RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

Yatiris y Ch'amakanis del Altiplano Aymara; Sueños, Testimonios y Prácticas Ceremoniales.
Gerardo Fernández Juárez, Abya Yala, Quito, Ecuador; 2004; 300 pp.

*Comentario de J.J.M.M. van Kessel**

Se trata de los *yatiris* y *ch'amakanis* aymaras de las provincias Omasuyo e Ingaví del departamento de La Paz, como también de los curanderos "residentes" en La Paz. Desde el principio, el autor corrige el malentendido de muchas personas que identifican el *ch'amakani* con el *laika*, el "brujo". Éste trabaja con los espíritus de la oscuridad: el "maligno" y los del *uku-pacha*; pretende hacer un daño mortal a solicitud de sus clientes; pide fuertes pagos ya que su "trabajo" es, para él mismo, espiritualmente peligroso y socialmente aborrecido; sus víctimas pueden "sacarle la vuelta" y devolver el mal sobre su propia cabeza y, además, a consecuencia de su pacto con el diablo, el brujo termina como un "condenado". El *ch'amakani* en cambio, si bien trabaja con los mismos dioses tutelares de la oscuridad, pretende aplacarlos con ofrendas adecuadas para conseguir así que

suelten las almas de sus clientes enfermos cuando sus almas, y sus vidas, están siendo devoradas. El autor hace bien en aclarar desde un principio que ambos preparan "platos" –ofrendas– para los mismos comensales: los espíritus de la oscuridad, pero con objetivo diferente. El primero lo hace para aplacarlos en defensa del cliente y del maestro mismo; el segundo lo hace para movilizarlos para hacer daño.

Gerardo Fernández Juárez (GFJ) presenta tres testimonios centrales –dos de *yatiris* y uno de un *ch'amakani*– junto con el relato de una serie de conversaciones, confidencias y prácticas rituales, tanto en su variante urbana como entre quienes permanecen en el altiplano.

Un punto de su continua atención es el proceso de cambio cultural, social y ritual-técnico, constatado cada vez que GFJ compara sus observaciones durante visitas anteriores, en la década de los años '80, con las actuales (2002 y 2003); y también cuando compara las prácticas actuales de la región circumlacustre con las de los curanderos "residentes". Los cambios en los rituales y en las mesas corresponden a una respuesta creativa –y muy aymara– del curandero a la demanda de los pacientes migrantes urbanos, que sufren profundamente por el proceso acelerado de cambio cultural cuando el impacto y las fuertes presiones del nuevo medio social y económico les causa conflictos, desajustes y desequilibrios psicosociales, que en el campo eran desconocidos. El medio urbano cambia también al mismo curandero, que para sobrevivir en la ciudad debe trabajar por dinero, lograr la afluencia de clientes y operar con eficiencia.

El primer capítulo describe la figura del *yatiri* y del *ch'amakani*, tanto de la comunidad tradicional en el campo, como del medio urbano. Relata su proceso de iniciación, sus técnicas predictivas y sus procedimientos rituales. El segundo capítulo recoge los testimonios de curanderos que cuentan con lujo de detalles sus prácticas profesionales, relatan su dramática iniciación a través de los sueños, la comunicación con los seres tutelares que detentan los poderes vitales, las visitas rituales a los lugares de fuerza y el valor de las *ch'allas*, las libaciones ceremoniales. El tercer capítulo trata de las mesas, las ofrendas compuestas preparadas para los seres tutelares, los ingredientes particulares para cada uno de ellos, conforme el problema del paciente, las formas de elaboración y las oraciones y palabras rituales que lo acompañan. Los capítulos dos y tres son la parte fuerte del libro y tratan el tema con abundantes detalles para

* Casa Francisco Titu Yupanqui. Instituto para el Estudio de la Cultura y Tecnología Andina, Iquique.

demostrar la infinita variedad del ritual terapéutico, personalizado según el estilo y la especialidad del curandero, el problema del paciente y el carácter y las preferencias de los dioses tutelares comprometidos. El cuarto capítulo indaga sobre la responsabilidad y eficacia terapéutica de los *yatiris*, a partir del concepto aymara del ser humano y sus tres almas, las *kimsa ch'iwi* (las “tres sombras” gemelas): *aminu*, *ajayu* y *kuraji*. Se agregan 40 fotografías, una bibliografía amplia y completa sobre el tema, aunque sin discutir ni evaluar estas obras. Encontramos también un número muy grande de notas explicativas y/o complementarias referentes mayormente a los relatos de sus entrevistados.

Las publicaciones anteriores de GFJ. Si leemos este libro después de los anteriores del mismo autor, y si lo leemos como complemento de los mismos, podemos apreciar el avance (a primera vista modesto) de un prolongado proceso de desarrollo y maduración de una investigación que se ha iniciado en la segunda mitad de la década de los años ochenta. Queremos evaluar el avance constatado. Estos libros son: *El Banquete Aymara* (1995)¹; *Entre la Repugnancia y la Seducción* (1997)²; *Testimonio Kallawayá* (1997)³ y finalmente *Aymaras de Bolivia* (2002)⁴.

El Banquete Aymara es la tesis doctoral de GFJ que tiene como tema la comida en el concepto y en la cosmovisión aymara, donde todo es vida y donde todos los seres comen: humanos, divinos, *wak'as* y elementos de la naturaleza. Se trata de un entorno que es “vivo” y poblado por depredadores simbólicos: los dioses comen, los santos comen, las montañas comen, Papa Santo Roma (el bastón de mando de la autoridad andina) come también... y si no comen, se enojan. El testista trata de la comida sagrada – ofrenda y sacrificio – que los *yatiris* preparan para servirla a esta variedad de comensales al modelo de la comida aymara, sea ordinaria, festiva o ritual. El oficio del curandero con sus rituales terapéuticos cobra un sentido sagrado en un contexto sacerdotal, cual es: restaurar la vida del universo vivo y de todos sus componentes: espirituales, naturales y humanos: restableciendo equilibrio y armonía a todo nivel: entre *wak'as*, *salqa* y *jaque*; entre comuneros; entre los parientes de una familia; y también en la persona misma del paciente, usurpado y/o usurpador; que con o sin razón está siendo devorado, y que es un depredador sea indebido o “con licencia”. En este contexto, los *yatiris* son, más que simples curanderos ocupados con problemas de salud humana, sostén y puntal de este universo vivo. En su efecto aparece la medicina aymara, más que una tecnología andina particular, como un saber y una sabiduría; un saber-criar la vida y un saber-curarla. Aparece el *yatiri* como “el sabio” de la crianza, el que sabe curar la salud humana. Verdad que se trata de un concepto integral de la salud, integrada y reintegrada en su entorno material y social, natural y divino. En todo su discurso el autor se limita al ritualista y su mesa citando ampliamente sus oraciones y palabras rituales, aunque sin mayor análisis de contenidos.

Entre la Repugnancia y la Seducción. Este trabajo pretende entregar una visión general sobre las ofrendas complejas en los Andes. Investiga primero los antecedentes proporcionados por los cronistas, para posteriormente describir y caracterizar las ofrendas actuales y la función de quienes las ejecutan.

Profundiza en las distintas categorías de mesas: su carácter y estilo según los diferentes comensales y los anfitriones, la función y la finalidad de las principales clases de mesas para los dioses tutelares, sean los de la luz o de las tinieblas, sean del *arajpacha*, del *akapacha* o del *manqhachacha*; sean con fines de aplacar los enojos, proteger, defender o dañar al enemigo; y siempre con intención de asegurar o restaurar un equilibrio, o un pago recíproco, sea éste una “pagancia” o un “daño”. Este libro retoma la tesis sobre la mesa ritual del *yatiri*, enfocando de nuevo sus comensales, ingredientes y anfitriones. Un paso más es la descripción de unas mesas específicas, como la “gloria mesa” (preparada para las divinidades del *arajpacha*), la pachamama mesa, la mesa negra, la chullpa mesa. Tangencialmente menciona también unos temas de la medicina aymara: las técnicas del diagnóstico y la etiología aymara de las enfermedades.

Testimonio Kallawayá. Basado en el extenso testimonio de un curandero kallawayá residente en La Paz y asociado a la “Sociedad Boliviana de Medicina Tradicional”; basado también en amplia observación personal, GFJ describe en dos capítulos centrales la farmacopea kallawayá y las mesas, como recurso básico de la ritualidad curativa. Las presenta como variantes de las mesas aymaras. Describe nuevamente los comensales, los ingredientes de las mesas y el desarrollo de cinco clases de mesas u ofrendas de salud que acompañan la terapia simbólica del kallawayá. Concluye señalando, pero lamentablemente sin discurso exhaustivo, que la particular conceptualización kallawayá de la enfermedad es sustancialmente diferente de los cánones académicos.

Aymaras de Bolivia es una monografía etnográfica que sigue el esquema descriptivo clásico. Después de exponer el ciclo vital y el ciclo productivo del comunero aymara, presenta un cuadro global del sistema aymara de la salud y la enfermedad. Describe nuevamente la figura y el proceder ritual de los *yatiris* locales, las enfermedades frecuentes, en especial las enfermedades culturales, como el susto, la agarradura, la maldición, el mal del sacamantecas y su etiología. Finalmente describe la celebración de la muerte y señala la situación del aymara “entre dos mundos” por el cambio cultural. Este libro no sobrepasa el nivel descriptivo ni el enfoque objetivo-positivo de la etnografía tradicional. Si bien ofrece un bosquejo global y resumido del sistema de salud, no llega a indagar sobre la dimensión propia de la cultura no-material, como la ética, la cosmovisión y la mitológica relacionadas.

¿Qué es lo nuevo del libro “Yatiris y ch'amakanis”? podemos preguntarnos ahora. Con una mirada a los cuatro

libros anteriores podríamos pensar que se trata por un ochenta por cien de una nueva variante del mismo tema de las mesas rituales.

Escribiendo y recordando, GFJ nos muestra nuevas señales del proceso el cambio cultural entre los aymaras “residentes” del medio urbano, visible en la mesa, en la terapia ritual, en la demanda y la oferta de salud. Podríamos lamentar el que aquí el autor desaprovecha la oportunidad de analizar a fondo este proceso dramático e irreversible del cambio sufrido por el pueblo aymara y reflejado en la práctica de la medicina tradicional; y también que no nos muestra la continuidad y vigencia de la cosmovisión que se regenera en el ambiente urbano latino-occidental, para dar así en la yema de la medicina aymara: la actual, *hic et nunc*, y la de siempre. Es como el genotipo del sistema de salud andino que perdura, mientras su fenotipo cambia. Aun sin su análisis, el enfoque de las señales del cambio valoriza el libro. GFJ se interesa particularmente a demostrar los cambios en la figura del *yatiri* mismo. Su argumento —disperso en los cuatro capítulos del libro— es que a diferencia del *yatiri* del campo, que trabaja gratis, o por lo que el cliente le regale —“su voluntad”—, los “residentes” trabajan por dinero e instalan su consultorio. Se profesionalizan al estilo urbano, arman la mesa y desarrollan el ritual con apuro; venden (con la ayuda de parientes) los ingredientes para la mesa; desarrollan los rituales sin la discreción, el silencio y la tranquilidad exigidas por los *wak'as* del campo; inventan nuevos ingredientes para la mesa cargados con significados y simbolismos referidos a nuevos problemas (dinero, amor, negocios, viajes, estudios, vivienda). Crean una mesa no-tradicional para *kunturmamani*: para la vivienda, que para residentes es una necesidad primaria y un problema de urgencia. Atienden los problemas endémicos en la ciudad: conflictos matrimoniales y las tensiones por las grandes diferencias económicas entre ricos y pobres. No se limitan a una sola especialidad como en el campo. Buscan su clientela, promocionan su capacidad profesional y la buena calidad de su servicio. Son micro-empresarios, cobijados en un gremio legalizado; pagan contribuciones al municipio y al sindicato. Traen parientes del campo en calidad de ayudante, luego los ayudan a trabajar como *yatiris* independientes e integrarse en el medio urbano creándoles así una fuente de trabajo para sobrevivir.

Son criticados por otros residentes (diciendo que trabajan por lucro, sin vocación, o sin experiencia). Son criticados también por los *yatiris* del campo. Para éstos es sagrado el compromiso moral de servicio al enfermo y a las divinidades: “sin avaricia, sin lujuria, ni gula”. Es su código de honor: no trabajar por dinero y siempre estar disponible cuando la comunidad o el enfermo lo necesita, en la conciencia de que desempeñan funciones básicas en el sostén de la vida del ayllu, el mismo que comprende todo el universo espiritual y natural del aymara que es el marco de la vida del aymara. El *yatiri*

residente ha perdido esta función, y es más bien una especie de asistente social para el aymara residente.

GFJ señala estos cambios tan relevantes en la figura del *yatiri* urbano y en su clientela. Se aflige vivamente por su dramatismo. Señala también la continuidad en la vocación del *yatiri*. Ambos, los del campo y los “residentes”, continúan dando sentido a la enfermedad y a la salud, a la fortuna y a la desgracia y a todos los hechos que complican y dificultan la vida personal, familiar y comunitaria en el altiplano andino. Admira la continuidad en la vocación profética. Sin embargo, a pesar de reconocer un campo de estudio de tanta relevancia social y urgencia, no entra por esta puerta de acceso para profundizar la comprensión del fenómeno de cambio cultural y los problemas psicosociales causados por el proceso de la transculturación, la demanda del cliente que los sufre y el *yatiri* residente que responde creativamente a la demanda. Nuevo es, en breve, que este libro señala la adaptación del *yatiri* residente a la vida urbana y de su oferta asistencial a la necesidad del aymara urbano.

Aparte de enfocar el cambio cultural, el libro tiene un segundo “más”. Lo encontramos en que GFJ privilegia los ricos testimonios del *yatiri* Carmelo y tres otros curanderos. Estos contienen más información que largos capítulos de sofisticada descripción. Es información envuelta en un castellano muy “maltratado”, un castellano “de identidad andina”. Estos testimonios merecen un buen servicio hermenéutico y una detenida reflexión y aun meditación para apreciar su insospechada riqueza. Aquí podría lamentarse el que el investigador académico no asume para el lector su servicio de intérprete y comunicador de esta riqueza. Significativa es la evaluación de la boca del mismo autor: “Es una experiencia reveladora de gran impacto intelectual y enriquecedora personal y profesionalmente, para mí y para cualquier persona”; palabras que recuerdan la base de la intersubjetividad en que radica su investigación. Dice que “es un privilegio” (p. 15) y confiesa que es movido por una clara simpatía y un sincero amor al mundo aymara de Bolivia; que su aprecio y admiración lo tienen fascinado por la medicina tradicional por ser una respuesta eficaz y convincente a la demanda aymara de una salud integral ¿Da prueba con esas expresiones de una visión objetiva, científica del fenómeno? ¿No cae en un subjetivismo inaceptable?

El tercer “más” del libro está en los testimonios de los *yatiris* y en las abundantes y largas citas de sus oraciones y palabras rituales, expresadas en parte en un aymara mestizado y en parte en un castellano andinizado. Pocas veces encontramos en las monografías etnográficas sobre la temática una “antropología hablada”; es común encontrar las monografías “mudas” que pecan por silenciar el pensamiento más propio y profundo de los andinos mismos que se pretende interpretar. Es de apreciar que GFJ registró la palabra ritual del *yatiri*, aunque también es de lamentar —nuevamente— que casi no analiza su contenido. Se limita a unas explicaciones es-

porádicas. Respeta las palabras del mismo informante y de su testimonio; tanto que la interpretación es mínima. En realidad, la palabra del informante no es “autosuficiente”. El investigador debe interpretarla para el lector, ya que es propio de su función como investigador y la razón de la monografía.

Mucho más interesante que esta carencia es que, a través de estos testimonios, los “informantes” pasan a ser, innegablemente, coinvestigadores y “coautores” del libro y que por lo mismo los *yatiris* hacen trascender al investigador Gerardo los cánones tradicionales de la ciencia clásica –¡método fatal para un tema intercultural!– y procuran, sin darse cuenta, llevarlo, por la coautoría misma, a un método de investigación llamado por algunos: “metacientífico”, pero un método que es más apropiado en ciencias socioculturales, por cuanto no está basado en la objetividad de los datos empíricos y comprobables, sino en la intersubjetividad del conocimiento compartido que es generado mediante un proceso de reflexión-diálogo-comunicación-comprensión intercultural. Este tipo de conocimiento metacientífico, pero auténtico, que está basado no en la experiencia personal y visión subjetiva del investigador –sería un conocimiento subjetivo y no confiable–, sino en la “intersubjetividad” de dos coinvestigadores de diferente identidad cultural que se entienden (y que logran hacerse entender a su público lector). Se trata de una postura “revolucionaria” del científico, que merece una palabra más.

La postura del investigador. En el transcurso de su investigación, GFJ ha fomentado una relación afectiva y de admiración frente a sus principales informantes y aun de compadrazgo con algunos de ellos. En su relato da testimonio del respeto y la delicadeza con que los trató y también de la satisfacción que experimentó por su amistad.

Esta postura, esta presencia activa, participativa y afectiva en el escenario aymara que el investigador buscó conocer, entender e interpretar, ciertamente sería cuestionada por el científico clásico, que la caracterizaría como expresión de un subjetivismo incompatible con la postura del científico y discordante con el carácter científico de la investigación. Sin embargo, en los días de la postmodernidad ha crecido ya una concepción diferente entre los científicos en ciencias socioculturales. Ellos argumentarían que no sufre la calidad científica del libro por efecto de la aplicación de un método que no cumple con los cánones de una clara objetividad positiva. Todo lo contrario. Porque el llamado “método positivo” de observación –fría, objetiva e imparcial– y de análisis de datos registrados con esta objetividad –análisis a modo de una computadora o máquina procesadora de datos–; digo, este método positivo no logra los fines de la investigación sociocultural, que son: conocer, entender e interpretar la realidad andina integral, y esta es una realidad no-positiva, no-material, sino metafísica (si se quiere): un universo vivo, lleno de fuerzas y poderes, espíritus y seres que escapan al instrumento científico

de observación y registración. Mirando ahora al autor de este libro, constatamos que el instrumento metacientífico que él maneja –la observación participativa, la vivencia afectiva compartida– es un aparato sensible que logra captar los datos valóricos del universo andino; un aparato que compromete al investigador, porque éste pasa a ser un actor más en el fenómeno que se investiga; pero no un aparato subjetivo. La postura de compromiso es más bien un puente de conversación y comunicación interhumano entre el investigador y los *yatiris* con su mundo; éstos viven y respiran en el mundo metafísico aymara y se manejan en este universo como relacionadores entre el enfermo y su entorno animado: de *jaque*, *wak'as* y *puruma* (gente, divinidades y la naturaleza silvestre); relacionadores entre el *akapacha*, el *arajpacha* y el *manqhachacha* (el mundo de arriba, de acá y de adentro). Por el logro de hacer un puente de diálogo al mundo espiritual, valórico y ético del *yatiri*, no sería justo hablar de subjetivismo en el método. Con un término más apropiado hablaríamos de intersubjetividad: donde dos personas –dos sujetos– como son: el investigador y el *yatiri*, conversan, se comunican y se entienden: y de esta conversación nace un conocimiento nuevo, confiable, verídico y auténtico, vertido en este libro, que en ciencias socioculturales calificamos certeramente y con toda razón como “conocimiento científico”. No hay otro puente para llegar al mundo aymara.

No puede faltar aquí la nota crítica. Referente a la redacción del libro y a la edición gráfica del libro, el estilo de redacción de GFJ no es siempre muy formal. Más que discurso, se usa un estilo de relato o conversación. Las unidades, los capítulos, parecen poco estructurados, sin introducción ni conclusión formales. El relato comienza a fluir y termina sin aviso ni señal. El lenguaje también es menos preciso, como es propio de una conversación. Se usan muchas palabras poco precisas e incompatibles con las exigencias primarias de Descartes que pide “términos y conceptos claros y precisos”. Si bien se puede aducir como razón que así se logra cierta homogeneidad entre coautores –académico y andino, ver arriba– eso no justifica la ocurrencia de unas frases largas y mal compuestas y de una puntuación descuidada (ej. p. 265).

Un defecto, mínimo pero frecuente, viene de la edición digital que está plagada de espacios superfluos entre texto y puntuación. También hay errores de imprenta (hasta en el índice de materias: *kujari* en vez de *kuraji*), errores de márgenes y cursivos (ej. p. 262) y soluciones poco estéticas para pasajes bilingües (ej. p. 227) y notas marginales (ej. p. 195). Otro lamentable defecto es la pésima calidad gráfica de las 40 fotografías.

Un inconveniente especial para el lector curioso forman las abundantes y largas notas de interés. Contamos 53 páginas con 574 notas en letras pequeñas que, si bien dan amplia información complementaria en asuntos de datos primarios y relatos de los entrevistados, de explicaciones marginales del autor y de interpretación

de las citas de sus informantes, dejan mucho material explicativo de interés al margen del relato y dificultan seriamente una lectura fluida del libro. Ciertamente, esta forma de redactar el libro ayuda al lector apurado cuando se conforma con lo esencial del libro. Sin embargo, el problema de las notas se torna grave en el capítulo que describe las mesas rituales. Allí aparecen para cada una de las cinco mesas otras tantas enumeraciones largas y exhaustivas de ingredientes, elementos, gestos y secuencias de orden que, uno a uno, encuentran su interpretación o explicación en otra lista larga de 293 notas. Tenemos que reconocer que aquí existe una dificultad real para lograr una redacción más adecuada. Si bien las notas son necesarias en tanto que dan información complementaria en asunto de datos primarios, se destroza así la ceremonia terapéutica en mil fracciones y elementos rituales, y la matan. La persona del maestro, del paciente y de los dioses tutelares están fuera del foco, se tornan invisibles, desaparecen por completo. La vivencia participativa del autor no llega al lector y el resultado de la observación participante se reduce a una especie de diccionario. Pero un “diccionario del *yatire*” eclipsa la celebración y mata el fenómeno vivo.

Conclusión

Si conocemos las obras anteriores de GFJ, este libro resulta ser un nuevo complemento porque incluye más que antes a los maestros *yatiris* como coautores. Igual que los anteriores, este libro parece, más que un

discurso único de estricta coherencia lógica, una serie de conversaciones, un conjunto de pinceladas, aspectos, casos, temas específicos, elementos de la medicina aymara. Leemos de: mesas, iniciación, tipos curanderos. Se insiste en la infinita variación de mesas, métodos, instrumentos, estilos, *aphällas*, clientelas, demandas y expectativas de la medicina andina. Es por eso que ahora, más que antes, se hace sentir la falta de la obra integral y completa que integra todo lo que es: “La Medicina Aymara”, una medicina como sistema integral de salud no-occidental y como tecnología médica radicalmente (es decir: “de raíz”) diferente; una medicina que es la pieza fundamental y definitoria de la identidad sicológica y cultural aymara y una medicina que será plenamente apreciable por sus fuertes raíces en el medio social, religioso, económico, geográfico e histórico, radicado también en la tradición e identidad cultural aymara. Para GFJ, la recolección de datos de terreno termina. Su base de datos para la mesa terapéutica aymara ya llega a ser completa. Ahora ha comenzado –siempre en diálogo con los maestros aymaras– la reflexión creativa, la visión integral compartida, el diseño con la visión “intersubjetiva” en que el académico y el maestro aymara, juntos, se comprometen. Así es el largo camino, el período silencioso de la gestación, hasta el nacimiento de aquella obra definitiva. Esperamos ahora una obra maestra, monumental, concluyente y definitiva, tal como lo intenta exitosamente Ina Rösing con su obra *Mundo Ankari* sobre la medicina Kallawaya. ¿Pedimos mucho? Ciertamente, pero entiéndase como voto de confianza hacia el autor de este libro: *Yatiris y Ch'amakanis*.

Notas

- ¹ *El Banquete Aymara: Mesas y Yatiris* (La Paz, Hisbol, 1995).
- ² *Entre la Repugnancia y la Seducción; Ofrendas Complejas en los Andes del Sur* (Cuzco, CBC, 1997).
- ³ *Testimonio Kallawaya; Medicina y Ritual en los Andes de Bolivia* (Quito, Abya Yala, 1997. Este libro fue reeditado al

año siguiente en España con el título de: *Los Kallawayas: Medicina Indígena en los Andes Bolivianos* (La Mancha, España; Ed. Univ. de Castilla, 1998).

- ⁴ *Aymaras de Bolivia; entre la Tradición y el Cambio Cultural* (Quito, Abya Yala, 2002).