

CENTRO DE INVESTIGACIÓN DE LA REALIDAD DEL NORTE

“Ayllú y ritual terapéutico.

Los santuarios andinos como dispensatorio de salud”

Cuaderno de Investigación Social N°6

Iquique, Chile; 1982.

Canje y Correspondencia:

Casilla 135, Iquique - Chile

Teléfono: (+56) (57) 414461

Página web: www.crear.cl

Correo electrónico: bernardo.guerrero@unap.cl

**“Ayllú y ritual terapéutico.
Los santuarios andinos como dispensatorio
de salud”**

Juan van Kessel

PRESENTACIÓN

La edición del Cuaderno de Investigación Social N°6, del Centro de Investigación de la Realidad del Norte -CIREN- presenta la segunda y última parte del trabajo “Tecnología Médica Andina” del investigador de nuestro centro el Dr. Juan van Kessel B.

En este Cuaderno se presentan los temas “Ayllú y Ritual Terapéutico” y “Los Santuarios como Dispensatorios de Salud”. Ambos trabajos enmarcados dentro de una perspectiva crítica y andina de entender un sector importante de la problemática regional del norte grande de Chile.

BERNARDO GUERRERO JIMÉNEZ
DIRECTOR CIREN

AYLLU Y RITUAL TERAPEUTICO

1. LA COSMOVISION ANDINA: EL AYLLU COMO TOTALIDAD ORGANICA

El ayllu mayor, llamado también comunidad o etnia, representa la concreción de lo que en términos antropológicos se indica como el cosmos andino. En tres párrafos mencionamos aquí brevemente sus características, por cuanto tienen relevancia para la concepción de salud y enfermedad y para el ritual terapéutico.

1.1 EL AYLLU-COSMOS

En otra oportunidad, analizando la mitología vigente en la comunidad de Cariquima (Chile), hemos señalado -y Büchler en su estudio de la comunidad de Cumpi(bol) lo confirma (Büchler, 1971: 90-1)- que la cosmovisión aymara (entendida como sistema de clasificaciones de la naturaleza y de lo sobrenatural), tiene su origen en la estructura económica y socio-política de la comunidad. Esta proposición se respaldó más que nada por el origen ecológico de las divinidades, su función en la mitología y su actuación según el modelo humano-aymara.

El Cosmos, en que nosotros solemos distinguir un macrocosmos (del mundo o universo) y un microcosmos (del ser humano), tendría para el hombre andino por lo menos dos dimensiones más, si éste sintiera necesidad de tales distinciones analíticas; a saber: la dimensión social (la familia, el ayllu) y la dimensión espiritual o sobre natural (el panteón autóctono y cristiano y los muertos). Más interesante para él es, que el cosmos, en su visión, es uno e integrado a pesar de la amenaza de la desintegración, el vuelco, el kuti. El cosmos, además, es una totalidad viva, con vida propia, universal, orgánica, algo como animal-cósmico (Bastien, 1973: 28). La Pachamama, divinidad universal aymara, es una expresión mitológica de esta cosmovisión, de la vida una y universal del mundo, la que incluye a todos los seres: hombres y animales, plantas, piedras, cerros y fuentes, en breve, todas las cosas del mundo, y todas estas cosas participan en la vida del mundo.

1.2 EL AYLLU TIERRA Y EL AYLLU COMUNIDAD

En su lado interior, todas las cosas se comunican unas con otras (Van Kessel, 1980: 321). Dice Buechler, que en esta cosmovisión existe un paralelismo entre los procesos naturales y los sobrenaturales.

El paralelismo entre los procesos naturales y humanos aparece: 1) en similitudes de textura (p.ej. la mujer encinta que hila lana// el cordón umbilical torcido que produce el estrangulamiento); 2) similitudes de acción (p.ej. presencia de incienso "lágrima secada de pino"// hace secar la leche materna); el aborto que corta el normal proceso de la fecundidad humana// atrae la helada, que corta el proceso productivo de la chacra); 3) en similitudes de condición (p. j. la mujer encinta// favorece la fertilidad de la chacra trabajándola; la mujer en su menstruación// corta la fertilidad de la chacra si se acerca).

No se trata de causalidad, sino de paralelismo. El aborto no causa la helada. Más bien, para mantener el equilibrio y la normalidad de las fuerzas naturales (meteorológicas y vegetativas, tan necesarias para la economía campesina), es necesario mantener y cuidar una normalidad complementaria en la conducta humana (la reproducción humana, la producción económica, las relaciones sociales). En cambio, cuando aparecen anormalidades en el ambiente humano (aborto, adulterio, parición de gemelos, etc.); es de esperar, que aparezcan anormalidades similares en el ambiente natural (granizadas, sequía, inundaciones, plagas y enfermedades.) En caso de la conducta humana anormal (conducta atípica o "error" "pecado"), la secuencia de calamidades sólo puede ser bloqueada por el Yatiri "el que sabe". El Yatiri sabe efectivamente del buen orden y lo vigila buscando la razón de las enfermedades y su curación. Sabe descubrir las correlaciones sobre los fenómenos humanos y naturales, entre conducta y salud. Descubre las fuerzas sobrenaturales involucradas y sabe del ritual correspondiente. Así, manipulando en forma adecuada al mundo sobrenatural, con fineza y sensibilidad el Yatiri puede evitar o superar las calamidades naturales (el castigo, la pena, el "llaqui"). Puede hacerla cesar, bloqueando su desenvolvimiento, siempre previa reparación (corrección, confesión, expiación, etc.) del error (pecado, anormalidad, etc.) en el ambiente humano. Así explica Buechler (1971, 90:103) la "ley del paralelismo simpatético" entre los ambientes humano y natural.

El cosmos c.q. el ayllu, constituye una unidad orgánica, viva y completa. Esto se puede deducir del ritual; no sólo del ritual terapéutico y profiláctico, sino también del ritual de iniciación, de paso (de crisis) y del ritual agrícola y ganadero de la comunidad andina. En todas estas ceremonias aparece como elemento central e indispensable la "mesa" de ofrendas para alimentar a las partes integrantes del territorio, mitológicamente personificados en los mallcus, achachila, sirenas, etc. Luego se alimenta a los antepasados vivos y muertos del ayllu, cada uno en su representación. El Yatiri hace circular a partir del centro ritual sangre (vida), unto (fuerza) y gran número de elementos para mantener completa la vida de las partes, reafirmando así la integridad orgánica del Ayllu-Cuerpo.

1.3 EL AYLLU-CUERPO

La unidad orgánica del cosmos, c.q. del ayllu, se observa también por la nomenclatura de los lugares del territorio, que conforman no pocas veces un paradigma anatómico animal o humano. La comunidad de Jesús de Machaca (Bolivia) concibe su territorio en términos del paradigma anatómico de un puma (Albo, 197: 788-790). El Cusco Incaico tiene un plano urbanístico que representa la figura del puma (Agurto, 1980: 113). Los Kaata, como muchas otras etnias andinas, han expresado la concepción de su ayllu (tanto el ayllu geográfico-ecológico, como el ayllu económico-social-político), en términos de un paradigma anatómico-humano. Su ayllu tiene 3 partes: alta, central y baja. En la parte alta se distinguen lugares correspondientes a la cabeza, el pelo, los ojos, la boca y los brazos derecho e izquierdo. Todas son indicaciones orográficas. La parte central se concibe como el tronco, con el corazón, los pechos y las entrañas. En la parte baja están las dos piernas y hasta las uñas de los pies. Kaala percibe su mundo como una totalidad completa, viva y orgánica. El paradigma anatómico humano, para organizar y clasificar su mundo, lo encontramos hasta hoy día en gran número de comunidades andinas, aunque pocas veces tan detalladamente como en Kaata (Bastien, 1973: 12).

La mantención de la integridad orgánica es la esencia de la obligación social. Dejadez, o acción nociva a la integridad territorial afecta a la comunidad y a la vida humana, resultando en enfermedad-castigo o en otra "pena". Bastien demuestra en su tesis (1973) cómo el ritual aymara exprime los principios unificadores de las partes geográficas y sociales de una comunidad. El ritual terapéutico y profiláctico, por lo mismo, es en su esencia un ritual integrador.

2. PLENITUD Y VACÍO EN EL AYLLU: SALUD Y ENFERMEDAD

Entre los comuneros existe por tradición un alto grado de identificación con el ayllu, a pesar del actual debilitamiento de sus estructuras. Esta conciencia tradicional de identidad étnica, lleva al comunero a vigilar por la integridad de su ayllu, cumpliendo y haciendo cumplir con todas las obligaciones tradicionales. Estas son las obligaciones económicas en el sistema de explotación simultáneo de todos los niveles que abarca el ayllu "de pie a cabeza"; las obligaciones religiosas hacia las divinidades y espíritu del panteón autóctono que personifican la Santa Tierra y todas las partes integrantes del ayllu territorio.

El incumplimiento de estas obligaciones afecta a la integridad del todo orgánico que es el ayllu. Del vacío avisan penosamente, los muertos y los espíritus con

enfermedades y otras calamidades. El incumplimiento o vacío, perfora el corazón del "culpable" como "una pena", haciéndose sensible, por ejemplo, en la enfermedad de su hijo. La enfermedad lleva a un examen de conciencia (Monast, 1969: 120): "¿quién y en qué, está endeudado con sus obligaciones?". Si el caso no resulta claro, se consulta al Yatiri del por qué de la enfermedad. Este actúa como concientizador, confesor y si se quiere, como psico-terapeuta (Lastres, 1945), antes de iniciar cualquier terapia curativa.

Un caso ocurrido en Kaata-Centro (Bolivia) cita Bastien (1973):

"Erminia, la nieta de Carmen y Marcelino, se enfermó de úlceras en la cara, que la abuelita trata de curar con yerbas, pero en vano. Su esposo consultó al Yatiri Sarito que vino para leer la coca. Su diagnóstico definió las úlceras como "mal de huaca" o sea, los antepasados enterrados allí estaban enojados. Carmen revisó cuidadosamente la situación; estaba cierta que el Yatiri tenía razón, porque Martín, su yerno y el padre de Erminia, había arado en una chacra cerca de una antigua tumba. Así Martín había de llevar la ofrenda propiciatoria a la tumba, pero éste se opuso "si quieres, tu mismo llevas la ofrenda", le dice a su suegro Marcelino. De hecho, Martín opinaba que los muertos estaban más bien enojados, porque su suegro no tenía descendencia masculina. Sus dos hijos murieron y ninguna de las cinco hijas casadas vive en Kaata Centro. La familia de Marcelino perderá el acceso a la Tierra Alta y Baja de Kaata. El ayllu menor de Kaata-Centro está afectado, porque ve disminuida su relación con Kaata Alto y Bajo. Todo esto era la "pena" de Marcelino; ésta va más allá de su nieta enferma.

El conflicto entre Martín y Marcelino se solucionó cuando Carmen consiguió que un forastero llevase la ofrenda a la tumba. Erminia sanó, pero todo estuvo "completo" cuando Celia, esposa de Martín comunicó que estaba encinta, podría ser de un varoncito y éste entraría a asumir los derechos y obligaciones del anciano Marcelino como su propio descendiente. El acceso a Kaata Alto y Bajo estaría asegurado. El ayllu estaría completo e integrado y los antepasados contentos. Se decidió que el Yatiri Sarito ofrecería una "Salud Misa".

Las enfermedades, en particular las de tipo "castigo", suelen aparecer en consecuencia de la "ley del paralelismo simpatético". El Yatiri basa su examen etiológico (buscando el por qué de la enfermedad) y su diagnóstico es la búsqueda del paralelismo. Luego elige una terapia adecuada, que -en contexto ritual- se ajuste al caso en todas sus dimensiones o aspectos: religioso y social, ético y psíquico, técnico, farmacológico y dietético. En la etiología aparecen combinaciones como estas:

- | | |
|--|--|
| 1) Los padres pelean (el matrimonio se desintegra, afectándose las estructuras comunales). | • Y los hijos se enferman (la integridad de su vida se deshace también, visualizando la desintegración de la familia y del ayllu). |
| 2) El achachila del cerro sembrado de piedras, perturbado. | • Produce erupciones en la cara. |
| 3) Las tumbas antiguas perturbadas | • Produce la enfermedad de la huaca. |
| 4) El error de menoscabar (in-) conscientemente la integridad del ayllu tierra. | • Permite la enfermedad desintegradora del cuerpo humano, sea del "pecador" o sea el de su hijo. |

Hasta aquí constatamos, que la salud o la plenitud de vida y la integración del mundo o ayllu mantienen una íntima correlación. La pena ("Ilaqui" o vacío existencial, según Kusch), tiende a aparecer simultáneamente en el ambiente humano (la comunidad o la familia) y en el ambiente natural ecológico. Así también, la "plenitud", que es su contrario positivo, tiende a aparecer sensiblemente como la vida próspera y florece, tanto en el ambiente humano como en el medio natural circundante. Por su parte, el Yatiri y el hombre andino en general, se preocupa más que nada del por qué de la enfermedad. El índole nosológico del mal, es de interés secundario. De igual modo, el tratamiento, los fármacos, la técnica terapéutica positiva y empírica, es de gran interés, pero siempre de importancia secundaria. El tratamiento y los fármacos no son más que una parte del ritual terapéutico total, el mismo que persigue la reintegración total del enfermo: la integridad del ayllu-territorio y del ayllu-comunidad, del pleno funcionar del enfermo en su ayllu y por ende la plenitud de su vida y salud.

A continuación, analizaremos el ritual terapéutico.

3. EL RITUAL TERAPEUTICO

Un esquema sinóptico es necesario hacer del ritual terapéutico, porque éste es sumamente variado, según la etiología, el diagnóstico y las variaciones regionales y difícilmente escaparíamos a la impresión de una fantasmiosa bizarrería. Sin embargo, es posible distinguir orden y sistema. Antes que nada hay que recordar que los remedios y los tratamientos son parte integral del ritual terapéutico y que son escogidos de acuerdo a los mismos criterios etiológicos y nosológicos y con variaciones regionales. No es posible tratarlos aquí, pero tampoco debemos perturbarlos de su tremenda y confusa variedad.

Podemos distinguir rituales terapéuticos de tipo profiláctico y de tipo curativo. También distinguimos rituales de tipo integrador y de tipo ordenador. De este modo aparece un diagrama de cuatro casillas:

FIGURA 1.- EL RITUAL TERAPEUTICO ANDINO, SEGUN SU RAZON ETIOLOGICA Y SU FINALIDAD

FIN	RITUAL PROFILÁCTICO	RITUAL CURATIVO
RAZON	I. Ej. Iniciación de casa templo, etc. "Bautizo".	III. Rituales terapéuticos de enfermedad-pecado.
RITUAL INTEGRADOR	Ritual de Cusco incaico del mes de Enero; ayunos, confesión.	
RITUAL ORDENADOR	II. Rituales de limpia de ganado, casa, chacra. Ritual del Cusco incaico de Septiembre.	IV. Rituales terapéuticos de enfermedad-víctima.

En la primera casilla (del ritual profiláctico-integrador) encontramos la "misa" (o mesa de ofrendas integradoras) en oportunidades de iniciación, por ejemplo: de casa o de corral nuevo, de templo restaurado. Los elementos o ítems rituales y los participantes representan todas las dimensiones y todas las partes constitutivas del ayllu-cosmos, de que la nueva casa familiar, etc., formará parte orgánica. La ceremonia procura asegurar un lugar abrigado donde brote y prospere la nueva vida de su plenitud. En esta casilla se ubican también el "Capac Raimi Camay Quilla" con los rituales colectivos de ayunos y confesión, que en el mes de enero tenían lugar en el Cusco incaico (Guaman Poma, 1613 y 1956: 416-418) y los restos de estos ritos que hasta hoy sobreviven en algunas

comunidades; no los analizaremos aquí, ni tampoco los rituales de la siguiente casilla.

En la segunda casilla (del ritual profiláctico-ordenador) se ubican las ceremonias de la "limpia" (de ganados de casa, etc.), y también el ritual cusqueño de septiembre, en la fiesta de Coya Raymi (Guamán Poma, 1956: 425-426). Estas técnicas simbólicas de prevención tienen todo en común, que se pretende expulsar ritual simbólicamente (y por eso realmente!) a los elementos y espíritus generadores de enfermedades, relegándolos al ambiente que les corresponde: a los cerros, el mar, el desierto, o a donde sea, pero siempre fuera del ambiente del ayllu. Se trata de baños rituales en el río (que se ha de llevar todo lo malo al mar), de incineraciones con dispersión de cenizas al viento o al río (para que se lo lleve también). Se protege vida y salud, reubicando a los elementos enemigos y enfermantes fuera del ayllu-cosmos y reordenando su mundo.

En la tercera casilla (del ritual curativo-integrador) se encuentra las ceremonias terapéuticas con sus correspondientes tratamientos en cuanto tengan relación con la enfermedad-pecado; se pretende reintegrar la salud del enfermo y reintegrar al paciente en su ayllu. Etiológicamente, la razón del mal esté en el enfermo (o sus parientes) mismo, que cometió un error, aún si fuera inconscientemente, dejando así un "vacío".

El elemento de confesión-expiación-cumplimiento de obligaciones, es significativo y esencial para iniciar un proceso exitoso de recuperación mediante tratamiento farmacológico, dietético, simbólico-sugestivo, etc.

En la última casilla (del ritual curativo ordenador), encontramos las ceremonias que pretenden propiciar la recuperación del enfermo-víctima, mediante la expulsión del elemento enfermante intruso. Se trata de enfermos por brujería o por espíritus malignos que salieron de sus lugares. El Yatiri inicia el proceso terapéutico con una ceremonia de reubicación. Remite al espíritu enfermante a su lugar propio, fuera del ambiente del ayllu-cosmos, cuyos límites se reafirman y se refuerzan.

3.1 EL RITUAL TERAPÉUTICO CURATIVO ORDENADOR

Si de acuerdo a los criterios etiológicos interpretados por el Yatiri, el enfermo es víctima de brujería o de un "asalto" de algún espíritu maligno intruso, el ritual terapéutico básico y previo al tratamiento de recuperación, consiste en la expulsión del elemento intruso, enfermante, ordenándolo a su lugar de origen.

La brujería hace enfermarse realmente a la víctima aún si fuera sólo por susto, (auto-) sugestión y por la conducta de su medio que evita su contacto haciéndolo morir, "socialmente". El médico científico no le encuentra enfermedad alguna, pero el embrujado muere, a no ser que lo salve el Yatiri. A tal efecto, éste devuelve al espíritu enfermante de su paciente al Laika que lo envió, guiándose por los mismos caminos y principios rituales del brujo. En la parte central está la "izquierda mesa", con elementos invertidos, (lana hilada al revés, uso al revés de las hojas de coca, vueltas de izquierda a derecha, manejo con la mano izquierda, etc.) Para los detalles y las variaciones del ritual del desembrujado, véase: Tschopik (1968:327) y Nachtigall (1966: 329). Cumplida la "izquierda mesa", el tratamiento del enfermo y su recuperación es simple: dieta reconfortante, descanso, amuleto protector y atención cariñosa de sus parientes.

Más frecuente es el caso de un espíritu maligno, que sin razones de castigo asalta a su víctima. La enfermedad que aparece puede ser la manchariska (el susto), u otra. En caso de susto, la idea, o el mito médico, es que por el impacto salió el ánimo del cuerpo y que el espíritu maligno se entrometió, ocupando su lugar. En esencia, el ritual consiste en: a) expulsar al espíritu enfermante; y b) recuperar el ánimo perdido (Oblitas; 19; 39-44). Para la expulsión es muy corriente se haga por succión (Vellard, 1957-58: 33): el Yatiri ya tiene un objeto (por ej. una piedrecita) en la boca, que sirve de amarra del espíritu enfermante extraído y de vehículo para conducirlo fuera de los límites del ayllu al lugar que le corresponde. La terapia por succión, muy frecuente entre los pueblos andinos (Guamán Poma; 1956: 200), era un horror para los extirpadores de idolatrías (Cobo, 1964: 228 y Arraiga, 1920: 39) y los curas confesores de los siglos XVI y XVII, preguntaban a sus penitentes "si ha chupado a enfermos o niños para sanarlos" (Vellard, 1957-58: 20).

En la terapia del susto (Manchariska o jabjaska), sucede también que el cuy, por medio de la soba o "rantin", es cargado con el espíritu maligno intruso. Luego lo llevan a la huaca a que pertenece el espíritu y lo sueltan allí mismo (Sal y Rosas, 1967: 260). En cambio, el ánimo perdido es buscado en el lugar donde pasó el susto. Como su amarra y vehículo usan la ropa del enfermo. El ánimo es atraído con palabras cariñosas y llevado con cuidado al enfermo. Luego sigue el tratamiento de descanso en un ambiente cariñoso y la recuperación. La ceremonia tiene alto valor y eficacia psicoterapéutica, según Sal y Rosas (1970: 255), quién lo llama "insustituible" frente a las dolencias del susto: "su acción es superior a la del médico oficial, quién no puede penetrar como el jampek (Yatiri especializado en manchariska) al mundo espiritual del indígena". Esta ceremonia es llamada también "pichka" o "trucakha" (de trocar).

Otro ejemplo de un ritual curativo-ordenador, llamado "Ilumpakha" citamos en R. Paredes (1963: 258), quien describe la purificación de un pueblo en la oportunidad de una epidemia.

Reunidos el Yatiri y sus ayudantes en casa de un enfermo y después de masticar coca y libar alcohol, invocaciones a las divinidades y súplicas a la enfermedad (personificada), friccionan el cuerpo del enfermo con medicinas caseras, que luego envuelven en taris (pañitos) junto con alguna ropa del enfermo, unos alimentos y dinero para el viaje. Todo el cargamento es el equipaje de la enfermedad, a la que no cesan de rogarle que se vaya, y a fin de que se retire contenta, van conduciendo todo aquello hasta el lindero próximo donde descargan y le imploran que no vuelva más, invocando al mallku (cerro) para que le obligue a irse; sobre la carga ponen un rótulo indicando el camino a seguir. Los mandones de la comarca vecina deben hacer pasar el cargamento con iguales formalidades hasta el lindero opuesto. Vuelven los cargadores corriendo, después de descargar el cargamento. Al siguiente hay un festín..."

Frazer, describe cómo durante una epidemia la ropa de la gente atacada fue rociada con aguardiente, cargada sobre una llama y abandonado el animal en los cerros para que se llevara la enfermedad (J. Frazer, 1930: 565). Un ritual similar llamado "Troka" también destinado a desterrar la enfermedad, describe Tschopik (1968: 325), mencionando la p'awaque o mesa ofrecida a la misma enfermedad. La mesa representa simbólicamente a todas las partes integrantes del ayllu-territorio que cada una aporta con sus productos típicos de altura y valle.

Según Lastres (1945: 70), "la medicina incaica fue -y la medicina mágica entre los indios lo es siempre-un conjunto de prácticas: ayunos, penitencias, purificaciones, masajes, succión, magia externa, para extraer el quid malinum"; el autor está confesando (más que demostrando) que el ritual terapéutico andino en general es de tipo ordenador. Indudablemente, el ritual "ordenador" tiene aplicación bastante amplia, pero no exclusiva.

Concluyendo, constatamos que estos rituales con su gran número de variaciones, coinciden todas en que el enfermo es víctima de asechanza externa: un embrujo o un asalto de espíritu maligno. La enfermedad personificada o el espíritu enfermante no pertenecen al ambiente del ayllu-cosmos. Atenta contra su plenitud y amenaza con desintegración al comunero y al ayllu. El ánimo del enfermo es chupado, comido, robado, etc., en fin, se está perdiendo, su vida fenece. La obra del Yatiri, después de reconocer la razón etiológica de la enfermedad, consiste en reponer las cosas en su lugar. Trae el ánimo perdido a reocupar su lugar en el cuerpo del enfermo y expulsa al espíritu maligno del ambiente del ayllu-cosmos, relegándolo a su propio lugar (al brujo que la envió, o al cerro-maestro de los

brujos (por ej. el Misti de Arequipa), o en general a lugares lejanos y desérticos). Así el Yatiri, como administrador de la salud, reordena las cosas en su lugar y reafirma las fronteras protectoras del ayllu en defensa de la prosperidad y la vida que en él florecen y se despliegan en toda su plenitud.

En su dimensión social, el ritual terapéutico curativo ordenador incluye y compromete al Yatiri y sus ayudantes, al enfermo y sus parientes e implícita o explícitamente a todo el ayllu-comunidad. En su dimensión material, moviliza variedad de elementos rituales de claro valor simbólico y farmacológico, que representan las partes integrantes del medio ecológico, es decir: del ayllu-territorio. Es un ritual colectivo que pretende defender la salud del comunero y la plenitud del ayllu contra la arremetida de las fuerzas malignas y destructivas externas.

3.2 EL RITUAL TERAPEUTICO CURATIVO REINTEGRADOR

En el caso de una enfermedad-pecado, consecuencia de un error o incumplimiento del enfermo o su pariente, el ritual tiene otro carácter y otra finalidad. No es de defensa contra un enemigo externo sino de reintegración interna. Tratándose de la enfermedad-pecado, encontramos como ritual curativo el elemento de confesión, expiación, reparo. Con la confesión puede darse elementos de expiación, de baño ritual y penitencia. Con el reparo se da la "salud misa". Con la expiación puede darse el peregrinaje a un lugar sagrado o santuario. Son infinitud de ritos y ceremonias que todos pretenden completar el vacío que dejó el "error" o reintegrar la plenitud de vida del enfermo y la unidad orgánica sobre el ayllu.

Quiero demostrar esto con un ejemplo elaborado de la "salud misa" (o salud mesa) según el ritual terapéutico de los callawayos de Kaata, resumiendo parte del capítulo correspondiente en Bastien (1973). Los elementos de expiación y peregrinaje tendrán más atención en un párrafo aparte sobre los santuarios populares y la salud.

La conformación del ayllu de Kaata, está representada esquemáticamente en las figuras 2 y 3. Con la ofrenda al huaco y la mejoría de Erminia, el caso de Carmen y Marcelino no terminó. La hija Celia, casada con Martín comunicó que estaba encinta, lo cual significó: a) que los antepasados estaban satisfechos con la ofrenda de coca y lana en su tumba; y b) la posibilidad de un heredero masculino para Marcelino, indispensable para asegurar a la familia al acceso a las tierras altas de Kaata. Objetivo de la "salud misa" que había de celebrarse, era asegurar

la integridad del ayllu vertical de Marcelino. La salud misa reafirma simbólicamente los principios conceptuales de la sociedad de Kaata y su ordenación geográfico-ecológica. La salud misa tenía que conseguir la “plenitud” para las familias de Marcelino y Martín, vinculada a la plenitud de los tres niveles ecológicos, de día y noche, de muertos y vivos, del plano de la casa y de los ayllus jatun (vertical, de Marcelino) y masi (horizontal, de Carmen). Habrá representantes de ambos ayllus y éstas juntarán ingredientes rituales de los tres niveles del ayllu mayor y de la totalidad del mundo (cosmos) circundante.

FIGURA 2.- EL AYLLU MAYOR DE KAATA

- I. Apacheta (tierras altas, pastizales)
- II. Kaata Centro (Prod. Papa, coca, quinua) con:
 1. Kaata pata (alto)
 2. Qolla huaya (centro)
 3. Cheqa hualla (bajo)
 - a. Pachapata
 - b. Chacapampa
 - c. Pachacocha
- III. Miñakorin (tierras bajas; prod. Maíz, trigo, arvejas, habas, cebolla, etc.) con ayllus menores: Cunlaya, Chipuico, Quibaya y Chaupimolino.

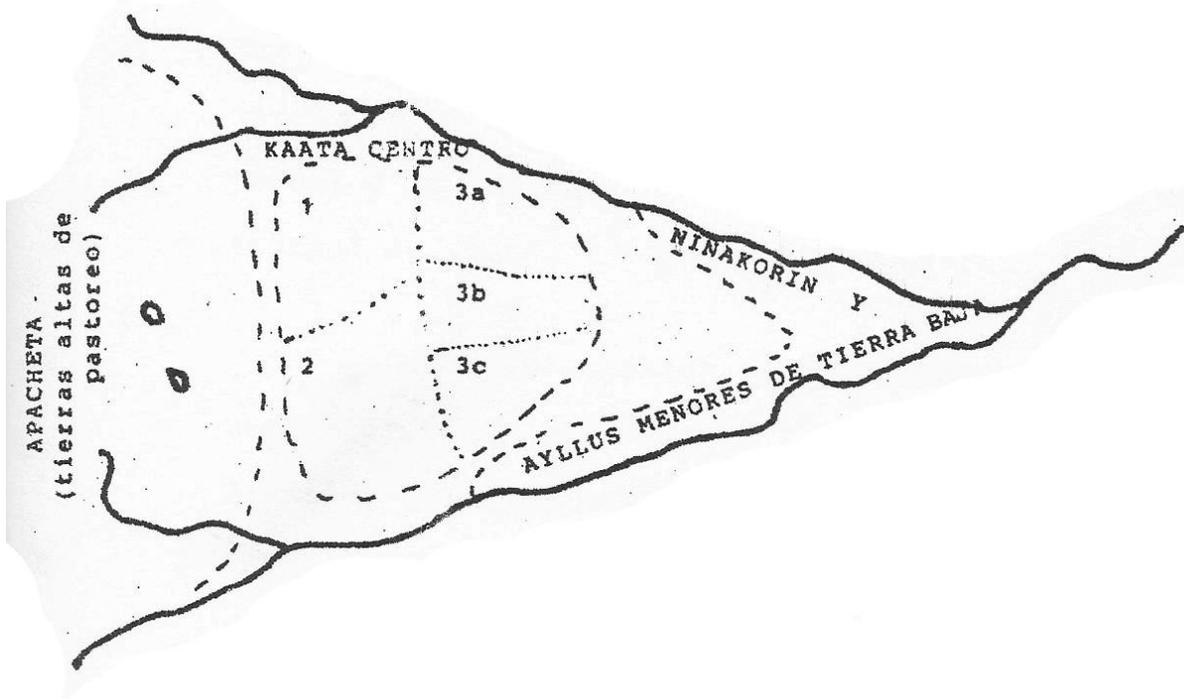
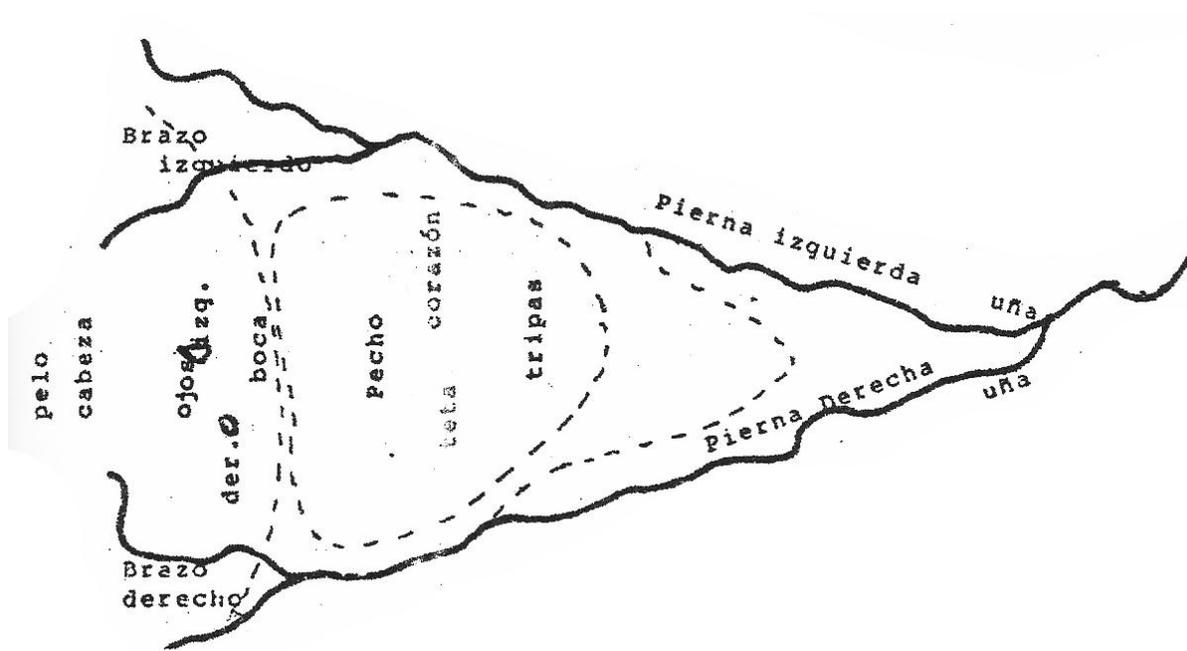


FIGURA 3.- EL AYLLU CUERPO DE KAATA



Los antepasados serán alimentados después del anochecer (al morir el sol) y los “lugares” del ayllu llamado uywiris, serán alhajados antes del amanecer (al nacer el sol). La casa-dormitorio, orientada al occidente, es el lugar para el ritual de los muertos; y la casa-despensa, orientada al naciente, es el lugar para el ritual de los uywiris. Alimentando a su tiempo a los uywiris del ayllu y a los antepasados (huacas, chullpas), esta misma plenitud asegura la plenitud deseada del cuerpo humano (salud) y del cuerpo social (el ayllu vertical de Marcelino); Bastien (1973: 122) relata:

“A la noticia del embarazo de Celia, pidieron Marcelino y Carmen al Yatiri Sarito a hacer una salud misa, para que naciera un hijo varón, que "naciera para vivir"; que se completara el acceso de Marcelino a la tierra. La salud es concebida como la capacidad a cumplir el trabajo y mantener la autoridad necesaria para continuar la casa y el ayllu vertical de Marcelino. Es concebido más en términos sociales que personales. Es concebida también en relación a una unidad geográfica y cultural del ayllu, cuya integridad y plenitud corresponden simbólicamente a la integridad y plenitud del individuo. Los comuneros ven un paralelismo anatómico-orgánico entre el ayllu-tierra y su propio cuerpo. Todo lo que afecta, real o simbólicamente al cuerpo geográfico-ecológico del ayllu, afecta también a su cuerpo personal. Reconocen también enfermedades originadas en

la desintegración de unidades sociales. La salud incluye dos elementos constitutivos: la plenitud geográfico-ecológica del ayllu-cuerpo y plenitud del ayllu-comunidad. La misa salud es una ordenación en términos anatómicos de ítems rituales que simbolizan: 1) el jatun ayllu (vertical, de Marcelino) y el masi ayllu (horizontal, de Carmen); 2) niveles de tierra; 3) la geografía de la casa y; 4) el morir y nacer del sol".

El autor relata cómo, en el ritual previo, Marcelino y Carmen juntaron durante un mes de largos viajes, los ítems rituales necesarios. Importa: quién los busca, el lugar dónde los consigue y quién provee (vendiendo o prestando). Marcelino consiguió de un compadre en Apacheta un feto disecado de llama. Otros ítems, representando también altura, son algodón (nubes), una cruz de plata (cielo), braseros o incensarios y la vara (de autoridad vertical y control ancestral). En representación del centro se proveen de vino tinto (sangre), unto (fuerza), monedas de plata (interior de la tierra) y huevos. De Niñakorin (tierras bajas de Kaata), Carmen consiguió claveles, incienso, coca. Otros ítems de significado cósmico-orgánico son: conchas marinas, illas (figurines de plomo) y alimentos para los antepasados. Además aprovechan sus viajes para invitar a los representantes de los ayllus vertical y horizontal. En total participan 12 personas. También son doce los señores (cerros) a quién se alimentará en la salud-misa. En la ceremonia, Martín (yerno de Marcelino) ocupa el lugar representativo en el ayllu vertical de su suegro, quién así incorpora un nieto heredero, si el hijo de Martín y Celia fuera varoncito.

La ceremonia se extiende durante toda una noche y contiene: 1) alimentar a los antepasados (dirigido hacia el occidente); 2) alimentar a los achachilas de la casa y del patio, de cosecha y de ayllu (son los llamados tawantin, o cuatro, que constituyen una totalidad vinculada a lo femenino y lo masculino, el ayllu vertical y horizontal, cuya explicación detallada sería larga); 3) (después de la media noche y dirigida hacia el oriente) la propia salud misa, para alimentar a los 12 mallkus (cerros) que termina con un vaticinio, leyendo los corazones y las condiciones morales de los oferentes; 4) al levantarse el sol, la ceremonia termina con una comida festiva de todos los participantes (Bastien, 1973: 134-159).

La ceremonia tiene aspectos y contenidos de: confesión del "error" de no haberse procurado un heredero; rogatorias de perdón y "pago" de las ofrendas debidas; súplicas por un heredero; reparo del error, presentando al yerno Martín y su (posible) hijo varón como herederos substitutivos y prevención profilaxis después del doloroso aviso que era la enfermedad de Erminia, hija de Martín.

La salud mesa hace visible en símbolos -y realiza a la vez- una plenitud uniendo a todos los niveles ecológicos, los grupos de parentesco, noche y día, vivos y

muestran, en un intercambio recíproco con los actores, de tal modo que todas estas partes constituyan una totalidad integrada, demostrando que las partes integrantes del espacio, del tiempo y de la comunidad han de ser consideradas como miembros vivos del ayllu de Kaata: del ayllu-tierra y del ayllu-comunidad, del ayllu-cuerpo y del ayllu-cosmos.

OBSERVACIONES FINALES:

1. LASTRES: EL RITUAL PSICO-TERAPEUTICO ANDINO

Tratar el ritual terapéutico bajo este rótulo -tal como lo hacen algunos autores peruanos de los más dedicados al tema- nos parece correcto, pero totalmente incompleto.

Lastres, uno de ellos, observa que la confesión practicada ya por los ichuris incaicos, presenta una especie de psico-análisis empírico. El Yatiri, "por su fe y entusiasmo, su plena identificación con la cosmovisión y su profundo conocimiento del alma andina, logra sanar a sus pacientes por la psico-terapia sugestiva principalmente" (1945: 34). Para este autor, -que no demuestra aprecio para los valores religiosos y culturales del hombre andino, ni percibe la dimensión social de su medicina- "toda la terapia gira alrededor de la idolatría, de la superstición y de la magia", y así llega a apreciar solamente los resultados psiquiátricos positivos logrados por aquellos "psico-terapeutas innatos, empíricos, de una simpatía social grande y de gran acción curativa" (Lastres, 1945: 35).

Sal y Rosas, su alumno, evalúa también en términos pragmáticos los resultados curativos del Yatiri andino, admitiendo "que hay una milenaria psiquiatría en el Perú que los métodos mágicos de cura (de real eficacia clínica), son los precursores más distantes pero muy significativos de la moderna psicoterapia peruana" (Bastien, 1970: 262).

Lamentablemente, estos autores tienen ninguna o muy escasa atención para el fenómeno total de la medicina andina y su multifuncionalidad dentro del sistema social. Habría que guiarse más bien por los antropólogos y los sociólogos, para ver con claridad que la medicina andina -además de ser una psicoterapia sugestiva- estimula la conciencia social; educa al comunero y defiende la ética social; actualiza su cosmovisión y preserva las estructuras sociales y económicas de la comunidad; estimula la conciencia de identidad étnica; etc.

2. LA TERAPIA DE LOS SANTUARIOS POPULARES

En los ejemplos del ritual terapéutico presentados más arriba, la etiología andina subyacente nos sugiere que es necesario atender bien la relación entre la enfermedad, (c.q. la sanación) y el binomio pecado (error, vacío, Ilaqui) -confesión (expiación, ofrenda). Aparece también relevancia de un estudio de la función de los santuarios locales y regionales (Copacabana, Coillurit'i, La Tirana, etc.), en el sistema de salud popular de la región andina. Así puede resultar una interpretación propiamente andina del "saneamiento milagroso", mediante las peregrinaciones a los santuarios populares.

4. LOS SANTUARIOS ANDINOS COMO DISPENSATORIO DE SALUD

Aquí es donde Nuestra Madre
Hizo su hermosa guarida.
Entremos todos en ella,
Para que nos de la vida
(de una Canto del Santuario de La Tirana; (371.13.3))

INTRODUCCION:

Toda la región del antiguo Tawantinsuyo está sembrada de santuarios populares, unos más mestizados, otros de tradición y concurrencia casi exclusivamente indígena. Al margen del culto oficial católico encontramos allí una inmensa riqueza de ritos populares que tienen por objetivo recuperar la salud y restaurar la vida. Su pensamiento básico emana de una mitología andina y una religiosidad y cultura autóctonas, aunque observamos también elementos del culto hispano-católico, andinizados e integrados en el culto popular andino.

En el Norte de Chile, donde más se hizo sentir el proceso de modernización cultural, llamado chilenización, encontramos sus santuarios mariales de gran concurrencia popular. A primera vista, sus clientes abandonaron, hace tres o más generaciones la cultura y las creencias andinas. Sin embargo, una crisis de salud suele provocar la vuelta a las antiguas pautas de conducta religiosa y reactivar la religiosidad tradicional. Es por eso, que aquí se observa mejor la tenacidad del concepto andino sobre salud y vida en relación a la ética y el pecado. A la vez se constata que la tecnología médica popular de la región andina puede evolucionar y modernizarse, sin perder por eso su dimensión religiosa original.

Queremos tratar aquí, primero, la teoyatría andina según los cronistas del siglo XVI, y observable en el culto de los santuarios andinos más bien tradicionales. En la segunda parte analizamos la función que ejercen los santuarios chilenos de concurrencia urbana, como dispensatorios de salud y vida.

1. LA TEOYATRIA ANDINA

Si la enfermedad es causada por el pecado, su tratamiento comienza y se decide por el perdón del pecado y el lugar más propio para conseguir el perdón es el Santuario donde habita la divinidad.

Cuzco y Copacabana eran los principales santuarios de la salud en tiempos incaicos. En otra parte analizamos las solemnes ceremonias públicas de la Citua celebradas todos los años por la salud del Inca y su pueblo, a modo de prevención, "limpieza" y expulsión de todo espíritu pestilente. A la vez podía desarrollarse en cualquier día apropiado, una ceremonia religioso-terapéutica ante alguna huaca de estos y otros santuarios de Tawantinsuyo, cumpliéndose así la "pequeña tradición", popular, que no tenía el recargo ideológico imperial. Es allí donde sentimos latir el corazón del pueblo, angustiado por sus dolencias, y donde presenciamos los sencillos símbolos de los mitos y rituales en que se expresa el simple campesino andino hasta hoy día. Allí encontramos también desde tiempos precoloniales: El Yatiri, el confesor, el adivino, el curandero, el sacerdote, que atendían a sus clientes, para examinar el origen de su mal, para dirigir su examen de conciencia y para confesarlo, para imponerle su penitencia y para limpiarlo ritualmente, para recibir sus ofrendas y sacrificarlas; para elevar súplicas por perdón y bendición salud y vida, y finalmente para curar sus males con tratamientos, recetas, yerbas o dieta.

1.1. Los Cronistas

Polo de Ondegardo, cronista del Virrey Toledo, expone la visión pan-andina del hucho, el pecado, como agente generador de la enfermedad (Lastres 1951, I, 19). En consecuencia de esta visión, el arte de curar estaba ligado con la concepción de pecado, la que incluye tanto el crimen y la maldad, como el error ritual y el descuido involuntario de obligaciones y tabús. El pecado coloca al individuo en estado de no-protección de la divinidad, su huaca-protector, etc., y por lo tanto de fácil presa de cualquier dolencia. La salud es el resultado de la armonía que existe entre el hombre y su Dios, su comunidad su mundo: de la observancia de los ritos, ayuno, sacrificios, confesión, etc. Dice Ondegardo: "Todas las enfermedades

venían por pecados que hubiesen hecho. Y para el remedio usaban sacrificios, se confesaban vocalmente y recibían penitencias". El enfermo, pues, era un pecador, un desdichado, un desamparado, abandonado de Dios, que tenía dentro de sí la mancha o el pecado. Había que extraer ese demonio-enfermedad, valiéndose de ciertos sacrificios (confesión, acción sugestiva del curandero, catarsis, perforando el hueso del cráneo, el absceso, la muela, etc. para dejar escapar el mal; Lastres, 1951, I, 55). La confesión era parte indispensable del peregrinaje del enfermo. Las romerías y peregrinajes que hacían a sus huacas eran solemnes, dice el cronista Villagomez "El Huacacuc, encargado, hacía preparar, para los días de fiesta, la chicha y las ofrendas, que debían de mullu, paria, llacsa y cuyes¹. Llegado el día, los peregrinos se presentan con gran pompa y le dicen; "Señor, aquí vengo, y te traigo estas cosas que te ofrecen tus hijos y tus criaturas. Recíbelas y no estés enojado y dales vida y salud y buenas chacras..." Luego derraman la chicha y con la sangre de los cuyes untan la Huaca. Aquella noche, los indios que han ido ante el ídolo a pedir salud y buena cosecha, no duermen. Cantan y danzan, llamando esto Pacaricuc. Ayunan, no comen sal ni ají. No cohabitan y se confiesan. Con una piedrezuela llamada Pacsa (Perdón) le refriegan al indio en la cabeza y además le echan maíz blanco y se lavan en un arroyo para completar la purificación". (Arriaga, 1967: 212).

Si la confesión no era completa, según el confesor, éste último volvía a confesarse en forma más completa. Finalmente cumplía humildemente las grandes penitencias que el confesor le imponía. Villagomez concluye: "la confesión la usan no solamente en las grandes solemnidades, (como ritual preventivo y curativo) sino cuando están enfermos (como ritual terapéutico), porque entienden que por sus pecados están enojados los Mallqus y las Huacas" (Lastres, 1951:59-60). Lastres entrega mayores detalles del rito de la confesión pre-cristiana (1951, 67-69) insistiendo en su efecto psicológico de catarsis.

La siguiente oración del penitente que se confiesa, la cita Arriaga (1967, 212) el extirpador de idolatrías:

"Oydme, cerros, Cóndores que boleys, buhos y lechuzas, que quiero confesar mis pecados..." Citan también otras oraciones elevadas al sol, la Pachamama, y las Huacas, para conseguir perdón y salud. Así Molina "Oh Sol, que estás en paz y salud, alumbrá a estas personas que apacientas. No estén enfermos. Guárdalos sanos y salvos". "Señor, aquí vengo y le traigo estas (ofrendas). Recíbelas y no estés enojado (perdón). Dame vida y salud". "Padre Soberano, dueño de la

¹ Mullu: (pedacitos de) concha marina; paria: mineral de azogue, un polvo bermellón; llacsa: un mineral (polvo) verde

comida, de la yerbas, no me sueltes. Antes guárdame de mi enemigo, de la enfermedad, de vivir maldito así todo" (Arriaga, 1967: 213). "Santa Tierra, Pachamama, tú eres mi madre. Recíbeme esta ofrenda que te dedico con todo mi corazón. Recíbeme como bienhechora que eres de mi hacienda y de los míos, esta manifestación de mi amor. No te olvides de recomendarme al sol para que me dé su luz y calor; de protejerme con la lluvia para que haya abundancia de pastos, buenas cosechas y multiplicación de mi ganado, y darme salud para servirte, o Pachamama Madre única, grande y amorosa" (Valdivia, 1975). Vale observar que se suplica simultáneamente por salud y vida, alimentos y cosechas, porque todo ello está comprendido en la armonía, asegurada con el buen cumplimiento o restaurada con el perdón de los pecados. La súplica por perdón puede estar subentendida. El cumplimiento, oportuno o reparador, de las obligaciones rituales, va con alguna fórmula como en el buen servir se acostumbra diciendo: "perdona lo malo". Finalmente observamos que salud y vida se pide "para servirte, oh Pachamama". Este servicio consiste en el trabajar y trabajar de acuerdo a las normas religiosas y sociales, las que aseguran aquella armonía cósmica.

1.2 Los Santuarios Tradicionales

Hasta hoy día están vigentes en los santuarios populares andinos todos los elementos básicos de esta teoyatría ("donde Dios cura la enfermedad"). Encontramos: el concepto del pecado como agente generador de la enfermedad; el peregrinaje y la romería al santuario a modo de penitente y suplicante; las mismas formas de penitencia; la confesión de los pecados tanto a los confesores indígenas como a los sacerdotes católicos; las oraciones cantadas y los ritos de purificación; la fiesta y el baile ante la huaca; las ofrendas; los remedios simbólicos (como el mullu) y reales (las hierbas y las dietas). Observamos también un mismo pensamiento en la materia: el concepto de enfermedad como castigo; la confesión y la penitencia como reintegración moral y terapia divina; la salud y el bienestar como expresión de la armonía cósmica. En este pensamiento se vinculan: salud con bienestar y éxito; pecado con desamparo, enfermedad y desgracia; cumplimiento con bendición, salud y vida.

Coilluriti:

Es un santuario en la cumbre del Cerro Nevado de ese nombre, ubicado en el distrito de Ocongate, Depto. de Cusco. Allí concurren, una semana después de

Pentecostés varios miles de peregrinos indígenas, formando "Naciones" o grupos según su comunidad de origen. Entre ellos encontramos los confesores y los hierbateros y observamos las penitencias y las purificaciones en "las aguas del Señor" (del Mallku Coilluriti, personaje que se confunde con Cristo). El baño de purificación constituye un previo a la fiesta misma y se realiza antes de llegar al templo que es la roca sagrada, en una fuente que brota a unos 500 metros de distancia. El Santuario con sus aguas de perdón y salud es difícil de alcanzar por la altura de la Nevada en que se ubica. Por eso se estima "mucho más sagrada que otras aguas de salud" que existan en otros lugares santos. Los peregrinos se bañan en esa fuente esperando "conseguir así el perdón de sus pecados" y también "el alivio de sus dolencias". Además, consideran el baño ritual como poderoso preventivo para asegurarse una buena salud. Se lava la cara, o los pies, o todo el cuerpo. Se bebe del agua para enfermedades internas. Bañándose los pies, se suplica "por fuerza en el andar" (que es esencial para su economía de intercambio en el medio andino), y "para andar siempre por el buen camino" (que significa acierto en problemas y al mismo tiempo rectitud de conducta). La salud física y moral van de par en par. Así también la enfermedad física y moral (el pecado).

Los peregrinos viajan formados en nación, llevando consigo el Santito protector con que su comunidad se identifica. Al llegar ante el Huaca del agua santa, colocan el Santo en un lugar apropiado, descansan, cantan, y bailan y mientras tanto los penitentes se bañan en la fuente. Es notorio que el contacto con esta agua, por la fe que se le tiene, hace desaparecer el cansancio, y revivir el ánimo. Aparece una expresión de profunda felicidad en algunas caras, y provoca abundantes lágrimas de emoción en otros peregrinos penitentes.

El hielo de la cumbre del Coilluriti es considerado precisamente como un remedio panaceo y en particular contra la "soq'a", la parálisis. Los peregrinos se bañan con nieve la cara, las piernas, el pecho y cualquier parte del cuerpo como remedio preventivo y curativo. Se lo chupan y después de la noche en que se desarrollan sus ceremonias secretas bajan cargando grandes bloques de hielo-remedio del Mallku Coilluriti con que esta divinidad sana y bendice a sus hijos peregrinos. Un cuadro similar al de Coilluriti podría bosquejarse del Santuario mestizo del Señor de Huanca ubicado también en el Depto. de Cusco, donde acuden anualmente unos 30.000 peregrinos. Allá encontramos tres bañaderos con aguas milagrosas: El agua del Señor, del diablo y del purgatorio (este último para las purificaciones rituales). Observamos también las confesiones -católicas y autóctonas- las penitencias y los milagros de salud (Huanca, 1975: 10-15), que es lo que más motiva a los peregrinos.

Conclusión:

El tratamiento de la enfermedad-pecado en los Santuarios Andinos, considera como objetivo inmediato: el perdón de los pecados que causa la dolencia. A tal efecto, se recurre al peregrinaje sacrificado; a la confesión del pecado y la penitencia; a la purificación ritual del baño sagrado y el contacto físico con la huaca o la presentación ante la imagen de la divinidad. Los intermediarios de la salud divina pueden ser: el confesor, el yatiri, el sacerdote, el curandero, el yerbatero, pero es la divinidad misma a quien se le agradece el perdón del pecado y la bendición, la salud y la vida restaurada.

2. LA TIRANA COMO DISPENSATORIO DE SALUD

La Tirana se ubica en pleno desierto, a 70 Kms. al Este del puerto de Iquique. Los restos de los que fueron bosques del Tamarugal, recuerdan un ambiente agreste. En este Santuario se concentran miles de bailarines y otros peregrinos para venerar la Virgen del Carmen en su fiesta del 16 de Julio.

Un aspecto y significado muy similares ofrecen otros dos santuarios en la región: Las Peñas, a 60 Kms. al Este del puerto de Arica, ubicado en la quebrada de Livilcar, en que se celebra la Virgen del Rosario, el 8 de Diciembre y el primer Domingo de Octubre, y Ayquina, a 102 kms. al Este de Calama en la quebrada del Río Salado, donde se rinde culto a la Virgen de Guadalupe, el 8 de Septiembre. En estos santuarios se encuentran todos los años unos 65.000 peregrinos y 13.000 bailarines promeseros; un número elevado, si se considera la ubicación aislada de todo centro poblacional, y la escasa población del Norte desértico de Chile (3,35 habitantes por Km²). La clientela de estos santuarios es una población urbana popular, mestiza, que se ha formado, como clase social y como proletariado moderno, en le época del Salitre (1870-1950). Estos peregrinos tienen un acceso normal a la medicina científica moderna. Pero en momentos de crisis acuden además a su Santuario favorito para conseguir salud y vida". Del análisis de unos 50 relatos autobiográficos grabados; del ritual con sus himnos populares que en los santuarios se desarrolla; y de las respuestas a una encuesta realizada entre los peregrinos de la Tirana, podemos componer un panorama bastante completo del pensamiento tradicional andino tal como persiste entre la población urbana del Norte Chileno, cuando en sus problemas de salud acude a la "Virgen milagrosa".

2.1 El pensamiento del peregrino que busca salud

La mala suerte o la enfermedad causan una crisis en la persona y su familia y constituyen un catalizador del proceso llamado toma de conciencia o examen de conciencia. El mismo efecto tiene un gran susto o el escape "milagroso" a un gran peligro en el creyente andino y' el devoto de los santuarios mariales del Norte chileno encaminan un auto-examen, a partir de la idea que estos hechos son un aviso serio del cielo, o un castigo de Dios, o la Virgen. En la persona afectada se re-activa la conciencia de sus obligaciones religiosas y morales y la conciencia de sus deficiencias, causándole sentimiento de culpabilidad y remordimiento. El remordimiento va acompañado, a veces, de sentimientos de desamparo y desesperación y puede agudizarse hasta configurar una verdadera crisis psicológica. De todos modos, es allí donde en la persona se reactiva también la antigua "fe en la Virgen" observada en los padres y abuelos, y en el medio social, como una posible solución a su problema: el perdón de los pecados y la bendición. Así, el amparo y la salud serán alcanzables por medio de un peregrinaje con todo lo que incluye ese rito.

Básico es una fe grande e incondicional en la Virgen del Santuario. Algunos deciden hacer un peregrinaje particular por su propia cuenta. Pero la mayoría acude a alguna compañía de bailes religiosos, que en el fondo son sociedades de peregrinaje. En tal compañía se lo admite, sea como bailarín (que es la forma más completa y sacrificada y que exige un compromiso de por lo menos tres años), sea como músico, sea como simple socio. Los socios pueden, o no, asumir una gran variedad de funciones administrativas o de directiva. Como sea, las reuniones semanales y las contribuciones, los trabajos y los ensayos de baile; los cultos y los costos de viaje y estadía en el Santuario son una exigencia fuerte, que a la vez selecciona y motiva a los peregrinos. La manda y la devoción pueden extenderse por más de tres años y durar 5, 10 años o indefinidamente, y para siempre. La estadía en el Santuario es de una semana muy recargada de ceremonias y obligaciones de culto, en que el promesero cumple su manda. El contenido concreto de la manda contiene algún sacrificio físico considerable, como bailar, tocar un instrumento musical, andar de rodillas un recorrido que va desde el calvario a la entrada del pueblo hasta el templo y la imagen de la Virgen; etc. Este sacrificio físico, o "mortificación" se realiza a modo de "penitencia" y de "súplica". Compréndase una confesión pública de ser pecador quien viene suplicando por el perdón de sus pecados; una confesión pública de su fe y confianza en la Virgen; y un homenaje público con que se "paga" la obligación de piedad, respeto, culto, acción de gracias, etc.

El objetivo de la manda es siempre un favor solicitado, generalmente de salud personal o de un pariente, o acción de gracias por tal favor recibido ("pago de la manda"). Pero la manda incluye el reconocerse públicamente pecador y este aspecto es más preponderante cuando la mortificación es más grande. No es una confesión vocal, sino en general, en conciencia, y ante Dios y la Virgen, pero puede ser concretizada excepcionalmente en una confesión sacramental católica. La manda incluye también una "mortificación" o "penitencia". Confesión y penitencia conducen al "perdón gratuito de los pecados" (el mérito) y la "bendición" ("amparo" y solución del problema que causó crisis), En breve: llevan a "Salud y Vida".

Los confesores autóctonos ya no existen en La Tirana y pueden aparecer excepcionalmente (y fuera de la fiesta solemne) en los santuarios de Ayquina y Las Peñas. Las purificaciones en aguas milagrosas, se han reducido a las aspersiones con agua bendita, pero el agua que brota de la peña sagrada en el Santuario de Las Peñas, es apreciada también como milagrosa y como un remedio muy cotizado. Los sacrificios sangrientos de animales, llamados "huilancha", fueron abandonados desde que la economía de la región se transformó de agropecuaria en urbana y minera. De estos sacrificios sólo queda un recuerdo en las comidas rituales de asado de llama, que hasta hoy día se acostumbra preparar en la Tirana.

2.2 Los Himnos populares del Santuario

La colección de cantos, recolectados en 1975, alcanza 1326 himnos de 130 sociedades de bailes (unas 9.135 estrofas). Cada sociedad de bailes tiene sus propios cantos que forman un ciclo y que marcan los principales momentos de su liturgia en el Santuario. Son: la llegada al Santuario, la entrada en el Templo, los saludos de mañana, tarde y noche, la retirada del Templo, el alba, la aurora, la procesión y la despedida del Santuario. Comparándose los cantos de los distintos conjuntos de bailes, resulta que la temática es siempre la misma, pero que las variaciones son realmente innumerables. Cada Caporal, -el que dirige el culto y el baile en su grupo-puede modificar libremente sus cantos dentro de los márgenes indicados por la temática. De este modo presenciamos una verdadera creación popular colectiva en plena gestión. Es de interés destacar que no se trata de textos antiguos, fijados e intocables, sino de cantos continuamente renovados, de un contenido realmente vivido y sentido en el culto. Por otra parte reconocemos en los cantos también expresiones obviamente muy antiguas, que demuestran el arraigo de los promeseros en una antigua tradición andina. El pensamiento de los

peregrinos desglosado de los relatos autobiográficos, cobra color y vida al leer con atención los textos de los cantos. Veamos.

2.2.1 *La madre universal*

La relación del promesero con la Virgen es de un valor absoluto y transcendental y eleva al ser humano a una altura cósmica: "Campos naturales, déjennos pasar, porque tus morenos vienen a adorar" (007.11.1, y 62 otros pasajes similares). Es una relación vital como con la fuente misma de su vida, tomando el concepto de Madre en toda su plenitud: la que da y mantiene la vida: "Desde lejas(!) tierras venimos Señora buscándote Madre, madre protectora" (013.12.4 y 86 otros similares); "Tu eres fuente de la vida, reina de la luz eterna" (016.21 2 y varios otros similares); "Madre soberana..., árbol que da vida para el pecador" (207.61.6 y 6 otros versos similares). La relación es muy sentida y provoca fuertes emociones, sobre todo en el primer encuentro y en la despedida: "Al entrar en este Templo se me parte el corazón, al ver aquella lindura, Madre de mi salvación" (012.12.2 y 49 otros similares). "Ay, labios, cómo no pueden expresar su despedida; ay, ojos, como no lloran por la partida de hoy día". (009.72.4 y 52 otros similares).

2.2.2 *El pecado*

Sin embargo, allí está el pecado. La conciencia de su condición pecadora está siempre presente en sus cantos: "Desde lejas tierras venimos Señora, cargando en mi cuerpo mi alma pecadora" (005.11.2 y 43 otros versos similares). El arrepentimiento del peregrino penitente le puede abrir el camino al perdón: "Ábreme tus puertas que voy a llorar, voy a llorarte mis culpas las que me has de perdonar" (005.71.1, y 62 otros similares). Pero este arrepentimiento debe ir acompañado de penitencia, sacrificio, mortificación, para que el peregrino merezca el perdón: "Noche y día hemos caminado (018111.2); "De rodillas, Madre, ya vamos a tus pies; ya cumplimos la promesa" (022.71.5) y sólo los que han sentido en carne propia esas penitencias, comprenden que estos versos no son fantasías poéticas, sino cruel y dura realidad: "Todos aquí muy rendidos esperamos tu perdón; alza tu mano divina y échanos tu bendición" (096.74.6 y 133 otros versos similares).

De hecho, su penas y dolencias, la angustia de su existencia amenazada, se mezclan con su penitencia "A tus pies, Señora, cansados llegamos, cercados de angustia y de mil penares" (016.11.1). Por eso el perdón es de vital interés para el peregrino que considera el deterioro y la amenaza de su vida como castigo por pecados cometidos. La angustia existencial lo hace insistir: "Aquí nos tenéis Señora, de rodillas a tus pies y no nos levantaremos hasta que nos perdonéis" (006.13.9). El perdón, pues, va acompañado de la anhelada bendición, del alivio de sus dolencias y de la reanimación de la vida renaciente: "Danos el alivio y tu bendición, para que alcancemos de Vos el perdón" (025.11.9 y 245 otros similares); aquí el poeta popular no observó la secuencia lógica de los conceptos, lo cual sucede varias veces más. El perdón y la bendición significan amparo para su difícil existencia: "(pedimos) que nunca nos desampares y échanos tu bendición" (007.51.10); "En la vida y en la muerte amparadnos con clemencia" (009.51.3 y 12 otros similares).

Más de 1400 veces encontramos la súplica por perdón y bendición. El peregrino tiene una sed inapagable de bendición. Las incesantes súplicas por perdón y bendición interpretan su insaciable deseo de vivir y vivir una existencia duradera, una vida plena, segura y cobijada bajo la protección divina de su madre celestial: "Cúbrenos con vuestro manto y protege nuestras vidas" (007.22.1 y 16 otros similares; en Las Peñas se ejecuta un baile llamado "el manto de la Virgen", que al terminar deja marcados con pastillas y caramelos los contornos de un manto). El perdón y la bendición significan simplemente: salud y vida para el peregrino: "... Mi Madre querida, échanos tu bendición y danos a todos la vida" (252.71.7 y 67 otros similares).

2.2.3 Salud y Vida

El tema de salud y vida nos interesa particularmente. Las alusiones al tema son innumerables. La Virgen es la "que da/ otorga la vida" (135 veces); la "que presta salud y vida" (131 veces); la "que conserva / guarda / cuida la vida" (26 veces). El es la madre universal de la humanidad: "adiós Madre Si nos prestas vida y salud, hasta el año venidero" (012.71.4, y varios otros similares); "Madre del Carmelo... échanos tu bendición y dadnos a todos la vida" (254.71.5 y 67 otros similares); "De lejas tierras venimos cruzando pampa y cerros; venimos a ver nuestra madre que nos da salud y vida" (257.11. 2 y otros 3

similares). Su maternidad universal lleva a usar las imágenes de fuente y árbol de la vida: "Tu eres fuente de la vida, reina de la luz eterna" (016.21.2); "De la fuente nace el mar; de una estrella el sol eterno" (013.71.9; aquí, la idea de, Maternidad universal combinada con la do maternidad divina de María). "Reina de los cielos, hoy te veneramos; árbol que da vida para el pecador" (221.61 5 y 6 otros similares.) La maternidad aparece vinculada al ciclo anual: "denos vida para el año, para que todos volvamos" (284.71.2 y 122 otros similares).

Cuando el peregrino suplica por "vida", piensa concretamente en "Salud": "con qué dolor y tristeza, pedimos salud y vida para volver a tu iglesia" (027 71.3); "No queremos riqueza, sólo pedimos salud" (107.05.4); "Gocemos de su presencia, para que nos da salud" (264.13.5). "Con llanto me voy; no quisiera llorar; sé que volveré si me das salud" (264.61. 3). El peregrino-penitente, no pocas veces, viene a suplicar por la salud de otra persona muy cercana. Muchas promesas o mandas son motivadas por la enfermedad de un pariente: "Te he pedido... que la salves de la enfermedad, pues si tú me la salvas, la vida mía te la entregaré" (107.05.5); "Postrado en un hospital dejaste a mi caporal, yo te pido, madre mía, dale pronta mejoría" (009.72.3; también: 005.72.21 y 002.72.3).

2.2.4 *El Remedio*

La Virgen, por cuanto conserva y cuida la vida, da -o es- el remedio para toda enfermedad: "Dadnos el remedio por nuestros males" (207.30.10 y 2 otros similares); "De tus hijos eres digno remedio en su dolencia" (103.12.2 y 3 otros similares); "Madre mía del camelo, remedia nuestra dolencia" (007.52.9). La salud divina va más allá de la dolencia física y alcanza remediar las raíces morales del mal. La Virgen constituye el remedio de cuerpo y alma: "Sois del alma medicina, sois de toda enfermedad" (092.13.2); El peregrino-penitente sabe que el secreto del remedio divino para su enfermedad está en el perdón de sus pecados y la bendición.

De ahí su agotadora penitencial "Rendidos llegamos a vuestros altares; dadnos el remedio para nuestros males" (254.12.7); y de allí su esfuerzo para restaurar la armonía cósmica, afectada por su pecado: "Marchemos vuestros devotos todos con gran armonía, buscando a

nuestra madre a quien pedimos amparo" (E.012.11.5); "Marchemos, Morenos, con bella ternura, que nos dé el alivio..." (104.12.1).

La máxima expresión de armonía, como voto y como esfuerzo para alcanzar aquella plenitud de vida, es el baile mismo (Cf. J.V. Kessel, Danzas y estructuras sociales de los andes). Por eso el baile es la oración y el argumento más convincente que el peregrino-penitente sepa presentar ante la Virgen, para que ella le dé salud y vida. Al final de la fiesta, el peregrino consiguió el perdón de sus pecados, que le arruinaban la salud y amenazaban su vida. Consiguió el perdón de sus pecados, que le arruinaban la salud y amenazaban su vida. Consiguió la bendición y el amparo, la salud y la vida renovada. Pero es consiente de que la recaída en el pecado le ha de ser fatal: "Si pecando he de vivir, después de adorarte y verte, déjame, Virgen morir, pues ser justa mi muerte" (D.012.72.4); "Si ves que me encamino por una senda perdida, con tu poder tan divino, quítame la pobre vida (B.012.72.11). De todos modos la muerte, el fatal desenlace de la enfermedad, tiene sentido. "Si tú nos prestas la vida, para el año volveremos; o si estaremos sepultados, en paz descansaremos" (274.72.4, y 37 otros similares).

2.3 El castigo del incumplido

¿Qué pasa con la persona que no cumple con sus obligaciones con la Virgen? En los cantos se destaca una clara relación entre pecado/castigo divino/enfermedad, y en su consecuencia también entre cumplimiento/bendición divina/ salud y vida. De ahí que "el pago de una manda sacrificada" es el precio de la salud, para el pecador castigado de enfermedad. El peregrino del Santuario de la Tirana no contradice esta expresión. El cristiano con alguna formación teológica, igual que el racionalista, sentirá reserva ante esta fórmula, que pareciera indicar una religiosidad desviada, incompatible con la teología paulina (Carta a los Romanos: "la fe y no las obras, ni las mortificaciones, es la que salva al hombre"), o al menos orientada al Judaísmo (Levítico, 18,5: "Quien cumple (con la ley de Dios) hallará en ella la vida"). Sin embargo, el peregrino que "paga una manda" no pretende en absoluto comprar el perdón de sus pecados, ni salud, ni algún favor, "Aplacar la ira divina" con sus penitencias, tampoco es su pensamiento cuando paga su manda. Esto resulta de una consulta a un grupo de 48 caporales, dirigentes de sociedades de bailes religiosos que concurren a La Tirana (Ver cuadro 1).

CUADRO 1

El promesero que cumple una manda en La Tirana pretende:		
	FALSO	VERDADERO
1. Hacer una penitencia a modo de súplica por perdón	2	46
2. Aplacar la ira divina	44	4
3. Exponer su arrepentimiento	6	42
4. Elevar una súplica humilde y penetrante	0	48
5. Comprar perdón, salud y favores	48	0
6. Pagar un deber de gratitud por favores recibidos	1	47

(Resumen de las respuestas de 48 caporales, dirigentes de bailes religiosos de La Tirana).

La manda es para él, más bien el pago de un deber de gratitud por favores recibidos, un deber muy sentido por la fe viva y el afecto personal que el peregrino lleva. Cuando se trata de una manda-súplica (solicitando perdón, salud, vida), entonces su sentido y significado es simplemente de una súplica, ni más ni menos, pero una súplica estimada poderosa y eficaz a la medida de la fe del peregrino y de sus sentimientos sinceros de arrepentimiento y humildad, que expresa aquella mortificación. En la manda no cabe la idea de una fría compraventa de favores ni de un materialismo calculador. Nada tampoco de un formalismo mágico ni de mero ritualismo. Entre el promesero y "su" virgen existe una relación íntima y un diálogo intenso, de corazón a corazón, lleno de calor humano, de afecto, humildad y respeto en que el promesero con sus penas y angustias se dirige a la divinidad como a su madre idealizada, celestial. Todos los relatos autobiográficos confirman este cuadro.

El cumplimiento estricto de la manda, sin embargo, es un deber muy serio. En caso de dejación o incumplimiento puede sobrevenir un castigo duro y justo de la Virgen. ("La Virgen es muy cobradora"). Esto resulta de una encuesta realizada entre la población visitante de La Tirana, en el día de la fiesta.

"¿Qué puede suceder cuando uno no cumple con la Virgen?", fue la pregunta dirigida a bailarines, peregrinos particulares, y comerciantes, como también a un grupo de control: los turistas. Los comerciantes son de extracción popular, ambulantes, generalmente de Iquique, que comparten la religiosidad popular, pero en este caso sin compromiso con la liturgia solemne del Santuario, como lo tienen bailarines y otros peregrinos. La muestra estratificada alcanzó un total de 878 personas. Las respuestas a esta pregunta abierta se pueden resumir como indica el cuadro 2.

CUADRO 2

¿Qué puede suceder cuando uno no cumple con la virgen?					
	Bailarines	Peregrinos	Comerciantes	Turistas	TOTAL
1. Ella Castiga (%)	81.2	69.4	75.4	18.2	70.5
2. No pasa nada (%)	8.5	15.3	15.4	66.7	17.5
3. No responde (%)	10.3	15.3	8.2	15.1	12.0
TOTAL (%)	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0
(Ñ=)	(427)	(248)	(110)	(93)	(878)

En este cuadro se distinguen 3 bloques homogéneos:

1. Los bailarines, más convencidos del castigo divino a que se expone el promesero incumplido. La ética religiosa tradicional y la presión social de sus sociedades de bailes son más fuertes en este grupo.
2. Peregrinos y comerciantes populares, también muy convencidos del riesgo de un castigo divino si un promesero no paga su manda. La ética religiosa tradicional pareciera igualmente vigente, aunque entre ellos no estaría operando una presión institucional como entre bailarines de las sociedades de bailes. La vinculación de peregrinos y comerciantes con la Iglesia Católica, es tanto o más débil que de los bailarines.
3. Los turistas, éstos son los que menos creen en el poder castigador de la Virgen: dos tercios dicen que no pasa nada y 15.1% no responde. Suponemos que entre los turistas se encuentra una minoría creyente de extracción popular tradicionalista.

Analizando el tipo de sanción y agrupando las respuestas en dos grupos de castigo: material y "moral", (-remordimiento, cargo de conciencia, etc.), aparecen nuevamente los mismos bloques homogéneos (Cuadro 3).

CUADRO 3

Tipo de sanción, material o moral, con que la Virgen castiga					
	Bailarines	Peregrinos	Comerciantes	Turistas	TOTAL
1. Castigo Material (%)	89.3	84.3	80.7	35.3	85.3
2. Castigo Moral (%)	10.7	15.7	19.7	64.7	14.7
TOTAL (%)	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0
(Ñ=)	(347)	(172)	(83)	(17)	(619)
No Corresponde	(80)	(76)	(27)	(76)	(259)

Relativamente pocos son los que mencionan espontáneamente un castigo concreto en asuntos de salud, personal o de parientes. Pero su número es relevante, precisamente por se una información espontánea. Entre las sanciones concretas mencionadas, el castigo en materia de salud es el más frecuente. Entre los bailarines promeseros el resultado es mucho mayor, que entre otros grupos interrogados. Esto era de esperar (Véase Cuadro 4)

CUADRO 4

La Virgen castiga con enfermedad, en caso de incumplimiento:		
	Frecuencia Absoluta	Frecuencia de la submuestra total
Bailarines	50	11.7%
Peregrinos	16	6,50%
Comerciantes	6	5.50%
Turistas	1	1.0%
TOTAL	73	8.3%

Entrando en el análisis más detallado de las respuestas, vemos ejemplos concretos de castigos por incumplimiento. Entre los castigos materiales, los bailarines mencionan: enfermedad (50); accidente de trabajo (10); desgracias en la familia (9); pobreza y contratiempos (14); desunión familiar (4); etc. Las expresiones con que indican el “castigo moral” son: cargo de conciencia; angustia; inseguridad; estar intranquilo; remordimiento, etc.

De todos modos, el incumplido toma mucho riesgo: en cualquier momento le puede llegar su castigo; así responden 70 bailarines, 25 peregrinos particulares, 18 comerciantes y cero turistas. El cumplimiento puntual no siempre es posible; hay casos de fuerza mayor que exigen al promesero postergar el "pago" de su manda. En tal caso, la Virgen tendrá paciencia, pero la obligación persiste. (23 bailarines, 6 peregrinos y 4 comerciantes). De todos modos: la Virgen retira su protección del incumplido: lo deja desamparado (6 bailarines, 4 peregrinos, 2 comerciantes), y no le cumplirá. lo pedido (10 bailarines, 14 peregrinos, 3 comerciantes y 2 turistas). Aunque muy cobradora, la Virgen no castiga ciega, ni automáticamente. Ella es comprensiva (7 bailarines, 12 peregrinos, 2 comerciantes y 1 turista); cuando se posterga el cumplimiento por grandes inconvenientes, ella tiene paciencia, pero espera, recuerda, insiste, molesta y avisa sensiblemente de la deuda pendiente, (35 bailarines, 6 peregrinos, 3 comerciantes.)

Observamos que los casos de castigo concreto mencionados por los bailarines coinciden todos en que amenazan contra la vida y atacan el sentido de la existencia misma: (enfermedad, accidente, desgracia material y moral en la familia, pobreza). Si el Santuario es dispensatorio de Salud, entonces no es tanto un policlínico en que se atienda una serie de enfermedades puntualizadas; sino más bien una fuente de vida en general. El peregrino se recupera como ser humano. En esa fuente, su vida se renueva, se restaura, se refuerza y se llena de nuevo sentido, de vigor moral y físico.

CONCLUSIÓN:

No cabe duda que la mitología autóctona de los Andes hoy en día, está viva y vivida en los Santuarios Andinos, aún en los más mestizados como son los del Norte Chileno. A estos templos y a sus santos milagrosos acuden todos los años muchos miles de peregrinos, que representan un sector significativo de la población mestiza del Norte de Chile urbanizada y modernizada; población que, por su ideología política social y económica, constituye un proletariado latinoamericano típico; maduro, consciente y combativo, formado por más de un siglo

de sangrienta y sufrida lucha obrera (Van Kessel, 1980); resumiendo los resultados de esta investigación y concluyendo, observamos, en el mito y en el rito del Santuario, como dispensatorio de la salud, una evolución, con cambios y continuidad:

1. El desarraigo de la población de su medio ambiente ecológico y su alienación de la naturaleza, como también la transformación de su estructura social y económica de agropecuaria en urbano-minera, explican el considerable cambio ocurrido en su conciencia ética. Esta ya no incluye responsabilidades frente al medio ambiente natural, donde en tiempos pasados (y, en comunidades agropecuarias andinas todavía hoy día; ver Kaata) se sentía respeto y responsabilidad ante la Pachamama, las chacras y bofedales, etc. Salvedad sea hecha, tal vez, para los peregrinos pescadores, de la costa de Tarapacá y Antofagasta, los que siguen respetando religiosamente a la "Mamacocha" y sus exigencias. (La Mar, llamada también: "la Maruja").

2. Desapareció el Ayllu y la familia extendida como estructura social básica. Con ello, las lealtades sociales se concentraron en la familia nuclear y el parentesco cercano, guardando su carácter religioso y manteniendo suficiente fuerza para permitir una verdadera comunión moral: pecado y mérito de un miembro son imputables a sus parientes cercanos.

Las nuevas lealtades (de clase, de barrio, etc.) son más débiles y secularizadas, reconociéndose sanciones sociales, pero ya no religiosas o divinas. La lealtad social dentro de la cofradía de bailes (la que en el Santuario reemplaza la antigua "nación", comunidad, o ayllu), sólo guardó vestigios de un carácter religioso: las sanciones divinas se reconocen en caso que la irresponsabilidad social, o la falta de lealtad, afecta directamente al culto (por ejemplo: el caporal que renuncia a su función, sin tener buen reemplazante).

3. La conciencia ética, los pecados castigados con enfermedad, se han ido personalizando. Sanciones divinas ocurren más bien por asuntos personales entre el individuo y "su Virgen". El rito del reparo (el arrepentimiento; la expresión de fe y la manda; penitencia y confesión) también es asunto personal y de conciencia individual (salvo el caso del parentesco cercano). Sin embargo, persiste la conciencia del culto solemne colectivo, celebrado en el baile y en el Santuario, como expresión suprema y más auténtica de la fe y la religiosidad del promesero que busca salud. En la fiesta (solemne, anual, colectiva, de

dimensión cósmica), participa el peregrino promesero "orgánicamente", en su cofradía y en su sección, y "con gran armonía".

4. Confesión y penitencia persisten también en el rito para la recuperación de la salud. Muchas penitencias son las mismas, pero el ritual de la confesión se transformó con la persecución de los "confesores paganos". La confesión es siempre pública, pero silenciosa y ya no vocal. No hay confesor (salvo el caso excepcional de la confesión sacramental católica).

5. Las ofrendas, ahora, ya no son las libaciones y la comida, la coca y el alcohol, ni los sacrificios de sangre, si bien estos persisten en los santuarios andinos indígenas. En La Tirana observamos continuidad en la ofrenda de flores y velas, un nuevo manto, corona o traje para la virgen, un mantel para su altar, etc., que son ofrendados para conseguir salud o para agradecerle "pagándose así la manda".

6. El mito médico propiamente tal, persiste:

a) La etiología es esencialmente la misma: basada en la enfermedades típicas ya no son: el susto; la fuga del ánimo; el chupo del sapo; la sopladura del aire. En vez de esta clasificación tradicional andina, con su diagnóstico empírico o mitológico, encontramos en La Tirana toda la terminología científica: asma, meningitis, leucemia, tuberculosis, etc. Pero hay que mencionar que persisten: el empacho, el agarramiento de la tierra, y otras enfermedades "que los médicos no conocen" pero que son castigo de Dios, y solamente remediabiles por la divinidad.

b) La terapia tiene la misma estructura doble: (1) conseguir el perdón y la reintegración del pecador en el cosmos divino y (2) la medicación positiva, (con medicamentos, tratamientos, dietas, cirugía, etc.), sea de la medicina científica, sea de la medicina tradicional cuando la primera no dio resultado. El efecto de la medicina positiva depende en última instancia de la voluntad de Dios quien es que dirige y provee. Observamos la doble dimensión que aparece en todo el campo de la tecnología andina y que hemos llamado: la dimensión simbólica (religiosa) y la dimensión positiva. (Van Kessel, 1980).

c) La prognóstica y sus recursos de que dispone el yatiri son mucho más amplios y desarrollados. En los santuarios populares de Chile -salvo en caso que aparece algún yatiri, y al margen de la fiesta misma. No observamos más que restos rudimentarios de esa antigua prognóstica,

que ocurren en forma de presentimientos y expresiones de fe ciega ("yo sé que la Virgen me va a ayudar").

La cosmovisión, o filosofía popular andina, en materia de salud, sigue vigente en La Tirana y en todos los santuarios andinos. La enfermedad es un "asunto misterioso"; vida y salud son "asunto de Dios", el dolor y el sufrimiento tienen sentido.

En la concepción andina de la enfermedad y el dolor, se destaca más su diferenciación la visión vigente en la medicina científica moderna. La medicina moderna está organizada para matar el dolor, eliminar la enfermedad y acabar con la necesidad de un arte de sufrir y morir. El dolor, para el hombre moderno, está desvinculado de todo contexto que le podría dar sentido y ha sido transformado en un problema técnico, solucionable por un médico; el dolor ya no significa un desafío que hay que enfrentar con dignidad, sino un enemigo al que hay que destruir con armas de la alta tecnología. El médico está preparado para enfocar sólo el aspecto del dolor. De esta manera se han silenciado las preguntas que son tan propias al dolor físico, como la soledad de cualquier sufrimiento: ¿Qué me pasa? ¿Por qué a mí? ¿Que debo hacer? ¿Podré soportarlo? y el paciente es entrenado a percibir su dolor como una condición objetiva, clínica, que un científico profesional puede tratar.

Illich (1976, 66) observa que la campaña médica para eliminar el dolor, ignora la conexión que existe entre el dolor y la felicidad. La idea misma de matar el dolor por una tercera persona en vez de enfrentarlo, estaba ausente en la cultura andina, y en todas las culturas tradicionales. Porque el dolor era parte de la participación del ser humano en su entramado universo.

El significado del dolor era cósmico y místico y no individual y técnico. Dolor era la experiencia de la evolución del alma. Y el alma estaba presente en todo el cuerpo. El médico curandero no podía eliminar la necesidad de sufrir, sin eliminar al paciente mismo.

Enfermedad y sufrimiento son experiencias humanas inevitables. La cultura andina dio a sus integrantes los medios para hacer soportable el dolor, hacer entendible la enfermedad y dar sentido a la muerte ("Si estemos sepultados, en paz descansaremos"; "Si pecando he de vivir..., pues será justa mi muerte"). Por medio de ritos, mitos e interpretaciones, se transforma la sensación física del dolor en un acto significativo de sufrimiento humano. El genio religioso andino, igual que Buddha y Cristo, presentó un modelo de cómo había que soportar los aspectos desagradables de la realidad de nuestra existencia. Pero a la vez la cultura andina ha proveído drogas y otros medios para, controlar el dolor (coca, masaje, alcohol, y una

extensa farmacopea hierbatera). Así el hombre andino no sólo desarrolló su habilidad de soportar su dolor, sino también su habilidad de tratarlo.

Sufrir, sanar y morir, eran artes con que la cultura andina equipó a cada uno de sus miembros. El significado de los Santuarios andinos como dispensatorio de la Salud, está en que, en sus templos y en su culto, se preserva y se transmite esta preciosa herencia cultural andina, en un mundo científico donde escasean los sabios que reconocen e interpretan un sentido a la enfermedad; donde pocos demuestran y enseñan el arte de sufrir y morir con dignidad; y donde cada vez más se hace sentir la imperiosa necesidad de guardar la sensibilidad al misterio de la vida y la salud.

BIBLIOGRAFÍA

Arriaga, P.J.

1967 “Extirpación de la idolatría en el Perú”. BAE, Vo. 206; Madrid, España. (1602).

Huanca

1975 “Breves apuntes sobre las apariciones del Señor y su célebre Santuario”; Lima, Perú.

Bastien, J.

1973 “Qollahuaya rituals: an ethnographic account of the symbolic relations of man and land in an Andean village”. Thesis Cornell University.

Illich, I.

1976 “Medicine is a mayor threat to health”. En: Psychology today; Mayo, pp. 66-67.

Jesuita Anónimo

1967 “Las costumbres antiguas de los naturales del Perú”. BAG, vol. 206; Madrid, España. (1594).

Kessel, J. van

1982 “Danzas y estructuras sociales de los Andes; Cusco, Perú.

1980a “Danseurs dans le Désert; une etude de dynamique sociale; La haye, Holanda – Paris, Francia y Nueva York, Estados Unidos.

1980b “Holocausto al progreso, los aymaras de Tarapacá”; Ámsterdam, Holanda.

1976 “El desierto canta a María”, II Tomo; Santiago, Chile.

Lastres, J.

1951 “La medicina incaica”. III Tomo. Lima, Perú.

1945 "Curaciones por las fuerzas del espíritu en la medicina aborígen con textos y glosario quechua por T.M.B. Farfán". En: Rev. Mus. Nac., N°14; Lima, Perú. pp. 27-82.

Millones, L.

1981 "Los hechizos del Perú": continuidad y cambio en las regiones andina" S. 16-18; Ayacucho, Perú.

Molina, C. de (el cuzqueño)

1572 "Ritos y fábulas de los incas".

Ondegardo, Polo de

1916 "Información acerca de la religión y gobierno de los incas"; Lima, Perú. (1572).

Ramos, A.

1976 "Historia de Nuestra Señora de Copacabana". Ed. Ac. Bol. de la Hist.; La Paz, Bolivia. (1621).

Valdivia, O.

1975 "Hampicamayoc, medicina folclórica y su sustrato aborígen en el Perú"; Lima, Perú.

Cómo citar:

Kessel, Juan van

1982 "Ayllú y ritual terapéutico. Los santuarios andinos como dispensatorio de salud". En: Cuaderno de Investigación Social, N°6. Centro de Investigación de la Realidad del Norte; Iquique, Chile.