

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES SEDE ECUADOR  
AREA DE ANTROPOLOGIA  
PROGRAMA DE POSTGRADO EN ANTROPOLOGIA 1991-1993



Tesis presentada a la Sede Ecuador de la Facultad  
Latinoamericana de Ciencias Sociales

por

MARIA AUGUSTA VARGAS ALZAMORA

Como uno de los requisitos para la obtención del grado de  
**Maestro en Antropología**

PROFESOR ASESOR: XAVIER IZKO

Julio, 1994

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES  
(FLACSO)

PROGRAMA DE ANTROPOLOGIA  
CON MENCIÓN EN ANTROPOLOGIA ANDINA



'EL CHIQUITA PICHAY' O  
'LAS LIMPIAS DE LA MALA SUERTE':  
TRAYECTORIAS INDIVIDUALES Y REFERENTE COLECTIVO DE IDENTIDAD

María Augusta Vargas Alzamora

Quito, mayo 1994

## INDICE

INTRODUCCION .....	1
Notas .....	6
CAPITULO I	
ESTADO DE LA CUESTION .....	7
La temática de la identidad .....	7
Identidad individual y social .....	10
El campo de la antropología médica .....	15
Metodología .....	20
Notas .....	22
CAPITULO II	
TRAYECTORIAS DE GQ, ML Y CE .....	23
GQ .....	23
ML .....	28
CE .....	33
Notas .....	39
CAPITULO III	
EL 'CHIQUITA PICHAY' O 'LAS LIMPIAS DE LA MALA SUERTE .....	43
Trayectoria del yachaj .....	43
El 'chiquita pichay' o las 'limpias de la mala suerte' .....	44
El tratamiento de Alberto Taxzo .....	48
'Ima mapa, ima chiqui, llujshinchi !' .....	52
Las limpias de la mala suerte practicadas por otros terapeutas indígenas .....	54
Notas .....	56
CAPITULO IV	
LA CONSTRUCCION DE LA IDENTIDAD PERSONAL Y COLECTIVA .....	59
El pluralismo médico .....	60
La construcción de la identidad personal .....	64
GQ, ML y CE .....	70
El yachaj .....	73
Identidad individual; identidad colectiva .....	75
Notas .....	83
CONCLUSIONES .....	85
BIBLIOGRAFIA .....	87

Síntesis.

La presente investigación es un intento de reflexión acerca de las connotaciones que tiene la relación entre personas de sectores urbanos y el yachaj indígena Alberto Taxzo, cuando solicitan su ayuda en las 'limpias de la mala suerte' o 'chiquita pichay'.

Este encuentro, en una sociedad plural cultural y socialmente, se puede analizar sin duda, desde diversos enfoques, no obstante, se ha privilegiado por ahora la problemática de la identidad, considerada aquí como un proceso dinámico de construcción activa y permanente por parte de GO, ML y CE, quienes han acudido, entre otras personas, al yachaj de Cotopaxi.

Si bien sus trayectorias individuales son tomadas en cuenta, interesa sobre todo poner en evidencia de qué manera sus búsquedas personales reflejan un vacío de identidad con su 'matriz' cultural, en algunos aspectos. De manera que este cruce de fronteras étnicas y de clase, que se da en el recurso al yachaj indígena, evidencia la necesidad de encontrar nuevos referentes identitarios, en donde se sientan representadas y expresadas, y en donde sus demandas, de salud en este caso, sean satisfechas.

Y la salud comprende aspectos de índole físico, psicológico y espiritual que no son tratados de manera integral por la biomedicina, como en cambio sí ocurre en la medicina que ejerce Alberto Taxzo. Estos sistemas de salud tienen perspectivas distintas, suponen concepciones diversas acerca del ser humano, sus relaciones sociales y con la naturaleza, de la misma manera que obedecen a diferentes modos de conocimiento y aproximación a la realidad, cuestión que se refleja en los conceptos de salud, enfermedad, diagnóstico y cura: el 'chiquita pichay', por ejemplo.

Ahora bien, uno de los aspectos que se quiere poner de relieve es que el punto de partida son individuos, no para reducir el análisis a casos aislados, sino para encontrar elementos de contraste entre los parámetros culturales dominantes y las prácticas individuales, con el objeto de plantear una crítica cultural y vislumbrar la construcción de nuevos referentes colectivos que se nutren de varias fuentes. Este estudio pone de manifiesto aspectos de este proceso.

## INTRODUCCION

El presente trabajo parte de la premisa que en una sociedad como la nuestra, que se ha ido construyendo en un espacio de relaciones inter-étnicas e inter-culturales, hemos vivido un proceso de continuo cambio, transformación y adaptación de nuestros referentes y prácticas culturales y de los contenidos de nuestra identidad personal y colectiva, que supone no obstante la existencia de continuidades.

Sin embargo, este proceso, que históricamente se ha dado de manera compleja e incluso contradictoria, no ha sido adecuadamente dimensionado. Cuando hablamos de sectores dominados que se aproximan o 'apropian' de elementos de la cultura de los sectores dominantes, los vemos como perdiendo su autenticidad o sufriendo un proceso de 'aculturación', en un sentido unidireccional; en cambio, cuando analizamos esta misma situación en sentido inverso llegamos a decir incluso que se están revalorizando aspectos de la cultura de los sectores dominados. No se puede negar que este proceso está mediado por relaciones de poder y dominación y que apreciaciones como las expresadas ponen de manifiesto este hecho, aunque al mismo tiempo lo simplifican.

Ello explica mi interés de analizar a través de un caso muy concreto esta dinámica. El objetivo del presente trabajo es estudiar la relación que se da en la actualidad entre el yachac indígena de Cotopaxi, Alberto Taxzo, y personas procedentes de sectores urbanos de diverso origen social, que solicitan sus servicios en las 'limpias de la mala suerte' o 'chiquita pichay'. Interesa estudiar esta cuestión en la medida en que los yachaicuna siguen siendo importantes recursos médico-psicológicos a pesar de la hegemonía de la biomedicina y en tanto existe un reconocimiento -si bien no generalizado- de la autoridad del yachac en este campo del saber.

Por otro lado, este estudio nos permitirá entender cómo en

la búsqueda de esta alternativa de salud se pone en evidencia que las fronteras étnicas y de clase son franqueables y permeables en coyunturas específicas y que diversos sectores sociales tienen espacios comunes de participación y expresión, aunque simultáneamente en otros ámbitos de la vida se estén confrontando y buscando diferenciarse.

Asimismo, es posible demostrar que no hay una 'apropiación' unidireccional de elementos de la cultura dominante y urbana por parte de sectores dominados, campesinos e indígenas, sino que esta 'apropiación' o aproximación también se da en el otro sentido. Proceso en el cual las personas involucradas van construyendo su identidad personal.

Finalmente, es relevante que estudios en el campo de la Antropología Médica pongan en evidencia la recurrencia de las personas a distintas fuentes de tratamiento para la salud de los diferentes sistemas médicos, de acuerdo al tipo de dolencia o enfermedad; por ende, que éstos existen de manera competitiva o complementaria, pero no excluyente. Y es visible que la presencia de estas prácticas médicas está 'garantizada' porque constituye un recurso de salud en esferas que van más allá de la salud física y que sus usuarios no se limitan al ámbito de la comunidad. Estas, además, se renuevan constantemente frente a una demanda del mismo modo cambiante.

El interés por investigar este tipo de prácticas medicinales se inscribe en la preocupación actual que hay en el mundo por parte de diversas corrientes de pensamiento que abogan por una reconceptualización del ser humano, sus relaciones y su posición e interacción con la naturaleza y el cosmos. De ahí que palabras como 'holismo', 'integral', 'vida natural', o incluso la interdisciplinariedad en las ciencias tanto naturales como sociales, reflejen esta búsqueda y estos nuevos planteamientos. Es decir, este estudio constituye una preocupación del momento histórico actual (Frank 1979; Myerhoff 1980:199; Shostak 1983:5); y tiene su soporte debido a que la época en que vivimos ha planteado este debate y problemática y en la medida en que

adquiere un carácter político (cf. Lewis 1992).

Ahora bien, la presente investigación quiere ser un aporte al campo de la antropología puesto que un caso concreto es estudiado a la luz de una comprensión más abierta y procesual de la construcción de la cultura y la identidad. Quiere aportar a lo estudiado en el ámbito de la antropología médica, tomando como punto de partida de la investigación la cuestión de la construcción personal de la 'identidad'. Considero que el encuentro de 'pacientes urbanos' con el 'yachaj indígena' a propósito del 'chiquita pichay' permite que ellos cuenten con particulares elementos para la elaboración de la imagen de sí mismos que es permanentemente alimentada y redefinida en sus vidas. En sí, la construcción de la identidad personal, supone asumir una posición dentro de la sociedad y en relación a la sociedad en su conjunto, por ende la identidad en tanto construcción y relación social hay que verla como un proceso que se da en el marco de tensiones y contradicciones, de diversidad y heteronomía (cf. De Lauretis 1987).

Para llevar a cabo este trabajo pensé que podía buscar a Alberto **Taxzo**, un yachaj indígena <sup>1</sup> que vive en la comuna Quilajaló de la provincia de Cotopaxi. Conocí hace más o menos ocho años a Alberto **Taco** <sup>2</sup> cuando vivía en Quito con su familia y trabajaba en el Instituto de Patrimonio Cultural. Esta Institución organizaba en esa época una Feria Artesanal. En dicha feria trabajaban unos amigos indígenas que me presentaron a Alberto, quien no 'aparentaba' ser 'indígena', pues llevaba pelo corto, un pantalón a la usanza urbana y zapatos de cuero. Me causó muy buena impresión: era franco, directo, amistoso y con sentido del humor. Luego le ví en un Festival relacionado con el Equinoccio de Verano en la Mitad del Mundo. Siendo una persona abierta y 'conversadora', el diálogo entre los dos fluía en un ambiente de confianza. En esa ocasión me comentó que sus padres era indígenas de Cotopaxi.

Por el año 86 tuvimos un nuevo encuentro en la Casa de la

Cultura Ecuatoriana de Quito en unas chozas construidas con sigse, con la bandera del Tahuantinsuyo flameando y una gran pancarta en la que decía: "IntiÑan Quishpichin", "El Camino del Sol. La Liberación"; además, "Nucanchic Yachashcata Huillachinchic", "Comunicamos nuestro Saber". En el lugar ofrecían comidas, artesanías, música, etc. y Alberto Taxzo era el organizador de este evento. Repartían al público interesado un folleto que reivindicaba lo **indígena**, y "la práctica de sus sabios principios en el diario vivir". Pero no era el Alberto de antes, ahora era un 'indígena' vestido de blanco, con poncho, sombrero, barba y bigote..., indígena, que quería asumir esa identidad y esto se expresaba en su ropa y en una forma de vida que invitaba a compartir a todos los presentes. En aquella oportunidad él se desempeñaba como yachaj y atendía al público en el campo de la salud.

Posteriormente, en julio de 1990 participé en el "I Encuentro Continental de Pueblos Indios" (La Merced-Fichincha) y estuve presente durante la atención que brindaba Alberto Taxzo a sus 'pacientes' durante este evento y en la clausura que tuvo lugar en la provincia de Imbabura. Desde esa ocasión no le volví a ver en mucho tiempo, ni supe de él, pero sabía que en la actualidad estaba dedicado a la práctica médica.

Decidi entonces buscarle y preguntarle si podíamos llevar a cabo un trabajo en el cual iba a analizar, de un lado, la relación que se establecía entre él, en tanto yachaj indígena, y sus 'pacientes' urbanos; y, de otro lado, el 'chiquita pichay' o las 'limpias de la mala suerte' que era uno de los motivos de dicha relación. Me dijo con entusiasmo, que precisamente cuestiones como ésta son las que los tiempos actuales necesitan, y debido a que estamos ahora en una época propicia para desarrollar 'el saber y vivir de los **'runas'**', era incluso un compromiso avanzar en esta dirección. Se trata entonces de una persona que tiene claridad en no ser mero 'objeto' de estudio sino un 'sujeto', activo no sólo en la construcción de la representación de su quehacer y de la 'tradición' cultural que le



ánima, sino también en su objetivación.

La exposición de esta investigación ha sido organizada de la siguiente manera: en el primer capítulo se hace un breve estado de la cuestión sobre lo investigado en el campo de la identidad y de la antropología médica. El segundo capítulo corresponde a las trayectorias de GQ, ML y CE, y en él están consignados sus testimonios acerca de sus dolencias y su búsqueda del yachaj. En el tercer capítulo se aborda el 'chiquita pichay' o las 'limpias de la mala suerte' en sí, se define su carácter y se recogen las palabras del yachaj de Cotopaxi. Se ponen en evidencia también los contenidos que otras tradiciones comparten con la tradición Andina y cuyo conocimiento y vivencia forman parte de la experiencia del yachaj, de GQ, ML, y de CE, hallándose elementos de diálogo e identidad comunes. En el cuarto capítulo se analiza el 'chiquita pichay' desde la noción de pluralismo médico y de la construcción de la identidad personal tanto del yachaj como de GQ, ML, CE en su experiencia y aproximación diferencial a esta cura, y se reflexiona finalmente sobre la identidad individual en su contraste y relación con la identidad colectiva.

## Notas

1. Yachaj, palabra quichua, significa 'el que sabe', 'sabio', 'conocedor'. Es el término con que se designa actualmente entre las comunidades indígenas de la sierra, a quien cumple el rol de 'médico', consejero espiritual y moral, que en ciertos lugares también tiene autoridad política. En el campo de la medicina existen jerarquías y grados de especialización, de modo que por su 'poder' y conocimiento, el de mayor rango es el Sinchi Yachaj, y Taita Yachaj corresponde a la categoría de maestro o guía espiritual.

2. A propósito, en un primer momento me he referido a Alberto Taxzo y luego Taco, puesto que cuando le conocí era así como se apellidaba. El cambio obedece a que él considera que en su evolución personal actual se identifica con las 'cualidades esenciales' del fruto taxo (*Passiflora mixta*) y reforzar la pronunciación con la 'z', tiene que ver con la idea que las letras tienen determinadas vibraciones que él requiere ahora en su vida para el rol social que desempeña.

3. He subrayado la palabra runa, que quiere decir ser humano, para contrastar con la idea que Alberto Taxzo tenía por el año 86 en relación a reivindicar lo 'indígena'. Debido a que resultaba ser excluyente el planteamiento, en un 'desarrollo' de su propuesta social, propone a todos buscar una vida humana. En este sentido, 'indígena' resulta ser el habitante originario de cualquier lugar en el mundo; 'mestizos somos todos desde hace miles de años; pero "seres humanos, muy pocos", dice Alberto Taxzo. Por ende en la búsqueda de una vida humana respetuosa de la naturaleza, de uno mismo y de los otros seres humanos, debemos seguir las pautas de los pueblos que nos precedieron en los Andes que ante todo eran humanos, afirma.' En este sentido la proposición es para **todos**, también para los mismos indígenas.

## CAPITULO I

### ESTADO DE LA CUESTION

En el presente capítulo se hará una exposición de la literatura examinada sobre la temática de la identidad y de la antropología médica a partir de lo cual se han seleccionado las herramientas teóricas para nuestro análisis (que se condensa sobre todo en el capítulo IV). Por otro lado, se da cuenta de cuál fue la metodología aplicada en esta investigación.

Existen diversos enfoques que analizan la problemática de la identidad cultural. En muchos casos la identidad es entendida como etnicidad de modo que el primer término es subsumido en el segundo. Es común encontrar también definiciones de identidad que hacen alusión al sentido de reconocimiento o pertenencia de un persona a un grupo social o a un colectivo. El concepto de indentidad, asimismo, alude a la necesidad de establecer semejanzas y diferencias entre dos o más sociedades. En general, la complejidad social del presente plantea la necesidad de estudiar la diversidad al interior de una misma sociedad desde la dimensión identitaria. Y en esta perspectiva no sólo se vuelve indispensable el análisis de las identidades colectivas, sino también de las identidades individuales, más aún, de la relación dialéctica entre las dos.

#### **La temática de la identidad**

La antropología ha desarrollado diversos conceptos para el estudio de la etnicidad y de la identidad cultural con nuevos paradigmas que buscan comprender la complejidad del momento presente. De acuerdo a Cohen, el manejo de la categoría 'etnicidad' desde los años 70 representa un cambio hacia nuevos intereses teóricos y empíricos de la antropología (1988:380). Por otro lado, la problemática de la identidad adquiere relevancia en nuestro tiempo debido a los cambios históricos ocurridos. Los procesos socio-económicos y culturales de los

años 80 han provocado un estallido de diversas y nuevas identidades y "la identidad aparece como un nuevo referente de comprensión y de explicación de las lógicas sociales" (Sánchez-Parga 1993:11).

Ahora bien, es importante referirse a la etnicidad puesto que esta última categoría supone una forma de identidad social, y desde este concepto ha sido estudiada la temática de la identidad. Existen diversos conceptos de etnicidad, pero por lo general ellos apelan a la idea de un origen común, de creencias y valores compartidos por un grupo (cf. De Vos 1982:5). El sentido de pertenencia a un colectivo también está presente en esta noción. Epstein (1978), por su parte, considera que las raíces afectivas de la etnicidad están implícitas en el sentido de pertenencia y el sentimiento de lealtad hacia el grupo étnico.

La categoría etnicidad ha sido utilizada también como criterio de 'clasificación de la gente' (Leach 1954; Barth 1969; Southall 1970; Levi-Strauss et.al. 1977; Epstein 1978). De acuerdo a Chapman et.al., (1989:17), "...there is no reason to regard 'ethnicity' and 'identity' as different in kind from all other acts of clasificación and identificación".

Desde otra perspectiva, se establece en cambio una diferencia entre lo que supone la etnicidad, que "es generalmente adquirida en el nacimiento", y la afiliación voluntaria que es una característica de las posibilidades de cambio de la identidad individual (Horowitz 1975:113).

Para varios autores hablar de identidad supone hablar de la autopercepción de las propias características de un grupo, pero esto implica a su vez diferenciarse de otros (Muratorio 1982:55; Tilman 1984; Montoya 1988:10). Asimismo, la identidad de los miembros de una sociedad es definida en la relación de oposición y contraste con aquella de otra sociedad, sostienen otros investigadores. Para Levi-Strauss (1977:15), en una crítica a los funcionalistas que conciben a las sociedades como una 'totalidad', poco respetuosa de las diferencias; "la cuestión del 'otro' aparece como constitutiva de la identidad", la

'destotalización', según este autor es indispensable para el planteamiento de la identidad, es decir "reconocer la diferencia para evitar convertir al otro en lo mismo"; en este sentido el 'otro' es entendido como condición de afirmación de una identidad. De ahí la importancia de la definición del 'otro', para la definición, a su vez, de la imagen de uno mismo, o del 'nosotros' (Sidder 1987; Corbey 1988). Es en el proceso de identificación de otros grupos como se construye la propia identidad, sostiene Chapman et.al. (1989:17). Pujadas, en esta misma perspectiva, plantea que los individuos y los pueblos conciben su propia identidad frente a la 'alteridad' (1993:9).

También se ha considerado que el proceso de identificación o construcción de identidades es en sí mismo un proceso de oposición y por lo tanto de construcción de fronteras (boundaries) que diferencian objetivamente a unos grupos sociales de otros (cf. McAll 1990:100). El aporte de Barth (1969), a este respecto es tomar en cuenta los aspectos subjetivos de la etnicidad (identidad). Este autor considera la etnicidad como un proceso subjetivo de indentificación de un grupo, en el cuál la gente utiliza 'ethnic labels' para definirse a sí mismo y su interacción con los otros. Barth (1969) se centra en las fronteras sociales del grupo y no en lo que esas fronteras encierran, más aún, considera que el pasaje por esas fronteras no diluye la existencia del grupo ni la misma rigidez de las fronteras. Según el mencionado autor, las personas pueden cambiar de identidad, que lejos de negar la pertenencia a un grupo, refuerza la idea de identidades distintas. Handleman (citado por Cohen 1978:387), yendo más allá de Barth, sostiene que las fronteras étnicas no son estables y continuas, pueden serlo en unos casos y en otros no. Y considera que son más bien múltiples e incluyen "overlapping sets of ascriptive loyalties that make for multiple identities". La contribución de estos enfoques radica en señalar que la identidad de los grupos sociales y los individuos no obedece a determinismos culturales que condicionan sus conductas, sino que los actores sociales se

adscriben a prácticas que consideran significativas.

### **Identidad individual y social**

Cuando se da cabida al estudio de los aspectos subjetivos de la identidad, se avanza en dirección del estudio de las identidades individuales, poco problematizadas.

Read (1955:276) considera, por ejemplo, que la identidad social e individual son los dos lados de la misma moneda. En su parte Juliano (1990:5) plantea que la identidad social (colectiva) y la identidad individual no son lo mismo. Como Frigolé (1984:26), sostiene que la utilización del mismo concepto para ambos procesos constituye "una metáfora inapropiada que transfiere y transpone las características de lo individual personal a lo colectivo". Según Juliano, la construcción de la identidad personal y colectiva responde a lógicas diferentes: tanto la primera no niega la existencia de otros individuos distintos y la segunda en cambio es fruto de un proceso clasificatorio que involucra un criterio de exclusión, se enfatizan las diferencias y, socialmente hablando, puede dar lugar a situaciones potencialmente conflictivas.

Ahora bien en cuanto se refiere a las identidades individuales, existen varios enfoques que pueden ser expuestos. Gutierrez (1992:87), considera que en el plano del individuo, hablar de identidades es hablar de identificación: "De nexos imaginarios en los que venimos a reconocernos iguales a nosotros mismos, a partir de la imagen que el otro nos remite y por la cual nos certificamos". Epstein (1977) al referirse a la identidad personal, habla de la 'identidad terminal' que según el autor es una síntesis a nivel individual de un conjunto de vectores afiliativo-emotivos con los que está implicado cada individuo. Pero Pujadas (1993:52) señala que en ningún momento está explicitado de qué manera se relaciona la dimensión subjetiva e individual y la dimensión institucional, en este enfoque.

Otra aproximación que da cabida a la acción

individuos, como miembros de un grupo social es la del enfoque interaccionista. Blumer (1969:26), hace tres consideraciones. 1. Los seres humanos buscan ciertas cosas sobre la base del significado que estas tienen para ellos. 2. Este significado es el producto de la interacción social en la sociedad humana; y, 3. Tales significados resultan trazados y significados a través de un proceso interpretativo que es utilizado por cada individuo para asociar los signos que él encuentra. De acuerdo a esto se puede entender que si bien normativamente existen unos valores y unas pautas de comportamiento generales para el conjunto de la sociedad, estos no poseen un significado unívoco para cada sujeto y grupo particular.

Para analizar la dimensión personal de la identidad es útil partir del concepto de socialización, es decir, el proceso de introducción de un individuo a la realidad objetiva de un grupo social. De acuerdo a Erikson (1990), en la socialización primaria el individuo se familiariza con la realidad objetiva de su entorno social captando los valores morales, definiciones consensuales y pautas de comportamiento. El adulto, en su socialización secundaria, que está relacionada con sus espacios individuales, se vincula a grupos o esferas particulares de interacción, grupos de interés con sus propios códigos y valores particulares en confrontación a otros grupos sociales.

Por otro lado, desde el enfoque etnometodológico que se fundamenta en las teorías del etiquetaje social, Garfinkel y Sacks (1970) afirman que los hechos sociales son el resultado de las acciones individuales. Más aún, sostienen que la realidad social es una creación de los actores sociales y no una realidad externa preexistente. En esta orientación interesa más la toma de decisiones de los sujetos y se descarta la idea de que estos simplemente aplican las reglas preestablecidas.

Chapman et.al., (1989) a su vez, consideran que un grupo o un individuo no tienen una sola identidad, pero si una variedad de posibilidades "that only incompletely or partially overlap in social time and social space". Sobre este aspecto, Devereux

(1982:65) piensa que hay que considerar los aspectos multidimensionales de la identidad personal. Las personas tienen, según este autor, una pluralidad de identidades que obedecen a los múltiples roles y relaciones al interior de la sociedad a la que pertenecen.

Si bien por un lado existen teorías que estudian el fenómeno de las identidades colectivas o la etnicidad y, por otro lado, hay aproximaciones que se plantean como objeto de análisis las conductas individuales, hace falta un marco teórico donde se integren la acción individual y la estructura socio-cultural. Como bien señala Fujadas (1993:47), la teoría antropológica no ha avanzado mucho en la elucidación de la dimensión identitaria, esencial para la comprensión de los individuos y los grupos sociales. Por un lado, porque el objeto de estudio tradicional de la antropología ha sido las sociedades tribales donde el problema de la identidad no tendía a ser importante y, por otro lado, por el estatuto objetual que el individuo ha tenido en tradiciones y escuelas filosóficas.

Para efectos de nuestro análisis, no se puede entender la identidad sino como un fenómeno que surge de la dialéctica entre el individuo y la sociedad. En esta línea de pensamiento es importante lo que señalan Erikson (citado por Epstein 1978:99), cuando afirma que la identidad es el resultado de una compleja interacción de necesidades psicológicas internas y de percepciones y respuestas sociales externas, es decir, es siempre psicosocial.

Por su parte, Fujadas (1993) hace varias consideraciones que son pertinentes para nuestro estudio. Señala que, "...los tipos de identidad son puros productos sociales, es decir, elementos de la realidad social objetiva" (p.48), pero, por otro lado, considera que las respuestas adaptativas individuales no son unitarias ni necesariamente corporativas (p.50). Es decir, que cualquier opción individual siempre tendrá un marco referencial de carácter colectivo y los individuos, por su parte pueden adscribirse a unas prácticas y no a otras, tanto de su grupo



social como de otros con quienes tienen relaciones.

Esta consideración se la hace en tanto hablamos de la existencia de una pluralidad de posibilidades frente a las cuales los sujetos se ven avocados en la definición de su identidad (Weidenfeld 1987:9). Nuestro estudio tiene como punto de partida el carácter plural, heterogéneo, multiétnico y el marco urbano de nuestra sociedad, caracterizada por la complejidad de opciones, de pautas alternativas para sus miembros, lo que explica a su vez la existencia de identidades múltiples (cf. Sánchez-Farga 1993:20).

El carácter plural de nuestra sociedad da lugar a diversas estrategias de identidad, ya sea de identificación, diferenciación o reconocimiento, de ahí que el estudio de las trayectorias individuales cobre importancia en relación a los referentes colectivos de identidad. En estos marcos plurales, en donde diversos grupos sociales están en relación, de acuerdo a Prada (1992:65), es importante considerar que "cuando se traduce un conjunto de símbolos 'ajenos' se los transfiere a una identidad propia. Los símbolos dejan de ser ajenos para ser 'propios', por lo tanto la traductibilidad es una propiedad constitutiva de la identidad". De hecho, las nuevas adscripciones o afiliaciones de los sujetos no suponen la pérdida de una identidad 'dada' por su origen, sino enriquecida en sus experiencias personales y por ende construida permanentemente. Como señala Sánchez-Farga (1993:26), "Todo individuo y grupo social aparece como una intersección a la vez múltiple y heterogénea donde se juega una diversidad de identificaciones y una compleja estrategia de identidades".

En esta línea de pensamiento hay enfoques que sin descuidar la dimensión colectiva, dan cabida a la reflexión de las actuaciones individuales. Así por ejemplo, Najenson (1982:53) y García Canclini (1986:43), sostienen que los sujetos se 'apropian' selectivamente de componentes diversos que permiten estructurar y construir su identidad personal, sin que su origen cultural determine sus prácticas y su autodefinición. Es

evidente que cada individuo particular no es en ningún caso portador y actor de la totalidad de la identidad cultural en la cual está inserto, sino que su individualidad refleja retazos parciales de algunas de las facetas de tal identidad (Piña s/f:284; García Canclini 1982). Más aún, es necesario considerar la posibilidad de que los sujetos puedan ir 'mezclando' diversas posibilidades y maneras de actuar y de ser en la construcción de su identidad (cf. Gow 1991).

También es necesario reconocer el carácter normativo de la identidad, puesto que guía el comportamiento de los sujetos y puede suponer además la adscripción a determinados ideales colectivos (Sánchez-Parga 1993:28). En nuestro estudio esta es una dimensión que también se toma en cuenta puesto que nuevas afiliaciones son también motivo de nuevas expectativas sociales.

De hecho estas elecciones individuales pueden suponer que los individuos estén insatisfechos con el status social que se les ha acordado y busquen nuevos referentes identitarios, incluso fuera de su grupo de origen. De Vos (1982:18), plantea que en su sentido primario de pertenencia un individuo puede dirigirse hacia tres direcciones: "1. a present-oriented concept of membership as citizens in a particular state as a member of a specific occupational group. 2. a future-oriented membership in a transcendent universal religion or political sense. 3. a past-oriented concept of the self as defined by one's ethnic identity that is, based on ancestry and origin". Lo que permite reconocer las posibles afiliaciones de los sujetos y la redefinición constante de sus referentes de identidad en sociedades plurales.

Ahora bien, "la existencia de la pluralidad cultural implica que cada identidad posee diferentes grados de elaboración y legitimación, pudiendo alguna de ellas ser predominante o hegemónica, convirtiéndose en punto de referencia y comparación para el conjunto de la sociedad; el sistema cultural es también un sistema de poder, señala Piña (s/f:288). En efecto en nuestro estudio se observa cómo las prácticas medicinales indígenas no son legitimadas desde el Estado, por ende no están

institucionalizadas y no constituyen la alternativa de salud predominante.

### **El campo de la antropología médica**

Como se ha señalado en la introducción, el objetivo de la presente investigación es analizar en el marco intercultural de nuestra sociedad, la relación entre un yachaj 'indígena' y personas provenientes de sectores urbanos en la búsqueda de un recurso de salud, el 'chiquita pichay' o las 'limpias de la mala suerte'. Esta relación es la que da cabida a pensar en términos de la construcción de la identidad personal de quienes participan de este contacto. De hecho, si revisamos la literatura existente en el campo de la etnomedicina podemos constatar que este aspecto no ha sido considerado.

Los estudios que se han realizado en el campo de la antropología médica tienen varios enfoques; seguidamente revisaremos de manera somera algunos de ellos.

Muchos estudios han analizado el campo de las prácticas de salud indígenas o campesinas en su carácter intrínseco. Para Campaña (s/f:2-3), el chamanismo tiene una tendencia holística, integradora, abarcativa y unitaria del hombre con su entorno. En esta argumentación coinciden muchos autores que señalan que en las prácticas medicinales indígenas se parte de la noción de que la salud y el equilibrio tanto individual como social obedece a la relación armoniosa existente entre el ser humano, la sociedad y la naturaleza. Por tanto, las causas del desequilibrio y la enfermedad deben hallarse en la rotura de estos nexos (cf. Sánchez-Parga 1991; Balladelli 1988; Ortega 1990; Ruiz 1990).

Abundan también muchos estudios que indagan sobre el campo fitoterapéutico de la medicina indígena (cf. Girault 1988; Balladelli 1988; Rios 1991) y la dualidad frío-caliente en la concepción del cuerpo, de la enfermedad y del uso de las plantas medicinales (Ruiz 1990). También hay muchos estudios sobre el uso de elementos sicotrópicos en el proceso de curación (Naranjo 1983; Guerrero:229; Sharon 1980).

Las prácticas curativas indígenas han sido analizadas en su relación con los sistemas médicos oficiales, en este sentido por ejemplo Fassin (1992:249), señala que los 'guerrisseurs' recurren a diversas estrategias para acrecentar su reconocimiento social y se pregunta si la condición de la sobrevivencia de la medicina tradicional es o no su institucionalización y reconocimiento oficial (p.255). Un aspecto importante que destaca este autor es que la medicina moderna no trata todos los aspectos de las enfermedades (p.260), lo que abre un espacio para las prácticas de la medicina tradicional. De acuerdo a Campaña (s/f:5), existe incluso una recuperación del chamanismo porque "resuelve problemas que no llegan a ser comprendidos por la medicina occidental", por lo cual recomienda que se de apoyo oficial a la medicina chamánica. Reichel (1986:343), por su parte, considera que frente a la economía de mercado en la cual están insertas las diferentes actividades de los chamanes, puede darse por un lado el manejo de nueva información que se adapta y se apropia y por otro lado una recuperación intensa de sus formas tradicionales. Cuando se analiza la presencia de las prácticas médicas indígenas en una sociedad multiétnica, es pertinente el enfoque referido al pluralismo médico, que es retomado en este estudio, para señalar la coexistencia de diversos recursos o sistemas de salud en la sociedad, en una relación de complementaridad o yuxtaposición, pero no necesariamente de oposición desde el punto de vista de los usuarios (cf. Unshuld 1976; Crandon 1986; Bastien 1987; Federssen 1988; Lozaya 1988). Lozaya (1988) considera que la interacción de la medicina tradicional y la medicina institucional requiere de una voluntad política.

Otros investigadores se han referido básicamente a las cualidades de los terapeutas indígenas. En primer lugar cabe señalar que existen varias categorías de terapeutas lo cual depende no sólo de los recursos utilizados en la terapia, sino del nivel de aprendizaje alcanzado por ellos (Maj-Liz-Foller 1989 :313; Ruiz 1990; Balladelli 1990:387). Varios autores enfocan este proceso de formación y especialización (Nash 1975; Bartolomé

1977; Sharon 1980; Creamer 1987; Huanca 1989; Balladelli 1989; Cifuentes et.al. 1992). Según Ferrin (1986:126), la posibilidad de ser 'chamán' obedece, por un lado, a la "estructura del espíritu de la persona", que lo predispondría a desempeñarse como tal y, por otro lado, a sus procesos biológicos; enfermedades por ejemplo que le señalarían este destino. Son numerosos los estudios hechos sobre estos terapeutas sin que muchos de ellos se detengan a señalar las características que definen sus 'jerarquías' o niveles de conocimiento.

Ahora bien, Taussig (1986:391,444), por ejemplo, hace un estudio relevante al punto, en Colombia, en donde se pone de manifiesto cómo ha sido construida la imagen del 'hombre salvaje' desde la colonia y se le otorgan atributos de poder que le vienen de la naturaleza. En esta misma dirección hallamos el estudio de Townsley (1993:451) entre los Yaminahua, donde el chamán es considerado como la persona que 'sabe' y esto le otorga poder. En la práctica del chamán, el conocimiento y la visión están íntimamente ligados dice Gow (1991:238). Fassin (1992:83) interpreta la situación social de los 'guerrisseurs' en función de su influencia, legitimidad y uso social que hacen de su saber. Este autor señala que "saber es poder" (p.339), y la capacidad de curar es un poder social (p.331). Igualmente se ha considerado que el chamán es la persona que mantiene los intereses y valores más importantes de una cultura (Turner 1986:134). En esta misma línea Sánchez-Farga (1985:517), piensa que el 'yachaj' debe ser entendido como el depositario y transmisor de creencias, mitos, leyendas, rituales y formas de control social. Malengreau (1992:10), sostiene que el chamán es el mediador para equilibrar y reparar elementos duales opuestos, tanto en el campo de la salud como en el campo político. Pero el chamán no sólo es visto como líder político sino también como líder religioso (Langdon 1991:165). El chamán es además percibido como intermediario en la relación del hombre con lo 'sobrenatural', el medio ambiente, con el entorno social y con su propio cuerpo (Millones 1983:64). Este contacto con lo 'sobrenatural' en muchos casos es posible

gracias al consumo de alucinógenos y esto permite al chamán obtener información sobre las causas de la enfermedad (Maj-Liz-Foller 1989:313). El chamán también tiene la capacidad de manipular símbolos de curación dentro del paciente (Dow 1986:56). Un aspecto que ha sido poco estudiado es el que se refiere a la competencia existente entre los 'curanderos' de la misma especialidad, aspecto que es analizado para el caso mexicano por Modena (1990:169).

Cuando se ha estudiado el chamanismo en los Andes, se ha destacado el rol político del chamán al interior de su comunidad como en relación al conjunto de la sociedad en la que está inserto. De acuerdo a Salomon (1991:115), el shamán es un líder político clave para impulsar cambios políticos en situaciones de confrontación o debilitamiento político de la comunidad indígena en su relación con el Estado. Así mismo, este autor considera que el chamanismo es una arma en el conflicto interétnico (1985:501). El chamanismo resuelve conflictos sociales, políticos y étnicos afirman también Jara y Pinzón (1988:263); y, más aún, cumple varias funciones a la vez; según Reichel (1986:343), es un mecanismo aglutinador y disgregador, es un medio para reproducir el legado tradicional del grupo, es un sistema que incorpora y maneja los cambios políticos y sociales, incluso revolucionarios, y hay que entenderlo también como un sistema de manejo ecológico y espiritual de estados alterados de conciencia. Para Sharon (1980:72), el concepto central del chamanismo es el poder, poder capaz de transportar al hombre más allá de los límites de sí mismo, poder que se encuentra en los objetos con los que se realiza el rito chamánico (p.74). El ritual chamánico según este autor, "dramatiza la manipulación del tiempo sagrado para transcender la tensión de los opuestos y las barreras del tiempo y el espacio profanos, permitiendo así un renacimiento espiritual" (p.145).

En cuanto se refiere al proceso de curación que reúne al chamán y al paciente es importante señalar el estudio de Levi-Strauss (1985:204), sobre la eficacia simbólica, donde asevera

que el chamanismo invierte la técnica psicoanalítica. Para Campaña (s/f:16) en cambio, la 'medicina chamánica' daría una 'apertura' a una mejor percepción de lo consciente, subconsciente e inconsciente y facilitaría el acceso al conocimiento de situaciones psicotraumáticas; considera al chamán como un agente psicoterapéutico. De acuerdo a Hargous (1985:90), el chamán, en tanto participa del mismo idioma, territorio y creencias con sus pacientes, puede establecer un contacto psicológico benéfico, necesario para hacerles creer en la validez del 'tratamiento mágico', es decir, "provocar el encanto que le hará volver eficaz". Por su parte, Turner (1986:360) considera que la terapia es un asunto de tapar las brechas en las relaciones sociales y liberar al paciente de síntomas patológicos. Para Kempf (1991:139), la curación y el sistema médico de los indios Coaiquer, es un sistema político informal que provee cohesión y control social, a la vez que resuelve los conflictos internos.

En lo que concierne al ritual mismo que en nuestro medio adopta el nombre de 'chiquita pichay', existen varios estudios que, o bien son descriptivos o problematizan este fenómeno como uno de los rasgos de identidad de la comunidad indígena, de sus practicantes y usuarios (cf. Sánchez-Parga 1985; Muñoz-Bernard 1986; Balladelli 1988; Ruiz 1990; Ortega 1990). Otros estudios, cuyo objeto de análisis es este mismo ritual terapéutico, revelan sus particularidades regionales, su aspecto formal, y se pone de manifiesto incluso que hay elementos comunes en los contenidos de valores, creencias y símbolos que se manejan (cf. Sharon 1980; Polia 1989 (Perú); Foerster 1985 (Chile); Taussig 1982, 1986 (Colombia); Girault 1988 (Bolivia)). Si bien algunas de estas investigaciones hacen referencia al origen étnico o social tanto del terapeuta como de sus pacientes, en esta relación intercultural no se estudia la construcción de identidades personales de los pacientes, que es posible advertir en dicho encuentro. Este aspecto es lo que en esta investigación se quiere destacar.

## Metodología

En cuanto se refiere a la metodología aplicada, para llevar a cabo el presente trabajo recurrí a varios métodos. En primer lugar la observación-participante de la vida de Alberto Taxzo y de las sesiones de curación efectuadas por él. Mientras el cuadro de diálogo y curación, que reunía a Alberto Taxzo y sus 'pacientes', se daba frente a mis ojos, a más de lo que grababa, escribía las dudas que me quedaban y las preguntas que me surgían, y que haría oportunamente luego. Anotaba las 'recetas' o el tratamiento para tal o cual dolencia y sobre todo observaba la gestualidad y reparaba en el tono y modulación de la voz, que constituyen un punto de partida para dimensionar cuál es la atmósfera, y cuál es el estado de ánimo de quien es atendido y su satisfacción o no con lo que dice el yachaj y con la 'limpia'. Aspectos clave para la transcripción y edición de los datos y sobre todo para la interpretación (Tedlock 1983).

Cuando se daba el 'chiquita pichay' propiamente, además de lo dicho, dibujaba a grandes rasgos en mi libreta de apuntes lo que no quedaría registrado en la grabadora ni en fotografías. Sin irrumpir en esta escena, me ubicaba de modo de no perder de vista al yachaj y su relación con su 'paciente'. Dibujaba como estaba dispuesto el 'escenario', cómo se ubicaban los personajes, la parafernalia, todo lo que hacía el yachaj, con sus manos, con sus 'instrumentos' (cuando los usa) y con el espacio y la persona que estaba junto a él. De hecho, queda claro, que pese a mi deseo de no ser inoportuna o condicionar la situación, era una protagonista más de la escena, y participaba en un 'drama' del que estaba siendo parte (cf. Okely 1992). El observador no puede constituir una máquina impersonal porque el mismo trabajo de campo demanda del antropólogo todos sus recursos: intelectuales, físicos, emocionales, políticos e intuitivos (id. 1992:8;24). Además, el trabajo de campo es un modo intersubjetivo de producción de conocimiento, gracias a la relación que es posible entablar con el yachaj y con quienes buscan su ayuda terapéutica en torno a 'las limpias de la mala suerte' o 'chiquita pichay'.



Ahora bien las entrevistas tanto al yachaj como a quienes lo visitaron constituyen el contenido esencial de este trabajo, para indagar sobre las razones que motivaban a individuos urbanos a buscar a un yachaj indígena que hace 'limpias'; es decir, una práctica terapéutica que no se realiza en los hospitales y tampoco es puesta en práctica por los médicos de su ciudad. Del mismo modo las entrevistas son un medio para desentrañar los conceptos que maneja el yachaj en su discurso. El presente trabajo da cabida a las voces de las personas que recurren al yachaj, así como a su voz, con los términos en que se expresan y con el significado que les otorgan a los mismos, no sólo porque esto permitiría tener diversas lecturas, sino porque el objetivo es que hablen los 'sujetos', que sus palabras sean en si guías de nuestra comprensión. Sobre todo, interesa superar el "autoritarismo del autor" y evitar dejar la voz pasiva al 'otro' (Marcus y Fisher 1986:3).

## Notas

1. Hay muchas denominaciones que son utilizadas para describir y analizar las prácticas médicas indígenas que develan la posición no sólo teórica sino ideológica que se tiene frente a ellas y en relación al sistema médico 'oficial'. Medicina indígena vs. medicina profesional, a la primera se la caracteriza por ser empírica en tanto a la segunda se la considera científica. Medicina tradicional vs. medicina moderna, aquí está implícito el contraste que hacen algunos autores entre una práctica médica que consideran inmutable, reminiscencia del pasado en contraposición al desarrollo dinámico de la segunda. Medicina formal vs. medicina informal, la diferencia radicaría en que la primera está institucionalizada y respaldada por el Estado y la otra actúa en sus márgenes. Etnomedicina vs. biomedicina, la primera alude al estudio de los sistemas médicos de los grupos étnicos y la segunda a la medicina 'occidental' o alopática.