas secciones en el valle. Los mercados y fiestas anteriormente mencionados, son motivo de numerosos vínculos a nivel subregional, siendo nada extraño como 30 visitas que realizan a las comunidades vecinas.

En las cuatro regiones superiores a lo largo del valle, los vínculos están claramente demarcados, aunque por otros medios existen también amplios contactos con otros valles. Estas áreas de enlace están determinadas en primer lugar por el trayecto de las principales caravanas que siguen la ruta del piso del valle. En Chajaya o en el valle de Chari influyen además las relaciones de pertenencia.

La función de Charazani como estación de camiones ofrece otro punto de atracción para contactos interprovinciales. Por el hecho de que Curva y Amarete no poseen más que carreteras de segundo rango, el área de influencia de Charazani no llega a cubrir toda la provincia. De igual manera sucede en Chari, donde los extremos superiores del valle se encuentran orientados a la carretera de la Puna de Kotapampa.

En estrecha relación con el tráfico de camiones se encuentra el comercio establecido en Charazani, y que está controlado por 20 familias criollas. La variedad de artículos alcanza de 5 a casi 50 productos y está orientada por un lado a las necesidades de los habitantes del pueblo, por otro también a las de los campesinos del hinterland. En los centros poblados se requieren sobre todo vestimenta, artículos de plástico, conservas y artículos de librería. En cambio los campesinos compran artículos típicos, sal en moldes, abarcas, sombreros de fieltro. En oferta

existen también productos naturales que fueron cambiados (huevos, pan). Frutas como naranja y chirimoya son indicio claro de los lugares de los Yungas que están también relacionados con estos negocios.

Las funciones administrativas de Charazani con validez para toda la Provincia, no llega a difundirse en todo el área debido a una serie de obstáculos. La concurrencia a los grandes mercados anuales establece que recién se tomen en cuenta y se recurren a estos servicios. Lo mismo vale para los servicios de la Iglesia. Verdadera atracción para los visitantes ejercen los grandes mercados anuales con su intercambio de productos y con los cuales quedan relacionados diversos acontecimientos sociales.

4. RELACIONES EXTERNAS

4.1 Mercados

En los viajes dentro de los valles quedan unidos los contactos con las provincias vecinas debido al intercambio de productos. En primer lugar existen dos mercados semanales en la frontera que son también visitados por los habitantes de los valles vecinos (de Pelechuco y Ayata). En el mercado del Norte (Chejepampa) se realiza a campo libre el intercambio de productos ubicándose en ambas orillas del río que limita con la frontera.

El lado peruano sobrepasa la oferta de productos de industria que aquí son repartidos para luego ser sobre todo comercializados por medio de caravanas. Los productos bolivianos provienen sobre todo de ambos niveles de cultivo en los pisos superiores; así por ejemplo se tiene pieles, lana virgen, chuño y tunta. Debido a la pequeña fuerza económica en el lado boliviano, se ofrece acá más que todo atenciones y servicios (puestos de comida, bebida). Por lo general los habitantes del valle de Charazani participan en este mercado semanales con un camión.

Con varios camiones y con 30 a 40 caravanas llegan los pobladores del valle a los dos mercados anuales que realizan en la capital de la Provincia peruana Rosaspata. Con alrededor de 8000 comerciantes llega a ser este mercado de ganado que se realiza en Pentecostés, más grande que los mercados anuales de Charazani.

Por medio de estos contactos con otros grupos de campesinos y también por el roce con formas de vida de la ciudad se introduce desde hace generaciones fuerzas de innovación en la vida tradicional del valle de Charazani.

4.2 Migraciones por temporadas

Desde hace pocos años los viajes a La Paz y en parte unidos con estadías de varias semanas debido a ciertas actividades periódicas, obtienen un gran significado para la expansión de las formas urbanas y el modo de vida. Los viajes que salen de Charazani son en su mayor parte viajes de compras y están unidos con visitas ocasionales a parientes. Cada uno de estos viajeros permanece más de cuatro semanas en camino y trabaja en La Paz realizando servicios modestos. Se dedican al trabajo de cargadores, vendedores ambulantes en el mercado, albañiles o de servidumbre. Los habitantes de ciertos pueblos (p.ej. los de Upinhuaya) se han especializado en trabajos periódicos en la región de los Yungas de La Paz.

Los límites entre la migración periódica o por temporadas y de la migración permanente o definitiva resultan difíciles de definir con mayor precisión. Aún en el caso de la migración definitiva los contactos que siguen con las comunidades de origen son considerables. En especial las visitas regulares en fiestas locales se han vuelto muy importantes para el intercambio comercial del valle con el exterior del lugar. Para cada fiesta pueden llegar como 30 a 40 personas de afuera, éstas llegan por lo general cargadas con artículos de la ciudad o con productos de parientes. Los venidos de la ciudad suelen llevar a su regreso productos de cosecha como ganancia de algún arrendamiento, a pesar de haber abandonado el valle una década de años. De esta manera se dejan remunerar las "funciones de apoyo" que se confían en la familia de la ciudad.

Los camiones destinados al tránsito de pasajeros y carga, se dirigen tres a cuatro veces por semana a La Paz. El promedio regular de pasajeros por camión es de 25 a 30 personas. De importancia son las fechas de siembra y cosecha en cada uno de los pisos ecológicos.

4.3 Los médicos ambulantes (Fig. 6).

Una forma especial de migración periódica es la de los comerciantes de hierbas y la de los médicos ambulantes. Aun hoy se ocupan a este oficio tradicional 150 familias del valle de los Kallawayas. Estas se han especializado en ciertos medicamentos, amuletos y métodos de cura.

La mayor parte de los médicos kallawayas cuentan con un inventario de 20 a 30 plantas medicinales, aparte de tener un número similar de amuletos. Este círculo de personas se distingue por el conocimiento de la lengua kallawayaya que se utiliza sólo durante el viaje. Aparte de la función mágica durante las curaciones, tiene también la función de ser lengua secreta entre ambulantes de un mismo círculo.

Los médicos kallawayas se atienen a reglas fijas dentro de sus comunidades para resguardar su oficio. No viven en todo el valle, sino son originarios de sólo ocho pequeñas poblaciones. El espacio limitado de las áreas de cultivo en estas poblaciones ha originado una migración por temporadas desde hace generaciones, de manera tal que se sigue un segundo oficio. Estas poblaciones tienen acceso a uno y a lo mucho a dos pisos ecológicos, por medio de los contactos con el exterior se alcanza recién a complementar la variedad de productos alimenticios. De esta forma existe dentro del valle una considerable tensión en las relaciones de las "comunidades agrarias tradicionales" (Kaata y Amarete) y entre las comunidades de médicos naturalistas cuya característica es el contacto con las localidades exteriores. En ambos casos se ha llegado en cierta forma a una especialización en el campo de las formas de vida desde le punto de vista hereditario o tradicional.

**FIG. 6: VIAJES Y LOCALIDADES DE TRABAJO DE LOS MEDICOS
AMBULANTES DEL VALLE DE KALLAWAYA**

Comunidades de origen	Número de Kallawayas	Preferencia de viajes (aparte de La Paz)	Metas en el exterior (Nº de viajes)
Kanlaya	15	Potosí, Sucre	Puno (Perú) (1)
Chajaya	22	Oruro, Potosí	Sur del Perú(3)
Charazani	8	Oruro, Santa Cruz	Salta (Argentina) (3)
Chari	15	Potosí, Camargo	Costa del Perú (2)
Inca	15	Cuenca del titicaca	Norte de Argentina (1)
Huata-Huata	12	Potosí, Sucre	Puno (Perú)(1)
Curva	44	Cochabamba, Potosí	Arequipa (Perú) (1) Salta, Tucuman (3)
Lagunilla	13	Oruro, Potosí	Norte de Argentina (2)
TOTAL	144	Quechwaparlantes de montaña alta	Sur del Perú (8) Norte de Argentina (7)

Los habitantes de Chajaya se dedican al comercio de amuletos de piedra que son traídos del Perú para el resto de los Kallawayas. Con la producción de amuletos de plata se ha formado incluso una rama de oficio propia: los joyeros de Chajaya con casi 50 establecimientos existen hoy repartidos en todos los centros grandes del país.

Tradicionalmente llegaban los viajes de los médicos naturalistas hasta Buenos Aires, Santiago, Lima e incluso hasta el canal de Panamá. Hoy en día se limitan a la región del habla quechua en la Cordillera Boliviana, viajando generalmente por temporadas. Cada una de las comunidades tiene lugares de preferencia para la realización de trabajo.

Por medio de estas migraciones se tiene en comparación un temprano esparcimiento del elemento mestizo en estas comunidades. Las familias de los médicos naturalistas están caracterizadas por un gran empeño de alcanzar un mejor nivel. En el colegio de Charazani se encuentran en un máximo representados los hijos de los “comerciantes”. Sin embargo, la generación joven se aleja del oficio de los padres con la instrucción

recibida en el colegio. Ellos se dedican al negocio de la coca, incienso, comercian en la frontera, en algunos casos son profesores y abogados.

5. RELIGIÓN AGRARIA Y RELIGIÓN URBANA

El panteón kallawayas muestra elementos activos de la mitología aymara: Pachamama y Ekeko-Tunupa. Se adora a los cerros (Sunchulí y Tuana) y se incluye el culto incaico a Chuquilla e Illapa. Sobre estas capas originales se asentaron los elementos de la religión católica, conformando un sólo sistema bien integrado, gracias a su lograda reinterpretación en términos andinos. El culto de los elementos religiosos autóctonos es semiprivado y semiclandestino, limitándose a la unidad doméstica o a la comunidad. En otras oportunidades éste se realiza insertado en el culto católico público o se disfrazaba como tal.

Los elementos del culto católico, celebrado en forma pública, comprende las fiestas patronales, la celebración de la Semana Santa y de los Difuntos (1 y 2 de noviembre), Navidad celebrada más bien entre los vecinos y apenas en las comunidades. Estas en cambio celebran con gran interés los carnavales reinterpretadas en términos autóctonos y orientados al culto religioso agrario. Las Cruces de mayo -fiesta de origen cristiana reinterpretada en el culto autóctono- se celebran en 15 localidades, en varias de ellas como fiesta patronal del templo. Otras fiestas patronales se dirigen a las "Vírgenes" (Remedios, Nieves, Rosa, Natividad, Carmen, Santa Ana, Rosario y Candelaria) y a los "Señores" (Santiago, Corpus, San Miguel, San Felipe, además de los 15 Señores Santa Cruz).

Las fiestas patronales se concentran entre el 1 de mayo (San Felipe) y el 5 de octubre (Rosario) y se encuentran en estrecha relación con los términos de la cosecha en cada uno de los pisos ecológicos. Las fiestas se suceden en promedio de 8 a 10 días y en cierto modo remplazan a un sistema periódico de mercados. Todas las celebraciones de origen católico, incluso carnavales, Semana Santa y Todos Santos, tienen fuerte relación con la cosmovisión autóctona y con el ciclo agrícola, de modo que hay que definir la religión tradicional de las comunidades como una religión agraria andina. En ella se destacan las siguientes características: una clara coherencia y un alto grado de diferenciación ritual; un

claro carácter comunal y comunitario; fuerte radicación en la cultura y cosmovisión autóctonas; considerable capacidad cohesionadora dentro de la comunidad. Además hay que reconocer su funcionalidad agro-económica dentro del sistema comunal, su funcionalidad como “tecnología agraria simbólica” y su funcionalidad como principal referencia y criterio para la conciencia de la identidad del comunero.

Los vecinos católicos limitan generalmente sus celebraciones de culto a las fiestas patronales de Charazani (Carmen y Corpus), Navidad, Semana Santa y Todos Santos. La expresión arquitectónica de su religión post-conciliar es su templo moderno de estilo urbano, que es atendido por un sacerdote y tres religiosas extranjeras.

Existe una mínima afiliación (4% a 6%) a religiones y sectas protestantes, tanto entre vecinos como entre comuneros. Un templo Sabatista, el único no católico de la provincia, se encuentre en Silij Playa. Sus feligreses rechazan la religión agraria tradicional y se destacan por un pretendido puritanismo, personalismo y radicalismo.

El catolicismo oficial profesado por los vecinos, y también las recientes denominaciones no-católicas, carece de los contenidos agrarios, de la cosmovisión andina de fondo y de la celebración comunal del culto. Sobre todo las sectas pretenden ofrecer una comunidad de fe alternativa, rompiendo así la unidad y la unicidad de la comunidad tradicional. Ambas formas de religión pretenden ser universalistas y hacen abstracción del medio ecológico, socio-económico y cultural andino. Son “foráneas” también por la acentuación de la conciencia personal y por el espiritualismo escatológico del que se inspiran. Por su origen, orientación y marco referencial también hay que caracterizarlas como urbanas y modernas.

6. CONCLUSIÓN

En resumen se destaca en este perfil social las siguientes características económicas, sociales y culturales:

La fuerza numérica, de amplia mayoría (92%) y la cohesión social cultural y económica del sector indígena. La vigencia de su sistema

social: el ayllu. Su dirigencia tradicional propia, prevista de autoridad moral y prestigio interno.

La vigencia del idioma original, con mayoría de monolingües; de la mitología, cosmovisión y religiosidad andinas, en que se han integrado, previa andinización, gran número de elementos cristiano españoles; vigencia de la ética agraria andina; fuertemente enraizada en la tierra y el ayllu y marcada por la lealtad comunaria y familiar; vigencia del mito ecológico andino (de la Pachamama); vigencia del sistema tecnológico andino y del sistema de salud andino, ambos radicados en la cosmovisión andina, y apoyados en el sistema organizativo autóctono de la actividad económica y social.

La desconfianza y el antagonismo de los comunarios frente al sector mestizo de los vecinos, centralizados en la capital, Charazani. Estos a pesar de ser una pequeña minoría (8%), ocupan una posición claramente dominante:

- Por el control de las relaciones hacia afuera: relaciones jurídico-administrativas, económicas y sociales, las vías de comunicación y transportes;

- Por el control del comercio monetarizado y del transporte mecanizado, al interior de la provincia;

- Por su control de un mayor porcentaje de recursos de tierra y agua, ganado y trabajo campesino;

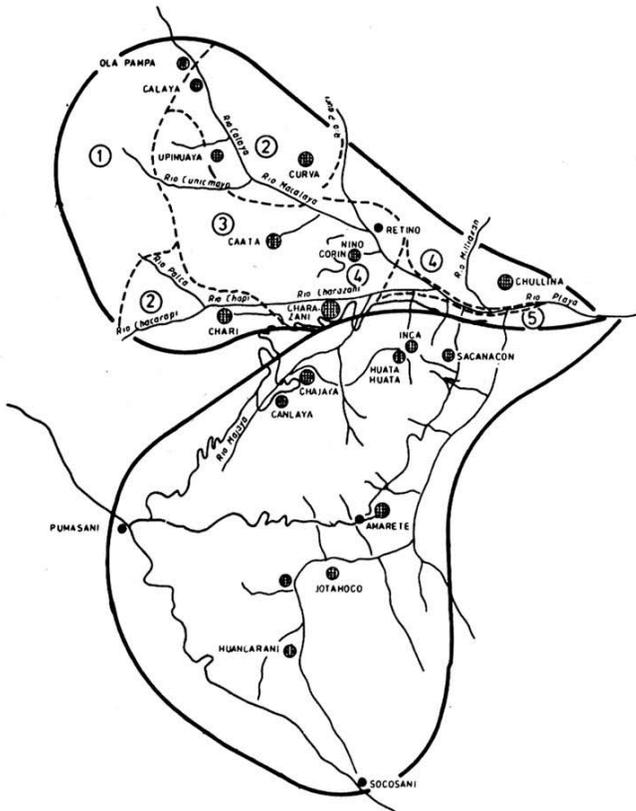
- Por su control cultural, mediante recursos espirituales: (religión oficial, compadrazgo, sistema de obligaciones personales morales), mediante su dominio casi exclusivo de la lecto/escritura; y su control de la información.

Por su posición dominante, los vecinos saben adueñarse de una parte del producto autóctono. Saben también aprovecharse más de la ayuda externa, nacional e internacional, destinada a la provincia. Establecieron privilegios y se aseguraron de un mayor nivel de consumo. Saben relacionarse en forma directa y provechosa con la sociedad nacional y los sistemas oficiales de: la cultura, la religión, la economía, enseñanza

y salud, administración pública, la justicia y la política. Así los vecinos definen y aseguran la articulación entre los sectores nacional-urbano y regional-andino en términos francamente asimétricas. Por estas razones, los vecinos son considerados, respetados y combatidos por los indígenas, como una clase señorial y dominante, y como una pseudo-casta, (que no acepta relaciones de intercambio matrimonial, y que cultiva una vida social propia e inaccesible para el indígena). En varios aspectos y en muchas oportunidades, los comunarios cuestionan la legitimidad de tal posición de dominio y control sobre el sector indígena. En el sector autóctono, se observa alto grado de autosuficiencia económica en lo productivo y en lo distributivo, y alto grado de autarquía a nivel de comunidad y en lo social y cultural. De parte de los vecinos esta situación de relativa independencia es calificada negativamente como: marginalidad, subdesarrollo, miseria y falta de cultura. La relativa autarquía, la clara conciencia de la identidad histórica y cultural, las relaciones informales con la sociedad externa (curanderos, plateros, viajeros, etc.), y la capacidad de dirigencia observadas en el sector campesino, son la base de sus tendencias emancipatorias, y posibilitan un proceso de desarrollo emancipatorio.

Fig. 7 AYLLU MAYOR DE KAATA, CONCEBIDO COMO "CUERPO DE PACHAMAMA"

1. Cabeza: con ojos (lagunas), boca (lugar de vientos) pelo (ichu - ichu).
2. Brazos: derecho e izquierdo (rio Calaya, rio Charazani).
3. Tronco: indicándose las tetas (pendientes fértiles, corazón (Caata), y Tripas (chacras de pan llevar).
4. Piernas: derecha e izquierda (rios, parte baja).
5. Pies uñas (Siliplaya).



Al sur de Caata, el Ayllu Mayor de Amarete, que sigue un esquema antropomórfico similar.

II

VIDA Y FUERZA DEL AYLLU KALLAWAYA

1. INTRODUCCIÓN

Un sector de la tecnología andina que cobra particular interés social, es aquel de la medicina andina, de fuerte presencia y vigencia en el país de los Kallawayas. Se trata de mucho más que un conjunto de remedios caseros, aplicados por curanderos, hierbateros, parteros, hueseros y otros. En realidad es un sistema de salud que implica también recursos psicológicos, sociales, éticos y religiosos y que se apoya en amplios conocimientos empíricos, fruto de observación y experiencia acumuladas por siglos. Este sistema de salud y la consiguiente administración terapéutica - si bien tiene sus deficiencias y limitaciones - es el ejemplo de una tecnología adecuada en sus cuatro aspectos: cultural, social, económico y ecológico. En la provincia Saavedra, donde no hay médico profesional residente, el sistema de salud andino estará vigente por por muchas décadas más.

2. EL AYLLU EN LA COSMOVISIÓN ANDINA

En todo el país de los Kallawayas encontramos una conciencia generalizada de las antiguas estructuras comunales, no sólo del ayllu local, sino también de los ayllus mayores que agrupan orgánicamente a un conjunto de 8 o 20 o más comunidades y estancias.

En muchos casos, estos ayllus mayores mantienen sus estructuras vigentes, funcionando a través de toda su vida social, cultural y económica, porque están profundamente fundados en la cosmovisión de sus comuneros y determinan sus relaciones de solidaridad y conflicto. Amarete, Curva y Caata son antiguas cabeceras de ayllus mayores. De Charazani podemos suponer lo mismo, aunque nos faltan datos históricos que confirmen esta hipótesis.

El concepto de ayllu tiene amplias referencias y connotaciones y es relevante para la concepción de salud y enfermedad, como también para el ritual terapéutico andino a que se refiere este capítulo. El país de los Kallawayas ofrece un ejemplo clásico del significado pluridimensional del ayllu andino. Sus ritos y costumbres hacen distinguir entre el ayllu “cosmos”, el ayllu “Tierra”, el ayllu “Comunidad” y el ayllu “Cuerpo”. Al mismo tiempo hacen reconocer categorías y estructuras idénticas en todos estos niveles de la realidad andina.

2.1 El ayllu cosmos

El antropólogo reconoce en el ayllu mayor, o etnia, el universo o la totalidad del cosmos andino, rodeado tan sólo por los poderes del caos amenazante. La cosmovisión andina (entendida como sistema de clasificaciones de la naturaleza y de lo sobrenatural) tiene su origen en la estructura económica y sociopolítica de la comunidad. Esta proposición se respalda más que nada por el origen ecológico de las divinidades, su función en la mitología y su actuación según el modelo humano-aymara.

El cosmos, en que nosotros solemos distinguir un macrocosmos (del mundo o universo) y un microcosmos (del ser humano), tendría para el hombre andino por lo menos dos dimensiones más, si éste sintiera necesidad de tales distinciones analíticas, a saber: la dimensión social (la familia, el ayllu) y la dimensión espiritual o sobrenatural (el panteón autóctono y cristiano y los muertos). Más interesante para él es que el cosmos, en su visión, es uno e integrado, a pesar de la amenaza de la desintegración, el vuelco, el Kuti. El cosmos, además, es una totalidad viva, con vida propia, universal, orgánica, algo como animal-cósmico (Bastien, 1973:28). La Pachamama, divinidad universal andina, es una expresión mitológica de esta cosmovisión, de la vida una y universal del

mundo, la que incluye a todos los seres: hombres y animales, plantas, piedras, cerros y fuentes, en breve, todas las cosas del mundo, y todas estas cosas participan en la vida del mundo.

2.2 El ayllu tierra y el ayllu comunidad

En su lado interior, todas las cosas se comunican unas con otras. En esta cosmovisión existe un paralelismo (no una causalidad), entre los procesos humanos-sociales y los procesos naturales-ecológicos. Existe también un paralelismo entre los procesos naturales y los sobrenaturales.

El paralelismo entre los procesos naturales y humanos aparece continuamente por ejemplo:

- la mujer encinta que hila lana // el cordón umbilical torcido que produce el estrangulamiento;

- presencia de incienso "Lágrima secada de pino" // hace secar la leche materna;

-el aborto que corta el normal proceso de la fecundidad humana // atrae la helada, que corta el proceso productivo de la chacra;

- la mujer encinta // favorece la fertilidad de la chacra trabajándola;

- la mujer en su menstruación // corta la fertilidad de la chacra si se acerca.

Para mantener el equilibrio y la normalidad de las fuerzas naturales (metereológicas y vegetativas, tan necesarias para la economía campesina), es necesario mantener y cuidar una normalidad complementaria en la conducta humana (la reproducción humana, la producción económica, las relaciones sociales). En cambio, cuando aparecen anormalidades en el ambiente humano (aborto, adulterio, parición de gemelos, etc.), es de esperar que aparezcan anormalidades similares en el ambiente natural (granizadas, sequía, inundaciones, plagas y enfermedades). En el caso de la conducta humana anormal (conducta atípica o "error", "pecado"), la secuencia de calamidades sólo puede ser bloqueada por el Yatiri,

“el que sabe”. El Yatiri sabe efectivamente del buen orden y lo vigila buscando la razón de las enfermedades y su curación. Sabe descubrir las correlaciones sobre los fenómenos humanos y naturales, entre la conducta y la salud. Descubre las fuerzas sobrenaturales involucradas y sabe del ritual correspondiente. Así, manipulando en forma adecuada al mundo sobrenatural, con fineza y sensibilidad, el Yatiri puede evitar o superar las calamidades naturales (el castigo, la pena, el “llaqui”). Puede hacerlas cesar, bloqueando su desenvolvimiento, siempre previa reparación (corrección, confesión, expiación, etc.) del error (pecado, anormalidad, etc.) en el ambiente humano. Esta es la “ley del paralelismo simpático” entre los ambientes humano y natural.

El cosmos o en su caso el ayllu constituye una unidad orgánica, viva y completa. Esto se puede deducir del ritual; no sólo del ritual terapéutico y profiláctico, sino también del ritual de iniciación, de paso (de crisis) y del ritual agrícola y ganadero de la comunidad andina. En todas estas ceremonias aparece como elemento central e indispensable la “mesa” de ofrenda para alimentar a las partes integrantes del territorio, mitológicamente personificados en los apus, o mallcus, achachilas, serenos, etc. Luego se alimenta a los antepasados muertos del ayllu. El Yatiri hace circular, a partir del centro ritual, la sangre (vida), el unto (fuerza) y gran número de elementos para mantener completa la vida de las partes, reafirmando así la integridad orgánica de los tres: el ayllu tierra, el ayllu comunidad y el ayllu cuerpo.

En el campo de Charazani presenciamos una vez un accidente de trabajo en la fase inicial de la construcción de un camino; un camión se volcó en un barranco cercano a Charazani, dejando un saldo de dos muertos. Los campesinos de las comunidades afirmaban todos que esto era el castigo de la tierra, porque nadie de Charazani se había preocupado de realizar las costumbres antes de romper el sello de la tierra virgen y “pedir licencia”. En realidad, los vecinos no se movieron “por incrédulos” y los comunarios de los ayllus tampoco, porque no les correspondía, y no tenía sentido ni efecto, actuar en un ayllu ajeno. Finalmente la empresa constructora se hizo cargo y solicitó a un yatiri del pueblo que hiciera la ceremonia, “para tranquilizar los operarios reclutados de las comunidades”.

Los ingredientes de la ceremonia - una verdadera liturgia de reintegración - representaban simbólicamente el medio natural y espiritual: la madre tierra y los cerros; cielo, sol, luna y estrellas, nubes, lluvia y ríos; casa (la oficina de la empresa) y campo; noche y día; tierras altas, campo de cultivos, y la selva (en el fondo del valle); en breve: todo el universo natural, como un cuerpo orgánico y espiritual, y particularmente: Charazani como ayllu-territorio. Estuvieron presentes los mandantes de la ceremonia: el personal completo de la empresa y - en representación del pueblo - el sacerdote y las monjas de Charazani, o sea: el ayllu-comunidad.

En la ceremonia, que duró toda una noche, observamos en formas, palabras y símbolos muy expresivos cómo se realizaron los ritos de reintegración del ayllu: 1. reintegración de las relaciones con el mundo divino por el perdón de los pecados, en particular del olvido fatal, mediante ceremonias con incienso y oraciones; 2. reintegración del medio natural y espiritual, alimentando todas sus partes con la mesa ofrenda; 3. reintegración social, con brindis, coqueo y abrazos que se repetían en los momentos claves de la ceremonia. Finalmente los ritos de: averiguar si todo estaba bien, (augurios de los intestinos de dos cuyes); la quema de la ofrenda y el entierro de sus cenizas en un lugar discreto e intocable.

La ceremonia tiene sentido de terapia colectiva, y de medicina curativa simbólica que sana efectivamente la comunidad y la tierra, concebidas ambas como cuerpo orgánico, enfermo y en vías de desintegrarse.

El día anterior a estas ceremonias, se había iniciado la construcción de una parte del camino en el cruce del río que es también el punto donde el nuevo camino entraba en territorio de la comunidad de Niñokorín. Ese día, la comunidad había encargado una ceremonia similar a su propio yatiri, a realizarse en el cruce del río, con invitación al personal de la empresa. Todos los comunarios, mandantes de la ceremonia, participaron, expresándose el carácter comunal con una comida compartida en el sitio. La ceremonia para “pedir licencia a la tierra”,

tenía el sentido de medicina preventiva simbólica. En ella se expresaba y aseguraba: 1. la integración de la comunidad; 2. su radicación en la tierra y la tradición; 3. la conciencia de su identidad histórica y cultural.

Así, la ceremonia del pago a la tierra había de reforzar la integración de las estructuras de la comunidad en el momento, crítico y trascendental, de su desarrollo y proyección al futuro.

2.3 El ayllu-cuerpo

La unidad orgánica, tanto del cosmos como del ayllu, se observa también por la nomenclatura de los lugares del territorio, que conforman no pocas veces un paradigma anatómico animal o humano. La comunidad de Jesús de Machaca concibe su territorio en términos del paradigma anatómico de un puma. El Cusco incaico tiene un plano urbanístico que representa la figura del puma. Los integrantes del ayllu mayor de Caata, como muchas otras etnias andinas, han expresado la concepción de su ayllu (tanto el ayllu geográfico-ecológico, como el ayllu económico-social-político) en términos de un paradigma anatómico-humano. El ayllu mayor de Caata tiene tres partes: Alta, Central y Baja. En la parte Alta, llamada Apacheta, se distinguen lugares correspondientes a la cabeza, el pelo, los ojos, la boca y los brazos derecho e izquierdo. Todas son indicaciones orográficas. La parte Central se concibe como el tronco, con el corazón, los pechos y las entrañas. En la parte baja están las dos piernas y hasta las uñas de los pies, que se encuentran en Siliy Playa. Como Bastien (1973) explica, Caata percibe su mundo como una totalidad completa, viva y orgánica. Lo mismo pasa en Amarete, centro del otro ayllu mayor que se encuentra al sur de la anterior. El paradigma anatómico humano, para organizar y clasificar su mundo, lo encontramos hasta hoy día en gran número de comunidades andinas, aunque pocas veces tan detalladamente como en Caata.

La mantención de la integridad orgánica es la esencia de la obligación social. Dejades o acción nociva a la integridad territorial afecta a la comunidad y a la vida humana, resultando en enfermedad-castigo, o accidentes o en otra "pena". El ritual andino exprime los principios unificadores de las partes geográficas y sociales de una comunidad. El ritual terapéutico y profiláctico, por lo mismo, es en su esencia un ritual integrador.

3. PLENITUD Y VACÍO EN EL AYLLU: SALUD Y ENFERMEDAD

Entre los comuneros de las comunidades de Saavedra existe por tradición un alto grado de identificación con el ayllu. En otras zonas andinas persiste esta conciencia también, aunque en diferentes grados de nitidez. A pesar del actual debilitamiento de las estructuras tradicionales, la notamos generalmente en momentos de crisis como casos de enfermedad, anomalías climáticas, etc. Esta conciencia tradicional de identidad étnica lleva al comunero a vigilar por la integridad de su ayllu, cumpliendo y haciendo cumplir con todas las obligaciones tradicionales. Estas son: las obligaciones económicas en el sistema de explotación simultánea de todos los niveles que abarca el ayllu, “de pie a cabeza”, las obligaciones rituales recordatorios hacia los antepasados que le dejaron la responsabilidad de la tierra y el ganado, y las obligaciones religiosas hacia las divinidades y espíritus del panteón autóctono que personifican la Santa Tierra y todas las partes integrantes del ayllu territorio.

El incumplimiento de estas obligaciones afecta a la integridad del todo orgánico que es el ayllu. Del vacío avisan penosamente los muertos y los espíritus mediante enfermedades y otras calamidades. El incumplimiento o vacío “perfora” el corazón del culpable como “una pena”, haciéndose sensible, por ejemplo, en la enfermedad de su hijo. La enfermedad lleva a un examen de conciencia “¿Quién está endeudado con sus obligaciones?”. Si el caso no resulta claro, se consulta al Yatiri del por qué de la enfermedad. Este actúa como concientizador, confesor y, si se quiere, como psicoterapeuta antes de iniciar cualquier terapia curativa, con hierbas u otros recursos medicinales.

Citamos un caso ocurrido en Caata-Centro que cuenta Bastien (1973): Erminia, la nieta de Carmen y Marcelino, se enfermó de úlceras en la cara, que la abuelita trató de curar con yerbas, pero en vano. Su esposo consultó al Yatiri Sarito que vino para leer la coca. Su diagnóstico definió las úlceras como “mal de huaca” o sea, los antepasados enterrados allí estaban enojados. Carmen revisó cuidadosamente la situación; estaba cierta que el Yatiri tenía razón, porque Martín, su yerno y el padre de Erminia, había arado en una chacra cerca de una antigua tumba. Así Martín había de llevar la ofrenda propiciatoria a la tumba, pero éste

se opuso: “si quieres, tú mismo llevas la ofrenda”, le dice a su suegro Marcelino. De hecho Martín opinaba que los muertos estaban más bien enojados, porque su suegro no tenía descendencia masculina. Sus dos hijos murieron y ninguna de las cinco hijas casadas vive en Caata Centro. La familia de Marcelino perderá el acceso a la Tierra Alta y Baja de Caata. El ayllu menor de Caata Centro está afectado, porque ve disminuida su relación con Caata Alto y Bajo. Todo ésto era la “pena” de Marcelino; ésta va más allá de su nieta enferma.

El conflicto entre Martín y Marcelino se solucionó cuando Carmen consiguió que un forastero llevase la ofrenda a la tumba. Erminia sanó, pero todo estuvo “completo” cuando Celia, esposa de Martín, comunicó que estaba encinta. Podría ser de un varoncito y éste entraría a asumir los derechos y obligaciones del anciano Marcelino como su propio descendiente. El acceso a Caata Alto y Bajo estaría asegurado. El ayllu estaría completo e integrado y los antepasados contentos. Se decidió que el Yatiri Sarito ofrecería una “Salud-Misa”.

Las enfermedades, en particular las de tipo “castigo”, suelen aparecer en consecuencia de la “ley del paralelismo simpatético”. El Yatiri basa su examen etiológico (buscando el porqué de la enfermedad) y su diagnóstico en la búsqueda del paralelismo. Luego elige una terapia adecuada, que -en contexto ritual- se ajuste al caso en todas sus dimensiones o aspectos: religioso y social, ético y psíquico, técnico farmacológico y dietético. En la etiología aparecen combinaciones como éstas:

1) Los padres pelean (El matrimonio se desintegra, afectándose las estructuras comunales) ...->

...y los hijos se enferman (la integridad de su vida se deshace también, visualizando la desintegración de la familia y del ayllu).

2) El Achachila del cerro sembrado de piedras, perturbado...->

...produce erupciones en la cara.

3) Las tumbas antiguas perturbadas...->

...producen la enfermedad de la huaca.

4) El error de menoscabar (in-)conscientemente la integridad del ayllu-tierra...->

...permite la enfermedad desintegradora del cuerpo humano, sea del "pecador", sea de su hijo.

Hasta aquí constatamos que la salud o la plenitud de vida y la integración del mundo o ayllu mantienen una íntima correlación. La pena ("llaqui" o vacío existencial, según Kusch) tiende a aparecer simultáneamente en el ambiente humano (la comunidad o la familia) y en el ambiente natural ecológico. Así también, la "plenitud", que es su contrario positivo, tiende a aparecer sensiblemente como la vida que prospera y florece, tanto en el ambiente humano como en el medio natural circundante. Por su parte, el Yatiri, y el hombre andino en general, se preocupa más que nada del porqué de la enfermedad. La índole nosológica del mal es de interés secundario. De igual modo, el tratamiento, los fármacos, la técnica terapéutica positiva y empírica son de gran interés, pero siempre de importancia secundaria. El tratamiento y los fármacos no son más que una parte del ritual terapéutico total, el mismo que persigue la reintegración total del enfermo: la integridad del ayllu-territorio y del ayllu-comunidad, del pleno funcionar del enfermo en su ayllu y por ende la plenitud de su vida y salud.

A continuación analizaremos el ritual terapéutico.

4. EL RITUAL TERAPÉUTICO

Es necesario hacer un esquema sinóptico del ritual terapéutico, porque éste es sumamente variado, según la etiología, el diagnóstico y las variaciones regionales; difícilmente escaparíamos a la impresión de una fantástica bizarrería o como pudimos observar en noviembre recién pasado, en las ceremonias religiosas por los curanderos en reparo del accidente fatal sufrido con el camión de la empresa constructora, que mató al chofer y un comunario de Chullina. Sin embargo, es posible distinguir orden y sistema. Antes que nada hay que recordar que los remedios y los tratamientos son parte integral del ritual terapéutico y que son escogidos de acuerdo a los mismos criterios etiológicos y nosológicos y con variaciones regionales. No es posible tratarlos aquí, pero tampoco debemos perturbarlos de su tremenda y confusa variedad.

Podemos distinguir rituales terapéuticos de tipo profiláctico y de tipo curativo. También distinguimos rituales de tipo integrador y de tipo ordenador. De este modo aparece un diagrama de cuatro casillas:

FIGURA 8: RITUAL TERAPEUTICO ANDINO, SEGÚN RAZÓN, ETIOLOGÍA Y FINALIDAD

En la primera casilla (del ritual profiláctico-integrador) encontramos la “misa” (o mesa de ofrendas integradoras) en oportunidades de iniciación, ej., de casa o corral nuevo, de templo restaurado. Los elementos o ítems rituales y los participantes representan todas las dimensiones y todas las partes constitutivas del ayllu-cosmos, de que la nueva casa familiar, etc., formará parte orgánica. La ceremonia procura asegurar un lugar abrigado donde brote y prospere la nueva vida de su plenitud. En esta casilla se ubican también el “cápac Raimi Camay Quilla” con los rituales colectivos de ayunos y confesión, que en el mes de enero tenían lugar en el Cusco incaico y los restos de estos ritos que hasta hoy sobreviven en algunas comunidades.

En la segunda casilla (del ritual profiláctico-ordenador) se ubican las ceremonias de la “limpia” (de ganado, de casa, etc.), y también el ritual cusqueño de septiembre, en la fiesta de Coya Raymi. Estas técnicas simbólicas de prevención tienen todas en común que se pretende expulsar ritual y simbólicamente (y por eso realmente) a los elementos y espíritus generadores de enfermedades, relegándolos al ambiente que les corresponde: a los cerros, el mar, el desierto, o a donde sea, pero siempre fuera del ambiente del ayllu. Se trata de baños rituales en el río (que se ha de llevar todo lo malo al mar), de incineraciones con dispersión de cenizas al viento o al río (para que se lo lleve también). Se protege vida y salud, reubicando a los elementos enemigos y enfermantes fuera del ayllu-cosmos que es el ambiente del caos, y reordenando su mundo.

En la tercera casilla (del ritual curativo-integrador) se encuentran las ceremonias terapéuticas con sus correspondientes tratamientos en cuanto tengan relación con la enfermedad-pecado; se pretende reintegrar la salud del enfermo y reintegrar al paciente en su ayllu. Etiológicamente, la razón del mal está en el enfermo mismo (o sus parientes) que cometió un error, aún si fuera inconscientemente, dejando así un “vacío”.

El elemento de confesión-expiación-cumplimiento de obligaciones es significativo y esencial para iniciar un proceso exitoso de recuperación mediante tratamiento farmacológico, dietético, simbólico-sugestivo, etc.

En la última casilla (del ritual curativo-ordenador) encontramos las ceremonias que pretenden propiciar la recuperación del enfermo-víctima, mediante la expulsión del elemento enfermante intruso. Se trata de enfermos por brujería o por espíritus malignos que salieron de sus lugares. El Yatiri inicia el proceso terapéutico con una ceremonia de reubicación. Remite al espíritu enfermante a su lugar propio, fuera del ambiente del ayllu-cosmos, cuyos límites se reafirman y se refuerzan.

4.1. El ritual terapéutico curativo ordenador

En el caso que, según los criterios etiológicos del Yatiri, el enfermo es víctima de brujería o de un “asalto” de algún espíritu maligno intruso, el ritual terapéutico básico y previo al tratamiento de recuperación consiste en la expulsión del elemento intruso, enfermante, ordenándolo a su lugar de origen.

La brujería hace enfermarse realmente a la víctima aún si fuera sólo por susto, (auto)sugestión y por la conducta de su medio que evita su contacto, haciéndolo morir “socialmente”. El médico científico no le encuentra enfermedad alguna, pero el embrujado muere, a no ser que lo salve el Yatiri. A tal efecto, éste devuelve al espíritu enfermante de su paciente al Laika que lo envió guiándose por los mismos caminos y principios rituales del brujo. En la parte central está la “izquierda mesa”, con elementos invertidos (lana hilada al revés, uso al revés de las hojas de coca, vueltas de izquierda a derecha, manejo con la mano izquierda, etc.). Cumplida la “izquierda mesa”, el tratamiento del enfermo y su recuperación es simple: dieta reconfortante, descanso, amuleto protector y atención cariñosa de sus parientes.

Más frecuente es el caso de un espíritu maligno, que sin razones de castigo asalta a su víctima. La enfermedad que aparece puede ser la manchariska (el susto), u otra. En caso de susto, la idea, o el mito médico, es que por el impacto salió el ánimo del cuerpo y que el espíritu maligno se entrometió, ocupando su lugar. En esencia, el ritual consiste

en: a) expulsar al espíritu enfermante; y b) recuperar el ánimo perdido. Para la expulsión es muy corriente se haga por succión: el Yatiri ya tiene un objeto (ej. una piedrecita) en la boca, que sirve de amarra del espíritu enfermante extraído y de vehículo para conducirlo fuera de los límites del ayllu al lugar que le corresponde. La terapia por succión es frecuente en las comunidades de Saavedra.

En la terapia del susto (Manchariska o jabjaska) sucede también que el cuy, por medio de la soba o "rantin", es cargado con el espíritu maligno intruso. Luego lo llevan a la huaca a que pertenece el espíritu y lo sueltan allí mismo. En cambio, el ánimo perdido es buscado en el lugar donde pasó el susto. Como su amarra y vehículo, se usa la ropa del enfermo. El ánimo es atraído con palabras cariñosas y llevado con cuidado al enfermo. Luego siguen el tratamiento de descanso en un ambiente cariñoso y la recuperación. La ceremonia tiene alto valor y eficacia psicoterapéutica, según Sal y Rosas (1970: 255), quien lo llama "insustituible" frente a las dolencias del susto: "Su acción es superior a la del médico oficial, quien no puede penetrar como el jampek (Yatiri especializado en manchariska) al mundo espiritual del indígena". Esta ceremonia es llamada también "pichka" o "trucakha" (de trocar).

Concluyendo, constatamos que estos rituales, con su gran número de variaciones, coinciden todas en que el enfermo es víctima de asechanza externa: un embrujo o un asalto de espíritu maligno. La enfermedad personificada o el espíritu enfermante no pertenecen al ambiente del ayllu-cosmos. Atenta contra su plenitud y amenaza con desintegración al comunero y al ayllu. El ánimo del enfermo es chupado, comido, robado, etc., en fin, se está perdiendo, su vida fenece. La obra del Yatiri, después de reconocer la razón etiológica de la enfermedad, consiste en reponer las cosas en su lugar. Trae el ánimo perdido a reocupar su lugar en el cuerpo del enfermo y expulsa al espíritu maligno del ambiente del ayllu-cosmos, relegándolo a su propio lugar (al brujo que la envió o en general a lugares lejanos y desérticos). Así el Yatiri, como administrador de la salud, reordena las cosas en su lugar y reafirma las fronteras protectoras del ayllu en defensa de la prosperidad y la vida que en él florecen y se despliegan en toda su plenitud.

En su dimensión social, el ritual terapéutico curativo ordenador incluye y compromete al Yatiri y sus ayudantes, al enfermo y sus parientes e implícita o explícitamente a todo el ayllu-comunidad. En su dimensión material, moviliza variedad de elementos rituales de claro valor simbólico y farmacológico, que representan las partes integrantes del medio ecológico, es decir: del ayllu-territorio. Es un ritual colectivo que pretende defender la salud del comunero y la plenitud del ayllu contra la arremetida de las fuerzas malignas y destructivas externas.

4.2. El ritual curativo-reintegrador

En el caso de una enfermedad-pecado, consecuencia de un error o incumplimiento del enfermo o su pariente, el ritual tiene otro carácter y otra finalidad. No es defensa contra un enemigo externo, sino de reintegración interna. Tratándose de la enfermedad-pecado, encontramos como ritual curativo el elemento de confesión, expiación, reparo. Con la confesión pueden darse elementos de baño ritual y penitencia. Con el reparo se da la “salud misa”. Con la expiación puede darse el peregrinaje a un lugar sagrado o santuario. Son infinitud de ritos y ceremonias que todos pretenden completar el vacío que dejó el “error” o reintegrar la plenitud de vida del enfermo y la unidad orgánica del ayllu.

Quiero demostrar esto con un ejemplo elaborado de la “salud misa” (o salud mesa) según el ritual terapéutico de los kallawayos de Kaata.

La conformación del ayllu de Kaata está representada esquemáticamente en la figuras 1. Con la ofrenda al huaco y la mejoría de Erminia, el caso de Carmen y Marcelino no terminó. La hija Celia, casada con Martín, comunicó que estaba encinta, lo cual significó: 1. que los antepasados estaban satisfechos con la ofrenda de coca y lana en su tumba; 2. la posibilidad de un heredero masculino para Marcelino, indispensable para asegurar a la familia el acceso a las tierras de Kaata. A la noticia del embarazo de Celia, pidieron Marcelino y Carmen al Yatiri Sarito hacer una “salud misa” para que naciera un hijo varón, que “naciera para vivir”; que se completara el acceso de Marcelino a la tierra. La salud es concebida como la capacidad de cumplir el trabajo y mantener la autoridad necesaria para continuar la casa y el ayllu vertical de Marcelino. Es concebida más en términos sociales que personales. Es concebida también en relación a una unidad geográfica y cultural

del ayllu, cuya integridad y plenitud corresponden simbólicamente a la integridad y plenitud del individuo. Objetivo de la “salud misa” que había de celebrarse, era asegurar la integridad del ayllu vertical de Marcelino. La salud misa reafirma simbólicamente los principios conceptuales de la sociedad de Kaata y su ordenación geográfico-ecológica. La salud misa tenía que conseguir la “plenitud” para las familias de Marcelino y Martín, vinculada a la plenitud de los tres niveles ecológicos, de día y de noche, de muertos y vivos, del plano de la casa, y de los ayllu jatun (vertical, de Marcelino) y masi (horizontal, de Carmen). Había representantes de ambos ayllus y éstas juntaron ingredientes rituales de los tres niveles del ayllu mayor y de la totalidad del mundo (cosmos) circundante, similar al caso de la misa-salud, ofrecida en la oportunidad del accidente con el camión.

Los antepasados eran alimentados después del anochecer (al morir el sol) y los “lugares” del ayllu, llamados uywiris, eran alhajados antes del amanecer (al nacer el sol). La casa-dormitorio, orientada al occidente, era el lugar para el ritual de los muertos; y la casa-despensa, orientada al naciente, era el lugar para el ritual de los uywiris. Alimentando a su tiempo a los uywiris del ayllu y a los antepasados (huacas, chullpas), esta misma plenitud asegura la plenitud deseada del cuerpo humano (salud) y del cuerpo social (el ayllu vertical de Marcelino).

Marcelino y Carmen juntaron, durante un mes de largos viajes, los ítems rituales necesarios. Importa: quién los busca, el lugar dónde los consigue y quién provee (vendiendo o prestando). Marcelino consiguió de un compadre en Apacheta un feto disecado de llama. Otros ítems, representando también altura, son: algodón (nubes), una cruz de plata (cielo), braseros e incensarios y la vara (de autoridad vertical y control ancestral). En representación del centro se proveen de vino tinto (sangre), unto (fuerza), monedas de plata (interior de la tierra) y huevos (el personal de servicio que ha de llevar los platos a servirlos a los espíritus). De Niñokorín (tierras bajas de Kaata), Carmen consiguió claveles, incienso, coca. Otros ítems de significado cósmico-orgánico son: conchas marinas, illas (figurines de plomo) y alimentos para los antepasados. Además aprovechan sus viajes para invitar a los representantes de los ayllu verticales y horizontal. En total participan 12 personas. También son doce los señores (cerros) a quienes se alimentan

en la salud-misa con 12 platos de ofrendas compuestas. En la ceremonia, Martín (yerno de Marcelino) ocupó el lugar representativo en el ayllu vertical de su suegro, quien así incorpora un nieto heredero, si el hijo de Martín y Celia fuera varoncito.

La ceremonia se extiende durante toda la noche y contiene: 1) alimentar a los antepasados (dirigido hacia el occidente); 2) alimentar a los achachilas de la casa y del patio, de cosecha y de ayllu (son llamados tawantin, o cuatro, que constituyen una totalidad vinculada a lo femenino y lo masculino, al ayllu vertical y horizontal, cuya explicación detallada sería larga); 3) (después de la medianoche y dirigida hacia el oriente), sigue la propia salud misa, para alimentar a los 12 apus (cerros), que termina con un vaticinio, leyendo en los bofes de los cuyes sacrificados los corazones y las condiciones morales de los oferentes; 4) al levantarse el sol, la ceremonia termina con una comida festiva de todos los participantes.

La ceremonia tiene aspectos y contenidos de: confesión del “error” de no haberse procurado un heredero; rogatorias de perdón y “pago” de las ofrendas debidas; súplicas por un heredero; reparo del error, presentando al yerno Martín y a su (posible) hijo varón como herederos substitutivos, y prevención y profilaxis después del doloroso aviso que era la enfermedad de Erminia, hija de Martín.

La salud mesa hace visible en símbolos -y realiza a la vez- una plenitud uniendo a todos los niveles ecológicos, los grupos de parentesco, noche y día, vivos y muertos, en un intercambio recíproco con los actores, de tal modo que todas estas partes constituyan una totalidad integrada, demostrando que las partes integrantes del espacio, del tiempo y de la comunidad han de ser consideradas como miembros vivos del ayllu de Kaata: del ayllu-tierra y del ayllu-comunidad, del ayllu-cuerpo y del ayllu-cosmos.

5. CONCLUSIONES

Los comuneros ven un paralelismo anatómico-orgánico entre el ayllu-tierra y su propio cuerpo. Todo lo que afecta, real o simbólicamente, al cuerpo geográfico-ecológico del ayllu, afecta también a su cuerpo personal. Reconocen también enfermedades originadas en

la desintegración de unidades sociales. La salud incluye dos elementos constitutivos: la plenitud geográfico-ecológica del ayllu-territorio y la plenitud del ayllu-comunidad. La misa salud es una ordenación en términos anatómicos de ítems rituales que simbolizan: 1) el jatun ayllu (vertical, de Marcelino) y el masi ayllu (horizontal, de Carmen); 2) niveles de tierra; 3) la geografía de la casa, y 4) el morir y nacer del sol.

Lastres y Sal y Rosas tratan el ritual terapéutico andino bajo el rótulo de ritual psicoterapéutico. Esto nos parece correcto, pero incompleto. Ina Rösing, de profesión siquiatra y antropóloga, hace lo mismo, pero ella reconoce que el rito religioso es precisamente el elemento activo en la terapia. Además, una diferencia muy significativa: ella no desprecia esta dimensión religiosa del proceso curativo, como lo hacen Lastres y muchos otros más, sino reconoce plenamente los valores humanizantes del ritual religioso de los médicos Kallawayas.

Lastres, observa que la confesión, practicada ya por los ichurus incaicos, presenta una especie de psicoanálisis empírico. El Yatiri, “por su fe y entusiasmo, su plena identificación con la cosmovisión y su profundo conocimiento del alma andina, logra sanar a sus pacientes por la psicoterapia sugestiva principalmente” (1945, 34). Para este autor “toda la terapia gira alrededor de la idolatría, de la superstición y de la magia”, y así llega a apreciar solamente los resultados psiquiátricos positivos logrados por aquellos “psicoterapeutas innatos, empíricos, de una simpatía social grande y de gran acción curativa”.

Lamentablemente, muchos autores como Lastres tienen escasa atención para el fenómeno total de la medicina andina y su multifuncionalidad dentro del sistema social. Así no perciben que la medicina andina - además de ser una psicoterapia sugestiva - estimula la conciencia social; educa al comunero y defiende la ética social; actualiza su cosmovisión, preserva las estructuras sociales y económicas de la comunidad y estimula la conciencia de identidad étnica.

III

MUNDO ANKARI: LA MEDICINA KALLAWAYA

En lo que sigue presentamos una reseña bibliográfica. Se trata de una obra monumental sobre los rituales terapéuticos de los médicos kallawayas que la investigadora Ina Rösing desde hace tres años está publicando y que lleva por título "MUNDAANKARI". Lamentablemente, para el público latinoamericano, se publica esta obra en alemán por la editorial Genos in Nördlingen. Existe siempre la esperanza de una edición latinoamericana.

La etnología kallawayas de Ina Rösing no se limita a una excelente registración de las ceremonias y técnicas curativas. Se trata, además, de inventariar y analizar las curaciones rituales ("la curación simbólica") de los médicos kallawayas contemporáneos que continúan viajando hasta hoy día con sus alforjas cargadas de amuletos y hierbas medicinales.

De la obra maestra de Ina Rösing (a continuación: IR) aparecieron hasta ahora tres tomos: el primero sobre el tratamiento de la pena, titulado: Llaki Wij'chuna (Echar la pena); el segundo tomo, que es un volumen doble, tiene por tema los rituales terapéuticos de la mesa blanca y es titulado: Trinidad y lugares sagrados: Yuraj Mesa. El tercer tomo lleva por título: Defensa y perdición: Yana Mesa.

Están anunciados además otros 5 tomos que llevan por título (provisorio):

(4) Ritual cotidiano, que trata de los numerosos ritos profilácticos periódicos - obligatorios o facultativos, diarios o mensuales, vinculados al trabajo o al viaje, a los momentos fuertes del ciclo vital o agrícola - en que cada uno es su propio curandero, personal o familiar.

(5) El ritual colectivo, tanto cíclico como incidental, en caso de catástrofes. El primero se refiere al ciclo agropecuario y metereológico anual. El segundo es imprevisible y afecta igualmente a toda una comunidad o región.

(6) Curanderas, brujas y mujeres callawayas, que enfoca la actuación de las mujeres callawayas cuando arman la mesa blanca, el llaki wij' chuna, el kutichina y el asesinato ritual. La medicina kallawayaya no es como muchos autores lo sugieren, un mundo de hombres. Especialmente por su mesa negra y el asesinato ritual, las brujas son muy temidas.

(7) Tataymanta, pretende ofrecernos una visión integrada de la curación simbólica en la historia biográfica de un kallawayaya anciano, médico famoso y sabio, y maestro de la autora.

(8) Investigación negra y blanca, que es un aporte a la ética y la desmitificación del proceso de investigación en etno-medicina.

Otros temas que la autora nos promete elaborar son:

1. La oración kallawayaya. Una curación sin oraciones no existe en la medicina kallawayaya. La oración ocupa un lugar central en el ritual terapéutico. Por el análisis de sus contenidos y su estructura, aparecen los significados mitológicos, las divinidades invocadas y los conceptos religiosos de los callawayas.

2. Naipes, coca y amuletas. La diagnosis y la profilaxis siempre son parte del trabajo del médico kallawayaya. La diagnosis ya es parte de la terapia y sus principales métodos son "consultar los naipes", "leer la coca", la "radiografía andina" (la inspección de bofes e intestinos del cuy), interpretación de sueños, millu, etc.

1. LOS TOMOS APARECIDOS

El primer tomo lleva por título: “LLaki Wij’chuna” (echar, voltear la pena) y enfoca en un volumen de 512 páginas el tratamiento de un mal tan temido como es la pena dejada por la muerte de un ser querido. La autora (que reserva el nombre de kallawayas a los médicos autóctonos de la región) pretende antes que nada registrar, analizar e interpretar esta antigua y rica tradición médica. El tema desarrollado en este tomo es el ritual religioso-terapéutico destinado a voltear la pena, considerada como un vacío grave en el bienestar del paciente. Esta pena es enfermante y atrae más y mayores desgracias, que pueden atacar la persona, su familia, casa, chacras y ganado, y así lo confirma la psiquiatría. Es necesario curar la pena mediante un tratamiento ritual cuidadoso: el llaki wij’chuna. Este ritual nos enseña mucho sobre los conceptos básicos del kallawayas referente a salud y enfermedad, cosmovisión, simbología y ritual terapéutico andino en general. Desde un principio la autora recurre a un concepto clave en su investigación : curación ritual o curación simbólica, que vale como complemento (y más que eso: fundamento) para la farmacología y la medicina empírica andinas. Con el método de la observación participante, llevada a cabo cuidadosamente con dedicación y solidez, ella describe (ayudada por un excelente registro fotográfico) e interpreta (desde la perspectiva y percepción kallawayas) tres largos y complicados rituales nocturnos (Cap. 2-3-4). Luego reproduce el relato de un maestro kallawayas sobre el desarrollo del “llaki wij’chuna grande”, que es el ritual completo, tal como se efectuaba hasta hace unas decenas de años (Cap.5). Luego describe el complemento del tratamiento ritual de la pena realizado en la recepción y el despacho de las ánimas “nuevas” en Todos Santos, durante tres años (Cap. 6).

En la segunda parte de este tomo se analiza críticamente este ritual terapéutico, distinguiendo el núcleo fijo y esencial de los elementos variables (Cap. 7). Este análisis intracultural continúa con el estudio crítico de sus raíces precolombinas y de su contexto andino más amplio (Cap. 8). Siguen las observaciones transculturales (Cap. 9) en que se compara el llaki wij’chuna con el ritual de duelo en culturas no andinas, registradas por la etnografía. Luego sigue la confrontación con el ritual de duelo occidental, destacándose su casi desaparición y

su reemplazo por el tratamiento psiquiátrico. Es precisamente en este último punto donde ella toca - tras un excelente instrumental científico sicoterapéutico y psiquiátrico - la pobreza de nuestro tratamiento de la pena. Esta insuficiencia es efecto de la carencia de un sistema de valores transcendentales, no cuestionados y universalmente válidos: "lo transpersonal". Son los valores que han de llenar los tratamientos y rituales con sentido. En la vigencia de una cosmovisión religiosa, incuestionable y transpersonal, está la fuerza y la eficacia del ritual kallawayá. En su ausencia en occidente (particularmente en su expulsión del área de la sicoterapia científica), la autora visualiza la insuficiencia de nuestro tratamiento de la pena y del duelo. Esta carencia de contenidos-valores-sentido, señalada en el método (sico-)terapéutico científico y en la sociedad y cultura del Occidente en general, nos deja con preguntas muy sensibles al finalizar la lectura del primer tomo.

El segundo tomo de Mundo Ankari es titulado "Santa Trinidad y lugares sagrados: yuraj mesa", y trata los rituales nocturnos de la mesa blanca en el espacio de dos volúmenes (778 páginas) y en un plan similar al anterior, que considera sucesivamente: metodología, base de datos y análisis.

Después de una introducción a la metodología y una caracterización de la "mesa blanca", la autora describe primero tres sesiones rituales nocturnos para curar una anciana mestiza, Doña Rosenda (C.3-4-5) y luego una trilogía curativa similar para un joven, Satuco (C. 6-7-8). Para completar estas excelentes registraciones de datos, ella describe diferentes tradiciones locales (C.9) y termina con la descripción de un ritual blanco especial, en un caso de mancharisqa (susto y pérdida del alma) (C.10). El análisis del ritual blanco sigue un mismo esquema que en el tomo primero: análisis intracultural y luego transcultural. Primero se definen los elementos fijos y variables del ritual, sus espacios libres para inspiración personal y las formas de darle más eficacia; luego se buscan los paralelos de la mesa blanca en otras regiones andinas y sus raíces precolombinas (C.11-12). El último capítulo de este tomo (C. 13) ofrece observaciones "transculturales" referentes a la curación blanca y unas líneas básicas, aunque en forma tentativa, de la teoría de IR para explicar la sanación simbólica. En este capítulo encontramos también

unas observaciones de crítica fundamental a la cultura médica científica del Occidente.

El tercer tomo, que trata la curación negra, lleva como título: Defensa y perdición: Yana Mesa. El desarrollo de este tomo sigue el mismo plan. De gran interés es que considera la llamada "brujería" o "magia negra" en la perspectiva propia del kallawayas como una "curación", del cliente que carece de salud y plenitud existencial. Sin embargo, la mesa negra es considerada, siempre y por todos, una maldad y un gran problema social, que merece severo castigo, como el asesinato mismo. El cliente quiere curarse mediante este ritual de la enemistad a costo de sus semejantes y con medios inmorales.

La base social de este mal endémico es la "realidad negra" de la comunidad andina: envidias, conflictos, odio, engaño y crímenes; la curación negra de esta realidad es la defensa y la perdición. Es tan impresionante y aterradora la descripción de esta realidad social (cap. 2), tan chocante y fuerte, tan negra, que nadie puede sospechar a IR del romanticismo simpatizante que animó una corriente del indigenismo desde los años '30.

La base de datos de este tomo comprende, a pesar del muy difícil acceso a la materia: 38 sesiones nocturnas de mesa negra, unas 50 conversaciones con informantes y la enseñanza sistemática en esta ritualística con 2 laikas (especialistas de la curación negra. En los capítulos 3-4-5, encontramos la descripción de tres sesiones representativas, en una escala creciente de negritud: 1. kutincha que devuelve el mal y busca justicia; 2. Persecución y amarre del enemigo; 3. la muerte del enemigo anticipada ritualmente. En el tomo VI, la autora tratará el "asesinato ritual" que es "la mesa más negra".

Termina este tomo con el análisis intracultural de la mesa negra definiendo sus raíces incaicas y andinas (cap. 6) y con observaciones transculturales sobre el valor curativo de la mesa negra de los callawayas (cap. 7). En el último, IR destaca la presencia general y apremiante de la "realidad negra" en nuestra europea, la fe y la ocurrencia tan frecuente de la brujería. A la vez, observa la ausencia de una curación negra. En vez de un ritual de la enemistad que busca el catarsis, o curación, de la

victima amargada, conocemos solamente una técnicas de desahogo y objetivación simbólica de sentimientos “fuertes”, como en la dinámica de grupos.

No cabe ninguna duda: en “Mundo Ankari” encontramos una obra maestra que marca varias excelencias. La primera es su impresionante base de datos, registrados con una dedicación y una persistencia, una sistemática y una técnica etnográfica que no fácilmente serán superadas. La dedicación intensiva y prolongada fue necesaria porque este tema de investigación es tan complicado, diversificado y de tan difícil acceso. Después de agotar la literatura bastante pobre que existe sobre la ritualística kallawaya, IR recurre básicamente a la técnica de la observación participativa, la que abarca una presencia en terreno de varios años con una amplia vivencia religioso-ritual y más de 150 noches de ceremonias terapéuticas. Además, ella obtuvo gran cantidad de información muy valiosa en el transcurso de un aprendizaje sistemático con unos maestros callawayas. No perder los estribos de la auto-crítica en estas condiciones de participación tan intensiva y absorbente, ya es una demostración de calidad profesional.

La segunda excelencia registra la obra cuando su autora supera decididamente la etnografía elementarista, por la perspectiva fenomenológica, simbolista de su marco teórico. Consecuente con esta perspectiva, ella observa, registra y analiza en forma privilegiada los abundantes diálogos y oraciones que se desarrollan en las ceremonias curativas, como también las explicaciones verbales de los curanderos.

Como si todo esto fuera poco, IR hizo uso delicado y frecuente de la registración fotográfica y la grabación magnetofónica. Las abundantes fotografías, de excelente calidad, con que sus libros están ilustrados forman un precioso elemento descriptivo.

La última excelencia que marca esta obra es la alta calidad didáctica con que IR sabe presentar una materia tan variada y compleja. De gran utilidad didáctica son también - además de las fotografías - las cajas temáticas y los cuadros. Buenos y útiles son también los registros de materias y de autores.

En breve, se trata de una obra clásica, definitivamente maestra, de la que ningún estudioso de la medicina andina en el futuro podrá prescindir. Es de gran relevancia para el conocimiento y valoración de la medicina kallawayaya y de la cultura andina en general. Abre perspectivas muy prometedoras a la sicoterapia y la siquiatria clínica, agotadas por la tecnificación y vaciadas de sentido por la carencia de valores transpersonales, religiosos.

2. LOS CONCEPTOS CENTRALES DE LA OBRA

2.1 La mesa blanca - gris - negra

El centro del ritual terapéutico es la mesa de ofrendas cargadas todas de sentido simbólico. En la ritualística kallawayaya - y en la medicina andina en general - se distinguen tres grandes áreas: 1.- la mesa blanca, o yuraj mesa que agrupa todos los rituales de la medicina andina orientadas a suplicar por salud y bienestar, tanto los rituales curativos como profilácticos; 2.- la mesa gris (como p.ej. llaki wij'chuna), que pretende expulsar un mal (pena, desgracia, embrujo...) echándolo de la víctima para sanarlo y salvarlo; 3.- la mesa negra: yana mesa.

El ritual llamado kutichina o kuti mesa (de regresar el mal) es la forma más suave de la "mesa negra" y pretende - más que solamente expulsar un mal del paciente - devolver más bien ese mal al lugar de donde vino. En caso de un embrujo que hay que romper, este ritual ya viene a ser un "daño" destinado al enemigo en que - por justicia punitiva - el brujo y/o su cliente tendrán que cargar con la maldad que ellos mismos enviaron a la víctima. Por eso el kutichina es una mesa negra, o curación negra. Dado el principio andino de la reciprocidad, el kutichina - siendo "brujería" - aparece como una forma sana y legítima de curar al cliente (Mundo Ankari, III, c.3).

La mesa negra permite gradaciones. Un segundo grado consiste en un ritual de la muerte: una súplica ritualizada por el daño, el castigo o la muerte del enemigo manejándose símbolos expresivos de la locura, la muerte, etc.(cf. Mundo Ankari, III, c.4). La yana mesa en su calidad "más negra" pretende simplemente dañar a una persona odiada y aún matarlo. Es en realidad un asesinato ritual (Cf. Mundo Ankari, III, c.5; y Mundo Ankari, IV).

La mesa negra comprende siempre algunas ceremonias de protección para el Kallawayaya y su paciente, ceremonias que pertenecen a la mesa blanca (de súplicas por salud) y a la mesa gris (profiláctica de expulsión). Según IR, no hay que entender estas definiciones en el sentido estricto, de conceptos precisos y distintivos, sino como áreas terapéuticas no estrictamente separadas y que pueden pasarse. El objetivo principal de la terapia es el criterio más indicado para caracterizar el tipo de mesa como blanca, gris o negra.

2.2 Curación simbólica y medicina simbólica

IR no estudia la farmacopea kallawayaya, sino su ritualística terapéutico-religiosa. No enfoca la medicina andina como conjunto de técnicas rituales, sino como proceso terapéutico. La ritualística kallawayaya aparece como una práctica curativa. La llama: "curación ritual o curación simbólica" (IR, I, 67). La siquiatria cura con medicamentos y otros elementos físicos. La sicoterapia cura con elementos "simbólicos". El término "curación simbólica" está central en la obra. Aquí, el concepto "simbólico" puede causar confusión, especialmente al lector familiarizado con la literatura antropológica más reciente sobre tecnología andina.

En la última década, antropólogos dedicados al estudio de la tecnología andina consideran la medicina andina como una de las áreas de la tecnología andina, en la que distinguen dos "dimensiones": una dimensión empírica y una dimensión simbólica. La "tecnología simbólica" aparece en los ritos religiosos de la producción (y de la medicina andina), muchísimas veces mal llamados "magia" o "costumbres mágico-religiosas". Estos ritos de la producción acompañan todas las actividades técnico-económicas del hombre andino - también en el ámbito de la tecnología médica andina - y al mismo tiempo expresan la concepción andina del trabajo. Pare al hombre andino, todo trabajo sensato, todo empeño serio, se realiza simultáneamente en dos "planos" (hablando en términos europeos): el plano empírico, el lado exterior, visible de las cosas y el plano íntimo, profundo, misterioso, el lado interior de las cosas. Por lo demás, sin sombra del dualismo sugerido por los términos usados aquí. Los ritos de la producción forman parte integral del "buen trabajo". El trabajo productivo es más bien la celebración de un proceso natural y misterioso a la vez. En la conceptualización de los autores

contemporáneos, que buscan sincronizarse con la concepción del hombre andino, la tecnología simbólica no es un conjunto de técnicas alternativas para llegar al mismo fin, por la vía mágica cuando no alcanza la tecnología empírica. La tecnología simbólica, según el concepto andino reflejado en la terminología de estos antropólogos, es como una dimensión o aspecto indispensable del trabajo técnico a realizar. Así, la siembra no tiene sentido sin el trabajo ritual del yatiri o del agricultor, ni la curación (incluso la curación clínica o la operación quirúrgica) tiene sentido sin la mesa del kallawayas. En breve: el concepto “simbólico” se refiere a una dimensión particular en la tecnología andina, c.q. en la medicina andina.

IR, que es psicóloga profesional, usa el término “curación simbólica” (prestado de D. Sandner) de acuerdo al significado usual en la sicoterapia. Para Sandner la curación simbólica comprende todo tipo de terapia que está basado no exclusivamente en el tratamiento físico (medicación, dieta, cirugía) del cuerpo del enfermo. La curación simbólica no recurre a remedios ni a cirugía sino al símbolo, portador de significado. Por otra parte, “símbolo es cualquier cosa que puede ser vehículo de un concepto. Puede ser una palabra, una fórmula matemática, un acto, un gesto, un ritual, un sueño, una obra de arte, o cualquier otra cosa que puede ser portador de un concepto. El concepto es el significado del símbolo” (Sandner, 1979,12, en IR II, 165, 716). La terminología de Sandner se limita al ambiente de la psicología, y más allá, al ambiente de la epistemología. El término “símbolo” tiene para él un significado limitado a lo técnico y a lo instrumental y no va a la dimensión religiosa, mística de la existencia humana, de los acontecimientos y de las cosas del medio natural.

2.3 El “símbolo” entre los kallawayas

Aquel símbolo que mediatiza la terapia kallawayas merece también una precisión, si no una definición provisoria. La definición de Sandner es tan amplia que incluye hasta la simple palabra: “es cualquier cosa portadora de un concepto”. Esta definición es tan amplia que no ayuda mucho a entender el “símbolo kallawayas”. En la curación simbólica de los kallawayas, los símbolos (aunque IR no los define explícitamente) son elementos visibles que efectúan una realidad invisible, espiritual. Comparado con el concepto de símbolo que maneja Sandner, estos

elementos son: 1.- más concretos: No son simples palabras o señales, sino elementos materiales (objetos, gestos) que representan activamente realidades de gran interés, o valor; 2.- son elementos cargados de contenidos valóricos: estos objetos y gestos concretizan, materializan, la realidad espiritual tratada ritualmente por el kallawayaya para permitir al cliente a entrar en contacto con ella. Los símbolos callawayas son cargados, no sólo de un significado cualquiera, sino de sentido y particularmente de valor (o contra-valor). En estos términos podría intentarse una definición más completa del “símbolo kallawayaya”, tal como IR lo registra e interpreta.

La autora, en una grata precisión posteriora, explicó acertadamente que, en sus términos interpretativos de la ritualística kallawayaya, el concepto “simbólico” no se refiere a la medicina, al arte de curar, o la tecnología medica andina; y no considera una “dimensión” en ella; sino que se refiere al método, al proceso de curar. Concretamente, ella no se refiera a la “medicina simbólica”, sino a la “curación simbólica”.

En la terminología de IR, (y de Sandner) parece que la curación simbólica kallawayaya forma un recurso terapéutico alternativo y una área aparte en la medicina empírica kallawayaya, al lado de las prácticas curativas con fármacos, etc. Ambas son áreas de su competencia: la de los fármacos que autores como Oblitas saben valorar, y la de la ritualística - esta área despreciada por los autores bolivianos y valorizada por IR. Por eso, ella puede estudiar exclusivamente el área de la ritualística kallawayaya, sin cometer una abstracción. En su concepto, la “curación simbólica de los callawayas” ya no es una dimensión de la terapia, sino un área particular de su competencia.

Pero la autora parece dar un gran paso más allá. Para ella, los símbolos - que en la medicina kallawayaya son manejados dentro de una cosmovisión religiosa - son símbolos religiosos, manejados en un contexto ritual religioso y en este nivel, portadores de significado, sentido y valor religioso. Además, estos símbolos son eficaces solamente cuando médico y paciente que los usan, comparten el mismo contexto cultural y religioso.

Importante es que la atención central de IR para registrar el contenido simbólico de la ritualística observada, le da acceso al valor

- y al sistema de valores - a que el kallawayaya y su paciente recurren en la sesión terapéutica. Por este camino, IR llega al fondo religioso de la sesión terapéutica del kallawayaya y la visualiza como Gestalt religioso. Haciendo así, ella se acerca en su manera de concebir el símbolo terapéutico kallawayaya - ¿inconscientemente? - al concepto del sacramento cristiano.

2.4 El Gestalt

La palabra alemana Gestalt, que IR usa con tanta frecuencia, no es fácil de traducir. Significa en este contexto, algo como “fenómeno total”. Con su uso, IR no da a conocer que pertenece a la escuela del gestaltismo sino indica que ella rechaza acentuadamente el elementarismo de la antigua etnografía: la imagen total del ritual terapéutico es más que la suma de sus elementos e incluye significado, sentido y valor.

En Mundo Ankari aparece el término Gestalt, en el sentido de un proceso o fenómeno, dotado de sentido. En sus observaciones tan acuciosas, IR busca trascender la registración de los elementos - palabras y oraciones, gestos y objetos de culto, ritos y actuaciones, roles y relaciones, etc. - para hacernos captar el proceso o fenómeno de la sesión curativa como tal, que es lo que da sentido y significado a todos estos elementos. Le interesa el sentido que tiene la ceremonia para los actores en el culto terapéutico. IR busca penetrar por sus observaciones participativas hasta “el Gestalt de la sesión terapéutica nocturna”, y hasta el “Gestalt de la cultura” (IR, II,661).

Pero el fenómeno (cuando así podemos traducir Gestalt) nos cuenta - por su carga de sentido y valores, y a modo de sugerencia - algo más (y algo más interesante) de lo que registramos en grabaciones y fotografías: nos da a entender el sentido del acontecer y la finalidad del ritual curativo. En este sentido el Gestalt habla, y habla también al investigador. Se dirige a él con mensajes de significados que hacen sentido y le provocan una reacción, una respuesta, aunque no en el nivel racional. Es más: el Gestalt que aparece a través de los elementos observados, no deviene plenamente un fenómeno, sino hasta que el observador que haya captado y entienda sus significados. Como se trata de significados de sentido y valores, el efecto irracional en el observador es inevitable y provoca en él : satisfacción al entenderlo, reserva, adhesión, apoyo,

compromiso... Pero en este momento, el observador ya se ha dejado llevar a un diálogo y perdió su posición "objetiva" tan rebuscada por el científico clásico. En este diálogo de sentidos transmitidos, entendidos y respondidos, el fenómeno estudiado toma la iniciativa y guía el diálogo, mientras el observador le "responde". Estrictamente hablando, se acabó la objetividad de la observación que, en general, es condición de la cientificidad, pero el investigador se ha ganado un conocimiento experiencial del fenómeno investigado.

3. CONCLUSIÓN: UN PROBLEMA METODOLÓGICO

El interés central de IR por ambos: 1) la carga simbólica, que le revela el sistema de valores activado en la sesión terapéutica; y 2) el Gestalt total, que emerge en la observación participativa, tiene sus consecuencias epistemológicas y metodológicas, que se resumen aquí:

El simbolismo, el interés por la cualidad simbólica de la curación kallawayaya, revela a la investigadora los valores religiosos - su movilización y su efecto curativo - que son el objeto de su investigación. Por la búsqueda del fenómeno total, estos valores se le revelan en su contexto: la cosmovisión andina y la praxis religiosa. Por la observación participante, la autora entra en el desarrollo mismo del culto que ella investiga, es decir: entra en el objeto mismo de su investigación. Es más, ella participa religiosamente en el culto terapéutico-religioso.

El método participativo en estas condiciones, urgirá finalmente a la investigadora a trascender el terreno de las ciencias sociales y la invitan a introducirse en el terreno de la religión, y la teología. Pero la invitación es declinada e IR resiste "correctamente" a la urgencia. He aquí en breves palabras un problema que, en otra oportunidad, merece más atención.

Surge la pregunta: ¿Por qué no dar un paso más allá en su método tan riguroso y audaz? ¿Por qué no declararse religiosa, creyente, y completar su análisis del ritual kallawayaya a un nivel "trans-religioso"? Sin duda, este paso le ayudaría a encontrar un camino - un método - para reorientar la siquiatria clínica, el camino del sentido y del valor religioso, y el camino a redescubrir los símbolos religiosos adecuados que le

corresponden. ¿O será necesaria primero una reflexión interdisciplinaria con teólogos sobre una “Teología de la Antropología”?

Para eso, no es necesaria una transición del antropólogo - dedicado a su observación participativa - a la religión kallawayas. Basta sentir una afinidad religiosa con ella, con la que la empatía del observador participante conduce a la simpatía sin urgirlo a convertirse.

Sin embargo, para llegar a una “Teología de la Antropología” - que en estos casos parece tan necesario que la “Filosofía de la Antropología” - no basta el esfuerzo de los antropólogos, apoyados en su experiencia religiosa personal. Se necesita una elaboración científica y profesional (teológica) de la experiencia religiosa. Será necesario el interés profesional de la teología en la antropología y en los resultados de la investigación antropológica. De todos modos, una “Teología de la Antropología” ha de ser el resultado de un compromiso interdisciplinario.

Esta investigación, abierta y penetrante, de la medicina kallawayas demuestra que es necesario reflexionar en forma radical y hacernos preguntas, no solamente sobre la visión de los kallawayas, sino al mismo tiempo sobre nuestra manera de ver las cosas y sobre nuestro modo occidental de hacer ciencia y practicar la medicina. La esencia del método de observación participativa, practicado por IR, es que ella participa religiosamente en un fenómeno religioso, para captar el sentido religioso de los ritos terapéuticos y el principio operativo de la terapia kallawayas.

Es necesario reflexionar en forma más detenida sobre las consecuencias de esta metodología. ¿No estamos socavando las bases de la ciencia con este modo participativo de investigar? ¿Cuáles son las consecuencias epistemológicas y metodológicas? ¿Estamos abandonando el terreno de la ciencia cuando seguimos este sendero? o estamos más bien - a sugerencia de los Kallawayas, su modo de saber y su práctica terapéutica - recuperando una forma nueva y más completa de cientificidad, que nos llevará a fijar nuestra atención en lo más esencial, cuando se trata de ciencias humanas y culturales: el sentido de los fenómenos estudiados?

En el próximo aporte queremos dedicarnos a esta reflexión.

IV

INTERROGANDO Y APRENDIENDO: EL SABER KALLAWAYA

La medicina kallawaya es una práctica terapéutica, que es eficaz en el contexto de la comunidad andina y que se desarrolla en un contexto religioso. Hay que definir una sesión terapéutica kallawaya como un culto religioso que compromete religiosamente a ambos: el médico con su asistente y al paciente con su familia.

Esta práctica terapéutica se basa en un saber “secreto y sagrado”; un modo de saber real pero no científico y no occidental. Este saber es el resultado de observación y experiencia, de contemplación y meditación, de cosmovisión y mitología. En el mundo académico y médico, este modo de saber es comúnmente despreciado como mágico, supersticioso, precrítico y precientífico y como efecto de ignorancia, pero al mismo tiempo forma el fundamento de la práctica terapéutica eficaz de los médicos callawayas, como nos demuestra la obra de Ina Rösing. Ella penetró en el mundo callawaya de una manera poco tradicional, pero gracias a su metodología revolucionaria ella logró penetrar en el modo callawaya de saber, que es un saber contemplativo y religioso.

En el presente trabajo nos hacemos unas preguntas metodológicas fundamentales al antropólogo dedicado a la investigación del fenómeno religioso. La obra maestra de Ina Rösing sobre la medicina Callawaya nos sirve como punto de partida para profundizar algunos

de sus conceptos centrales y desarrollar estos interrogantes básicos para cualquier antropología de la religión.

El interés central de IR es la carga simbólica de las ceremonias curativas y el sistema de valores activado en la sesión terapéutica. Para penetrar en el secreto de la práctica terapéutica callawaya, ella participa religiosamente en el culto terapéutico-religioso. El método participativo en estas condiciones la invita, le urge, a introducirse activamente en el terreno de la religión. Este problema tenemos que profundizar en lo que sigue.

1. EL CONTEXTO BIBLIOGRAFICO

1.1 Los indigenistas

Con razón, la autora se queja que la gran abundancia de publicaciones sobre la medicina callawaya, y andina, se limita a la descripción de los elementos empíricos utilizados, como hierbas, y de habilidades particulares, como la de los hueseros. Muy escasos autores, como Lira y Oblitas, han registrado en forma sistemática y muy completa esta farmacología callawaya, y andina. Estos “elementaristas”, aún cuando aprecian los fármacos callawayas, suelen ignorar o rechazar las ceremonias terapéuticas, tildándolas - con Otero - de magia, primitivismo, y hasta de engaño. Y así se condenan a ellos mismos ya que, limitándose a la parte empírica, no alcanzan más la visión total de la medicina callawaya. Girault, por último, es tanto o más completo y sistemático que los anteriores y, además, se dedicó con mucha atención a la ritualística callawaya, pero su muerte prematura no le permitió acabar su trabajo.

Otros investigadores, como Sal y Rosas, describen el tratamiento ritual de la enfermedad “del susto” admirando, pero no explicando, sus efectos siquiátricos favorables “en indígenas inalcanzables para nuestra siquiatria”.

La autora de MUNDO ANKARI, en cambio, se propone incluir y privilegiar en su investigación la ritualística callawaya, mediante una observación participativa larga y concienzuda, con el fin de registrar y analizar la curación como fenómeno total.

Dos autores de gran calidad, Tschopik y Bastien, se han dedicado a describir, respaldados por una muy buena preparación académica, algunas escasas sesiones curativas como base de datos de sus investigaciones, para desarrollar así sus interpretaciones teóricas del fenómeno. Sin embargo, ninguno de ellos dejó que los innumerables símbolos movilizados en el ritual curativo nos sean comunicados en su propio lenguaje. Casi no aparece la palabra y la oración del Kallawayaya, las que son el principal nexo comunicativo con la persona del enfermo, con su historia, su medio social, natural y sobrenatural. Así se nos escapa en gran parte el sentido que tiene el ritual y sus símbolos para el enfermo y para todos los implicados en la ceremonia. En cambio, en *MUNDO ANKARI*, la autora se ha dedicado a un registro de casi 150 largas sesiones curativas nocturnas y de muchas decenas de médicos callawayas. Ella registra y analiza el lenguaje ritual, el aparato ritual y el desarrollo ritual de las sesiones, en busca del significado que - dentro del marco cultural andino - siempre es un significado concreto y personal para los implicados y que hace que cada curación ritual sea única. Por eso rechaza acentuadamente la “etnología muda”, en que los fenómenos investigados son callados y en que sólo se escucha la palabra interpretativa del investigador. Por esta razón condena a Bastien y a Tschopik.

Bastien parte de su visión teórica del estructuralismo simbólico. Tschopik lo observa todo en la perspectiva de su visión sicologista de “el carácter triste y angustiado del Aymara”. IR, en cambio, parte del fenómeno total de la curación callawayaya, registrando e interpretándola en una visión holística. Su método no falsifica la interpretación, pero puede limitarla también, en el momento en que el “discurso callawayaya” debe ser transformado en “discurso académico”: traduttore traditore.

1.2 Bastien y Rösing

Comparemos un momento a estos autores. Ambos investigadores de prestigio académico merecido, investigan la curación callawayaya en las mismas comunidades de Saavedra. Ambos con atención preferencial para el ritual y sus símbolos, ambos con ojo abierto para el medio social, natural y sobrenatural de los protagonistas, ambos con el método de la observación participativa y con una simpatía y admiración realista que

les honra. ¿Cuál es la diferencia? Bastien, de la escuela del estructuralismo simbólico, parte de su teoría de la metáfora: montaña-cuerpo, la misma que pasa a ser el elemento central y casi exclusivo de toda su interpretación. La metáfora se transforma en una hermosa cosmovisión: completa y homogénea, sin contradicciones ni ambigüidades y sin elementos foráneos, discontinuos, dudosos. Esta linda cosmovisión (sin ser necesariamente falsa) es una elaboración del investigador (que ciertamente usó los elementos constructivos más legítimos que pudo encontrar en su investigación). Pero el espacio que se abre entre la suma de los elementos constructivos legítimos y el todo de la elaboración, se presta para introducir la visión, heurística o creadora, propia del investigador. De este modo, Bastien pretende integrar, a partir de una sola ceremonia curativa del Kallawaya Sarito que observó, tiempo y espacio, dirección y materia, movimiento y secuencia, hombre, sociedad y naturaleza, salud y enfermedad, y todo esto visualizado en la metáfora montaña-cuerpo que resume la cosmovisión del hombre andino, es lo que le objeta IR (II,660).

IR demuestra que las observaciones de Bastien son incompletas y selectivas (no aparece p. ej. el Ankari, personaje de servicio siempre presente en los rituales, para trasladar las ofrendas a las divinidades); que son limitadas a una sola sesión curativa (cuando existen infinitas variaciones rituales); y que se ha silenciado la palabra ritual y la oración del curandero (la que interpreta el sentido legítimo y el significado auténtico de rito y símbolo). En breve: el discurso médico andino no aparece y sólo encontramos el discurso académico de Bastien. Si bien Bastien nos muestra e interpreta un aspecto valioso del fenómeno de la curación callawaya, no es más que un aspecto - aquel que captó su método científico - y su interpretación no lleva la garantía de la autenticidad, sino demuestra la perfección de una estructura simbólica dentro de una cosmovisión andina formulada (¿o restaurada?) por el investigador mismo. Donde Bastien busca definir la estructura e interpretar en ella todos los elementos observados, allá IR deja que hable la impresionante variedad de las ceremonias, registradas todas en una perspectiva holística. Los hechos tienen toda prioridad, pero los hechos en su contexto inclusivo, y en su calidad de fenómeno total; los hechos cargados de significado y como vehículos de sentido y

valores. El fenómeno total de la mesa callawayas aparece “simplemente” escuchando y entendiendo el lenguaje de significados de los elementos en su conjunto y en su contexto.

1.3 El discurso callawayas y el discurso académico

Dijimos que IR traduce, transpone ó transforma el discurso andino registrado en el marco del ritual curativo, en un discurso europeo, académico, sobre la curación simbólica andina. Crítica bastante fuerte, que merece aclaración.

Bastien parte de “su” metáfora básica. Si ruidos falsos son aquellas señales de la observación no sintonizadas con la teoría manejada, entonces Bastien nos ofrece la perfecta imagen de una medicina callawayas sin ruidos falsos, en un discurso académico de conceptos claros y precisos. Nos presenta una imagen hermosa, aunque algo rígida, congelada del paradigma terapéutico callawayas.

IR, ya está dicho, parte del fenómeno concreto y total de la curación ritual, “simbólica”. Está abierta a las señales no esperadas, sorprendentes, ambiguas, contradictorias, y deja que así la medicina callawayas sea elocuente a su manera. Desea antes que nada respetar el discurso callawayas y registrarlo fielmente. Analizándolo - ordenando, definiendo, distinguiendo, interpretando, explicando- IR calibra cuidadosamente los conceptos centrales de la curación simbólica callawayas, porque estos conceptos podrían, según ella, hacernos comprender cómo funciona la curación callawayas. Así IR nos explica el éxito de la curación callawayas con el instrumento (didáctico) de la teoría de la curación con símbolos de Dandler. Pero, la interpretación del fenómeno en términos científicos - a la luz de la teoría psicológica de Dandler - la lleva también a traducir el discurso callawayas en un discurso académico.

¿Y el Kallawayas? El médico andino y su paciente parten de una fe religiosa y andina; de una cosmovisión incuestionable y orientadora que les da certidumbre y seguridad; en fin, de la existencia más real y actuación más concreta de los seres divinos. IR por su parte repite que para los protagonistas del ritual callawayas la fe religiosa (con la seguridad que da esta cosmovisión “transpersonal”) es lo más indispensable para que el ritual tenga su efecto esperado. Su actitud de fe y seguridad son

parte del discurso del Kallawayá-celebrante y es ésta precisamente la que se pierde en el camino. Porque IR no respira esta fe cuando ella se ofrece como portavoz e intérprete de aquel discurso. Sólo puede mencionar la fe del Kallawayá y su paciente, pero sin encarnarla, al interpretar aquel discurso en el foro académico. La autora nunca confiesa hacer suya esta fe, y no puede hacerla suya precisamente por su identidad cultural europea y por su posición de investigadora científica. Sin embargo, el gran avance está en que ella siente la falta de una cosmovisión religiosa incuestionable y orientadora, en sus propias palabras: “ la falta de lo transpersonal”. En la medicina moderna se aplica la (sico)-terapia simbólica sin el contexto de una cosmovisión religiosa transpersonal.

Bastien, académico de formación clásica, si bien demuestra admiración por aquella linda estructura simbólica, no parece sentir esta falta, como la siente IR. Por lo demás, dicho sea aquí, la cosmovisión y la fe religiosa del Kallawayá son menos sistematizadas y precisas, tal vez más fluidas y ambiguas de lo que sugiere el estructuralista Bastien, pero confieren a los símbolos y gestos rituales un sentido trascendental y un significado contextual múltiple y más rico que de este investigador percibe.

2. LA DIMENSION RELIGIOSA Y LA POSICION DE LA AUTORA

IR realiza un análisis comparativo entre la cultura callawayá y otras culturas. Su investigación culmina en el análisis transcultural. Cada tomo de su obra termina con un capítulo que profundiza la comparación entre la cultura médica callawayá y la cultura médica de otras sociedades, en particular la de IR y la nuestra: la sociedad europea, occidental, contemporánea con su psiquiatría clínica. Inevitablemente, ella termina con interrogantes autocríticos muy fuertes y hasta dolorosos al sistema médico y a la cultura médica moderna. La razón justa es que el sistema callawayá ha guardado elementos valiosos que nosotros sentimos haber perdido en nuestro sistema medical, de alto nivel técnico-científico, pero de una marcada pobreza humana, en valores y sentido. De allí llega al concepto de los valores “transpersonales”: aquellos valores supremos que sobrepasan, o trascienden el nivel personal y que, en la sociedad o comunidad, no están sujetos a discusión alguna. Sin poder definir estos valores transpersonales, ella llega así ante la puerta (cerrada por ahora)

de una ética heterónoma, es decir: una ética fundada fuera del ambiente humano, en el medio divino.

IR acusa esta deficiencia de nuestra medicina y de nuestra cultura en general: “Me parece que nuestro ‘mundo mítico’, comparado con el mundo callawayas es: pobre, despoblado, vacío, terriblemente ordenado, disociado, impersonal, despojado de sus rituales” (II,728). Ella desea aportar a la humanización de nuestra medicina, y, sin traer a Europa los dioses andinos, recurrir a la riqueza y vitalidad de una existencia en contacto continuo y en comunicación íntima con lo sagrado, con símbolos que representan valores transpersonales, trascendentales (cf.II,730). Resumiendo las palabras de la autora: El secreto del llaki wichuna (el ritual del quita-pena) y el mensaje de la medicina andina para nosotros es que el Kallawayas sabe revelar, hacer redescubrir, valores y sentido al paciente y que lo ayuda a recuperar su relación vital con su medio social, natural y divino, por medio de la curación ritual y las oraciones. ¿Cómo entonces podemos nosotros recuperar esta sabiduría? Sólo orientándonos en la vida a un Valor y un Sentido que trasciende los valores intra-personales e inter-personales (“lo Trans-personal”); sólo relacionados, en el nivel de los valores, a lo Transpersonal recuperamos el sentido de vivir (cf. I,465-466). “No nos falta simplemente la ritualística (en nuestra sico-terapia de la pena, la melancolía, sino) ... nos faltan contenidos, valores, sentido” (I,468).

La cultura es para IR la máxima categoría explicativa. Sin embargo, observamos que a menudo esta categoría le queda estrecha. “Lo transpersonal” es la forma negativa para decir: “lo divino”. Sin definir o indicar estos valores transpersonales, ella llega con este concepto ante la puerta de una ética heterónoma. Esto nos parece - precisamente en el método audaz e innovador de IR - una limitación curiosa con sabor a autocensura, ó una aparente inconsecuencia. Pareciera que ella se auto-prohíbe ser franca y trascender su más alta categoría, para llegar a “lo religioso”.

IR siente un respeto muy profundo por la religión andina. La aprecia, la valoriza y nos la presenta como una dimensión muy propia e inalienable de la medicina callawayas. Desea enriquecer la medicina occidental, científica en el nivel de los valores “culturales”. Admira abiertamente

la sabiduría religiosa del Kallawayaya y aboga por la recuperación y la activación de nuestros propios valores transpersonales, religiosos, para humanizar la medicina (y la psiquiatría) clínica, deshumanizada por la tecnificación, la individualización y la secularización. Deslumbrada por la medicina callawayaya, ella rechaza el absurdo de la ritualística vacía y se pregunta: ¿Cómo podemos realizar la sabiduría de una integración en el nivel de los significados y valores? La pregunta central para ella es: “¿doy fe a valores que trascienden mi persona? ¿‘Creo’ en un sentido que sobrepasa el sentido intrapersonal e interpersonal: un sentido transpersonal?” (IR,I,466). Hasta aquí llega IR.

La posición de IR parece clara: su análisis crítico a nivel transcultural pretende ser, como toda etnología, amoral y arreligiosa. Por eso no define jamás su visión religiosa personal, ni su propia ética, frente a la medicina callawayaya en que ella participa observando y que en última instancia es un fenómeno religioso: ¿Concuerda? ¿Se identifica con la religión callawayaya? Menciona el concepto de los valores transpersonales sin manejarlo en su hipótesis explicativa. En aras del método científico, se detiene ante una puerta cerrada que da a la teología teniendo, curiosamente, la llave en la mano.

Pero también en aras de su metodología, y por la práctica de la observación participante, ella participa, sincera e íntimamente, en las ceremonias religiosas de la terapia callawayaya, que son los principales actos del culto religioso andino. Su relato es transparente, cristalino. Nada hace dudar de su sinceridad. En el contexto de su método de la observación (y de la praxis) participante, la investigadora recibe también una formación sistemática como aprendiz-callawayaya. Ella sabe bien que, según su maestro callawayaya, “sin fe las ceremonias no sirven para nada” (no sanan al enfermo). Ella no comparte las ideas de Otero, el autor boliviano que los tiene por farsantes y embusteros, sin fe, y pide que el lector mismo juzgue la sinceridad de los extensos diálogos entre los médicos callawayayas y las divinidades (IR,II,664).

La persona religiosa - como el Kallawayaya y su paciente - parte de la realidad de lo divino. El estudio (participativo) del culto terapéutico callawayaya incluye la participación en el culto religioso. La participación auténtica en lo religioso, sincera, no fingida, significa partir - con el

Kallawayas - de la realidad de lo divino: "El mundo de lo divino existe realmente. Estamos en comunicación y en interacción con él. Si crees, los Apus te pueden curar". Y, sin embargo: IR no se pronuncia acerca de "si realmente existen y actúan los Apus".

En breve: con su estudio de un fenómeno religioso, con su método participante y su actitud religiosa en la participación, IR nos deja planteado el problema metodológico señalado más arriba. ¿No se termina necesariamente violando las reglas del método cartesiano, una vez encaminados en la observación participante de un fenómeno religioso?

3. EL METODO: UN PROBLEMA DE FONDO

A primera vista pareciera que IR se detiene correctamente y deja - llave en mano - cerrada la puerta que da acceso al misterio divino y al análisis religioso. Se detiene allí, aunque se trata en su investigación de un fenómeno religioso y resiste a toda tentación "filosófica". Al científico no se le permite trascender su propio análisis científico y abrir esa puerta. Veamos.

3.1 El problema

En el proceso investigativo distinguimos globalmente tres pasos: observación-comprensión-comunicación. Así pretendemos captar sin falsificación ni pérdida el objeto de nuestro conocimiento, es decir: la realidad, aún la realidad religiosa callawayas.

Para IR, el método de observación es la vía participativa: la participación en lo religioso la hace observar las ceremonias en una actitud religiosa y comprenderlas como fenómeno religioso y desde una perspectiva religiosa. El segundo paso es la comprensión y registro del fenómeno religioso (incluyendo al mismo investigador, "participante" en el proceso). El tercer paso es la comunicación. El informe - el registro de lo "religiosamente" observado - es para que otros conozcan el fenómeno religioso tal como es y como se revela (o sea: como Gestalt religiosa y en una perspectiva religiosa callawayas). Así, el proceso investigativo logrado debe visualizar la calidad religiosa del fenómeno al lector del informe de investigación (suponiendo que este lector lo lee

también con un sentido, o capacidad, religiosa: que sabe entenderlo en su calidad religiosa). Hasta aquí la lógica de la observación participante del fenómeno religioso.

Sin embargo, el etnólogo no puede incluir en su análisis cultural el mundo divino en sí. Este mundo que es objeto de la fe religiosa callawayaya la que inspira la curación simbólica es objeto de la praxis religiosa y objeto de la reflexión teológica. Con sus conceptos y elementos de juicio el etnólogo no puede expresarse sobre la veracidad de los contenidos de la religión, ni sobre el valor y la credibilidad de lo religioso. O, si lo intenta, basándose en el sano juicio, la empatía, la capacidad religiosa natural, entonces su análisis se transforma al instante en un análisis religioso, teológico. La crítica transcultural vendría a ser una crítica “transreligiosa”, o teológica y dejaría de ser “ciencia social”. Nos han enseñado que las reglas del método científico cartesiano no nos permiten el paso al nivel teológico.

He aquí la aporía en que se encuentra IR por la observación participativa de un fenómeno estrictamente religioso: la curación simbólica callawayaya. Este aporía puede urgirla a romper audazmente la estrechez de las reglas prohibitivas de la metodología cartesiana. Pero ella se resiste a franquear estas reglas. ¿Con razón, o simplemente por disciplina científica? Ciertamente es que su análisis, de este modo, queda sustancialmente incompleto. Del informe de IR resulta una Gestalt religiosa, un Gestalt reconocible como religiosa pero no interpretada más allá. El análisis a nivel científico (psicológico, intracultural, intercultural...) nos interpreta mucho, pero no alcanza a su significado más propio: lo religioso. Los conceptos científicos son de otra categoría que los conceptos religiosos que inspiran la terapia callawayaya. Para ser completo, el análisis del fenómeno religioso exige el manejo de términos y conceptos religiosos como los que maneja el creyente, el Kallawayaya y el teólogo. El análisis debería prolongarse simplemente en el nivel teológico. Significa que en un momento determinado, la investigadora debería dejar de ser “etnóloga” (una abstracción) y reaccionar como simple persona humana, integral y capaz de lo religioso. La sensibilidad o capacidad religiosa de la etnóloga ya no nos puede extrañar después de su actuación participativa en las sesiones del culto terapéutico.

IR, llevada por su investigación científica y por su propia fe y sensibilidad religiosas, sugiere la humanización de nuestra siquiatria clínica por la reintegración de los valores religiosos transpersonales en la terapia, valores religiosos compartidos y movilizados por ambos: médico y paciente. Solamente una investigadora retroalimentada por su propia fe religiosa puede lanzar tal sugerencia. Haciendo así, ella anticipa un elemento que está detrás de la puerta que quisiera dejar cerrada. Es obvio que en la vida privada IR, y todos los humanos del mundo con ella, circulamos libremente por todos los compartimentos del conocer y del valorar. Indudablemente estos “compartimentos” son el efecto del método cartesiano, un método del raciocinar científico, lógico, correcto. Al margen de su labor de investigadora profesional, ella también tiene su visión religiosa, su fe y su posición de conciencia humana integral, la que le permite tal anticipación al sugerir la humanización de la siquiatria mediante el recurso a la religión (cf. IR,II,729).

Se nos ofrece aquí un problema metodológico no aclarado: ¿Cómo influye la religiosidad (fe y visión religiosa) de los investigados y del investigador en el resultado de la investigación científica?

3.2 Descartes: una excursión

Conocemos al padre del método científico, Descartes, como autor de “El discurso del método”, pero poco nos recordamos de otro de sus escritos: las “Meditaciones metafísicas”. Este libro pretende definir el fundamento del saber por una búsqueda religiosa del alma. El ser humano, en su fragilidad, encuentra su seguridad existencial en Dios. Esta seguridad última e indispensable es para Descartes, además, el fundamento de la seguridad epistemológica. La verdad científica y la confiabilidad del saber se ven garantizadas: 1) en el uso disciplinado de la razón discursiva, 2) y, en última instancia, en la razón humana “creada a imagen y semejanza de Dios”. Según Bernstein, Descartes fue movido aún en su “Discurso del método”, por una necesidad religiosa de seguridad y de un fundamento objetivo del saber, una garantía contra la incertidumbre y la duda, el caos y la locura. Hay que distinguir en su obra el nivel existencial, religioso, del nivel científico, racional. Para Descartes, la abstracción científica del “Discurso...” supone siempre el fundamento metafísico y religioso de las “Meditaciones...”. Kloos, sin

mencionar a Descartes, refleja este recuerdo cartesiano que renace en la antropología contemporánea, donde declara que “la investigación antropológica de una sociedad o cultura nunca tiene la última palabra” y que “las diferencias entre sistemas cognoscitivos tan diversos como religiones indígenas y teorías científico-sociales son menos absolutas de lo que solemos suponer” (Kloos, 1987, 107).

De la abstracción del método cartesiano al positivismo científico se dio un paso inevitable desde el momento en que el nuevo estudioso de las ciencias perdió su anclaje metafísico, religioso. Desde ese momento, el científico dejó de ser una persona humana, religiosa y empezó a identificarse - como científico - con su propia abstracción: el quéhacer científico. En el ambiente del racionalismo, la praxis de las ciencias dejó de ser lo que era: un ejercicio abstracto y disciplinado por el método de la razón discursiva, y fue experimentada como un modo de ser: el modo supremo de ser, incomparable con las formas de ser y conocer inferiores: sensitiva y psicológica, afectiva y emocional, intuitiva y contemplativa, religiosa, mitológica y teológica. Aún invocando el método cartesiano (y nada más que el método de la lógica discursiva), el nuevo científico ignoró las formas de conocer no científicas.

Descartes dio un gran paso en la emancipación de la ciencia medieval que todavía estaba “al servicio de la teología”. Puso el fundamento para la concepción clásica de la ciencia. Los racionalistas, apoyándose en esta concepción, cortaron las relaciones con la metafísica y la teología, en aras de una ciencia totalmente autónoma, desconociendo limitaciones (de lo socialmente aceptable) e ignorando normas no científicas: ideológicas, éticas, religiosas.

Pareciera que, a fines del siglo XX, estamos todavía muy cerca del concepto clásico de científicidad, que exige objetividad, comprobabilidad, neutralidad valórica. Los antropólogos hemos sufrido siempre y hasta ayer, porque no logramos alcanzar estas metas. Hace relativamente poco que hemos comprendido que, especialmente en ciencias socio-culturales, la neutralidad valórica es imposible (cf. Kloos, 1987, 35, 103s). Hoy día permitimos que el investigador reconozca sus preferencias valóricas, cosmovisión, ideología, y que declare investigar para servir a una determinada causa, en función de tal o cuál sistema

político, ideológico, valórico, cultural: humanismo, derechos humanos, democracia, emancipación, descolonización, feminismo, etc., es decir, una lista larga de ideologías humanistas y seculares.

La filosofía de la antropología es siempre una reflexión filosófica que realiza el antropólogo cuando analiza su propio quehacer científico, cuando reflexiona sobre índole, alcance y validez de su conocimiento antropológico y cuando busca definir la implícita carga valórica e ideológica encubierta en sus resultados de investigación. Se trata en el fondo de una auto-definición que precede a toda labor antropológica y que retroalimenta esta labor. El antropólogo ha de dedicarse a esta reflexión filosófica porque sabe que esta auto-definición, consciente o inconsciente, inevitablemente está presente en su trabajo como la firma del autor; que retroalimenta los resultados; y que funciona como fundamento de sus pretensiones científicas. De esta reflexión aparece la carga valórica, "metacientífica", que de alguna manera está presente en su informe de investigación.

Sin embargo, persiste un sólo tabú, bastante notorio: la religión. Hasta hoy día los criterios de la cientificidad no admiten una ciencia, una labor científica al servicio de la religión. Cuando esto ocurre, la reacción espontánea es: "No es ciencia, sino ideología". Parece ser el trauma que nos dejó la universidad medieval, en que la filosofía era la primera sierva - y las demás ciencias sus compañeras en el servicio - de la reina, la teología. Pero podemos insistir en la pregunta: ¿Por qué "democracia" (ideología secular), sí, y por qué "religión" (ideología religiosa), no? ¿Será posible encontrar, en ciencias sociales, un justo equilibrio en los criterios de cientificidad, que permita reconocer y valorar en forma adecuada los fenómenos religiosos, sin discriminarlos ni eliminarlos del catálogo de valores permitidos en la actitud del investigador? Ciertamente es que Descartes no rechaza las formas de saber no-científicas y que el mismo encuentra la seguridad del saber científico en un fundamento metafísico, religioso, digamos, en su fe en un Dios que representa el Valor transpersonal invocado por IR. Este anclaje de la ciencia en Dios buscado por Descartes, pareciera ser la condición para no quedarnos parados, tocando fondo en el momento culminante del análisis transcultural, que IR quisiera, pero que hasta hoy no se permite completar.

3.3 ¿Cómo evitar el subjetivismo?

¿Queremos solicitar un privilegio para IR con el argumento formulado en el párrafo anterior, el privilegio de un recurso “extra” que es poco menos que sospecho: el recurso del “sentido religioso del investigador” que ha de observar, entender e interpretar un fenómeno religioso? ¿No estaríamos cayendo así en un subjetivismo sin fondo? ¿No estaríamos fusionando dos disciplinas que por algún motivo durante siglos se han ignorado mutuamente: ciencias sociales y teología?

Señalamos con Peter Kloos (1987,44 ss) el rechazo (en la teoría y en la praxis de la antropología) del positivismo que consideraba al buen investigador social como un instrumento neutro de observación, registración e interpretación, y que pretendía garantizar así la objetividad del conocimiento. Ya deben quedar muy pocos antropólogos que defienden este positivismo científico. Muchos investigadores socio-culturales, frustrados por la exigencia imposible de este positivismo, pecan hoy día de una exagerada modestia, según el filósofo de la ciencia Sander Grifioen y caen en un subjetivismo y en un solipsismo (“Así lo veo yo”), posición opuesta que tampoco merece el calificativo de científica. Kloos plantea una posición teórica intermedia del antropólogo, llamada “dialéctica”, que responde más a la praxis contemporánea de la disciplina. Por la actitud de diálogo que asume el antropólogo con su objeto de investigación, ya no podemos hablar de objetivismo. El investigador se reconoce interactivo y su conocimiento del fenómeno estudiado será un conocimiento “histórico”, no repetible. En este caso, la última garantía de la verdad exigida por el científico clásico - garantía que define el valor científico de los resultados de investigación - no está ya en la demostración empírica y repetible. Al repetir el trabajo de investigación, el resultado no sería idéntico, como en el caso de una prueba de laboratorio. La garantía estaría en la credibilidad del investigador y de sus argumentos: estos merecen confianza; logran convencer al estudioso prudente. Hasta aquí Kloos (1987, 46).

Obviamente queda por ver si el fundamento de la credibilidad está bien calibrado. Pero la idea de la posición dialéctica del investigador y su objeto de estudio es interesante y tentadora. Sin duda el criterio de la credibilidad una vez ajustado, podría legitimar el análisis “convinciente”

y el discurso “fehaciente”, cuando se trata del fenómeno religioso y cuando el antropólogo creyente lo lleva a cabo con argumentos (que no son empíricos sino) que tienen calidad de testimonio.

Cierto es que la fe y la visión religiosa del investigador influyen en el resultado de la investigación científica. En el estudio de fenómenos religiosos esta influencia es inevitable, pero no incontrolable. La influencia de la propia religiosidad del investigador - cuando no es escondida, ni camuflada, ni reservada al circuito informal - puede ser un recurso más para el correcto registro, para una mejor comprensión y una más penetrante interpretación del fenómeno religioso. Tratándose del estudio de un fenómeno religioso, el informe de investigación (como de vehículo de comunicación entre investigador y público) será también más rico, más pleno en significado humano e histórico. Su carácter inevitablemente histórico ya no sería disimulado. Todo lo contrario, la historicidad del informe sería más atendido y enriquecido con una franca y abierta dimensión religiosa.

3.4 Volviendo a MUNDO ANKARI

Estamos en posición ahora de precisar ahora nuestra crítica metodológica a la impresionante obra de IR. Indudablemente, la observación participativa del fenómeno religioso exige una participación en los actos religiosos, y aún una participación religiosa en este culto. Esto vale con mayor razón: 1) cuando la opción de IR es captar y entender - empáticamente - el fenómeno religioso; y 2) cuando ella desea observar y registrar la curación simbólica callawayana “en la perspectiva callawayana”. En el informe, IR nos relata continuamente - en los párrafos redactados en la primera persona gramatical - acerca de su participación y rol en el acto descrito. Ella misma queda registrada también en este informe, ya que ella es parte de los acontecimientos y procesos investigados. Este auto-registro es, más que el simple efecto de la “contaminación natural” del fenómeno por el investigador social, una consecuencia lógica también del método científico.

Pero la contradicción llega cuando se nos esfuma la investigadora en el momento preciso en que ella ha de registrar su propia posición religiosa en estas escenas terapéutico-religiosas. Registra fielmente las expresiones religiosas y la fe del médico, del paciente y de otros

acompañantes, todas calificadas de auténticas y merecedoras de crédito, pero no define ni califica jamás su propia posición religiosa en los procesos terapéutico-religiosos en que participa. Haciendo así, la autora escapa sin duda a una crítica inclemente de los colegas positivistas. Pero nos deja con el apetito a todos los que hasta aquí le hemos dado el crédito que merece. Queda la pregunta: ¿Dónde está IR misma? ¿Cuál es su fé en el fenómeno religioso registrado en este informe? ¿Tiene fe en los Apus? La autora se niega sistemáticamente a dar este testimonio religioso personal de modo que ignoramos estrictamente su posición y así nos encontramos con un vacío muy notorio en el informe.

Procediendo así, ella no necesita comprometerse con conclusiones en un nivel teológico o ético. Se queda con los términos sugestivos de los “valores transpersonales”, y la “necesidad de sentido”. Nos deja boquiabiertos, porque su informe está perfumado con la fragancia del jardín que queda detrás de la puerta cerrada.

No escapamos a la pregunta acerca de si, llegados a este punto, es justo cortar así el proceso participativo. ¿Es necesario limitarse a esta cuasi-objetividad, especialmente cuando la causa a la que pretende servir la autora es la renovación enriquecedora de nuestra sicoterapia clínica, que carece de valores “trans-personales” (léase: religiosos)? ¿O se le permitirá también al investigador - tratándose de la curación simbólica - abogar con un testimonio personal a nivel religioso cuando desea dedicarse con su investigación a una causa tan trascendental como es “vida y salud” y la “integridad” de los humanos?

CONCLUSIONES

1. Se hace sentir la necesidad - y IR parece sentirla también - de admitir “lo religioso” como categoría indispensable de interpretación, categoría que se impone inevitablemente para efectuar en forma correcta el último paso en el análisis de este fenómeno religioso: la medicina callawayana. Pero esto implica que nos encontramos con una consecuencia metodológica poco menos que revolucionaria. Tenemos que encontrar para el investigador (que en última instancia es un ser humano, nacido capaz de lo religioso, independiente de si supo o no desarrollar esta capacidad) un punto de partida y de apoyo último

en lo religioso para desempeñar su tarea científica frente al fenómeno religioso. "Nos faltan contenidos, valores, sentido", se queja IR (I,468): en la praxis sicoterapéutica y en la metodología de investigación médica callawayas.

2. La conclusión es obvia: parece que ha llegado la hora de abandonar la antigua costumbre de los científicos clásicos, que nos obliga, dogmáticamente, a ignorar y a esconder lo religioso en nosotros, aún cuando queremos investigar la dimensión religiosa en un tema como la ceremonia médica callawayas, y cuando más nos hace falta nuestro sentido religioso para comprenderlo. Al abandonar este dogmatismo, podemos también dejar de hablar higiénicamente de "la ritualística" callawayas - este concepto hace abstracción de los contenidos de valor que le dan sentido (Cf. IR,I,466) - y reconocer en la terminología misma que se trata de un culto religioso que llena el vacío existencial del paciente y que opera integridad y salud.

El estudio de IR nos indica la necesidad imperiosa de encontrar nuevamente - como el mismo Descartes lo hizo - aquel punto de Arquímedes que necesitan las ciencias sociales: el punto de apoyo metafísico que en última instancia explica satisfactoriamente la realidad social y cultural.

3. El punto de apoyo metodológico para el científico europeo no serán los dioses andinos, como IR observa (I,467). Para no contradecir nuestra identidad histórica, hay que recurrir a nuestros propios dioses cristianos, a pesar de su (y de nuestra) evolución y diversificación en los siglos posteriores a Descartes. Tenemos que revalorar nuestros dioses y apoyarnos en ellos, como lo hizo el mismo padre del discurso académico.

4 ¿Qué pasa con el investigador insensible a lo religioso o con la persona que ha perdido el sentido de lo religioso? En esta manera de pensar, el investigador incapaz de lo religioso debería preguntarse si él puede dedicarse a la investigación - a la observación participativa - de los fenómenos religiosos como tales. Le faltaría - además de su punto de apoyo metafísico - el sentido religioso necesario para observar e interpretar los símbolos religiosos, la capacidad empática en el nivel

religioso, la capacidad de entender el discurso religioso y expresarse así. Estos temas científicos ya no serían accesibles para todos, porque este segmento de la ciencia socio-cultural que estudia los fenómenos religiosos específicos no sería sino para una selección de científicos, (auto-)seleccionados de acuerdo (no sólo a su calidad científica, sino además) a su calidad humana: “el agua para los peces, que los monos se ahogan”. Una función de gran importancia le quedaría especialmente al científico respetuoso pero insensible a lo religioso: la crítica marginal del método.

5. El investigador religioso del fenómeno religioso puede recurrir a lo religioso como punto de partida en su investigación, sin sentir la necesidad de comprobar lo religioso. Es una opinión equivocada pensar que debe ser eliminada de las ciencias sociales la dimensión religiosa por el hecho que lo religioso (y su objeto, lo divino) no es comprobable, empírica o lógicamente. Lo religioso no será comprobable (ni refutable) para la persona no-religiosa y para el investigador “creyente” será superfluo comprobarlo formalmente como es superfluo comprobar la existencia del aire para el que lo respira y el amor para el enamorado. Nuevamente: es inútil y superfluo que el mono intente explicar el agua al pez.

6. Después de la “Filosofía de la Antropología”, escrita por Peter Kloos, hace falta también escribir una “Teología de la Antropología”. Paralelamente a la filosofía, habría que describir la teología de la antropología como una reflexión teológica del investigador - necesaria más, cuando se dedica a la investigación de fenómenos religiosos - en la que se dedica a una auto-definición respondiendo en una perspectiva religiosa a preguntas como: ¿Quién soy? ¿Dónde estoy? ¿Cuál es mi afinidad, mi nivel de comunicación con estos hombres en sus expresiones y vivencias religiosas? Sin estas preguntas, será imposible comprobar la solidez de la base (de parte del investigador) para una comprensión confiable y válida del fenómeno religioso que investiga. Igual como en la reflexión filosófica, la auto-definición religiosa y ética retroalimenta inevitablemente la labor de investigación, particularmente cuando se trata de un fenómeno religioso. En este ejercicio, el mismo antropólogo se examina a si mismo y a su quehacer de investigador a la luz de la religión. Así, el antropólogo realiza, en el fondo, un análisis teológico de

la antropología de la religión; para luego dedicarse al fenómeno religioso que desea observar y analizar, esta vez sin necesidad de pararse ante la puerta del misterio: los valores trans-personales, religiosos. Su trabajo tendrá mayor credibilidad, porque aún sin la observación participante en el fenómeno religioso investigado, el antropólogo es de alguna manera co-actor en el teatro que pretende estudiar, sea como creyente, sea como incrédulo o ateo.

7. IR evoca la Gestalt de la curación callawayas, pero se esfuerza en renunciar al diálogo (o trata de disimularlo?) a que es invitada, por motivos de tipo metodológico y epistemológico. En otras palabras: en el informe pareciera que IR no fuera - en este sentido - parte de la Gestalt que ella nos describe e interpreta. Ella rechaza la investigación "muda", pero en el momento en que el fenómeno de la curación callawayas se extiende hasta la observadora participante y la incluye, ella misma se queda callada y rehuye la respuesta. No se define. Así, su informe está básicamente redactado en la primera persona gramatical. IR es actora (por la observación participativa) en el proceso, pero no nos quiere contar cómo entra en la relación dialéctica del fenómeno (la sesión terapéutica) ni cómo se desarrolla aquel "diálogo". No quiere entrar en relación con el fenómeno: en el informe, no; en la vivencia, sí. El relato de su relación de alumna con el maestro callawayas nos sugiere esta inconsecuencia en forma por de más punzante.

8. Para esta apertura de cuentas, no es necesaria una conversión declarada a la religión callawayas. Basta sentir una afinidad religiosa con ella, con la que la empatía del observador participante conduce a la simpatía sin urgirlo a convertirse.

9. Para llegar a una "Teología de la Antropología" no basta el esfuerzo de los antropólogos, apoyados en su experiencia religiosa personal. Se necesita una elaboración científica y profesional (teológica) de la experiencia religiosa. Será necesario el interés profesional de la teología en la antropología y en los resultados de la investigación antropológica. De todos modos, una "Teología de la Antropología" ha de ser el resultado de un compromiso interdisciplinario.

10. Para concluir: le planteo a IR mi pregunta: ¿Por qué no dar un paso más allá en su método tan riguroso y audaz? ¿Por qué no declararse religiosa, creyente, y completar su análisis del ritual callaway a un nivel "trans-religioso"? Sin duda, este paso le ayudaría a encontrar un camino - un método - para reorientar la siquiatria clínica, el camino del sentido y del valor religioso, y el camino a redescubrir los símbolos religiosos adecuados que le corresponden.

BIBLIOGRAFIA

Alberti, G. y E.Mayer

1974 Reciprocidad e intercambio en los Andes Peruanos. Lima.

Albó, J.,

1972 Dinámica en la estructura inter-comunitaria de Jesús de Machaca; en: América Indígena, 32:3 pp.773-816.

Bastien, J.,

1973 Qollaway rituals: an ethnography of the symbolic relations of man and land in an Andean Village. Nueva York.

1978, a Mountain of the condor. Metaphor and ritual in an andean ayllu; St. Paul, West Publishing Company.

1978, b Mountain/body metaphor in the andes; en: Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines; VII, 1/2, pp.87-103.

Berg, H. van den,

1989 La Tierra no da así no más. Los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos; Amsterdam, CEDLA, Latin America Studies, N° 51.

Bernstein, R.J.,

1983 Beyond objectivism and relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis; Oxford, Basil Blackwell.

Bertonio, p. Ludóvico,

1612 Vocabulario de la lengua aymara; Juli, Chucuito.

Cáceres, E.,

1988 Si crees, los Apus te curan. Medicina andina e identidad cultural; Cusco, CMA.

Descartes, R.,

1951 (1637) Discours de la Méthode, suivi des Méditations; Paris, Union Générale d'Éditions.

Ellenberg, H.

1981 Desarrollar sin destruir. La Paz

Girault, L.

1969 Textiles boliviens. Paris.

1975 La Cultura kallawayaya, dualismo o pluralismo cultural en Bolivia. La Paz.

1984 Kallawayaya. Guérisseurs itinérants des Andes. Recherche sur les pratiques médicinales et magiques; Paris, ORSTOM.

Gisbert, T.

1984 Los textiles de Charazani en su contexto histórico y cultural. En: T. Gisbert: Espacio y tiempo en el mundo Callawayaya. La Paz, p. 73-112.

Grifioen, S.,

1988 La relatividad del conocimiento: una modestia falsa? MS; Conferencia en la Universidad Libre, Amsterdam.

Guaman Poma de Ayala, F.

1936(1614) El primer nueva crónica y buen gobierno; Paris.

Kessel, J. van

1980 Holocausto al progreso. Los aymaras de Tarapacá; Amsterdam, CEDLA.

1985 Medicina andina; Iquique, CIREN, CIS # 13.

Kloos, P.

1987 Filosofie van de antropologie; Leiden, Martinus Nijhof.

Koster, G.

1981 Raumlische Mobilität in Bolivien. En: Festschrift für Felix Monheim, Aachener Geograf. Arb. 14, 11, 1981, p. 603-637.

Kusch, R.

1970 El pensamiento indígena americano; Puebla, Ed. Cajica.

Lauer, W.:

1979 Im Vorland der Apolobamba-Kordillere. En: R. Hartmann y U. Oberem (ed.): Estudios Americanistas, II, 1979. p. 9-15.

1982 Zur Oekoklimatologie der Kallawayaya-Region (Bolivien). En: Erdkunde, 36, 1982, p. 223-247.

Lira, J.

1985 Medicina Andina. Farmacopea y ritual; Cusco, CERA Las Casas.

Lastres, J.

1941 La medicina en la obra de Guamán Poma de Ayala. En: Revista del Museo Nacional. Tomo X (1), p. 113-164, Lima.

1945 Curaciones por la fuerza del espíritu en la medicina aborigen con textos y glosarios quechua por T.M.B. Farfán. En: Revista del Museo Nacional, 14, p. 27-82, Lima.

Mankhe, L.

- 1982 Zur indianischen Landwirtschaft im Siedlungsgebiet der Kallawayas (Bolivien).
En: Erdkunde, 36, 1982, p. 247-254.
- 1984 Formas de adaptación en la agricultura indígena de la zona de los Callayawas.
En: T. Gisbert: Espacio y tiempo en el mundo Callawayaya, La Paz, 1984, p. 59-71.

Monheim, F.

- 1966 Studien zur Haziendawirtschaft des Titicacabeckens. En: Heidelberger Geograf. Arb. 15, 1966, p. 133-163.

Oblitas Poblete, E.,

- 1963 Cultura callawayaya; La Paz, Tall. Graf. Bolivianos.
- 1969 Plantas medicinales de Bolivia. Farmacopea callawayaya; Cochabamba-La Paz, Los Amigos del Libro.
- 1971 Magia hechicería y medicina popular boliviana; La Paz, Ed. Isla.
- 1978 Cultura Callawayaya. La Paz.
- 1979 Monografía de la provincia Bautista Saavedra. Pucara, 1979, 2, p. 147-241.

Otero, G.A.,

- 1951 La piedra mágica. Vida y costumbres de los indios Callawayas de Bolivia; México, Inst. Indigenista Interamericano.

Rösing, I.,

- 1987 Die Verbannung der Trauer (Llaki Wij'chuna). Nächtliche Heilungsrituale in den Hochanden Boliviens. Mundo Ankari 1; Nördlingen, Franz Greno.
- 1988 Dreifaltigkeit und Orte der Kraft: die weisse Heilung. Nächtliche Heilungsrituale in den Hochanden Boliviens. Mundo Ankari 2; Band I y II; Nördlingen, Franz Greno.
- 1990 Abwehr und Verderben: die schwarze Heilung, ächtliche Heilungsrituale in den Hochanden Boliviens. Mundo Ankari 3; Frankfurt a M., Zweitausendeins.

Saignes, T.

- 1985 Los Andes orientales: Historia de un olvido. Cochabamba, 1985.

Sal y Rosas, F.

- 1972 Observaciones del folklore psiquiátrico del Perú; en: Actas y memorias del 39º Congreso Internacional de Americanistas; Lima, pp.249-262.

Sandner, D.,

- 1979 Navaho Symbols of Healing; New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Sapper, K.

- 1934 Geographie der alt-indianischen Landwirtschaft. En: Petermanns Geographische Mitteilungen, 80, 1934, p. 41-45.

Schoop, W.

- 1980 Die bolivianischen Departamentszentren im Verstärterungsprozes des Landes. Wiesbaden.
- 1984 Intercambio de productos y movilidad regional en el valle de Callaway. En: T. Gisbert: Espacio y tiempo en el mundo Callaway. La Paz, 1984, p. 35-57.

Seibert, P.

- 1982 Investigación de ecosistemas en la zona Callaway (Andes bolivianos). En: Ecología de Bolivia, 2, 1982, p. 27-39.

Troll, C.

- 1931 Die geographischen Grundlagen der andinen Kulturen und des Inkareiches. Ib. Am. Arch., V, 1931.
- 1968 The Cordilleras of the Tropical Americas. En: Colloquium Geographicum, T.9, 1968, p. 15-56.

Tschopik Jr., H.

- 1970 Magia en Chucuito. Los Aymaras del Perú; México, Instituto Indigenista Interamericano.

V

PROBLEMAS DEL DESARROLLO KALLAWAYA

La sociedad de los Kallawayas es en alto grado autosuficiente. La comunidad desarrolla sus relaciones sociales en gran parte hacia adentro y hacia otras comunidades de la misma provincia. Los parientes emigrados a La Paz, como por ejemplo los plateros de Chajaya, y los médicos viajeros mantienen relaciones hacia afuera y forman el enlace con la ciudad para los demás en el momento necesario. De este modo el sistema social Kallawaya continua centrado hacia adentro sin perder las ventajas de los contactos externos favorables y necesarios.

En lo económico no existe ejemplo más elocuente en todo Bolivia, de un sistema tan completo y de tanta variedad de productos para el uso y consumo y al mismo tiempo tan autosuficiente. Para la satisfacción de las necesidades básicas - alimento, salud y vivienda - la comunidad kallawaya es independiente, porque dispone de sus recursos propios, de su tecnología propia y de sus insumos propios necesarios para sus actividades de agricultura, ganadería, construcción y salud. La conservación, la distribución y el transporte de los productos pueden ser "tradicionales", basados en el trueque y el ayni, las faenas comunitarias y en llaños y burros como animales de carga, porque el sistema funciona y no deja entrar relaciones asimétricas de intercambio que estarían empobreciendo la comunidad desde su entrada en el sistema de mercados y de transportes automotrices. En gran parte se debe esa funcionalidad al terreno accidentado y más aún a las distancias

tan cortas entre los distintos niveles ecológicos y entre las diferentes fuentes de producción de la dieta total. De este modo la vigencia de la organización y la tecnología tradicional se justifican plenamente desde el punto de vista económico.

Alto grado de autosuficiencia existe también en la educación. Los niños se forman ética y culturalmente más bien fuera del sistema de educación nacional, aprenden a vivir y a trabajar en sus casas y en el campo. Adoptan también formas de organización y colaboración por medio de las fiestas y costumbres celebradas en sus comunidades.

En asuntos de salud y seguridad social, la comunidad kallawayaya recurre casi exclusivamente en la a la medicina tradicional y a las relaciones de parentesco.

En lo religioso, la misma autosuficiencia. Abundan los yatiris y los pasantes de cargos festivos, permitiendo una organización independiente del culto en el ambiente de la familia y de la comunidad. Es tanto que la actividad del (único) sacerdote y de las tres religiosas estacionados en la provincia, dedican más tiempo a actividades administrativas y de asistencia social que de culto religioso.

1 INDEPENDENCIA O DESARROLLO

Esta autosuficiencia persiste gracias al aislamiento que dificulta el acceso de los organismos del gobierno y las instituciones socio-económicas y culturales de la sociedad circundante: sus sistemas de salud, enseñanza, transporte, entretención y comercio. Nótese bien que estos organismos y sistemas son controlados por una elit que dirige: fondos de capital y de información, técnicos y especialistas, aparatos burocráticos, patentes y monopolios. Nótese también que son estos mismos organismos que, movidos por sus propios intereses y objetivos, pretenden incorporar el sistema independiente de los Kallawayas. Son objetivos como: reforzamiento del Estado, integración de la administración pública, ampliación de mercados, desarrollo y modernización del país. Cada uno de estos organismos nacionales - y los grupos sociales cuyo ingreso, prestigio y poder dependen de los mismos - encuentran en el país de los Kallawayas una gran oportunidad de inversión, expansión y fortalecimiento, para satisfacer sus intereses.

Detrás de los nacionales, están los organismos internacionales como el FMI y las empresas internacionales: mineras, elaboradoras de alimentos, madereras, automotrices...

Todos estos organismos externos al mundo kallawayaya, invocan los títulos legitimadores de sus iniciativas: modernización, progreso y desarrollo con el fin de justificar la incorporación del sistema kallawayaya, manejando otro título: integración, para asegurar así sus intereses y aspiraciones de expansión.

El motivo del progreso, invocado por los interesados externos nacionales e internacionales, encuentra eco entre los mestizos de Saavedra, los vecinos de Charazani, y muy poco entre los comuneros de la provincia, aunque se suponen que ellos son los beneficiados del "progreso" que se les viene a ofrecer en forma de proyectos de desarrollo. Por lo demás, el discurso de promoción expone un progreso económico, material, sugiriendo que será para todos, que aumentará el ingreso del comunero, elevará el nivel del consumo y el prestigio social del consumidor y que este progreso es un derecho legítimo basado en la igualdad de todos los bolivianos.

La reserva frente al desarrollo planificado por los criollos de la capital y apoyado por los mestizos de Charazani, es expresada, a veces con actitudes de abierta hostilidad, por los dirigentes indígenas, en especial los de Amarete.

No faltan razones, porque se observan los efectos del modelo de desarrollo manejado por CORDEPAZ - la Corporación para el Desarrollo de La Paz - en procesos progresivos de subdesarrollo concentrados en la periferia y visibles en toda la Cordillera de Bolivia: pobreza agudizada, mayor inseguridad social, debilitamiento de la etnicidad y pérdida de la identidad cultural. El temor es que en la década de los años 90 se repita la historia, ahora en el país de los Kallawayas por el proyecto de desarrollo del gobierno boliviano para la provincia de Saavedra. CORDEPAZ ayudada por la Comunidad Económica Europea y sus fondos para el desarrollo, inició una obra gigantesca de construcción de caminos y de infraestructura para la producción agraria, con el fin de abrir la provincia para La Paz y de estimular la producción agraria

para el mercado. Este es en esencia el objetivo económico del plan de desarrollo que vino sobre la sociedad kallawayaya, “caído del cielo”. El plan incluye también la introducción de unas nuevas variedades de cultivos agrícolas y hortícolas con créditos y con modestos paquetes tecnológicos basados en productos químicos y al mismo tiempo la electrificación de Charazani y algunos los pueblos, de modo que pueda desarrollarse alguna agroindustria e introducirse artefactos eléctricos para el servicio doméstico. En breve: apareció un nuevo año en los libritos de historia “A.D. 1987: comienza la modernización de Saavedra”. Efectivamente, el proceso de desarrollo según el modelo económico foráneo de Occidente, ha comenzado.

La alternativa para los Kallawayas es inevitable: dejarse llevar por la máquina del desarrollo según el modelo económico de Occidente o defender su independencia e identidad con los apreciables recursos materiales y culturales propios de su país y comunidad. En el segundo caso se les presenta el problema de encontrar el camino de un desarrollo alternativo.

2 EL MODELO ECONOMICO DE OCCIDENTE

Los modelos de desarrollo capitalista tienen en común que todos se apoyan en una hipótesis que dice que las necesidades humanas son ilimitadas y los recursos para satisfacerlas, limitados. Una segunda hipótesis común dice que por medio de la producción masiva de bienes se satisface cada vez más las necesidades, se aumenta el nivel de bienestar humano y se disminuye la escasez y, con el, las tensiones y la violencia en la sociedad humana. Hasta aquí podemos considerarlos como un solo modelo: el modelo del desarrollo occidental exportado por el Occidente a los países del tercer mundo. Sabemos que, en general, este modelo fue bien recibido por los gobiernos y las elites nacionales y que lo entraron en sus países como verdadero caballo de Troya.

Las características del modelo económico moderno, exportado del occidente a los países del tercer mundo, son resumidos por Note (1990,14-16) en ocho puntos:

1. Los medios de producción y los recursos naturales son de propiedad privada y que su destino depende de la decisión independiente del empresario;

2. El crecimiento indefinido es necesario, y posible, a condición que se aseguran el aumento ilimitado de las necesidades y la escasez permanente de los recursos;

3. El modelo se basa en una tecnología altamente desarrollada de mecanización y automatización;

4. Los procesos de producción se aceleren continuamente, para fines de la producción masiva;

5. El mecanismo de mercados, de libre oferta y demanda, regula en principio el sistema económico;

6. La producción se estimula por la competencia monopólica, en que cada empresa ofrece una variante exclusiva de un producto determinado.

7. El modo de operar es eficiente y racional;

8. Se aplican instrumentos de medición para controlar el progreso industrial.

Wolf (1982,78 ss) resume estas características del modelo capitalista desde su propia perspectiva en: 1. La división de clases económicas, unas con, y otras sin acceso a los medios de producción; 2. El principio de lucro, derivado de posiciones de poder; 3. La dinámica de expansión por su capacidad de crecimiento y por su emancipación (o liberación de normas no-económicas) con que supo transformar factores demográficos y ecológicos (llamados: recursos humanos y naturales) en trabajo y capital.

Tres procesos concomitantes que permiten la incorporación de una nueva zona hasta entonces marginal al sistema económico nacional, moderno, son: la introducción del sistema monetario y la circulación de dinero (en Saavedra se introducen sueldos, subvenciones, prestamos...);

la secularización, (se relega el culto religioso comunitario al plano privado y luego se ignora); y la liberación del deseo mimético.

El último proceso explican Achterhuis (1988,263) y Note (1990,14) como sigue. El sistema económico moderno se desarrolla a medida que el deseo mimético y la envidia rompen las cadenas con que están amarrados por normas religiosas y culturales tradicionales. Según Girard (1986,70), los humanos se imitan siempre pero esta imitación vuelve peligrosa en el deseo mimético que los enfrenta como a rivales, originando discordias y guerras.

El deseo mimético es tan antiguo como la humanidad misma. El mito de Caín y Abel es el mito del deseo mimético. Sin embargo, las sociedades tradicionales comprendían, contrariamente a la moderna, la fuerza y la acción destructiva del deseo mimético y las controlaban mediante rituales y costumbres religiosas, apoyadas en mitos que interpretaban la violencia colectiva causada por el deseo mimético. Achterhuis dice que el mito universal del chivo expiatorio canalizaba esta violencia de todos contra todos y la descargaba como pararrayos, pero la figura del chivo expiatorio se ha desmitologizado en Europa a partir del s. 16 y luego se abandonó poco a poco el ritual (o mecanismo) del chivo expiatorio, así nuestro autor. De este modo el deseo mimético fue liberado y el modelo del capitalismo industrial con sus mercados de consumo pudo desarrollarse sin mayores obstáculos éticos o culturales.

3 LA ESCASES: BASE DEL MODELO

El mecanismo de la propagación del modelo, comienza a funcionar solamente cuando existen demanda por estos bienes “modernos y prestigiosos”, y escasez de ellos. Pero en un principio esta escasez no existe. En gran parte se trata de necesidades no sentidas o bienes no necesarios en la comunidad. Por ejemplo, para limitarnos al país de los Kallawayas: fideos y café soluble, techos de zinc y camiones, ropa de fábrica y muebles, periódicos y radiotransistores. Mientras no existe demanda de estos bienes, su escasez es ficticia. El mecanismo del progreso exige que se cree la demanda por la vía de la demostración y el estímulo del “deseo mimético”.

El concepto de “deseo mimético” fue introducido por Girard (Achterhuis, 1989, 39) y se refiere a la tendencia general de los humanos, de adquirir precisamente aquel objeto que otra persona posee, y solamente porque ella lo posee. Se trata de sentimientos de envidia y rivalidad, que funcionan como fuerza motriz en la economía. Hace casi 30 años, Duesenberg señaló esta fuerza estimuladora del consumo utilizando el término de “efecto de demostración”. George (1984, 88), desarrolló el concepto de “deseo mimético” diciendo que el ser humano desea con esta conducta imitar e igualar a aquella persona considerada de mayor nivel social, es decir: con más poder, prestigio y riqueza. En situaciones de contactos interculturales, se agregaría: “y de más cultura”, refiriéndose a la cultura más prestigiosa, de hecho a la cultura dominante, occidental. Cuando el deseo mimético empuja a la gente de capas sociales inferiores a conseguir un objeto de una persona estimada de más alto rango y precisamente porque ella lo tiene, entonces se trata del valor simbólico del objeto y del deseo de alcanzar, mediante tal objeto cargado de valor simbólico, el nivel social superior de la otra persona: tener más para ser más.

Se trata también de un “bien escaso” pero aún no de un bien necesario. En una próxima fase puede generalizarse la situación y el bien deseado (sea una bicicleta) puede ser ya una necesidad general y absoluta. Se pierde de vista que aquí aparece ya un nuevo grupo social de marginados que no pueden satisfacer esta necesidad hecha ahora general y absoluta. Entre tanto aparecen nuevos bienes de prestigio social, a medida que las personas de rangos superiores los inventan o adquieren: un auto. A estos bienes se dirige luego el deseo mimético. De este modo se desencadena una demanda y una necesidad ilimitada: el modelo de desarrollo capitalista se verifica en la estrategia de la creación de siempre nuevas necesidades y de una demanda sin fin.

Según Achterhuis (1988), el deseo mimético crea la escasez. Primero la escasez relativa, que encamina el mecanismo de la adquisición de bienes para satisfacer las necesidades creadas por las técnicas de venta. Pero en una segunda fase crea la escasez absoluta de estos bienes, y la escasez de bienes de necesidad básica para la supervivencia del comunero. Esto se explica por los mecanismos del sistema de precios

de mercado, de extracción de la riqueza de la periferia, y las relaciones asimétricas del intercambio. En la periferia del sistema, en la comunidad indígena que viene a integrarse en el sistema nacional, estos mecanismos crean pobreza en términos relativos y absolutos. De este modo, un proceso de integración económica de la provincia periférica y aislada al sistema capitalista vigente en la sociedad nacional circundante, estimula un cierto desarrollo económico en el centro organizador y provoca al mismo tiempo un proceso de involución económica y subdesarrollo, de dependencia y empobrecimiento en la periferia incorporada en términos asimétricos en el sistema capitalista nacional.

Luego, como consecuencia de la integración económica y como chapa de seguro de ésta, siguen los procesos de integración cultural, social y administrativo.

Este es, en sinopsis, como funciona el mecanismo de desarrollo exógeno, no solicitado. Los peligros son reales: relaciones asimétricas de mercado, empobrecimiento del comunero, creciente dependencia económica, social y administrativa, pérdida de identidad cultural y étnica, emigración y abandono del campo, y finalmente involución y subdesarrollo de la economía de la provincia.

Las oficinas del gobierno que solamente persiguen la integración (administrativa y económica, y hasta cierto punto también cultural) del sistema nacional, no se ocupan mucho de estos detalles, de acuerdo a los principios liberales de "igualdad y libertad" (se perdió aquel de la "hermandad"), con que desde los albores de la Independencia con que se juntó el gamonal con el indio, el león con el cordero, para superar juntos el régimen colonial y fundar un régimen liberal republicano. Es "un riesgo" de las reglas del juego liberal si posteriormente el león se come al cordero. Tales riesgos ocurren todos en el plano del sector privado de la economía, fuera del ambiente de la administración pública. El proyecto de CORDEPAZ es "simplemente" construir caminos públicos, "para todos" (es decir: todos los que tienen vehículos y capital comercial para explotar el nuevo mercado que se abre) y estimular la producción agropecuaria para el mercado, con el fin de aumentar la producción comercializada en una treinta por cien.

4 UNA CRITICA AL MODELO

Para revisar críticamente este modelo - en el fondo, una teoría y una doctrina económica - es bueno hacerlo desde la experiencia y la perspectiva del tercer mundo y de sus periferias donde se concentrarían los efectos humanitarios y de bienestar siempre prometidos y largamente esperados. Haciendo así, nos encontramos también en la compañía de Robert Chambers a quien escucharemos más adelante. Señalamos primero unas generalidades obvias pero de gran fuerza de contradicción. Veamos:

Claro está, y todos sabemos, que el modelo económico de desarrollo capitalista industrial procuró la plena satisfacción - y aún el exceso - de bienes de primera necesidad (alimentos, ropa, calzado...) para grandes y crecientes masas populares en el primer mundo; y que el modelo aumentó efectivamente la riqueza en los países desarrollados. Pero a la vez causó un proceso mundial de empobrecimiento y dependencia en las sociedades del tercer mundo. El primer mundo relegó, mediante este modelo de desarrollo, su propia pobreza al tercer mundo.

La exportación del modelo de desarrollo capitalista a América Latina ha causado, no pocas veces, el colapso de la propia economía, y más allá, de la propia cosmovisión y cultura en las sociedades tradicionales, particularmente en zonas populares, agrarias e indígenas. Este colapso de la organización económica original y los procesos de transculturación que lo acompañan, son considerados como tantos pasos hacia adelante en la estrategia del desarrollo perseguido por los gobiernos nacionales de Sud América. En esta estrategia, la cosmovisión autóctona resulta un obstáculo en el camino al progreso capitalista. Un ejemplo de ello encontramos en las repúblicas andinas y sus proyectos de desarrollo de zonas andinas. El objetivo de estos proyectos es siempre: la integración de la población andina por motivos económicos e ideológicos. Socavando, rompiendo la cosmovisión andina, se reorienta la población campesina hacia el modelo de desarrollo occidental. Los mecanismos o tácticas son también comunes: la devaluación de la cultura tradicional y la sobrevaloración de la cultura "nacional", los estímulos de un comportamiento consumista al estilo urbano, moderno; la culturización de la juventud mediante la escuela nacional y el servicio militar, y, en

muchos casos, las facilidades prestadas liberalmente a sectas y religiosas foráneas en zonas indígenas. En cambio, puntos de interés trascendental para los beneficiados del progreso planificado como: reforma agraria, acceso a la tierra y al agua, el sistema de precios y mercados, no son atendidos.

Las consecuencias de esta estrategia de desarrollo “nacional” son para la comunidad: pobreza agudizada, mayor inseguridad social, debilitamiento de la etnicidad y pérdida de la identidad cultural.

En Europa, el modelo occidental de desarrollo económico logró satisfacer en gran parte las necesidades primarias mediante industrialización y producción masiva, pero el sistema no eliminó totalmente el desempleo. Dejó a los víctimas sin ingreso y sin medios de satisfacer sus necesidades primarias. El hecho que la ética social exigió del Estado los subsidios del caso ocurrió precisamente porque el modelo económico falló en este aspecto.

El punto de la escasez es más complejo y su reducción por medio de la producción industrial masiva es muy cuestionada. Nos detenemos un momento en este tema. La primera observación es que en Europa escasez de bienes primarios bajó y se transformó en otro tipo de escasez: de aire puro, tierra y agua puras, silencio y tranquilidad, bosques sanos y equilibrio ecológico.

El modelo pretende reducir la escasez (objetiva), debida a la mezquindad de la naturaleza, mediante una producción masiva e industrial de bienes, satisfacer así las necesidades primarias de la población y acabar así con envidia y violencia. Ahora bien, este último objetivo no se ha logrado, ni siquiera en el primer mundo.

La crítica de Girard (1986) y Achterhuis (1988) al modelo capitalista es que el origen de la escasez se encuentra en otro nivel: no en él de la cantidad de los bienes, sino en él del “deseo humano” de estos bienes (o sea, en una relación entre el hombre y los bienes), deseo que se agudiza por el “deseo mimético” resumido por Note (1990, 21) quien lo define como: “los hombres quieren algo porque otros lo tienen”.

Forster (1972,168) anota que los hombres no son envidiosos del producto que otro tiene, sino del hecho que el otro se puede conseguir ese producto (y ellos mismos no).

George (1984,88) agrega que esta envidia se dirige solamente hacia personas estimadas de más prestigio, poder y riqueza, y la explicación es que adquiriendo aquel producto distintivo, pretenden alcanzar el mismo nivel de prestancia social. Las élites les hacen el juego, porque saben que estos bienes les distinguen y desean defender su posición prestanciosa, y adelantarse siempre un paso a las masas por la renovación de sus adquisiciones.

Achterhuis explica así la carrera armamentista entre los EEUU y la URSS desde 1950, las adquisiciones de armas cada vez más sofisticadas y más caras por países pobres pero ávidos de prestigio militar, y los esfuerzos de construir su propia bomba atómica con costos astronómicos. Es notorio que existe una escasez subjetiva de armas, junto con una abundancia excesiva hasta para eliminar muchas veces la humanidad del mundo entero. De este ejemplo concluye Achterhuis: "El deseo mimético incita a la rivalidad creadora de escasez (relativa)".

Con esta visión Achterhuis invierte la relación básica del modelo económico occidental, diciendo que no se trata de una escasez objetiva que cree rivalidad y violencia y que se esfumaría por una producción masiva de bienes, sino - todo lo contrario - de una revalididad (siempre presente como tendencia y pero activada por los estímulos consumistas), la que produce la escasez: una escasez subjetiva.

La escasez subjetiva, siendo una construcción social, basada en envidia y rivalidad, nunca se soluciona por la producción de más bienes.

Si la escasez (subjetiva) surge por el deseo mimético, el modelo económico occidental creará precisamente escasez: primero escasez subjetiva, luego también objetiva, por la avidez ilimitada con la que los poderosos acumulan bienes cada vez más ostentosos y costosos, y a dispensas del sector que carece de recursos para defender sus bienes de primera necesidad. Así el modelo crea lo que pretende combatir.

Al crear nuevos productos para satisfacer la escasez creada por la rivalidad, el modelo económico aumenta también el deseo mimético y las tendencias de envidia y violencia. Así el modelo crea violencia en vez de reducirla. La rivalidad descontrolada conduce a una escasez objetiva agudizando el subdesarrollo en la periferia del sistema económico.

Resumiendo a Achterhuis: al estimular las necesidades y la demanda, el modelo económico de occidente agudiza la rivalidad creando así la escasez relativa a la vez que carencias primarias objetivas: aire puro, agua limpia, alimentos básicos en el tercer mundo. El modelo es incapaz de reducir la violencia y la escasez. Además, crea nuevas necesidades tales que causan más violencia y escasez. Las consecuencias del modelo económico de occidente en el tercer mundo son desastrosas y se agravan más aún hacia la periferia de estos países.

Como base de un modelo alternativo, Achterhuis propone abandonar la “economía del crecimiento” y volver a la “economía del suficiente”, siguiendo las sugerencias del llamado club de Roma que - partiendo de la dimensión ecológica del problema - define esta alternativa diciendo que la “economía del crecimiento” debe retornar a una “economía del equilibrio”.

George por su parte opina que la cadena se rompe cuando los países del tercer mundo renuncian al deseo mimético y revaloran sus mecanismos tradicionales de control de la envidia y la rivalidad.

En la situación de los pueblos andinos, esto significaría volver a la cosmovisión tradicional, que integra totalidades divorciadas en la cosmovisión de occidente, como: tradición y actualidad; sociedad, naturaleza y mundo divino; vivos y muertos; persona, familia y comunidad; equilibrio ecológico, bienestar social y salud personal. Donde se observa en la agricultura andina el efecto de la transculturación, la occidentalización y la “de-pachamamización de la tierra”, habría que volver a las “costumbres” centradas en el culto a la Tierra y la naturaleza: una “re-pachamamización”. Con la revaloración de la mitología de la Tierra y la recuperación de las normas ético-religiosas de equilibrio y reciprocidad, los pueblos andinos renunciarían al deseo mimético, volverían a sus antiguos principios económicos de intercambio simétrico

y complementariedad. De este modo, sus gobernantes tendrían también un apoyo en el pueblo para renunciar a la política de imitar el modelo económico de occidente y remitirlo adonde corresponde: al campo de la patología social. Fanon (1970,223) escribe con mucha fe y optimismo: “Hermanos míos, ¿Cómo no entendemos que hay desafíos más nobles que imitar e Occidente? Hoy día somos capaces de todo, mientras dejamos de seguir el camino de Europa y mientras no estamos obsesionados por el deseo de ser iguales a Europa. La inmensa masa del tercer mundo enfrenta hoy día a Europa, con el fin de encontrar la respuesta al problema que Europa no supo solucionar”.

Sin embargo, no es fácil abandonar la ansiedad del deseo mimético e iniciar este camino alternativo. No encontramos sugerencias más concretas en los libros de estos autores, que de esperar luces del tercer mundo y de un renacimiento de la conciencia de identidad étnico-cultural, que pareciera anunciarse en varias partes del mundo andino, de Africa y del tercer mundo en general. Esto es precisamente lo que hace Chambers, que escribe para los profesionales que se ocupan del problema del subdesarrollo.

5. LA OTRA VISION: DESDE LA PERIFERIA

Robert Chambers estudia los efectos del modelo en el sector rural del tercer mundo, enfocando la pobreza rural, particularmente las necesidades básicas y la carencia de elementos necesarios para la subsistencia de los pobres de zonas rurales. Su punto de partida es que este fenómeno suele ser estudiado por los “otros”; los que no son víctimas de esta pobreza rural, y que entran múltiples sesgos en sus informes: un sesgo urbano, académico, técnico, burocrático, profesional, céntrico, “top-down”, y otros más.

La única perspectiva adecuada y genuina para visualizar el revés del modelo económico de occidente, exportado al tercer mundo, es la de sus víctimas, los pobres del campo, los que por el modelo fueron marginados de su propia economía. No tan solo porque la víctima de un crimen es el primer indicado para quejarse de la injusticia, sino sobre todo, porque los marginados del modelo son los más indicados a sugerir un modelo alternativo y a la vez son sus mejores defensores.

Ellos disponen de valores y normas, tradiciones y tecnologías, formas organizativas y lógica campesina, que en muchos casos permitieron en épocas precoloniales el desarrollo de grandes culturas agrarias y de sociedades sin marginados. Ellos disponen también de conocimientos prácticos del trabajo productivo y del medio natural, y tienen sus propios métodos de experimentación e investigación. Ellos son también los primeros en definir sus necesidades y prioridades, justificándolas biológica, social y culturalmente.

Los conocimientos y las opciones de los marginados por el modelo de occidente deben ser movilizados para lograr un modelo alternativo, pero por su carencia de poder - que es característica de los pobres rurales - los planificadores del desarrollo no los tomen en cuenta. Es una carencia múltiple: carencia de poder, de información, de recursos, de influencia y de salud. En cambio, los conocimientos y opciones de técnicos y académicos, están respaldadas por la riqueza, el poder y el prestigio de los que promueven el modelo de occidente, y son consideradas como las bases indiscutibles del desarrollo.

Para ilustrar la actitud de desprecio de los defensores del modelos de occidente frente a la sabiduría del pobre de la margen, Chambers cita: "Había un pequeño pueblo con pocos habitantes; llegó un rey con su ejército que lo asedió con aproches. Y hubo en el pueblo un hombre pobre pero sabio, que por su sabiduría supo liberarlo del asedio. Pero nadie se recordó de aquel hombre. Entonces me dije: sabiduría vale más que fuerza; sin embargo, la sabiduría de un pobre es despreciada y sus palabras no son escuchadas". El mensaje de Chambers es claro y se lee en el título de su libro: "Putting the last first". Sin embargo, "la arrogancia del experto ignorante es parte del problema, porque no saben lo que sabe el campesino marginado y además son inconscientes que precisamente esta ignorancia es el problema" (Chambers, 1983, 98).

El autor a su vez no desprecia a los expertos sino les alcanza una mano y aboga por un nuevo tipo de profesionales que han de ocuparse del problema del desarrollo: académicos, técnicos, planificadores, médicos, burócratas, asistentes sociales... Este tipo sabe abandonar su propia profesionalidad y reconocer al campesino como a un colega profesional. Sobre todo: sabe aprender de él y luego invertir precedencias y poner

lo último en primera posición. De este modo el nuevo profesional del desarrollo se abre con sinceridad a las bondades del modelo alternativo, proyectado desde la periferia del sistema capitalista. "Putting the last first", es solamente una dirección que se indica y una apertura para conocer y valorar una visión y un modelo económico, alternativo, no occidental, de desarrollo.

Chambers no profundiza en el tema de los valores culturales y de "la sabuduría del pobre": no es consciente las energías morales que allí se encuentran y que deben alimentar el motor del desarrollo alternativo que brota en la periferia. Su libro culmina con consejos prácticos y pragmáticos para los no-pobres que colaboran profesionalmente con los víctimas del modelo. Sin embargo, haciendo así, Chambers abre camino y ofrece aliados a las víctimas del modelo de Occidente y protagonistas del modelo alternativo. Este es su mérito.

6. SUGERENCIAS MINIMAS PARA EL ETNO-DESARROLLO

A los Kallawayas no se les deja la opción entre desarrollo o independencia. El gobierno de Bolivia, y todo gobierno nacional, se reserva esta decisión y opta por el desarrollo según el modelo discutido más arriba. Realizará sus planes: en la medida de sus recursos económicos, técnicos y financieros, y también en la medida de la colaboración - o resistencia - del pueblo. La burocracia y la diplomacia interna se encargan de la propaganda y la promoción de los planes entre "los beneficiarios" de este desarrollo, con el fin de asegurarse un máximo de colaboración y de eliminar las resistencias a los planes. Habrá diálogo en cuestiones secundarias, como correcciones en el trazado del camino proyectado, y del "cómo", y del "dónde primero". Habrá negociaciones con el pueblo y sus dirigentes sobre los aportes en terrenos y trabajo, y sobre la organización de las faenas para los proyectos. Habrá demostraciones de las nuevas técnicas de producción y promotores para su propagación. Las márgenes de este diálogo pueden ser variables. Sin embargo, el gobierno a través de sus organismos toma las decisiones, define los objetivos y conduce el proceso, "para bien de esta gente (los indígenas) y de todo el país".

La arena en que los Kallawayas se enfrentan con el gobierno, sus burócratas y técnicos, es esta posición de diálogo y negociación. Las armas del pueblo - oposición o colaboración con los planes del gobierno - no son decisivas, pero en ciertos aspectos muy eficientes, si se manejan bien. El pueblo, bien organizado y dirigido por sus propias autoridades, sabrá medir y negociar costos y beneficios de los planes PARA ELLOS. Sabrá prever sus efectos indirectos y a plazo, en lo económico, lo social y lo cultural para la comunidad y la familia. Sabrá discutir alternativas, proponer y exigir correcciones en objetivos y medios. En breve, sabrá defender sus intereses y negociar con el gobierno.

Los mejores colaboradores al proyecto de desarrollo del gobierno han de ser los vecinos de Charazani, que controlan el comercio en la provincia y que tienen más acceso a tierras, aguas y trabajo indígena. Ellos están también en la arena para defender sus intereses, gracias a sus buenas relaciones personales con altos funcionarios, y corregir marginalmente los proyectos del gobierno según su propia conveniencia.

El gobierno, por su parte, sabrá pesar los argumentos de la oposición local y considerar la fuerza política que “esta gente” sabe desarrollar en terreno propio.

La posición del observador externo, del experto en la problemática del desarrollo, es la del “estimado público” en los grados del circo que mira y grita a los que luchan en la arena. Más no puede pretender tampoco este aporte. Pero en la posición del público - posición que permite otra visión, más “objetiva”, menos sujeta a la perspectiva de los contendientes - nos permitimos unas observaciones.

Claro está que los planes del gobierno para el desarrollo de la provincia, deberán enfocar principalmente al sector autóctono, respetar sus características y sus necesidades reales, y estar en sintonía con las tendencias de emancipación. Un plan de desarrollo auténtica no permite que la actual autosuficiencia se transforme en dependencia, sino persigue objetivos de interdependencia económica y vigila celosamente los términos de intercambio que se van a cristalizar y que deberían ser más favorables para la población que se pretende desarrollar que para las instituciones del centro nacional que pretende “ayudarla”; o

por lo menos estos términos de intercambio deben ser estrictamente simétricos.

La “ayuda” del gobierno para la integración económica de la comunidad kallawayas en el sistema nacional, tendrá el impacto de una revolución para esta comunidad, no sólo en el nivel económico, y no necesariamente favorable para los niveles de ingreso de los campesinos pobres. Será además una revolución social y cultural que, de no ser bien acompañada, resultaría en un deterioro deshumanizante de la calidad de vida campesina, en el derrumbe de las estructuras sociales de la comunidad y en un fuerte flujo emigratorio.

Esta situación particularmente vulnerable exige de los organismos de gobierno un extremo cuidado, por las posibles desviaciones de esta ayuda que a continuación se señalan.

Un primer peligro es que la ayuda fácilmente podría ser acaparada por los vecinos. El desarrollo de la infraestructura económica (caminos, mayor acceso al mercado urbano, facilidades para el sistema de transportes y comunicaciones, electrificación) pueden resultar en una afirmación de la posición privilegiada y dominante de los vecinos, y en un comienzo de proletarianización de los campesinos de escasos recursos.

Otra posibilidad - sino probabilidad - es un creciente desnivel de ingreso entre vecinos e indígenas por el interés de los primeros de acumular las tierras revalorizadas por la infraestructura y los créditos. Creciente desnivel también por su tendencia de asegurarse de crecientes volúmenes de trabajo rural y agro-industrial; por su disposición de organizar una agro-industria; por su acceso a los mercados urbanos; y por su disposición de monopolizar el comercio de artículos de consumo (de elaboración industrial simple) y de insumos agropecuarios modernos hacia las comunidades.

El despliegue de este tipo de actividad económica entre los vecinos de Charazani, haría posible el aumento del producto en un 30% (Nótese: del producto registrado, y colocado en el sector formal de la economía). Pero al mismo tiempo haría fracasar el objetivo “principal” del proyecto, que profesa: mejorar las condiciones de vida de los campesinos pobres;

desarrollar la comunidad andina; reforzar su economía hacia adentro; estimular el proceso de su emancipación.

7. OBSERVACION FINAL

Los gobiernos de las repúblicas andinas suelen actuar en forma autoritaria, y en un estilo colonial, donde se trata del etnodesarrollo. Bien podrían los Kallawayas solicitar a los planificadores del gobierno boliviano una garantía para la calidad social de su programa de desarrollo técnico y económico de su país ancestral.

La revolución que se avecina para la comunidad kallawayaya por los nuevos caminos, la rápida inserción en la economía monetaria y en el sistema de mercados, y por un proceso muy acelerado de "modernización" cultural, amenaza con destruir el sistema de la comunidad autóctona: dejaría su población indefensa ante el impacto de la economía liberal, desamparada de la seguridad social que le brinda el ayllu tradicional; y presa de la anomia por el decaimiento de los valores tradicionales propios del ayllu. El efecto negativo sería: mayor flujo emigratorio hacia las ciudades.

El sistema tecnológico andino podría derrumbarse en vez de desarrollarse en su propia línea con el estímulo de elementos modernos innovadores; su derrumbe bajaría considerablemente la producción agraria y expulsaría parte de la población autóctona hacia las ciudades.

La pregunta es, si comuneros y dirigentes de los Kallawayas pueden prever estos peligros, y si desean reaccionar para asegurar sus intereses. Por parte del gobierno sería prueba de buena intención y de prudencia, su procurasen una asesoría social y cultural calificada que acompañe cuidadosamente los procesos, efectos y consecuencias de la revolución modernizante iniciada con la construcción de la red de caminos y la infraestructura rural. Asesoría calificada, leal y dedicada es indispensable en este proceso acelerado de cambio económico, social y cultural. Un experto con formación en ciencias sociales, antropología o sociología del desarrollo, buen conocedor de la comunidad y cultura kallawayaya, tendrá que asesorar a los dirigentes campesinos en la realización de mecanismos e instrumentos comunarios de defensa ante el impacto y los peligros señalados: formas comunarias de comercialización del producto;

y de adquisición de insumos y bienes de consumo, seleccionados en el mercado que llegará a su alcance; adquisición y administración comunitaria de los elementos de servicios y de infraestructura que sean necesarios para completar lo anterior (vehículos de transporte, centros de acopio, tiendas comunales, contabilidad, etc.).

El objetivo principal de tal asesoría tendría que ser la preparación de la dirigencia kallawayas para asumir la conducción de estos procesos de cambio dentro de sus objetivos básicos: defensa de su identidad étnica y cultural; emancipación social y económica; desarrollo centrado “hacia adentro” (en la comunidad).

Para los Kallawayas, la primera preocupación todavía no es el problema de cómo salir del modelo económico de occidente, sino de cómo defender el modelo andino; la pregunta no es cómo volver del camino equivocado del consumismo, sino cómo asegurar el control tradicional de la rivalidad, la violencia y el deseo mimético, sin ser retrogrado y sin estancar un proceso de desarrollo propio y endógeno; cómo fomentar este proceso con las oportunidades que ofrece ahora CORDEPAZ y con los recursos que esta oficina maneja.

Figuras:

1. Mercados y pisos de cultivos en el valle de Kallawayas
2. Niveles agrarios en Kaata
3. Pisos ecológicos y características geo-culturales en el Valle de Kallawayas
4. Contactos intercomunales en el Valle de Kallawayas
5. Tráfico de caravanas en el Valle de Kallawayas
6. Viajes y localidades de trabajo de los médicos ambulantes del Valle de Kallawayas
7. Ayllu mayor de Kaata, Concebido como “Cuerpo de Pachamama”
8. Ritual terapéutico andino según razón, etiología y finalidad.

BIBLIOGRAFIA

Achterhuis, H.,

- 1973 De uitgestelde revolutie; Inden Toorn, Baarn.
 1988 Het rijk der schaarste, Ambo, Baarn.
 1989 Natuur: begeerte en schaarste; Kok Agora, Baarn.

Alberti, G. y E.Mayer

- 1974 Reciprocidad e intercambio en los Andes Peruanos. Lima.

Albó, J.,

- 1972 Dinámica en la estructura inter-comunitaria de Jesús de Machaca; en: América Indígena, 32:3 pp.773-816.

Bastien, J.,

- 1973 Qollawayá rituals: an ethnography of the symbolic relations of man and land in an Andean Village. Nueva York.
 1978, a Mountain of the condor. Metaphor and ritual in an andean ayllu; St. Paul, West Publishing Company.
 1978, b Mountain/body metaphor in the andes; en: Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines; VII, 1/2, pp.87-103.

Berg, H. van den,

- 1989 La Tierra no da así no más. Los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos; Amsterdam, CEDLA, Latin America Studies, Nº 51.

Bernstein, R.J.,

- 1983 Beyond objectivism and relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis; Oxford, Basil Blackwell.

Bertonio, p. Ludóvico,

- 1612 Vocabulario de la lengua aymara; Juli, Chucuito.

Cáceres, E.,

- 1988 Si crees, los Apus te curan. Medicina andina e identidad cultural; Cusco, CMA.

Chambers, R.,

- 1989 Rural development. Putting the last first; LST, Harlow-New York.

Descartes, R.,

- 1951 (1637) Discours de la Méthode, suivi des Méditations; Paris, Union Générale d'Éditions.

Ellenberg, H.

- 1981 Desarrollar sin destruir; La Paz.

Fanon, F.,

- 1970 The wretched of the earth; Penguin, England.

Forster, G.,

1972 The anatomy of Envy. A study of symbolic behavior; en: Current Anthropology, Vol.13, N° 2, pp.165-187.

George, S.,

1986 How the other half dies. The real reason for world hunger; Penguin, England.

Girard, R.,

1986 De zondebok; Kok Agora, Baarn.

Girault, L.

1969 Textiles boliviens. Paris.

1975 La Cultura kallawayaya, dualismo o pluralismo cultural en Bolivia. La Paz.

1984 Kallawayaya. Guérisseurs itinérants des Andes. Recherche sur les pratiques médicinales et magiques; Paris, ORSTOM.

Gisbert, T.

1984 Los textiles de Charazani en su contexto histórico y cultural. En: T. Gisbert: Espacio y tiempo en el mundo Callawayaya. La Paz, p. 73-112.

Grifioen, S.,

1988 La relatividad del conocimiento: una modestia falsa? MS; Conferencia en la Universidad Libre, Amsterdam.

Guaman Poma de Ayala, F.

1936(1614) El primer nueva crónica y buen gobierno; Paris.

Kessel, J. van

1980 Holocausto al progreso. Los aymaras de Tarapacá; Amsterdam, CEDLA.

1985 Medicina andina; Iquique, CIREN, CIS # 13.

Kloos, P.

1987 Filosofie van de antropologie; Leiden, Martinus Nijhof.

Koster, G.

1981 Raumliche Mobilität in Bolivien. En: Festschrift für Felix Monheim, Aachener Geograf. Arb. 14, 11, 1981, p. 603-637.

Kusch, R.

1970 El pensamiento indígena americano; Puebla, Ed.Cajica.

Lauer, W.:

1979 Im Vorland der Apolobamba-Kordillere. En: R. Hartmann y U. Oberem (ed.): Estudios Americanistas, II, 1979. p. 9-15.

1982 Zur Oekoklimatologie der Kallawayaya-Region (Bolivien). En: Erdkunde, 36, 1982, p. 223-247.

Lira, J.

1985 Medicina Andina. Farmacopea y ritual; Cusco, CERA Las Casas.

Lastres, J.

- 1941 La medicina en la obra de Guamán Poma de Ayala. En: Revista del Museo Nacional. Tomo X (1), p. 113-164, Lima.
- 1945 Curaciones por la fuerza del espíritu en la medicina aborigen con textos y glosarios quechua por T.M.B. Farfán. En: Revista del Museo Nacional, 14, p. 27- 82, Lima.

Mankhe, L.

- 1982 Zur indianischen Landwirtschaft im Siedlungsgebiet der Kallawayas (Bolivien). En: Erdkunde, 36, 1982, p. 247-254.
- 1984 Formas de adaptación en la agricultura indígena de la zona de los Callayawas. En: T. Gisbert: Espacio y tiempo en el mundo Callawayas, La Paz, 1984, p. 59-71.

Meadow, D.,

- 1972 The limits to growth. A report for the Club of Rome. Project on the predicament of mankind; Universe Books; New York.

Monheim, F.

- 1966 Studien zur Haziendawirtschaft des Titicacabeckens. En: Heidelberger Geograf. Arb. 15, 1966, p. 133-163.

Oblitas Poblete, E.,

- 1963 Cultura callawayas; La Paz, Tall. Graf. Bolivianos.
- 1969 Plantas medicinales de Bolivia. Farmacopea callawayas; Cochabamba-La Paz, Los Amigos del Libro.
- 1971 Magia hechicería y medicina popular boliviana; La Paz, Ed. Isla.
- 1978 Cultura Callawayas. La Paz.
- 1979 Monografía de la provincia Bautista Saavedra. Pucara, 1979, 2, p. 147-241.

Otero, G.A.,

- 1951 La piedra mágica. Vida y costumbres de los indios Callawayas de Bolivia; México, Inst. Indigenista Interamericano.

Rösing, I.,

- 1987 Die Verbannung der Trauer (Llaki Wij'chuna). Nächtliche Heilungsrituale in den Hochanden Boliviens. Mundo Ankari 1; Nördlingen, Franz Greno.
- 1988 Dreifaltigkeit und Orte der Kraft: die weisse Heilung. Nächtliche Heilungsrituale in den Hochanden Boliviens. Mundo Ankari 2; Band I y II; Nördlingen, Franz Greno.
- 1990 Abwehr und Verderben: die schwarze Heilung. ächtliche Heilungsrituale in den Hochanden Boliviens. Mundo Ankari 3; Frankfurt a M., Zweitausendeins.

Saignes, T.

- 1985 Los Andes orientales: Historia de un olvido. Cochabamba, 1985.

Sal y Rosas, F.

- 1972 Observaciones del folklore psiquiátrico del Perú; en: Actas y memorias del 39º Congreso Internacional de Americanistas; Lima, pp.249-262.

Sandner, D.,

1979 Navaho Symbols of Healing; New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Sapper, K.

1934 Geographie der alt-indianischen Landwirtschaft. En: Petermanns Geographische Mitteilungen, 80, 1934, p. 41-45.

Schoop, W.

1980 Die bolivianischen Departamentszentren im Verstärkerungsprozess des Landes. Wiesbaden.

1984 Intercambio de productos y movilidad regional en el valle de Callaway. En: T. Gisbert: Espacio y tiempo en el mundo Callaway. La Paz, 1984, p. 35-57.

Seibert, P.

1982 Investigación de ecosistemas en la zona Callaway (Andes bolivianos). En: Ecología de Bolivia, 2, 1982, p. 27-39.

Troll, C.

1931 Die geographischen Grundlagen der andinen Kulturen und des Inkareiches. Ib. Am. Arch., V, 1931.

1968 The Cordilleras of the Tropical Americas. En: Colloquium Geographicum, T.9, 1968, p. 15-56.

Tschopik Jr., H.

1970 Magia en Chucuito. Los Aymaras del Perú; México, Instituto Indigenista Interamericano.

Wolf, E.,

1982 Europe and the people without history; University of California Press, London.