

Género y estructuras de poder en la cultura andina

Ana Echenique

Ana Echenique es adscripta en el Área de Estudios Latinoamericanos del CEA

ESTUDIOS • Nº 7-8
Junio 1996 – Junio 1997
Centro de Estudios Avanzados de la
Universidad Nacional de Córdoba

Abordar el tema de la mujer andina resulta una tarea ardua para aquellos investigadores que, conscientes de no poder eximirse de su mirada occidental, buscan establecer las normas, reglas y sanciones que legitiman las estructuras de poder de dicha cultura, entre lo femenino y lo masculino.

A esto se añaden las dificultades que surgen a causa de la escasa bibliografía existente, y por otra parte, las distintas "visiones" y "versiones" de las "lecturas" realizadas hasta el momento.¹

Por ello, y conscientes de estas limitaciones, el presente trabajo ha sido elaborado con la finalidad de dar cuenta, en primera instancia, de otros procesos que construyen la identidad femenina dentro de la cultura andina tradicional, que difieren sustancialmente de la problemática de una mujer blanca, occidental, cristiana, actor social de un sistema neoliberal, donde las relaciones sociales, políticas y económicas están reguladas por el capitalismo.

En una segunda instancia, se analizará cuál es la dinámica de cambio de esta identidad a partir de la colonia y luego de la república.

Dada la multiplicidad de etnias existentes dentro de la cultura andina, se tomará como referente la cultura *callawaya*,² dado que a pesar de ser ésta una de las más estudiadas, se ha omitido la presencia de la mujer como actor social que juega un papel específico tanto en las prác-

- 1.- Las distintas "versiones" y "visiones" que abordan este tema operan con teorías pertenecientes a otros discursos. De ahí que, al momento de sacar a luz conclusiones, o sugerir políticas, señalan "conflictos occidentales" en el seno de estas culturas, y no las redes de tensiones propias de este grupo.
- 2.- Algunos autores contemporáneos le atribuyen a este grupo una gran antigüedad: están aquellos que los hacen figurar en tiempos incaicos, presentándolos como herederos de los conocimientos Amautas y como los médicos particulares de los Incas, otros van más lejos, atribuyéndoles incluso una antigüedad antes de Cristo. Véase LOUIS GIRAULT, *Kallawayas. Curanderos itinerantes de los Andes*, Unicef/OPS/OMS/PI 480, 1987.

ticas medicinales, como también en los ciclos de producción, mantenimiento y transmisión de dicha cultura.

Louis Girault sostiene que únicamente los hombres estaban iniciados en el conocimiento de la farmacopea animal, vegetal y mineral, como también en la práctica de la medicina y la magia.³ Sin embargo, en el trabajo de campo realizado durante esta investigación, se ha relevado la existencia de 12 mujeres *callawayas* (con los mismos conocimientos dejados de lado por Girault y otros), quienes además disponen de un lenguaje específico en sus prácticas rituales.

Cabe aclarar que este estudio forma parte de una investigación más amplia, por lo cual esta síntesis no pretende agotar el tema, sino dar *pautas relativas a la dinámica de fuerzas que construyen los límites entre hombre-mujer*.

Antecedentes históricos

Los antecedentes se remontan a los tiempos precolombinos, en los que se distinguían a dos grupos de mujeres: las femeninas/masculinas y las femeninas/femeninas que ocupaban las zonas altas y bajas respectivamente. Los prototipos de estas mujeres serían *Mama Huaco* y *Mama Ocllo*.

La figura femenina de *Mama Huaco* fue el prototipo de mujer varonil, en oposición a *Mama Ocllo* (femenina/femenina), quien fue la segunda pareja de Manco Capac.

Mama Huaco hacía el oficio de valiente capitán y conducía ejércitos. Esta característica masculina se explica en aymara con la palabra huaco, que en dicho idioma representa una mujer varonil que no se amedrenta ni por el frío ni por el trabajo y que es libre.

Es importante señalar que Mama Huaco es nombrada entre los cuatro jefes del grupo. No importa saber si los hechos fueron verídicos o míticos, lo importante es analizar lo que la estructura global de la leyenda sugiere. En esta Coya hallamos a una mujer tomando parte activa de la conquista del Cuzco, luchando junto a los varones y capitaneando un ejército, lo que ilustra la situación femenina en un tiempo mítico y el nivel concedido a su posición social.⁴

Esta separación entre “Huaco” y “Ocllo” marca una división entre las mujeres de acuerdo a las actividades que desempeñan: las mujeres del ámbito público (guerreras y gobernantes) y las mujeres del ámbito privado (quehaceres domésticos, tejido y pastoreo). Esto demuestra que en la precolonia el poder no estaba en manos de los hombres exclusivamente, sino que la mujer podía detentar el poder público además de “cumplir” con sus roles domésticos.

Es aquí donde juega un rol importante la complementariedad (en cuanto a la unidad complementaria de la pareja), base fundamental de la familia andina.⁵

3.- LOUIS GIRAULT, *op. cit.*

4.- MARÍA ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, *Historia del Tahuantinsuyu*, IEP (Instituto de Estudios Peruanos), Lima, 1988.

5.- RUTH FLORES, *La Historia Oral como fuente de conocimiento sobre la mujer boliviana*, CIDEM (Centro Documental de la Mujer “Adela Zamudio”), Bolivia, 1990.

Con la llegada de la colonia, la cultura andina sufre un proceso de hibridación⁶ frente a la cultura patriarcal. Durante este periodo la mujer andina no asume un papel pasivo culturalmente. A través del ejercicio cotidiano de sus prácticas sociales —si bien ha sido permeable a esta nueva cultura— ha rechazado y resistido este nuevo modelo.

Esto es importante, ya que la mayoría de los estudios descuidan la presencia de las figuras femeninas “Huaco”; prototipo de mujer que va más allá de la división de lo público y lo privado. A través de estas historias particulares, se podría observar cómo se nivelan las asimetrías entre hombres y mujeres; concepto que será uno de los ejes fundamentales a desarrollar en este trabajo. En este punto es oportuno citar a Joan Scott: *La posición hegemónica es definida como la única posible. La historia posterior se escribe como si estas posiciones normativas fueran producto del consenso social y no del conflicto.*⁷

Dentro de esta dinámica, la presencia histórica de la pareja *chachawarmi*⁸ —como por ejemplo los casos de Bartolina Sisa y de Domitila Barrios de Chungara— expresan la lucha de mujeres “huaco” desde el concepto de pareja. Estas historias particulares señalan la posibilidad de construcción de otras realidades, donde las identidades masculinas-femeninas adquieren distintas significaciones.

-1781, la cocalera Bartolina Sisa, una caudilla indígena, llevó a cabo junto a su pareja un levantamiento a la cabeza de 80.000 indios en el cerco de La Paz, para terminar con la esclavitud a la que habían sometido los españoles a su raza.

- 1978, Domitila Barrios de Chungara, esposa de un trabajador minero y madre de 7 hijos, llegó a La Paz junto a cuatro mujeres en búsqueda de las reivindicaciones de sus maridos. Inician una huelga de hambre de 23 días que finalizó con el logro de sus objetivos.

Joan Scott considera necesario reemplazar la noción de poder social como unificado, coherente y centralizado, por el concepto de Michel Foucault, para quien el poder aparece como una constelación dispersa de relaciones desiguales, constituidas discursivamente como campos de fuerza. Dentro de estas estructuras y procesos hay espacios para que la existencia de un agente humano construya (de manera parcialmente racional) su identidad, su vida, el conjunto de relaciones y una sociedad con ciertos límites y un lenguaje conceptual que marque al mismo tiempo los límites y contenga la posibilidad de negación, de reinterpretación y el juego de la invención metafórica y de la imaginación.

6.- El término hibridación abarca diversas mezclas interculturales —no sólo raciales a las que suele limitarse el “mestizaje”— y porque permite incluir a las formas modernas de hibridación mejor que “sincretismo”, fórmulas referidas casi siempre a fusiones religiosas o de movimientos simbólicos tradicionales. Véase Néstor GARCÍA CANCLINI, *Culturas híbridas*, Ed. Grijalbo, Buenos Aires.

7.- Joan SCOTT, en M. Cecilia Cangiano (comp.): *El Género: una categoría útil para el análisis histórico de género a mujer*, Centro Editor de América Latina, 1993.

8.- La palabra *chachawarmi* (hombre-esposo mujer-esposa), sólo es aplicable a aquellos que siendo de un mismo pueblo forman una pareja estable y logran tener hijos.

Dinámica de fuerzas entre mujeres y hombres

Yanatin y Tinku

Pareciera que dentro de la cultura andina tradicional las construcciones binarias opuestas se complementan, ya que el reto no es la búsqueda del poder (vertical/patriarcal) para la dominación de uno sobre otro, sino la del equilibrio.

Desde esta visión los principios de complementariedad y reciprocidad⁹ son los que generan y regeneran la vida, retroalimentando así la armonía cósmica. Estas relaciones están regidas por el *yanatin* o dualismo. Dicho concepto se refiere a dos polos: el masculino (*pabña*) y el femenino (*lloq'ë*). Lo masculino, que es lo fuerte o activo, produce la asimetría, y se ve reflejado en la división del espacio: lo bajo es femenino y lo alto es masculino.

*Todo lo que vive y todo lo que está sometido al ciclo vital, vive con su compañero (yana). Sólo juntos consolidan una unidad capaz de subsistir.*¹⁰

El *tinku* podría ser tomado como una metáfora que ilustra la manera en que estas fuerzas opuestas femeninas-masculinas se complementan y llegan juntas a su equilibrio. El *tinku* es el encuentro en el que se unen dos fuerzas provenientes de lugares diferentes. Dentro del balanceo de fuerzas no existe un poder vertical que arbitre entre ellas, sino que al chocar horizontalmente éstas se miden y buscan su nivelación para llegar juntas al equilibrio. Las fuerzas no se separan, en el choque se abrazan, se encierran. En este encuentro, lo masculino representa la energía pura y no canalizada. Es lo activo, y previo a este encuentro horizontal, su zona era la alta, la más fuerte. Lo femenino representa la gestación que da forma y contiene la energía. Es lo pasivo, su espacio, el de abajo, señala la asimetría femenina-masculina. El equilibrio resultante del choque, es el nacimiento de una nueva fuerza con sustancia de ambos y que se desarrolla a su vez al entrar en contacto con otras fuerzas. Estas relaciones sistémicas están presentes en las distintas esferas de lo natural (mineral, animal, vegetal). Son como círculos interrelacionados en los que se repite el *tinku* indefinidamente. La unión de fuerzas complementarias es factible gracias al hecho de que existe un equilibrio fundamental en el cosmos en su totalidad armoniosa, en la cual todo encuentra su lugar y sus límites. De allí la posibilidad de construcción y deconstrucción horizontal de lo femenino-femenino, femenino-masculino, masculino-masculino y masculino-femenino, en donde estas construcciones se alternan generando una dinámica bipolar dentro del mismo ser o dentro de la pareja en el momento del *tinku*. Aquí la asimetría (alto/bajo, fuerte/débil) se nivela.

La armonía cósmica es expresada precisamente en la noción de la comunidad.

9.- Al mencionar "complementariedad y reciprocidad", pensamos por ejemplo en el caso del chachawarmi: la cooperación de por vida que se conjuga entre un hombre y una mujer se ve claramente como una cooperación entre categoría disímiles. Esta es la base de las relaciones humanas y sociales. Para implementar este valor se han desarrollado también numerosos mecanismos culturales. Cada miembro del par tiene su aporte y, a la vez, supone un control frente a los posibles excesos de la contraparte. Véase Xavier ALBO, *Rostros Indios de Dios*, CIPCA/Hisbol/UCB, 1992.

10.-Xavier ALBO, op. cit.

Dentro del *ayllu* el modelo humano no es el individuo sino la pareja. La familia nuclear vive la instancia de la conformación de la pareja como una pérdida (sobre todo en el caso de la mujer, considerada como un bien precioso). Los novios deben vencer la resistencia y la consecuente lucha es ritualizada. En este *tinku* pareciera existir un juego de rivalidades, alianzas, dones y contradones.

Es importante destacar que dentro de la cultura tradicional andina el vínculo es lo esencial, un sólo término carece de sentido social.

*El individuo no es el fin, sino la relación. El yo y el tú son pasajeros, sólo la relación parece entrañar trascendencia. El individuo se identificaría con su rol y circunstancia; y no tanto como una singularidad y continuidad que trasciende los roles y los estados.*¹¹

La palabra aymara *chachawarmi* (hombre-esposo/mujer-esposa) o su equivalente en quechua *runawarmi*, sólo es aplicable a aquellos que siendo de un mismo pueblo (un mismo horizonte social), forman una pareja estable y tienen hijos.

*Dentro de las estructuras simbólicas a través de los dominios incaicos, es notable la presencia del chachawarmi como principio organizativo complementario masculino-femenino de las estructuras sociales.*¹²

Actualmente la unión macho y hembra permanece en gran parte de esta cosmogonía:

-Los guardianes de la naturaleza: el sol y la luna¹³ son femeninos y masculinos respectivamente. Así como también la diosa Pachamama¹⁴ y su contraparte, el dios Pachacamac.

-Los principales productos de alimentación: el maíz (masculino) y la papa (femenino).

-Las principales especies de la ganadería: la oveja (masculino) y la llama (femenino).

Cabe agregar en este punto, una hipótesis sostenida por María Rostoworski en la que señala que durante el tiempo de *Tiwanaku* (1500 a.C. al 100 d.C.) la presencia de lo femenino en esta cosmogonía tuvo una relevancia tal que oscureció a lo masculino, el cual tuvo un papel secundario.¹⁵

El elemento "Padre" está como ausente, conformando como un binomio madre/bi-

11.- Alejandro ORTIZ RESCANIERE, *La pareja y el mito*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1993.

12.- Olivia HARRIS, *Una visión andina del hombre y la mujer*, Ed. Allpanchis, vol. XXI, 1978.

13.- La Luna —en casi todas las civilizaciones, incluida la andina— fue considerada como el principio de generación y de fecundidad. Véase Pilar MENDIETA PARADA, *Lo femenino en el mundo mítico y religioso prehispánico*, Revista Unitas, núm. 12, 1994.

14.- Los aymaras y quechuas bolivianos y en otros países veneran a la Pachamama como diosa eterna, que da y mantiene la vida a todas las criaturas en este mundo si el hombre obedece a las leyes y a las ofrendas que ella demanda. El nombre Pachamama significa impropriadamente "madre tierra", porque *pacha* tiene sentido de tiempo, entonces pachamama es madre del tiempo. Véase Louis GIRALT, *Rituales en las regiones andinas en Bolivia y Perú*.

15.- María ROSTWOROSKI, *Estructuras andinas del poder*, IEP, 1986.

jo que habría desdeseñado a lo masculino. Esta ausencia del padre indica la estima que los andinos sentían hacia la maternidad.¹⁶

Estas conjeturas podrían llevar a investigar acerca de un principio femenino en la concepción de la cosmovisión andina. Esta hipótesis debería sortear dificultades tales como las que presentaría el caso de la Pachamama, deidad a la que varios autores le atribuyen características tanto femeninas como masculinas.¹⁷ Por esta razón, me inclino en esta investigación a abordar el tema de la mujer desde el *binomio opuesto-complementario*, masculino-femenino.

El camión a Charazani: un universo con leyes propias

En busca de pistas para llegar a Charazani (centro de la región callawayaya) las ofertas para trasladarse eran escasas. Una voz anónima y poco cortés afirmó: "Un camión sale esta tarde a las cinco cerca del cementerio". Nuestro apremio occidental ni siquiera permitió pensar acerca de otra posibilidad. Es más, la idea de partir el mismo día nos embriagó de optimismo.

Fuimos junto con mi compañera de viaje, Inés, a recoger un poco de ropa, el grabador y el equipo fotográfico. A pesar de que llegamos media hora antes de las cinco, el camión estaba casi completo. Los lugares "preferenciales" resultaban ser los de adelante donde prolijamente se encontraban acomodadas desde muy temprano las mujeres y los niños, y en la parte de atrás los hombres y sus cargas. No advertimos este límite espacial que delimitaba tácitamente los espacios femeninos y masculinos. Con total naturalidad y espontaneidad nos ubicamos donde aún había espacio, es decir, en el mismísimo centro de la zona masculina.

El camión no tardó en partir, y muy pronto se puso oscuro y frío. Ahí nos dimos cuenta que todos viajaban con frazadas y un bulto para sentarse, que cumplía, entre otros usos, la función de amortiguar los golpes. Evidentemente nosotras no habíamos previsto el frío ni tampoco las consecuencias que acarrearían en nuestro cuerpo un traqueteo de trece horas sin descanso por caminos de ripio. Hubo paradas, pero nadie bajaba, al contrario, subía más y más gente. Nos comenzamos a comprimir, mientras ellos se dilataban entretejiendo una masa de cuerpos uniformes. Inés, tensionada por proteger la cámara fotográfica había llegado a una posición sumamente exótica, diría casi indescriptible. Nos sentimos agredidas por todos los frentes en forma simultánea. Actitud que se agravó por mi ridículo intento de querer explicarles "amablemente": 1) al que se encontraba sentado arriba de unas cañerías enrolladas detrás mío, que la punta de su pie en mi nuca me molestaba. 2) a los dos que se encontraban parados sobre una de mis piernas, que me estaban estrangulando la rodilla. 3) al que lindaba donde llegaba mi "enorme" pie, que no podía achicarlo. 4) al que se dormía sobre mi

16.-Pilar MENDIETA PARADA, *op. cit.*

17.-Olivia HARRIS señala que la palabra *mama* no tiene connotaciones únicamente femeninas en su ensayo publicado en *Mujeres latinoamericanas: diez ensayos y una historia colectiva*, Ed. Flora Tristán, 1988.

otra pierna, que me estaba acalambrando.

Sin duda el discurso verbal no era el método. Habíamos roto una regla y, sin saberlo, estábamos siendo sancionadas.

No hubo un guardia (único árbitro posible en este universo de cuatro ruedas) que nos señalara que nos habíamos acomodado en el lugar equivocado. La tensión se fue acumulando en un ambiente de risas y murmullos hasta que vino el estallido. Se había desatado un “tinku”, donde la lucha cuerpo a cuerpo mediría las fuerzas. No hubo otra opción. Respondimos a las agresiones con las mismas reglas del juego. Dejamos nuestros patrones femeninos-femeninos y abordamos el encuentro desde lo femenino-masculino. Después de este enfrentamiento, fuimos aceptadas. Se estableció un nuevo límite entre ellos y nosotras.

Pasaron varios meses para llegar a comprender que en esta experiencia “traumática” encontraría la clave interpretativa para abordar las relaciones de género, y vivir cómo se resuelven este tipo de tensiones en esta cultura.

Mujer callawaya

La elección de la mujer callawaya es, desde su mismo planteo, un tema polémico, ya que la mayoría de los estudiosos de la cultura callawaya enfatizan a la figura masculina como única representante legítima. Estas versiones parcializadas son sostenidas no solamente por la mayoría de los investigadores, sino también por los mismos habitantes de la región. Esto no es casual. La práctica profesional de los callawayas en otras zonas y países vecinos ha llevado a que se incorporen otras culturas.

*Todos los callawayas legítimos son física y biológicamente mestizos puesto que desde hace muchas generaciones, en sus viajes, tomaron mujeres de diversas regiones y de diversos tipos étnicos.*¹⁸

Los callawayas son interétnicos (aymaras, quechuas) y la fuerte presencia de la cultura criolla marca en las relaciones de género un patriarcado con características que le son propias. Estudios más recientes como los llevados a cabo por la investigadora alemana Ina Rössing, señalan que éstas visiones, esencialmente masculinas, son incompletas.

*La práctica curativa de las mujeres es mucho más frecuente de lo que, hasta ahora, se ha considerado. Sólo es correcto que las prácticas curativas de las mismas —y, aquí, curación se entiende en un sentido amplio que incluye tanto a la curación negra como a la blanca— ocurra de manera más “privada” o secreta y que, sobre todo, se concentre en la región misma (salvo las curanderas/brujas callawayas que operan en La Paz).*¹⁹

18.-Louis GIRAULT, *Callawayas. Curanderos itinerantes de los Andes*, op. cit.

19.-Ina RÖSSING, *Las almas nuevas del mundo callawaya*, Ed. Los amigos del libro, 1991.

Dentro de las comunidades, la connotación que conlleva una médica curandera callawayaya hace referencia directamente a la “bruja” o *yatiri* del lugar. Aquí cabe aclarar que existe una diferencia entre una *yatiri* (vinculada directamente con un mundo mágico) y una callawayaya (una bruja que cura). Este discurso —la adhesión a las prácticas de las mujeres más por las brujerías que por las curaciones— tiene su anclaje en una devaluación de la presencia femenina en esta cultura.

Los hombres, celosos de sus prácticas rituales, descalifican a las mujeres afirmando que, “ellas no saben nada, no entienden de estas cosas. Este conocimiento es transmitido de padre a hijo”. Ellas, por su parte, remarcan que, “los hombres, cuando están preparando la mesa se ponen a beber²⁰ con el ayudante, y después ya se olvidan del ritual. Los hombres dicen que está todo bien, mienten nomás. ¡Qué van a decir otra cosa, si están borrachos!”

A pesar de este recelo genérico que desdeña lo femenino, la evidencia de poderes en la mujer lleva a que la comunidad las reconozca como tales.

Para operar como médicas curanderas deben haber sido previamente “elegidas”. El modo de ser “señaladas” consiste en que hayan lorado sobrevivir después de que les haya caído un rayo. Luego de esta “señal” deben ser autorizadas por un anciano callawayaya, quien mediante un rito de iniciación (realizado en la cima de la montaña), las legitima definitivamente.

El conocimiento de las mujeres callawayayas es adquirido mediante la relación padre/hija. La transmisión es llevada a cabo cuando, por circunstancias particulares, acompañan a sus padres en los viajes o rituales. Cabe destacar que en el caso de la callawayaya Manuela existe una ascendencia matrilinea, si bien ella afirma haber aprendido al lado de su padre.

Todos los habitantes de la región son buenos observadores de la naturaleza y recogen de los distintos pisos ecológicos plantas y minerales. En particular, son los callawayayas (hombres y mujeres) los que conocen sus usos y combinan sus propiedades para atender las necesidades del enfermo.

En su mayoría estas mujeres no conforman un *chachawarmi* de callawayayas. Existen las mujeres y los hombres “de” estos médicos curanderos, pero es poco común que operen en estas prácticas como pareja. Se podría inferir que esto proviene de la fuerte presencia de la cultura patriarcal/occidental en los callawayayas, en la cual, la pareja rompe su discurso unívoco y cada término opera separadamente.

En el relevamiento realizado durante el trabajo de campo a través de las técnicas de observación participante, se tomaron fotografías y se filmaron los rituales. Luego de recorrer la zona se encontraron 12 médicas curanderas callawayayas diseminadas en las comunidades de Huata-Huata, Pampa Blanca, Catta, Amarette, Chari, Curva, Chajaya,

20.- Beben alcohol puro, “potable”. Este elemento fue introducido durante la colonia y hoy más allá de interferir negativamente en las prácticas rituales como señalan las mujeres, quienes también beben, pero después del ritual, provoca una de las tensiones más relevantes entre hombres y mujeres, y de éstos con la comunidad en general.

Khanlaya, Inka, Quiabaya, Sanachi.

Esta cifra es representativa si se tiene en cuenta que son ellas las que quedan en las comunidades, cuando los curanderos emprenden sus viajes, especialmente en agosto por ser el mes más apto para las curas dentro de su calendario.

Cabe subrayar en este punto, que en los últimos años se han abierto nuevas rutas de acceso a esta región, lo que facilitó el ingreso de movi­lidades, agilizando la comunicación con otras zonas. Estos signos de “modernidad” trajeron como consecuencia que los viajes a pie (de tres meses a dos años, según el destino: La Paz, Cochabamba, Santa Cruz, Perú, Argentina, Chile, Colombia, Panamá), hoy adquieran otras características. Si bien en el aspecto de interacción externa de la comunidad es el hombre el que figura en plano prioritario, un análisis más profundo señala que las mujeres han comenzado a viajar no solamente por el territorio boliviano, sino también a países vecinos como el Perú.

Trabajo de campo

Manuela Mamani, María Presentación Pai, Gregoria Huaquí

De las doce médicas curanderas callawayas se presenciaron las prácticas rituales de tres:

- Manuela Mamani, de la comunidad de Huata-Huata. Una de las principales dentro de los rituales colectivos que actúa conjuntamente con el hombre principal. Presenta una matrilinea en la transmisión del conocimiento callawayas.

- Gregoria Huaquí, de la comunidad de Catta, posee un lenguaje ritual más “puro” dentro de sus prácticas.

- María Presentación Pai, conocida en su comunidad de Laguna Verde como Hiji-cha, maneja tanto la curación blanca como la negra.

Para detectar el tipo de lenguaje específico con los que opera la mujer, se trabajó en los tres casos con la curación blanca. Esta curación tiene fines buenos, al contrario de la negra que busca ocasionar daños.

En esta cultura no existe una separación entre las prácticas curativas y la vida cotidiana. La salud, la enfermedad y la curación están íntimamente ligadas a los ciclos de la vida y difieren sustancialmente del concepto occidental de la curación, donde estas prácticas ocurren en un “escenario” aislado y desvinculado de lo cotidiano.

El ritual

La mesa blanca: cura de la suerte

Para convocar un ritual siempre debe existir un motivo. Uno de los rituales más sencillos es el de la cura de la suerte. Se trata de mejorar el destino de las personas, aquellas adversidades por las que pasan hasta que se cure la enfermedad. En este ri-

to se limpia el alma para que se reciban mejor las influencias telúricas. Las causas pueden ser el amor, la amistad, la familia, el trabajo, la salud y el dinero.

Para que el rito se celebre, el “paciente” entrega a la callawaya el dinero con el que comprará los elementos para la mesa. La preparación de la misma depende de la cura que se va a realizar.

Un ritual colectivo consta de veinticuatro platos, en el caso de los privados; este número varía de acuerdo a la callawaya y a la cantidad de participantes (de dos a seis platos por personas).

De acuerdo a lo observado, las mujeres utilizan para la preparación de los platos algodón cuando se trata de magia blanca, y cuentan que para la magia negra emplean lana de oveja negra. Trabajan este material cuidadosamente formando especies de “nidos” que contendrán las ofrendas. Los hombres utilizan simplemente una hoja de papel blanca.

En cada plato se colocan las distintas representaciones del mundo natural:

Magia blanca: azúcar y dulces, incienso, hojas de coca, pétalos de flores, grasa de llama, papelitos de colores metálicos.

Magia negra: sal, ají, pelo de gato/perro.

Alrededor de los platos se ubican el alcohol, las velas blancas, los cigarrillos, las hojas de coca y las cartas.

La hoja de coca forma parte de todos los rituales andinos y representa un símbolo de alta constancia y congruencia dentro de todo el sistema simbólico andino.

El feto de llama, es el símbolo dominante, el símbolo de la Pachamama, se ubica en el centro de la mesa. Las mujeres callawayas lo visten introduciéndole flores en sus sienes y boca, en cambio los hombres lo visten con lanas de colores, papeles dorados y plateados.

Comienzo de la ceremonia

Las oraciones callawayas

Las ceremonias comienzan cerca de la medianoche, pues las interferencias son menores que durante el día. Empiezan con la ch'alla²¹ de alcohol sobre la mesa, mientras se concentran y oran.

*Una curación sin oración no es una curación callawaya. La oración tiene un lugar central y cumple funciones esenciales en todo ritual callawaya.*²²

En este punto aparece otra de las claves en las que operan lenguajes diferentes entre hombres y mujeres. Si bien en las oraciones callawayas existe un fuerte sincretis-

21.- Se esparce el alcohol.

22.- Ina RÖSSING, op. cit.

mo religioso donde se invocan a santos (uno de los principales es el Tata Santiago), las mujeres hacen más hincapié en los guardianes de la naturaleza de la región: Cerro Tuawana, Akhamani, Silla'ka, Jaramillo, Atichaman, Sqhani o al lago Pachacota. Se reflejan también en esta instancia formas particulares de orar: Gregoria ora en silencio y las otras en voz alta.

Después de la oración, los callawayas hacen un intervalo. Aprovechan este descanso para coquear, fumar cigarrillos y tomar alcohol. Las mujeres omiten este paso e inician directamente el ritual.

Lectura de la coca y los naipes

En un segundo momento se leen las hojas de coca y los naipes para diagnosticar la enfermedad de la persona. El diagnóstico no está exento de los conceptos mágicos e irracionales, que rompen con todas las reglas del concepto de diagnóstico occidental.

La profilaxis es parte de toda curación callawayaya y, siempre, el diagnóstico es terapia. Quiero destacar este último aspecto en vista de los más importantes métodos empleados por los callawayas: lectura de naipes, de las hojas de coca y las vísceras de conejitos y de la orina y su espuma de millu, la interpretación de los sueños y de los signos de la naturaleza. El diagnóstico se convierte en terapia a través de interacción, respuesta, interpretación, sospecha y experiencia.²³

En el caso de Gregoria, luego de la lectura de las hojas de coca (no lee los naipes), sacrificó un conejo blanco y examinó minuciosamente cada uno de sus órganos. Si la persona adolece de alguna enfermedad, esto queda reflejado en un coágulo sanguíneo dentro del animal. Por ejemplo, si el problema está en el riñón, allí estará el coágulo.

Periodo liminal: de enfermo a sano

Luego de la preparación de los platos con los ingredientes anteriormente señalados, los hombres "atan" o enlazan al paciente con lana de camélidos. Este es el momento de transición,²⁴ la persona va a pasar de un estado al otro (de enfermo a sano). La lana cumple la función de contener las fuerzas malignas presentes en el cuerpo del paciente.

Introducen polvos en la nariz del ser transmutante y, de acuerdo con la intensidad del estornudo, mide cuán grave se encuentra. Aquí comienzan nuevamente las oraciones para la cura. mientras oran salen fuera del recinto de la curación, ch'allan y vuelven a ingresar. Una vez finalizadas las oraciones la persona ya ha sido curada, entra a un nuevo estado (este paso del ritual previo a las oraciones no es practicado por las

23.- *Ibidem*.

24.- Victor W. TURNER, *Simbolismo y ritual. Periodo liminal en los ritos de pasaje*.

mujeres. Ellas se limitan a orar y ch'allar para curar). Ahora es necesario quemar las ofrendas.

El chan o cabildo

El chan es una piedra elegida por la familia presente en todas las viviendas y ubicada en un lugar en particular. Allí se realiza la quema de los platos como ofrenda a la Pachamama. Una vez finalizada la ceremonia se espera que un gallo cante tres veces o al menos que haya pasado la medianoche. La mujer se dirige junto a los participantes al sitio del chan, donde ora y quema los platos. Durante esta instancia se retoman las oraciones. Se espera que se consuman las ofrendas y se cubren las cenizas con la piedra.

Rituales colectivos: la silla/la tierra

*El drama no es una farsa y en especial, no es una farsa travestida, aunque comparte elementos de ésta. Se trata de una representación de jerarquía, de un teatro de status. Tanto en sus estructuras como en sus modos de operación, los sistemas terminológicos conducen a una concepción de la persona humana que es adecuadamente representativa de su tipo genérico, y no de una criatura única con destino privado.*²⁵

Siguiendo este planteo se buscó cuáles eran los principales rituales colectivos de la región callawayá para establecer cómo operan los discursos femeninos y masculinos dentro de los mismos.

La región callawayá (cabecera de valle) es principalmente productora de papa. Dentro de los ciclos de la agricultura existen tres momentos específicos en que se hacen las ofrendas a la Pachamama:

-El Irwi (corresponde en nuestro calendario occidental al miércoles antes del carnaval).

-Qhoa (28 de setiembre).

-Wuakawañu (primera luna llena antes de mayo).

En este tema no haré hincapié en la descripción del ritual, sino en las relaciones de género marcadas en la división de espacio asimétrica arriba/abajo.

Los rituales colectivos son dirigidos por el callawayá principal. En este teatro está claramente definida la división de jerarquías donde el hombre adquiere un estatus superior al de la mujer.

Aquí también existe una demarcación bien clara: del lado izquierdo se sitúan los hombres y del derecho las mujeres. A su vez estos espacios izquierda/derecha se subdividen en alto/bajo representados por la silla, donde se sientan los hombres, y la tierra, donde se sientan las mujeres.

25.-Clifford GEERTZ, *El antropólogo como autor*, Ed. Paidós, 1989.

Este sentarse en la tierra es señalado como el mandato despectivo masculino: "Ellas se tienen que sentar del mismo modo que orinan, en la tierra".

Silla/tierra marcan un binomio de oposiciones en la que están presentes las categorías de Rodolfo Kusch sobre el "ser" y el "estar aquí".

El "ser" estaría representado por aquello que emerge de la tierra y que necesita de la mediación de la estructura simbólica para comunicarse; y el "estar aquí", sería lo sumergido en la tierra vinculado con lo inconsciente, lo no estructurable.

He aquí la fuente de todos los caos y verdades: la vida cotidiana. (...) Pues saber estar nomás, y es curioso porque para eso no se necesita explicación. Estamos otra vez frente a la polaridad de estar nomás y ser alguien. Y con estar que no sabemos qué es, pero es vivido profundamente por nosotros en Sudamérica.²⁶

La silla de la cultura occidental representaría el "ser". El varón callawayá ha adquirido a través de sus viajes un instrumento mediante el cual se "eleva".

La mujer sigue unida a su espacio y tiempo, a los ciclos de la naturaleza, de producción y de reproducción social y cultural. Como factor esencial de cohesión social, permanece estrechamente vinculada a la tierra —símbolo de fecundidad— desde su "estar aquí". ■

26 - Rodolfo KUSCH, *Geocultura del hombre americano*, Amicalee, 1976.

Bibliografía

- LOUIS GIRAULT, *Kallawayas. Curanderos itinerantes de los Andes*, Unicef/OPS/OMS/PI 480, 1987
- LOUIS GIRAULT, *Rituales en las regiones andinas en Bolivia y Perú*.
- María ROSTWOROSKI de DIEZ CANSECO, *Historia del Tabuantisyu*, IEP (Instituto de Estudios Peruanos), Lima, 1988
- María ROSTWOROSKI, *Estructuras andinas del poder*, IEP, 1986
- Ruth FLORES, *La Historia Oral como fuente de conocimiento sobre la mujer boliviana*, CIDEM (Centro Documental de la Mujer "Adela Zamudio"), Bolivia, 1990
- Enrique OBLITAS POBLETE, *Cultura Callawayas*, Ed. Popular Camarlinghi, 1978
- Hans VAN DEN BERG y Norbert SCHIFFERS (comps.) *La cosmovisión aymara*, Hisbol/UCB, 1992
- NÉSTOR GARCÍA CANCLINI, *Culturas híbridas*, Ed. Grijalbo, Buenos Aires.
- Joan SCOTT, en M. Cecilia Cangiano (comp.): *El Género: una categoría útil para el análisis histórico de género a mujer*, Centro Editor de América Latina, 1993.
- Xavier ALBO, *Rostros Indios de Dios*, CIPCA/Hisbol/UCB, 1992.
- Alejandro ORTIZ RESCANIERE, *La pareja y el mito*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1993.
- Olivia HARRIS, *Una visión andina del hombre y la mujer*, Ed. Allpanchis, vol. XXI, 1978.
- Olivia HARRIS, en *Mujeres latinoamericanas: diez ensayos y una historia colectiva*, Ed. Flora Tristán, 1988.
- Pilar MENDIETA PARADA, "Lo femenino en el mundo mítico y religioso prehispánico", Revista *Unitas*, núm. 12, 1994.
- Ina RÖSING, *Las almas nuevas del mundo callawayas*, Ed. Los amigos del libro, 1991.
- Víctor W. TURNER, *Simbolismo y ritual. Periodo liminal en los ritos de pasaje*.
- Clifford GEERTZ, *El antropólogo como autor*, Ed. Paidós, 1989.
- Rodolfo KUSCH, *Geocultura del hombre americano*, Americalee, 1976.