

SHAMAN CONTRA ENFERMERO EN LOS ANDES BOLIVIANOS

Joseph W. Bastien

PROBLEMA. Uno de los problemas más grandes para el mejoramiento de la salud en los Andes es el conflicto existente entre los practicantes de medicina moderna, quienes no se han adaptado a los moldes andinos de mando por lo que han sido ineficaces los intentos de doctores y enfermeros de proveer cuidados médicos y de sanidad al campesinado Andino. A pesar de que el gobierno boliviano ha aumentado el número de doctores, enfermeros y auxiliares en las áreas rurales desde 1970, es mínima la cantidad de campesinos que utilizan dichos servicios (Bastien 1982: 795-803). Basándose en un estudio de 66 Puestos Médicos Rurales, los investigadores concluyeron que, aunque los puestos médicos habían aumentado en un 80% en varios años, continuaba casi sin variación la baja calidad de atención dada y el bajo promedio de uso (Evaluación 1978: 227). Las siguientes estadísticas indican que el personal tenía un nivel muy bajo de participación con los miembros de la comunidad: 82% carecía de supervisión y un 83% carecía de apoyo de la comunidad. El problema no es de más y mejores puestos médicos (lo que significa más gasto), sino de una relación funcional (o falta de ella) entre

Joseph W. Bastien

los doctores y los campesinos (Véase Bastien 1982, 1985, 1987a, y 1987b). En una escala mayor, esta carencia de funcionalidad refleja lo inarticulado de la medicina occidental en la forma que es practicada por la dominante institución médica boliviana con relación a la economía de los indios andinos.

En el siguiente artículo muestro cómo diferentes estilos de dirección o mando de practicantes de medicina moderna y tradicional llevaron a los campesinos Aymaras en Qaqachaka, Departamento de Oruro, Bolivia, al rechazo de doctores y enfermeros (1). Los practicantes de medicina moderna, muy a menudo, tienen conflictos con aquellos practicantes de la medicina tradicional en las comunidades andinas, porque los primeros ejercitan el poder del Estado, el cual es jerárquico y autoritario, contrario a los segundos que comparten un poder regulatorio y simbólico de la comunidad y de las huacas de sus ayllus.

Teoría. Las diferencias entre las autoridades jerárquicas y regulatorias de los Aymaras han sido apuntadas por Richard Schaedel (1985), quien discute y señala la relación que existe entre la cosmología y el mando de los Aymaras. El no está de acuerdo con aquellos investigadores que interpretan pares complementarios u opuestos dentro de los patrones de cognición andinos como funciones jerárquicas evolucionadas de los Incas. Los patrones cognoscitivos Aymaras indican un universo tripartito, caracterizado por la simetría teniendo en cuenta que la medida a adoptarse entre pares opuestos es la de regulación y no la de jerarquía implícita.

Los Aymaras fueron tipificados por LaBarre (1966) como seres violentos y agresivos porque tenían una sociedad autoritaria y de poder estatificado desde los tiempos remotos del Tiahuanaco (Schaedel 1985: 13).

“Si los Aymaras son aprensivos, taimados, sospechosos, violentos, traidores y hostiles, una razón impor-

Shaman contra Enfermero en los Andes Bolivianos

tante puede que tal estructura de carácter es una entendible reacción a haber vivido quizás tanto como un milenio bajo controles rígidamente jerárquicos y absolutistas en la economía, religión y milicia” (LaBarre 1966: 143).

La Tesis de LaBarre coincide con la de Hickman (1963) e implícitamente con la de Bolton (1973) y la de Carter (1966), quienes sostuvieron la pretendida agresividad de los Aymaras. Con la excepción de Bolton, ningún etnógrafo contemporáneo acepta el modelo de personalidad de los Aymaras como la de seres agresivos y violentos (Véase Bolton 1984, Lewellen 1981, y Plummer 1966). Solamente Carter, (1968) indirectamente, menciona el principio de orden jerárquico y sugiere un principio gerontocrático como un determinante de jerarquía.

Schaedel (1985: 14) añade que investigaciones posteriores de Albó (1971), Bonilla y Fonseca (1967) y Bastien (1973) revelaron un concepto metafórico de más profundidad, la fuerza cosmológica que ha sido proyectada en la comunidad y la cual es llamada la metáfora de la montaña. Albó, Bonilla y Fonseca estudiaron a los Aymaras en la región Jesús de Machaca, Bolivia, y muestran las similitudes de una metáfora del cuerpo humano usado para la organización de la agricultura y lo socio-político tal como la que se encontró entre los Kallawaya de Kaata, cerca de Charazani, Bolivia. Bonilla y Fonseca acreditan las divisiones duales (Alaya y Manq'a) de las 12 comunidades de Jesús de Machaca como superimpuestas después de la ocupación Inca en la segunda parte del Siglo XV. También observaron que la jerarquización entre comunidades era esencialmente ceremonial o tradicional y no económica ni política en términos de un foco esparcidor de autoridad. Bastien caracterizó los conjuntos comunitarios de la montaña Kaata en la región Kallawaya en un estilo muy similar, sin embargo, con menor énfasis en la dualidad que Bonilla y Fonseca atribuyen a la superimposición Inca. A pesar de que exis-

Joseph W. Bastien

ten varias discrepancias que necesitan ser resueltas dentro de las diversas formas de la metáfora Aymara, indica firmemente que el mando Aymara es cognitivamente basado en un principio de reciprocidad simétrica en el cual la cabeza goza solamente de presencia de jerarquía ceremonial sobre los otros componentes.

El mando Kallawaya no se basa en el control de personas sino más bien en el de diseminar los ingredientes que los unifica. Estos ingredientes en sí son: comida, gente, medicina y símbolos (Bastien 1978: 194). Schaedel (1985: 16) identifica esto con el concepto de actividades regulatorias de Adams (1981: 622) que se encuentran en las más simples sociedades humanas y compartidas por todos los adultos de la comunidad. La jerarquía social emerge cuando la sociedad comisiona a uno o más miembros a dedicar la mayor parte de su tiempo a la reglamentación, creando así una corriente de energía dual. Schaedel (1985: 16) concluye que el jerárquico "sector-regulador" de las primeras sociedades sedentarias con un tipo representa una verdadera función, tal como se ha mencionado antes. Sociedades estatales, como la de los Incas, no sólo desempeñan la función regulatoria de la sociedad, sino también manipulan una latente función de control en sociedades no-estatales. En términos generales, Schaedel (1985: 17) propone el siguiente proceso:

"Un sistema regulatorio (característico de sociedades pre y non-estatales) donde 'control' descansa implícitamente sobre proposiciones y sanciones, deberá en sus patrones cognitivos expresar muy poco en la forma de jerarquización rígidas mientras que los mecanismos regulatorios y controladores de una sociedad estatal, la cual es explícitamente basada en una autoridad estructurada respaldada por fuerza coercitiva produce un patrón cognitivo que legitima la jerarquía"

Shaman contra Enfermero en los Andes Bolivianos

En lo que concierne al mando de dirección en la medicina, distinciones similares se encuentran en las comunidades Aymaras: doctores y enfermeras se consideran como las autoridades designadas por el Estado para controlar todo lo que se refiere a la distribución del sistema de salubridad rural. Los practicantes tradicionales se consideran como reguladores y mediadores entre las fuerzas naturales y cosmológicas de la comunidad. La siguiente reseña etnográfica de un ritual de curación ejecutado por indios Aymaras de Qaqachaka, Bolivia, ilustra los dos tipos de mando. Los participantes en el ritual confrontan conflictos entre ellos mismos, así mismo, entre el shaman oficiante y el enfermero auxiliar. De gran significado es que muestra cómo el enfermero, investido del mando jerárquico, es asumido al mando regulatorio por medio del ritual. Este ritual enseña a los participantes que el mando y la salud son mediaciones de fuerzas naturales, cosmológicas y sociales pertenecientes a la comunidad.

Los Qaqachaka hablan Aymara, pertenecen a una comunidad de alrededor de mil familias y se encuentran entre Oruro y Potosí en las montañas de Bolivia. Su vestimenta es la tradicional: ponchos y mantas de gran colorido tejidos con esmero. Campesinos de áreas adyacentes afirman que la gente de Qaqachaka mantiene un ayllu, cuyo sistema de agricultura, pastoreo, y organización social es anterior al arribo de los españoles. Ellos viven en seis *ayllus*: Araya se localiza al Sur con 300 familias, Jujchu Primero al Suroeste con 120 familias, Jujchu Segundo al Noroeste con 140, Qallapa al Norte con 80, Kimsa Krus al Noreste con 350, y Sullka al Sureste con 80. Cada uno de los *ayllus* tienen ranchos y algunos tienen escuelas primarias. Estos ranchos constan de familias patrilíneas y prolongadas que viven en chozas de adobe alrededor de un patio central. Junto a sus chozas se encuentran huertas y jardines bien

Joseph W. Bastien

irrigados y protegidos donde siembran sus verduras y flores. Estos lotes de tierra pertenecen al patrimonio familiar.

ESQUEMA 1: AYLLUS, AYNUQAS Y HUACAS DE LOS QAQACHAKA

Los *ayllus* abarcan 8 *aynuqas*, estas son tierras de cultivo rotantes. Las *aynuqas* siguen un patrón muy similar al de las *qhapanas*, localizadas a través de los Andes (Véase Bastien 1978: 40-41). Cada año es seleccionada una *aynuqa* como la tierra para cultivar: el primer año, papas, el segundo, coca y el tercero, cebada. Una vez terminada la cosecha de la cebada este lote de tierra descansa por cinco años y es entonces que permiten pastorear a las ovejas para que lo fertilicen para otro nuevo ciclo. Antes había un ciclo de 10 años pero ahora ellos tienen que hacer un ciclo en 5 años por falta de tierra (Denise Arnold, 1978 correspondencia).

Las cabezas de hogar de los seis *ayllus* tienen acceso a parcelas de cada *aynuqa* la cual junta a las gentes de los *ayllus* para la siembra, cosecha, y la ejecución de los rituales correspondientes a esas dos actividades importantes. Hay un dinamismo centrífugo de los *ayllus* alrededor de la periferia de la comunidad, mientras que campesinos con propiedad privada y linajes están permanentemente en el mismo lugar, y hay también movimiento centrípeta de unión en las *aynuqas* debido al trabajo conjunto de los terrenos rotantes. El centro de la comunidad es la villa Qaqachaka con su capilla, santos, plaza, dispensario y casas.

Además de los procesos centrífugo y centrípeta de los *ayllus* y *aynuqas*, la estructura de los Qaqachaka también se basa en la ritualista y simbólica oposición de los *ayllus* divididos en dos partes. Los *ayllus* de la primera división dual son: Araya, Jujchu Primero y Kimsa Krus y los de la

Shaman contra Enfermero en los Andes Bolivianos

segunda son: Sullka, Qallapa y Jujchu Segundo. Hay oposición entre los *ayllus* Norte y Sur pero aparejados en relación a los *ayllus* Kimsa Krus y Jujchu Primero en el eje Noreste y Suroeste y con los *ayllus* Sullka y Jujchu Segundo en el eje Sureste y Noroeste (2). Los de Qaqachaka comprenden los *ayllus* Araya, Jujchu Primero y Kimsa Krus con el nombre *Patxasaya*, arriba o al Sur; y los *ayllus* Qallapa, Jujchu Segundo y Sullka con el nombre *Manq'asaya*, abajo o al Norte. La oposición entre *Patxasaya* y *Manq'asaya* a veces no existe porque la historia de cada *ayllu* es complicada y hay ocasiones en las que otros pares de oposiciones reemplazan a las de *Patxasaya* y *Manq'asaya* (Denise Arnold, 1987 correspondencia).

La división dual de los *ayllus* es representada en las fiestas de Santa Cruz, Mayo 3, Todos los Santos, Nov. 3 a través de *nuwasi*. *Nuwasis* son batallas rituales y actuales en las que los miembros de tres *ayllus* pelean con hondas en contra de los otros tres *ayllus*.

Tradicionalmente, alguien moría, lo cual era importante para derramar sangre y así de la Madre Tierra, *Tia Wirjina*, pudiera obtenerse una cosecha abundante. Desde la Reforma Agraria (1952) los *nuwasis* se realizaban con más violencia y menos ritual. En 1978 el régimen militar de gobierno boliviano prohibió lo que ellos denominaron "Una inhumana festividad pagana". Debido a ello las gentes de Qaqachaka suprimieron el lanzamiento de piedras e idearon una forma menos violenta de *nuwasi* consistente en peleas con puños y arrojarse con estiércol y frutas. Este conflicto ritualizado expresa fundamentos estructurales más profundos de una dualidad que penetra a través de los procesos periféricos, *ayllus*, *aynuqas* centralizadas y comunales (3).

Joseph W. Bastien

(ESQUEMA 1: DIVISION DUAL DEL NUWASI)

La gente de Qaqachaka da importancia al conflicto como el medio para establecer la división dual de los ayllus. El conflicto es el medio para unir los grupos opuestos en una dialéctica que los define claramente y los reconoce tanto al uno como al otro, y al mismo tiempo establece la independencia de ambos. Esta dialéctica no trata de negar al otro, ni tampoco de disolver al opositor dentro de una síntesis que adopte una nueva forma como en el caso de la dialéctica Marxista. Más bien, esta dialéctica acentúa los opuestos dentro de un todo mientras establece su independencia como unidades recíprocas. El mando es una función de esta dialéctica en la cual el individuo es asumido dentro de lo que se percibe como un proceso natural y universal. Por esta razón, adivinos y shamans son esenciales en el mando y decisiones de los Andinos.

Los jefes son intérpretes y mediadores de dicho proceso. Este proceso dualidad-conflicto de organización política y social es también expresado en los rituales de curación y en intentos intermediarios entre opuestos practicantes de medicina, tales como los shamans y enfermeros.

Practicantes de Medicina: *Shaman*. Qaqachaka tiene dos clases de curanderos: *Kampu t'uktura* (campo doctora) quienes son practicantes en medicinas naturales y *Wayt'iri* o *Sawiyu* (sabio) quienes son practicantes de shamanismo (Denise Arnold, 1987 correspondencia). *Wayt'iris* son llamados *ch'amakani* en otras zonas Aymaras y *aysiri* en zonas Quechuas. Un *wayt'iri* principal en Qaqachaka es Zacarías Chiri, quien tiene 45 años y ojos opacos y facciones enjutas. Siendo una persona desconfiada nos proporcionó poca información de sí mismo. Zacarías se convirtió en shaman después de tres eventos de manifestaciones divinas (teofanía); cuando joven casi murió de una enfermedad; tiempo después le cayó un rayo y finalmente fue arrastra-

Shaman contra Enfermero en los Andes Bolivianos

do en un torrencial río y estuvo a punto de ahogarse. El dice que unas voces llegaban a él cuando comenzó a leer las hojas de coca. Poco después los campesinos de Qaqachaka comenzaron a enfermarse en epidemia y él los curó con yerbas y ritos. Actualmente él utiliza pocas plantas medicinales, coca (*Erythroxylon coca* Lam), paico (*Chenopodium ambrosioides* L.), y canela (*Cinnamomum zeylanicum* Brey), así como algunos productos animales. El cura las siguientes enfermedades, (culturalmente definidas como sigue): susto (pérdida de vitales fluidos animantes), *liquichado* (pérdida de grasas), *chullpa* (irreverencia a los antepasados), oreja (creatura misteriosa entrando al hogar), y *wayra* (viento o aires).

Algunos equivalentes patológicos para estas enfermedades y en la medicina occidental son: depresión y diarrea crónica para susto; tuberculosis, anemia y debilidad general para *liquichado*; osteomielitis y polio para *chullpa*; septicemia para oreja y parálisis para *wayra*. Zacarías intenta remover las causas percibidas de estas enfermedades de acuerdo a las normas cognoscitivas andinas. Trata de restituir los líquidos al cuerpo por medio de un acto simbólico que consiste en ofrecer tributo a los muertos del ayllu o a sus fuerzas telúricas. La enfermedad en sí es, muy a menudo, atribuida a antepasados que ya se encuentran bajo tierra y que llaman a sus seres queridos para que se les unan. Los rituales de curación consisten en comunicarse con los antepasados e intercambiar una llama o una gallina por el enfermo. El proceso estructural de ritos shamanísticos es el de llevar a los muertos a un conflicto con los enfermos vivos y entonces regatear para que acepten a otra víctima como sustituto. Zacarías utiliza el trance como el medio para llamar a los complementarios pero opuestos símbolos de las personas enfermas. Zacarías cobra una oveja y en caso de que no puedan pagar, una llama por un ritual de curación que dura toda la noche (4).

Joseph W Bastien

Enfermero Auxiliar. Qaqachaka tiene un enfermero auxiliar, Severo (pseudonombre) quien vive en la villa con su esposa Inez (pseudonombre). Severo tiene 28 años y creció en ciudades en las que tuvo oportunidad de hablar poco Aymara. Una vez terminada su escuela secundaria asistió al Colegio Jesús de María, Oruro, donde durante seis meses le enseñaron principios rudimentarios de medicina que le permitieron convertirse en enfermero auxiliar. Dicho curso lo habilitó para diagnosticar enfermedades, tratar las poco complicadas, dar a conocer los casos serios y dar educación sanitaria (5). Una vez graduado, Severo, fue asignado primero a una remota villa Aymara cerca de la frontera chilena. Como hablaba poco aymara le fue imposible integrarse a la comunidad. Al sentirse aislado y solitario pidió ser trasladado; de esta manera fue asignado a Qaqachaka en 1981, donde fue tratado como un paria. Se asoció con los maestros de escuela. Siempre apartado del resto de la población, con quienes formó una colonia de mestizos en dicha comunidad. Los integrantes de la colonia se hicieron el propósito de no hablar aymara y dieron la impresión de que el idioma "civilizado" era el español.

No obstante, Severo, era un dedicado trabajador que realmente se preocupaba por el bienestar de la comunidad de Qaqachaka. Frecuentemente visitaba los ranchos de los ayllus para organizar Clubes de Madres en los que las mujeres aprendían cuidados prenatales y postnatales y recibían alimentos proveídos por Cáritas. Condujo programas de inmunización contra enfermedades infantiles pero se encontró con la oposición de los líderes de la comunidad ya que estos temían las consecuencias de las inyecciones. (Dicho temor es típico a lo largo de los Andes). Una de sus frustraciones mayores era la escasez de medicinas proveídas por el Ministerio de Salubridad de Oruro. Su clínica tenía una mesa muy costosa para examinar, balanza, refrigerador a querosene, un gabinete metálico donados por la UNICEF y

Shaman contra Enfermero en los Andes Bolivianos

WHO, pero dichos artefactos eran relativamente inútiles debido a que no había querosene para el refrigerador, pocas medicinas para el gabinete y la mesa para examinar era sumamente alta y fría para los pacientes. Severo, como otros enfermeros auxiliares, se frustraba ante la —en cierta forma— inapropiada tecnología que se le brindaba cuando le faltaba tantos implementos básicos. Muy a menudo se preguntaba: ¿Por qué no mejor, una mochila con instrumentos quirúrgicos portátiles, esterilizados y medicinas? Ciertamente, Severo comprendía que él era la muestra representativa del sistema cultural de la medicina denominada científica la cual aún no ha sido integrada a la cultura rural y tradicional de los aymaras.

Severo trataba las siguientes enfermedades en Qaqachaka: sarna e infecciones de la piel, muy comunes entre los aymaras debido a que no se lavan las manos con frecuencia. El curaba estas enfermedades con inyecciones de penicilina, jabón de azufre y lociones. Muchos de los indios mueren con complicaciones bronco-pulmonares durante la estación de frío y debido a sus efectos debilitantes activan las bacterias de la tuberculosis latente o causan neumonía. Severo trataba estas enfermedades con penicilina. Siempre ha habido gran incidencia de tuberculosis entre la gente de Qaqachaka y los intentos curativos de Severo no tuvieron éxito debido a que los campesinos se negaban a tomar medicinas y recibir las inyecciones por largos períodos de tiempo. En muchos de los casos la bacteria estaba temporalmente dormida hasta que alguna fuerza rompía la barrera de inmunidad. La falta de una buena nutrición, las enfermedades y el excesivo trabajo activan, muy a menudo, el Bacilo de Koch. En casos tales como éste es cuando Severo necesitaba la ayuda de toda la comunidad para que en un esfuerzo común pudieran erradicar tan contagiosa enfermedad. Con frecuencia él medicamentaba el mal de hígado con una combinación de medidas dietéticas y medici-

Joseph W. Bastien

nas. Enfermedades del sistema respiratorio desde tos, catarro, bronquitis, tosferina y neumonía las curaba con jarabes, antibióticos y masajes. Los Qaqachakans sufren de parálisis facial; lo atribuyen al aire *wayra* y es tratada con inyecciones de dioxidal.

Económicamente, Severo tenía el mismo standard de vida que toda la gente de Qaqachaka. El cobraba la cuota fija de 15 pesos por consulta y 25 pesos por una inyección de penicilina. La equivalencia monetaria es de 25 pesos por un dólar (1982) o el valor de dos comidas en Bolivia. Severo se veía obligado a cobrar dicha cantidad y en caso de no hacerlo el Ministerio de Salud Rural se lo rebajaría de su sueldo mensual cuyo monto era alrededor de 500 pesos. Si los indios carecían de dinero en efectivo él aceptaba el equivalente en especies que podía vender o usar en su hogar. Severo no se estaba enriqueciendo en su profesión; poseía una vieja bicicleta, un radio y una chamarra de nylon. Su esposa, Inez, estaba a cargo del trabajo del hogar. Ambos esposos sembraban hortalizas en terrenos adyacentes y tenían algunos cochinos y gallinas. Su ingreso total era equivalente al promedio de los qaqachakan que vendían y comerciaban papas, oca, cebada, llamas, ovejas, y gallinas por dinero en efectivo o productos de las otras zonas ecológicas, tales como, maíz del Valle de Cachabamba. En el año 1982 el precio de una llama era de 1000 pesos (40.00 dólares) (6).

ABORTOS: CONTRASTE ENTRE MEDICINA MODERNA Y SHAMANISMO

El siguiente caso muestra cierta dinámica entre el enfermero, representante de la medicina moderna y el shaman, representante por excelencia de la medicina tradicional. También incluye a la esposa de Severo, quien deseaba ser curada por el shaman de sus repetidos abortos. Inez de

Shaman contra Enfermero en los Andes Bolivianos

22 años, sin hijos, particularidad muy seria para la mujer andina, había perdido ya cinco niños: María fallecida en el hospital a los dos días de nacida; Rubén, muerto al nacer; una niña, perdida en el sexto mes; otra al octavo mes y finalmente otra en el segundo mes de embarazo. Un doctor atribuyó los abortos a presión alta, y le recetó inyecciones para controlar la presión pero que no pudieron evitar los dos últimos abortos. Como otra medida preventiva también, asistió a clases prenatales de nutrición y cuidados infantiles lo cual tampoco surtió efecto.

El 17 de Agosto de 1982, durante mi visita en Qaqachaka, Inez me pidió que la ayudara a convencer a Severo para que le permitiera que Zacarías la curase. Yo estuve de acuerdo y ambos decidimos hablar con Severo al respecto. Persuasivamente, ella le indicó que la medicina científica había sido ineficaz y que ahora ella deseaba intentar una curación con medicina tradicional. Ella creía que Zacarías había curado a otras mujeres con problemas similares en Qaqachaka. Su argumento principal era que los doctores no la habían podido curar y que su única esperanza era el *wayt'iri*. Severo dijo que simplemente él no podía pagar al shaman (500 pesos); por lo tanto, le dije que yo lo pagaría si se me permitía participar en el ritual. Refunfuñando y asegurando que era una pérdida de dinero, Severo dijo que Zacarías era un charlatán y que sus rituales no surtían efecto. Después de largas discusiones, finalmente aceptó que Zacarías ejecutara el ritual *turka* esa noche. Severo fue a la casa de Zacarías y con un intercambio de hojas de coca le pidió ejecutara el ritual de curación. Severo informó a Zacarías acerca de los abortos de Inez. Zacarías no quería ejecutar un ritual secreto con un enfermero auxiliar y un *janq'u jaqe* (hombre blanco). Severo le dijo que yo sería quien le pagaría. Finalmente Zacarías aceptó ejecutar el ritual esa noche.

Joseph W Bastien

Ritual Turka

Un poco antes de la medianoche, Zacarías Chiri y su asistente llegaron a casa de Inez y Carmen para comenzar el ritual. Severo nos condujo a una pequeña habitación con una cama en la esquina Noroeste, en la cual Inez estaba recostada cubierta con cobijas. Zacarías se sentó en el piso enfrente de ella y Severo se sentó al pie de la cama. El asistente y yo también nos sentamos en el suelo entre Zacarías y Severo. Intercambiamos *ch'uspas* con coca y bebimos varias dosis de alcohol. Esto ayudó al relajamiento de los participantes quienes estábamos precavidos uno del otro. Zacarías permanecía fríamente distante durante todo el ritual. Como *wayt'iri* él emanaba un profundo manantial de sabiduría y cualidades espirituales que impresionaban al grupo, y por eso los de Qaqachaka también lo llaman "*sawiyu*".

Un buen tiempo después de la medianoche, Zacarías comenzó el ritual, extendió una *wayllasa* (alfombra ceremonial) y adivinó con hojas de coca. Su método era algo diferente al de otras partes de los Andes, en donde los adivinos designan las hojas marcándolas antes, asociándolas con personas, fortuna y calamidades. Después de tirar las hojas, utilizó como método de interpretación el de asociación libre, el cual le brindó un campo más amplio de interpretación y menos verificación de los participantes. Zacarías tomó un puñado de hojas de coca que le había entregado Inez y que eran de la capilla de su hogar. El las sopló, dijo una oración a la Madre Coca y las tiró con movimientos circulares.

"*Inezajja waliquiwa, aca cocajja siwa*", Zacarías dijo. "(Inez no es la culpable, dice la coca)". "Frotándose los dedos Zacarías tiró las hojas una vez más y preguntó si Inez era floja, "*Uca warmi jayatati, janicha?*" "*Janiu*", ("De ninguna manera"), fue la respuesta interpretada por

Shaman contra Enfermero en los Andes Bolivianos

Zacarías. Después de otras varias tiradas él dijo que los *abuelos* (o ancestros) se habían hecho presentes y deseaban que les prepararan una *mesa* (comida ritual) en la huaca del milagro de Piri Piri, la cual es noroeste y asociada con el *ayllu* Jujchu Segundo. También dijo que ella tenía que separar los bebés de sus ancestros. Y disipar el mal de su persona, celebrando un rito de mala suerte con ratas, insectos y dientes de un perro muerto.

De acuerdo a sus creencias, las enfermedades y la muerte son asociados con señales que los ancestros envían a los parientes vivos para que se les unan en el mundo subterráneo del *ayllu*. El legendario perro negro es el guía de los muertos que los dirige hacia los ancestros en el mundo subterráneo. En los rituales de mala suerte los andinos se lavan sus enfermedades e infortunios usando símbolos negativos por medio de una *turka* (rito de intercambio o de buena suerte), en los cuales un feto de llama, lana blanca y manteca de llama son dadas como alimento a las huacas. En el rito de mala suerte, utilizan ratas, lana de color oscuro y grasa de cerdo. Zacarías, por ejemplo, sugirió usasen angelitos (de dulce), coca, fetos de llama y manteca para la *turka* y ratas e insectos para el rito de mala suerte. Zacarías terminó la primera etapa de la sesión de adivinación diciendo que Severo e Inez deberían ejecutar rituales a las huacas de Qaqachaka ya que ésta era la razón por la cual los ancestros estaban descontentos, pues no se les había dado de comer y, muy de acuerdo a la lógica de los Qaqachaka, los ancestros reclamaban a los niños de Inez. De esta forma, Zacarías los incorporaba a la religión qaqchaka culpando los abortos a su falta de participación ritualística. Además, porque Zacarías era el shaman en dichos rituales, él tendría gran influencia en el hogar y trabajo de Severo. Así mismo, Severo tendría cierta aceptación de las suposiciones cognoscitivas y espirituales de los métodos de Zacarías. Esto no significaba que Zacarías deseaba que Severo usara ritua-

Joseph W Bastien

les similares en su práctica medicinal. Esto hubiera enojado y atemorizado a Zacarías.

En la segunda fase de la adivinación Zacarías investigó las relaciones conyugales entre Severo e Inez, lo cual cambió el modo del ritual; de una participación formal a una intervención activa. Basándose en el modelo del *nuwasi*, Zacarías se concentró en atraer los lados opuestos para la confrontación del conflicto: esposa y esposo, vivos y muertos. La estructura de la mediación es transformada en términos complementarios de cambio recíproco. El proceso es el que corresponde al estructuralismo dialéctico en el cual el conflicto se usa para una comunicación traumática y que, temporalmente, resuelve los conflictos por medio de catarsis de grupo. El conflicto alcanza tales grados de gravedad que los lados opuestos rápidamente asumen su distancia estructural y reconocen la necesidad de colaborar. La diferencia con la dialéctica Marxista es que el conflicto no se mueve hacia una síntesis de conquista y dominación, sino más bien de contienda, conflicto y solución. La meta es mantener el balance y la simetría y no la dominación, jerarquía y desproporción. Algunos rituales funcionan como mecanismos correctivos confrontando los conflictos o disonancias resolviéndolos con, pasos dirigidos a la cohesión del grupo. En forma contraria, Zacarías, a propósito, provocó el conflicto en el ritual para impulsar al grupo a la división.

El conflicto comenzó cuando Zacarías dijo que las hojas de coca revelaban que Severo tenía una amante y para asegurarlo tiró las hojas una vez más. Severo, alzando la voz, dijo que esto era mentira y que él no tenía una amante. Inez se puso histérica, gritaba, se jalaba el pelo y recriminaba a Severo diciéndole: “¡Tú eres un cochino!”. Severo e Inez se reprendían mutuamente. Ahora, Inez llevaba la ventaja, ya que Zacarías había removido la culpa de los abortos de Inez a la infidelidad de Severo. Esto era un gran

Shaman contra Enfermero en los Andes Bolivianos

cambio ya que la mujer andina es considerada como responsable en caso de no poder tener descendencia y por este motivo el hombre le puede pedir el divorcio. En la defensiva, y debido a su conducta incorrecta, Severo tuvo que aceptar la responsabilidad por los problemas de su esposa. Severo gritaba ser fiel para guardar las apariencias, pero, lo que se rumoreaba Zacarías leyó con claridad en las hojas. El alcalde de Qaqachake dijo después: “Severo se había comportado mal bebiendo y siguiendo mujeres”.

En la tercera fase, y también con las hojas de coca, Zacarías, transfirió la culpa de Severo a uno de sus enemigos que lo había hechizado. Zacarías al hacer la interpretación de las hojas, dijo que indicaban brujería pero no mostraban con claridad quién lo había hecho. Severo e Inez, juntos, hicieron un recuento de sus enemigos mientras Zacarías los escrutaba con las hojas. Severo mencionó su primer contendor; era Pascual, quien fue exonerado cuando su hoja apareció con dos incensarios.

“Pascual” dijo Zacarías, “obsequia el espíritu de Severo con dos pequeños incensarios por lo cual él está rezando por él y no embrujando”.

Otro enemigo, Paulino, fue absuelto de culpa, igualmente Felipe en la cuarta tirada, hasta que finalmente las hojas señalaron como culpable a Ignacio.

“¡Ch’astasenani Ignacioru!” Zacarías dijo, “Nosotros castigamos a Ignacio”.

Inez se había calmado; su atención había sido dirigida a algo más que a la infidelidad del esposo. Ahora ella creía que el comportamiento de su marido no era la única causa de sus pérdidas. Admitía también que la conducta de él podía ser atribuida a causas externas tales como la brujería.

Como interpretación, Zacarías comenzó el ritual, adivinó con las hojas de coca para examinar los factores relacionados con los abortos de Inez. Zacarías estructuró el

Joseph W Bastien

diagnóstico, reconoció la negligencia de ambos esposos y con relación a las tradiciones religiosas andinas, destacó la irresponsabilidad de Severo como esposo y las maldiciones de sus enemigos. Terapéuticamente, el ambiente social del hogar de Severo e Inez estaba siendo reajustado y se presionó a Severo para cambiar su modo de ser. Esto daría lugar a un ambiente más estable para Inez, se reduciría su ansiedad y presión arterial y de ese modo aumentaban posibilidades de procreación. Inez había sido librada de sus imperfecciones personales cuando Zacarías señaló que sus pérdidas se debían a causas sociales y malévolas. A pesar de que el nivel de ansiedad aumentó en Inez al oír lo del adulterio, esta ansiedad se hizo difusa cuando se introdujo el elemento brujería como la causa. El estilo de dirección. Zacarías siguió el estilo de confrontación, otra expresión de *nuwasi*, con la única diferencia que en la siguiente fase sirvió de mediador. Su estilo de mando fue significativamente diferente al de Severo quien veía las cosas como jerárquicas, separadas y autoritarias.

Trance y Nuwasi

En la segunda parte del ritual se estableció conflicto entre las fuerzas telúricas de los ayllus y el cóndor del cielo. A través de trance y ventriloquismo, Zacarías luchó con el espíritu maligno (*sajjra*) y cóndor (*mallku*). Alrededor de las 2 de la mañana Zacarías nos dijo que nos quedaríamos quietos y apagó las velas. Zacarías se sentó detrás de una caja de cartón cubierta con una wayllasa (manto ritualístico). Zacarías sopló un agudo silbato por unos minutos y se puso en trance, una condición hipnótica muy similar al estado de sonambulismo. La ventana fue abierta por el fuerte viento añadiendo un toque más a la atmósfera atemorizante. Zacarías proyectó tres voces dentro de la caja.

Shaman contra Enfermero en los Andes Bolivianos

El sajjra habló en voz alta y ásperamente quiso saber por qué se le había llamado.

“¡Porqué tú le quitas niños a Inez!”. Replicó Zacarías agudamente.

El sajjra es asociado con el demonio, lo cual es una interpretación cristiana (Ver Taussig 1980). Sajjra también se refiere a otras gentes del centro del ayllu, tales como machulas (ancestros y tíos). En la mitología andina se piensa que los ancestros caminan en las aguas subterráneas. Ellos extrañan a sus parientes vivos y muy a menudo sustraen su ajayu (líquidos rituales) por medio del susto. Cuando las personas mueren, perros negros los guían a través de estas aguas hacia los ancestros (Albo 1981). Tío es otra figura simbólica asociada con túneles de minas. El es representado con una cara ennegrecida, sombrero de minero, puro pelo duro de tonos negros y grisáceos. Los mineros alimentan al tío con cigarros y coca para no ser heridos en las minas y encontrar algún mineral. Un astuto tramposo, Tío es visto por los andinos como el más ruin de todos los símbolos diabólicos del pensamiento Occidental (6). Qaqachaka está localizada entre las minas de plata y cobre de Potosí y Oruro en donde los Qaqachakas han trabajado. Ellos asocian el sajjra con tío y fuerzas subterráneas naturales (derumbamientos, envenenamientos, sofocaciones, enfermedades mineras, del mismo modo que abundantes riquezas —oro y plata—). Metafóricamente, Zacarías afirma que el sajjra toma el ajayu (fluidos vivificantes) de la gente (Una metáfora muy buena si uno considera cuántos andinos han perdido sus pulmones en las minas).

Una vez que Zacarías calmó a sajjra imitó la voz de Inez en un tono alto: “¿Por qué te has llevado a mis bebes?”, la personificación de Inez y sajjra discutían acaloradamente mientras Inez lloraba histéricamente y gritaba, “¿Qhitisa? ¿Qhitisa?” (“¿Quién eres? ¿Quién?”) También con arrojada voz de trance que se podía distinguir de su

Joseph W Bastien

voz usual, Zacarías habló desde dentro de la caja. El mediaba entre Inez y Sajjra.

“Sajjra”, Zacarías dijo, “¡Has lastimado a Inez; nosotros te castigaremos!”

Zacarías luego nos explicó que el sajjra había sido el medium utilizado para hacerle mal a Inez y que él pedía el regreso de su ajayu a través del mismo sajjra. Zacarías interpretó a sajjra como un representante de los muertos y medium de los enfermos y la muerte. En oposición a esto, Zacarías representaba a los vivos y era el medium de la salud y la vida.

Zacarías llamó al ajayu de Inez e imploró a sajjra: “Sajjra yo no voy a devolverte mal. Yo te imploro y ruego le devuelvas su ajayu. No te haré daño”. Las tres voces debatieron una y otra vez sobre el control del ajayu de Inez. Ella entró en la representación como si en actualidad el modo subjuntivo del ritual fuera un factor indicativo (ver V.W. Turner 1984: 243-245).

Después de quince minutos del triálogo personificado, Zacarías sucumbió a sajjra e Inez. Esto parece contradictorio a la promesa de Zacarías de no herir a sajjra pero el castigo es, meramente, una pequeña reprimenda sin realmente infligir mal alguno. Zacarías golpeó la pared de arriba de la caja con la cruz suelta de un rosario, una medalla de Santiago, hierro bolas y castañuelas de metal. La cruz es asociada con el *calvario*, que se refiere a la crucifixión, Jesús y la *apacheta*, (huaca andina en el paso donde tiran la coca mascada y toman fuerzas; así también es el lugar donde los Bolivianos cargan la cruz en Viernes Santo). La cruz es un símbolo liminal asociado con la mediación entre la vida y la muerte; humanos y demonios; arriba y abajo. Otro símbolo cristiano y mitológico es la medalla de Santiago. Según leyendas españoles, el apóstol Santiago se apareció para ayudar a los españoles a expulsar los moros en 1493. Santiago es representado en esta medalla con una espada

Shaman contra Enfermero en los Andes Bolivianos

en alto y sentado en un caballo de batalla. *Hierro bolas* (bolas de hierro) son meteoritos del tamaño de canicas, balas de mosquete, o bolas de metal usadas para atrapar animales. Las balas de mosquete son atribuidas a los rayos porque los andinos del Siglo XVI pensaban que las armas de fuego de los españoles eran los arneses de los rayos. Muchos andinos todavía creen que cuando los rayos caen en la tierra crean meteoritos. No he podido interpretar las castañuelas que fueron usadas para producir un agudo y ruidoso sonido. Zacarías movió y golpeó la caja con dichos objetos por algunos minutos. El le pidió que se inclinara sobre la caja y él le dio golpes en la espalda pidiéndole al sajjra que le devolviera su ajayu a Inez. El repitió el procedimiento con Severo, su asistente y conmigo.

Hubo un pequeño intermedio. Silenciosamente masti-cando hojas de coca y un trago de aguardiente, Zacarías permaneció en trance, sentado en la esquina. Su asistente removi6 la caja y nos dijo que no molestáramos a Zacarías. El asistente nos explicó la primera parte y me pidió que pusiera partes de la grabación mientras él hacía comentarios sobre las voces del trance. Zacarías continuó en trance, absorto, sin participación en nuestra discusión del ritual. Era como si su conciencia estuviera programado solamente para la actividad del ritual: su concentración estuvo dirigida solamente para mediar serios conflictos fisiológicos sociales y cosmológicos.

Alrededor de las 3 de la mañana, Zacarías chifló un sonido silbante simulando el aleteo de alas de un cóndor. Su ayudante dijo que el Mallku (cóndor) había llegado. Como en el caso de sajjra, Zacarías replicó al cóndor y dijo: “¿Por qué me has llamado?”.

“¡Habla, dinos por qué me has hecho mal!” dijo Zacarías en la voz de Inez.

Joseph W Bastien

“¿*Qhitisa?*” “¿Quién eres?” Inez gritó, segura de que el culpable estaba presente. “¿*Cunats jan wali luritu?*” Angustiosamente volvió a gritar, (“¿Por qué me has hecho mal?”).

El cóndor grita y Zacarías le ordenó que le devolviera a Inez su *ajayu*. Zacarías le dijo al cóndor que si dejaba de molestar a Inez y le devolvía su *ajayu*, Inez y Severo le recompensarían con una gallina, hojas de coca y manteca de llama.

El cóndor cedió lentamente, “Tú has hecho las cosas bien conmigo. No regresaré a hacerle mal a Inez”.

Nuevamente, Zacarías castigó al cóndor con una cruz, castañuelas, bolas de hierro y la medalla de Santiago.

Zacarías personificó llorando, el *ajayu* de Inez, “Immmm ... Immm... Immmm...”.

“*Jutam ajayu... Jutam ajayu... Jutam ajayu*”, Inez empezó a gritar, (“¡Ven *ajayu!*”). El *ajayu* de Inez gritó más fuerte hasta que Zacarías le ordenó, “*¡Makjattam ajayu!*” (“¡Entra *ajayu!*”). Zacarías continuó golpeando la caja de madera con objetos sagrados para castigar al cóndor quien finalmente desesperado gritó, “¡Párale!” ¡No me hagas esto!”.

Luego Zacarías tocó suavemente la espalda de Inez con los metales y medallas diciendo “*¡Animo makjattam!*” *Ajayu* entra a su cuerpo. El asistente dijo que Inez había recibido su *ajayu*. Zacarías había también pasado los objetos por las espaldas de todos los que estuvimos presentes. El asistente dijo que habíamos sido limpiados de brujería. Mientras todos parados en un círculo comíamos los huevos, Zacarías dijo que comíamos todo lo que el *yatiri* (shaman) había hecho. Zacarías oró:

Estos huevos son comidos en nombre de los cerros por los milagros traídos de las huacas de Piri Piri, Chi-

Shaman contra Enfermero en los Andes Bolivianos

roqochu y Tio Turu. “¡Comámoslos por la salud de Inez!”

Se interpreta que el *nuwasi*, por el hecho de comer huevos, terminó con una comunión y se asocia con nacimientos y el sol naciente ya que era un poco antes del amanecer. El ritual empezó con adivinaciones dentro de las fuerzas que turbaron las vidas de Severo e Inez: abortos involuntarios, infidelidad, excesos de alcohol, inaceptación de la comunidad y conflictos entre Severo y los shamans de Qaqachaka. Zacarías medió con los conflictos en una manera altamente combativa. Mientras Zacarías comunicaba y negociaba con cada lado, los lados opuestos fueron traídos en oposición dialéctica. El negoció con las fuerzas aéreas como el cóndor. El shaman representó este mundo y sirvió como mediador entre lo vivo y lo muerto. Esto está de acuerdo con la cosmología andina donde el cosmos se divide en el mundo superior, *Janan Pacha*; este lugar y tiempo, *Kay Pacha*; y el mundo subterráneo, *Urin Pacha*.

Zacarías repitió las dialécticas estructurales que se encuentran en la organización política y social de los ayllus. El duplicó el ritual *nuwasi* uniendo las oposiciones siguientes: el enfermero asistente y el shaman, Severo e Inez, Inez y Sajjra, e Inez y Cóndor. Estas oposiciones se unieron en un drama real y simbólico. Dramáticamente las oposiciones se comunicaron, pelearon, negociaron, respetaron y reconocieron su dependencia mutua.

Alimentando las Huacas

La tercera parte del ritual consiste en alimentar las huacas de Qaqachaka, Piri Piri, El Jujchu, Pilasi, y el Turu (ver tabla 1). Las huacas son lugares sagrados rodeados de los ayllus (7). Piri Piri y El Jujchu son cerros ubicados al nordeste cerca del ayllu Jujchu Segunda. El Piri Piri y El

Joseph W. Bastien

Jujchu son asociados con artículos de la conquista española como el oro, la cruz y el toro castrado. Zacarías dijo que Piri Piri es un lugar donde una cruz milagrosa fue hallada y después fue llevada a la capilla central de Qaqachaka. Por lo cual Piri Piri es considerada una huaca milagrosa. Al principio del ritual, Severo e Inez fueron instruidos a ir a ella para una cura. Sin embargo, Piri Piri y El Jujchu son también identificados con la esterilidad y muerte como el toro castrado, el crucifijo y el oro. Estas huacas son asociadas con fuerzas ambivalentes: Sajjra, Tío y los ancestros, fuerzas que viven en cuevas y debajo de la tierra. Wayra es el viento. Los Qaqachakas interponen estas fuerzas guardando la cruz en la capilla central, intercambiando comidas rituales (*turka*) y alimentando las huacas equilibrantes de Pilasi y El Turu localizadas al sur del ayllu Araya.

Pilasi es una apacheta, un camino donde los andinos empiezan su descenso, se alimentan en el ritual con coca mascada y rezan para ser aliviados del cansancio y renovar las fuerzas. Ellos reinician su viaje ofreciéndole hojas de coca frescas a la huaca y entierran una cruz grande en un pedestal de piedra que contiene un nicho para la coca y el incienso. Pilasi es asociada con el mundo superior, más allá de las montañas y ayllus, donde el cóndor vuela. Su asociación con el mundo superior y el cóndor es recíproca y equilibra la asociación de Piri Piri y El Jujchu pertenecientes al mundo de abajo y sajjra. De la misma manera que Zacarías negoció con sajjra y el cóndor durante el trance, Severo e Inez deben también visitar sus hogares (huacas) durante el día para alimentarlos para que estén contentos y permanezcan en sus lugares.

Cerca de Pilasi está El Turu cuya forma geológica se asemeja a la de testículos según Zacarías. El Turu contrasta con el castrado Jujchu. El Turu se refiere al toro que es el símbolo de la virilidad y fertilidad masculina (8). Los Qa-

Shaman contra Enfermero en los Andes Bolivianos

qachakas algunas veces lo denominan Tio Turu lo cual extiende la asociación de tío a tío paterno en donde tío es usado por sajjra y usualmente se refiere a un tío materno. En el caso de estos Aymaras ellos prefieren los tíos paternos a los maternos pues estos últimos causan conflictos en sus hogares patrilíneos (9).

Aunque estos patrones están cambiando, los Aymaras prefieren las líneas paternas. Los toros viriles y castrados son remanentes de ideas españolas acerca de líneas paternas, fertilidad y virilidad.

Además, las huacas de Qaqachaka simbolizan principios sociales, históricos y culturales para los andinos. Les sirven de mapas telúricos y cuando visitan y alimentan dichas huacas kinestésicamente y cognitivamente absorben su simbolismo.

Zacarías, Severo e Inez fueron a las cuatro huacas algunos días más tarde aunque tradicionalmente deberían haber ido al día siguiente pero Inez estaba demasiado débil para viajar. Esa mañana me enteré que Inez llevaba cinco meses de embarazo. Dicha información me hizo arrepentirme de haber animado el ritual que causó tanta agitación en ella y probablemente podría causarle otro aborto. Esto y el agotamiento emocional del ritual me enervó por lo cual decidí que lo mejor sería dejar la villa y permanecer fuera de sus vidas (10).

Dos años más tarde me encontré con Severo en Challapata quien me informó del resto del ritual y sus resultados. El me dijo que caminaron largamente para llegar a las huacas en donde extendieron la manta de ritual y prepararon una comida simbólica con platillos para las designadas huacas y otros lugares importantes, como para las gentes de la comunidad. Los platillos consistieron en bolas de algodón extendidas sobre las cuales cada uno depositó hojas de coca, grasa de llama, una gota de sangre y angelitos. Ellos rogaron a la huaca que se les uniera en la comida.

Joseph W. Bastien

Después de poner la mesa, ellos ofrecieron los platillos a las montañas del alrededor y a la huaca; dejándolos después caer dentro una fogata profunda que habían preparado con anterioridad. El chisporroteo del fuego indicaba que la huaca estaba satisfecha con su platillo. Ellos repitieron este evento en cada una de las cuatro huacas.

Lleno de miedo le pregunté a Severo acerca de Inez y él sonriendo dijo que ella estaba completamente bien y que ahora era madre de un saludable niño. Él me dijo que el ritual la había curado ya que el niño había nacido tres meses más tarde. Cuando yo le pregunté cómo es que el ritual la había curado, él me sorprendió respondiéndome que funcionó psicológicamente y que muy a menudo alivia la tensión y reduce la presión arterial. Finalmente, él me dijo que trabajaba con Zacarías curando pacientes. Severo trataba enfermedades con métodos de medicina biológica y Zacarías adoptaba métodos socio-culturales. Muy a menudo trataban al mismo paciente. Severo deseaba permanecer en Qaqachaka y le gustaba su trabajo.

Comentario

El ritual condujo al enfermero y shaman; Inez y Severo, vivos y muertos a enfrentarse en una confrontación abierta o *nuwasi*. El shaman fue el mediador mientras estuvo en trance. El alimentar a las huacas significó la unión de la gente y tierra en una comida. Las huacas representan símbolos católicos y andinos, que contienen patrones andinos de cambio recíproco y opuesto, así como de intervención entre la vida y la muerte, el mundo superior y subterráneo y entre las personas que viven en diferentes niveles.

En relación al conflicto entre la actuación del enfermero y el shaman, una dinámica similar fue expresada estableciendo el papel del enfermero dentro de la estructura política andina. En el ritual, Zacarías inició conflicto con

Shaman contra Enfermero en los Andes Bolivianos

Severo y al final del ritual Severo había sucumbido ante la influencia de Zacarías. Sin embargo, Zacarías no demostró un mando autoritario sino uno simbólico y regulatorio y ambos fueron percibidos como funciones de un orden cosmológico y natural. Al principio, Severo quería que Zacarías y otros practicantes de la medicina tradicional andina estuvieran bajo su control y el del Ministerio de Salud Rural de Oruro, pero él reconoció que los Qaqachakas tienen otros conceptos sobre las autoridades políticas, médicas y religiosas. El control o el mando no es para los Qaqachakas el poder y dominación autoritaria y de distribución de conocimientos.

El mando no es tanto una cualidad personal, dotación de carácter, ni habilidad de operar dentro del sistema agrícola, social y cosmológico.

Consecuentemente, ciertas conclusiones pueden ser derivadas del sistema qaqachaka. La medicina moderna se está apartando de modelos en los cuales el origen de la enfermedad es estrictamente lineal, a modelos múltiples cuyas causas incluyen fuerzas sinérgicas o la falta de las mismas para crear el estado enfermizo o de salud. Ciertamente, Zacarías, ilustró la posición de causas múltiples, a las que incorporó diversos factores como las causas de los abortos. Afortunadamente, él no tuvo que preocuparse de causas fisiológicas porque Inez había agotado previamente todas las explicaciones cuando había sido tratada por Doctores. Zacarías lidió con problemas del hogar, las frustraciones y hostilidades de Severo y la alienación de ambos como miembros de la comunidad. El ritual no sólo produjo una catarsis sino que también los reincorporó al mundo social y cosmológico de los Qaqachakas.

En 1982 los practicantes de medicina moderna en el Departamento de Oruro comenzaron a cooperar con los practicantes de medicina tradicional. Un ejemplo fue cuando una comunidad de Aymaras se negaron a permitir que

Joseph W. Bastien

sus niños fueran vacunados contra enfermedades infantiles por temor a que murieran. El técnico llamaba al shaman y le pedía que adivinara con hojas de coca si eso iba a suceder. El shaman leía las hojas de coca, las cuales predecían un poco de mala suerte, pero él evitó esto por un ritual de contrademanda. Todo ello duró una semana, pero después de hacerlo, los aymaras permitían que sus niños sean vacunados. Otro ejemplo era cuando el Dr. Oscar Velasco, un médico-psiquiatra, trató a una mujer epiléptica. Durante un ataque, ella cayó en el fuego y se quemó la cara. Después de la cirugía correctiva, su cara quedó desfigurada. Su esposo le abandonó con un hijo de cuatro años, y ella se cerró en la casa de su mamá. Un misionero bautista de Canadá le dijo que sus problemas se debían a que ella no era una buena cristiana. Con esto, se sintió más culpable. Oscar le trató con terapia real, utilizando un espejo para que ella vea y acepte su cara. Este tratamiento dio como resultado un estado de catarsis, y ella expulsó muchas emociones reprimidas. Poco a poco, empezó a salir a la calle y aceptar las miradas de extraños, quienes al principio se reían pero después la aceptaron como a cualquier otra persona. Oscar refirió a un yatiri, similar a Zacarías, pero con la diferencia que él sacó los males simbólicos rompiendo un hilo sobre el cuerpo. Poco a poco, gracias al médico y al yatiri, esta mujer se sintió mejor y está ahorrando dinero para otra operación destinada a mejorar su cara.

Estos casos muestran éxitos en la colaboración de la medicina moderna y tradicional. Una lección importante para los médicos es que ellos pueden utilizar los símbolos, ritos, y rituales andinos con gran ventaja para una medicina íntegra en los Andes.

Notas

(1) En 1982, los de la comunidad de Qaqachaka quisieron mejorar su salud con postas sanitarias, enfermeros auxiliares, y promotores. Ellos han mandado a Ciprian Ayca para que sea formado como promotor por los médicos y profesores en Challapata, un centro provincial. Yo tenía el rol de supervisor de medicina tradicional para el Ministerio de Salud Rural y participaba en las enseñanzas y formación de promotores. Yo traté de fomentar el uso de medicina tradicional para los médicos y que los curanderos colaboren con los médicos. El problema en salud rural de Bolivia es el conflicto entre los practicantes de medicina moderna y medicina tradicional, que muestran un mutuo rechazo. Ciprián era un joven tímido de 19 años quien habla Aymara y Español. Ciprián percibió la medicina moderna como un misterio, y él entendió más las fuerzas de *Tira Wirjina* (Pachamama), los ritos de curación y las plantas medicinales. Nos hicimos amigos, él me avisó sobre los problemas que los vecinos de Qaqachaka tenían con aceptar el trabajo del enfermero auxiliar,

Severo (pseudonombre), quien trabajaba en Qaqachaka. En otro cursillo, yo enseñé a Severo, quien también me manifestó sus problemas de comunicarse con la gente de Qaqachaka. Me avisó que los curanderos tradicionales no quisieron aceptarle. Se sintió como un extranjero y pidió un cambio de puesto. Cuando Ciprián me invitó a visitar Qaqachaka, yo acepté para estudiar el conflicto de comunicación entre los curanderos y el enfermero auxiliar y también para tratar de fomentar diálogo entre practicantes de ambas medicinas.

(2) Los ejes Noreste/Suroeste y Sureste/Noroeste sugieren la posibilidad de que ellos han utilizado las rutas de la noche y de la mañana de la galaxia Vía Láctea para designar las líneas de sus ayllus. Gary Urton (1981: 37-65) demostró que la comunidad de Misminay, Departamento de Cuzco, ha utilizado las rutas de la Vía Láctea para las divisiones del pueblo y organización social.

(3) Después de mis estudios en Qaqachaka y desde 1984, las alianzas entre *Patxasaya* y *Manq'asaya* se han disuelto y

Joseph W. Bastien

hay peleas con hachas, picos, y rifles adentro de los mismos ayllus y familias (Denise Arnold, 1987, correspondencia en Octubre).

(4) Los curanderos dicen que este precio no es alto porque estos ritos son peligrosos. Durante una curación utilizando trance, un Kallawayá en La Paz hizo un exorcismo y sufrió una parálisis quedándose mudo. Hay gran emoción y tensión en estos ritos que afectan mucho al curandero.

(5) Severo y otros enfermeros auxiliares se quejan de que dicho curso ha contribuido poco para su práctica rural. La instrucción les enseñó cosas más útiles para las ciudades donde hay medicinas que para el campo donde hay menos recursos y se necesita tecnología apropiada.

(6) Para comparación, el ingreso anual de un trabajador fabril era US\$ 415 y de un agricultor era US\$ 84 (promedio de 1977, Censo Nacional de Bolivia). Este es un indicador relativo porque los agricultores y pastores guardan su riqueza en animales y productos y venden cuando necesitan algo. En esta época, los agricultores estaban mejor que los que reciben sueldos debido a la devaluación del peso Boliviano.

(7) Huacas son lagos, picos, apachetas, fuentes de agua, rocas antropomórficas y zoopomórficas, y lugares donde han caído relámpagos, para mencionar algunas posibilidades. Véase Bastien 1978 para un estudio de

las huacas de Ayllu Kaata. Usualmente las huacas tienen un hueco en el suelo o en la roca, donde se depositan las hojas de coca, un feto de llama, sangre de pollo, cuyes, y llamas. Para los andinos esto significa que están dando comida y bebida a la huaca, por ejemplo durante los ritos agrícolas del ayllu Kaata entre los Kallawayas (Bastien 1978: 51-83). Los de Kaata creen que si ellos dan a la tierra coca, grasa de llama, y sangre, productos simbólicos de tres niveles, entonces la tierra va a darles una cosecha abundante.

Por analogía, los de Qaqachaka atribuyen las enfermedades y muertes, como en el caso de Inez, a que la tierra y sus habitantes (chullpas [ancestros], sajjra, y tío) no recibieron comidas rituales o desean la compañía de los vivos. El *waytiri*, como Zacarías, es mediador entre los enfermos y la gente del mundo de abajo. El hace intercambio, como en el caso de Inez, presentando ofrendas, preferentemente animales, a los poderes que existen bajo la tierra.

(8) El toro negro es un símbolo del cóndor en algunas partes del Altiplano, Departamento de La Paz. Pero, no sé si los de Qaqachaka creen en esto.

(9) Véase June Nash (1979) para un estudio detallado del simbolismo de Tío en relación a los mineros. También vea el estudio de Mike Taussig (1980) sobre El Tío, SaJJra, y explotación económica de los mineros.

(10) En otra época de mi vida,

Shaman contra Enfermero en los Andes Bolivianos

yo trabajaba como un misionero Maryknoll desde 1963 hasta 1969 entre los Aymaras del Departamento de La Paz, en la comunidad de Peñas. Me di cuenta de que era una intrusión en su cultura y decidí ser un antropólogo para tratar de apreciar la religión andina. Después de este rito en Qaqachaka, otra vez yo

sentí ser un intruso en su vida, pero esta vez mi curiosidad estaba dirigida a las interioridades de la psicología y la cultura andina. Sólo después de cinco años, yo estaba en condiciones de sintetizar de alguna manera esta experiencia, hablando antropológicamente.

Bibliografía

ADAMS, Richard N.

- 1981 Natural Selection, Energetics, and "Cultural Materialism", *Current Anthropology* 22: 603-623.

ALBO, Javier y *equipo de CIPCA*

- 1972 Dinámica en la estructura inter-comunitaria de Jesús de Machaca. *América Indígena* 32: 773-816.
- 1981 Personal Conversation in Manchester, England. August.

BASTIEN, Joseph W.

- 1973 *Qollahuaya Rituals: An Ethnographic Account of the Symbolic Relations of Man and Land in a Andean Village*, Ithaca: Cornell Latin American Studies.
- 1978 *Mountain of the Condor: Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu*. The American Ethnological Society, Monograph 64. St. Paul: West Publishing. (Reissued by Waveland Press).
- 1982 Exchange between Andean and Western Medicine, *Social Science and Medicine* 16: 795-803.

Shaman contra Enfermero en los Andes Bolivianos

- 1985 Qollahuaya-Andean Body Concepts: A Topographical-Hydraulic Model of Physiology. *American Anthropologist* 87: 595-611.
- 1987a A Cross-Cultural Communication between Doctors and Peasants in Bolivia. *Social Science and Medicine*.
- 1987b *Healers of the Andes: Kallawayas Herbalists and Their Medicinal Plants*. Salt Lake City: University of Utah Press.

BOLTON, Ralph

- 1973 Aggression and Hypoglycemia among Qolla: A Study in Psychobiological Anthropology. *Ethnology* 12: 227-257.
- 1984 The Hypoglycemia - Aggression Hypothesis: Debate versus Research (with CA Comment). *Current Anthropology* 25: 1-54.

BONILLA, Heraclio and Cesar Fonseca Martel

- 1967 Tradición y conservadurismo en el área cultural del lago Titicaca: Jesús de Machaca: una comunidad Aymara del Altiplano Andino. Lima: Instituto de Estudios Peruanos

CARTER, William

- 1966 Factores Socioeconómicos en el desarrollo de la personalidad Aymara. *International Congress of Americanists*. Madrid. 3: 367-381.
- 1968 Secular Reinforcement in Aymara Death Ritual. *American Anthropologist* 70: 238-263.

EVALUACION

- 1978 Evaluación Integral del Sector de Salud en Bolivia. La Paz, Bolivia: USAID.

Joseph W. Bastien

- HICKMAN John Marshall
1963 The Aymara of Chinchera, Perú: Persistence and Change in a Biocultural Context. Ph.D. dissertation. Ithaca: Cornell University.
- LaBARRE, Weston
1966 The Aymara: History and Worldview. *In* The Anthropologist Looks at Myth. J. Greenway, ed. pp. 130-144. Austin: University of Texas Press.
- LEWELLEN, Ted C.
1981 Aggression and Hypoglycemia in the Andes: Another look at the Evidence (with CA comment). *Current Anthropology* 22: 347-362.
- NASH, June
1979 We eat the Mines and the Mines Eat Us. New York: Columbia University Press.
- PLUMMER, John H.
1966 Another look at Aymara personality. *Behavior Science Notes* 1: 55-78.
- SCHAEDEL, Richard P.
1985 Andean Cosmic Interrelationships and Perceptions: Regulatory or Controlling? Paper presented at 45th International Congress of Americanists in Bogota. pp. 1-25.
- TAUSSIG, Michael T.
1980 The Devil and Commodity Fetichism in South America. Chapel Hill: University of North Carolina.

Shaman contra Enfermero en los Andes Bolivianos

TURNER, V.W.

1985 On the Edge of the Bush: Anthropology as Experience. Edith Turner, editor. Tucson: University Arizona Press.

URTON, Gary

1981 At the Crossroads of the Earth and the Sky: An Andean Cosmology. Austin: University of Texas Press.