

Lecturas

***Kallawayas: caminar el territorio,
transitar los mundos. La figura de los
yungas andinos y sus desplazamientos en
diversas poéticas migrantes***

***Kallawayas: Walking the territory, traversing the worlds.
The figure of the Andean yungas and their movements in various
poéticas migrantes***

Luciana Arriaga

Universidad Nacional de Salta, CIUNSa

Universidad Nacional de Jujuy

ORCID: 0000-0003-4350-2951

María Lucila Fleming

Instituto de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades (ICSOH)

Universidad Nacional de Salta

CONICET.

ORCID: 0000-0002-7527-4239

Recepción: 20/09/2023

Aceptación: 26/10/2023

Resumen: En el presente trabajo nos proponemos analizar la configuración discursiva de los kallawayas, una suerte de médicos que itineran principalmente por los Andes, en diferentes poéticas migrantes (Campuzano, 2022), desde una cosmopraxis (De Munter, 2016) andina-kallawayaya vinculada al rito y a la espiritualidad, a un existente que se desplaza no sólo por el territorio, sino también entre los “pacha” como dimensiones temporo-espaciales. Nos centraremos, en esta oportunidad, en el testimonio del yunga boliviano Severino Vila Huanca, recopilado por Gerardo Fernández Juárez en 1997; y en la novela *Chincanqui Kallawayaya y agitador* del jujeño Sixto Vázquez Zuleta, publicada en el año 2006. De este modo, buscamos hacer un primer acercamiento al kallawayaya como una modalidad de lo trasandino, en tanto lo entendemos como un *chawpi runa*, es decir, un hombre centro, un ser regulador que está en constante tránsito entre los mundos.

Palabras clave: kallawayas, desplazamientos, sujeto itinerante, trasandino.

Abstract: In the present work, we aim to analyze the discursive configuration of the kallawayas, a kind of itinerant doctors primarily in the Andes, in different “Poéticas migrantes” (Campuzano, 2022), from an Andean-kallawayaya cosmopraxis (De Munter, 2016) linked to ritual and spirituality, to an existence that moves not only through the territory but also among the pacha as temporospatial dimensions. In this instance, we will focus on the testimony of the Bolivian yunga Severino Vila Huanca, collected by Gerardo Fernández Juárez in 1997, and on the novel *Chincanqui Kallawayaya y agitador* by Sixto Vázquez Zuleta, from Jujuy, published in 2006. In this way, we seek to make an initial approach to the kallawayaya as a form of trans-Andean, as we understand it to be a *chawpi runa*, in other words, a person center, a regulating being that is in constant transit between worlds.

Keywords: kallawayas, displacements, itinerant subject, trans-Andean.

Presentación

“Yo soy de la localidad de la Provincia Bautista Saavedra, de Charanzi, capital de la medicina. Kallawaya, Severino Vila”.

Severino Vila Huanca y Gerardo Fernández Juárez

Se conoce como kallawayas o yungas a una suerte de médicos herbolarios que itineran por diferentes regiones, principalmente de los Andes, llevando sus conocimientos ancestrales y equilibrando a los “enfermos” de las comunidades por las que transitan. Herederos de una cultura anterior a los incas, supieron tener una lengua propia llamada la kallawaya o machaj juyai, considerada por algunos autores (Albó, 1989; Torero, 1989; citados por Fernández Juárez, 1997) como derivación del pukina, de la cual conservan ciertas palabras¹. Han aprendido el quechua y el aymara por el contacto con estas culturas y, luego, el español. Su vínculo con las altas castas quedó registrado en la *Nueva Crónica y Buen Gobierno* de Guamán Poma de Ayala, dato que constituye el primer vestigio de la presencia de los kallawayas en la cultura letrada de Occidente que hemos encontrado hasta el momento².

Según Oblitas Poblete (1963) la palabra kallawaya se corresponde a los fonemas aimaras “Qolla-waya” que significan “medicamento y llevar al hombro, o sea llevar medicamentos en el hombro” (1963: 14). De modo que, ya desde su denominación, el kallawaya es quien lleva medicinas y quien está en movimiento. Por su parte, Girault (1987) los define como un grupo aislado de médicos

1. Podemos encontrar en el trabajo de Louis Girault, por ejemplo, algunas plantas que todavía conservan su nombre en lengua kallawaya, como ser: *Yarawiska*, *Puka ñawi*, *Ansachia*, *Llokos*, etc.

2. Ver la crónica “Andas del Inga. Quispi ranpa. Topa Inga Yupanqui. Mama Oclo Coya. Llevan al inga los indios Callauaya, despacio, a pasearse. Paséase el inga.” (Guaman Poma de Ayala, 2005: 249).

empíricos, todos hombres³, originarios de la provincia de Bautista Saavedra, departamento de La Paz. El conocimiento se transmitía de padre a hijo y, una vez aceptado ante el concejo del pueblo, el aprendiz de kallawayas iba ascendiendo de grados con el transcurso de la experiencia acumulada en sus viajes.

En cuanto a su farmacopea vegetal, los kallawayas se proveían de extensas áreas, desde el altiplano, pasando por la cordillera, las yungas, los valles, hasta las regiones tropicales de la selva. En sus viajes, fueron incluyendo plantas de la costa peruana o chilena, la pampa argentina y las llanuras del Chaco. Estos curanderos eran así depositarios de una sorprendente memoria botánica relacionada a la salud, y a su clasificación en géneros y especies. La mayoría de estas plantas son nombradas en quechua, aunque también se conservan nombres de algunas en la propia lengua kallawayas. Girault explica que tales designaciones tienen a veces “carácter alusivo; es decir que estos nombres tienen otro significado, ya sea en función de una observación que conduce a una descripción, la mayor parte del tiempo se refiere a detalles botánicos, sea en virtud de su empleo medicinal o su sentido simbólico. Raras son las plantas que poseen solamente un nombre, sin contenido semántico” (1987: 30)⁴.

3. Cabe aclarar que, aunque tradicionalmente han sido los hombres los depositarios de este saber, se han registrado actualmente, en un trabajo fotográfico de la artista boliviana Wara Vargas, a las parteras kallawayas. También ellas tienen conocimiento de la farmacopea vegetal y tuvieron desde siempre la tarea de velar por los niños de la comunidad y las mujeres encinta. Podemos encontrar parte de la muestra de la autora, llamada Ajayu en su cuenta de Instagram: <https://www.instagram.com/stories/highlights/17883676700473550/>

4. Explica Girault que, muchas veces, los criterios que estos herbolarios emplean para clasificar las plantas tienen que ver con “comparaciones florísticas sobre la ecología o la geografía, las dimensiones, los colores, los gustos o sobre características particulares” (1987: 53).

Actualmente, explica Fernández Juárez (1997), esta itinerancia puesta al servicio de la profesión ya no sucede como en épocas pasadas, pero no dudan en viajar desde el altiplano hasta las yungas o el valle cuando sus pacientes así lo requieren. Muchos de estos curanderos itinerantes han abandonado esta tarea ancestral como principal actividad y ya no son un grupo tan hermético como lo fueron otrora. En el presente trabajo proponemos concebir a los kallawayas como una modalidad de migrantes trasandinos (Noriega Bernuy, 2012) en tanto se hallan en tránsito no sólo geopolítica, territorial y lingüísticamente, sino en tránsito constante entre las tres dimensiones temporo-espaciales del *Hanan pacha* (mundo de arriba), *Kay pacha* (mundo de aquí) y *Ukhu pacha* (mundo de abajo)⁵, manera de transitar vinculada estrechamente con su cosmopraxis⁶ kallawayaya. Por todo lo anterior, proponemos así mismo entender la figura del kallawayaya a partir de la construcción lingüística *chawpi runa* (“hombre centro”), es decir, un ser regulador que está en constante tránsito entre los mundos.

5. El concepto de “pacha” alude no sólo a la dimensión espacial, en cuanto a la organización tripartita mencionada, sino también a una dimensión temporal. “Pacha” abarca una multiplicidad de sentidos y ha sido traducido al español, entre otras maneras, como “lugar”, “suelo”, pero también “universo”. Para una ampliación del tema sugerimos la lectura de “Pacha: en torno al pensamiento aymara” de Harris y Bouysse-Cassagne (Albó, 1988).

6. Koen De Munter (2016), desde el campo de la antropología, propone sustituir el concepto de cosmovisión por el de cosmopraxis para pensar la manera en que conocemos al mundo no como meros observadores -cosmovisión- alejados del objeto de estudio, sino para situarnos desde una antropología de las prácticas “orientada a mirar la vida social directamente a partir de la praxis del convivir” (2016: 630).

De esta forma, las prácticas culturales son entendidas como una manera de habitar el mundo. A partir de este cambio de paradigma, De Munter propondrá una cosmopraxis andina a partir de la praxis desde la que los aymara conmemoran y visitan a sus muertos. Si la cosmopraxis tiene que ver con una manera de habitar y de ver en el mundo, la cultura kallawayaya tendría una propia, íntimamente ligada a sus prácticas, y estaría inmersa en el mundo andino.

Ahora bien, nos interesa indagar en los desplazamientos de estos sujetos trasandinos y las nuevas conformaciones territoriales y simbólicas que se construyen a partir de las migraciones urbanas actuales, en tanto quedan registros en la escritura. Es decir, encontramos una constelación de textualidades en las que aparece la figura del kallawayaya, a las que entendemos como poéticas migrantes, en términos de Betina Campuzano (2019; 2022)⁷, que dan cuenta de la conformación de un campo que está en migración hacia la cultura letrada, lo que genera la puesta en tensión de categorías puramente occidentales y del ámbito de la literatura más canónica al momento de abordar dichas poéticas.

Cuando pensamos en desplazamientos que se hacen evidentes en la literatura y en el devenir de teorías literarias de nuestro continente, podemos esbozar un recorrido de antecedentes a partir de los cuales arribar a otra modalidad de movimientos. El primero en advertir que la migrancia sería un gran tema que atravesaría el campo de los estudios literarios latinoamericanos fue Antonio Cornejo Polar quien, en 1996, acuñó la categoría de sujeto migrante para pensar en ese discurso descentrado,

Por otra parte, el antropólogo Philippe Descola desarrolló su trabajo de campo en Ecuador, entre las comunidades Ashuar de la Amazonía. Practicando el vínculo con la naturaleza, retomó en su libro *Más allá de naturaleza y cultura* (2012) el concepto de animismo para pensar la manera en que los seres que pertenecen a mundos diversos, desde su perspectiva propia, componen a su vez un mundo único y se pueden comunicar entre ellos “gracias a una vivencia interior idéntica” (2018: 29). En este sentido, la cosmopraxis kallawayaya también se vale de este vínculo entre los existentes para lograr esa comunicación de la que habla Descola y así poder transitar el pacha.

7. Según la autora, “en la poética testimonial acontecen diversos traspasos: sus formas genéricas se desplazan entre el discurso literario, el periodístico y el etnográfico; la oralidad se traslada a la escritura, pasaje que la crítica ha entendido como una ‘franja fluida de traspaso’ (Cornejo Polar, 1994)”. Si pensamos en los textos trabajados, entendemos en este punto que aquello que forma parte de lo oral, lo fronterizo y lo indígena, no encuentra otra manera de expresarse en la lengua sino desde estas textualidades tan escurridizas como los mismos yungas.

producto del desplazamiento migratorio, a partir del cual el sujeto duplica (o más) su territorio y esto “le ofrece o lo condena a hablar desde más de un lugar. Es un discurso doble o múltiplemente situado” (1996: 841). Posteriormente, en un trabajo de revisión y profundización de las categorías propuestas por Cornejo Polar, Raúl Bueno Chávez (2004) retoma la condición del sujeto migrante pensando en la heterogeneidad que le es inherente como resultado de sus desplazamientos y en la manera en que ésta se textualiza en los discursos literarios.

Elena Altuna (2008), por su parte, propondrá la categoría de indio urbano en textos indigenistas y testimoniales, nutriéndose de los trabajos de Cornejo Polar y de Bueno Chávez y de las nociones anteriormente expuestas, para pensar cómo ese discurso descentrado migra también hacia la ciudad y se textualiza en la literatura peruana. En la misma línea de estudios de lo andino y testimonial, Betina Campuzano (2019) trabajará con las figuras y nociones de la migración para reflexionar sobre algunos sujetos en desplazamiento como: “el forastero de José María Arguedas, los migrantes digitales del poeta boliviano Rubén Hilari, el cargador cusqueño en el testimonio de Gregorio Condori Mamani, el k’piri del pajeño Víctor Hugo Viscarra, el sujeto de guerra en la autobiografía de Lurgio Gavilán, los migrantes trasandinos en la crónica de Cristián Alarcón...” (2019: 193); abriendo el juego a una multiplicidad de figuras en desplazamiento en los estudios literarios.

Finalmente, Julio Noriega Bernuy (2021) presenta la categoría de sujetos itinerantes, reconociendo esta línea de pensamiento teórico que describimos anteriormente y profundizando su propia categoría de sujeto migrante trasandino, para pensar también en los testimonios, pero en este caso del cargador Gregorio Condori Mamani y su esposa Asunta Quispe, quienes son, a su vez, indios urbanos.

La noción de itinerancia nos acerca aún más a la condición de desplazamiento territorial que se configura en los kallawayas.

Teniendo en cuenta el marco teórico-conceptual raigal en el que nos entroncamos, para elaborar este trabajo tomamos como punto de partida dos textos: uno que nace en la quebrada de Humahuaca - Jujuy a manos del escritor indígena Sixto 'Toqo' Vázquez Zuleta en el año 2006, titulado *Chincanqui Kallawaya y agitador*; y un testimonio recopilado en 1997 en La Paz - Bolivia por el antropólogo Gerardo Fernández Juárez, titulado *Testimonio Kallawaya. Medicina y ritual de los Andes en Bolivia*, cuyo informante es el yunga Severino Vila Huanca.

La historia narrada por Zuleta se desarrolla, principalmente, en los Andes meridionales, entre los territorios de Curva (Bautista Saavedra – La Paz - Bolivia) y Humahuaca (Jujuy - Argentina). Por su condición de curandero itinerante, el personaje principal recorrerá estos y otros territorios como Sucre -lugar al que va a estudiar medicina-, La Quiaca, Villazón, Tilcara, San Salvador de Jujuy, Tucumán, Buenos Aires, y hasta la misma Europa; pasando de a pie por parajes y puestos de los Andes profundos menos conocidos como Querosillayoc, Corral Hoyada, Molulo, Loma Larga, Yaquispampa, Ánimas, entre otros territorios que se pierden en el imaginario del lector. No por casualidad se apoda al personaje “Chincanqui”, que para las comunidades de la puna jujeña significa “¿dónde te metiste?”, “¿dónde te has perdido?”, “el que se pierde y aparece”, “lo que se instala y se desinstala”, aludiendo a esta condición de itinerancia⁸. A lo largo de su vida, serán Curva y el Norte argentino los lugares del eterno retorno.

8. Estos datos han sido un aporte de la antropóloga Lucila Bugallo, estudiosa de las comunidades de la puna jujeña. De hecho, en el capítulo “El borramemorias” de *Chincanqui, Kallawaya y agitador* aparece una referencia a este significado en un diálogo entre el yunga y el maestro Normentas: “-Chincanqui... Parece que dijera *te perderás* (...) / -Exactamente” (1997: 143), le responde Narciso.

Por otro lado, en testimonio recopilado, Gerardo Fernández Juárez realiza una investigación etnográfica sobre estos médicos empíricos. Reconoce que, aún después de su trabajo, poco se conoce de este grupo de curanderos que continúan hasta hoy rodeados de cierto misticismo. Son varios los entrevistados, pero entre todos ellos, Fernández dedica todo un capítulo de su obra al testimonio de Severino Vila. El yunga relatará experiencias de su vida como curandero y, con ella, muchos de sus conocimientos ancestrales sobre farmacopea y ritualidad, su concepción de la salud y su vínculo con la tierra. De esta manera se presenta:

Yo soy de la localidad de la Provincia Bautisa Saavedra, de Charanzi, capital de la medicina. Kallawaya, Severino Vila. Yo soy de mis abuelos, de mis tatarabuelos. Soy kallawaya nativo y mis abuelos me enseñaron diferentes clases de hierbas para atender a la gente pobre y nos viajábamos a los campos a diferentes lugares hasta diferentes departamentos curando a las gentes. Viajando lejos, cargando nuestras camitas, nuestras ch'uspitas, con nuestro botiquín (1997: 31).

Desde dos formatos diferentes -novela y testimonio-, va tomando cuerpo a partir de la escritura la figura de estos kallawayas y sus desplazamientos desde el ámbito de la oralidad, la itinerancia y, en cierto sentido, lo secreto. Pensar en los desplazamientos de los kallawayas o yungas nos pone frente a la pregunta de cuáles y cómo son estos movimientos, y cómo aparecen en los textos analizados.

Desplazamiento geográfico itinerante

*“Esos médicos indígenas que vivían en ninguna parte y llegaban
justo cuando más se los necesitaba”*

Sixto Vázquez Zuleta

Nos interesa en este punto volver sobre el propio origen del nombre de este ayllu y pensar en el espacio de frontera del que surgen: originarios de la provincia Bautista Saavedra, al norte de La Paz, habitan una zona de transición entre tierras altas y bajas, un espacio geográfico conformado por el límite entre los Andes y la selva. De ahí que también se los conozca con el nombre de yungas⁹.

Su condición de viajeros los ha convertido en portadores de un gran conocimiento en farmacopea vegetal, y son las plantas que utilizan las que pueden, también, trazar un mapa, una cartografía del desplazamiento de estos herbolarios. De esta manera, y en un vínculo de respeto por la tierra, en una de las escenas de *Chincanqui Kallawaya y agitador* en que el yatiri¹⁰ instruía a su hijo y su sobrino, encontramos esta descripción del momento de la recolección:

9. La yunga es un espacio geográfico que abarca extensiones que no se condicen con los límites geográficos políticos y abarca, por ello, el lugar del que son originarios los kallawayas. Si bien provienen de Bautista Saavedra, que forma parte de las yungas, algunos se han establecido en otros lugares como la Puna u otras ecorregiones.

10. Existe una disparidad en el uso del término “yatiri” en los textos analizados. En el caso de la novela de Vázquez Zuleta, se utiliza como sinónimo de “kallawaya” aunque en otros momentos del relato sí los distingue; en tanto, en el testimonio recopilado por Fernández Juárez, se hace la distinción entre los kallawayas y los yatiris aymaras. De la misma manera, en la novela figura tanto “kallawaya” como “callawaya”. De allí la disparidad en algunos fragmentos citados en el desarrollo de este trabajo.

Don Condori, como se llamaba el callawayaya, aprovechaba para instruirles en quechua sobre las propiedades de las plantas y las formas de curar. Las plantas que utilizaba las recolectaba de las Yungas, de la Cordillera y del Altiplano, pero conocía perfectamente las propiedades de la flora peruana, chilena o argentina.

Esos que cortan las plantas como sea, no saben. La planta es un ser vivo y hay que respetarla, para que nos sirva de curación. Hay que cortarla en un tiempo preciso para que no sufra y hay que pedirle permiso. La planta entiende – aconsejaba (2006: 44).

En este fragmento, no sólo podemos pensar en la vastedad de su conocimiento y su itinerancia, sino también en la relación con los ciclos y las entidades de la naturaleza y en el uso de la lengua quechua para compartir los conocimientos referidos a su cosmopraxis. El hecho de instruir a los jóvenes o hablar a las plantas en su lengua tiene que ver también con las posibilidades que ésta les da para mostrar esa interacción y práctica sobre el mundo. Así, podían enseñar sobre la diferencia entre plantas cálidas, templadas y frías; plantas macho o hembra; los momentos y las formas de la recolección, etc.

En el testimonio de Severino Vila encontramos, también, la mención y el uso de una variedad de plantas que vienen a colaborar con este mapeo: chakana negro, phuka de punta, waji, chichi, ruda, lino, mar de estrella, floripondio, betarraga, rábano, manzanilla, mostaza, pepa de palta, entre otras. La descripción que hace el kallawayaya sobre la condición de plantas frías y cálidas también deja clara evidencia de su desplazamiento geográfico:

De la hierba fresca siempre vive en altiplano, en altiplano y hierba cálida en los yungas y hierba templada en medio valle. Entonces en ese sector que vive la planta. Entonces diferentes lugares. En Caranavi, en Yungas es cálido, por ejemplo; matiku cálido, kalawala, cálido, khuwamuña cálido, karallanten, único templado es eso. (...) Entonces, para esas cosas, especial mulli, waji, cálido son. Copal también cálido, chachakuma ya altiplano es eso, hembra y macho (1997: 40).

Entendemos, así, que donde “vive la planta” vive también el yunga, en el sentido de que es posible seguir el rastro de la itinerancia a partir de las plantas utilizadas en sus curaciones. A la vez, los mapeos herbolarios funcionan como la contracara de una territorialidad a la manera occidental, pues nos permiten reconfigurar los espacios geográfico-políticos oficiales por donde itineran estos yungas, como rastros del caminar trasandino que atraviesa las fronteras establecidas cargando sus memorias, sus plantas, sus ch’uspas de saber. El kallawaya, a partir de su constante movimiento en busca de insumos entre territorios “fríos”, “templados” y “cálidos”; y en sus viajes por distintos espacios en pos de la asistencia a quienes se lo requieren, construye una *etnoterritorialidad* (Toledo Lancaqueo, 2005) propia, “subalterna y autónoma a la vez, invisible a los ojos del poder” (2005: 94)¹¹.

11. Si bien Toledo Lancaqueo piensa las etnoterritorialidades en el marco de las luchas por el territorio que se dan por parte de las comunidades indígenas, en cuanto reterritorializaciones simbólicas en base a estructuras culturales propias; pensamos que estos procesos de territorialización alternativos se dan aun cuando no exista una lucha política visible con los Estados Nacionales. A lo que nos referimos es a que existen modos de habitar, nombrar y mapear que escapan a las lógicas blancas y occidentales de los Estados. Ver, por ejemplo, los estudios de Pamela Rivera (2022) sobre los mapas orales disidentes en la cultura wichí.

Existe un punto de inflexión en este itinerar que nos parece fundamental a la hora de abordar la modalidad transandina kallawayá, a saber, cómo se imbrican sus prácticas ancestrales con las nuevas modalidades migratorias urbanas. Es de esperarse que, ante el fenómeno de los desplazamientos hacia las ciudades, sus prácticas curatorias se hayan visto modificadas. En el caso del testimonio de Severino Vila se hace muy patente en cuanto su familia se instala en las barriadas de La Paz. A partir de la relocalización del grupo, el llamado “mercado de brujas” de dicha ciudad empieza a funcionar como el principal proveedor de los insumos necesarios para sus “mesas” de curación, posiblemente en detrimento de la recolección ancestral. Incluso, se testimonian diferencias entre las mesas de curación montadas en el sector urbano, pues, a diferencia del campo, se tiene más elementos a la mano:

La ch'iyara misa de la ciudad es idéntica a la campesina, con la salvedad de que se emplean otros usos en su configuración así como un mayor refinamiento y sofisticación ritual (...). Las variedades de ingredientes que forman parte de la mesa negra urbana coinciden con la campesina excepto por la no pertinencia de ciertos complementos grasos, la persistencia de movimientos de inversión (imprescindibles para configurar la devolución del mal) y la sofisticación de la parafernalia ritual que emplea el especialista (1997:148).

Ahora bien, también aparecen nuevas relaciones sociales, espaciales y laborales a raíz de dichas migraciones. Ejemplo de esto es la conformación de la Sociedad Boliviana de Medicina Tradicional (SOBOMETRA) la cual, según

Fernández Juárez, implicó la comercialización de las orientaciones terapéuticas de los kallawayas de La Paz, como así también su “jerarquización” en el mercado curanderil:

Algunos de los Sindicatos de Yatiris de el Alto, presentan en las tarjetas de sus asociados el sello de garantía otorgado por la organización kallawayaya SOBOMETRA. La práctica de los prolongados viajes terapéuticos del pasado habituó a los kallawayas al trato con lo externo introduciendo cierto mestizaje en su cultura. Los kallawayas configuran, sin duda, la élite en el mercado simbólico de La Paz y, es igualmente, la élite social paceña la que busca con relativa frecuencia al “maestro” kallawayaya. El yatiri permanece en las alturas de El Alto, o se asienta en las proximidades de los barrios populares de “residentes” (Vila Huanca y Fernández Juárez, 1997: 159).

Un último aspecto relacionado con las migraciones urbanas a considerar, por el momento, tiene que ver con las huellas que en la propia ciudad se empiezan a percibir a raíz de los desplazamientos y asentamientos de estos grupos campesinos. La ritualidad y temporalidad del campo se imprime por sobre una temporalidad citadina, reconfigurando los momentos de las diferentes “mesas”. De esta manera, observa Fernández Juárez, “el ciclo agrícola rural marca las pautas de la presencia de las mesas dulces en la ciudad, adaptando su formato y contexto a las peculiaridades de la vida urbana de los residentes” (1997: 147). Puede apreciarse, entonces, cómo las prácticas ancestrales de los herbolarios se ven modificadas a raíz de la interacción con el espacio urbano; pero también

se aprecia, sobre todo a partir de los pedidos de los clientes que permanecen alejados de la ciudad, cómo las nuevas condiciones de estos sujetos itinerantes modifican las prácticas rurales acostumbradas.

El desplazamiento entre lenguas

“Te lo contaré en quechua, porque así me lo acuerdo mejor”.
Sixto Vázquez Zuleta

El desplazamiento idiomático, por su parte, tiene que ver con el manejo de la multiplicidad de lenguas que esta cultura ha tenido que adoptar para sobrevivir al contacto con otras. Sin embargo, siempre son las lenguas indígenas las que ordenan su forma de habitar el mundo. Podemos ver esto en varios de los personajes de la novela: Arsenio Zerpa, el hijo de Chincanqui, por ejemplo, había recibido el apodo de Sutyiqui por su castellano “mezclado con modismos y palabras del runasimi” (2006: 113)¹². También el maestro Pablo Normentas, quien se sentía atraído por la “pintoresca forma de hablar, llena de quechuismos y arcaísmos” (2006: 113) de sus estudiantes, había aprendido el quechua de los diálogos cotidianos de sus padres quienes, no obstante, “Con él no querían hablar en la melodiosa lengua de los Incas” (2006: 102) pensando que así aliviarían las penas de su hijo. En este sentido, la manera de hablar de estos sujetos es una

12. En el texto de Vázquez Zuleta, la palabra sutyiqui quiere decir “tu nombre” (2006: 143). Como el personaje nombra las cosas en una lengua que está entre el castellano y el runasimi, lo apodan de esa forma.

muestra de cómo sobreviven estas lenguas y cómo ellos mismos, en determinadas situaciones, intentan evitarla para no ser objeto de burla.

Por otro lado, en la escena en que Chincanqui está iniciándose como curandero empírico, el amauta le cuenta la leyenda del Incarri: “Comenzó a hablar, pero ya no en callawayá sino en quechua, pero tampoco en vulgar, sino en el alto runasimi, pleno de conceptos elevados” (2006: 51). En este contexto, el alto runasimi es la lengua que elige el personaje para transmitir una manera de ser en el mundo, la de la cosmopraxis kallawayá.

Según Girault, la mayoría de los hombres kallawayas son alfabetizados en español y “emplean frecuentemente cuatro lenguas: el kechua, el aymara, el español y su lengua particular” (1987: 32). Este investigador hace referencia a trabajos anteriores de recopilación del vocabulario kallawayá, mencionando trabajos como los de Luis Soria Lenz en 1954 y Oblitas Poblete en 1963; y explica que él mismo llegó a recopilar cuatro mil quinientas palabras de dicha lengua. Estudiando este vocabulario, llega a la conclusión de que “no se limita solamente a la práctica de la medicina o la magia, existen una serie de palabras para expresar las preocupaciones de la vida familiar, social, de la agricultura, de la cría de animales, de la flora, de la fauna, etc.” (1987: 32). El tránsito entre las lenguas, entonces, se relaciona con sus prácticas, sus maneras de habitar el mundo, su cosmopraxis.

Desplazamiento entre los *pacha*

“Nadie como ellos para advertir en las hojas de coca las tres dimensiones del tiempo”.

Sixto Vázquez Zuleta

El desplazamiento del kallawayaya entre los mundos tiene que ver con su intervención como *chawpi runa* (hombre centro) entre los pacha como dimensiones temporo-espaciales (Hanan pacha o mundo de arriba, Kay pacha o mundo de aquí y Ukhu pacha o mundo de abajo). Para los kallawayas, el ser humano puede perder el equilibrio cuando se expone a situaciones en las que su “ánimu” puede ser tomado por algún ser de otra dimensión. Hay tiempos propicios para que esto suceda, como en el mes de agosto, donde la pacha abre sus bocas. Así lo explica Severino Vila en su testimonio:

La tierra, cuando no le alcanzan hace atraso, no le pueden recuperar fracasos, si no es peleas, separaciones, si no es malignos parece, entonces lugar es mal. Entonces quien está mal hay que hacer pasar una mesita. Sullu de llama, dulce mesa, incienso, copal, pan de oro, untu de llama, huevo, feto, clavel, coca, alcohol... en sahumario. “Pachamama, santa tierra, tierra virgen, disculpale, perdonale, yo te estoy alcanzando esta ofrenda. Este k’uchu recíbelo” (1997: 38).

De esta manera, el yunga, a través de su palabra, de sus ofrendas, de su conocimiento vegetal, animal y mineral, interviene a partir de su ritualidad en estos mundos andinos para recuperar el equilibrio de esa persona¹³.

No sólo existen tiempos propensos a enfermar a las personas, sino también espacios. Bugallo y Vilca (2011) explican que mediante rituales como el de ofrendar a la Pachamama alimentan el “ánimu” de todo lo existente. Respecto a la espacialidad en los Andes afirman estos investigadores:

En esos caminos, en las abras, los corrales, en patios, en diferentes momentos del año, se han ido abriendo “bocas” a pachamama, a fin de propiciarla. Los momentos del roturar, del preparar el abono, de depositar la semilla, de cosechar, de señalar las nuevas crías, de agradecer, están inscriptos en este espacio, que sólo a la mirada objetivizada, o interpretada en tanto “objetiva”, puede nombrarse como “naturaleza”. Pachamama tiene boca y come, recibe alimento y es chayada. Pero también “nos come”. Las abuelas puneñas lo dicen claramente: “nos cría, nos come”. Esta manera de expresarse supone por un lado considerar que el espacio es un espacio vivo, por otro nos muestra un vivenciar de la mutua fagocitación entre ser humano y entorno (2011: S/N).

13. En estos y otros relatos, notamos que el kallawayaya puede ser convocado también para lograr un desequilibrio del ánimo. Ver, por ejemplo, “*El asesinato de ANTUKO fué descubierto y vengado por el Kallawayaya*” de Arturo Kacallanta (1932) publicado en la revista Titikaka, Puno – Perú.

El resultado de transitar en un tiempo y espacio aciagos puede ser el de las enfermedades del espíritu. En las tierras altas, algunas de ellas pueden ser miraduras, aicaduras, sopladuras, tistes, mal de ojo, pilladuras, loqueras¹⁴, y muchas veces pueden ser sanadas volviendo a pasar por ese espacio donde uno contrajo el mal, donde la tierra lo “comió”. Como vimos, son los curanderos los encargados de propiciar esa sanación.

Así, por ejemplo, en la novela de Vázquez Zuleta son varias las escenas en las que el kallawayá se ve enfrentado a situaciones como éstas. Una de las primeras en las que el médico empírico aparece como tal es sanando a una niña quien, habiendo jugado con sus hermanos en una vertiente, enfermó hasta quedar atada en una cama, babeando y con los ojos blancos. En el relato de su madre: “Estos días pasados, de dormida, habría los ojitos y decía ¡La sirena! ¡La sirena! y se jué empeorando hasta quedar así.” (2006: 12). Para sanarla, Chincanqui volvió hacia el manantial, hacia el espacio donde contrajo la enfermedad, con la ropa que la niña usó en el momento del suceso y preparó con ellas una especie de muñeca que arrastró en la arena junto al agua. Encendió velas, rezó un Credo, echó en un brasero hierbas aromáticas y llamó al espíritu de la enferma a la vez que hacía sonar una campana de bronce. En medio de la escena, le pareció escuchar el chapoleo de la sirena, pero terminó con su ritual y sanó a la muchacha.

Severino Vila, por su parte, también da testimonio de enfermedades que suceden porque la tierra o algún existente ha agarrado a una persona:

14. Para un mayor detalle de la sintomatología de estas enfermedades, ver Bianchetti (2008) y el Capítulo V de Vila Huanca y Fernández Juárez (1997).

El arco iris, en campo siempre estamos donde hay agua filtrante, el agua y llueve y sale el sol. Se forma arco iris donde sale del agua. Se forma arco iris. La persona, esa agua, por ahí está... ¡le toma! esa agua. Cuando se ha levantado el arco iris, se ha levantado arco iris él está tomando ese agua. Entonces, por esas razones, cuando ha tomado agua, él ¡otra clase se siente! Ya poco a poco, ya más inflada la barriga ¡grande! como si puede estar esperando familia. Las manos moradas, la barriga grande “Ay... ¿qué pasa?”. “Porque ese agua no más he tomado” (1996: 36).

El arco iris es también un existente que puede agarrar el “ánimu”. El yunga conoce y explica con qué plantas y de qué manera se cura. Para ello, trabaja con infusiones, cataplasmas, y la combinación de los doce colores a través de la lana o del “sebario”, una serie de polvos que provienen de distintas sustancias. Desde una cosmopraxis kallawayaya, entonces, hay tiempos y espacios que pueden enfermar si no se alimenta el equilibrio con la tierra. El kallawayaya no sólo comparte esta visión de los existentes, sino que también utiliza para sanar a la persona “tomada” oraciones religiosas, elementos animados, farmacopea vegetal, animal, mineral y humana.

Para lograr un acercamiento epistemológico que se encuentre dentro de las coordenadas del mundo andino, y que nos permita pensar una noción para definir al kallawayaya desde su propia cosmopraxis, tomamos como referencia los planteos de Mamani Macedo (2019), quien expone la necesidad de indagar en categorías y metáforas culturales andinas que nos sirvan para estudiar ya sea la literatura escrita en lenguas nativas “o la expresada en castellano con alma andina” (2019: 11). El teórico propone un “saber nativo” que evidencie la existencia de un yachay quipi

(un bulto del saber) en el Ande, que revalorice ese purun yachana (saber salvaje), ese conocimiento que corre paralelo en el tiempo al denominado “saber científico”. Para ello, explica algunas categorías de la cultura andina que demuestran cómo “este pensamiento y sentimiento es incorporado a su expresión poética y cómo existen palabras con residencia que son capaces de explicar su mundo verbal” (2019: 11).

Allí, por un lado, encontramos el concepto de *taypi/chawpi*, que según este autor:

...taypi expresa la unión de dos existencias que no entran en conflicto; sino que simplemente señalan un centro que, por estar ubicado en ese espacio privilegiado, actúa como un ente organizador, como un espacio de convergencia, que despliega su poder centrípeto y centrífugo. Chawpi es un ombligo. Aquí las partes se complementan y armonizan, gracias a la reciprocidad de energías (2019: 14).

Su tránsito ritual entre las tres dimensiones del mundo andino, en pos de sanar a sus pacientes, nos lleva a concebirlo como ese hombre puente (*chaka runa*) u hombre centro (*chawpi runa*) que es el encargado de regular el equilibrio. Nos valemos de estas categorías, pues nos habilitan¹⁵ la lectura del *kallawayá* como un existente entre las dimensiones temporo-espaciales del *pacha*, como un *chawpi runa*.

15. Los trabajos de Patricia Beltrán Henríquez (2003) y de Thèrese Bouysse-Cassagne y Olivia Harris (1988) son investigaciones que nos sirven para pensar en el *taypi/chawpi* como ese espacio del *pacha* que nos ayuda a entender esta manera de estar en tránsito entre los mundos. Por ejemplo, en su apartado “La edad del TAYPI”, Bouysse-Cassagne y Harris estudian la génesis del universo para los Aymara y consideran al *taypi* como “un microcosmos potencial que daría sentido al espacio y al tiempo y a partir del cual se irían difundiendo los diversos grupos.” (1988: 229) en tanto *Taypi Qala* o piedra central.

Finalmente, algunos diccionarios quechuas o aymaras contemporáneos (Ayala, 2011; Condori Cruz, 2016), aportan definiciones que nos acercan más a la posibilidad de pensarlo como un runa que existe en el centro. Conceptos como los de *taypi saya* “La parte del centro de una comunidad” (Ayala, 2011: 190); *taypi qala* “Piedra del centro. Piedra central. Centro cósmigo (...) una piedra que sostiene los cimientos de la construcción de un universo que haga posible la convivencia entre seres humanos en base al trabajo, ayuda mutua, reciprocidad y solidaridad. Es el punto de apoyo para explicar el espacio, el tiempo y el movimiento” (2011: 191); o *taypiri* “adj. Persona que está en el centro” (Condori Cruz, 2016: 339), *taypinkiri* “Persona del centro, del medio” (2016: 338); etc., aportan a la construcción semántica de la categoría propuesta. En este sentido, entonces, el kallawayaya viene a ejercer esa centralidad ordenadora en ese tránsito entre las dimensiones temporo-espaciales.

Planteos finales

“Sonckoyniypi apacusaj yuyayniyquita tupananchiscama (Llevaré tu recuerdo en mi corazón hasta que nos volvamos a encontrar)”.

Sixto Vázquez Zuleta

En este trabajo¹⁶, buscamos plasmar nuestra decisión interpretativa en pos de abordar la manera en que se discursiviza la figura del kallawayaya en diferentes poéticas, teniendo como marco estudios que piensen desde una epistemología andina. De allí nuestro intento de construir categorías como *chawpi runa*, noción que condensa, a nuestro entender, toda una *cosmopraxis kallawayaya* en sus múltiples desplazamientos itinerantes.

Nos interesa volver una vez más sobre el concepto de sujeto migrante trasandino de Noriega Bernuy (2012) pues es otra de las nociones centrales para pensar estas formas complejas de traslación y movimientos que realizan los kallawayas. Según el autor, “se le denomina texto trasandino cuando el locus de su enunciación está en tránsito entre remotos pueblos serranos, distintas ciudades y las grandes metrópolis del mundo” (2012: 12). Encontramos en el texto de Vázquez Zuleta una expresión muy clara de este sujeto descentrado:

Se despertó temblando y una vez más sintió esa sensación aprietacorazón de no saber dónde estaba. ¿En un cabrapuesto de la prepuna? ¿En un immaculado hotel de Bonn? ¿En esos refugios de mineros de Santos? ¿O en un piringundín de Buenos Aires? La oscuridad no le dejaba ver

16. Es el esbozo inicial de una investigación mayor que, en el marco de la Maestría en Estudios de Frontera de la Universidad Nacional de Jujuy, desarrolla Luciana Arriaga. Su tesis se centra en la figura de los kallawayas y su textualización en un corpus “migrante”, que incluye fotografías, novelas de agencia indígena, testimonios, recopilaciones orales, entre otros.

nada. La d'áluz poco a poco fue entrando por una ventana y sus ojos comenzaron a reconocer algunas cosas. La hierrocama en que estaba acostado, tapado con su poncho, la petaca en que guardaba sus cosas, su saco colgado de una silla. Se dio vuelta y por la ventanita vio llamear el sol sobre la cumbre de los cerros. Recordó totalmente y se sintió firme y seguro. (...) Con razón la gente del campo y el indígena usan "recordar" en vez de "despertar" y dicen: "Apenas ha recordao y se ha levantao", reflexionó (2006: 87).

En ese "recordar" que piensa el personaje entendemos esa necesidad de volver a ordenar el locus de enunciación en tránsito del que habla Noriega, ya que este kallawayita transita diferentes espacios territoriales que lo ponen en situación de tener que pensar dónde se encuentra, producto de su itinerancia. Si recorremos las espacialidades entre las que se mueve Chincanqui, podremos identificar esos pueblos serranos, como Querosillayoc o Punta Corral, y las grandes ciudades y metrópolis como Buenos Aires o Francia.

Como vimos, la lengua es otro de los elementos que se desplaza. Para el autor, en el caso de análisis que lo ocupa, "en la memoria de este migrante se reconcilian la lengua indígena, la inglesa y la española, al margen de sus diferencias lingüísticas o de las implicaciones políticas y culturales que caracterizan a cada una de ellas" (2006: 13). Como se observa, los kallawayitas también se desplazan entre una multiplicidad de lenguas: el español, el quechua, el kallawayita. El uso de una lengua u otra responde a distintos motivos: hay una lengua para lo ritual, una lengua para contar historias que no pueden ser expresadas en español, y una lengua usada a causa de la itinerancia. Así, por ejemplo, cuando Chincanqui viaja

a Europa también se vale de este recurso: “-Je ne parle pas français. Je parle spagnol-articuló en un francés de libro.” (2006: 68). Esta “reconciliación” que sucede en la memoria del kallawayas es entonces similar a aquella que propone Noriega Bernuy para el migrante transandino. En ella, el territorio de los Andes no aparece como algo aislado, donde sus habitantes nacen, viven y mueren; sino que se desplazan por distintas ciudades del mundo. Es a partir de este traslado, explica el autor, que se produce tal reconciliación, generando formas de comunicación que les son propias.

Finalmente, el desplazamiento entre los pacha anteriormente desarrollado es un último aspecto que nos lleva a proponer a los kallawayas como una modalidad de sujeto migrante transandino. Julio Noriega explica que “para el migrante andino existe, además del aquí y del allá, en el sentido occidental de la distancia en el plano horizontal, el hanan y urin como categorías de estar en dos distintos planos de dimensión vertical” (2012: 29). En el caso particular de los yungas como chawpi runas encontramos también esta manera de estar en las diferentes temporalidades y espacialidades del mundo andino.

Si, como plantea el autor, la denominación de sujeto trasandino es “la que mejor define su condición de migrante en triple desplazamiento, en tránsito entre tres mundos, tres culturas y tres lenguas al mismo tiempo” (2012: 30), las múltiples formas de movimiento que encontramos en los kallawayas vienen a proponer un nuevo camino de investigación, o una perspectiva más sobre la configuración de los migrantes andinos. Plantear una nueva manera de traslación como la del chawpi runa nos encuentra en un esfuerzo más por pensar desde una episteme latinoamericana en diálogo con las categorías y problemáticas anteriormente desarrolladas.

Bibliografía

- Altuna, Elena (2008). “La partida inconclusa: indigenismo y testimonio”. Revista de Crítica Literaria Latinoamericana, año 34, n°68, págs. 121 - 141, Lima: CELACP.
- Ayala, José Luis (2011). *Diccionario de la cosmopercepción andina*. Perú: Arteidea.
- Beltrán Henríquez, Patricia (2003). “Las nociones del tiempo y el espacio en el calendario ritual de Cariquima”. *Liminar. Estudios sociales y humanísticos*. Vol 1, N° 2, pp. 76-86, México: Centro de estudios superiores de México y Centro América.
- Bianchetti, María Cristina (2008). *Cosmovisión sobrenatural de la locura. Pautas populares de salud mental en la Puna Argentina*. Salta: Editorial Hanne.
- Bouysse-Cassagne, Thèrese y Harris, Olivia (1988). “Pacha: en torno al pensamiento aymara”. Xavier Albó et al (Comp.). *Raíces de América: El Mundo Aymara*. Madrid: Edición Alianza, América/Unesco, pp. 217-274.
- Bueno Chávez, Raúl (2004). Antonio Cornejo Polar y los avatares de la cultura latinoamericana. Lima: Fondo editorial de la UNMSM.
- Bugallo, Lucila y Vilca, Mario (2011). “Cuidando el ánimo: salud y enfermedad en el mundo andino (puna y quebrada de Jujuy, argentina)”. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Debates*.
- Campuzano, Betina (2019). “Escrituras diaspóricas y migrantes trasandinos en la crónica urbana argentina”. *Revista Literatura y Lingüística* 40, pp. 159 a 183.
- (2022). “Memorias que luchan y poéticas que migran. Los testimonios indígenas del Gran Chaco”. *Escritura y Pensamiento*, N° 21, p. 11 - 26.
- Condori Cruz, Dionisio (2016). *Diccionario Aymara Castellano*. Puno: Corporación MERU.
- Cornejo Polar, Antonio (1996). “Una heterogeneidad no dialéctica: sujeto y discurso migrantes en el Perú moderno”. *Revista Iberoamericana*, Vol LXII, p. 176 - 177.
- De Munter. Koen (2016). “Ontología relacional y cosmopraxis, desde los Andes. Visitar y conmemorar entre familias aymara” *Chungara, Revista de Antropología Chilena*. Vol. 48, N° 4, p. 629 a 644.
- Descola, Philippe (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*, Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Girault, Louis (1987). *Kallawayas. Curanderos itinerantes de los Andes*. La Paz – Bolivia: Ediciones de L’orstom.
- Kacrallanta, Arturo (1932). “El asesinato de ANTUKO fué descubierto y vengado por el Kallawayas” *Titikaka*, Puno – Perú.
- Mamani Macedo, Mauro (2019). “Purun Yachana. El valor de las categorías culturales andinas en la explicación de nuestra literatura” en *Jornaler@s Año 4 – Nro. 4*, p.11-22.
- Noriega Bernuy, Julio (2012). *Caminan los Apus. Escritura andina en migración*. Lima: Pakarina ediciones.
- (2021). “Comunidades, textos y sujetos itinerantes transandinos” en *Gregorio*

- Condori Mamani Asunta Quispe Huamán Autobiografías Noqaykuq Kawayayniyku*, Perú: Ediciones Achawata.
- Oblitas Poblete, Enrique (1963). *Cultura Callawaya*, La Paz: Telleres gráficos bolivianos.
- Poma de Ayala, Guaman (2005). *Nueva Crónica y Buen Gobierno I, II y III*, Perú: Fondo de Cultura Económica.
- Rivera Giardinaro, Pamela Rosa Amelia (2022). “Wichi ta welekhen. Campeadores y mapas orales en la memoria wichi” en *Escritura y Pensamiento*, 21(44), 2022, p. 93-116.
- Toledo Llancaqueo, Víctor (2005). “Políticas indígenas y Derechos territoriales en América Latina: 1990-2004. ¿Las fronteras indígenas de la globalización?” Pablo Dávalos, comp. *Pueblos indígenas, estado y democracia - 1a ed.* - Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO.
- Vázquez Zuleta, Sixto (2006). *Chincanqui Kallawaya y agitador*, Humahuaca – Jujuy: Artes Gráficas Crivelli.
- Vila Huanca, Severino (Gerardo Fernández Juárez, recopilador) (1997). *Testimonio Kallawaya*, Quito – Ecuador: Abya-Yala.