



AIBR

**Revista de Antropología
Iberoamericana**

www.aibr.org

Volumen 13

Número 3

Septiembre - Diciembre 2018
Pp. 333 - 354

Madrid: Antropólogos
Iberoamericanos en Red.
ISSN: 1695-9752
E-ISSN: 1578-9705

Un *kallawaya* en la «Gran Vía». Notas de campo en Madrid

Gerardo Fernández Juárez

Departamento de Filosofía, Antropología, Sociología y Estética. Universidad
de Castilla-La Mancha

Recibido: 30.05.2018

Aceptado: 13.07.2018

DOI: 10.11156/aibr.130303



RESUMEN

El extrañamiento propio y ajeno constituye uno de los argumentos valiosos que podemos esgrimir en antropología cuando el trabajo de campo permite explorar otros hábitos y escenarios que no son los que habitualmente nos ocupan. Este artículo versa sobre este asunto: la capacidad que una persona no avezada en la realidad cultural que le rodea tiene para situar su crítica de manera contundente en el meollo de lo que observa sin necesidad de mayor información especializada. En noviembre de 1996, la Casa de América de Madrid organizó un seminario sobre medicinas indígenas, con la presencia de un médico *kallawaya*, mi amigo Germán. Su análisis proceloso de lo que tuvo oportunidad de vivir, no tanto en el seminario, sino en la calle, constituye un valioso testimonio cognitivo de las apreciaciones que un sabio como él acostumbra a realizar en sus viajes itinerantes y consultas terapéuticas en Bolivia. La aparente similitud de sus observaciones con la narrativa del «paleta», pueblerino o provinciano que pudiera plantear un madrileño al escucharle solo es reflejo de la reacción urticante de quien se siente profundamente desnudo ante el calado de sus manifestaciones. El «paleta» no es quien manifiesta sus sorpresas y contradicciones con respecto a sus visiones del mundo, sino quien es incapaz de dar argumentos convincentes sobre qué y quienes somos los observados en esa imagen que se nos figura tan distorsionada.

PALABRAS CLAVE

Kallawaya, Bolivia, Madrid, paleta, extrañamiento.

A KALLAWAYA MASTER IN MADRID'S GRAN VIA: FIELD NOTES ON MADRID

ABSTRACT

One's own —and other people's— estrangement is a valuable topic in Anthropology when we explore new habits and scenarios: this article raises awareness of the critical abilities of those people who, being unfamiliar with their cultural surroundings, plainly criticize what they observe. In November 1996 the Casa de América in Madrid held a seminar on indigenous medicine together with a Kallawaya master, my friend Germán. His accurate analysis of the situations he experienced, not as much at the seminar as on the streets, is a valuable cognitive testimony of the expectations that a sage like him has when doing their trips and consultations in Bolivia. His observations are close to what would be expected from a “redneck”, villager or parochial person in Madrid, Spain's capital, but I argue that this is just a reflection of how uncomfortable those ones entrenched in their “urban” values can feel before Germán's deep comments: in this situation the “redneck” is not the person expressing their surprise and discrepancies with their own —supposedly rural— worldview, but the one who cannot provide convincing arguments on the things being discussed and apparently misinterpreted by the “other”.

KEY WORDS

Kallawaya, Bolivia, Madrid, redneck, estrangement.

Tuve que hacerlo. Improvisé un pequeño cuaderno de campo con las servilletas de uno de los bares de la Cava Baja. Los garabatos e ideas se iban solapando a medida que escuchaba las impresiones de Germán¹, cada cual más provocativa. Es una sensación cuyo recuerdo me aborda con cierta frecuencia en las sesiones docentes de Antropología Social; sentí cómo el extrañamiento ajeno socavaba mis seguridades, alojándose al mismo tiempo en mi interior desnaturalizándome, convirtiéndome en algo distinto, en un paleta de mí mismo. Incapaz entre los incapaces, sin seguridades, sin esa vehemencia que generan las certidumbres, cimbreadome en la penumbra de las dudas. Sin saberlo, acababa de empezar una autoetnografía que espero cumpla al menos dos de los requisitos formales fundamentales de las llamadas prácticas analíticas creativas de su género, como es hacer pensar y hacerlo de forma amable con la correspondiente complicidad del lector (Feliu, 2007). No es menor la responsabilidad de la misma por el sentido democrático que ofrece al ampliar los modelos metodológicos de «hacer etnografía», contar y relatar historias desde una perspectiva diversa, reflexiva y polifónica, como indican los autores que se han dedicado a su definición y análisis crítico (Blanco, 2012; Denzin, 2013; Spry, 2001).

Esa forma de considerar la biografía dentro del relato y su vinculación con la propia experiencia del investigador, así como el contexto cultural de su posicionamiento, ofrecen una atractiva proyección antropológica para la recopilación etnográfica del autor en contextos diversos (Blanco, 2012). El sentido personal, vívido, de los relatos que protagonizan las autoetnografías vincula la mirada focalizada del etnógrafo sobre los hechos que relata con las emociones que suscitan, en esa literatura del corazón que menciona Denzin (2013).

Vayamos, pues, al principio

El grupo étnico de los *kallawayas* de Bolivia ha generado un inusitado interés histórico y etnográfico por parte de los especialistas en las últimas décadas (Bastien, 1986 y 1996; Fernández Juárez, 1998; Girault, 1987 y 1989; Kessel, 1993; Oblitas, 1969 y 1978; Otero, 1951; Paredes, 1976; Ranaboldo, 1988; Rösing, 1990, 1991, 1992, 1993, 1995, 1996a, 1996b, 2008a y 2008b; Saignes, 1983; Vulpiani, 2012). Sus estrategias terapéuticas y ceremoniales, sus conocimientos de herbolaria y el dominio del espacio natural en el que viven entre las comunidades adosadas entre el río Charazani y los paramentos de la imponente cordillera de Apolobamba

1. Nombre ficticio.

no han pasado desapercibidos para la Unesco, quien en 2003 reconoció a la cosmovisión *kallawaya* como Obra Maestra del Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad (Baixeras, 2006; Loza, 2004)² e incluso entraron, muy a su pesar, en el debate sobre la perspectiva intercultural en salud en Bolivia a principios del nuevo siglo (Callahan, 2006; Fernández Juárez, 2006; Flores Martos, 2004) y fueron objeto de proyectos de impulso económico prioritarios en el área de Apolobamba, por parte de entidades como la Agencia Española de Cooperación Internacional y Desarrollo (Mudarra, 2004).

¿Qué nos queda por abordar en la procelosa senda de los *kallawayas*³? ¿Qué pasaría si un avezado *kallawaya* tuviera la oportunidad de volcar sus habilidades de observación de relojero experto⁴ entre nosotros? ¿Cuáles serían sus referentes en la crítica social del mundo que observa en alguien acostumbrado desde pequeño a transitar por espacios y gentes ajenas a su habitual ámbito de confort?

Es sin duda la experiencia soñada para cualquier antropólogo, intercambiar si quiera durante un tiempo los roles habituales con respecto a sus «informantes clave» y convertirse, así mismo, en informante de los «informantes», si se permite la expresión.

Este es el relato etnográfico de una experiencia que me resultó provocadora y que con el paso de los años se convierte en una recidiva intelectual que he tenido que dar forma de artículo, casi por cuestión de necesidad, puesto que cada año académico se expresa de forma nítida en mi mente al abrir el curso de Antropología Social: «*Buenos días... soy maestro kallawaya, originario de Chajaya... mis padres me enseñaron*».

Un seminario de medicinas indígenas

Fue la Casa de América de Madrid la que propició la experiencia en noviembre de 1996 al invitarme a colaborar en un curso sobre medicinas indígenas, bajo la dirección de Manuel Gutiérrez Estévez. Pude participar

2. La cultura *kallawaya* no ha quedado al margen de la patrimonialización de sus expresiones por parte de todo tipo de actores espurios al rebufo de la declaración y reconocimiento de la Unesco (Fernández Juárez, 2012; Flores Martos, 2005 y 2009).

3. Empleo el término en tres dimensiones: la obra del profesor Juan van Kessel (1993), un reportaje en torno a los años 1980 por parte de televisión española que dejó huella en mi adolescencia plagada de música andina y que aludía al mismo título y, finalmente, la referencia a la mencionada capacidad itinerante de los *kallawayas* en el ejercicio de la medicina tradicional con sus cachachos repletos de herbolaria, ungüentos y pócimas que los acompañan donde quiera que vayan.

4. Son conocidas varias familias de origen *kallawaya* que se han desempeñado como aprendices de relojeros en La Paz.

en el seminario acompañado de un miembro del grupo étnico *kallawaya* amigo mío, Germán Vila, con quien había recorrido el camino hacia el Valle de Charazani en alguna ocasión y con quien me encontraba en ese momento trabajando en El Alto de La Paz. Germán demostraba una destreza especial en el tratamiento de las enfermedades, el diagnóstico con hojas de coca y la realización de ofrendas rituales. Su personalidad era cautivadora, le gustaba contar y relatar cualquier tipo de anécdotas relacionadas con los casos que trataba, ya fuera en sus correrías por las comunidades del Altiplano, de joven, o en los suburbios paceños donde le conocí.

Rápido se prestó a emprender el viaje como hacía habitualmente de pequeño, sin previo aviso, acompañando a su padre como aprendiz en el conocimiento de la herbolaria tradicional de una práctica médica itinerante⁵. El proceloso sistema administrativo que implicaba sacar el pasaporte para garantizar la salida del país, comprobar que no había ningún tipo de «arraigo» financiero, la revisión médica y cosas por el estilo empezaron a provocar una sorpresa constante en el ánimo de Germán, acostumbrado a campar por sus anchas largas temporadas en los Andes, el Chaco y las selvas de Bolivia, sin más documento que una vieja cédula de identidad caducada.

El viaje en un avión comercial intercontinental distaba mucho de las peculiaridades formales de los llamados «carniceros del aire»⁶, que en una acción constante de heroicidad extrema conseguían remontar la cordillera oriental andina y las cimas nevadas del Illimani hacia las tierras del Beni y Santa Cruz de la Sierra en el área oriental del país, para cargar los canales de buey y vacuno que luego había que distribuir en La Paz de retorno. Esa era la experiencia de vuelo que Germán tenía en alguna de

5. Una práctica médica itinerante que parece fue el fruto de una necesidad económica concreta a finales del siglo pasado (Saignes, 1983) frente a las posibilidades remotas que ofrece la crónica de Guamán Poma de Ayala (1987). En cualquier caso, esta atención sistemática, tanto de historiadores como de antropólogos, por los *kallawayas*, ha contribuido a generar un mito etnográfico en torno a su figura (Vulpiani, 1993).

6. Los «carniceros del aire» merecieron, hace años, la atención documental de la televisión española https://www.youtube.com/watch?v=K1bQ_jkoFyA. Lamentablemente desaparecidos casi todos en accidentes aéreos de sus vetustos aviones a hélice de la Segunda Guerra Mundial. Cuentan los pobladores de la zona sur de La Paz algún episodio singular de canales enteros de carne cayendo al suelo a modo de paracaidistas frustrados como lastre indeseado para propiciar el equilibrio del avión. Al margen de este servicio en los años 90, junto a la que era la compañía bandera del país, el Lloyd Aéreo Boliviano (LAB), que conectaba las principales ciudades bolivianas y otros servicios internacionales hacia Brasil y los Estados Unidos principalmente, también existían los vuelos del ejército que se podían contratar para algunos destinos del oriente del país, los conocidos como TAM, que el gracejo paceño señalaba como «Transportes Aéreos Mortales», con un sentido del humor inusitado.

sus iniciativas terapéuticas como maestro *kallawaya* en las tierras del Oriente boliviano. La singularidad del trayecto hacia Santa Cruz de la Sierra en dirección a Sao Paulo hizo que pasáramos por encima de la cumbre del Illimani, cerro sagrado por excelencia en la tradición andina, lo que propició el respeto y las oraciones subsiguientes por parte de Germán, quien aprovechaba cualquier minuto de silencio para repasar de memoria su conferencia a media voz, pero perfectamente audible. Los consejos de la azafata (aeromoza) sobre las medidas de seguridad del avión provocaron un particular interés en Germán, quien pensaba que ese baile disciplinado al amparo de la voz en *off* que se escuchaba se debía a la seducción que provocaba su persona, lo cual dibujaba una pícaro sonrisa por debajo de su bigote cada vez que la azafata se acercaba. Le llamaron mucho la atención la alimentación en miniatura y procesada del avión que procuraba guardar en los bolsillos como recuerdo de su retorno para los hijos, especialmente las mantequillas. Su interés por las bebidas que nos ofrecía la azafata cambió sustancialmente cuando le comenté que estaban incluidos en el precio del billete, solicitando tres cervezas a la vez.

El baño resultó un asunto complejo de dilucidar, sobre todo la necesidad de mantener cerrada la puerta⁷. Mi celo en la salvaguarda del cerrojo del baño llamó la atención no solo de Germán, sino de la fila de pasajeros que compartíamos el espacio. Lo del lavamanos y el agua, así como el cubo de los desperdicios, no pareció convencer a Germán, persuadido como estaba de que si accionaba mal los indicadores del agua podría perjudicar la seguridad del avión: «*solo aguas menores... no sea que nos vayamos al carajo...*» sentenció. Germán viajaba con su habitual terno *kallawaya*: chaqueta, pantalón a juego y sombrero tipo gánster. Obviamente, el celo por la higiene, algo cultural que se educa y se aprende, estaba ausente de las posibilidades reales de Germán y su casa en el Alto de La Paz. La incomodidad de los duros zapatos que llevaba propiciaba la necesidad de descalzarse, que hicimos los dos, configurando un aroma peculiar en nuestro espacio, felizmente no compartido por muchos compañeros de viaje que decidieron alternarse más al fondo del aparato, dado que el avión iba medio vacío por las fechas poco propicias.

Madrid: Entre el desperdicio y el vértigo

La llegada al aeropuerto de Madrid-Barajas tan solo le produjo una sensación apreciable cuando rescató su pequeña maleta, a la manera de bul-

7. Defecar en el Altiplano implica el ocultamiento sistemático de cualquier resto, pero tampoco adquiere un sentido íntimo de privacidad, necesariamente.

to, de la cinta transportadora y al enseñar su billete ante la inquisitiva mirada de la policía con el ceño fruncido y escrutando de una forma poco cortés el billete de retorno a La Paz, por más que llevara a la vista los permisos y las cartas explicativas del propio director del seminario. Germán se empeñaba en saludar de manera cordial al adusto policía, buscando una empatía fácil en Bolivia, pero tremendamente inoportuna en el ámbito migratorio de la España de los noventa. «*Señor policía soy Germán Vila... maestro kallawayaya...*» Una vez que el policía selló el visado provisional, me llevé a Germán hacia la salida, contrariado como estaba por la frialdad profesional del agente, incomprensible desde su perspectiva en un ámbito donde los afectos y sus expresiones son contemplados como inapropiados.

Madrid le pareció una ciudad sobredimensionada, sin gente suficiente en las calles, que le parecían, al menos las arterias principales, un gasto inútil, semivacías, acostumbrado a las zonas populares de La Paz y a las barriadas de El Alto Villa Victoria, donde vive con su familia⁸. Cuando entramos en el metro, sus ojos y su cabeza adoptaron una expresión conciliadora «bajo tierra», considerando que era así, bajo tierra, como se dinamizaba la vida madrileña en esos oscuros túneles que asociaba con ríos subterráneos⁹.

La observación más nítida de la sorpresa que le produjo Madrid fue, sin duda, el Hotel Suecia, al lado de la Gran Vía y el Círculo de Bellas Artes, donde nos alojó la Casa de América; «*caben tres*», sentenció sin titubear al comprobar el tamaño de la habitación y de la cama de matrimonio que le habían reservado¹⁰. En el *hall* del hotel, mientras realizábamos el registro en recepción, observaba con deleite la puerta que se abría sola al acercarnos bajo la sensible respuesta de la célula fotoeléctrica, haciendo varias tentativas falsas de entrar mientras la puerta se abría y cerraba a su antojo; la máquina expendedora de tabaco, que daba las

8. Las avenidas subalternas de la ciudad de La Paz a finales de los años 90 estaban repletas de gente, puestos de comida y puestos de venta que saturaban las aceras hasta el punto de dificultar de forma ostensible el tránsito de los peatones.

9. Los espacios ocultos, subterráneos, en la tradición andina están asociados al dominio del *burinpacha* (quechua) o *manqhapacha* (aymara), «mundo de abajo y de adentro», lugares con «encanto», donde moran toda suerte de personajes ambiguos y malignos, los *saxra*.

10. Las casas del Altiplano, como las propias de los poblados *kallawayas* en el valle de Charazani, suelen estar construidas de tapial o adobe y techadas con calamina; en el caso de las casas cercanas al Lago Titicaca emplean junco de totora y gavillas procedentes de la recolección de cebada y trigo. Las casas de las comunidades *kallawayas* en la actualidad privan la techada de paja, como en el caso de Curva, por la consideración del conjunto monumental de la localidad en vistas al patrimonio inmaterial y a la satisfacción de los turistas. Sus casas incluyen un espacio rectangular donde se hace la vida familiar, generalmente en torno al fogón campesino.

gracias tras servir un paquete, mereció una sonrisa cómica y complacida por su parte. Pasamos una pequeña desazón en el ascensor, al separarnos una turba de turistas, que entraban sin muchas contemplaciones, y tras el apuro y ya dentro de la habitación, su avezado ojo de relojero reparó en los complementos del baño y en el bidé que asumí se trataba del lugar donde la mujer debía hacer baño. Después de una breve explicación con el gorro de la ducha en la cabeza, comprendió que no era el lugar apropiado para hacer el baño, y rápidamente encendió la televisión, que tuvo conectada toda la noche, según supimos al día siguiente. En el metro madrileño pasamos por la estación de «Sevilla», que rápidamente identificó con la visita que hizo su padre invitado a la Exposición Universal de Sevilla del año 1992, aunque fuera un fracaso¹¹.

El seminario específico sobre medicinas indígenas que se desarrolló en La Casa de América de Madrid contó con varios antropólogos expertos en sus respectivas áreas culturales, con mi amigo el maestro *kallawaya* y con otro líder indígena mexicano que pudo invitar al profesor Pedro Pitarch. Sospecho que Germán se aburrió bastante en el desarrollo de las sesiones del taller, reflexionando sobre las consideraciones del concepto de *ser humano*, la representatividad corporal, las aflicciones y sus metáforas o los síndromes de filiación cultural... Germán agachaba la cabeza y bostezaba sin ambages. Pero, cuando llegó el día de su conferencia, todo cambió. Se encontraba visiblemente inquieto, nervioso, preocupado por su castellano¹², seguro de que se iba a trabar en pleno discurso. El encerrado de su hija pequeña le ayudó a recordar su célebre encabezamiento: «*Soy Germán Vila, natural de Chajaya, soy maestro kallawaya, mis padres me enseñaron...*» Una vez liberado del encabezamiento en la presentación, Germán soltó amarras en su manera de aflorar sus recuerdos. En cuanto «olvidó» el recurso escrito del encerrado, su capacidad de expresión apelando a los conocimientos orales de su memoria se apoderó de su discurso y de todos nosotros¹³. Toda la audiencia y la mesa académica estábamos atónitos con el relato de su vida como maestro *kallawaya*; tanto fue así,

11. Al vislumbrar la estación «Sevilla», en el centro madrileño, Germán consideró que su padre había estado en ese mismo lugar. Fue entonces cuando me confesó que su papá, líder destacado de la Sociedad Boliviana de Medicina Tradicional (Sobometra), había sido invitado a la inauguración de la Exposición Universal de Sevilla en 1992. Como ninguna autoridad se ocupó de sus necesidades en España, cuenta que retornó muy agobiado a Bolivia a los pocos días.

12. Los modismos indígenas del castellano en Bolivia preocupan mucho en el ámbito urbano, porque confieren a quien los emplea la calidad de «indio», con un marcado sentido discriminatorio.

13. Oralidad y cultura escrita son dos referentes importantes en relación con la memoria y sus expresiones sensibles en los Andes, también en el modelo educativo (Arnold, 2015a y 2015b; Arnold y Yapita, 2000; Fernández Juárez, 2018; Garcés, 2017).

que el presidente de la mesa me hizo un gesto para que transmitiera a Germán que debía terminar su relato. El tiempo había volado en alguien acostumbrado a relatar vidas y curar aflicciones. Estaba radiante con el fuerte aplauso que la audiencia le concedió al terminar su presentación. El público que llenaba la sala amplió la presentación de Germán con varias preguntas y algunos representantes de ONG vinculadas con las atenciones sanitarias, así como representantes de alguna farmacéutica, buscaron a Germán al finalizar la jornada, atraídos al seminario por la publicidad de la entrevista que con éxito evidente protagonizó en Antena3 TV¹⁴.

Chanchos y adobes en el Madrid de los Austrias

Finalizado el seminario, aprovechamos un rato para dar un paseo por el Madrid de los Austrias y la zona del centro. En los bares de la Cava Baja le llamaron mucho la atención los jamones que colgaban del techo facilitando su desgrase. Aquel olor único que los españoles acomodamos en nuestra memoria como algo apoteósico... casi le hace vomitar. «La pata del chanco»¹⁵, como denominaba Germán al jamón, era identificada, según sus categorías gastronómicas, con «carne cruda»,¹⁶ y constituía una de las razones que esgrimía para justificar nuestra flojera al trabajo en las tierras del Altiplano. Lo que no podía imaginar Germán es que iba a encontrarse de nuevo con la «pata del chanco» en el sector de lencería de El Corte Inglés.

Para el retorno a Bolivia debíamos hacer algunas compras, y entramos en El Corte Inglés de la calle Preciados. Confieso que esperaba expectante la reacción de Germán ante aquel homenaje al liberalismo empresarial capitalista, pero nada de lo que en principio aparecía en los escaparates del centro comercial llamó su atención; nada, a excepción de unos emblemas heráldicos que aparecían a la manera de carteles publicitarios en una especie de piel de pergamino. «Hernández», «Fernández», «Gómez», «González»... Muchos apellidos después, se convenció de que no iba a encontrar sus apellidos en *quechua*, lo cual le desagradó profundamente, reaccionando de forma profundamente decepcionada ante un olvido tan

14. El riesgo de la biopiratería y la apropiación indebida del patrimonio inmaterial asociado al conocimiento del medio, caso de los propios *kallawaya*, es una realidad para tener en cuenta que podemos esgrimir como consecuencia indeseada del propio reconocimiento que hizo la Unesco sobre la cosmovisión *kallawaya* en el año 2003.

15. *Chanco*: cerdo.

16. La alimentación, como bien sabemos, constituye uno de los marcadores culturales más habituales y contundentes (López García, 2001).

insultante¹⁷. El mal rato se le pasó con las escaleras mecánicas. No recordaba desde mi época infantil de «niño de provincias», cuando visitaba a mis parientes madrileños procedente de Palencia, el regocijo, la sorpresa y el placer delirante que me provocaban las escaleras mecánicas, idéntico al que vi reflejado en los ojos y en las expresiones corporales de Germán, bailoteando en difícil equilibrio, como bote embestido por el oleaje.

En la sección de lencería su cara cambió de color: «¡¡*Aquí también la pata del chancho!!*» Su observación se refería a esos apéndices pediculares de maniqués que, cubiertos con medias y lencería variada, apuntan al cielo del establecimiento y al corazón de nuestras fantasías varoniles inconfesables: ahí estaba la «pata del chancho», adquiriendo un formato novedoso, unimaginable apenas unos segundos atrás; pensé, no sin rubor, en ese marcado paralelismo formal que Germán había esbozado entre las delicias gastronómicas y otras de diferente naturaleza en las que no puedo entrometerme ahora. Reconozco que me reí con ganas ante el comentario. Al salir del establecimiento y atravesar el área de perfumes y colonias, Germán fue rociado de forma sorpresiva por una promoción gratuita de colonia de hombre. La delicadeza de la muchacha en la promoción del producto fue contestada por un gesto de profundo desagrado: «¡¡¡Carajo... *así oléis los gringos!!!*» El comentario tuvo efectos narcóticos para mí, quizá motivado igualmente por el pesado regusto de la colonia en mis fosas nasales a la manera de sustancia psicoactiva, y vinieron de golpe, de una forma materialmente sensible, los olores extremos del Altiplano, sobre todo aquellos acre procedentes del sudor acumulado en los autobuses repletos de gente correteando hacia las comunidades *aymara* de la zona lacustre, por los caminos que serpentean polvorientos, los olores de las comidas y, ¡cómo no!, la inefable *umakaya*, aquel tubérculo alargado que conserva sus propiedades nutritivas gracias a la inmersión de que es objeto durante semanas en agua. El problema radica en que esa humedad acumulada produce en el alimento un olor peculiar, que me recordaba de forma indiscutible al característico «olor a pies». Cometí el error de comentarlo a la familia con la que vivía, y todos asintieron de forma unánime, como si lo hubieran preparado expreso: «sí, *pero a los tuyos*». Confieso que encajé el golpe a duras penas y me hizo pensar en esa contundente dictadura de los sentidos, que todos ellos parecen delimitar en estrambótica armonía un contexto cultural específico que necesitamos para la convivencia, pero que nos dificulta, de forma extrema, aproximarnos a otras realidades ajenas. Germán argumentaba que nuestro olor (a

17. Llama la atención el interés de Germán por los escudos heráldicos, que ya cautivaron a las élites indígenas y sus aspiraciones durante la Colonia (Arze y Medinaceli, 1991; Guamán Poma de Ayala, 1987).

gringo) igualmente era atribuible a nuestras pautas alimenticias, lo que contribuía a dar forma y sentido a esa penosa figura que protagonizamos los extranjeros que «zombizeamos» por los terruños del Altiplano antes de que nuestro cuerpo se adapte a la altura, con una artera expresión de insufrible incapacidad¹⁸.

De vuelta en el metro coincidimos, en aquellas fechas de noviembre coetáneas con la onomástica de la muerte del dictador¹⁹, cuando todavía en la España de los 90 daba lugar a manifestaciones de nostálgicos, con algunos muchachos imbuidos de la moda ultraderechista. Reconozco que imaginé a Germán recomendándoles algún remedio casero contra la alopecia²⁰.

Germán preguntaba y preguntaba sin desmayo, todo azuzaba sus sentidos e interpelaba a su curiosidad. La enormidad del antiguo edificio del Ministerio del Aire, en el barrio de Moncloa, que identificó sin ambages con «la casa del Presidente»; las prostitutas de la calle Ballesta; los requerimientos medicinales de las plantas de El Retiro; los «sin hogar» entre cartones de La Latina... Era como redescubrir una ciudad ajena, un mapa cognitivo diseñado por el ojo agudo de Germán y su observación precisa, minuciosa, incapaz de admitir eventualidades como el desempleo o la primacía de los «papeles» frente a las necesidades humanas en el caso de la emigración. «*Puedo vivir en España de chanchero*²¹ o *haciendo adobes*», me confesaba convencido. «*Esos deben ser jairas*», comentaba señalando a un grupo de indigentes del barrio de La Latina. «Jaira», «flojo», justifica la pereza como causa de pobreza y mendicidad en los Andes. Germán insistía en su capacidad para vivir en España cuidando *chanchos* o elaborando adobes para los edificios. La lógica le acompañaba en sus observaciones sobre los *chanchos*, con tanta «pata de *chanchito*» en los locales de comida y sus formas replicantes en otros servicios de consumo. Difícil hacerle entender la condición imprescindible de cumplimentar los papeles para ajustar legalmente su presencia en España, de igual forma que el descarado policía en Barajas le repetía apremiante que le mostrara su billete de regreso a Bolivia. Difícil transigir con maneras de antipatía tales muy alejadas del mantra de Germán: «*soy maestro kallawayaya... mis padres me enseñaron*».

18. La tesis de Germán parece dar la razón a Stoddart (1994) sobre el olor humano y sus expresiones sensibles.

19. Francisco Franco Bahamonde (1892-1975), militar y dictador que ejerció como «Caudillo de España» desde el fin de la Guerra Civil española (1939), hasta su muerte.

20. La calvicie es considerada como enfermedad por diferentes grupos amerindios. El pelo incorpora un valor significativo de prestigio y pertenencia étnica muy especialmente en el caso de las mujeres *quechua* y *aymara*. Sobre el pelo y sus posibilidades de expresión simbólica en clave intercultural, ver Velasco (2008).

21. *Chanchero*: cuidador de cerdos.

Un Osborne en Toledo y un indio desplumado

Terminado el seminario, Germán se desplomó emocionalmente; se acordaba de su familia y la enormidad de un Madrid plagado de coches le suponía un estrés añadido. Decidimos cambiar de aires y le comenté que íbamos a viajar «al campo», a Toledo. No encontré una expresión más afortunada. Obviamente viajar o salir «al campo» en La Paz, implica visitar las comunidades rurales. Pronto contrastó Germán que nuestro «campo» y su «campo» poco tienen en común.

Desde las ventanillas del autobús de «La Continental», que era la compañía que por aquel entonces cumplimentaba el trayecto Toledo/Madrid/Toledo, Germán pudo comparar lo diferenciado de su propio mapa cognitivo al vislumbrar el «campo» de las provincias de Madrid y Toledo. «*No es “campo”... es ciudad*»²², sentenciaba seguro. No era campo para Germán por lo ordenado de las parcelas y la cantidad de núcleos habitacionales y poblaciones que se suceden sin solución de continuidad en el trayecto. «*No es campo... es ciudad*», insistía Germán. De repente, escuché una exclamación ruidosa, triunfal, repleta de júbilo y satisfacción: «¡¡Ah, carajo!!... *así habían sido... tan grandes!!*». Los pasajeros volvieron la cabeza sorprendidos; yo mismo me volví a comprobar el motivo de su grito mientras observaba cómo su rostro se pegaba y acomodaba a la superficie lisa de la ventana en un escorzo imposible. Una de las protestas que Germán argumentaba al negar la naturaleza de «campo» a nuestro campo, era la ausencia de lo que él llamaba «animalitos».

«*Carajo... había sido de lata...*», respondió Germán decepcionado al comprobar la parte trasera de aquel «animal», cuyas dimensiones en justa medida había atribuido como rasgo de estilo al mundo de los gringos... «*Así... como ustedes son altotes... los animales igual*»²³. La causa de aquel «carajo» que se apoderó durante segundos del autobús de «La Continental» no fue otro que un «Toro de Osborne»²⁴ que se puede ob-

22. El orden de las parcelas del campo toledano choca con el abigarrado desorden que el efecto de un minifundio imposible, efecto del paso de las generaciones y sus derechos de herencia, ocasiona en el ámbito rural tanto *aymara* como *kallawaya*, aprovechando terruños y surcos en áreas de muy difícil acceso en pendientes acusadas de los Andes, lo que le ofrece un cariz caótico que podríamos definir como «sucio», en términos de Mary Douglas (1991). El mapa cognitivo en relación con el «cuerpo montaña» que Bastien (1986) analizó en el pueblo *kallawaya* de Santa Rosa de Kaata, dista mucho de las opciones que ofrecen las planicies y requiebros toledanos. Sobre el espacio, el cuerpo y sus efectos como marcadores cognitivos, ver Velasco (2008).

23. Las coherencias de «estilo» como marcadores culturales que podemos encontrar en diferentes ámbitos expresivos, en Ackerknecht (1985) y en Gutiérrez Estévez (2003).

24. Figura de toro de lidia que alcanza, en algunos casos, una altura de unos 14 metros. Fue empleado en los años cincuenta del pasado siglo para publicitar una marca de *brandy* de

servar desde la propia autovía. Aquella presunción deshumanizada del mundo occidental me provocó cierto desasosiego. Ya me lo había indicado en La Paz: «*Como ustedes son todos iguales, así, altotes, no voy a despegarme de su lado, así como wawa de la mano voy a caminar*». Estamos tan acostumbrados a reconocer como masa deshumanizada a los «otros», ya sean asiáticos, africanos o musulmanes, que duele verse sometido al regusto amorfo de la masa, colectivizado, deshumanizado y difundido en el término «gringo»²⁵.

La decepción que le provocó el toro se adueñó también del «campo» toledano con sus concesionarios de automóviles y sus comercios en la entrada de la ciudad. Toledo le pareció un refugio de *chullpas*²⁶ por su antigüedad, pero más allá de eso tampoco pareció impresionarle mucho, según la percepción de quien relata. Los impresionados fueron los infantes toledanos que, avisados por el vecindario, esperaban ilusionados alguna réplica de «Toro Sentado» avanzando por las callejuelas de la «Bajada de San Martín» con su alargado penacho de plumas. El esperado juego de espejos en el que se miran y construyen los tópicos solo reflejaban imágenes distorsionadas de nuestros propios modelos. Germán se presentó ante mis suegros y su extrema delicadeza en un aparte conmigo me solicitó un tiempo para él solo... «*Indícame una plaza y me tumbo en un banco*», para propiciar una mayor intimidad entre la familia. Lógicamente no acepté y Germán estuvo con nosotros en el barrio del Cambrón dando cuenta de una espléndida paella que tampoco le resultó demasiado atractiva. Más allá de quitarle «el poncho» a las gambas, a pesar del esmero espectacular de mi suegra por complacernos antes de nuestro regreso a Bolivia y sabiendo que yo adoro sus paellas, Germán utilizó el recurso habitual que la cortesía le ha enseñado en años de desplazarse por las tierras bolivianas: «*Señora... ¿bolsita préstame?*», es la expresión adecuada para no lastimar la honra de quien te invita a comer y que permite sellar el acuerdo de cortesía aceptando la comida aunque sea en ese aparte que permite la bolsa de plástico con el supuesto acuerdo tácito de que más tarde lo vas a comer... o a tirar de forma discreta. Aclaremos por

Jerez. Su distribución por toda la geografía española le confiere una especial personalidad incluso en términos referenciales de pertenencia. Su autoría se debe al artista Manolo Prieto.

25. Despersonalizado sin el arraigo que, al menos de forma simbólica, nos ofrece el sentirnos humanos desde una perspectiva idiosincrásica particular e irreplicable. El debate antropológico sobre el concepto de cuerpo, persona y «ser humano» tiene mucho que ofrecernos al respecto sobre estos sistemas amorfos de representación (Gutiérrez y Pitarch, 2010).

26. En la cosmovisión indígena andina, *chullpas* son los antiguos, los gentiles, los seres que moran en los restos arqueológicos procedentes del *ch' amak pacha*, la época oscura, anterior al diluvio universal (Gil García, 2003).

tanto que no tenía por qué comer más²⁷ y que no hacía falta «bolsita» ninguna, lo que le produjo un profundo alivio. Contraria fue su postura frente a los mini pasteles de la posmodernidad. Se los comió todos en un despiste nuestro. Consideró que aquellas miniaturas que colapsaban la bandeja debían constituir un obsequio por nuestra parte, acostumbrado como estaba a los pasteles y tortas de enjundia de la repostería paceña²⁸.

En el camino de vuelta a Bolivia todavía me esperaban sorpresas que anotar en mi libreta. Primero, al pasar a la zona de seguridad y pasaporte, Germán me hace una confesión que debía llevar rumiando en su interior a lo largo de todos estos días: «...*Va a disculpar... no he visto tawaqos²⁹ lindas en la España... tan delgaditas todas deben estar enfermas y ser flojas*». Los cánones de belleza distan mucho de ser universales y están paudados por los gustos cambiantes de las épocas históricas, mucho más si utilizamos un referente de comparación intercultural. Curiosamente, la delgadez constituye desde la perspectiva altiplánica una pérdida de tiempo. La mujer que no esgrime un cuerpo orondo en la madurez de su vida es que no ha tenido éxito ni ha sabido aprovechar el tiempo de forma adecuada (Spedding, 2005); la gordura implica un atributo de éxito social en algunos gremios que se refuerza explícitamente con la representación corporal femenina *aymara* y *quechua* en las ciudades mediante «polleras» (falda con volante) superpuestas que, por un lado, aumentan la sensación externa de gordura y, por otro lado, el prestigio social y económico de quien tiene la capacidad de exponerlas sobre su cuerpo.

El epílogo final de esta experiencia inaudita fue la celebración a su regreso a Bolivia que hizo Germán con sus padres y hermanos gracias a los 300 dólares que Casa de América le concedió por su participación. Por más que yo le recomendaba entregar ese dinero a su mujer en cuanto llegáramos a La Paz, en una iniciativa paternalista inalicable por mi parte, pensando en sus necesidades económicas y en la demostrada habilidad de su mujer en gestionar los fondos familiares, Germán se pegó la gran farra³⁰ con la enorme ilusión de haberle podido ofrecer a su padre un homenaje de tales dimensiones. Me dijo que como acabaron todos borrachos le robaron el dinero sobrante, pero no le importó por el orgu-

27. De hecho, la cortesía en las comunidades andinas exige terminar por completo la comida cuando uno es agasajado e invitado a comer.

28. Reconozco que siento añoranza por los pasteles de la señora «Visi» en Palencia o por las milhojas de «El Buen Gusto»; aquellos cafeteros que llamábamos *Petisui* (sic), «Petit choux» de crema pastelera que a la manera de escarabajo Goliat no entraban en la mano, frente a los modelos «minimalistas» actuales.

29. Mujeres casaderas, en *aymara*.

30. Farra: fiesta, borrachera.

llo que su padre había sentido por él ante aquel agasajo por parte de su hijo que había regresado de España.

Conclusiones. De pueblerinos, paletos y otros gremios incómodos

Hace años, mi abuela me contaba un chiste que al parecer formaba parte de un disco de vinilo de los pequeños en los que Paco Martínez Soria protagonizaba uno de los momentos más recordados de la película «La ciudad no es para mí», de Pedro Lazaga (1966). El actor pretende cruzar una de las avenidas madrileñas cargado de sus pollos y adminículos que trae del pueblo. El guardia le insiste en que está «colorao» y que debe cruzar cuando esté «verde», a lo que responde el actor «¿Verde?... ¡¡ Negro estoy de verle a usted!!». Mi abuela se partía de la risa recordándole una y otra vez aquella escena.

En Antropología, si atendemos a nuestra conducta, los etnógrafos solemos estar bastante próximos al llamado «paleta», por nuestras habituales incapacidades sociales en el trabajo de campo, circunstancia que ha constituido un verdadero género literario y folclórico en otros tiempos, tanto en la literatura de trabajo de campo como en otras especialidades (Barley, 1989; Pedrosa, 2008).

Sayagueses, charros y batuecos, fueron tenidos, durante siglos como personificaciones del paleta necio, inadaptado, anticuado en el hablar y en el vestir, boquiabierto y a veces burlado en sus visitas a la ciudad [...] De aquello resultaron grandes males para las batuecas y para los batuecos, que muy pronto quedaron ingresados, a su fuerza en la nómina de tontos estereotipados y apócrifos que la cultura urbanita dominante tiene siempre la manía de hacer para su solaz y falsa autoestima, a costa de los vecinos supuestamente más *atrasados* (Pedrosa, 2008: 312).

Esa consideración despectiva del «otro», al que se considera especialmente torpe, necio o bárbaro, se ha aplicado al dominio indígena con especial redundancia, incluso comparándolos con los «necios» locales de la tradición peninsular, como nos recuerda el mismo Pedrosa, en palabras de Alonso de Zurita, en torno a 1585: «*Llaman los españoles bárbaros a los indios por su gran simplicidad, y por ser como es de suyo sin doblez y sin malicia alguna, como los de Sayago en España, y todos los que viven en las aldeas y montañas, y en partes apartadas donde no tratan con gente política*» (Pedrosa, 2008: 317).

Si bien podemos estar tentados de relacionar la perspectiva crítica de Germán sobre nuestra sociedad con el género del pueblerino o el provinciano, hay matices importantes que considerar; normalmente, el pueblerino comparte referentes nacionales con el ámbito donde se le califica como tal, como es el caso del «rústico» que encarna, de forma entrañable, el propio Paco Martínez Soria, aunque todo su mapa cognitivo sea diferente al existente en el ámbito urbanita que le descalifica.

Germán y sus observaciones se acercan a la crítica mordaz de Tiuavi de Tiavea (1987) en aquella genial obra, *Los papalagi*, sin entrar en más polémicas que le acompañan³¹. En este sentido, las revelaciones de Germán se aproximan al género de las narrativas indígenas o aborígenes sobre el mundo occidental de lo que tenemos algunos cualificados ejemplos recientes, no exentos en ocasiones del lamentable escaparate público de las audiencias televisivas³².

Lo que Germán hace es someter a sus propios referentes cognitivos a contraste frente a lo que ve de reseñable o significativo en nuestras propias formas de vida. Los malentendidos en torno a las manifestaciones culturales de «otros pueblos» siguen siendo una rica senda de interpretación y análisis en clave antropológica (Todorov, 1987). Pero esos «malentendidos» no los protagoniza el analista, en este caso Germán, sino los nativos que son los que responden con comicidad, desesperación o displiencia ante sus comentarios, que sin embargo resultan coherentes y razonables desde la perspectiva exógena y distante del observador.

Esto es quizá lo que nos incomoda: la apariencia cómica, patética, incongruente, de algunas de nuestras formas de comportamiento, en cuanto alguien ajeno a ellas tiene la posibilidad de someterlas a crítica. Lo difícil que nos resulta explicar lo que nos parece evidente tratando de salir airosos. ¿Cómo justificar, por ejemplo, el peso superior otorgado a la burocracia, al «papeleo», frente a la solidaridad y las necesidades humanas en contextos de desahucio, migración o pobreza, y encima pretender su lógica? Ginzburg (2000 :27), en su ensayo sobre el extrañamiento, siguiendo a los clásicos como Montaigne, señala: «*comprender menos, ser*

31. Ver al respecto las precisiones que sobre la obra plantea Antonio Pérez (2009).

32. Hay que destacar, por ejemplo, el reconocido documental «Crónica del Descubrimiento del Viejo Mundo por K'ayum Ma'ax», realizado por Paz Bilbao en 1989 sobre la experiencia del propio K'ayum, indio *lacandón*, quien visita España en las vísperas de las efemérides del Quinto Centenario del Descubrimiento y luego comparte con sus parientes, al retorno, sus impresiones sobre España. El mismo protagonista presenta la coproducción de 2015 realizada por Juan Carlos Colín, titulada «Sueños en Nahá», sobre el mundo *lacandón* y sus peculiaridades etnográficas. Peor talante presentan programas de diversión familiar al amparo del voyerismo etnográfico prefabricado en realizaciones como «Perdidos en la Tribu» y sus diferentes franquicias, continuadas luego en la contrapartida «Perdidos en la Ciudad».

ingenuo, quedarse estupefacto, son reacciones que pueden llevarnos a ver más, a alcanzar algo más profundo, más cercano a la naturaleza».

Si tenemos en cuenta la franca reversibilidad que podemos observar al uso entre las definiciones vecinales de paletos y listos, quizá no debiéramos sacar tanto pecho, como nos recuerda Pedrosa:

Esta más que reveladora bisemia coincide, además, con las muy llamativas conclusiones a las que han ido llegando los teóricos de los llamados *estudios sobre folclore étnico* (*ethnic folklore studies*), que hoy florecen en muchos ámbitos académicos. Y que han demostrado, palmariamente, que la gran mayoría de los *etnototónimos* muestran una facilidad pasmosa para convertirse, del modo más veloz y natural, en *etnolistónimos*, y viceversa [...] engañosas contradicciones en que suelen caer algunos seres humanos cada vez que representan a quien, por no ser como ellos, consideran —pues el nexo de causalidad les parece obvio— como un inferior atrasado y despreciable (Pedrosa, 2008: 322).

Ese «paleta», en el espejo que se observa a sí mismo cada vez que recuerda las indicaciones de Germán sobre nuestra comunidad, cada año, con los nuevos alumnos que se inician en la Antropología Social, constituye el mejor de los estímulos para recordar mis propios asombros en Bolivia y mis considerables incapacidades sociales y lingüísticas que quedaban excusadas, paliadas o camufladas en el trato amable recibido como «joven Gerardo» en las comunidades del Lago Titicaca. Nunca sentí el aguzado filo de la risa o la protesta deleznable ante mis consideraciones sobre una realidad social y cultural ajena a mis referentes³³. Paciencia, extremada educación, respeto y confianza fueron parte de las claves que posibilitaron mi paulatina inmersión en las comunidades *aymara*. Esa es parte de la diferencia que con el tiempo compruebo en el modelo de aprendizaje a ambos lados de la pátina del cristal plateado. La sonrisa sistemática, la búsqueda de empatía frente al otro, la comprensión, la delicadeza, el respeto, fueron argumentos empleados por parte de Germán en su «inculturación» hispana en Madrid, frente a las relaciones de poder, la prisa y el pragmatismo malintencionado de los autóctonos, que se expresaban en aquello que nuestros abuelos llamaban «mala educación» o «reglas de urbanidad», modelos y referentes cognitivos encontrados, en suma. Comprobar la funcionalidad de unos y otros hábitos en la interacción social nos produce un alérgico prurito en la epidermis. En el caso de Germán fue literal, puesto que su visita dejó tras sí un rastro evidente de

33. Ni sobre la higiene, ni sobre la comida, ni sobre la enfermedad, ni sobre la ropa... bueno, una vez tengo que confesar que sí... cuando perdí una yunta durante la siembra... algo que resulta sencillamente imposible de considerar desde la perspectiva *aymara* en el Lago Titicaca.

*sarcoptosis*³⁴. Quizá nada más apropiado para reflejar el acomodo inadecuado de esas miradas en conflicto sobre una misma realidad. Esa forma de enjuiciar sin malos modos un mundo que a los nativos parece exultante y a quienes nos visitan con sentido crítico, patético o con posibilidades de franca mejoría. Siguiendo con este asunto, no es baladí que Germán se quedara de España, de lo que pudo observar en su experiencia madrileña de unos días, con la ducha y el agua caliente que de forma apurada consiguió instalar en su casa de El Alto; eso sí, una ducha eléctrica con empalmes de esparadrapo que con licencia brasileña se ha extendido por los suburbios paceños con marcado riesgo de electrocutarse.

Con el tiempo, pocas experiencias han resultado tan gratificantes, aleccionadoras y didácticas en términos antropológicos como esta experiencia madrileña basada en el intercambio de papeles que tuve la oportunidad de ejecutar con Germán, «*maestro* kallawaya»; él, sesudo preguntón, habituado a los viajes y a las explicaciones, relojero de precisión en sus observaciones y comentarios; yo, apurado provinciano tratando de dar respuesta a sus argumentos. A él le debo la capacidad de retorno de ese «extrañamiento» que la visión del otro consigue devolvernos incluso en los escenarios más habituales. Digno esfuerzo de un diálogo intercultural que nos ayudó a crecer y ampliar nuestros propios horizontes cognitivos. Jamás pensé que las escaleras de El Corte Inglés, los «no lugares» del metro o el interior de un hotel madrileño resultaran tan reveladores en la formación etnográfica de un antropólogo americanista.

Guardé durante muchos años aquel cuaderno de campo escrito de forma apresurada en los espacios muertos que permitía la celebración de las jornadas y el afecto compartido con la familia. En esos minutos neutros de actividad, pero emocionalmente intensos, el relato iba aflorando por sí mismo en materiales inauditos. En servilletas de bar, como había escuchado en mi época de estudiante, y en otras superficies cuya teleología no era soportar un relato escrito, fui dando sentido a «algo» cuya naturaleza desconocía... o lo hizo German a través de mí, de una manera vehemente y poliédrica, pues ese es el sentido de una autoetnografía o, quizá, de todas aquellas que terminan convergiendo en el relato... un relato madrileño en este caso, empapado de los tonos rosáceos que el sol provo-

34. En Bolivia se conoce popularmente como «rascalaloma» por el picor que produce, entre otros lugares, en los flancos de los genitales. No es otra cosa sino la sarna, y se cura con baños por inmersión hasta que muere el parásito, el ácaro *Sarcoptes Scabiei*, aunque es preciso limpiar y asear ropa, ropa de cama y todo lo que haya estado en contacto con el afectado, resultando contagiosa. El hotel Suecia de Madrid se reformó en 2016. Cuando paseo cerca me gusta fantasear e imaginar que la remodelación tuvo que producirse por un furibundo ataque de «rascalaloma» en los clientes, fruto de la presencia del «otro» que nos mira con ojos críticos y contundencia, contaminando nuestras seguridades y modelos.

ca en su ocaso durante el invierno en las nieves del Akhamani³⁵, Cordillera de Apolobamba, cumbres sagradas de los *kallawayas*.

Referencias bibliográficas

- Ackerknecht, E. (1985). *Medicina y antropología social*. Madrid: Akal/Universitaria.
- Arnold D. y Yapita, J.D. (2000). *El rincón de las cabezas. Luchas textuales, educación y tierras en los Andes*. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés.
- Arnold, D. (2015a). Del hilo al laberinto: replanteando el debate sobre los diseños textiles como escritura. En *Textualidades. Entre cajones, textiles, cueros, papeles y barro*. F. Garcés y W. Sánchez, Eds. Cochabamba: Universidad Mayor de San Simón/Instituto de Investigaciones Antropológicas y Museo (INIAM-UMSS).
- Arnold, D. (2015b). Algunos debates sobre los sistemas escriturarios indígenas en torno a la escritura testeriana. En *Textualidades. Entre cajones, textiles, cueros, papeles y barro*. F. Garcés y W. Sánchez, Eds. Cochabamba: Universidad Mayor de San Simón / Instituto de Investigaciones Antropológicas y Museo (INIAM-UMSS).
- Arze, S. y Medinaceli, X. (1991). *Imágenes y presagios. El escudo de los Ayaviri, Mallkus de Charcas*. La Paz: HISBOL.
- Barley, N. (1989). *El antropólogo inocente*. Barcelona: Anagrama.
- Bastien, J. (1986). Etnofisiología andina. Evidencia lingüística, metafórica, etiológica y etnofarmacológica para conceptos Andinos sobre el cuerpo. *Arinsana*, 1: 5-24.
- Bastien, J. (1996) [1978]. *La Montaña del Cóndor. Metáfora y ritual en un ayllu andino*. La Paz: Hisbol.
- Baixeras, J.L. (2006). Salud Intercultural. Relación de la medicina kallawayas con el sistema de salud pública en San Pedro de Curva. En *Salud e Interculturalidad en América Latina. Antropología de la Salud y Crítica Intercultural*. G. Fernández Juárez, Comp. Quito: Abya-Yala.
- Blanco, M. (2012). ¿Autobiografía o autoetnografía? *Desacatos*, 38(1): 169-178.
- Callahan, M. (2006). El Hospital Kallawayas «Shoquena Husi» de Curva. Un experimento en Salud Intercultural. En *Salud e Interculturalidad en América Latina. Antropología de la Salud y Crítica Intercultural*. G. Fernández Juárez, Comp. Quito: Abya-Yala.
- Denzin, N.K. (2013). Autoetnografía analítica o nuevo déjà vu. *Astrolabio*, 11: 207-220.
- Douglas, M. (1991) [1960]. *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI.
- Feliu, J. (2007). Nuevas formas literarias para las ciencias sociales. El caso de la autoetnografía. *Athenea Digital*, 12: 262-271.
- Fernández Juárez, G. (1998). *Los kallawayas: Medicina indígena en los Andes bolivianos*. Cuenca: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

35. Akhamani: cerro nevado de la Cordillera de Apolobamba, al Norte del Departamento de La Paz, en Bolivia, que destaca por su belleza y su importancia en los rituales *kallawayas*.

- Fernández Juárez, G. (2006). Al hospital van los que mueren. Desencuentros en salud intercultural en los Andes bolivianos. En *Salud e Interculturalidad en América Latina. Antropología de la Salud y Crítica Intercultural*. G. Fernández Juárez, Comp. Quito: Abya-Yala y UCLM.
- Fernández Juárez, G. (2012). *Hechiceros y Ministros del Diablo. Rituales, prácticas médicas y patrimonio inmaterial en los Andes (siglos XVI-XXI)*. Quito: Abya-Yala.
- Fernández Juárez, G. (2018). *Humo, barro y cuero. Recorridos de la memoria en los Andes del Sur (Ofrendas y Plegarias)*. Quito: Abya-Yala.
- Flores Martos, J.A. (2004). Una etnografía del «año de provincias» y de «cuando no hay doctor». Perspectivas de la salud intercultural en Bolivia desde la biomedicina convencional. En *Salud e Interculturalidad en América Latina*. G. Fernández Juárez, Comp. Quito: Abya-Yala.
- Flores Martos, J.A. (2005). Una etnografía crítica de la «medicina kallawayaya como patrimonio intangible de la Humanidad»: procesos de hibridación, turismo étnico y recursos interculturales en salud en el área de Apolobamba (Bolivia). En *Etnicidad en Latinoamérica. Movimientos sociales, cuestiones indígenas y diásporas migratorias*. J.J. Pujadas y G. Dietz, Coords. Sevilla: Fundación El Monte/FAAEE/ASANA.
- Flores Martos, J.A. (2009). Patrimonialización de la cultura indígena y tradicional en Bolivia y México: La Unesco y los efectos no deseados en la medicina kallawayaya y el día de los muertos. En *América indígena ante el siglo XXI*. J. López y M. Gutiérrez, Coords. Madrid: Siglo XXI.
- Garcés, F. (2017). *Escrituras andinas de ayer y de hoy*. Cochabamba: Instituto de Investigaciones Antropológicas y Museo Arqueológico de la Universidad de San Simón.
- Gil García, F. (2003). Tres cárceles para las chullpas. Persona, tiempo y espacio de los antiguos en el pensamiento andino. *Etnogénesis y mestizaje en las fronteras de las Américas*. G. Boccara, Ed. Madrid: Casa de Velázquez.
- Girault, L. (1987). *Kallawayaya. Curanderos itinerantes de los Andes. Investigación sobre prácticas medicinales y mágicas*. La Paz: UNICEF/OPS/OMS.
- Girault, L. (1989). *Kallawayaya. El idioma secreto de los incas*. OPS/OMS/Unicef.
- Ginzburg, C. (2000). *Ojazos de madera. Nueve reflexiones sobre la distancia*. Barcelona: Península.
- Guamán Poma de Ayala, F. (1987) [1615]. *Nueva corónica y buen gobierno*. Crónicas de América 29a, 29b, 29c. Madrid: Historia 16.
- Gutiérrez Estévez, M. (2003). El estilo de la civilización amerindia. *Revista de Occidente*, 269: 7-24.
- Kessel, J.V. (1993). *La senda de los kallawayas*. Arica: CINDSA.
- López García, J. (2001). *Alimentación y sociedad en Iberoamérica y España. Cinco etnografías de la comida y la cocina*. Madrid: Universidad de Extremadura.
- Loza, C. (2004). *Kallawayaya. Reconocimiento mundial a una ciencia de los Andes*. La Paz: Viceministerio de Cultura/Unesco.
- Mudarra, F. (2004). *Desarrollo en Apolobamba. Cultura kallawayaya*. La Paz: Agencia Española de Cooperación Internacional.

- Oblitas, E. (1969). *Plantas medicinales de Bolivia. Farmacopea callawaya*. La Paz y Cochabamba: Los amigos del libro.
- Oblitas, E. (1978). *Cultura callawaya*. La Paz: Talleres gráficos bolivianos.
- Otero, G.A. (1951). *La Piedra Mágica. Vida y costumbres de los indios callawayas de Bolivia*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Pedrosa, J.M. (2008). Sayagueses, charros, batuecos y sandios. Los mitos del rustico tonto en los Siglos de Oro. En *L'imaginaire en Espagne et au Portugal (XVIe-XVIIe siècles)*. F. Delpech, Ed. Madrid: Colección de la Casa de Velázquez.
- Pérez, A. (2009). De la esclavitud y sus variedades. *Viento Sur*. En <https://m.vientosur.info/spip.php?article848>.
- Paredes, R.M. (1976). *Mitos, supersticiones y supervivencias populares de Bolivia*. La Paz: Biblioteca del sesquicentenario de la República.
- Ranaboldo, C. (1988). *El camino perdido. Chinkasqa ñam armat thaki. Biografía del líder campesino kallawaya Antonio Álvarez Mamani*. La Paz: Sempta.
- Rösing I. (1990). *Introducción al Mundo Callawaya. Curación ritual para vencer penas y tristezas*. Cochabamba: Los Amigos del Libro.
- Rösing, I. (1991). *Las almas nuevas del Mundo Callawaya. Análisis de la curación ritual callawaya para vencer penas y tristezas*. Cochabamba: Los amigos del libro.
- Rösing, I. (1992). *La mesa blanca callawaya. Una introducción*. Cochabamba: Los amigos del libro.
- Rösing, I. (1993). *La mesa blanca callawaya. Variaciones Locales y curación del susto*. Cochabamba: Los amigos del libro.
- Rösing, I. (1995). *La mesa blanca callawaya. Contribución al análisis. Observaciones intraculturales y transculturales*. Cochabamba: Los amigos del libro.
- Rösing, I. (1996a). *Rituales para llamar la lluvia*. Cochabamba: Los amigos del libro.
- Rösing, I. (1996b). *El rayo, amenaza y vocación. Creencia y ritual en los Andes bolivianos*. Ulm: Ukas.
- Rösing, I. (2008a). *Defensa y Perdición: La curación Negra. Rituales nocturnos de curación en los Andes bolivianos*. Madrid: Iberoamericana/Vervuert.
- Rösing, I. (2008b). *Cerrar el círculo: La curación Gris como tránsito entre la negra y la blanca. Rituales nocturnos de curación en los Andes bolivianos*. Madrid: Iberoamericana/Vervuert.
- Saignes, T. (1983). ¿Quiénes son los kallawayas? Nota sobre un enigma etnohistórico. *Revista Andina*, 2: 357-377.
- Spedding, A. (2005). *Sueños, kharisiris y curanderos*. La Paz: Editorial Mama Huaco.
- Spry, T. (2001). Performing Autoethnography: An Embodied Methodological Praxis. *Qualitative Inquiry*, 7(6): 706-732).
- Stoddart, M. (1994). *El mono perfumado. Biología y cultura del olor humano*. Madrid: Minerva.
- Tiavea, T. (1987) [1929]. *Los papalagi*. Barcelona: Integral ediciones.
- Todorov, T. (1987). *La Conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI.
- Velasco, H. (2008). *Cuerpo y espacio. Símbolos y metáforas, representación y expresividad en las culturas*. Madrid: Editorial Universitaria, Ramón Areces.

Vulpiani, P. (1993). Etnomedicina e sistema medico ufficiale in Bolivia. Il percorso storico di un gruppo di terapeuti itineranti delle ande boliviane: I kallawaya. *Rivista di Scienze Sociali dell'Istituto Luigi Sturzo*, 3: 389-422.

Vulpiani, P. (2012). I dubbi dello stregone. *Medicina, magia e immigrazione in una metropoli latinoamericana*. Roma: Armando Editore.