



**Reflexiones metodológicas a propósito de un diario de campo
(Entre Emile Durkheim, Talcott Parsons, Imre Lakatos y la
etnografía experimental)**



Alexandra Mulino
Universidad Central de Venezuela



UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA
RECTORA

Cecilia García-Arocha

VICERRECTOR ACADÉMICO

Nicolás Bianco

VICERRECTOR ADMINISTRATIVO

Bernardo Méndez

SECRETARIO

Amalio Belmonte

FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACIÓN

DECANO

Vincenzo Piero Lo Monaco

ESCUELA DE EDUCACIÓN

DIRECTOR

José Loreto

COORDINADORA ACADÉMICA

Laura Hernández Tedesco

COORDINADORA ADMINISTRATIVA

Evelyn Ortega

COORDINADORA DE LOS ESTUDIOS

UNIVERSITARIOS SUPERVISADOS

Rosario Hernández

COORDINADORA DE EXTENSIÓN

Edwin García

CENTRO DE INVESTIGACIONES EDUCATIVAS

Ramón Alexander Uzcátegui Pacheco



Reflexiones metodológicas a propósito de un diario de campo
(Entre Emile Durkheim, Talcott Parsons, Imre Lakatos y la etnografía experimental)

Alexandra Mulino

amulinove@yahoo.es

Universidad Central de Venezuela
Depósito Legal: DC2017001502
ISBN: 978-980-00-2868-1

ISBN: 978-980-00-2868-1



Diagramación: Ramón Alexander Uzcátegui Pacheco

Portada: Bau – Explosión de arte en Cochabamba.

<http://www.destinos.com.bo/bau-explosion-de-arte-en-cochabamba/>

Libro digital de acceso libre, septiembre de 2017

*Escuela de Educación, Centro de Investigaciones Educativas,
Edif. Traslado, P.B., Ciudad Universitaria de Caracas.
Apartado de correos N° 47561-A, Los Chaguaramos.
Caracas c.p.1051. Tf: 605-2953 Email:cies@ucv.ve*

DEDICATORIA

Al Sr. José Mario Illescas (*Amauta Illapa*)
A su esposa, Sra. Jimena Tatiana Gonzales (*T'ika Pacha*)
A sus hijos *Pachakutek* y *Thunbupha*
Sinceramente, gracias por la oportunidad

AGRADECIMIENTOS

Al profesor Tulio Ramírez, de la Escuela de Educación, de la Universidad Central de Venezuela. Al finado profesor José Mirtenbaum, quien laboró en la Universidad “Gabriel René Moreno”, Santa Cruz de la Sierra, Bolivia. A las profesoras Elizabeth Zamora y María del Pilar González, de las Escuelas de Sociología y Antropología, de la Universidad Central de Venezuela. Al exprofesor Roberto R. Bravo, de la Escuela de Filosofía, de la Universidad Central de Venezuela. Al profesor Benjamín Sánchez, exdecano de la Facultad de Humanidades y Educación, de la Universidad Central de Venezuela, al exdirector, Dr. Luis Fuenmayor y a la exfuncionaria, Lic. Jasmín Jaimés, de la Oficina de Planificación del Sector Universitario (OPSU). A las profesoras Gloria Marrero, de la Escuela de Sociología y Teresa Ontiveros, de la Escuela de Antropología, de la Universidad Central de Venezuela. A la profesora Janicce Martínez, de la Universidad Simón Bolívar, Caracas. Finalmente, al profesor Ramón Uzcátegui, Director del Centro de Investigaciones Educativas (CIES), de la Escuela de Educación, Universidad Central de Venezuela.

Sin embargo, la responsabilidad de todo lo planteado en este trabajo concierne, únicamente, a mi persona.

Contenido

Dedicatoria	3
Agradecimientos	4
Presentación	7
El Amauta Illapa y mis circunstancias	9
El trabajo de campo	10
La escritura de mi diario de campo	11
La entrevista “no dirigida”	11
El proceso de reconstrucción de mi diario de campo	11
El orden lógico expositivo del presente trabajo.....	12
Capítulo I. Mi Diario de Campo. (Escrito entre Caracas y Cochabamba)	13
Algunas notas de importancia	13
Autorreflexiones entorno de mi experiencia de campo	13
Entre los meses de noviembre y diciembre del año 2003	14
El personaje: El Amauta Illapa	14
El síndrome del Misionero	15
La Ciudad de Cochabamba.....	15
Descubrir la fuerza del lenguaje en su contexto	17
Segunda visita al Amauta en Bolivia durante el mes de mayo del año 2004	19
Mi último viaje al recinto del Amauta: julio, 2004	20
Invitación	20
Decisión en “frío”	20
El Evento.....	21
Mi llegada a Venezuela	23
Capítulo II. El informe etnográfico.....	30
Capítulo III. Aproximación a una lectura teórico metodológica de mi diario de campo.....	35
Consideraciones preliminares sobre el método etnográfico.....	35
Mi diario de campo: Entre las aguas de la doxa y la episteme	44

Hacia una reconstrucción de la lógica racional de mi diario de campo	44
Fragmentos de la entrevista “no dirigida” al Amauta Illapa.....	48
¿Cómo hereda su estatus de Amauta?	48
Entre el discurso y el contexto del Amauta Illapa	58
Mi lectura sobre la acción social del Amauta Illapa: Entre Emile Durkheim, Talcott Parsons e Imre Lakatos.....	60
Contexto Vs. Individuo	60
Lectura parsonsiana de mi diario de campo desde “Las categorías de la orientación y la organización de la acción”	64
El actor	65
La situación	66
La orientación del actor hacia la situación.....	67
Acerca del marco de referencia de la acción. Entre el modelo y el nivel concreto de mi trabajo de campo	69
¿Internalista o externalista?: La lógica racional de mi diario de campo.....	73
¿La escritura de mi diario de campo ha respondido a criterios internalista o externalista?....	75
A modo de Conclusión	77
Bibliografía	78
ANEXOS.....	80

PRESENTACIÓN

Debo advertir que redactaré en primera persona mi experiencia vivida junto al Amauta Illapa. Me es imposible escribir en tercera persona, ya que estaría violando la lógica racional del método etnográfico, de carácter experimental que, conscientemente, decidí asumir. Por ende, me parece propicio destacar los señalamientos principales que realizaron los antropólogos George Marcus y Dick Cushman, en su artículo titulado: “Las etnografías como textos”¹.

Este escrito es de sumo valioso en cuanto a que caracteriza la escritura narrativa de acuerdo con dos tipos de lógicas etnográficas: a) el realismo etnográfico y b) la etnografía experimental. Respecto del primer punto, vale la pena transcribir dos de sus aspectos básicos:

“la escritura narrativa típica de la etnografía tradicional se desarrolló en relación de dependencia con las imagerías analíticas culturalista y estructural-funcionalista. (...) Como el objetivo del escritor antropológico era la “etnografía total” (...), la solución obvia consistía en atravesar, en orden secuencial, las unidades (complejos culturales o instituciones sociales) en las que (se suponía sobre bases teóricas) las culturas o las sociedades estaban divididas (...)”²

Mas lo fundamental consistió en destacar la presencia “no intrusiva” del etnógrafo,

“una de las diferencias primordiales entre el relato de viajes y la etnografía realista es la marcada ausencia, en esta última, del narrador como una presencia en primera persona en el texto, y el predominio en su lugar de un narrador científico (invisible u omnisciente) que sólo se manifiesta como un observador desapasionado, semejante a una cámara; la tercera persona, colectiva y plena de autoridad (el X hizo esto) reemplaza a la primera persona, más falible (yo vi que el X hacía esto)”³.

Obsérvese la preeminencia de la estructura teórico-conceptual respecto de la propia experiencia de campo vivida por el investigador social. Es decir, los elementos estructurales del marco teórico codifican el texto etnográfico.

Las prenociones son escritas a pie de página o en el diario íntimo del etnógrafo; en fin, en escritos paralelos respecto del informe final científico; entretrejo éste último con estructuras semánticas propias de la sintaxis de la ciencia. Por ejemplo, la racionalidad de los textos etnográficos tradicionales, escritos durante las investigaciones de campo efectuadas en comunidades indígenas, comúnmente presentan el siguiente orden lógico expositivo: I) Introducción; II) Ecología; III) Organización Social; IV) Mundo Mágico-Religioso; V) Cambios Socio-culturales; Bibliografía. Lista de Mapas. Lista de Tablas. Lista de Figuras. Lista de Fotografías. En última instancia, el marco teórico referencial entrena la “mirada”, la interpretación que hace el científico social del dato obtenido por su informante o informantes claves y el orden expositivo del texto final; ciertamente, desde la concepción estructural-funcionalista la teoría de la estructura social provee las partículas semánticas necesarias que le permiten al investigador filtrar sus

¹ George Marcus y Dick Cushman. “Las etnografías como textos”. P. 209. En: Clifford Geertz, James Clifford (y otros). *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Gedisa editorial. Barcelona, 2003.

² *Ibidem*, p. 177.

³ *Ibidem*, p. 178.

posibles explicaciones subjetivas del hecho social sometido a estudio; de esta manera, el etnógrafo tan sólo considerará significativas aquellas acciones y representaciones legitimadas por los conceptos y las categorías de su contexto teórico.

Mientras que Marcus y Cushman consideraron que la actitud “intrusiva” del etnógrafo durante su trabajo de campo y la “organización textual” sobre bases hermenéuticas, le han posibilitado al trabajador de campo acceder al rico caleidoscopio de la realidad social sin los “amarres” del rígido “corsé” del método científico; transformándose, por apropiación de la experiencia, el estilo escriturario etnográfico:

“En la escritura etnográfica actual, la intrusión del etnógrafo y su experiencia de trabajo de campo (...) se ha convertido quizás en el foco central de la elaboración y experimentación. Este foco se debe al rol teórico sustantivo que la autorreflexión ha alcanzado gracias a la influencia de perspectivas que enfatizan el significado y la interpretación”⁴

En este caso, la organización del texto no es el resultado de una estructura narrativa normativizada. Por ejemplo, en “Juego profundo: Notas sobre la riña de gallos en Bali”⁵, Clifford Geertz narró su experiencia intentando leer los significados del mundo de la vida de la comunidad balinesa; es decir, más allá del estudio de las “partes y el todo”, consideró que “la cultura de un pueblo es un conjunto de textos, que son ellos mismos conjuntos y que los antropólogos se esfuerzan por leer por encima del hombro de aquellos a quienes dichos textos pertenecen propiamente”.⁶ Así:

“abarcando casi todos los niveles de la experiencia balinesa, la riña de gallos reúne temas – salvajismo animal, narcisismo masculino, juego por dinero, rivalidad de status, excitación de las masas, sacrificio cruento–, cuya principal conexión es su relación con el furor y con el temor al furor, al sujetar estas cosas a una serie de reglas que, por un lado, las contienen y que, por otro, les permiten desplegarse, crea una estructura simbólica en la que una y otra vez la realidad de su íntima significación puede sentirse inteligiblemente”⁷

Nótese que la pregunta por la significación de “la riña de gallos en Bali” no ha respondido a la racionalidad de los conceptos estructurales: “función”, “integración”, “ideología”, “acción” (aunque tampoco pretendió eliminarlos) sino, más bien, a la lógica de la decodificación de las acciones e interpretaciones significativas que tienen los actores de ciertos hechos particulares a fin de comprender sus múltiples sentidos y valores.

No obstante, alertó que la interpretación que hacemos de lo observado no responde a concepciones subjetivas del etnógrafo: “mi propia posición en el medio de todo esto fue siempre tratar de resistirme al subjetivismo (...) tratar de mantener el análisis de las formas simbólicas lo más estrechamente ligado a los hechos sociales concretos (...)”⁸. En fin, descripción, interpretación y autorreflexión de los fenómenos socioculturales que posibilitan al trabajador de campo comprender “el valor de la cultura en la vida humana”⁹.

⁴ *Ibíd.*, p. 186.

⁵ Clifford Geertz. *La interpretación de las culturas*. Gedisa, 1973.

⁶ *Ibíd.*, p. 372.

⁷ *Ibíd.*, p. 369.

⁸ *Ibíd.* P. 39.

⁹ *Ibíd.* P. 38.

Obsérvese que durante el ejercicio escriturario del etnógrafo la redacción de las notas, diario de campo e informe final etnográfico dependerá de la metodología de la investigación asumida consciente o inconscientemente, ello no significa que en el diario de campo el etnógrafo deja de redactar experiencias vitales que puedan, de alguna manera, contradecir sus hipótesis de trabajo; más la óptica teórico-epistemológica que atraviesa su investigación lo llevará a rechazar algunos hechos como teóricamente irrelevantes.

Por tanto, como bien señalé arriba, conscientemente consentí llevar adelante mi trabajo de campo siguiendo los parámetros de la lógica de la investigación del método etnográfico experimental. De este modo, comenzaré por explicar cómo conocí al Amauta *Illapa*; luego, expondré el orden lógico expositivo de mi trabajo de campo, intentando explicar el porqué consideré fundamental reconstruir en términos teórico metodológico mi diario de campo.

El Amauta Illapa y mis circunstancias

A finales del año 2002, en el marco de un Seminario Internacional efectuado en la sede de la UNESCO, Caracas, conocí al sociólogo y antropólogo boliviano José Mirtenbaum; durante el evento el mencionado académico refería sobre la realidad sociopolítica y educativa de su país haciendo especial énfasis en el ámbito cultural, este aspecto llamó profundamente mi atención; me preguntaba por qué el resto de los ponentes explicaban el fenómeno educativo de sus respectivas sociedades sin considerar la esfera de los valores destacando, simplemente, el nivel normativo ¿En qué nos diferenciábamos, al ser todos los presentes latinoamericanos? Durante uno de los recesos, emprendí diálogo con el referido académico; conversamos sobre las diferencias y semejanzas que nos hermanaban, en última instancia, como miembros de un mismo Continente; luego, durante la plática éste mencionó la importancia de *Inla mama* (la sagrada hoja de la coca) para la comprensión de la cultura Andina; a su vez, me especificó que mi “mirada” sociológica terminaría “quebrándose” en el complejo mosaico étnico y cultural boliviano, sobre todo si conocía el mundo del chamanismo. Como consecuencia, Mirtenbaum tuvo a bien referirme los libros que estaba publicando a su gran amigo y Amauta cuzqueño, radicado en la ciudad de Cochabamba, Bolivia, como parte de la labor editorial que emprendía en aquel entonces como director de la Escuela de Postgrado de la Universidad “Gabriel René Moreno”, ubicada en Santa Cruz de la Sierra, Bolivia. Me señaló que el Sr. José Mario Illescas, denominado Amauta *Illapa*, junto con su esposa Jimena Tatiana Gonzales, llamada *T’ika Pacha*, escribían con la finalidad de difundir la herencia cultural transmitida por “las Abuelas y los Abuelos originarios” a fin de combatir la avasallante cultura occidental presente en las instituciones sociopolíticas y educativas bolivianas. De inmediato, le dije que estaba muy interesada en leer los textos. Con el tiempo, tuve la oportunidad de estudiar tan sólo uno de los cuatro volúmenes; el Dr. Rigoberto Lanz, miembro organizador de aquel Seminario, me lo ofreció en calidad de préstamo. Agradecida emprendí la lectura, sintiéndome bastante impactada por el contenido. Luego, con el transcurrir de los meses, tuve la inmensa suerte de recibir una llamada telefónica de José Mirtenbaum, poniéndome en habla al Amauta *Illapa*. Conmovida, hablé largo con el Amauta pidiéndole si me concedía una primera entrevista, estructurada por la vía del correo electrónico. Éste accedió, inclusive, con el tiempo quedamos en que lo visitaría a finales del año 2003. Si bien, sorpresivamente, arribó a Caracas antes de mi viaje a Bolivia. El Amauta *Illapa* visitaba a una expaciente venezolana, María Estela García. Aprovechando su estancia en Caracas, efectué varias entrevistas; comenzaron estructuradas, después apelé a la entrevista en profundidad o “no dirigida”; a fin de continuar con las conversaciones, decidí

convertirlo en un trabajo de investigación sobre la base racional del método etnográfico de carácter experimental.

El trabajo de campo

El substrato epistemológico del método etnográfico de carácter experimental, a diferencia de la etnografía realista, legitimó mi abierta participación en el espacio del Amauta *Illapa*. Por tanto, observaba-observándome en mi propia dinámica como trabajadora de campo. Por supuesto, como práctica fue, en extremo, complejo en vista de que debí batallar, permanentemente, contra mi subjetividad a fin de no perder el “norte” de mi investigación. No lo había visitado en calidad de paciente, ni con el propósito de convertirme en su discípula; lo que pretendía *in situ* era simplemente describir y explicar las acciones del referido Amauta en función de lo que predica en sus textos. Por ello, asumí el método etnográfico; simplemente, no me conformé con el estudio de sus libros fuera de contexto; es decir, asumí el método etnográfico a fin de estudiar las acciones del Amauta Illapa en su propio “terreno”. *Prima facie* subordiné la observación participante y la entrevista “no dirigida” a procedimientos objetivos de investigación; tal como lo sugirió Margaret Mead: la “subjetividad controlada” condicionó mis observaciones e interpretaciones del “dato” etnográfico. Sin embargo, lo que terminó “vulnerando” la naturaleza epistemológica de mi trabajo de campo y, como consecuencia, cambió el estilo narrativo tanto de mi diario de campo como de este trabajo de investigación, fue la convivencia diaria con un ser que me interpelaba, constantemente, sobre mis condicionamientos culturales.

De este modo, desde un marco teórico referencial he podido supeditar mis interpretaciones subjetivas a la objetividad del concepto; sin embargo, cuando un sistema teórico “arroja” al mundo de la *doxa* acciones significativas para el “otro”, el mandato de la neutralidad axiológica, exigido por la racionalidad del método científico, es “transgredida” por la compleja relación valorativa experimentada por los sujetos en el campo de estudio. En consecuencia, a lo largo de mi trabajo de campo la naturaleza de mi observación participante, según los cánones empiristas del conocimiento, fue gradualmente transformándose debido al “choque cultural”.

Durante el primer lapso de la investigación, luché por lograr el pretendido proceso de “extrañamiento” frente a ese “otro” diverso; no obstante, en los distintos momentos de mi trabajo de campo la coexistencia con un ser que enjuiciaba igualmente mi presencia “intrusiva”, trastocó la relación sujeto-objeto transformándola en una interacción “tensa” entre sujetos. A partir de ese momento, la observación devino interpretación y reflexión no sólo de las acciones significativas del Amauta, sino también de mi “subjetividad controlada”. En consecuencia, el contexto de descubrimiento, historia externa o mundo psico-social, terminaron cobrando importancia teórico-metodológica.

Por consiguiente, tal como lo señalé en párrafos anteriores, escribí mi “diario de campo” y realicé la “entrevista no-dirigida” desde la llamada “etnografía experimental”. En contraposición a la racionalidad clásica de la “etnografía realista”, la experimental ha privilegiado la comprensión significativa del “hecho” etnográfico con un “nuevo sentido del sujeto y el objeto”. Así, mi escritura narrativa etnográfica favoreció la primera persona en detrimento de la tercera persona, propia de la lógica de la investigación científicista.

La escritura de mi diario de campo

Todas las noches escribía mi diario de campo. Una vez a solas en mi habitación, reflexionaba mi quehacer diario junto al Amauta *Illapa* y los suyos. Traté de no tomar notas de campo a fin de no crear una atmósfera artificial. Justamente, los términos de mi participación rompieron con la presencia del observador de campo “neutral”; es decir, de aquel etnógrafo que tan sólo “mira” y describe las acciones de los actores sociales y las características de su entorno. Si bien, en el hogar del Amauta *Illapa* interactuaba con naturalidad, en mi interior luchaba por controlar mi subjetividad. Tal vez si hubiese asumido la racionalidad de la etnografía realista, la tensa relación entre factores objetivos y subjetivos fuera mucho menos evidente; mas la concepción etnográfica experimental al “resquebrajar” la relación sujeto-objeto, termina “desdibujando” los límites entre la historia interna (aspecto teórico metodológico) y la historia externa (dimensión psico-social), permitiendo al investigador de campo una práctica “intrusiva”. En mi caso, si bien me relacioné en calidad de amiga, no dejé de luchar con mi propia carga emocional. Sentí que el Amauta *Illapa* al asimilarme como un miembro más de su familia, me hacía perder el centro de mi investigación: no estaba allí en calidad de paciente o seguidora; tan sólo pretendía estudiar las acciones del Amauta *Illapa in situ*. Todas estas aparentes contradicciones las expresé en mi diario de campo. Por tanto, mi diario muestra las diferencias racionales entre mis roles “autónomo” (donde prevalecen los valores de la investigadora social) y “representativo” (mi subjetividad en plena sintonía con los valores compartidos por el colectivo)¹⁰.

La entrevista “no dirigida”

Si bien el presente trabajo centra su interés en el estudio teórico-metodológico de mi diario de campo, creí necesario mostrar y reflexionar fragmentos de la entrevista. A partir de mi segundo viaje, en algún momento necesité corroborar la historia del Amauta *Illapa*. Su actual contexto no legítima parte de su historia. En el diario redacté todas las dudas que sentía respecto de su condición de Amauta. Por ello, consideré válido que su “voz” se entremezclara con la mía. Si bien, expongo mi representación del Amauta *Illapa*, es necesario que también se lea su construcción del “otro”. Así, por decisión ético-metodológica, expongo parte de la entrevista en el capítulo tres y su transcripción íntegra en el anexo “A”.

El proceso de reconstrucción de mi diario de campo

¿Por qué consideré pertinente reconstruir mi diario de campo? Hace casi dos años que me ausenté del recinto vital del Amauta *Illapa*. Por tanto, releendo el diario mucho más serena me pregunté el porqué se produjo el choque cultural hasta culminar con la ruptura de mis relaciones con el Amauta, su entorno familiar y amigos cercanos¹¹, al haber asumido los prerrequisitos estipulados por la etnografía experimental. Supuestamente, mi participación intrusiva facilitaría la interpretación de los valores compartidos por el Amauta *Illapa* y los miembros de su contexto. Aparentemente, mi acercamiento en calidad de amiga permitiría mi comprensión del “mundo de la vida” del Amauta *Illapa*; si bien la tensión entre mi subjetividad y la objetividad del método alcanzó su punto máximo cuando éste quiso asimilarme en calidad de discípula. Al perder el “foco de mi investigación”, reaccioné conforme la carga axiológica

¹⁰ Aspectos teóricos que estudiaré en el tercer capítulo.

¹¹ Durante el mes de abril del año 2006, entré nuevamente en contacto con el Amauta *Illapa* y su esposa. Éste me refirió que hice muy bien en llamarlos ya que no dejaron de sentirme en sus “corazones”.

del método científico. Apelé al revestimiento ofrecido por la neutralidad axiológica, alejándome del recinto vital del Amauta Illapa. Luego, intenté observarlo conforme a los cánones de la epistemología realista: el choque cultural fue inevitable. Lo más interesante es que la lucha por defender mi rol como científico social fue inconsciente. Como bien lo expuse, conscientemente asumí el método etnográfico de corte experimental, más inconscientemente laboré con la racionalidad propia de la epistemología realista. En consecuencia, durante el proceso de deconstrucción de mi diario, creo entrever explicaciones del “otro” desde perspectivas expuestas por Emile Durkheim y Talcott Parsons¹².

El orden lógico expositivo del presente trabajo

La reconstrucción racional de mi diario de campo es el objetivo del presente trabajo. Por tanto, decidí, en el primer capítulo, mostrar mi diario de campo, incluyendo mis correspondencias dirigidas al profesor Roberto R. Bravo¹³. Luego, en el capítulo dos, expongo el “informe etnográfico”. Al dejar, por último, el estudio teórico metodológico de mi diario de campo.

En el capítulo I, presento mi diario de campo en sus tres fases cronológicas fundamentales: Entre los meses de noviembre y diciembre del año 2003. Segunda visita al Amauta en Bolivia durante el mes de mayo del año 2004. Mi último viaje al recinto del Amauta: Julio, 2004. Por decisión metodológica, incorporé como parte del diario mis cartas escritas al referido profesor Bravo. Después de mi retirada del campo, entré en franca crisis teórico-emocional. En tales circunstancias, le escribí al profesor Bravo con la esperanza de que tratándose de un filósofo de la ciencia me pudiera ayudar a desatar el “nudo” teórico-metodológico que “obstaculizaba” mi trabajo; en el anexo “B” publico sus esclarecedoras misivas.

En el capítulo II, escribo el informe etnográfico, sobre la base de mi experiencia escrita en el diario.

Es en el capítulo III, procedo con la reconstrucción de mi diario de campo. Este punto titulado: “Aproximación a una lectura teórico metodológica de mi diario de campo”, lo divido en dos sub-puntos fundamentales: 1) Consideraciones preliminares sobre el método etnográfico. Intenté explicar y describir en términos históricos, la lógica de la investigación etnográfica y 2) Mi diario de campo: entre las aguas de la *doxa* y la *episteme*. Además el anexo lo divido en dos secciones: “A” y “B”. En la primera transcribo la totalidad de la entrevista “no dirigida”, realizada al Amauta *Illapa*; en el segundo aparte, inserto las respuestas del mencionado profesor Bravo a mis cartas.

¹² Este es el punto teórico de reflexión expuesto en el capítulo III.

¹³ Exprofesor de lógica y filosofía de la ciencia, de la Escuela de Filosofía, de la Universidad Central de Venezuela. Mi admiración académica por este investigador, me llevó a exponerle la crisis por la que atravesaba. La profesora Teresa Ontiveros, de la Escuela de Antropología, quien también goza de mi absoluto respeto, me había preguntado por qué no escribí a un antropólogo. Le respondí que mi problema era de carácter teórico-metodológico más que cultural, propiamente. Mi contestación a la profesora Ontiveros, tal vez reveló mi adhesión inconsciente a la lógica de la investigación científica de carácter realista.

CAPÍTULO I. MI DIARIO DE CAMPO. (ESCRITO ENTRE CARACAS Y COCHABAMBA)

Algunas notas de importancia

Debería encabezar la exposición de mi diario de campo con una breve historia contemporánea de Bolivia. En última instancia, trata de un Amauta que habita en uno de los 9 departamentos que conforman la hermana República; mas el problema fundamental radica en que mi informante no vive en alguna de las tantas comunidades quechuas del Valle de Cochabamba, al contrario, la vivienda del Amauta *Illapa* se encuentra ubicada en una urbanización de clase media, por tanto, su casa no es una “choza” o construcción típica, ni su alrededor una aldea; su familia típicamente nuclear, no es extendida; tampoco la presiden “las Abuelas y los Abuelos originarios”. Por otra parte, el Amauta es peruano, nacido en el Cuzco; arribando bastante adulto a Bolivia, contrae matrimonio con una joven criolla boliviana, llamada *T'ika Pacha*. Entonces, ¿cómo caracterizo el entorno de mi informante clave? No vive en una comunidad indígena, buena parte de su vida transcurrió en otra nación del entonces inmenso “Imperio Inca”, su estructura familiar es de corte patriarcal; la organización interna de su hogar, es, en términos clásicos, Occidental; a veces, por algún tiempo definido, familiares de su esposa conviven con ellos; todos los días se presenta en su residencia, una joven quechua en calidad de “servicio doméstico”; también, algunos amigos nacionales o del extranjero, pasan temporadas en su agradable, cómoda y amplia morada. Así, me hallo entre “dos aguas”: por una parte, el discurso del Amauta *Illapa* y el de su familia, es completamente anti-occidental y originario; sin embargo, inmersos en una práctica vital dinámica y contradictoria.

De este modo, mi trabajo de campo estuvo circunscrito en el descrito ámbito peculiar del Amauta y los suyos; en consecuencia, mi observación participante, devino en permanente “autorreflexión” de mi experiencia.

Por las razones aducidas, a continuación expondré *prima facie* mi “diario de campo”; *a posteriori* intentaré interpretarlo en términos teórico-metodológicos, es decir, escribiré y reflexionaré el informe etnográfico, pero sin redactar en “notas a pie de página” mis vicisitudes.

Autorreflexiones entorno de mi experiencia de campo

Seguidamente mostraré en “tres tiempos” la redacción de mis experiencias con el Amauta *Illapa*. Mi diario escrito por momentos, responde a mi observación participante llevada a cabo en el recinto del Amauta, en la ciudad de Cochabamba, Bolivia; aunque debo advertir que mis primeros contactos con mi informante los tuve por la vía del correo electrónico; conociéndolo luego, personalmente, en la ciudad de Caracas, Venezuela.

Entre los meses de noviembre y diciembre del año 2003

El personaje: El Amauta Illapa

Hombre cuyos rasgos antropofísicos revelan la diversidad multiétnica propia de estos últimos 500 años de conquista y colonización en los Andes latinoamericano: alto, corpulento, moreno y tan ágil que es casi imposible determinar con exactitud su edad terrenal.

El cabello largo y semi-canoso, desparramado sobre sus hombros, y la mirada penetrante de quien escudriña y revela los secretos de lo circundante, podrían impresionar de varias formas: a) como extravagante y teatral en sus maneras a fin de representarse con fidelidad en su papel de Amauta y b) como el sabio, añejo y distante, digno de ser admirado por resistirse a la cultura del opresor: Occidente. Confieso que la caracterización expuesta en este segundo punto, refleja bastante bien mi primera impresión al visitar al Amauta por primera vez en la ciudad de Caracas¹⁴.

Un gran sobrecogimiento embargó todo mi ser. Timidez y hasta vergüenza por invadir su intimidad desde la prepotencia de las ciencias humanas, por más cualitativas que fueren, confundieron mis pretensiones de investigadora no intrusiva. Lo primero que hice fue darle las gracias por concederme la amabilidad de hurgar en su intimidad, en su proceso vital.

Un primer instrumento de preguntas estructuradas, se lo envié a Bolivia por la vía del correo electrónico. A fin de elaborar las interrogantes leí dos libros escritos por el mencionado personaje¹⁵; realmente, ningún contacto según el reconocimiento que debe hacerse del informante clave había tenido previamente; si bien, el estudio de sus pensamientos sirvieron como primer escenario de aproximación.

Algo comprendí de las lecturas señaladas, su cultura y lo que aspiraba defender era diametralmente opuesto a lo que aprendí durante mis procesos de socialización primaria y secundaria. Mas la verificación de mi primera intuición pude demostrarlo cuando estuve frente al ser humano semejante pero diverso en su “estar siendo ocurriendo”¹⁶. Por lo tanto, más que “farsa” o “teatralidad” en sus maneras o al sabio que debía reverenciar, me encontré frente a un hombre que desde la metodología cualitativa ambicionaba reducir a objeto de mis intereses académicos.

¹⁴ Es importante referir que envié a Bolivia un primer instrumento de preguntas estructuradas, vía correo electrónico, quien con suma gentileza y prontitud procedió a responder en menos de 8 días. También debo comentar que pude realizar esta primera visita en Caracas, entre otras, a mi informante clave, gracias a la amabilidad de María Estela García, expaciente venezolana (que éste atendió en Bolivia y en ese momento visitaba en la capital venezolana), quien permitió mi acceso a su apartamento las veces que lo consideré necesario.

¹⁵ Jimena Tatiana Gonzales García (*T'ika Pacha*) y José Mario Illescas (*Illapa*). *Acerca de la educación en el mundo originario preinca*. CEDIB. Cochabamba. 2002. *Contra encíclica de Abya-Yala*. Nueva Escuela de Postgrado. Universidad Autónoma “Gabriel René Moreno”. Santa Cruz. 2003.

¹⁶ Expresión literal del Amauta Illapa. Es decir, “un estar ahí, fluyendo con la vida diaria”.

El síndrome del Misionero

El teléfono y el correo electrónico facilitaron *prima facie* mis primeros contactos formales con el Amauta. *A posteriori* una vez establecido éste en Caracas, me equipé con un cuerpo de preguntas estructuradas y el grabador, con varios *cassettes* de 60 y 90 minutos, por si acaso la entrevista sobrepasaba el tiempo establecido.

Una vez en situación¹⁷, frente a mi informante clave, me sentí como aquellos misioneros católicos llegados al “nuevo mundo” junto con los conquistadores europeos, quienes sin “malas intenciones” escudriñaron al “otro”, desde y con sus instrumentos y conocimientos del mundo.

Lo primero que hice fue desechar la guía de interrogantes, previamente elaborada, conversando, abiertamente, con el mal denominado informante.

Es innegable que el uso de las técnicas de investigación cualitativa nos acercan al contexto y a los actores de nuestro interés, sea cual fuere el tema de investigación que nos atañe, sin pretensiones cosificadoras, pero ¿hasta qué punto la racionalidad instrumental, implícita en toda investigación, desde el mismo momento en que el otro se convierte en objeto de examen para el estudioso, no continúa permeando las pesquisas sociales?

El concepto de “mundo de la vida”, revitalizado por Jürgen Habermas, pretendió transformar, sobre la base de la racionalidad dialógica, la *episteme* subyacente a toda lógica de investigación científica que separa al sujeto del objeto de conocimiento. Entonces, ¿cómo podía salvar la situación que innegablemente me separaba del “otro” creando así, en la entrevista, el substrato epistemológico cartesiano?

En primer término, comprendí que era necesario conocer *in situ* el contexto vital del Amauta. El desconocimiento de la cultura vivida por él, y por los suyos –aproximadamente conocida en forma libresca por quien investiga–, consciente o inconscientemente, me llevaba a señalarlo con calificativos que, en última instancia, muestran los prejuicios propios de quien siente la diferencia respecto del “otro”. ¿Cómo podía comprender, sentir e interpretar su percepción del mundo y su imagen física, simplemente, escuchando sus vivencias en el comedor de un moderno apartamento ubicado en la Ciudad de Caracas? ¿Cómo podía interpretar su concepción del “mundo” en una ciudad donde el pronombre personal de la primera persona del plural: nosotros, carece de sentido? Pues, simplemente, al establecer franca conversación procedí a grabar con la mayor humildad posible el relato de un hombre o actor semejante y diferente al mismo tiempo.

La Ciudad de Cochabamba

En el bolso de mano guardaba tanto el grabador como los *cassettes* de 60 y 90 minutos. En la carpeta unas cuantas hojas con preguntas estructuradas y mi cuaderno de notas. Si bien en mi mente revoloteaban un sin fin de interrogantes: ¿Cómo incidirá en la entrevista el hecho de estar ahora en el terreno de mi informante clave? ¿Cómo deberé comportarme en su propia casa? ¿Con qué tipo de

¹⁷ Mis encuentros con el Amauta siempre se dieron en el apartamento de la referida amiga y expaciente venezolana, ubicado en Chacaíto, Caracas.

ambiente me encontraré? ¿El estar en su hogar compartiendo su cotidianidad me llevará a repensar con más claridad las metodologías cualitativas estudiadas en el frío recinto universitario?

Pensando con cierta angustia un cúmulo de asuntos, tropiezo con el Amauta Illapa en la entrada del Aeropuerto internacional de Cochabamba. Me saluda con cariño y abordamos de inmediato un taxi. Algo había cambiado, ya no era el bromista o el eternamente sabio que conocí en Caracas. Ahora lo notaba serio y hasta un tanto distante.

Llegamos a su lugar de residencia. Una hermosa quinta de dos plantas, custodiada por paredes altas y adornadas por un bello portón de madera, que al abrirse descubría el recinto del Amauta.

De inmediato, me recibieron con mucha alegría su esposa *T'ika Pacha*, sus hijos y su cuñada. Intenté ser amable, aunque me sentía incómoda (pensaba en las molestias que causaba). Sin embargo, con mucha naturalidad su compañera me ubicó en una acogedora recámara situada en el fondo de la casa. Sus dos niños, pequeños, de aproximadamente 6 y 7 años, me miraban y reían entre intimidados y divertidos.

Una vez a solas, al desempacar, me preguntaba: ¿Qué hago yo aquí? ¿Vengo a pasar las Navidades con viejos amigos? ¿Deseo descansar y conocer esta tierra “mágica”? Pues, simplemente, viajé para conocer de cerca el “habitat natural” de un hombre denominado: Amauta, Amauta, herbalista, filósofo, excéntrico, médico naturista, en fin, calificado según fuere la visión del mundo de quien lo conociera. Pero ¿cómo lo podría aprehender yo misma como observadora? ¿Qué debía hacer ahora con toda la carga teórico-metodológica y epistemológica “incrustada” en mi cabeza e impresa en los libros y fotocopias que literalmente arrastré conmigo? De alguna manera, había comenzado mi observación participante.

Un día cualquiera, al mediodía, me llamaron a comer. Agradecí, nuevamente, la amabilidad. Ayudé con naturalidad la puesta de la mesa. Mas cuando todos estuvimos sentados, el Amauta nos invitó a tomarnos de las manos para orar a la *Camacha*¹⁸, en acción de gracias, por los alimentos dispuestos. Luego con ambas manos levantó un poco en alto la copa de agua y remojando las puntas de algunos de sus dedos de la mano derecha, se lo ofreció a la *Pachamama*¹⁹, también mostrando su agradecimiento. Todos asentaron con reverencia el acto, incluyéndome.

Los pequeños hijos del Amauta al terminar de almorzar retribuyeron a todos los que compartieron con ellos los alimentos: “gracias mamá, gracias papá, gracias tía, gracias Alexandra” (...). Al proseguir, así, con sus juegos o tareas escolares. El mismo ritual se repetía día a día durante el desayuno, almuerzo y cena. Cabe destacar que la sabiduría del “médico naturista” fluía en las tres comidas con mucha naturalidad: a uno de sus hijos, o a cualquiera de la familia, era natural escucharle decir al Amauta, aunque en ese tópico también intervenía su esposa: “tomaste tus ajos”, “no lo ingieras con agua, tómallo con jugo de naranja”, “no comas chocolate de noche, quieres enfermarte”..., por ejemplo, la selección de las frutas, jugos, carbohidratos y proteínas estaban siempre bien balanceados durante el desayuno. Incluyendo las duchas, eran matutinas y con agua bien fría sin importar si la temperatura del medio ambiente estuviera en 10° C: este hecho no es fortuito, responde a un concepto de salud.

Luego la vida en casa del Amauta transcurría con simplicidad: cada quien en sus quehaceres. La señora *T'ika Pacha* compartía su tiempo entre el cuidado de los niños, la preparación de los alimentos, el impartirle órdenes con mucho respeto a su ayudante de casa, una joven quechua vestida a su usanza, y en

¹⁸ El fluir de la vida.

¹⁹ Madre Tierra.

compartir con su esposo. El Amauta pasaba las jornadas entre sus pacientes al tiempo que inquiría, usando el teléfono o bien personalmente, por los síntomas de la enfermedad de alguno de ellos, la lectura y escritura de libros, el dialogar con sus hijos, el resto de la familia y buenos amigos: “así, siendo, ocurriendo nomás”, “estando y no estando en el sistema”: sin horarios agobiantes de oficina, tediosas reuniones académicas o presiones laborales de toda índole.

Sin molestarle, incluyendo a su esposa, siempre estuvieron dispuestos para lo que yo necesitara: uso de la computadora, de su mesa de trabajo, utensilios de escritorio y el tiempo de ambos para la realización de las entrevistas.

Justamente, fue en ese fluir con esta familia que comencé a comprender el conglomerado de nociones mencionadas por el Amauta: *cosmocimiento*, *autopachakutik*, *kaosmos*, *excéntrico-concéntrico*, etc., que fuera de contexto parecían simples conceptos filosóficos y hasta cierta afectación intelectual en quien los pronunciaba.

Estas expresiones forman parte esencial de todos ellos: por ejemplo, una noche mientras conversaba con los dos niños, les pregunté sin la menor malicia qué regalos les traería en la noche de Navidad el Niño Jesús o San Nicolás, la respuesta fue contundente pero muy natural: el mayor, de unos 7 años, me expresó que “nosotros desconfiamos de Dios y nos regala la *pachamamita*”..., y sin inmutarse continuó jugando, riéndose y hablando tanto conmigo como con su hermanito.

Descubrir la fuerza del lenguaje en su contexto

En la Ciudad capital venezolana, Caracas, pude escuchar en diversos escenarios los discursos del Amauta: durante las entrevistas que le efectué en varias oportunidades; como conferencista en la Universidad Central de Venezuela y durante un evento sobre Salud en el Hotel *Caracas Hilton*.²⁰

Al principio suscitó la impresión de que su lenguaje respondía a la formación de un filósofo profesional; es decir, parecía que no se trataba de un indígena, nativo, Amauta, amauta, naturalista, etc., común y corriente, tal vez como lo concibe el imaginario occidental. Quiero significar que tanto mi persona como el resto de las mujeres y los hombres con quienes pude compartir juicios de valor sobre mi informante, coincidimos que se trataba de un universitario muy culto y decidido en reivindicar los aspectos esenciales de su cultura; pues, con el transcurrir de las entrevistas descubrí que el Amauta no estudió en la Universidad y que la medicina naturista que ejerce y toda la sabiduría originaria que enseña fueron aprendidas a lo largo de su proceso de socialización primaria: junto a sus padres y demás parientes.

Entonces ¿sus expresiones aparentemente “academicistas” son los signos y símbolos comúnmente usados por su pueblo? ¿Sus gesticulaciones y discursos transmiten las enseñanzas de las Abuelas y los Abuelos ancestrales originarios?, ¿de dónde provenía y cómo debía interpretar su lenguaje aparentemente “pedante”, para algunos escuchas que lo conocieron?

Una vez en la casa del Amauta, en Bolivia, descubrí en el día a día que *T'ika Pacha* (la compañera del Amauta), y su hermana conversaban en quechua²¹. Tan sólo las miraba y escuchaba un tanto cohibida,

²⁰ Hoy en día llamado *Alba Caracas*.

²¹ La esposa del Amauta me comentó que ambas aprendieron desde niñas el quechua, escuchando y conversando con las indígenas que laboraban en su casa como domésticas.

interrogándome si las expresiones usadas por el Amauta²²: “intelectuales”, “pedantes”, “extrañas”, “sabias”, entre otros calificativos, respondían claramente a la concepción del mundo de ellos.

De inmediato, comencé a preguntar aparentes “simplezas” a objeto de escuchar las reflexiones que estos hacían desde su cotidiano vivir. Recuerdo con nitidez que la hermana de la esposa del Amauta y yo, comenzamos a conversar sobre la vida en pareja; resulta que ambas somos solteras y tocamos el tema sobre la actual soledad de la mujer universitaria en el mundo desarrollado como fenómeno social que se extiende hacia los denominados países “en desarrollo”; a propósito, le pregunté qué significado tenía para ella la pareja; pues, argumentó su opinión desde la noción de “complemento”: “el compañero es tu complemento”; “deben sentirse el uno y el otro como semejantes pero diferentes al mismo tiempo”; “deben complementarse porque son parte de La Unidad²³ sino es así, simplemente, han vivido una relación asimétrica propia de la No Unidad²⁴”.

Mientras que con la esposa del Amauta, por ejemplo, sin querer, referí las posibles molestias que mi persona estaban causando; la misma, sin fingir falsa amabilidad, me dijo que desde el momento en que ellos me asumieron como invitada de inmediato formé parte del todo y en complementariedad con la casa: “te sentimos como si fueras nosotros mismos, miramos con tus ojos, sentimos con tu corazón, escuchamos con tus oídos, eres parte de nuestra casa, eres parte de la Unidad”.

Por otra parte, con *T'ika Pacha* hablé sobre el ritmo de vida tan acelerado que se vive en Caracas, respecto de lo poco que se convive en la intimidad del hogar con la familia; a propósito le comenté: ¿qué es la casa para ti?, ella expresó: “Es parte de la Unidad”; “está viva”; “es parte de ti mismo”; y ¿la vida cotidiana? “es un estar ahí, nomás”, “es un simple fluir”. Es decir, resulta que la conceptualización usada por el Amauta Illapa en sus libros responde a la interpretación que hacen sus familiares de la propia vida.

En relación con lo expuesto, básicamente, puedo casi inferir que se trata de un “volcamiento” de los significados y significantes del quechua al castellano...el idioma de Cervantes no es más que un medio, un instrumento, que usan para mostrar, transmitir, su “cosmos conocimiento” de la realidad.

En fin, de alguna manera sus prácticas cotidianas cobran significado y se legitiman desde el lenguaje natural propio del quechua, traducidas al lenguaje del conquistador. Puede ser que otras lenguas originarias estén allí vinculadas a los hechos, eso deberá estudiarse. Por lo tanto, en el caso del Amauta, fuera de contexto, su lenguaje natural originario, con toda su riqueza discursiva, fue interpretado desde el imaginario de cada uno de los que lo conocieron en Caracas, incluyendo la observadora que escribe este diario: unos lo creían brujo, otros curandero, guía espiritual, academicista, pedante, sabio con poderes mágicos²⁵, sin detenernos a pensar que, simplemente, trata de un hombre que, en parte desde su acervo lingüístico y sus propias acciones como Amauta, intenta transmitir la sabiduría de las “Abuelas y los Abuelos originarios”.

²² Es importante señalar que la riqueza semántica propia del lenguaje originario usado por el Amauta *Illapa*, al traducirse al castellano, causó tal revuelo que las opiniones de los amigos y conocidos estaban divididas en dos bandos: a) aquellos que lograron admirarlo y b) otros que lo detestaron por presumido.

²³ Se refiera al mundo ancestral originario.

²⁴ En este caso, hace alusión a los valores morales de Occidente.

²⁵ En todo momento mi trabajo de observación no cesaba; por ello, puedo dar fe que todas estas opiniones las escuché directamente de muchos conocidos; por supuesto, siempre me reservaré sus nombres.

Segunda visita al Amauta en Bolivia durante el mes de mayo del año 2004

Tenía 48 horas sin dormir cuando arribé a la localidad del Amauta. Una vez en su hogar, a las 8 de la noche de un día miércoles, éste (acompañado por *T'ika Pacha*), me invitó a abordar un taxi con la intención de llevarme a presenciar un acto académico sobre “pedagogía”, celebrado en una Universidad de Cochabamba.

Durante el trayecto me explicó que su señora fue invitada en calidad de conferencista en el mencionado evento. Ella hablaría sobre “pedagogía andina originaria”, asumiendo la propuesta de “La Unidad”, 1 ó 2 días después.

Una vez allí, en extremo cansada y a punto de colapsar, creo haber escuchado, con mucha dificultad, 2 ó 3 charlas. Al cabo de una hora el Amauta me presentó al organizador del evento, pidiéndome que le proporcionara mis datos a fin de exponer, después de la presentación de su esposa, algún tema referido sobre la evolución de “la educación de masas en Venezuela”. Asombrada, por la actitud del Amauta, procedí a cumplir con su mandato.

Al día siguiente, a las 7 de la mañana, nos dispusimos a desayunar; el Amauta me recordó que en horas de la tarde presenciaríamos una defensa de tesis sobre su pensamiento y práctica vital.

Pues bien, una vez presente en uno de los *auditoriums* de la referida Universidad pude conocer a la profesora Graciela Mazorco, quien trabajó la propuesta del Amauta Illapa.

Durante la defensa, la referida docente contrapuso el pensamiento del Amauta respecto de otras teorías sociales occidentales, al considerar la superioridad teórica y ética de las propuestas del referido personaje. Uno de los jurados recusó la defensa. La expositora, al asumir la tesis de “La Unidad” (mundo originario) y de “la No Unidad” (esfera occidental), procedió a rebatir al miembro del tribunal académico que no compartía su posición filosófica, al argumentar las fracturas e incoherencias epistemológicas, teóricas, ontológicas y éticas inherentes al pensamiento occidental.

La defensa finalizó sin muchos contratiempos, aunque era visible la molestia del jurado que no comulgó con su postura pro pensamiento originario según la interpretación propia de mi informante.

Ahora bien, cuando los miembros del jurado procedieron a deliberar los resultados académicos de la defensa, el Amauta me presentó algunos maestros de escuela y líderes sindicales de Cochabamba. Este propuso que mi persona dictaría una breve charla a estos líderes sindicales y otros miembros de sus bases. Un tanto contrariada, acepté por cortesía.

Un día cualquiera, el Amauta me llevó a una casa sindical. Con mucha gentileza me esperaban unas 20 personas, entre dirigentes sindicales y maestros. Lo que, sinceramente, me sorprendió de estas personas fue su convicción política y de clase. Defendían con claridad meridiana no sólo sus reivindicaciones salariales sino también su propia cultura amenazada por las agresiones de la DEA, la Embajada Norteamericana y el propio Gobierno boliviano²⁶, por confundir y vincular el cultivo de la “sagrada hoja de Coca” con la producción, distribución y consumo de la “cocaína”.

Días después, una noche, me presenté con la consorte del Amauta, en calidad de ponente “improvisada” en un salón de conferencias de la mencionada Universidad; mi informante nos escuchaba

²⁶ En ese momento histórico de ultraderecha.

como público. Expuse la evolución histórica del concepto de “educación de masas” en Venezuela desde el año 1958 hasta la actualidad, asumiendo como fondo la distribución de la renta petrolera a la educación. Francamente, me inspiré en las explicaciones socioeconómicas e históricas expuestas, en libros y artículos, por el profesor Domingo Felipe Maza Zavala. Creo haberme defendido, el *auditorium* compuesto en su mayoría por jóvenes universitarios, procedieron con mucho tino a formularme preguntas. Al cabo de 3 horas salí del lugar extenuada.

El resto del tiempo conversaba con el Amauta y su cónyuge, sobre el pensamiento originario que estos pregonan. Al mismo tiempo, conocí amigos de esta familia: “criollos” procedentes de los estratos sociales medio y alto.

Si bien, debo referir un aspecto importante: durante ese período me movilizaba bajo la compañía y orientación de mi informante y su familia; no tuve la oportunidad de entrevistar a otras personas o visitar lugares a solas.

Mi último viaje al recinto del Amauta: julio, 2004

Invitación

El Amauta me escribió un correo electrónico donde invitaba en calidad de ponente en un Seminario Internacional organizado por AGRUCO (Agroecología Universidad de Cochabamba), donde él participaría de forma activa no sólo como expositor sino también como coordinador del evento.

Por supuesto, de inmediato escribí un trabajo, afortunadamente aceptado por el comité evaluador. Con presteza activé todos los trámites burocráticos a fin de obtener el subsidio que permitió mi tercer y último viaje a esa tierra “misteriosa”. Afortunadamente, fui apoyada por un organismo del Estado venezolano²⁷, emprendiendo así mi marcha.

Decisión en “frío”

Sinceramente, no me encontré a gusto con el Amauta y su esposa durante mi segundo viaje; es decir, el trato que me proporcionaron fue óptimo, pero me sentí en todo momento “custodiada” por estos personajes. Desde que amanecía hasta la llegada de la noche mis “pasos”, prácticamente, fueron

²⁷ La ayuda me la proporcionó el Dr. Luis Fuenmayor Toro, Director de la Oficina de Planificación del Sector Universitario (OPSU), incluyendo los buenos oficios de su Asistente, la Lic. Jasmín Jaimes. Aunque debo aclarar que mi primer viaje a Bolivia fue financiado por el Dr. Benjamín Sánchez Mujica, Decano de la Facultad de Humanidades y Educación, de la Universidad Central de Venezuela.

absorbidos por la excesiva intervención del Amauta. Por ende, por decisión metodológica, asumí alojarme en un hostel.

Necesitaba “observarlo”, manteniendo cierta distancia emocional de mi informante. Fue prioritario para mi trabajo de campo, comprender aristas de su pensamiento y cotidianidad alejada de su “recinto vital”; ya no podía continuar interpretándolo desde su propia “mirada”. Me sentía confundida ante tanta información proporcionada fuera de un “contexto” más general.

Con lo expuesto, quiero resaltar el hecho de que no podía contrastar sus argumentos con otros “puntos de vista” sobre el pensamiento originario andino, más tomando en consideración las bases multiétnica y pluricultural de Bolivia.

Así que emprendí mi viaje sin notificarle el día de mi llegada. Un tanto contrariada arribé a su ciudad un día sábado; de inmediato, abordé un taxi, notificándole al señor chofer que me llevara a un céntrico y popular hostel de aquella región.

Una vez instalada en mi posada me acosté a descansar un tanto, sin embargo soñé que la esposa del Amauta reclamaba mi actitud, despertándome sobresaltada. Así que levanté el auricular del teléfono y los llamé informándoles sobre mi determinación. Estos sin inmutarse me dijeron que fuera de inmediato a su casa a almorzar. Obedeciéndoles tomé un “microbús”, vía casa del Amauta.

Una vez allí, el Amauta y su señora me dijeron taxativamente que fuera a buscar mi equipaje ya que habían dispuesto una cama para mí. Con mucha timidez, tal vez cometiendo un grave error, inventé excusas para justificar la necesidad de mi alejamiento; les expliqué, por ejemplo, que siendo venezolana no soportaba asearme con el agua tan fría; les decía que en mi país me duchaba con agua tibia a pesar de las altas temperaturas, en relación a los 10° C que en ese momento marcaba el termómetro en Cochabamba. Por supuesto, para mí fue “horrible” sentir deslizarse sobre mi piel el vital líquido casi helado; si bien lo había soportado por respeto a mi condición de invitada. Pero, en ese momento, estas evasivas fueron mi gran pretexto. Noté, claramente, la molestia en el rostro del Amauta, no obstante no decliné en mi resolución. Así, pues, arribé al Seminario Internacional por mi cuenta.

El Evento

Lo característico del Seminario fue la diversidad étnica y cultural allí presente; diversos movimientos indígenas nacionales se hallaban en el lugar; incluyendo la presencia de un Amauta centro americano. Entre otros se encontraban algunos participantes europeos y el resto lo componían “criollos” bolivianos y latinoamericanos, en general.

Apenas llegué, una de las organizadoras me indicó que yo fungiría, durante la primera sesión, de moderadora. Realmente no me sentí a gusto con la tarea asignada; de alguna manera, perdía la oportunidad de observar, escuchar e intervenir durante las exposiciones, en vista de que debía controlar el tiempo de los ponentes. Por otra parte, fue bastante desagradable limitarles el tiempo a invitados que viajaron desde paralelos bastante lejanos. De alguna manera, lo hice sentir públicamente; al parecer a uno de los organizadores del evento no le satisfizo mis “críticas disimuladas” al respecto. Luego me señaló que los venezolanos somos muy “bromistas”. Para mi buena suerte, una participante europea arguyó que

“la gran cantidad de intervenciones en tan poco tiempo lo que hizo fue confundirla”. Sin embargo, también fue duramente criticada.

Así, pasó la semana entre breves y abundantes ponencias. Lo más significativo para mí fue el álgido debate generado por los distintos movimientos indígenas bolivianos; sus divergencias políticas y socioculturales me impresionaron profundamente. Entonces la concepción “totalizadora” de las “Abuelas y los Abuelos originarios”, propuesto por mi informante, se desmoronaba ante mis “ojos” debido a las confrontaciones suscitadas entre ellos. Se llamaron “etnocéntricos”, “regionalistas”, todos eran dueños de la “verdad”, incluyendo el Amauta, su esposa y “adeptos” a su pensamiento. Me llamó la atención cuando los “seguidores” criollos de mi informante atacaban a aquellos invitados o participantes que disentían de sus propuestas, repitiendo “frases” e “ideas” escritas y divulgadas por éste, sin la menor inclinación por el debate crítico y respetuoso.

Sin embargo, ese fue el tono del evento: por ejemplo, mi ponencia fue de carácter teórico epistemológico; una participante y amiga del Amauta, públicamente expresó que no había entendido ni el 90% de mis argumentos; al respecto, los únicos que me hicieron preguntas fueron un agrónomo y sociólogo holandés y varios estudiantes de las Escuelas de Sociología y Educación de la Universidad de Cochabamba. Del resto, fue ignorada mi intervención.

Realmente lo que noté durante mi “observación participante”, fue que cada grupo imponía su propia “verdad”. Los juicios que escuché “intra y extramuros” respondían a criterios etnocéntricos, sea cual fuere la procedencia cultural de los participantes. En el caso del Amauta, un día lo hallé almorzando con el agrónomo y sociólogo holandés, al sentarme al lado de mi informante, lo oí convenciéndolo sobre su tesis de “La Unidad”.

Lo más asombroso para mí, fue cuando les dijo a sus “amigos”, incluyéndome en este caso, que al mostrarle la verdad de sus razonamientos a éste europeo (Director de una ONG’S con sucursales en algunos países africanos, asiáticos y latinoamericanos), un grupo de nosotros viajaríamos a esos países – con el auspicio de éste organismo– a “predicar” su tesis de “La Unidad”. Realmente me asusté y decidí, por tanto, no incluir en mi investigación el estudio de sus libros. Sin duda, fue emocional mi determinación; es decir, en ese momento lo pensé visceralmente, me sentía entre incomoda y molesta.

Debo recalcar que al finalizar el Seminario, por gentileza, pasé varios días en la casa del Amauta; allí se encontraban alojados una pareja de latinoamericanos procedentes de Chile; estos respetaban, abiertamente, el pensamiento de mi informante, criticando mi actitud Occidental. De forma constante, cada vez que nos reuníamos a desayunar, almorzar, merendar o cenar, yo era regañada por parte del Amauta, su esposa e invitados; una noche me hicieron molestar muchísimo.

Es importante destacar que una tarde salí con los huéspedes de mi informante y, repentinamente, la mujer entró a un local comercial, quedándome sola con su pareja; éste aprovechó para señalarme que el Amauta les ordenó llevarme a pasear a fin de “controlar”, a través de buenos consejos, mi excesivo racionalismo. En fin, como consecuencia necesitaba decantar mis emociones encontradas resolviendo regresar a Venezuela de inmediato; si bien, decidí antes pasar una semana en Lima. El Amauta se disgustó por mi actitud; él ya había programado mi asistencia para otro evento organizado por algunos estudiantes de Educación. Debo confesar que estos jóvenes me pidieron, durante el Seminario Internacional, mi participación en sus jornadas; yo acepté gustosa, luego les pedí disculpas: mi estado emocional me impedía compartir un tiempo más con el Amauta, su esposa e invitados; necesitaba recobrar mi equilibrio emocional a fin de reflexionar con “objetividad” mis experiencias.

Antes de partir a Lima me despedí del Amauta y su familia; éstos no se encontraban en su casa sino en otra actividad académica, yo los busqué saludando, así, a otras personas; luego, la esposa del Amauta me dijo que ella me despediría en su casa, dejando de asistir a ese seminario por la tarde. Una vez allí, me señaló que mi informante vendría también a despedirme; ya faltando poco para mi partida decidí dejarlo de esperar: el Amauta no apareció.

Mi llegada a Venezuela

Durante mi estancia en Lima, telefoneé al Amauta a objeto de informarle que había arribado en buen estado; quien me contestó el teléfono fue su consorte, ésta me trató bien, mas no me puso en habla al Amauta. Francamente, esa semana traté de no pensar en el asunto; necesitaba, en verdad, distraerme.

Una vez en Venezuela, comencé a sentir los efectos de mis emociones. Sueños recurrentes con el Amauta “reprendiéndome”, perturbaban mis noches. No podía leer sus libros sin sentir disgusto. Leía mis “notas de campo” con molestia; en fin, era incapaz de concentrarme en la meditación objetiva de mis observaciones.

Aunque lo peor me sucedió cuando perdí el “foco” de mi trabajo de investigación. En ese momento tomé la determinación de escribirle al profesor Roberto R. Bravo, de la Universidad Central de Venezuela.

Bajo la guía de éste docente, cursé un seminario sobre Filosofía de la Ciencia. Mi sincero respeto académico por el profesor, hizo que me atreviera a molestarlo. Necesitaba “exorcizar” mi pensamiento. Debo señalar que gracias a las misivas electrónicas escritas al profesor Bravo, logré explicar mi subjetividad metodológicamente; si no fuera usado este medio, me habría quedado atrapada en mi angustia paralizante. Por ende, por decisión metodológica resolví “usar” las “cartas” como parte de mi “diario de campo”. De este modo, expondré a continuación las “correspondencias” escritas por mí al referido docente, a objeto de mostrar cómo logré centrar mi atención en los objetivos que pretendo explicar en este trabajo.

Correos electrónicos enviados al profesor roberto r. bravo, de la escuela de filosofía, de la universidad central de Venezuela.

Correo electrónico nº 1²⁸

Profesor Bravo:

²⁸ Debo advertir que los giros y tratamientos personales expuestos a lo largo de los tres correos, fueron eliminados por respeto y consideración del lector.

(...) Profesor, hace un año (...) conocí al Amauta Illapa, hoy en día radicado en la ciudad de Cochabamba. De este hombre supe por intermedio del profesor José Mirtenbaum, docente e investigador de una Universidad del Oriente boliviano.

El Amauta, por razones personales, visitó durante el mes de Noviembre, del año pasado²⁹, a una joven venezolana en la Ciudad de Caracas. El referido académico, tuvo a bien telefonarme, desde Bolivia, informándome la llegada de este señor.

Pues bien, se preguntará: ¿cuál es el problema? Pues le respondo: Lo que sucede es que este Amauta traspasó la frontera de la cultura oral, propia de su “civilización”; así, nos reseña por escrito lo que denomina: “la sabiduría de las Abuelas y los Abuelos ancestrales originarios”.

¿Quiénes le publican? Pues, algunas ONG’S y Universidades bolivianas. Resulta, apreciado profesor Bravo, que éste Amauta propone, a través de la lengua del “conquistador”, fundar una nueva concepción del mundo, sobre la base de un cuerpo “conceptual” aprendido por la vía de la sabiduría de su pueblo ANDINO, pero con la diferencia, que intenta superar todo etnocentrismo a fin de no desembocar en los problemas propios de la lingüística; por ejemplo, existen muchas variantes del Quechua y el Aymara, por lo tanto, si el Amauta Illapa define Pacha (realidad), asumiendo las sutilezas de sus diversos “dialectos”, terminaría por no precisarlo.

Así, profesor, en sus libros explica una serie de conceptos propios de su cosmovisión, mas sin hacer “pie” en la lengua quechua o aymara y sus derivaciones.

Usted dirá, nuevamente: ¿y cuál es el problema central del asunto? Profesor, antes le mencioné el hecho de que este Amauta arribó a Caracas, el año pasado; pues de inmediato aproveché la ocasión y le realicé una primera entrevista (al principio, estructurada después utilicé la entrevista “no dirigida”); claro, al emprender mis viajes a Bolivia, el trabajo devino de corte etnográfico (varias entrevistas, sobre la base de la observación participante).

En resumidas palabras, profesor, el grave “rollo” que tengo es que en mis manos reposan dos libros del Amauta, más algunos artículos inéditos, sin saber cómo mostrárselos a una Universidad “Occidental” como la nuestra. Le explico: En primer término, desde el método etnográfico puedo muy bien presentar tanto al autor como a su obra; sin embargo, el problema comienza (creo yo) cuando intentaré mostrar que más allá del mito, esos conceptos conforman un cuerpo teórico con una concepción del conocimiento y ontología propias de su cultura y que por su grado de generalidad, en la propia semántica de sus definiciones, lo trasciende.

Si bien, lo que me paraliza es que esta serie de nociones: *Pacha, Pachamama, Pachakutik, Autopachakutik, kamacha, Machaka*, etc., encuentran su raíz en el mito; sin embargo, este Amauta alega que es puro mito para Occidente, si bien, para ellos es la forma como conciben y se relacionan con el mundo; por supuesto, tanto los indígenas quechuas como aymaras, a través del rito concretan el mito en la realidad; por ende, no existen diferencias entre lo real y lo irreal.

Justamente, mi dificultad radica allí: si no es más que mito, ¿cómo demuestro que también es conocimiento?

Si la Universidad me exige pruebas por la vía del trabajo de campo, estoy perdida porque esa es la segunda fase de la investigación: la primera, consiste en la reconstrucción del texto (o textos) escrito (s) en castellano. ¿Cómo les explico que más allá de las lenguas originarias andinas (quechua y aymara), estas nociones pretenden trascender, según su autor, todo antropocentrismo y etnocentrismo, aunque los contengan, y por ello, está (n) escrito (s) en la lengua de Cervantes? Profesor, ruego que no crea que intento defender a ultranza esta visión del mundo. Disculpe el tono, pero debo ser muy crítica pero sin

²⁹ Es decir, en el año 2003.

desesperanzarme por culpa de una Academia que considera conocimiento a la ciencia y lo otro (el problema de la “otredad”), tan sólo es mito o *doxa*.

La verdad, profesor, es que mi discurso se tornó circular; el miedo, realmente, me invade a la hora de abordar estos libros; tengo dos salidas y deseo, por favor, su posición: a) presentar la obra por la vía de la etnografía y, después, reconstruir el texto, mostrando su consistencia lógica y semántica, en términos bien “científico social” (otro lío), y sin importarme, por ahora, si no lo corroboro en el campo desde su propia lengua o b) tal vez, deba comparar (en sus diferencias) estos textos con el nacimiento del conocimiento Occidental, cuya base también se descubre en el mito (Apolo, Orfeo, entre otros)³⁰. Al respecto, algo llamó mi atención: por ejemplo, si bien Pitágoras fundó una religión, en última instancia sus preceptos no influyeron en su concepción matemática o ¿sí? ¿Por qué sus creencias o mitos parecen divorciados de sus elucubraciones filosóficas y matemáticas? ¿Estoy equivocada?

Por favor, profesor Bravo, no crea que exijo de usted la orientación definitiva, mas como sé que es un excelente docente y filósofo, cualquier recomendación que me proporcione, será vital para mí.

Atentamente,

Alexandra Mulino.

Correo electrónico nº 2

Profesor Bravo:

Profesor, serias dudas metodológicas y éticas paralizaron mi trabajo; me explico, elementos del trabajo de campo y de corte metodológico, casi naufragaron el proyecto. Profesor, debo expresarle algo más respecto de mi pretendida tesis. Espero ser lo más clara posible: a diferencia de un trabajo exclusivamente teórico, durante el trabajo de campo (observación participante y entrevista “no dirigida”), se entremezclan elementos objetivos (propios del método asumido) y subjetivos o psicológicos; no obstante, de suma importancia porque permiten reflexionar, sin perder la pretendida objetividad, la tensa relación entre lo teórico-metodológico y lo observado en el terreno.

Ahora bien, lo que intento decirle es que durante mi tercer viaje a Bolivia decidí permanecer en un hostal a fin de observar y reflexionar mi “objeto de estudio” en “frío”, sin involucrarme emocionalmente, como lo hice durante mis dos viajes anteriores.

Profesor, el Amauta es un personaje de sumo absorbente: no te deja respirar, interviene en todos tus actos, pareciera que uno es el observado. Por ello, decidí alejarme, entre otras razones.

Por ende, espero no ofender su seriedad académica con lo que expresaré a continuación. Profesor Bravo, no sé por qué a mi informante lo consideran un Amauta. Pues, para mí la duda es de gran relevancia ya que asumí la etnografía como camino de aproximación al autor y sus obras.

³⁰ Esta idea me la propuso el profesor Vincenzo Piero Lo Monaco, de la Escuela de Filosofía, de la UCV. El profesor Lo Monaco me dijo que es posible hallar una epistemología en estos escritos: ¿cuál es el problema con el mito, acaso no es la base de la ciencia Occidental?

Comenzaré expresándole lo siguiente: Si el Amauta no vive en una comunidad indígena³¹, entonces su status no ha sido legitimado por un determinado grupo étnico; en consecuencia, me interrogo: ¿Quién lo bautizo Amauta?

En la entrevista expone que descende de una familia muy antigua; pues bien, como decidí quedarme un tiempo en Lima³², le pedí con mucho respeto si me proporcionaba la dirección de su madre a fin de realizarle una entrevista³³; pues, evadió mi solicitud. Por otra parte, un Amauta (en Quechua: Amauta), es un sabio; para mí un sabio es un hombre con grandes virtudes: sabe escuchar, es tolerante, amable y ante todo es el gran consejero de su pueblo (¿Cuál es su pueblo?); bien, éste señor no es nada tolerante y hasta se torna grosero; por ejemplo, como no soy seguidora de ningún pensamiento, y menos “irracional”, mi actitud siempre es la de una científico social (humildemente), por tanto no le doy razón cuando no la tiene; en algunos momentos, en algunos espacios académicos y políticos, como en su propia casa, refuté muchas de sus afirmaciones por carecer de coherencia lógica y teórica y, en algunos casos, socio-políticas; al respecto, en vez de discutir conmigo, me agredía expresándome lo siguiente: ¡eres una occidental más! ¡Atenea del Orinoco! ¡Busca tu lado femenino! ¡tienes un cerebro muy masculino!... Por Dios ¿frente a quién estuvo? Usted dirá: ¿Y cómo se legitima? Tal vez, buscando “adeptos”, a través de sus charlas sobre medicina alternativa.³⁴ (...) Profesor Bravo, suplico disculpe el “aparente” tono subjetivo de la misiva; lo que sucede es que a través del trabajo etnográfico uno no labora, simplemente, con letra muerta; el “autor” o “personaje” o “comunidad” que pretende “escudriñarse” influye, de alguna manera en los resultados de la investigación; en mi caso yo estaría, tal vez, promoviendo como Amauta a una persona que jamás ha sido legitimado por otros indígenas de alguna comunidad. Usted dirá: ¿En qué influye, metodológicamente, su duda? Sus libros están allí y debe estudiarlos.

Tal vez, me molestó descubrir que entre el personaje y las obras no existe correspondencia ¿Cómo lo explico? Fíjese, que temo escribir y reflexionar prima facie una tesis sobre “información falsa”.

He aquí el problema, ese es el quid de la etnografía. ¿Cómo lo deslindo? Asumiendo el método etnográfico los sentimientos del investigador (angustia, suspicacia, depresión, desconcierto, etc.), si influyen en la investigación. Aunque sé bien que nada tiene que ver con la consistencia o inconsistencia lógico semántica de su discurso (oral y escrito); eso es, justamente, lo que distingue la investigación de cualquier tema estrictamente teórico. Por ejemplo, profesor Bravo, si yo fuese a estudiar sus textos no necesitaría realizar ningún trabajo de campo, posiblemente le haría una entrevista estructurada en función de su área de pesquisa. Por ende, no tendría sentido mentir. En última instancia, a usted lo legitiman: sus títulos académicos, la propia Universidad y, por supuesto, sus libros. En el caso del Amauta: ¿cómo legitima su propuesta de La Unidad, incluyendo su práctica médica?

Profesor, este ángulo del trabajo, sinceramente, me angustia. Aunque debo decirle, no para aplacar mi conciencia, que el Amauta Illapa y su familia, han sido muy amables con mi persona.

Atentamente,

Alexandra Mulino.

Correo electrónico nº 3

³¹ Vive en una urbanización de clase media.

³² Mi avión hacía escala allí (permanecí en Lima una semana).

³³ Así, en parte, podía legitimar su historia.

³⁴ De esta misiva, eliminé tres párrafos que, indiscutiblemente, comprometen la privacidad del Amauta Illapa.

Profesor Bravo:

Decidí después de meditar su esclarecedora e inteligente correspondencia, cambiar el tema de mi investigación, pero sin vulnerar la esencia del mismo; me explico: por razones éticas no puedo trabajar el pensamiento del Amauta; en primer término, no puedo validar gran parte de la información (es decir, obtenida durante la entrevista “no dirigida”) y, en segundo lugar, desconozco el *corpus* lingüístico de los idiomas originarios que sostienen sus planteamientos (¿el quechua y/o el aymara?).

Por ende, respecto del último punto, a mí también me faltaría mucha honestidad intelectual (desembocaría en la pura crítica irresponsable). Entonces, ¿para qué sirve el trabajo de campo? Si tan sólo laboro con el contenido de la entrevista ¿no estaría engañando al jurado evaluador y a la propia comunidad universitaria? es decir, ¿si no puedo validar la información a través de la observación participante entonces para qué sirve el trabajo de campo?

Ese es el problema; los etnógrafos “realistas” recomiendan “describir” tal cual la realidad sin inmiscuirse en los asuntos de la comunidad (en este caso tradicional); pero en mi situación, no sólo describí la realidad sino que también participé como un miembro más de su familia; sin embargo ¿cómo demuestro que en efecto es hijo de grandes chamanes y de una familia muy antigua, Preinca e Inca? ¿Cómo le pregunto a sus pacientes, algunos conocidos por mí, señor, señora, señorita o joven, por favor ¿por qué usted considera que es un Amauta? Mas ¿qué le planteo yo a la academia? Ustedes señores del jurado deben creer en este relato porque es la verdad, yo lo viví y estuve allí. Estos me podrían decir: ¿y su trabajo de campo, no lo valida? Es verdad, mas debería conocer su otra historia en su país natal.

Mas si él, por razones personales, no quiso darme la dirección de su madre ¿cómo hago? Por ende, profesor, creo que aquí están los nuevos problemas metodológicos que abordaré en mi trabajo de tesis: “dificultades en el acceso a la información” y el “choque cultural”.

En el caso del acceso a la información: no trata de una comunidad tradicional, no me hallo en su lugar de nacimiento, después de su casa de concreto, mis otros escenarios son los Sindicatos Campesinos, de Maestros y las Universidades; en el caso de mis informantes son más modernos que el propio “objeto” de estudio (son dirigentes de base, profesionales, empresarios, profesores universitarios y algunos pacientes de la clase media o con mucho “dinero”, si bien no me consta si atiende enfermos de escasos recursos económicos); en Venezuela, tan sólo tengo las experiencias de algunos ministros, profesores, amigos y compañeros de estudio que lo conocieron; en relación con el choque cultural, ¿por qué debo creer a ultranza en su discurso de La Unidad? ¿Por qué si le hago críticas metodológicas a su discurso, debo creer en lo que me dice: “tú no sientes con el corazón el mensaje de La Unidad”?

He aquí el embrollo, si no pretendo fanatizarme ¿cómo deslindo lo subjetivo durante el trabajo de campo? ¿Cómo logro la observación participante, manteniendo posturas propias del empirismo ingenuo: la neutralidad axiológica?

Creo, profesor, que los problemas y las preguntas planteadas (menos las intuiciones), presentan escenarios metodológicos bien interesantes. ¿En qué momento logra el investigador social deslindarse de lo subjetivo durante la observación participante? Aún más cuando se crean vínculos afectivos entre el estudioso y su informante³⁵; ese es también mi caso: cultivé una bella amistad entre el Amauta y su familia. Por ello, no logramos saber si se trata de un invento literario del antropólogo o si en verdad sucedieron los hechos.

³⁵ En algunos casos, terminan en tórridos romances.

Por otra parte, debo confesarle que le escribí tanto al Amauta como a su señora esposa, una misiva bien sincera; objetivo: alejarme de ellos, no puedo ser amiga de quien desconfío, no es honesto. Es decir ¿Cómo puedo dudar y ser amiga de alguien a la vez? ¿Cómo lo miro a la cara?

A continuación, le copio la misiva enviada al Amauta y a su esposa.

Carta de ruptura dirigida al Amauta y a su esposa

Estimados Amauta *Illapa* y *T'ika Pacha*:

Ruego lean esta misiva con el corazón; después de mucho sufrir, consideré prudente confesar mis actuales sentimientos e impresiones respecto de ustedes.

Para mí hubiera sido más fácil alejarme sin dar ningún tipo de explicaciones, pero, en primer término, no es mi estilo ético de proceder y, en segundo lugar, los estimo mucho como para alejarme sin motivos aparentes.

A mí no me gusta criticar a los demás por detrás y luego continuar sonriéndoles como si nada. Me parece que sea cual fuere nuestra cultura (occidental u originaria) es de suma importancia valorar, ante todo, la condición humana. Por ello, les expondré algunas determinaciones que decidí asumir con dolor pero sin titubeos:

- a) Apreciado Amauta, sé muy bien que usted en su rol de Amauta intenta “irradiar” al mundo su “paradigma” de La Unidad, pero, sinceramente, no me gusta su estilo ético de proceder durante el debate; al contrincante (...) en vez de argumentarle con respeto su posición, lo que termina es “insultando” y “señalando” con vehemencia sus “errores”, dando la impresión de que todos aquellos que no comulgan con el “cosmocimiento” de La Unidad están equivocados. Eso no puede ser, ya que de alguna manera usted está desembocando en lo que tanto critica: el etnocentrismo y el antropocentrismo.
- b) Por otra parte, cuando yo, por ejemplo, no estoy de acuerdo con usted o intento racionalmente explicar mis argumentos, de inmediato soy descalificada con las siguientes expresiones: “Atenea del Orinoco”, “marxista” (en su sentido estalinista), “debes aprender hacer el otro”, “busca tu lado femenino”, etc. Argumentos subjetivos que impiden la defensa intelectual del caso que se trate en el momento.
- c) Así, ustedes perciben como enemigos o saboteadores a todos aquellos que no comparten sus ideas; creo, queridos amigos, que en y durante el debate intenso, crítico y respetuoso es desde donde podremos siempre crear conocimiento y sentimientos de solidaridad y aceptación del otro en sus diferencias.
- d) Respecto del estudio de los libros, considero que no los puedo analizar ya que desconozco las lenguas originarias de fondo que los sostienen; aunque, los textos son bien interesantes mas llenos de contradicciones; entre otros, rompe con La No Unidad valiéndose de conocimientos occidentales (la biología molecular, la física cuántica, la filosofía, la historia, etc.) y construcciones del lenguaje, supuestamente originarios, de claro origen greco-latino (...).
- e) Por ende, quiero que les quede bien claro que no soy una seguidora del discurso de La Unidad, si bien respeto y admiro sus fundamentos éticos; tan solo creo ser una (...) universitaria, quien al asumir

las armas de las ciencias sociales cuantitativas y cualitativas, sin perder capacidad crítica y autocrítica permanente de estos métodos, intento vislumbrar, sin pretender alcanzar ninguna verdad “objetiva”, algunas dimensiones de lo real-concreto...!SIN FANATISMOS!... . Esta posición también la asumo con el marxismo..., es conocimiento científico, no una teología.

f) Si bien, en última instancia, les doy las gracias por todas las molestias que debieron tomarse por mí. También, mil gracias de todo corazón, por mostrarme un lado de la realidad desconocido por mi persona (este mundo es bien complejo y diverso, realmente). Sé que Occidente continúa avasallando aquellas culturas que le son ajenas; pero mi forma de enfrentarlo no es con otra concepción tan homogénea y absoluta como la misma; al contrario, desde el arma de la crítica intento desmontar cualquier discurso que se pretenda verdadero y absoluto, sea cual fuere su origen cultural. Por ejemplo, ahora los europeos son amenazados por los sermones y las prácticas musulmanas, legítimas ante los “ojos” de Dios: eso no puede ser..., es la otra cara de una misma moneda: el capitalismo; es decir, desembocan en las mismas prácticas genocidas e intolerantes que tanto satanizan de Occidente.

g) En fin, porque los quiero mucho quise ser sincera; de otro modo, no sé vivir.

h) Por todas estas razones decidí estar sola; necesito decantar estos sentimientos con la mayor seriedad del mundo; por ende, ruego disculpen mi alejamiento.

i) Pero quiero que sepan que ustedes son las personas más buenas del mundo. Deseo que la vida siempre les conceda lo mejor. ¿Cómo podría continuarles tratando con todos estos sentimientos encontrados?; a veces, las personas por puros intereses personales, políticos o académicos, no les importa asumir la amistad tanto de DIOS como la del propio LUCIFER a fin de lograr sus cometidos: Esto es lo peor de la racionalidad instrumental que yo combato..., a pesar de mis propias contradicciones.

j) Hasta algún día, si ustedes me lo permiten. Que la vida les conceda paz, amor y muchos éxitos políticos e intelectuales.

Quien los estima, a pesar del intenso dolor que ahora siento por estas palabras impresas.

ALEXANDRA.

Una vez enviada la misiva al Amauta y su señora, debo explicar que, por primera vez, después de mi último viaje a Bolivia, pude dormir cerca de 8 horas; antes, la angustia era tal que no sobrepasaba las 3 ó 4 horas diarias. Aunque es de suma importancia aclarar que el personaje en cuestión, jamás respondió mi correo. Después del referido acontecimiento, ya me fue posible reflexionar el presente trabajo.

CAPÍTULO II. EL INFORME ETNOGRÁFICO

Mi observación participante no pretendió ser empírico-descriptiva; intenté más bien observar/observándome en mis interpretaciones de lo real concreto; por ende, el Amauta Illapa y sus circunstancias, devinieron “objetos” de mi observación y reflexión permanente; mas también examiné mi “presencia intrusiva” desde mi concepción teórico y metodológica: la observación participante.

En consecuencia, es notoria la superposición de “textos” en mi pretendido diario de campo; no sólo hallo tres tiempos cronológicos, bien delimitados, sino asimismo, tres “voces” intérpretes del “otro”, con un punto que debe tomarse en consideración: la “voz” del Amauta Illapa no se entrelazó con la mía, por tanto interpreté su percepción y elaboración de mi práctica e identidad cultural desde mis códigos científico y sociocultural. Queda claro que no me adentré al “campo” con conceptos y categorías preconcebidas; traté por todos los medios de racionalizar mi dinámica contradictoria, manteniendo en tensión la relación subjetiva y objetiva de mi *praxis*; por supuesto, es inocultable que, en última instancia, el “monólogo” privó sobre el “diálogo”.

Objetivando al Amauta Illapa y a su familia, incluyendo su contexto, no escapé de la relación epistemológica empirista: sujeto/objeto; si bien, rehuí la lectura científicista del “otro” y su “situación”, en la medida en que reflexioné en términos críticos mi trabajo de campo.

Durante mi primer encuentro con el Amauta Illapa, en la Ciudad de Caracas, mostré, claramente, la actitud de aquel que descubre “cara a cara” la diferencia cultural, más allá de la narrativa histórica plasmada en los libros universitarios. El saberme frente a un representante de las tantas “civilizaciones” violentadas por Occidente y conociendo mis pretensiones intrusivas me llevaron a sentir:

“Timidez y hasta vergüenza por invadir su intimidad desde la prepotencia de las ciencias humanas, por más cualitativas que fueren, confundieron mis pretensiones de investigadora no intrusiva. Lo primero que hice fue darle las gracias por concederme la amabilidad de hurgar en su intimidad, en su proceso vital”³⁶.

Sin embargo, el proceso de objetivar al Amauta fue inevitable; si bien, mi concepción teórico metodológica no pertenece a la etnografía realista, fue necesario encasillarlo como mi informante clave a fin de llevar adelante mi trabajo de campo. Tratándose, por tanto, de un objeto de conocimiento “vivo”, el primer contacto generó una relación “amable” entre ambos: por el interés de quien estudia y por la disposición de quien accedió ser investigado.

Por ello, no conforme con una simple conversación entre “culturas”, consideré prioritario “observar” en su “terreno” lo que creía significativo del discurso expuesto por el Amauta:

“(…) cómo podía comprender y sentir su percepción del mundo, incluyendo su imagen física, simplemente escuchando sus vivencias en el comedor de un moderno apartamento ubicado en Caracas, ciudad carcomida por la falta de tiempo y atención humana para quien lo necesite?”³⁷.

³⁶ Léase Mi Diario de campo (Entre Caracas y Cochabamba)

³⁷ *Ibidem*.

Nótese que durante la fase de reconocimiento, el mutuo abordaje estuvo atravesado por “afectos”: el antropólogo boliviano José Mirtenbaum, su gran amigo, logró el encuentro; a su vez, María Estela García, su expaciente venezolana, presenciaba nuestros “diálogos”. Aunque debo reconocer que mi inclinación político-intelectual a favor de la causa indigenista americana, me llevó a considerarlo un “ser especial”, admirable por resistirse con dignidad a la permanente violación de los Derechos Humanos de su pueblo:

“Una vez en situación, frente a mi informante clave, me sentí como aquellos misioneros católicos, llegados al “Nuevo Mundo”, junto con los conquistadores europeos, quienes sin “malas intenciones” escudriñaron al otro desde y con sus instrumentos y conocimientos del mundo”³⁸.

Obsérvese la tensa interacción crítica entre mis propias “prenociones” y la necesidad objetiva de comprender *in situ* a mi informante. Una vez en Cochabamba, “sobrecogida por la diferencia”, en parte describía e interpretaba las acciones significativas del Amauta Illapa, junto a los suyos, en una constante comparación crítica con las apreciaciones de quienes lo habían conocido en diversos escenarios caraqueños:

“(…) fuera de contexto, su lenguaje natural originario, con todas sus riquezas discursivas, fueron interpretados de forma prejuiciada desde el imaginario de cada uno de los que lo conocieron en Caracas, incluyendo la observadora (...) unos lo creían brujo, otros curandero, guía espiritual, academicista, pedante, sabio con poderes mágicos, sin detenernos a pensar que simplemente se trata de un hombre que en parte desde su acervo lingüístico... y sus propias acciones como Amauta, intenta transmitir la sabiduría de “las Abuelas y los Abuelos originarios”³⁹.

Al respecto, es de suma importancia precisar que a lo largo de mi observación participante, luché por lograr el “extrañamiento” necesario que me permitía objetivar al Amauta en su contexto; mas, de alguna manera, el “asombro” por las diferencias culturales condicionaron mi descripción-interpretación del “hecho” etnográfico.

En el caso de la etnografía realista, el etnógrafo logra el “extrañamiento” por la vía de la reflexión teórica del “dato” etnográfico; es decir, el etnógrafo filtra durante la observación participante aquellas acciones significativas válidas para su *corpus* teórico; por tanto, todas las emociones sentidas, incluyendo sus propias contradicciones psicosociales, forman parte de su diario íntimo. Al contrario sucede en el campo de la etnografía experimental; denominándose así puesto que pretende, más allá de la descripción teórico/empírica de la realidad, aprehender al “otro” y su “contexto”, “significando y resignificando” tanto las acciones del “informante o informantes” como sus propias observaciones. Por supuesto, el ejercicio hermenéutico del etnógrafo no está desprovisto de carga teórica; mas la experiencia subjetiva del investigador adquiere otro “valor”, cuando piensa sus vivencias desde conceptos cargados de sentido comprensivo respecto del hecho social.

En este caso, el etnógrafo no vive con la permanente “angustia” por “controlar su subjetividad”. La esquizofrénica delimitación entre “contextos de justificación y de descubrimiento” o “historia interna” e “historia externa”, tiende a desdibujarse en una suerte de “interacción crítica”, cuya síntesis aproximada logra el investigador social durante la autorreflexión de su observación participante.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*.

Ahora bien, mi segunda visita al recinto del Amauta fue bastante compleja; la “voz” y la “mirada” del Amauta Illapa se imponían sobre mis propias observaciones e interpretaciones de su “contexto”, fuera de que no permitía mi contacto a solas con otras personas del lugar, juzgando mi práctica desde su cosmovisión originaria y en extremo antioccidental. ¿Qué pretendía? Tal vez que leyese la realidad desde su “cosmos conocimiento”.

Pues bien: ¿cuál era el problema? El hecho de que hubiera tenido que “nativizarme” para interpretar la realidad desde su “mirada”. Entonces, ¿es necesario el extrañamiento? ¿Objetivar al “otro” confiere carácter científico al trabajo de campo? ¿Dónde queda relegada la “voz” y la “apreciación” del “informante”? Por ejemplo, la angustia por controlar mi subjetividad y lograr la tan ansiada objetividad durante mis observaciones, indujeron las siguientes apreciaciones: “(...) el Amauta es un personaje de sumo absorbente, no te deja respirar, interviene en todos tus actos, pareciera que uno es el observado (...)”⁴⁰. Si aísló la frase “(...) pareciera que uno es el observado (...)”, entonces: ¿cuáles son las implicaciones epistemológicas cuando, repentinamente, el sujeto se torna “objeto” de estudio? ¿Quién, por tanto, realiza la observación participante? ¿El proceso es “unilateral” o “bidireccional”?

Así, la evidente lucha por no perder el “centro” racional de mi observación sobre el Amauta *Illapa*, precipitó el “choque cultural”:

“(...) por otra parte, un Amauta es un sabio; para mí un sabio es un hombre de grandes virtudes: sabe escuchar, es tolerante (...); bien, éste señor no es nada tolerante y hasta se torna grosero (...)”. “(...) en vez de discutir conmigo, me agredía expresándome lo siguiente: ¡eres una occidental más! ¡Atenea del Orinoco! ¡busca tu lado femenino! ¡tienes un cerebro muy masculino! (...)”⁴¹.

El “choque cultural”, ilustrado en las citas precedentes, revela la construcción que hicimos, tanto el Amauta Illapa como mi persona, de cada uno de nosotros; nuestras “voces” no confluyeron en una síntesis apreciativa de lo real; al contrario, intentamos imponernos desde nuestras propias visiones del mundo. El Amauta, despreciativo de Occidente, y en mi caso tratando de salvar posturas objetivas desde el método etnográfico, por más cualitativo que fuere, incluso mi propia “mirada caribe puesta sobre el mundo cultural Andino boliviano”.

Por inferencia lógica queda claro por qué en mi último contacto con el Amauta Illapa, decidí:

“(...) observarlo, manteniendo cierta distancia emocional de mi informante. Fue prioritario para mi trabajo de campo, comprender aristas de su pensamiento y cotidianidad alejada de su “recinto vital”; ya no podía continuar interpretándolo desde su propia “mirada”. Me sentía confundida ante tanta información proporcionada fuera de un “contexto” más general”⁴².

Alojada en un “céntrico y popular” hostel de la ciudad de Cochabamba, los observé sin sentirme “custodiada” por el Amauta y su familia. Hallándome libre, emprendí breves viajes a las afueras de la ciudad; conocí e hice relaciones con personas de distintos estratos sociales; en fin, advertí que mi escaso conocimiento de esa “compleja realidad” tendía a ampliarse. Por ende, la pretendida “Unidad” del mundo Originario Andino, en detrimento de la “NO Unidad” inherente a la racionalidad Occidental, pregonada

⁴⁰ *Ibidem.*

⁴¹ *Ibidem.*

⁴² *Ibidem.*

por el Amauta Illapa, cobraron otras significaciones para mi experiencia de campo; por ejemplo, durante el debate generado en el “Seminario Internacional”⁴³:

“Lo más significativo para mí fue el álgido debate propiciado por los distintos movimientos indígenas bolivianos; sus divergencias políticas y socioculturales me impresionaron profundamente. Entonces la concepción “totalizadora” de “las Abuelas y los Abuelos ancestrales originarios”, propuesta por mi informante, se desmoronaba ante mis “ojos”, debido a las confrontaciones suscitadas entre ellos. Se llamaron “etnocéntricos”, regionalistas”, todos eran dueños de la “verdad” (...)”⁴⁴. “Realmente lo que noté en mi observación participante fue que cada grupo imponía su propia verdad. Los juicios que escuché intra y extramuros respondían a criterios etnocéntricos (...)”⁴⁵.

Inevitablemente, el “choque cultural” terminó concretándose en la ruptura de mi relación con el Amauta y su compañera; su necesidad de convencerme sobre la superioridad del pensamiento originario, me hicieron reaccionar a favor y en defensa de mis valores culturales:

“Apreciado Amauta, sé muy bien que usted en su rol de Amauta intenta “irradiar” al mundo su “paradigma” de la Unidad, pero, sinceramente, no me gusta su estilo ético de proceder durante el debate; al contrincante (...) en vez de argumentarle con respeto su posición, lo que termina es “insultando” y “señalando” con vehemencia sus errores, dando la impresión de que todos aquellos que no comulgan con el “cosmocimiento” de La Unidad están equivocados. Eso no puede ser, ya que de alguna manera usted está desembocando en lo que tanto critica: el etnocentrismo y el antropocentrismo”⁴⁶.

Según mis observaciones, la conducta del Amauta Illapa durante el debate fue poco “ético”; pero: ¿desde dónde yo hacía la lectura? ¿Desde mis patrones culturales? ¿Por qué reaccioné así? Tal vez, la respuesta pertenezca al campo del “psicoanálisis”; sin embargo, justamente por ello el “extrañamiento” es, de sumo, fundamental durante el proceso de observación, permite al etnógrafo guardar la distancia “emocional” necesaria a fin de “estudiar” al “otro” en la complejidad de sus múltiples dimensiones socioculturales.

Algunos científicos sociales terminan asimilándose tanto, que hasta contraen matrimonio con un miembro de la comunidad en estudio; otros expresan abiertamente “críticas” a su cultura de origen; ¿cuál debería ser, por tanto, la actitud del etnógrafo? Al respecto, Margared Mead adujo:

“provistos de instrumentos de precisión y de respuestas perfeccionadas con el fin de llenar las exigencias de los naturalistas en cuanto a objetividad y a observaciones susceptibles de respuesta, los investigadores de las ciencias humanas pueden hoy traer, del campo de estudio, material basado en experiencias únicas y de una subjetividad controlada que es posible analizar al aparecer cualquier cambio en la teoría”⁴⁷.

Nótese el control de la subjetividad en función de algún cambio producido en la teoría; en este caso, la exigencia proviene del “andamiaje” teórico-metodológico naturalista. No obstante, cuando el

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Margared Mead. *Cartas de una antropóloga*. Bruguera-Emece. Barcelona. 1983, p. 13.

etnógrafo debe considerar sus observaciones asumiéndose también como “objeto” de sus reflexiones, entonces es cuando el rico “caleidoscopio” de la realidad confunde la pretensión “clasificatoria” de la ciencia.

CAPÍTULO III. APROXIMACIÓN A UNA LECTURA TEÓRICO METODOLÓGICA DE MI DIARIO DE CAMPO

Consideraciones preliminares sobre el método etnográfico

El trabajo de campo define en términos teórico-metodológicos la racionalidad del método etnográfico; la observación participante y la entrevista “no dirigida” son técnicas, pero también devienen métodos propios de la lógica de la investigación etnográfica; es decir, el sustento lógico racional subyacente a la metodología de la investigación que por convención decida utilizar, consciente o inconscientemente, el científico social, condiciona tanto la sintaxis como la semántica del discurso científico así como su concepto de *praxis* científica; con ello quiero significar que la observación del científico social y la conversación que sostenga con el denominado informante clave, dependerán de la racionalidad científica inherente a su práctica, circunscrita en un determinado período histórico de “ciencia normal”.

Entonces, el investigador social: ¿qué debe observar? ¿Cuál rasgo cultural debe privilegiar? ¿Cómo debe aproximarse al o los informante claves del campo en estudio? ¿Debe describir o interpretar los datos seleccionados? En suma ¿debe participar en términos neutrales o involucrándose con la comunidad? ¿Debe asumir la cultura del otro o guardar distancia? Aparentemente, de acuerdo con las interrogantes formuladas, como meras técnicas de investigación de campo, se podría muy bien escribir un manual de procedimientos; el investigador tan sólo con seguir normas estándar, concluiría con éxito su trabajo de corte etnográfico; en última instancia, el control de la subjetividad del investigador a través de acuerdos técnicos convenidos por la comunidad científica, responden a posturas epistemológicas, teóricas y metodológicas que otorgan legitimidad científica a la observación, selección, interpretación, explicación y redacción que haga en determinado contexto.

En fin, el debate sobre el problema de la demarcación entre los contextos de justificación y de descubrimiento ha continuado restringiendo el marco de discusiones en las ciencias sociales.

En relación con lo expuesto, Bronislaw Malinowski⁴⁸, recomendó en el Capítulo I, de su famoso texto: *Los argonautas del Pacífico occidental*: “que el trabajo de campo siempre debe constar de (1) documentación estadística mediante datos concretos, (2) recogida y registro de los imponderables de la vida real, y (3) datos lingüísticos”⁴⁹. Sin embargo, el autor recalcó que lo más importante durante el trabajo de campo consistiría en considerar con mucha rigurosidad los siguientes aspectos: (4) efectuar trabajos de campo intensivos y (5) observar, describir y comparar cada una de las instituciones que conforman la comunidad en estudio, a objeto de integrarlas en un todo funcional. Respecto de este último punto, Malinowski explicó:

⁴⁸ Creador del punto de vista funcional en la disciplina antropológica.

⁴⁹ Bronislaw Malinowski. “Confesiones de ignorancia y fracaso”. En: José Llobera, Compilador. *La antropología como ciencia*. Editorial Anagrama. Barcelona. 1975, p. 131.

“(…) el primer estrato de aproximación, o estrato de investigación consiste en la verdadera observación de los hechos aislados y el registro completo de cada actividad concreta, ceremonia o norma de conducta. La segunda línea de aproximación es la correlación de estas instituciones. La tercera línea de aproximación es una síntesis de los distintos aspectos”⁵⁰.

Max Gluckman estimó que Malinowski revolucionó el método etnográfico; básicamente, porque cambió la “mirada” del etnógrafo; en cuanto tornó método las reglas de observación: “formulando cambios en la utilización de los datos etnográficos de campo en los análisis hechos (...)”⁵¹.

Desde el S. XVI hasta el final de la I Guerra Mundial, los Museos y las Instituciones Gubernamentales de los viejos Imperios Coloniales, estaban atestados de grandes cantidades de materiales etnográficos como simples “piezas” o “registros” exóticos; misioneros, comerciantes, aventureros, funcionarios, entre otros, simplemente describieron hechos observados en las comunidades “indígenas” de su paradero, filtrando en sus interpretaciones semánticas propias de sus concepciones del mundo o, en su defecto, transcribieron simples representaciones “planas” e “interesadas” de lo observado.

Mas entre los años ‘20 y ‘30 del S. XX, Bronislaw Malinowski, Franz Boas y Radcliffe Brown, dieron estatuto científico a las investigaciones etnográficas⁵²; en el caso de Malinowski, aseguró Gluckman: “es el verdadero padre de la antropología inglesa”⁵³. Sus méritos no sólo consistieron en permanecer largo tiempo en los sitios de estudio sino en imprimirle carácter teórico a las observaciones de los hechos.

Sus detalladas descripciones de la totalidad sociocultural reposaron sobre análisis conceptuales; es decir, los métodos funcional y comparativo, permitieron al famoso antropólogo describir los “datos de campo” en función de “exhibir la morfología de la estructura social”⁵⁴; el uso de las técnicas de observación: descripción de comportamientos, elaboración de genealogías, censos, y diagramas de aldeas y huertos, transcripción de comentarios y conversaciones sostenidas con los informantes⁵⁵, respondieron a reflexiones teórico metodológicas que cambiaron el rol del etnógrafo. Así, según Harold Conklin, después de la:

“II Guerra Mundial la etnografía comenzó a atraer mayor atención teórica y metodológica. De particular interés es el renovado y ampliado interés por la clasificación, que tiene crucial importancia (...) También se produjo un aumento del énfasis sobre los sistemas de comunicación y los modelos estructurales (v.g., Lévi-Strauss)”⁵⁶

⁵⁰ *Ibidem*. P. 133.

⁵¹ Max Gluckman. “Datos etnográficos en la antropología social inglesa”. En: *La antropología como ciencia*. José Llobera, Compilador. Editorial Anagrama. Barcelona. 1975, p. 141.

⁵² Fundadores de escuelas en el campo antropológico; legitimaron en sus trabajos de campo los métodos naturalista, comparativo y funcional.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 144.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 143.

⁵⁶ Harold Conklin. “Etnografía”. En *La antropología como ciencia*. José Llobera, Compilador. Editorial Anagrama. Barcelona. 1975, p. 156.

Constituyéndose, de este modo, la etnografía en “una gramática cultural”⁵⁷, cuya interpretación respondió a técnicas de control y experimentación inherentes a teorías y métodos usados por la comunidad científica.

Al respecto, Margaret Mead⁵⁸ afirmó que:

“no obstante, sólo en este siglo hemos intentado en forma sistemática explorar y comprender la naturaleza de la relación establecida entre el observador y aquello que observa (...) Una vez establecido hasta qué punto el observador se deja atrapar por lo que está observando, se realizaron renovados esfuerzos para asegurar una mayor objetividad y para sistematizar métodos de observación que redujesen a un mínimo la actitud preconcebida. Se perfeccionaron métodos de estadística (...), métodos de doble control (...), listas formales de control (...).”⁵⁹

A su vez alertó que el antropólogo profesional durante el trabajo de campo debería restringir su subjetividad a los parámetros establecidos por el método científico. Por ejemplo, a través de sus experiencias de campo reseñó que:

“Desde mi primera excursión a Samoa, la participación implicó introducirme en las múltiples facetas de la vida de los pueblos que estudiaba: comer sus alimentos, aprender a tejer una estera, o hacer un gesto de respeto o preparar una ofrenda, o recitar una invocación mágica (...) en cada una de las situaciones señaladas, debí recurrir a una conciencia disciplinada de mis propios sentimientos, como medio adicional de llegar a comprender a los individuos que eran mis maestros, a la vez que el objeto de mi estudio”⁶⁰.

Oscar Lewis, expuso que los antropólogos en cuanto al tema de los controles y experimentos en el trabajo de campo⁶¹, mantuvieron criterios encontrados:

“algunos creían que la cuestión de los controles y experimentos era un tema importante que debía explorarse a fondo, dada su potencial contribución a convertir la antropología en una disciplina de carácter más científico. Otros se inclinaban a descartar el tema, porque consideraban que tenía poca importancia para los estudios culturales”⁶².

El autor explicó tales divergencias de enfoques, centrándose en las metodologías de fondo que han caracterizado a la disciplina. Según Lewis, los seguidores del método cuantitativo subrayaron la relación entre la antropología y las ciencias naturales; estos expusieron que fundar la racionalidad de la disciplina antropológica sobre bases científicas aseguraría precisión, rigurosidad y objetividad durante la recolección e interpretación de los datos de campo. Mientras que los investigadores culturalistas, abogaron por un mayor acercamiento entre la antropología y las humanidades a fin de comprender el sentido de las observaciones, más allá de las puras descripciones neutrales de los hechos.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 157.

⁵⁸ Antropóloga norteamericana y discípula de Franz Boas.

⁵⁹ Margaret Mead. *Cartas de una Antropóloga*. Op. cit., p.p. 6-7.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 12.

⁶¹ Oscar Lewis aclara que los términos “controles” y “experimentos” son relacionados con procedimientos metodológicos y técnicos propios de las ciencias naturales.

⁶² Oscar Lewis. “Controles y experimentos en el trabajo de campo” En: *La antropología como ciencia*. José Llobera, Compilador. Editorial Anagrama. Barcelona. 1975, p. 98.

Éste consideró que la diversidad de métodos ha respondido al carácter interdisciplinario y ecléctico de la antropología, inclusive a: “(...) las diferencias individuales de temperamento y educación (...) y del nivel de abstracción en que uno esté trabajando”⁶³. Si bien, reconoció el predominio de los métodos cuantitativos y operacionales en relación al análisis cualitativo:

“Por todo el campo (estas) corrientes de intuición son todavía fuertes hoy día, incluso cuando están guardadas o escondidas de la vista superficial por imponentes edificios de ingeniosidad estadística, que son posibles, aunque no válidos, gracias al procedimiento de asignar un número a las mismas intuiciones. Gran parte de la energía que hubiere podido dedicarse con provecho a mejorar la calidad de las observaciones, de acuerdo con procedimientos usados en las ciencias biológicas y en química y física, ha sido dirigida hacia las minutas disecciones taxonómicas de intuiciones verbalizadas, susceptibles de ser cuantificadas”⁶⁴.

Al respecto, Lewis recalcó que “mejorar la calidad de la observación” significó hacer hincapié en la semántica de las observaciones, con el propósito de eliminar toda interpretación subjetiva durante la fase de la anotación e interpretación de datos: a través del método verificacionista estos registros deben descansar sobre la racionalidad de la verdad por correspondencia, elaborando, en términos lógicos, protocolos de observación.

Los controles y la experimentación garantizarían descripciones objetivas de los datos de campo; entre los controles más importantes, el autor recomendó algunos: el dominio sobre la propia subjetividad, sugiriendo al investigador psicoanalizarse antes de adentrarse en el campo, a fin de obtener un mayor conocimiento de sí mismo; así advirtió, contraponer las observaciones con otros puntos de vistas: de género, culturales, etc., aconsejó el trabajo de campo con uno o más científicos sociales; también refirió la obligatoriedad del uso de grabadores, cámaras fotográficas, filmadoras, entre otros instrumentos capaces de garantizarles al investigador o al equipo de científico sociales, pruebas objetivas de sus observaciones. Mas, aunque el antropólogo apelara a todos estos controles es necesario pasar a la fase de la experimentación asumiendo el método comparativo y los reestudios:

“puesto que en el estudio de la cultura, por regla general, no podemos producir inducciones artificiales de variaciones en condiciones controladas, hacemos lo que más se acerca a ello y estudiamos las variaciones a medida que se producen, comparándola y correlacionándolas”⁶⁵.

A decir del antropólogo James Clifford, desde la década de 1920 hasta bien entrado los años 60, la nueva etnografía profesional fundamentó los estudios de campo sobre la observación “científica” participante:

“(...) el observador participante emergió como una norma de la investigación. Por supuesto, el trabajo de campo con éxito movilizaba un amplísimo rango de interacciones posibles, pero se acordó a lo visual una primacía distintiva: la interpretación estaba ligada a la descripción. Después de Malinowski, una sospecha general hacia los informantes privilegiados reflejó esta preferencia

⁶³ *Ibidem*, p. 99.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 102.

⁶⁵ *Ibidem*. P. 112.

sistemática por las observaciones (metódicas) del etnógrafo en detrimento de las interpretaciones (interesadas) de las autoridades indígenas”⁶⁶.

De esta cita de Clifford, vale la pena destacar dos fragmentos significativos: a) “(...) el trabajo de campo con éxito movilizaba un amplísimo rango de interacciones posibles (...)” y b) “(...) pero se acordó a lo visual una primacía distintiva: la interpretación estaba ligada a la descripción”. Es decir, la etnografía profesional devino realista desde el mismo momento en que exigió a sus antropólogos profesionales atenerse a convenciones inherentes a la racionalidad propia del “contexto de justificación”; por tanto, en el campo, la observación se tornó participante en la medida en que los resultados pudieran validarse conforme a metodologías científicas de investigación seleccionadas por el científico o grupo de investigadores.

Así, “todas las interacciones posibles” experimentadas durante el trabajo de campo deben subordinarse a la observación disciplinada del método; a decir de Imre Lakatos, toda interpretación socio-histórica y psicológica tiene que escribirse a “pie de página” en los informes científicos.

Con lo expuesto, no intento defender posturas irracionales; sin embargo, ¿por qué el texto final redactado por el etnógrafo debe “ocultar” todos los imponderables vividos durante la investigación de campo? ¿Por qué la dinámica tensión entre la objetividad del método y las experiencias personales, tienden a anularse a favor de un marco teórico referencial? Pareciera que la subjetividad no pudiese interpretarse. Tal vez, el “temor” por las consecuencias del solipsismo metodológico “amarró” al investigador a los cánones centrales del pensamiento científico, fuere éste positivista, naturalista o marxista: es decir, basar el estudio en leyes universales y apelar a un lenguaje de la observación neutral⁶⁷.

El fondo o substrato es el mismo, una epistemología o filosofía de la ciencia que separa el sujeto del objeto a fin de evitar la producción de conocimiento sobre la base del sentido común. En este caso, de acuerdo con la tradición bachelardiana, la epistemología: “se ocupa del proceso de constitución de los conocimientos científicos y de los criterios que permiten distinguir a los conocimientos válidos (episteme) de los que no lo son (doxa)”⁶⁸. Así, la distinción entre conocimientos científicos y pre-científicos crearon el entablado donde reposan dos grandes matrices epistemológicas: las continuista (empirista) y discontinuista materialistas (marxista); si bien difieren en la construcción del objeto de conocimiento, ambos modelos son comunes en sus basamentos materialista, empirista y realista.

La concepción continuista materialista o empirista del conocimiento científico entretejen las siguientes unidades conceptuales creadoras de la realidad inherente a su propia racionalidad: observación, datos, abstracción, actor social, acción social, hecho social. En este caso el sujeto investigador aprehende la realidad a través del proceso de observación. Comprende y explica el hecho social desde el estudio de los datos observados a partir del método científico: al asumir la abstracción que le confieren conceptos y categorías científicas, filtrando los elementos básicos de lo que considera racionalmente los elementos estructurales de lo real concreto.

Mientras que en el caso del planteamiento discontinuista materialista (marxismo), el observador legitima el proceso de construcción de lo real tomando en cuenta las siguientes partículas del discurso:

⁶⁶ Clifford Geertz, James Clifford y otros. *El surgimiento de la antropología postmoderna*. Gedisa, editorial. Barcelona, 2003, p.p. 149-150.

⁶⁷ Martyn Hammersley y Paul Atkinson. *Etnografía*. Paidós. Barcelona. 1994, p. 18.

⁶⁸ Néstor Braunstein. “Cómo se constituye una ciencia”. Cap. I. En: *Psicología: ideología y ciencia*. Siglo XXI. 13ª ed. México. 1987.

estructura, apariencia, ideología, abstracción, noción, representación. En este caso, al igual que el anterior modelo, construyen lo supuestamente real asumiendo la abstracción que le proporcionan los conceptos que soportan el método científico: de esta forma también se pretende romper con las apariencias que empañan las verdaderas relaciones que legitiman la realidad en estudio.

Quedó claramente evidenciada la constitución materialista de las concepciones epistemológicas y teóricas empirista y marxista.

Ahora bien, a pesar de sostenerse ambos enfoques sobre posturas realistas cabe preguntar la siguiente cuestión: ¿Elaboran sus conceptos sobre la misma orientación epistemológica? ¿Construyen y explican de igual forma la realidad?

En el caso de la matriz empirista del conocimiento, el investigador social caracteriza los elementos que constituyen lo real-concreto a partir del método científico; es decir, elabora en términos teóricos conceptos explicativos de lo observado: por ejemplo, crea conceptos tales como actor social, valores, normas, status, rol, socialización, institución, sistema, subsistemas, interacción social, etc., a fin de mostrar y comprender lo “real-concreto” abstrayendo y construyendo partículas del discurso teórico cuya semántica rompe con lo meramente subjetivo de las relaciones sociales. Verbigracia, el concepto de actor no se refiere a una persona en particular sino que rinde cuenta de las relaciones sociales de un sistema de valores y normas dados y legitimados en términos de socialización por la unidad central que los aglutina y explica, la institución social. Mas cuando el epistemólogo hurga qué hay detrás de los conceptos, o en términos gráficos “rasca” el concepto, descubrirá que lo sostiene la noción de sujeto. En última instancia, en la concepción teórico-epistemológica empirista la diferencia entre el conocimiento “vulgar” y el científico es tan sólo de grados.

En tanto que el modelo discontinuista materialista rechaza la noción de sujeto en la elaboración de su corpus teórico. Conceptos claves, como el de modo de producción, subsume la noción de sujeto en el concepto de producción deviniendo su análisis de corte relacional, o estructural, evitando, así, referencias a las necesidades de los actores.

Las categorías: relaciones de producción y fuerzas productivas transforman en términos teóricos, el concepto de actor social en agente de la producción; por lo tanto, la totalidad social se comprende a partir del desarrollo de las fuerzas productivas y del propio ordenamiento de los agentes en los procesos de producción y de trabajo, por supuesto dependiendo de las características de las relaciones (sociales) de producción.

En suma, de acuerdo a lo expuesto: ¿cuál matriz teórico-epistemológica es más científica? Pareciera que ambas, tan sólo que la concepción empirista categoriza lo social asumiendo diferencias de grados con el mundo de lo aparential (caracterización del sistema social y de la acción social) y el planteamiento discontinuista materialista parte por visualizar una ruptura –que es, así, una “ruptura epistemológica”– entre el mundo de lo aparential, observable, “positivamente dado”, y la realidad captada en su esencia, o dicho en términos más actuales, en su “estructura”.⁶⁹

En el caso de la llamada epistemología crítica, el científico social interpreta la realidad social sin apelar solo a procedimientos deductivos e inductivos, sino también de *praxis* y transformación, según fuere el objeto de conocimiento a construirse y reconstruirse con la participación activa y primaria del sujeto; es decir, con una definición de sujeto que rompe con las explicaciones propias del individualismo

⁶⁹ Este análisis teórico epistemológico es de corte althusseriano.

metodológico, mas sin desembocar en análisis propiamente deductivos sobre lo real-concreto. Por ejemplo, al respecto, el filósofo francés Edgard Morin⁷⁰, afirmó que

“el sujeto es un ser objetivo y objetivable, mientras que el objeto de conocimiento comporta necesariamente en si las operaciones/construcciones/traduccionen del sujeto. Cada una de las dos nociones es a la vez necesaria e inherente a la otra en el seno del mismo bucle dialógico. La concepción de este bucle nos hace escapar a la alternativa estéril entre el idealismo solipsista, que encierra al conocimiento en el sujeto y el realismo ingenuo que excluye al sujeto constructor/traductor conceptuador”⁷¹.

El problema de la objetividad y de la neutralidad axiológica deviene mito cuando el autor aclaró que la teoría de la información muestra que hay un riesgo de error bajo el efecto de perturbaciones aleatorias o ruidos en cualquier transmisión de información o en cualquier comunicación de mensaje⁷².

Así pues, la necesidad de la ciencia de acallar los susurros de la afectividad, las emociones, en fin, de la subjetividad, es resuelto por Morin cuando planteó que no hay un estado superior de la razón sino un *buckled intellect effect*; y, de cierta manera, la capacidad de emoción es indispensable para el establecimiento de comportamientos racionales.

Al respecto el autor francés expuso que a lo largo del S. XX, en el campo de la racionalidad científica, el positivismo organizó los saberes pero al mismo tiempo, “ha producido una ceguera hacia los problemas globales, fundamentales y complejos, y esta ceguera generó innumerables errores e ilusiones comenzando por los de los científicos, técnicos y especialistas”⁷³ y ha impedido que se tenga un conocimiento integral de la naturaleza humana: científico social y natural, incluyendo el arte y la filosofía, consideradas estas últimas por la ciencia hegemónica positiva: pseudociencias.

Morin explicó que todo discurso epistemológico no puede ni debe descartar la condición humana; lo humano en cuanto el estudio de lo cultural, biológico, físico, social, psíquico e histórico que ubica y relaciona, en términos globales, al hombre con el mundo.

Las concepciones positivistas y naturalistas, incluyendo la teoría marxista, legitimaron la construcción de lo real concreto sobre la separación tajante del sujeto que conoce y el objeto de estudio. Este “sujeto supuesto saber”⁷⁴, revestido de neutralidad axiológica aproxima su mirada a un objeto que debe responder a sus parámetros de verdad, comprobándose sus objetivos de investigación a través del empleo de una serie de técnicas y métodos cuantitativos.

En el caso de la antropología, la etnografía devino descripción positiva de lo circundante a fin de recabar de manera fidedigna datos que pudiesen comprobar las hipótesis previamente elaboradas por los científicos sociales en sus “fríos” escritorios de trabajo. Es decir, la observación en el campo era

⁷⁰ Filósofo francés. Creador del “pensamiento complejo”.

⁷¹ Alfredo Gutiérrez Gómez. “Edgard Morin y las posibilidades del pensamiento complejo”. En Espiral. Universidad de Guadalajara. Volumen IV. Mayo/Agosto de 1998, p. 654.

⁷² Edgard Morin. *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. UNESCO/UCV/CIPOST/FACES/Caracas, 2000, p. 24.

⁷³ *Ibidem*, p. 51.

⁷⁴ Expresión teórica utilizada por la profesora Carmen Irene Rivero, de la Universidad de Carabobo.

simplemente descriptiva; por lo tanto, de alguna manera, la observación está condicionada por un sistema de conceptos.

Tanto es así, que el eminente antropólogo: Radcliffe Brown, asumiendo el carácter generalizante del método científico, explicó en parte sus estudios de campo por la vía de los tres postulados que fundamentaron el análisis funcional en el campo antropológico: 1) el postulado de la unidad funcional de la sociedad; 2) el postulado del funcionalismo universal y 3) el postulado de la indispensabilidad; sin considerar, tal como lo planteó, años después, el sociólogo Robert Merton, las diferenciaciones estructurales y las conductas disfuncionales propias de los contextos sometidos a exámenes.

Sin embargo, a finales de los años 50, tanto en el campo sociológico como en el antropológico, algunos científicos sociales asumieron el denominado objeto de investigación en términos interpretativos. Aunque cobró fuerza en los '60, ya durante las primeras décadas del S. XX, autores, entre otros, como Charles Cooley y William Thomas, comprendieron los fenómenos sociales desde posturas psicosociológicas.

En el terreno antropológico, si bien los investigadores seguían las recomendaciones del famoso antropólogo Bronislaw Malinowski, de alguna manera la Escuela de Chicago (representada por sus múltiples variantes del interaccionismo simbólico) y la propuesta etnometodológica, básicamente, bajo la dirección de Harold Garfinkel, ejercieron una fuerte influencia. Así, la observación participante y la entrevista en profundidad, tornaron reflexivas las observaciones neutrales de la pretendida ciencia positiva.

La etnometodología asumiendo los conceptos de indexicalidad (estudio del lenguaje en su contexto) y reflexividad (comprender los significados y significantes atribuidos por los actores a sus actos, durante el proceso de interacción social en situación), limitaron la explicación teórica que hicieran los investigadores, desde categorías y reglas metodológicas preestablecidas (por ejemplo, la racionalidad neopositivista presente en las matrices teóricas estructural funcionalista y marxista, bajo la visión unilineal de la historia).

A partir de la década de los '70, mayoritariamente, el trabajo de campo era asumido desde posturas interpretativas del "otro" y de "sí mismo"; por ejemplo, Clifford Geertz, propuso estudios en situación desde la descripción densa de las culturas:

"De manera que la descripción etnográfica (...) es interpretativa, lo que interpreta es el flujo del discurso social y la interpretación consiste en tratar de rescatar "lo dicho" en ese discurso de sus ocasiones precederas y fijarlos en términos susceptibles de consulta"⁷⁵.

La etnografía más que simple técnica de recolección de datos o descripción de culturas, fue considerado método de investigación; en el caso del interaccionismo simbólico usado por Geertz, privilegió la interpretación respecto de la "objetivación" del discurso del llamado informante clave. Lo más interesante es que la dinámica del trabajo de campo, al asumir la observación participante "intrusiva" y la entrevista "no dirigida", permitieron, en íntima interacción con los informantes, procesos de categorización capaces de enriquecer o vulnerar la matriz teórico-epistemológica asumida por el estudioso de lo social:

⁷⁵ Clifford Geertz. *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona, 1992, p. 32.

“(…) Podemos emplear los relatos que nos proporcionan los informantes como evidencias de las perspectivas de los grupos o de las categorías particulares de los actores. En efecto, el conocimiento de estas perspectivas puede ser un instrumento importante del desarrollo teórico. Aquí el modelo de análisis es el de la sociología del conocimiento”⁷⁶.

Por esta razón, Martyn Hammersley y Paul Atkinson escribieron: “La reflexividad tiene repercusiones en la práctica de la investigación social. Antes que enzarzarnos en intentos fútiles de eliminar los efectos del investigador sobre los datos deberíamos preocuparnos por entenderlos (…)”⁷⁷.

Ahora bien, de acuerdo con lo planteado a lo largo del presente punto, lo que intenté mostrar es que el proceso de observación durante el trabajo de campo depende de la metodología de la ciencia que, consciente o inconscientemente, asuma el etnógrafo; es decir, la participación del etnógrafo en el terreno de estudio, una vez alcanzado la antropología rango disciplinar, estuvo condicionada por el marco teórico referencial hegemónico positivista. Desde la década de los ‘20, hasta bien entrado los años ‘50, básicamente, los trabajos de campo fueron legitimados por las concepciones: funcionalistas, estructuralistas y culturalistas. *A posteriori* intelectuales de la talla de Clifford Geertz, James Clifford, Martyn Hammersley, Paul Atkinson, entre otros, asumiendo corrientes teórico-filosóficas antipositivistas (por ejemplo, el interaccionismo simbólico, la fenomenología, la etnometodología, la dramaturgia, etc.), consintieron en producir conocimiento desde la propia experiencia del trabajador de campo; con estas propuestas no legitimaron posturas antirrealistas, pero sí optaron por comprender y reflexionar la interacción dinámica establecida entre el investigador, el informante clave y la comunidad en su totalidad. De alguna manera, la experiencia vital del etnógrafo es interpretada, en su relación con el otro, a fin de categorizar lo real concreto entablando permanente interacción crítica con la teoría; los conceptos y las categorías propias de un modelo teórico no tienen por qué condicionar *per se* el rol y la mirada del científico social; al contrario, sin perder de vista la perspectiva teórico-epistemológica que caracteriza su trabajo de campo, el investigador contrasta sus experiencias con el modelo teórico y su objeto de estudio a fin de crear una tensión teórica creativa y productora de conocimientos.

No por casualidad, George Marcus y Dick Cushman, reclamaron el hecho de que:

“muchos antropólogos sociales y culturales nunca producen una etnografía publicada a partir de sus notas o eventualmente de las disertaciones que derivan de su trabajo de campo. Esto puede ser resultado de la pereza, o de un cambio en los intereses profesionales, o de una insatisfacción y una ambivalencia que tiene que ver con dudas sobre la adecuación del propio trabajo, dadas las exigencias epistemológicas irreales implícitas en las convenciones realistas”⁷⁸

En última instancia, convenciones o prerequisites teórico-metodológicos que desconocen problemas y contradicciones vividos por el etnógrafo. Al parecer, esta concepción del método etnográfico superó los límites establecidos por la normativa epistemológica realista entre los contextos de justificación y de descubrimiento; mas la delimitación entre ambas dependerá de la lógica de la investigación defendida por la comunidad científica que dirija y financie el trabajo de campo, de un grupo o el de un sujeto investigador; sin embargo, comulgo con Thomas Kuhn al considerar que en tiempos de “ciencia normal”

⁷⁶ Martyn Hammersley y Paul Atkinson. “Los relatos nativos: escuchar y preguntar” En *Etnografía*. Paidós. Barcelona. 1994, p. 122.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 32.

⁷⁸ George Marcus y Dick Cushman. “Las etnografías como textos”, p. 209. En: Clifford Geertz, James Clifford y otros. *Op. Cit.*

el paradigma hegemónico establecerá cuáles son los parámetros que legitimarán proyectos de investigación como “científicos”.

Mi diario de campo: Entre las aguas de la doxa y la episteme

Hacia una reconstrucción de la lógica racional de mi diario de campo

Escribí el referido diario de campo, intentando reflexionar mi experiencia vivida en el recinto del Amauta *Illapa*. La racionalidad inherente a la observación participante determinó la interpretación que hiciera tanto de las acciones del Amauta como de las mías, influyendo en el estilo escriturario del diario.

La particularidad de la observación participante, como método de investigación social, radica en la posibilidad que ofrece al científico de observar en íntima interacción comunicativa con el denominado “objeto de estudio”. El diálogo entre el investigador social y su informante clave, funda una nueva relación epistemológica; la tensa relación que crea la acción mediada por el habla “quiebra” la pretendida objetividad del método científico al producirse, inevitablemente, intercambio o choque de saberes entre los actores involucrados en la acción; por tanto, la relación es entre “sujetos” y no entre un sujeto y su objeto de conocimiento; el ejercicio de la observación mediado por la participación en términos reflexivos, y en un determinado contexto, muestra la tensa relación que se establece entre los contextos de descubrimiento y justificación o historia externa e historia interna. Mientras que sobre la base del el método científico, el investigador “filtra” las significaciones provenientes del “sentido común”, recreando la realidad de acuerdo a la lógica racional de los conceptos y las categorías de su *corpus* teórico metodológico; mas cuando el pretendido “objeto de conocimiento” interactúa con el investigador social: ¿acaso no revela la carga sociocultural y psicológica propia de quien estudia? Es decir, de alguna manera, la tensa relación “humana” que se establece, aún más entre culturas diversas tiene tal vez que “mover” la subjetividad o las prenociones del científico social. Por supuesto, en el informe final la sintaxis de la ciencia termina excluyendo las interpretaciones “emocionales” de quien lo escriba. Sin embargo, todo dependerá de la lógica de la investigación que seleccione, consciente o inconscientemente, el estudioso de lo social.

En el caso de mi modesto trabajo de campo, asumí la observación participante desde la óptica de la reflexividad⁷⁹; así que resolví rechazar la “separación entre ciencia y sentido común, entre las actividades del investigador y las de los investigados (...)” además que “estudiar cómo la gente responde a la presencia del investigador puede ser tan informativo como analizar la forma cómo ellos reaccionan frente a otras situaciones”⁸⁰.

Efectuado el reconocimiento consciente de la óptica teórico metodológica elegida, a continuación intentaré “reconstruir” mi diario de campo a fin de investigar los soportes teóricos epistemológicos que definieron las explicaciones e interpretaciones de las acciones del Amauta Illapa en situación, tanto en Caracas como en Cochabamba.

⁷⁹ Martin Hammersley y Paul Atkinson. Op. cit. P. 28.

⁸⁰ *Ibidem*, pp. 28-29.

Cabe significar que intenté interpretar las acciones del Amauta *Illapa* a través de la reflexión crítica de mis propias observaciones; no obstante, después de casi dos años de haberme ausentado del campo, releo el diario descubriendo “posturas” teóricas, de carácter estructural, que imposibilitan la interpretación del “otro” en términos reflexivos.

Por tanto, en primer lugar, deberé investigar si realmente “no me adentré al campo con conceptos y categorías preconcebidas”⁸¹; aunque, en última instancia, reconocí que debí “racionalizar mi dinámica contradictoria, manteniendo en tensión el vínculo subjetivo y objetivo de mi *praxis*”⁸²; entonces: ¿logré reflexionar mi subjetividad en función de mi relación crítica con el Amauta *Illapa*? ¿Expliqué, más que interpretar, desde estructuras teórico-metodológicas sus acciones (las del Amauta)?

Por decisión metodológica, emprenderé la reconstrucción de mi “diario de campo”, siguiendo el orden expuesto en el “informe etnográfico”, a fin de develar los soportes teóricos metodológicos implícitos en mi observación participante, aunque haya expuesto que fundamenté mi estudio desde la observación participante reflexiva.

Ahora bien, comencé escribiendo el “informe etnográfico” relatando lo “conmovida” que me sentí al conocer, en la ciudad de Caracas, al Amauta *Illapa*:

“El cabello largo y semi-canoso, desparramado sobre sus hombros, y la mirada penetrante de quien escudriña y revela los secretos de lo circundante, podrían impresionar de varias formas: a) como extravagante y teatral en sus maneras a fin de representarse con fidelidad en su papel de Amauta y b) como el sabio, añejo y distante, digno de ser admirado por resistirse a la cultura del opresor: Occidente. Confieso que la caracterización expuesta en este segundo punto, refleja bastante bien mi primera impresión al visitar al Amauta por primera vez en la ciudad de Caracas”⁸³.

Es innegable que los “juicios de valor” o las “prenociones” determinaron mi apreciación del informante clave durante la primera fase de reconocimiento, “(...) Timidez y hasta vergüenza por invadir su intimidad desde la prepotencia de las ciencias humanas, por más cualitativas que fueren, confundieron mis pretensiones de investigadora no intrusiva”⁸⁴. Inevitablemente mi simpatía por el Amauta, violentó mi concepción científica de lo real concreto ¿Puedo sentir afecto por el objeto de conocimiento? ¿Qué hacer cuando el objeto, denominado informante clave, también pregunta las intenciones del sujeto investigador, convirtiéndolo en objeto de su interés cultural? Como consecuencia, en el informe expongo que:

“sin embargo, el proceso de objetivar al Amauta fue inevitable; si bien, mi concepción teórico metodológica no pertenece a la etnografía realista (...) Por ello, no conforme con una simple conversación entre “culturas”, consideré prioritario “observar” en su “terreno” lo que consideraba significativo del discurso expuesto por el Amauta”⁸⁵

Nótese la álgida confrontación entre mis prenociones y los requisitos propios de mis protocolos de observación:

⁸¹ Véase de éste trabajo el *Informe etnográfico*.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ Léase mi diario de campo.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ Léase el *informe etnográfico*.

“Una vez en situación, frente a mi informante clave, me sentí como aquellos misioneros católicos, llegados al “nuevo mundo” junto con los conquistadores europeos, quienes sin “malas intenciones” escudriñaron al otro desde y con sus instrumentos y conocimientos del mundo”⁸⁶.

De alguna manera, mis sentimientos de culpa “empañaron” procedimientos objetivos de observación; por tanto, durante esa “contraposición esencial”, entre las dimensiones subjetivas y objetivas de mi ser, consideré prioritario:

“En primer término (...) que era necesario conocer *in situ* el contexto vital del Amauta. El desconocimiento de la cultura vivida por él, y por los suyos, aproximadamente conocida en forma libresca por quien investiga, consciente o inconscientemente, me llevaba a señalarlo con calificativos que, en última instancia, muestran los prejuicios de quien siente la diferencia respecto del otro. ¿Cómo podía comprender, sentir e interpretar su percepción del mundo y su imagen física simplemente escuchando sus vivencias en el comedor de un moderno apartamento ubicado en la ciudad de Caracas (...)?”⁸⁷

¿Qué revelo al querer conocer el recinto vital del Amauta: profundo respeto por sus argumentos o la necesidad de validar la información? Creo que la carga axiológica científico social de quien investiga, señaló mi ruta hasta su “habitat natural”, en la ciudad de Cochabamba, Bolivia. Una vez en la morada del Amauta, una serie de interrogantes “asaltaron” mi pensamiento:

“¿Cómo incidirá en la entrevista el hecho de estar ahora en el terreno de mi informante clave? ¿Cómo deberé comportarme en su propia casa? ¿Con qué tipo de ambiente me encontraré? (...) ¿Cómo lo podría aprehender yo misma como observadora?”⁸⁸

Considero de suma importancia estas interrogantes, en vista de que traslucen el “entrenamiento mental” recibido en las aulas universitarias a fin de aprehender lo real-concreto según los parámetros racionales de la ciencia; por tanto, el temor, consciente o inconsciente, por las interpretaciones subjetivas que hiciera el “otro” de mi trabajo de investigación, afianzaron valores que me llevaron a considerar el “contexto” en detrimento del “individuo” sometido a estudio. La importancia concedida al “contexto”, orientó mi estudio hacia la validación del relato del Amauta *Illapa* en función de los elementos estructurales de la acción social. En consecuencia, por medio de mis observaciones traté de verificar si su discurso era coherente con el marco de referencia de su práctica vital:

“(...) se trata de un Amauta que habita en uno de los 9 departamentos que conforman la hermana República; mas el problema fundamental radica en que mi informante no vive en alguna de las tantas comunidades quechuas del Valle de Cochabamba; al contrario, la vivienda del Amauta *Illapa* se encuentra ubicada en una urbanización de clase media; por tanto, su casa no es una “choza” o construcción típica, ni su alrededor una aldea; su familia típicamente nuclear, no es extendida; tampoco la presiden “las Abuelas y los Abuelos originarios”. Por otra parte, el Amauta es peruano, nacido en el Cuzco; arribando bastante adulto a Bolivia, contrae matrimonio con una joven criolla boliviana (...). Por ende ¿cómo caracterizo el entorno de mi informante clave? No vive en una comunidad indígena; buena parte de su vida, transcurrió en otra nación del entonces inmenso

⁸⁶ Mi diario de campo.

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ *Ibidem*.

“Imperio Inca”; su estructura familiar es de corte patriarcal; la organización interna de su hogar es, en términos clásicos, Occidental; a veces, por algún tiempo definido, familiares de su esposa conviven con ellos; todos los días se presenta en su residencia una joven quechua en calidad de “servicio doméstico”; también algunos amigos nacionales o del extranjero, pasan temporadas en su agradable, cómoda y amplia morada. Así, me hallo entre “dos aguas”: por una parte, el discurso del Amauta Illapa, y el de su familia, es completamente antioccidental y originario; sin embargo, inmersos en una práctica vital dinámica y contradictoria”.⁸⁹

“(…) Si el Amauta no vive en una comunidad indígena, entonces su *status* no ha sido legitimado por un determinado grupo étnico; me interrogo: ¿Quién lo bautizo Amauta?”⁹⁰

La lógica racional expositiva de las dos citas mencionadas, descubren la prioridad que le confiero a mi “mirada” objetiva en detrimento de los argumentos expuestos por el Amauta *Illapa*. Intenté validar el discurso del Amauta, contrastándolo con los elementos estructurales de su contexto: ¿Quién lo “título” Amauta? ¿Quiénes legitiman su práctica como Amauta? ¿Miembros de su comunidad? ¿Cómo puedo caracterizar su comunidad si las normas y los valores que lo estructuran, pertenecen a los sectores medios de la ciudad de Cochabamba? Por ello, en la tercera correspondencia enviada al profesor Roberto R. Bravo, terminé argumentándole:

“(…) no se trata de una comunidad tradicional, no me hallo en su lugar de nacimiento, después de su casa de concreto, mis otros escenarios son los Sindicatos Campesinos y de Maestros y las Universidades; en el caso de mis informantes son más modernos que el propio “objeto” de estudio (son dirigentes de base, profesionales, empresarios, profesores universitarios y algunos pacientes de la clase media o con mucho “dinero” (…)) no me consta si atiende enfermos de escasos recursos económicos; en Venezuela, tan sólo tengo las experiencias de algunos ministros, profesores, amigos y compañeros de estudio que lo conocieron (…)”⁹¹

La falta de evidencia proporcionada por las normas, valores, status y roles propios del marco referencial de su acción sociocultural, inevitablemente, produjo el denominado “choque cultural”. Mi “carga” teórico-metodológica terminó subestimando la interpretación subjetiva que hacía del Amauta; así, consideré resuelto la “terrible” contradicción que viví entre mi apreciación subjetiva y la “urgencia” del método por explicar las acciones de *Illapa*:

“Por ende, quiero que les quede bien claro que no soy una seguidora del discurso de La Unidad, si bien respeto y admiro sus fundamentos éticos; tan solo creo ser una (...) universitaria, quien asumiendo las armas de las ciencias sociales cuantitativas y cualitativas, sin perder capacidad crítica y autocrítica permanente de estos métodos, intento vislumbrar, sin pretender alcanzar ninguna verdad “objetiva”, algunas dimensiones de lo real-concreto !SIN FANATISMOS! Esta posición también la asumo con el marxismo...es conocimiento científico, no una teología”⁹².

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² *Ibidem*.

El aparente “tono” personal de la cita precedente, vislumbra mi adhesión a la racionalidad de la ciencia; por medio de mi “confesión” al Amauta y su compañera, dejé claro que no estoy dispuesta a romper con la distinción, tal como expresara Imre Lakatos, entre la “historia interna” (dimensión teórico-metodológica y epistemológica) y la “historia externa” (marco socio-histórico y psicológico). Por ende, aunque conscientemente asumí la “reflexividad” como racionalidad inherente a mi observación participante, mi trabajo de campo estuvo atravesado por la siguiente normativa metodológica lakatosiana: “la reconstrucción racional o historia interna es lo principal; la historia externa es secundaria puesto que los problemas más importantes de la historia externa son definidos por la historia interna”⁹³.

Fragmentos de la entrevista “no dirigida” al Amauta Illapa

Tanto en Caracas como en Cochabamba, intenté vincular la historia de vida expuesta por el Amauta *Illapa* durante las entrevistas con su práctica vital; por ende, enfrentada a mis “prenociones” consideré prioritario conocer el marco de referencia de su acción socio cultural; ahora bien: ¿por qué fue de suma importancia para mí ubicar el contexto de su práctica? ¿acaso no me era suficiente su testimonio?

Expondré a continuación algunos aspectos significativos de la vida del Amauta *Illapa*, grabados durante la entrevista “no dirigida” que le efectué entre Caracas y Cochabamba, a fin de “reflexionar” teóricamente el porqué sus alegatos no respondieron a las exigencias de mis parámetros teórico-metodológicos; a su vez, en consecuencia, intentaré explicar el fundamento racional de mi trabajo de campo.

¿Cómo hereda su estatus de Amauta?

Illapa recalca, claramente, que tanto su condición de Amauta como toda su sabiduría ancestral originaria, fue adquirido desde su concepción:

“Mi madre y mi padre, una unidad de mujer y de hombre, de hombre y de mujer, inseparables desde que se unieron; mi madre cuando conoció a mi padre tenía veinte años, mi padre mucho mayor, tal vez, tendría cincuenta y cinco años, y así se encontraron, y así se sintieron, pues vivieron juntos.

Mi madre es natural del Cuzco, de un pueblo al norte del Cuzco llamado Lucre; el estatus y el rol social de mi madre fue un estatus y un rol muy diferenciado al estatus y el rol de cualquier mujer de ese espacio; mi madre venía de un origen muy profundo y muy lejano de los antiguos pobladores del Cuzco antes de los Incas, que supieron mantener en sucesivas negociaciones, con los sucesivos incas, supieron mantener su estatus y su rol; es así que mi madre cuenta que su abuela, la madre de su madre, todavía era paseada en “andas de oro”; entonces hay que considerar que hasta 1900, pasando todos los Siglos XIX, XVIII, XVII y XVI, la familia de mi madre por la sabiduría que imprimía y el poder de la sabiduría: había logrado mantener privilegios enormes que el colonizador

⁹³ Imre Lakatos. *La metodología de los programas de investigación científica*. Alianza Universidad. Madrid. 1993, p. 154.

no pudo destruir, no pudo usurpar; de modo que aún ese oro de esas “andas” no pudo ser tomado sino mantenido y conservado.

Mi padre no es de la región del Cuzco, mi padre es de la Región de Huancavelica, de un pueblo de Izcuchaca, a orillas del río Mantaro (...) Mi padre nace en una región Quechua, toponímicamente, aunque hablando antropológicamente del modo colonialista y occidental, él pertenece a la etnia o el grupo Chanca, pero topográficamente nace en piso quechua; mi padre también tenía el poder de manejar, entre comillas, de usar, entre comillas, de emplear, entre comillas, pero realmente de tener la sabiduría, el cosmocimiento heredado de sus padres y de sus abuelos; él también era parte de una familia que había manejado durante mucho tiempo, en ese piso ecológico, en ese grupo humano, la sabiduría y es por esto que mis padres se atraen; mi madre prácticamente una mujer muy importante, joven, conoció en Lima a mi padre; mi padre como un “pica flor” se acerca a ella, la enamora, ella siente quien es el hombre; así, nací yo un 8 de septiembre de 1945; entonces tenía por ellos ya la información, 50% de cada uno, marcado en mi genotipo que yo tenía que despertar; se seleccionaron muy cuidadosamente, cómo vas a pensar que una chica de 20 años va a mirar a un hombre de 55 años; nuevamente, hubo más que sentimientos, o al mismo tiempo tan potente como el sentimiento, hubo la atracción de la sabiduría que ambos tienen”⁹⁴.

Por tanto, según mi informante, sus padres, fuera de haberles heredado en términos genéticos su condición de Amauta, durante todo su proceso de socialización primaria, lo condujeron por la vía del chamanismo, o tal como él lo expresa, de la “sabiduría”:

“De este modo empiezan a criarme, la crianza implica que los primeros años uno esté mamando de la madre toda la sabiduría que ella pueda dar; el padre también, toda la sabiduría sin ninguna diferenciación de género, porque el padre también te enseña cosas de mujeres y la mujer te enseña cosas de hombres; los primeros años yo la pasé en el Cuzco, al lado de mi madre; allí aprendí a estar jugando con la tierra; al tiempo que mi padre y mi madre narraban historias de cómo habíamos sido antes, quiénes habían sido los ancestros de mi padre y de mi madre; de este modo, en una ocasión mi madre revelaba que los ancestros nuestros pasaban por las panacas de Pachakutek, las panacas Teiracocha (...) y las panacas de Wainacapa, era tanta, posiblemente, la distinción de estos ancestros que estaban penetrando en las diferentes panacas; qué son panacas, son las familias más allegadas al manejo del Estado, el manejo de la sabiduría del incario. Esto se verifica cuando un cronista, como Ayala, deja o manifiesta en un dibujo, que hubo un general, un gran capitán, que Atahualpa mata a un príncipe hijo de Huaitapa, llamado Illescas, lo mata; pero este rasgo significa que la influencia no consanguínea, sino la influencia de la familia más allá de lo consanguíneo, había penetrado este estatus, los hijos de Guainacapa, el hermano de Atahualpa, fueron muertos por órdenes de Atahualpa, sin duda algunos escaparon, no todos fueron muertos; del inmediato no remoto, el cuadro de información que cuenta mi madre, sobre sus orígenes, cosa que da pie a esto y no deja mentir, una comparación que todavía por 1900 la abuela, la madre de mi madre, que son los Illescas, hayan tenido tanto poder que conservaron sus “andas” de oro. Así, pues, de niño, mi padre y mi madre, me educaron en el sentimiento, me educaron, entre comillas, me colocaron en el sentimiento de estar siendo lo que fuimos, lo que somos y lo que seremos, un claro horizonte histórico, lo más lejano posible, aunque uno vaya sintiendo el valor

⁹⁴ Conversaciones sostenidas con el Amauta en la Ciudad de Caracas. Soporte grabado, transcrito en el Anexo “A”.

exógeno de la sociedad, de la cultura y de la civilización que ahí se creó y cómo sirvió, se pueda comparar con lo que se está viviendo o los que nos toca vivir y con lo que tocará vivir; de modo que nos dieron el estatus y posicionamiento internalizado de seguir transmitiendo toda la información, toda la formación recibida y que esta no se pierda, que de algún modo u otro lo hemos plasmado en documentos con mi complemento⁹⁵ y mis hijos⁹⁶ (...)" ⁹⁷

Según el Amauta, sus padres lo educaron evitando la intromisión de los valores occidentales en su percepción del “mundo de la vida”, aunque sin alejarlo de ese contexto. A ese proceso de socialización, mi informante lo denomina: “amalgamar lo semejante y lo diferente, sin dejar de estar siendo y ocurriendo no más”. Como consecuencia, según mandato de sus padres, su formación, después de casa, comenzó bajo la dirección de los jesuitas, en la ciudad de Lima:

“Bien, retornando a mi infancia, los papás nos criaron con un sentimiento antioccidental; primero, formaron ese sentimiento, bien anti-occidental, con una percepción clara de la historia, con un sentimiento que te hacía diferente, tuvieron la capacidad de marcar la diferencia para que uno construya la semejanza, ellos no nos formaron en el sentimiento combinado de la diferencia con la semejanza sino, básicamente, sin excluir la semejanza, acentuar la formación en la diferencia; luego supimos amalgamar la Unidad, de lo diferente con lo semejante, y de un modo muy duro también; a los 5 años mi padre, con mi madre, me dicen: -“por favor, hijo, tienes que ayudar de ayudante de los monaguillos y tienes que ser monaguillo y tienes que ser ayudantes de curas”; la primera impresión fue de que pensé y sentí de que algo está pasando; bueno, así es que expresamos que no queríamos y que eso estaba contra toda la formación que recibimos, entonces me dijeron entra nomás, después vas a sentir, vas a comprender por qué; así entré al servicio de los jesuitas, como monaguillo, estuve hasta los 13 años donde me retiré porque quise retirarme.

Durante todo ese tiempo mi padre, con un amigo lego, se dedicaron a formarme a tiempo completo; uno en la iglesia (fuera de los actos de ayudar a officiar misa, bautizos, matrimonios) pues, se ocupó de que yo no tuviera tiempo para jugar, dedicaba todo mi tiempo libre, básicamente, para que yo lea; y mi padre y mi madre hacían lo mismo en la casa, no me dejaban jugar; a lo más media hora, de modo que todo el tiempo, era tiempo de estar sembrando, de ir sembrando el sentimiento y el presentimiento, del intelectual que va encontrando la amalgama de su diferencia y su semejanza con el otro; entonces yo nunca jugué bolitas, ni aprendí a patinar, a manejar bicicletas, ni tirar un trompo; de este modo, a los 8 años estaba leyendo a Aristóteles, a Platón, a Hegel, en castellano. Cuando aumentó la afición por la música, me dijeron ¡no!; quise tocar órgano en la Iglesia, el Lego dijo que ¡no! ¿Qué hicieron? posiblemente evitaron que sea un músico, pero también

⁹⁵ Se refiere a su esposa.

⁹⁶ Según mi informante, en la actualidad trabaja junto con su esposa, y algunos seguidores, sobre la decodificación genética de toda la información obtenida por la vía de sus ancestros; léase lo dicho por el Amauta: “últimamente, porque es su tiempo y todavía queda mucho por escribir, hay cosas escritas que no tienes (se refiere a mi persona), que en su momento puedes tener, entonces calculamos que en este estar habremos de sembrar muchos textos, muchas informaciones, a todo nivel, no solo a nivel político, sociológico, educativo, a nivel médico, sino algo que nos interesa abrir el proceso de instrumentalización genética que hicieron nuestros ancestros, cosa que lo hemos decodificado, lo tenemos listo para poder sacarlo, tenemos que sentarnos y darle la forma de algo que se pueda leer, ya está listo eso”. Es de suma importancia resaltar que el Amauta cuando expresa que escribe con la ayuda de sus hijos bolivianos (pequeños de 6 y 7 años), lo dice en el sentido de mantener la Unidad con su familia.

⁹⁷ Conversaciones grabadas durante mi segundo viaje. Véase Anexo “A”.

evitaron todo el mundo circundante de un hombre formado así, más el poder de manejar la música que obviamente me iba a rendir grandes frutos, en su lógica, para el quehacer que estamos haciendo. Pues de este modo pasé pues los años, hasta los 13 años; inclusive llegó un momento que a los 8 años quise entrar al Seminario para ser Sacerdote, no lo hice por seguimiento sino que se me trastocó el sentimiento, me ganó el discurso cristiano; entonces le dije a mi padre, él con una sonrisa con mi madre me dijeron: -“hijito no vas a poder aunque quieras” (habían calculado todo esto con una predeterminación atroz, habían calculado que a mí me iba a pasar esto a esa edad). Definitivamente, hablé con el Superior y fui Acólito en la Iglesia San Pedro de Lima; es la Basílica Mayor de Lima, una gran Iglesia, una Iglesia muy rica, con mucho dinero, hasta hoy día; bueno, fui a hablar con el superior: -“nosotros quisiéramos, pero tú eres hijo único no puedes”; eso era lo que mi padre sabía de antemano, así que yo volví y mi padre me dijo: -“si así es, no te preocupes tenía que pasarte eso, esto atrae, estas tierno, me dijo, fue nomás necesario pero no suficiente, porque tú tienes que armarte, tú tienes que consolidarte, tú tienes que soldar lo que uno te ha dado y lo que otros te dan”; bueno, así fue como me quedé hasta los 13 años”⁹⁸

A lo largo de su estadía y formación como monaguillo en la Catedral de San Pedro de Lima, el futuro Amauta muestra, a través de sus actos, sentimientos antioccidentales:

“Se muere un Cardenal, se murió el Cardenal Guevara; entonces el Papa tenía que elegir a un Obispo y hacerlo Cardenal; inicialmente, nombraron al Cardenal Landazzori, y este tenía que entronizarse en la Iglesia Mayor de San Pedro de Lima; de modo que en la diplomacia que se ejercía en la Iglesia, dos acólitos tenían que recibirlo en la puerta; entonces, desde la puerta principal de la Iglesia hasta la vereda hay unos 50 metros y la alfombra tenía que dar hasta el carro donde se bajara el Cardenal, para bajarse y llegar a la Iglesia, y a mí se me manda con otro acólito a recibirlo, el otro acólito le besa el anillo y yo no lo hago, el Cardenal se me queda mirando y me exige que le bese la mano, yo lo miro y no lo hago, tardamos como 5 minutos mirándonos y nada, tuvo que entrar sin que yo le besara la mano; fue tanto la marca de la mirada que tiempo después, durante el Gobierno de Velasco Alvarado, tuve que ir a buscar a un Sacerdote amigo, al Arzobispado, y yo entré a buscarlo y al entrar al Arzobispado (yo en ese entonces tenía barba, una barba y el cabello largo, como siempre, y al subir me encuentro con el Cardenal, ya después de muchos años, nos quedamos mirando y habrá reconocido mi mirada ya que le preguntó a mi amigo el Sacerdote Jorge López: -“¿Quién es él?”; mi amigo le contó quien era yo y luego el Cardenal le dice a mi amigo: -“yo a ese hombre lo conozco, ese fue el niño que no me besó la mano”⁹⁹.

Es de suma importancia destacar que para mí informante la civilización Occidental se circunscribe en los dogmas y prácticas de la Religión Católica. Por tanto, el proceso de escolarización formal tuvo menos peso que la impartida por los Jesuitas como acólito:

“Bien, lo importante es que quiero destacarte mi paso por la Iglesia, donde aprendí a ver, como dijo José Martí, al monstruo por dentro; entonces vi todos los defectos humanos de estos hombres, todos sus deslices, de todo tipo; aprendí a sentir su religión católica, aprendí a sentir el matrimonio que hizo Santo Tomás con todo naturalismo aristotélico; es decir, en cierta forma y en el fondo, mi padre con su amigo el Lego, habían hecho de mí un ser diferente, en el mismo monstruo de la civilización Occidental y con los mejores cuadros religiosos, los Jesuitas; y es válido porque, por

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ *Ibidem*.

ejemplo, si tú ves en 1730 la gran rebelión de Juan Santo Atahualpa, fue una rebelión desatada antes, 50 años antes, de la rebelión de Túpac Amaru y Túpac Katari, en el alto y bajo Perú. Juan Santo Atahualpa había sido también un joven que de niño los sacerdotes lo tienen en la región de Guanco; después se lo llevan a Lima; después se lo llevan a África y regresa del África con todo su proceso de estar caminando por esos espacios; vio el manejo destructivo, evangelista y etnocida de la evangelización en nuestros jóvenes; por eso que al regresar se quitó todo lo cristiano que tenía y se vistió como Inca e hizo una sublevación que nunca fue vencida; ¿qué le pasó a Juan Santo Atahualpa? que él se percató de la exclusión, de la marginalización, cuando vio en el África que el negro no podía ser sacerdote; estos eran tan maltratados al igual que nosotros los indios; esto sin duda no fue todo lo contundente, porque el hombre aprendió mucho, esa es la vieja técnica de educar a los hijos de estando y no estando en el sistema, dándole el mejor chance de educar para que puedan formarse, autoformarse.

De este modo, regresé de este proceso a los 13 años cuando yo estaba ese año para ejercer los primeros años de la secundaria en el Perú y siempre llegaba tarde porque yo ayudaba en las misas de al 6 am., misa de 7am., misa de 5:30 pm., y tenía que entrar al Colegio a las 8:30 am., y tenía que recorrer media hora para llegar a clases y nunca llegaba a tiempo; entonces, al comparar que llegaba tarde por estar en la Iglesia decidí estar en el Colegio, en la secundaria; pero mi primaria fue una primaria donde aproveché para jugar, yo sabía leer y no le daba importancia a los temas; y en la secundaria, era el primer alumno, sin duda pero tenía la conducta más aberrante, tenía cero en conducta y así pasé la secundaria siendo un buen alumno, el primero en todo mi Colegio, pero repetí el 1 año siendo el primer alumno, porque no hacía Educación Física, no hacía Artes Manuales, no hacía nada que fuera físico; de este modo la Secundaria fue un paso necesario para llegar a la Universidad. Terminé la Secundaria en 1964, en la especialidad o mención de Letras, y me postulé en la Universidad, en la Facultad de Educación y Ciencias Humanas; ingresé fácilmente, a pesar de que la Universidad era controlada por un partido político con el cual yo no compartía absolutamente nada; pero pude leerme toda la literatura del fundador del Partido; sabía tanto del Partido como cualquier miembro; tanto que cuando me hicieron la entrevista personal, no sabían si era del Partido o no era del Partido; nunca les afirmé que era del Partido; pero así ingresé y ya estando en la Universidad me pareció una agresión a la inteligencia estar ahí; mis sentimientos no estaban quietos allí; la Universidad para mí es como un vaso de agua donde no puede nadar un tiburón, no puede nadar un lagarto, y no puedo hacerme chiquito para nadar en ella; ya había culminado todo un proceso; sin embargo, sirvió todo esto para poder integrarme al sentimiento de las grandes corrientes políticas y sociales que vivía el país¹⁰⁰.

Pero más allá de su experiencia en la iglesia Católica, consideré relevante “hurgar” en sus “juegos” de la infancia¹⁰¹.

“Nosotros jugábamos a conversar con los animales, con las plantas; nos acercábamos ahí donde una araña tejía en una esquina, la veíamos dormir, la despertábamos, nos metíamos en sus sueños, la veíamos caminar, observábamos sus empaquetadas comidas o sus envueltas comidas de los insectos que había capturado; observábamos su rutina como hacíamos con las mariposas, las avispas, las abejas, los perritos, los gatos, las gallinas; nos dedicábamos en tratar de sentir el ser del otro; cuando íbamos a la montaña, conversábamos con las piedras, nuestro juego era tratar de

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ Sugerencia hecha por la Prof. Elizabeth Zamora, de la Escuela de Sociología, de la Universidad Central de Venezuela.

escuchar el corazón del otro; es decir, nuestras madres y nuestros padres nos introducían en el juego del auto desafío de poder sentir al otro en nosotros, ese era nuestro juego; nuestros juegos eran juegos de diálogos; nuestro mundo mágico, por decirlo así, occidentalmente, era darle la posibilidad, de que todo se exprese, se comunique, que todo esté en uno, no manipulábamos, sentíamos que todo era vivo”¹⁰².

Por tanto, esos “juegos” lo introdujeron en el mundo del denominado chamanismo.

“Es propio del tipo de familia que había constituido mi padre y mi madre; mi padre y mi madre son hijos de dos familias muy distantes en el espacio territorial, pero ambas formadas en la consolidación, la conservación y el fortalecimiento de la sabiduría; vale decir, que mi padre orientaba mis juegos a que a través de ellos yo pueda consolidar y saber cuál es el posicionamiento de la diferencia, de dónde vengo y a dónde voy y no como un ser pueda estar jugando con una planta, jugando con un animal y tal vez matarlo, quitarles sus alitas, maltratarlos; nosotros no, por eso nuestros padres orientaban nuestros juegos para que nosotros tratáramos al otro como un ser vivo, en su diferencia y en su semejanza; para que a partir de esos juegos nosotros reconstruyéramos por nosotros mismos nuestras sabidurías; es decir, no perdían la oportunidad de que el juego sea un medio de autoformación típica de la familia, atípica para el otro”¹⁰³.

Por ejemplo, sus padres lo orientaban hacia actividades atípicas para el mundo Occidental, si bien importantes para la formación de un futuro Amauta, Amauta o Sabio.

“El manejo del diálogo con los muertos; porque nosotros sentimos y sabemos de que el mundo de vida no acaba con la muerte humana, ellos tenían capacidad de conectarse con lo que occidentalmente se llama el mundo de los espíritus; pues, ellos contaban sus diálogos, y con quiénes conversaban y con quiénes dialogaban, con muertos, no animales no plantas, sino muertos humanos, que podían transmitirles cosas, que podían informarles de cosas; entonces, esas cosas que nos contaban marcaban el interés, obviamente, de que nosotros también podíamos entrar en ese diálogo con ellos, porque la vida nos da un lenguaje, el lenguaje como medio de comunicación no es nosotros la comunicación de lo común y de lo corriente, nuestro mundo es más amplio, entonces para mí también era una profunda manera de exigirme, de querer llegar a conversar con los muertos.

Te puedo narrar cuando fui la primera noche al Cementerio, y fui sin miedo. Entonces resulta que en los Cementerios hay bichos, hay animalitos, que como bichos y como animalitos son tus hermanos; de repente, se te engancha una planta y sientes que algo está pasando, no; en este caso yo volteé y sentí y miré y era la plantita y yo sentí que debí quedarme debajo de ese arbolito; ahí me quedé, sintiendo, queriendo reflexionar; era una noche de luna, y así aprendí que el mundo donde están los cuerpos de nuestros muertos, es un mundo que tienes que sentirlo como tu casa, es tu casa, no marcas la diferencia de que sea algo diferente, es tu casa; ese sentimiento lo vas descubriendo ahí; ese sentimiento lo vas descubriendo ahí, en ese proceso de estar ahí, ese era para mi padre un ejercicio de jugar: -“anda a jugar con los muertos”; podías llegar a las 2 ó 3 de la

¹⁰² Entrevista hecha en Caracas (Grabada y transcrita). Véase Anexo “A”.

¹⁰³ *Ibidem*.

madrugada, sino te dormías; entonces, el primer elemento que me llamó la atención en este proceso de hablar con los muertos era estar con ellos, sentirlos con uno o como uno, marcar la diferencia de que están en otro plano de existencia combinados o intercombinados con nosotros”¹⁰⁴.

Su condición de Amauta

“Mi estimada amiga, habíamos dicho que no éramos chamanes, que el chamanismo es un “ismo”; pero si existiese esto como posibilidad, nosotros somos más que un Amauta, porque el chamanismo o el Amauta se inscriben, se coloca, se ubica, como un granito de arena en las arenas de una playa del mar; se ubica en un contexto más amplio de sentir y de saber y nosotros, le reitero, estamos sintiendo, estamos pensando y estamos siendo en esta realidad más grande que la de un granito de arena en la playa de la sabiduría y del sentimiento; de este punto de vista, podemos decir, muy inmediatamente, que nuestros padres nos ubican en la práctica “Amautaica”, en determinado tiempo de una niñez o de una preadolescencia o de una adolescencia; una madre y un padre que es la unidad de una familia de la unidad; usted me pregunta sobre mi padre, pero no me pregunta por mi madre, no solamente es el padre y la madre, separados, sino son ambos en Unidad los que nos permiten ser lo que somos y antes que el padre y la madre, y ambos al mismo tiempo, con un pequeño acento de diferencia en el gran rol de la madre: la mujer que es la madre, la hija que es lo más grande, y así siempre fue, es y será; entonces si la pregunta fuese ¿a qué edad mi padre me introdujo en el chamanismo? yo le diría a usted que son mi padre y mi madre, nos introducen en el proceso de estar siendo, ocurriendo, en el sentimiento de la sabiduría y en el sentimiento de la posibilidad de ser la realidad misma, en el hecho de poder estar siendo la individualidad que realiza el cosmocimiento en cualquier momento del estar siendo cotidiano de hoy, como el de ayer y como el de mañana; es el momento de estar siendo el cosmocimiento; y la sabiduría es momento desde antes de nacer, es momento proyectado desde el antes de nacer, al cotidiano, del estar siendo en la vida después de nacer, y trascendiendo más allá de la muerte; he aquí la diferencia, si usted pregunta a cualquier Amauta, por lo general, ¿cuándo fue iniciado? le dirá que fue iniciado a los 3 ó 4 años, a los 2 años, a los 7, a los 8, a los 9 ó a los 10 años de edad; pero pocos le dirán que fueron iniciados desde antes de nacer para proyectarnos en esta vida y reprojectarlos hacia más allá de la muerte; he aquí la diferencia, he aquí el acento de la sabiduría, he aquí el acento de esa sabiduría Inca que no solamente avala y convalida el ser sino el no ser; esa gran posibilidad, es una posibilidad que está allí latente y abierta a quienes puedan asumirla en un gran esfuerzo individual de querer vivir en una Unidad cotidiana, aún estando en la No Unidad; fuimos hechos con el sentimiento de la cópula: tierna, afectuosa, llena de sentimiento de totalidad, llena de sentimiento de consenso, llena de sentimiento de equilibrio, llena de sentimiento de complementariedad y de complementación, llena de respeto a la identidad, para retraer de la vida a este hombre que habla en sabiduría y que reproduce la sabiduría ancestral de lo original integral, fuimos pues hechos, entre comillas: “hechos”, desde antes de nacer, e iniciado una programación del sentimiento, de la unidad, entre madre y padre, padre y madre, para poder hoy día, concentrar y desconcentrar, su sabiduría

¹⁰⁴ *Ibíd.*

ancestral y poder con ella ser lo que somos y orientar y conducir, lo que podamos orientar y conducir, en este estar siendo, ocurriendo, sucediendo, siempre nomás¹⁰⁵.

“Mi estimada hermana, implica reconocer que la estrategia y la táctica de mi padre y de mi madre, de ambos en Unidad, poniendo el acento en ella, que con sabiduría sostenía, sostiene, todo el peso del proceso de estar siendo de la familia; el proceso de educación recibido en la Iglesia Católica fue un proceso diseñado, o un plan, que ellos, nuestro padre y nuestra madre, y todas nuestras familias en su conjunto, habían previsto, ellos, todos juntos, habían programado, el nacimiento, desde antes de nacer, para que en esta vida tengamos la capacidad de procesar el sentimiento y el pensamiento, el sentimiento y la sabiduría, del ser en su estar siendo ocurriendo, en el cotidiano, individual y colectivo; fue un plan y un programa que ya incluía la formación sólida, posible del proceso de sentir y pensar la autonomía o del proceso de pensar o saber desde el sentimiento, la autonomía, individual y colectiva, en el ser de la totalidad; con estas previas bases, el proceso de educación, recibida en la Iglesia Católica, fue solamente, como le dije, el diseño, la estrategia y la táctica y los resultados que ellos habían calculado, que tenía que tener en mi individualidad, que fraguándose, en la opción de estar viviendo con el otro, diferente-semejante, pueda afirmar la propia diferencia y la propia semejanza con una clara opción de sentimiento de conceptualización, de enjuiciamiento, conclusiones en la perspectiva, del saber y del pensar claro de lo que uno es con el otro, siendo el otro, y oyendo, olfateando, sintiendo en la piel, sintiendo en la sangre, sintiendo en los flujos internos, sintiendo en los nervios, sintiendo en todas las células, el proceso histórico de la Unidad y el proceso histórico de la No Unidad. De modo que al estar en el seno de ese instrumento de colonización y recolonización, hecha evangelización y reevangelización, pueda consolidar, pueda fortalecer, el proceso del ser y el proceso de la autonomía, por lo cual el proceso es el que usted tiene: un ser humano como el que ve, como el que Usted siente que tiene una cotidianidad de lo más simple, que contiene lo más complejo, de lo más cotidiano que contiene toda la totalidad, o de lo finito que contiene todo un infinito, o lo relativo que contiene todo lo absoluto, o de lo mortal que contiene todo lo inmortal; porque un ser humano de sabiduría y de sentimiento con ella, no imposta, está y no está en este mundo, y estando en este mundo asume la esencia del otro mundo de la Unidad para que en este mundo de la No Unidad, uno la pase porque tiene que pasarla, como el Lago que pasa debajo del puente o corre en el cauce cual caudal del Ser que es el estar siendo ocurriendo, siempre en movimiento, en un movimiento de totalidad excéntrica y concéntrica; de este modo, nuestro paso por esa institución internacional imperialista, transnacional, ideologizante, sembradora de alienígenos, fue un paso para poder sentir y estar sintiendo el proceso histórico de la No Unidad en una de sus facetas; diseño, estrategia, táctica y resultado, de lo que el padre y la madre diseñaron¹⁰⁶.

Es decir, que la educación delineada por sus padres puede concebirse como una estrategia de conformación del predestinado Amauta.

¹⁰⁵ Conversaciones grabadas durante mi primer viaje a Cochabamba, Bolivia. Léase el Anexo “A”.

¹⁰⁶ *Ibídem*.

Su práctica y concepción de la naturaleza

“La práctica de la ingesta de plantas alucinógenas es una expresión que me lleva a ciertos parámetros de aclaración; las plantas no son alucinógenas, si así fuese nosotros somos también seres humanos alucinógenos para las plantas; porque si las plantas se ingesta, la planta también nos ingesta, más no es así en el fondo; en el fondo las plantas son nuestras hermanas y no alucinan; nosotros tampoco alucinamos, las plantas con sus esencias, con todo el fondo de su estar siendo ocurriendo y con toda la forma, nos permiten sentir La Unidad con ella, y no nos alucinan, la planta es la hermana, nos permite sentir con ella, y con ella con todo el proceso de extensión de nuestra existencia, no el proceso de ampliación de la conciencia, se trata en esencia de una extensión de la existencia que el sentimiento siente y vive, y con tal extensión permite el sentimiento de La Unidad, de uno con la totalidad, más allá de la individualidad para que esta sienta que en su uno, de su individuo-individualidad, existe el todo, es pues un proceso el estar siendo la planta y la planta estar siendo uno; en Unidad, que permite sentir la totalidad, que permite sentir La Unidad, en su proceso compacto-incompacto, por esto que le estoy llamando, que le estoy sustentando esta ilusión de existencia; entonces, ¿cuándo comenzó esta práctica?; también la percepción común es que empieza en una edad, claro que sí; pero uno ya viene desde antes de nacer y trasciende más allá de esta vida, en nuestros hijos y en nuestras hijas, y con nosotros mismos en otros planos, en esos planos de la “muerte”, que se combinan con este plano de la “vida”, porque en ese plano de “muerte”, uno sigue existiendo, y en ese existir aún se da el impacto, la impresión, todo lo vivido desde antes de nacer; nuestro padre y nuestra madre, nos hicieron ingestar desde antes de nacer porque ellos ingestaron en sus vidas, ellos fueron a la vez hijos e hijas de otros padres, de otras madres, de otras madres y de otros padres, que supieron también ingestar antes de que ellos nacieran; así, pues, nosotros estamos acá, no solamente por lo inmediato, fenotípico y genotípico, familiar consanguíneo, teniendo la herencia genética, de quienes supieron ingestar y manejar plantas ayer como hoy, y como mañana en el futuro; nuestra ingesta comenzó, pues, desde antes de nacer.

Lo que respecta en nuestro estar, a nuestra ingesta, que es lo que has visualizado en tu pregunta hermana, empezamos esto desde la lactancia, porque ella la madre, ya nos daba con la leche, toda su información genotípica, y a la vez las plantas que tomábamos para tener leche, a la vez al estar viviendo un cotidiano diferente nos hacia ingestar la totalidad, el ser humano de sabiduría y de sentimiento, está la totalidad y cualquier elemento de la totalidad y no solamente plantas alucinógenas, como tú lo planteas; el ser humano extiende su existencia, hace la extensión de su existencia, cuando es sabio, con cualquier otro hermano o hermana de la totalidad, lo hace con una gota de rocío, cuando habla con ella; lo hace con la risa de un niño, lo hace con la brisa, que te acaricia el rostro; lo hace con la tierra, que pisa a cada paso; lo hace con cada metro cuadrado de una Ciudad; en el cual enrumba su caminar; es decir, la ingesta, estimada hermana, no es solamente la ingesta de una planta, la ingesta es la ingesta de la totalidad, de cualquier elemento de ella, es la ingesta de cualquier dimensión de la totalidad; por ello ingesta, palabra corrompida, viciada y enajenada, pero aquí se te abre un horizonte diferente, un mundo diferente, un ser que siente y sabe, no solamente ingestas plantas o también no solamente ingestas la sangre de animales: no, es más que eso, es la ingesta de toda la totalidad en su unidimensionalidad; es la ingesta de la multidimensionalidad de la unidimensionalidad, de la totalidad de La Unidad, en cualquiera de sus dimensiones, con cualquiera de sus elementos, con los cuales uno siente la extensión de la

existencia en Unidad con la totalidad; aquí, estimada amiga, se te abre un mundo; cuando tú conversas conmigo, cuando estas frente a frente como ahora, en este estar aquí en mi casa, con nuestra familia, compartiendo con nuestros hijos, en nuestro estar, aquí te ingestamos toda; a cada instante, sentimos tu corazón latir en el nuestro, tus ojos mirar con los nuestros, los nuestros mirar con los tuyos, sentimos nuestro corazón y el tuyo, sentimos la alegría de estar contigo, de estar en ti, de ser tu misma; ingesta es una palabra que tienes que redefinir, en su contenido y desde ahí redefinir sus dimensiones que en Occidente son dimensiones conceptuales o características”¹⁰⁷.

De acuerdo con lo expuesto, mi informante considera que su vida como Amauta, Sabio o Amauta no comenzó con una determinada práctica, ritual o coyuntura histórica de su vida.

“Como Amauta en esa limitación de ser Amauta; mi vida empieza propiamente desde antes de nacer, allí con las raíces más fuertes de La Unidad, y mi vida más allá del Amauta, como un ser que siente y sabe su condición de Amauta; si así fuese tal, es solamente un punto, la totalidad, mi vida empieza con la totalidad; por qué esa presunción, preguntarás, porque nosotros no somos lo que somos, somos la totalidad misma, y estamos unidos desde ella, ese es nuestro sentimiento, ese es nuestro estar, y es sentimiento, desde sentir, condición de ser, la condición de estar, que como ves pocos pueden asumir, pero si es posible asumir; nuestra niñez, nuestra adolescencia, nuestra madurez son solamente estados, y lo que viene mañana, en cualquier momento, en otra dimensión de la totalidad, no es más que otro estar; y así como respiramos el aliento de nuestros abuelos, y somos el polvo cósmico y el aliento cósmico, somos el agua, el fuego, el proceso integral de la totalidad; así somos, lo que siempre fuimos; cuando hablamos de nuestras vidas, decimos que ella es parte de la totalidad, no nos pertenece, ni siquiera nuestra vida le pertenece a nuestros padres, porque nuestro estar le pertenece a la totalidad; estos sentimientos, mi estimada amiga, pueden quebrar tu interés focalizado por encontrar un momento de mi vida donde puedes encontrar mi inicio como Amauta; te das cuenta que no puedo separarme de mi sentimiento de Unidad con mis padres, con mi padre y con mi madre, con mis abuelos y abuelas, no puedo separar mi sentimiento de Unidad con la totalidad con todas sus dimensiones; entonces ¿dónde puedo yo encontrar el momento dónde yo comienzo a ser un Amauta?. La claridad de estos conceptos que tu puedes definir, puede tener un momento de resurgir, pero esto obedece a conceptos que no son conceptos separados de una vida y que no es mi vida solamente la que genera estos conceptos, es todo lo vivido, es todo la vida, es toda la totalidad. El Amauta que tu asumes que soy, es ese momento de sentimiento y de sabiduría, de sentir, de ver la totalidad, de sentir y saber la Unidad, ahí empieza el estar siendo aparente, pero ¿por qué es aparente? porque el momento en sí, no es nada más que un proceso continuado de un continuo de antes; y este sentimiento es lo crucial”¹⁰⁸.

Sin embargo, en un momento determinado, ante mi insistente pregunta sobre cuándo decidí practicar la medicina naturista, como parte de los tantos conocimientos aprendidos por un Sabio o Amauta, éste respondió con mayor precisión:

“(…) vale decir, yo no decidí ser médico naturista, yo decidí ser un ser que siente y que sabe, decidí ser un Amauta, un Sabio, para poder orientar y conducir, no imponiendo, sino dando rutas,

¹⁰⁷ Entrevista efectuada al Amauta, durante mi segundo viaje. Véase, Anexo “A”.

¹⁰⁸ *Ibídem*.

caminos, y el camino de la totalidad; no puedo ser un naturista solamente porque eso limita la posibilidad del ser y del estar siendo ocurriendo de mi individualidad; este enfoque, el de tu pregunta, es el enfoque que separa; solamente quiero seguir siendo siempre, como ayer lo fui, antes de nacer, con mi padre y con mi madre, mis abuelas y abuelos, y cuando más allá de este plano pueda seguir siendo, y con mis hijas y con mis hijos, y con todo lo que pueda tener de mi parte hacia delante, proyectado en este estar, solamente quiero seguir siendo un punto, un referente, y nada más; pero un referente y un punto que no sea tan grande, ni tan gigante, solamente una cosa tan pequeña pero que siente y sabe la totalidad; así me estimada amiga, no soy un médico naturista, si me quieres sentir así, pues siéntelo, hay cosas que puedo hacer como médico pero siente mi corazón que soy más que un médico, más que un filósofo; siento que soy un ser que siente y sabe...y escogí este camino”¹⁰⁹

Entre el discurso y el contexto del Amauta Illapa

Al respecto, creo prioritario destacar que a lo largo de mi trabajo de campo descubrí dos “textos” superpuestos: la observación participante y la entrevista “no dirigida”, si bien orientada por los “intereses” académicos de mi investigación.

Por consiguiente, la “conversación” sostenida con Illapa respondió, básicamente, a los lineamientos centrales de mi “guión”. Es decir, si, por un lado, creí reflexionar mi “observación participante”, por otra parte, “textualicé” la entrevista; por tanto, no devino “diálogo”, sino, quizá, algo muy aproximado al “reportaje”; más la presencia del grabador, tornaron bastante “artificiales” nuestras reuniones. La conducta de Illapa cambiaba según fuere el escenario, lo mismo me sucedía a mí: en la cotidianidad de su “hogar” fluía con toda naturalidad, frente al grabador su conducta era circunspecta, parecía otra persona.

El otro problema teórico metodológico que de alguna manera expuse en mi diario de campo, consistió en la “validación” de la información suministrada por el Amauta Illapa.

De acuerdo con la lectura de la entrevista, buena parte de la vida de Illapa transcurrió entre el Cuzco y Lima; por tanto, otro informante clave para mí era su madre; mas por razones personales, el Amauta en cuestión no me proporcionó la dirección cuando me dispuse viajar al Perú.

El actual “contexto vital” de Illapa legitima su “presente”, mas: ¿cómo verifico su “pasado”? Sus padres, según él y su esposa, vivos en el Perú; otros testigos claves: tíos, amigos, sacerdotes, también lejos; entonces ¿cuál pueblo le confirió tan alto honor? ¿Cómo devino Amauta? A decir del profesor Roberto R. Bravo:

“¿Qué valida la información proporcionada por el Amauta? En primer lugar, su propio testimonio, mientras no haya otros en contra. Hasta donde sé, la comunidad en que se desenvuelve lo acepta como Amauta; razón de más para considerarlo validado, empíricamente, por su propia comunidad. Lo que no puedes probar, no puedes probarlo: apórtalo como información suministrada por el sujeto (...)”¹¹⁰.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

¹¹⁰ Véase el Anexo “B”. Correo N° 2.

Es cierto, los amigos de Illapa lo consideran un Amauta; la primera persona que me refirió tener un amigo Amauta fue el antropólogo José Mirtenbaum, asunto que pude corroborar *in situ*, es decir al conocer al mentado sujeto. Luego, su expaciente venezolana, María Estela García, me relató su experiencia junto a este personaje; además de que existe un trabajo elaborado por el antropólogo chileno Peter Wild, titulado: *Sabiduría chamánica del sentimiento*¹¹¹; en éste texto Wild relata sus experiencias “chamánicas” inducidas y guiadas por Illapa.

No obstante: ¿su madre perteneció a una antigua familia pre-inca? ¿Aún guardan sus “andas” de oro? ¿Su padre es un “gran hombre de sabiduría”? ¿Realmente su padre lo indujo en el “diálogo con los muertos”? ¿A qué tradición y a cuál comunidad pertenecen sus “juegos” de iniciación? ¿Trabajó como “acólito” en la Catedral de San Pedro de Lima? Pues, lo único que puedo aportar es que el relato sobre su proceso de socialización primaria y secundaria no lo corrobora el “contexto” actual en el que habita.

Si lo caracterizo desde una óptica tradicional: “las Abuelas y los Abuelos originarios” no lo consagraron Amauta; pero si lo defino como “Amauta moderno”, sus pacientes y expacientes, amigos, adeptos, entre otras personalidades, aseguran sus dotes como Amauta, Amauta, herbalista, médico naturista o según lo “perciba” el “imaginario” de quien lo conozca.

A propósito, deseo resaltar el siguiente fragmento de la entrevista:

“(…) vale decir, yo no decidí ser médico naturista, yo decidí ser un ser que siente y que sabe, decidí ser un Amauta, un Sabio, para poder orientar y conducir, no imponiendo, sino dando rutas, caminos, y el camino de la totalidad; no puedo ser un naturista solamente porque eso limita la posibilidad del ser y del estar siendo ocurriendo de mi individualidad; este enfoque, el de tu pregunta, es el enfoque que separa; solamente quiero seguir siendo siempre, como ayer lo fui, antes de nacer, con mi padre y con mi madre, mis abuelas y abuelos, y cuando más allá de este plano pueda seguir siendo, y con mis hijas y con mis hijos, y con todo lo que pueda tener de mi parte hacia delante, proyectado en este estar, solamente quiero seguir siendo un punto, un referente, y nada más; pero un referente y un punto que no sea tan grande, ni tan gigante, solamente una cosa tan pequeña pero que siente y sabe la totalidad; así me estimada amiga, no soy un médico naturista, si me quieres sentir así, pues siéntelo, hay cosas que puedo hacer como médico pero siento mi corazón que soy más que un médico, más que un filósofo; siento que soy un ser que siente y sabe...y escogí este camino”.¹¹²

Léase “yo decidí ser un ser que siente y que sabe, decidí ser un Amauta, un Sabio, para poder orientar y conducir (...)”; ¿Lo decidió o recibió por herencia tan “magníficos” “dones” y “posición”? Por otra parte: “así me estimada amiga, no soy un médico naturista, si me quieres sentir así, pues siéntelo” ¿Cómo puedo interpretarlo? ¿A falta del contexto que pruebe lo contrario, puedo “recrearlo” como guste?

Lamentablemente, mi trabajo de campo no proporciona la respuesta, sin embargo el profesor Bravo plantea una alternativa: “El hecho de expresar algo —con una teoría, con un lenguaje— es ya una interpretación”¹¹³

¹¹¹ Peter Wild. *Sabiduría chamánica del sentimiento*. Cuatro vientos, editorial. Chile, 2002.

¹¹² Léase la entrevista expuesta en el anexo “A”.

¹¹³ Anexo “B”. Correo N° 2.

Mi lectura sobre la acción social del Amauta Illapa: Entre Emile Durkheim, Talcott Parsons e Imre Lakatos

En el punto 1, del presente capítulo, señalé “que el proceso de observación, durante el trabajo de campo, depende de la metodología de la ciencia que, consciente o inconscientemente, asuma el etnógrafo (...)”.¹¹⁴ Al respecto, Imre Lakatos escribió que “sea cual sea el problema que desee resolver el historiador de la ciencia, deberá reconstruir, en primer lugar, la sección relevante del crecimiento del conocimiento científico objetivo; esto es, la sección relevante de la <<historia interna>>”. “(...) qué cosas constituyan para él la historia interna dependerá de su filosofía tanto si es consciente de este hecho como si no lo es”¹¹⁵.

De la cita precedente considero prioritario destacar el fragmento donde el autor expresó que para el historiador de la ciencia “(...) la historia interna dependerá de su filosofía tanto si es conciente de este hecho como si no lo es”.

El citado fragmento es de sumo importante, de alguna manera evidencia que el científico durante el trabajo de investigación podría explicar o interpretar los hechos sobre la base de metodologías no procesadas conscientemente; es decir, por lo general el investigador social escribe proyectos dejándole claro a la comunidad científica su metodología de estudio, mas sin exponer *a posteriori* durante la escritura del informe final, ni siquiera a pie de páginas, posibles contextos teóricos involuntariamente expuestos durante el proceso de observación del dato empírico. Por ende, pareciera que el método científico se reduce a una serie de “pasos mecánicos” que nos llevará, indefectiblemente, a resultados “verdaderos” y “válidos”.

Por tanto, la deconstrucción que hago de mi diario de campo sigue la apreciación lakatosiana; pretendo descubrir qué concepciones teórico metodológicas determinaron mi observación en el campo. Conscientemente, en páginas anteriores, expuse que a diferencia del método etnográfico de corte realista, asumí mi participación en el contexto vital del Amauta Illapa vulnerando la distinción epistemológica entre el sujeto y el objeto de conocimiento; sin embargo, la deconstrucción que hago de mi diario de campo elaborado, en el subpunto 2.1, reconozco lecturas teóricas que condicionaron mi observación y participación en el campo, violentando, tal vez, mi pretensión reflexiva sobre el “otro”.

Contexto Vs. Individuo

En mi diario de campo revelé la preeminencia que le otorgué al contexto en detrimento del testimonio expresado por el Amauta Illapa durante la entrevista realizada¹¹⁶; inclusive, mostré desdén por mis prenociones a través de la evidente lucha entre mi simpatía y admiración por las ideas planteadas por el Amauta y la necesidad de objetivarlo a fin de estudiar su práctica vital *in situ*. Por tal razón, creo que,

¹¹⁴ Véase el punto 1, del capítulo III, de la presente tesis.

¹¹⁵ Imre Lakatos. La metodología de los programas de investigación científica. Alianza Universidad. Madrid. 1993. P. 154.

¹¹⁶ Véase en el anexo “A”, la transcripción íntegra de la entrevista “no dirigida” realizada al Amauta Illapa.

inconscientemente, la lectura que hice de la práctica del Amauta estuvo atravesada por algunas propuestas teóricas escritas por Emile Durkheim, en *Las reglas del método sociológico*. Creo que el “choque cultural” vivido me permite justificar la citada hipótesis; por ejemplo, la lucha sostenida conmigo misma a fin de no interpretar las acciones del Amauta Illapa desde mis propias apreciaciones subjetivas sino sobre bases objetivas, chocaron con la actitud adoctrinadora del mentado Amauta; es decir, durante el trabajo de campo el Amauta devino mi “objeto de conocimiento”, mientras que éste me había convertido en su seguidora. Inevitablemente, la interpretación que hicimos de cada uno de nosotros nos llevó al desencuentro entre culturas y posiciones ideológicas¹¹⁷.

En relación con mi experiencia, considero significativo destacar que la proposición expuesta por Durkheim donde señaló que: “la vida social estaba hecha, todo ella, de representaciones (...)”¹¹⁸, resalta la importancia del individuo en y durante la construcción del hecho social, si bien en el estricto plano de la *doxa*; con ello quiero significar, que el autor no invalidó la participación del sujeto en la reflexión de la realidad; al contrario, consideró de suma importancia la opinión que tienen los individuos sobre los fenómenos socio históricos y culturales que de alguna manera afectan sus vidas. Mas la reflexión central del autor comenzó cuando se preguntó si estos individuos pueden explicar “las causas” de los hechos sociales. Nótese en la interrogante, el deslinde propuesto entre *doxa* y *episteme*, historia interna e historia externa o contexto de descubrimiento y contexto de justificación, a fin de condicionar, en primer término, la “actitud mental” del individuo que se pretende científico social.

“Es que, en efecto, la reflexión es anterior a la ciencia que no hace más que servirse de aquella con más método. El hombre no puede vivir en medio de las cosas sin hacerse ideas sobre las mismas de acuerdo con las cuales regula su conducta. Sólo que, por el hecho de que estas nociones están más cerca de nosotros y más a nuestro alcance que las realidades a que corresponden, tendemos naturalmente a sustituir las últimas por las primeras y hacer de ellas la materia propia de nuestras especulaciones. En lugar de observar las cosas, de describirlas, de compararlas, nos contentamos con tomar conciencia de nuestras ideas (...) En lugar de una ciencia de realidades, no hacemos más que un análisis ideológico (...)”¹¹⁹.

Por ende, el investigador social debe romper con sus nociones vulgares respecto de lo qué es la realidad; así podrá considerar los hechos como “materia prima”, “en calidad de ejemplos o de pruebas confirmatorias (...)”¹²⁰. Es decir, en el plano de la ciencia los hechos no legitiman nuestras proposiciones; el hecho social tal como se muestra no puede explicar en términos científicos la realidad; “no son el objeto de la ciencia”¹²¹.

Ahora bien: ¿desde dónde debe observar el investigador social a fin de explicar objetivamente la realidad? Según Durkheim, en el plano de la *episteme*, debe observar el hecho social desde el método científico:

“Es preciso descartar sistemáticamente todas las nociones previas (...) es la base y fundamento del método científico (...) Es preciso, por tanto, que el sociólogo, bien en el momento en que

¹¹⁷ El profesor Ezra Heymann, de la Escuela de Filosofía, de la Universidad Central de Venezuela, considera que hubo choque ideológico, más que choque cultural.

¹¹⁸ Emile Durkheim. *Las reglas del método sociológico*. ORBIS. 73. Barcelona. 1982. P. 9.

¹¹⁹ *Ibidem*. P. 35.

¹²⁰ *Ibidem*.

¹²¹ *Ibidem*.

determina el objeto de sus investigaciones, bien en el curso de sus demostraciones, se prohíba resueltamente el empleo de aquellos conceptos que se han formado fuera de la ciencia y para necesidades que no tienen nada de científicas”.¹²²

El sociólogo o científico social debe observar el hecho social desde la *episteme*; así que “el sentimiento es el objeto de la ciencia, no el criterio de la verdad científica”.¹²³ Por tanto, a partir del concepto como unidad semántica, de la sintaxis de la ciencia, debe explicarse lo real concreto. Por ejemplo, el siguiente fragmento escrito durante mi estadía en el hogar del Amauta Illapa, trasluce la lucha que sostuve con mi propia carga subjetiva de valores:

“(…) A diferencia de un trabajo exclusivamente teórico, durante el trabajo de campo (observación participante y entrevista “no dirigida”), se entremezclan elementos objetivos (propios del método asumido) y subjetivos o psicológicos; no obstante, de suma importancia porque permiten reflexionar, sin perder la pretendida objetividad, la tensa relación entre lo teórico-metodológico y lo observado en el terreno.

Ahora bien, (...) durante mi tercer viaje a Bolivia decidí permanecer en un Hostal a fin de observar y reflexionar mi “objeto de estudio” en “frío”, sin involucrarme emocionalmente, como tal vez lo hice durante mis dos viajes anteriores.

(...) el Amauta es un personaje de sumo absorbente; no te deja respirar, interviene en todos tus actos, pareciera que uno es el observado. Por ello, decidí alejarme, entre otras razones”¹²⁴.

Considérese la importancia de las citas expuestas: Por ejemplo, durante mi tercer viaje decidí alojarme en un hostal a fin “de observar y reflexionar mi “objeto de estudio” en “frío”, sin involucrarme emocionalmente, como tal vez lo hice durante mis dos viajes anteriores”; por otra parte, “el Amauta es un personaje de sumo absorbente (...) pareciera que uno es el observado”.

Si bien asumí la observación participante en términos reflexivos, mi “actitud mental” ha sido entrenada para observar el fenómeno social desde el método científico; la neutralidad axiológica más que una proposición científica termina convirtiéndose en parte de los “valores” fundamentales de la práctica profesional del sociólogo o del investigador social. Por tanto, puede escribirse proyectos con metodologías bien claras, sin embargo, la práctica del trabajo de campo, en algunos casos, muestra a la comunidad científica (por medio de informes o artículos de investigación), las contradicciones teórico-metodológicas en las que nos hallamos sumergidos.

El haberme convertido en el “objeto” del Amauta, activó la base epistemológica no presente ni en mi conciencia ni en mi proyecto: la distinción entre el sujeto que conoce y el objeto de estudio; por ende, no podía consentir que el Amauta Illapa interviniera con su discurso en la explicación científica que hiciera de sus actos. Si lo permitía mi trabajo hubiese rozado con posturas psicologistas. ¿Acaso no pretendía por medio de la entrevista “no dirigida” quebrar la tensa relación establecida por la visión positivista del mundo? Paradójicamente esa fue mi intención primera, consciente; si bien, la deconstrucción del diario de campo reveló concepciones teórico metodológicas opuestas a lo planteado expresamente en el proyecto.

¹²² *Ibidem*. P. 48-49.

¹²³ *Ibidem*. P. 50.

¹²⁴ Véase de mi diario de campo, el correo n° 2 enviado al profesor Roberto R. Bravo.

En consecuencia, la necesidad de objetivar al Amauta me alejó de las interpretaciones psicologistas, tal como lo expresé arriba. De esta manera, en aquel momento, mi objetivo fundamental consistió en estudiar su contexto vital. Es decir, fue necesario cosificarlo en función de los elementos estructurales del marco de referencia de su acción cotidiana. Apremiar su contexto me evitó validar su discurso, asumiendo su testimonio. Los valores y las normas de su “ambiente” tal vez me proporcionaban la información que requería, la verificación sobre su estatus de Amauta:

“(…) los etnógrafos “realistas” recomiendan “describir” tal cual la realidad sin inmiscuirse en los asuntos de la comunidad (en este caso tradicional); pero en mi situación, no sólo describí la realidad sino que también participé como un miembro más de su familia; sin embargo ¿cómo demuestro que en efecto es hijo de grandes chamanes y de una familia muy antigua, Preinca e Inca? ¿Cómo le pregunto a sus pacientes, algunos conocidos por mí: señor, señora, señorita o joven, por favor ¿por qué usted considera que es un Amauta? Mas ¿qué le planteo yo a la academia? Ustedes señores del jurado deben creer en este relato porque es la verdad, yo lo viví y estuve allí. Estos me podrían decir: ¿y su trabajo de campo, no lo valida? Es verdad, mas debería conocer su otra historia en su país natal”.

Al otorgarle peso al “contexto” y no al “individuo”, acepté, inconscientemente, “la proposición según la cual los hechos sociales se deben tratar como cosas”.¹²⁵ Al despreciar su relato, terminé aniquilando el “diálogo” por la “prueba”. El hecho social devino “dato”. De este modo, mi observación requirió objetividad. A decir del sociólogo francés, “nuestra regla no implica ninguna concepción metafísica, ninguna especulación sobre el fondo de los seres. Lo que reclama es que el sociólogo se ponga en el estado de ánimo en que se ponen los físicos, los químicos, los fisiólogos, cuando se adentran en una región, todavía inexplorada, de su campo científico”¹²⁶.

Describir los “signos exteriores” explicativos de su acción social, me obligó a recoger pruebas a fin de comprobar la coherencia entre su práctica y la expresión cultural de su comunidad. La cita anterior traduce un poco el sentimiento de frustración que sentí al corroborar que el contexto no se correspondía con su pretensión de Amauta. Por supuesto, si se dice Amauta, el colectivo debe reconocerlo así; pues, su comunidad consiste en “dirigentes de base, profesionales, empresarios, profesores universitarios y algunos pacientes de la clase media o con mucho “dinero”, (...) no me consta si atiende enfermos de escasos recursos económicos”¹²⁷.

Pues bien, lo referido otorga peso al concepto de institución: “a todos los modos de conducta instituidos por la colectividad (...)”¹²⁸; en consecuencia, “descartado el individuo, no queda más que la sociedad; por tanto, es en la naturaleza de la sociedad misma donde hay que ir a buscar la explicación de la vida social”¹²⁹.

Siguiendo esta explicación proporcionada por Durkheim, me atrevo afirmar que tal vez observé el contexto vital del Amauta según claros patrones eurocéntricos: me era inconcebible considerar la posibilidad que en Bolivia encuéntrase chamanes modernos; si debo indagar la explicación de la vida social en la “naturaleza de la sociedad misma”, es posible que la práctica del chamanismo actual sea tan

¹²⁵ Emile Durkheim. *Op. Cit.* P. 10.

¹²⁶ *Ibidem.* P. 12.

¹²⁷ Véase mi diario de campo. Correo electrónico n° 3, dirigido al profesor Roberto R. Bravo.

¹²⁸ Emile Durkheim. *Op. Cit.* P. 21.

¹²⁹ *Ibidem.* P. 107.

compleja y contradictoria como su contexto socio económico capitalista periférico y dependiente. Por tal razón, tal vez esté en lo cierto el profesor Bravo cuando me expresó lo siguiente en una de sus misivas:

“¿Por qué no presentar al Amauta Illapa, no propiamente como un *Amauta* en el sentido clásico etnográfico del término, sino como un “Amauta moderno”, lo que efectivamente es? Me explico: el término ‘Amauta’ alude a una cierta condición étnica y antropológicamente definida (con sus variantes, claro está: sabemos que el término designa propiamente un individuo y su función social propia de las poblaciones siberianas, etc)... Hay ya muchos trabajos, teóricos y de campo, sobre el chamanismo en este sentido tradicional. Pero pocos, si no me equivoco, sobre la versión actual (s. XX-XXI) del tópico. En esta época de transculturización creo que tiene gran interés la manera en que ciertas instituciones tradicionales de algunos pueblos se dan en el mundo occidental, en particular en el ámbito occidentalizado de la América Latina, cómo se adaptan y se relacionan con la sociedad y las instituciones propias de un entorno que les es, en principio, ajeno”¹³⁰.

He aquí la dificultad: ¿cómo caracterizo las instituciones tradicionales en esta fase de acumulación de capital, en plena “era” de la globalización cultural?¹³¹

Lectura parsonsiana de mi diario de campo desde “Las categorías de la orientación y la organización de la acción”

Durante la lectura crítica de mi diario de campo, creo también haber entrevistado elementos teóricos parsonsianos filtrados durante mi observación etnográfica. Si lo demuestro, se evidenciará el porqué objetivé al Amauta Illapa.

En consecuencia, asumo en términos hipotéticos que mi conducta durante las tres fases de observación de campo efectuadas en la ciudad de Cochabamba, incluyendo mi experiencia con el Amauta Illapa en Caracas, puede ser analizada en términos de la teoría de la acción propuesta por Talcott Parsons.

Según el sociólogo estadounidense, la conducta social se llama acción siempre que cumpla con los siguientes requisitos teóricos metodológicos:

“(…) 1. La conducta se orienta a la obtención de fines o metas, u otros estados anticipados. 2. Tiene lugar en situaciones. 3. Se halla normativamente regulada. 4. Supone gasto de energía o esfuerzo, o “motivación” (...)”¹³². Si logro identificar mi conducta según los parámetros de la teoría de la acción, significaría que mi persona devino actor; por tanto, cada acción es la acción de un actor, “y tiene lugar en una situación que comprende objetos. Éstos pueden ser otros actores, u objetos físicos o culturales. Cada actor tiene un sistema de relaciones hacia los objetos; lo llamamos su sistemas de orientaciones (...)”¹³³.

¹³⁰ Véase el anexo “B”. Correo electrónico n° 1, autor: profesor Roberto R. Bravo.

¹³¹ Responderme esta pregunta implicaría la elaboración de otro trabajo, si bien considero interesante iniciar el debate sobre la lectura reflexiva del siguiente texto: Manuel Antonio Garretón (Coordinador). El espacio cultural latinoamericano. FCE. CAB. Chile. 2003.

¹³² Talcott Parsons y Edward A. Shils. Hacia una teoría general de la acción. Publicado por Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1962. P. 75.

¹³³ *Ibidem*. P. 76.

Ahora bien, es importante describir la organización de la acción. Si mi conducta responde a la racionalidad de la acción, según Parsons “las acciones no se dan aisladas en la experiencia, sino que ocurren dentro de constelaciones que llamamos sistemas”¹³⁴. El autor señala que son tres modos de organización de los elementos de la acción: los sistemas social y de la personalidad y el sistema cultural. Los dos primeros sistemas, son sistemas de acción motivada; en el social, la acción motivada implica un proceso de interacción entre dos o más actores (colectividad); en el de la personalidad, comprende la interacción social de un individuo. Mientras que el sistema cultural, son patrones simbólicos que se transmiten en el sistema social por difusión; en el sistema de la personalidad, por medio del aprendizaje de normas de valores; por ende, en el sistema cultural encontramos los criterios de selección de la acción.

El actor

La observación participante en el recinto vital del Amauta Illapa respondió a la racionalidad intrínseca del marco de referencia de la teoría de la acción expuesta por Talcott Parsons. Deberé demostrar esta afirmación en la descripción que hice de mi experiencia escrita en el diario de campo. Para ello, reconstruiré el referido diario a partir de los elementos que conforman el mencionado marco de referencia de la acción.

De acuerdo con Parsons, el actor es, al mismo tiempo, un sistema de acción y un punto de referencia. Como sistema de acción puede ser un individuo o una colectividad; como punto de referencia es un sujeto-actor o un objeto social.

El actor es considerado un individuo si orienta su acción en términos de necesidades-disposiciones; es una colectividad si la orientación responde a la racionalidad del rol y a sus expectativas. Las necesidades-disposiciones son estructuras que organizan la acción de un actor en términos de “compatibilidad e integración” con la situación. Al igual que en el sistema de la personalidad, en el sistema social las acciones entre dos o más actores comparten metas o normas que orientan las acciones en función de lograr la estabilidad o la integración de la y en situación, definiéndose el equilibrio como “equilibrio móvil”.

A su vez, el actor es un sujeto si ocupa una posición central dentro de un marco de referencia, o una posición periférica si es el objeto de orientación para un actor que se tome como punto de referencia; por tanto, durante el estudio de la acción social, si el actor es focalizado en una posición central es un actor-sujeto, denominándose también como ego; mas la situación secundaria de un actor en relación al actor sujeto, se le llama objeto social; y en relación con el ego, alter. Por lo tanto, “el actor-sujeto (el actor) es un sujeto orientado; el objeto-social es aquel hacia el que se orienta el actor”.¹³⁵

En relación con lo expuesto, creo evidenciar en mi práctica de campo dos posiciones definidas: como sistema de acción, tal vez puedo explicar mis interacciones e interrelaciones como sistema social y de la personalidad. Como sistema social, mis acciones deben leerse en relación con el proceso interactivo que sostuve con los demás actores de la situación. Al respecto, Parsons señala: “(...) el proceso de interacción como tal es un foco de atención para el observador (...) Las acciones de los alters se toman

¹³⁴ *Ibidem*.

¹³⁵ *Ibidem*. P. 79.

cognoscitivamente en cuenta como datos. Las diferentes orientaciones de los alters pueden ser metas a perseguir o medios para conseguirlos. Sus acciones, por lo tanto, pueden ser objetos para el juicio evaluativo (...).¹³⁶ Desde la perspectiva del sistema de la personalidad, debo explicar mis acciones o las del Amauta, en calidad de informante clave, según la estructura racional de nuestras necesidades-disposiciones.

Tomando en consideración el examen de mi dinámica de campo, creo interpretar mi interacción con el Amauta Illapa, y los demás miembros del subsistema donde habitan, sobre patrones de orientación de valor que caracterizaron mis acciones en intelectual y expresiva.

En primer término, debo aclarar que el recinto vital del Amauta Illapa está integrado por normas y valores que no le son ajenas a la sociedad donde convive, mas adquieren una configuración especial en su propio recinto; por ende, el lugar donde observé las acciones del Amauta se trata de un subsistema con un patrón de orientación de valor, un mundo estructural de objetos y un grupo de focos integrativos y de asignación particulares a la situación.

¿Cómo evalué según mi patrón normativo al Amauta Illapa? ¿En cuál situación lo ubiqué? ¿Sus acciones devinieron en datos de mi interés? ¿Mis necesidades-disposiciones se integraron armoniosamente con las necesidades-disposiciones del Amauta Illapa y los suyos?

La situación

De acuerdo con Parsons, la situación consiste en objetos de la orientación. La situación de la acción puede ser dividida en dos clases de objetos: los sociales (individuos y colectividades) y los no-sociales (objetos físicos y culturales).

La lógica racional de los objetos sociales descansa sobre la capacidad interactiva del actor o la colectividad con los objetos de la situación dependiendo de la orientación de la acción. Así un objeto social es un actor o un sistema de acción cuyas reacciones y actitudes son significativas para el actor, tomado como punto de referencia. Si bien, Parsons señaló que “(...) el mismo objeto concreto puede ser social o no social, según los contextos. Así, un ser humano puede ser tratado sólo como un objeto físico, sin tener en cuenta sus posibles reacciones a las acciones del ego; y, por otro lado, un animal puede ser un objeto social”¹³⁷.

Ahora bien, como toda acción es realización y todos los objetos sociales son realizadores, el sociólogo norteamericano explica que: “es posible orientar los objetos 1) en relación con las características que poseen, sin tener en cuenta sus realizaciones, o 2) en relación a las características que poseen en virtud de sus realizaciones”¹³⁸. Es decir como un complejo de cualidades o como un complejo de realizaciones. El actor, en la orientación de la acción hacia los objetos, caracteriza al objeto social como un complejo de cualidades cuando centra el interés en sus atributos; mientras que el objeto social es un complejo de realizaciones cuando el actor focaliza su interés sobre los procesos de acción del objeto “y sus éxitos”.

En relación con mi trabajo de campo: ¿cómo signifiqué al Amauta Illapa: cómo complejos de cualidades o realizaciones?

¹³⁶ *Ibidem*. P. 77.

¹³⁷ *Ibidem*. P. 88.

¹³⁸ *Ibidem*.

La orientación del actor hacia la situación

La orientación del actor en situación en relación interactiva con el objeto social, pueden clasificarse en: a) motivacional y b) de valor.

La orientación motivacional:

“se refiere a aquellos aspectos de la orientación del actor respecto de su situación que se relacionan con la gratificación (o con la privación) actual o potencial de las necesidades disposiciones del actor. Hablaremos de tres modos de orientación motivacional: i. El modo cognoscitivo. Comprende los varios procesos por los cuales un actor percibe un objeto en relación a su sistema de necesidades-disposiciones. ii. El modo catéctico. Comprende los varios procesos por los cuales un actor confiere a un objeto una significación afectiva. iii. El modo evaluativo. (...) un actor distribuye su energía entre las distintas acciones dirigidas a los distintos objetos catectados, en un intento por lograr que sea más óptima la gratificación (...) un actor organiza sus orientaciones cognoscitivas y catéctica dentro de un plan inteligente”.

Mientras que la orientación de valor:

“se refiere a aquellos aspectos de la orientación del actor que someten a éste a la observancia de ciertas pautas, normas, criterios de selección, siempre que se encuentra en una situación contingente que le permite (y le exige) realizar una elección. Hablaremos de tres modos de la orientación de valor: i. El modo cognoscitivo. Comprende las diferentes formas de subordinación a las normas por las que se establece la validez de los juicios cognoscitivos. ii. El modo apreciativo. Comprende las varias formas de subordinación a las normas por las cuales se establece la propiedad o constancia de la catexia de un objeto o de una clase de objetos. iii. El modo moral. Comprende las diferentes formas de subordinación a las normas (...) que definen la responsabilidad del actor por sus consecuencias”¹³⁹.

En situación la orientación de la acción del actor hacia los objetos sociales, físicos y culturales, al mismo tiempo son motivacionales y de valores. Para su estudio, Parsons apeló al método analítico a fin de mostrar que el proceso de selección del actor en situación no depende de su subjetividad sino de las estructuras de normas y valores que conforman la racionalidad de las instituciones. Por tanto, las necesidades-disposiciones del actor y las expectativas de rol de la colectividad son: “entidades postuladas – internas a las personalidades y a los sistemas sociales- que controlan las orientaciones, las cuales constituyen sus referentes concretos”¹⁴⁰. En consecuencia, la situación que consta de objetos de la orientación, define y determina el tipo de acción predominante de los actores. Los distintos modos de la

¹³⁹ *Ibidem*. Pp. 82-83.

¹⁴⁰ *Ibidem*. P. 193.

orientación motivacional y de la orientación de valor, conforman tipos de acción. Esta clasificación caracteriza la acción de un actor como sistema de acción y como punto de referencia.

Parsons describe tres tipos básicos de acción: a) la actividad intelectual: donde predominan los intereses cognoscitivos y las normas de valor tienen primacía; b) la acción expresiva: predominan los intereses catécticos y las normas apreciativas; c) la acción moral, donde los intereses evaluativos y las normas morales dominan. Por último, el sociólogo norteamericano destaca a la acción instrumental, donde los intereses catécticos y las normas apreciativas dominan en función de la meta, pero las normas cognoscitivas tienen la primacía durante el estudio de la situación a fin de alcanzar el objetivo o la meta catectada.

Ahora bien, el actor en situación debe hacer una serie de elecciones antes que la situación tenga una significación determinada para él; es decir, el autor explica que a pesar de que la lógica racional de las instituciones determinan los intereses que conforman la estructura de las necesidades-disposiciones de los actores y de las expectativas de rol, al actor se le presentan, en situación, dilemas en la orientación.

Parsons nombró cinco dicotomías que constituyen las variables patrones: “una variable patrón es una dicotomía, uno de cuyos polos debe ser elegido por el actor antes que el significado de la situación se halle determinado por él y, en consecuencia, antes que pueda actuar en esa situación”¹⁴¹.

Las cinco variables patrones son:

1. Afectividad – Neutralidad afectiva. Donde el proceso de evaluación tiene lugar o no.
2. Orientación hacia sí mismo – Orientación hacia la colectividad. El actor deberá elegir entre las acciones que lo orienten hacia metas privadas o la dirigida a metas colectivas.
3. Universalismo – Particularismo. El actor se halla en el dilema de si ha de tratar los objetos de acuerdo con una norma general que abarque a todos los objetos o si ha de tratarlos de acuerdo con la relación particular que mantenga con él o con su colectividad.
4. Adscripción – Desempeño. El actor tratará a los objetos como complejos de cualidades o complejos de realizaciones.
5. Especificidad – Difusividad. El actor frente a un objeto deberá responder a todos los aspectos del objeto o a un campo restringido de ellos.

Estas variables patrones:

“entran en el nivel de la personalidad como hábitos de elección; es decir, la persona tiene un grupo de hábitos de elección, comunes o relativos a cierto tipos de situaciones, que se apoyan en uno u otro polo de cada uno de estos dilemas. Puesto que este grupo de hábitos es casi siempre una porción de cultura internalizada (...)”. “Las variables patrones entran en el nivel de la colectividad como aspectos de la definición de rol: la definición de derechos y deberes de los miembros de la colectividad que especifica las acciones de los ocupantes de los roles, y, con frecuencia, que el actuante presente un hábito de elección hacia uno de los polos de estos dilemas” (...) “estas variables entran en el nivel cultural como aspectos de las

¹⁴¹ *Ibíd.* P. 101.

normas de valor”.¹⁴²

Acerca del marco de referencia de la acción. Entre el modelo y el nivel concreto de mi trabajo de campo

Grosso modo una vez expuestos los elementos conceptuales que conforman la lógica racional del marco de referencia de la acción propuesto por Talcott Parsons, intentaré, en el nivel concreto del análisis, explicar la orientación social de mi acción en situación.

Mis acciones llevadas a cabo entre Caracas y Cochabamba, determinaron en situación mi posición como actor social. Mi rol de investigadora convirtió en objeto social tanto al Amauta Illapa como a los demás sujetos que interactuaban con éste. El punto de referencia recayó sobre mis acciones en vista de que me hallé en situación con objetivos bien definidos: estudiar a través de la observación participante y la entrevista “no dirigida”, las acciones del Amauta Illapa. Es decir, la racionalidad del método etnográfico determinó mi posición clave como actor en situación.

“Una vez a solas, desempacando me pregunté: ¿Qué hago yo aquí? ¿Vengo a pasar las Navidades con viejos amigos? ¿Deseo descansar y conocer esta tierra “mágica”? Pues, simplemente viajé para conocer de cerca el “habitat natural” de un hombre denominado: Amauta, Amauta, herbalista, filósofo, excéntrico, médico naturista; en fin, calificado según fuere la visión del mundo de quien lo conociera. Pero, ¿cómo lo podría aprehender yo misma como observadora? ¿Qué debía hacer ahora con toda la carga teórico-metodológica y epistemológica “incrustada” en mi cabeza e impresos en los libros y fotocopias que literalmente arrastré conmigo? De alguna manera, había comenzado mi observación participante”¹⁴³.

En la cita precedente dejo claro mis objetivos, después de una serie de interrogantes reafirmo mi quehacer específico en la zona: reflexionar desde la observación participante el modo de vida de un hombre denominado Amauta. Por tanto, el Amauta Illapa, entre otros sujetos, devino mi objeto de investigación.

Los objetos sociales, según Parsons, pueden tener una significación muy amplia o estrecha y claramente definida para el actor-sujeto; es decir, el ámbito de significación del objeto depende de los intereses del actor-sujeto. *Per se* los objetos no determinan automáticamente la orientación de la acción de los actores; al contrario, según Parsons, deben concretarse elecciones antes que el significado de los objetos aparezca definido.

La orientación de mi acción hacia la situación y en relación con el objeto de mi interés estaba bien precisada; por tanto, mi relación con el objeto estuvo determinada por los intereses cognoscitivos y “donde las normas de valor tienen primacía (es decir, la investigación o la búsqueda de conocimiento es lo importante)”¹⁴⁴. En consecuencia, creo considerar que la “actividad intelectual” condicionó la acción de mi trabajo de campo. Si así fuere, los modos específicos de la orientación atravesaron mi práctica de campo a fin de concederle un significado preciso a la situación. El autor explica que “una modalidad es

¹⁴² *Ibidem*. Pp. 101-102.

¹⁴³ Léase el diario de campo entre los meses de noviembre y diciembre del año 2003.

¹⁴⁴ Talcott Parsons y Edward Shils. *Op. Cit.* P. 98.

una propiedad de un objeto: es uno de los aspectos en virtud del cual el objeto puede ser significativo para un actor. La acción apropiada de un actor será una función de las modalidades que él haya elegido”.¹⁴⁵ De acuerdo con las significaciones de mi objeto social, predominaron en mi observación de campo el modo evaluativo, de la orientación motivacional, y cognoscitivo, de la orientación de valor. El modo evaluativo “(...) hace uso de normas cognoscitivas (llaves de conocimiento), a fin de distribuir la atención y la acción con respecto a los diferentes objetos y a sus posibles modalidades (...)”; el modo cognoscitivo de la orientación de valor “comprende las diferentes formas de subordinación a las normas por las que se establece la validez de los juicios cognoscitivos”¹⁴⁶

Una vez catectado mi objeto, normas cognoscitivas, propias de mi actividad intelectual, legitimaron mi selección entre variables patrones (recordemos: “es una dicotomía, uno de cuyos polos debe ser elegido por el actor antes que el significado de la situación se halle determinado para él y, en consecuencia, antes que pueda actuar en esa situación”). La selección me enfrentó a un problema evaluativo y no de integración del sistema. De esta manera, las normas apreciativa (retomemos: “comprende las varias formas de subordinación a las normas por las cuales se establece la propiedad de la catexia de un objeto o de una clase de objetos”¹⁴⁷) y cognoscitiva caracterizaron mi elección. Quiero con ello significar que mi relación con el Amauta estuvo determinada por normas inherentes al método científico; por supuesto, que el “sentimiento” también atravesó mi práctica junto al Amauta Illapa, si bien supeditado a la axiología de la ciencia.

Respecto de la primera variable: Afectividad – Neutralidad afectiva. La orientación de mi acción en situación a fin de estudiar a mi objeto de estudio: el Chaman Illapa, me indujo adoptar la actitud propia de la “Neutralidad afectiva”. Según la racionalidad de mis necesidades–disposiciones como la de mi expectativa de mi rol, reprimí mis emociones en función de la normativa científica. Al respecto, léase:

“Lo más significativo para mí fue el álgido debate generado por los distintos movimientos indígenas bolivianos; sus divergencias políticas y socioculturales, me impresionaron profundamente. Entonces la concepción “totalizadora” de las “Abuelas y los Abuelos originarios”, propuesto por mi informante, se desmoronaba ante mis “ojos” debido a las confrontaciones suscitadas entre ellos. Se llamaron “etnocéntricos”, “regionalistas”, todos eran dueños de la “verdad”, incluyendo al Amauta, su esposa y “adeptos” a su pensamiento; me llamó la atención cuando los “seguidores” criollos de mi informante atacaban a aquellos invitados o participantes que disintían de sus propuestas, repitiendo “frases” e “ideas” escritas y divulgadas por éste, sin la menor inclinación por el debate crítico y respetuoso”¹⁴⁸.

Obsérvese el distanciamiento emocional que guardé respecto del pensamiento del Amauta. En ningún momento, a pesar de lo interesante de su propuesta¹⁴⁹, me vinculé a su práctica; intenté, por todos los medios, observarlo siguiendo la normativa de la observación participante positivista. En apartes de este trabajo, señalé que la lógica de la investigación de la etnografía experimental guió mi estudio; mas, es

¹⁴⁵ *Ibidem*. P. 87.

¹⁴⁶ *Ibidem*. P. 87.

¹⁴⁷ *Ibidem*. P. 82.

¹⁴⁸ Véase mi diario de campo, “mi último viaje al recinto del Amauta: julio, 2004”.

¹⁴⁹ Léase la entrevista que le efectué al Amauta Illapa, en el anexo “A”.

evidente, que la axiología del método positivista, según los parámetros de la neutralidad axiológica, “condujeron mis pasos”.

La segunda variable patrón señala que el actor debe escoger entre la “orientación hacia sí mismo o la orientación hacia la colectividad”. De esta variable patrón, en un nivel concreto, se derivan los roles representativos y autónomos. Durante mi trabajo de campo, asumiendo la estructura de mis necesidades–disposiciones y según la expectativa de mi rol, tomé en cuenta mis intereses privados fijados por los rigores del método científico, subestimando los valores e intereses de la colectividad, en este caso el contexto vital del Amauta Illapa definido como sistema social. Así, mi rol fue autónomo respecto de mi vínculo interno con la colectividad. Parsons explicó que “un rol representativo: en sus relaciones externas, (...) se orienta primariamente hacia las expectativas de rol que dirigen su conducta como miembro de la colectividad; (...) un rol autónomo es aquel en que el actor es libre (...) respecto de sus roles como miembro de la colectividad, en las relaciones externas (...)”¹⁵⁰. Si bien, no fui miembro de la colectividad conformada por el Amauta, su familia y seguidores, éste me asimiló como si fuese un integrante más de su hogar¹⁵¹; de tal forma, mi conducta diaria en el contexto del Amauta respondió más al rol de “hija” o de “prosélita” que el de investigadora; era en las noches, en la soledad de mi habitación, escribiendo mis notas de campo, donde enfrentaba mis roles “representativo” y “autónomo”.

La tercera variable patrón, les plantea el dilema al actor entre la actitud universalista y la particularista. El actor en situación se halla en la disyuntiva de tratar a los objetos de acuerdo a los intereses y valores propios tanto del objeto como de la colectividad, u otorgarle primacía a las normas generales que trascienden la relación diferencial que tenga el actor con el objeto o el grupo. En el caso de mi trabajo de campo, en mi rol autónomo, legitimado por la racionalidad de la ciencia, apelé a las normas generales a fin de caracterizar a mi objeto, independientemente, de la relación particular que éste mantuvo conmigo. De mi diario de campo, aíslo el siguiente fragmento a modo de ejemplo:

“He aquí el embrollo, si no pretendo fanatizarme ¿cómo deslindo lo subjetivo durante el trabajo de campo? ¿Cómo logro la observación participante, manteniendo posturas propias del empirismo ingenuo: la neutralidad axiológica?

Creo, profesor, que los problemas y las preguntas planteadas (menos las intuiciones), presentan escenarios metodológicos bien interesantes. ¿En qué momento logra el investigador social deslindarse de lo subjetivo durante la observación participante? Aún más cuando se entablan vínculos afectivos entre el estudioso y su informante¹⁵²; ese es también mi caso: cultivé una bella amistad entre el Amauta y su familia. Por ello, en algunos casos, no logramos saber si se trata de un invento literario del antropólogo o si en verdad sucedieron los hechos.

Por otra parte, debo confesarle que le escribí tanto al Amauta como a su señora esposa, una misiva bien sincera; objetivo: alejarme de ellos, no puedo ser amiga de quien desconfío, no es honesto”.

Nótese que apegada a posturas normativas de la ciencia, entré en contradicción con mi propia subjetividad: “¿En qué momento logra el investigador social deslindarse de lo subjetivo durante la observación participante?” Por ende, primando mi rol autónomo durante la observación participante,

¹⁵⁰ *Ibidem*. P. 114.

¹⁵¹ Léase la entrevista del anexo “A”.

¹⁵² En algunos casos, terminan en tórridos romances.

decidí romper mi relación afectiva con el Amauta y su grupo: “le escribí tanto al Amauta como a su esposa, una misiva bien sincera; objetivo: alejarme de ellos (...)”.

Después de analizar la selección a la que me obligó la situación en relación a mi objeto, el Amauta Illapa, como complejo de cualidades o de realizaciones, o considerando los intereses y los valores del Amauta y su grupo, creo establecer que durante mi proceso de evaluación, bien sea a nivel de la personalidad, como hábito de elección, o a nivel de la colectividad, como aspectos de la definición de rol, las normas cognoscitivas dominaron a las apreciativas, por ende mis objetos (el Amauta y su grupo) fueron juzgados desde un marco de referencia generalizado, cuyo centro son las normas inherentes al método científico y no a la racionalidad de las acciones del ego. Por consiguiente, tanto en el nivel de la personalidad como en el ámbito de la colectividad, seleccioné entre las variables patrones: adscripción – desempeño y especificidad – difusividad, los polos inherentes al complejo de realizaciones (presentes, pasados y futuro) del Amauta Illapa, mientras que desde la expectativa de mi rol orienté mi selección dentro de un campo específico de su significación como un medio instrumental.

Como bien expuse en párrafos precedentes, la acción intelectual orientó mi observación en situación, determinando mis patrones de evaluación (las expectativas de rol constituyen patrones de evaluación) como la orientación de mi conducta (las necesidades – disposiciones son tendencias para actuar de determinadas maneras con respecto a los objetos y esperar determinadas consecuencias de esas acciones), hacia mi objeto de estudio: el Amauta Illapa en interacción con su grupo; por tanto, el carácter universal de las normas cognoscitivas tuvieron prioridad respecto de las apreciativas; así evidencio el conflicto que viví entre mis roles autónomo y representativo; respecto de mi rol representativo (en las relaciones externas, un miembro se orienta primariamente hacia las expectativas de rol que dirigen su conducta como miembro de la colectividad), es de suma importancia definir el concepto de colectividad a fin de comprender el porqué del choque cultural. Talcott Parsons definió colectividad “al sistema social que tiene estas tres propiedades: posee metas colectivas, metas compartidas, y en un sistema de interacción singular, con límites definidos por la duración de los roles constituyentes del sistema”¹⁵³. Al interactuar como actor social, en el recinto vital del Amauta Illapa, éste me asimiló como un miembro más de su parentela y amigos; por supuesto que la actitud del Amauta confundía mi expectativa de rol, chocando con mis patrones de evaluación; por ejemplo, en el diario convivir con el Amauta, junto a sus familiares y amigos, mi conducta tendía a orientarse hacia los intereses y valores de esa colectividad, mas en la soledad de mi cuarto, escribía mis anotaciones de campo asumiendo mi rol autónomo; divorciándome, por ello, de sus “metas compartidas” y “colectivas”. Justamente, por eso sentía que el Amauta Illapa invadía mi espacio ya que no aceptaba que tergiversara mi rol de investigador, si bien tendía a deslizarme hacia “aguas” subjetivas. Por ende, al final les escribí una carta de ruptura, he aquí algunos fragmentos que evidencian mi lucha tanto a nivel de mis hábitos de elección como en mi definición de rol al seleccionar entre polos ofrecidos por las variables patrones: “(...) quiero que les quede bien claro que no soy una seguidora del discurso de La Unidad; (...) tan sólo creo ser una universitaria; (...) decidí estar sola; necesito decantar estos sentimientos con la mayor seriedad del mundo; (...) mas quiero que sepan que ustedes son las personas más buenas del mundo (...)”. Obsérvese como me debatía entre el cariño que aún les profeso y mis claros objetivos académicos en relación con el motivo de mi estancia en su hogar.

¹⁵³ Talcott Parsons y Edward Shils. *Op. Cit.* P. 229.

¿Internalista o externalista?: La lógica racional de mi diario de campo

Breve comentario

Intentaré cerrar la deconstrucción que hice de mi diario de campo apelando a una metodología externa a las ciencias sociales: escogí algunos puntos neurálgicos de la metodología de la investigación propuesta por Imre Lakatos, en vista de que ofrece un criterio demarcatorio que posibilita la evaluación de cuerpos teóricos ajenos a la lógica racional de las ciencias naturales. Tal vez pareciera contradictorio explicar el criterio demarcatorio subyacente en escritos aparentemente de carácter “subjetivo”, mas como asumí la observación participante y la entrevista “no dirigida” como método de aproximación a mi objeto de estudio (el Amauta Illapa), considero que la influencia inconsciente ejercida (como resultado de todo mi proceso de socialización secundaria) por las concepciones teóricas de Emile Durkheim y Talcott Parsons, responden a un determinado criterio demarcatorio; es decir, mi “mirada” en el “campo de trabajo” estuvo condicionada y teñida por las mencionadas propuestas teóricas, cuyo substrato teórico epistemológico “reposan” sobre contextos de aproximación a lo real concreto “internalistas” o “externalistas”.

Historia interna e historia externa

Imre Lakatos, parafraseando a Kant, afirma que “la filosofía de la ciencia sin la historia de la ciencia es vacía; la historia de la ciencia sin la filosofía de la ciencia es ciega”.¹⁵⁴ Es decir, la historiografía de la ciencia no sólo necesita sino que debe aprender de la filosofía de la ciencia, y viceversa. Así, la metodología de la ciencia puede otorgarle al historiador criterios normativos para que su investigación documental esté orientada teóricamente y no sea puramente descriptiva; pero a su vez estos criterios normativos internos deben ser confrontados con los datos proporcionados por la realidad histórica concreta. De esta manera, puede afirmarse que la historia de la ciencia es el contenido empírico de la filosofía de la ciencia. Por tal razón, para que la historia de la ciencia no sea una simple descripción de acontecimientos históricos, ésta debe ser reconstruida racionalmente. Ello no significa que Lakatos desdeñe los factores externos (sociales, políticos, psicológicos y culturales), sino que es mucho más importante que el epistemólogo se preocupe por la reconstrucción interna de la ciencia: “la reconstrucción racional o historia interna es lo principal; la historia externa es secundaria, puesto que los problemas más importantes de la historia externa son definidos por la historia interna”.¹⁵⁵

Éste señala, que con respecto a la historia interna los enfoques pueden ser distintos y los sintetiza en cuatros: inductivistas, convencionalistas, falsacionistas, y su propia metodología de la investigación. Cada una de estas posturas son normativas, permitiéndole al investigador llevar a cabo una reconstrucción racional de acuerdo a criterios diversos. Muy brevemente expresado, para los inductivistas la historia interna de la teoría se fundamenta en una serie de descubrimientos de hechos sólidos y las denominadas

¹⁵⁴ Imre Lakatos. La metodología de los programas de investigación científica. Alianza Universidad. Madrid. 1993. P.134.

¹⁵⁵ Ibidem, p. 154.

generalizaciones inductivas. De acuerdo con los convencionalistas la historia interna se basa en descubrimientos fácticos y en la construcción de sistemas “de casillas”, explicativos y descriptivos, y su reemplazo por otros más simples.¹⁵⁶ En cambio, para los falsacionistas la historia interna toma en cuenta las conjeturas audaces que son de contenido empírico creciente y los experimentos cruciales exitosos. Por su parte, la metodología de los programas de investigación centra su atención en la evaluación de los grandes programas de investigación y en los cambios progresivos y regresivos de problemáticas que llevan a la sustitución de un programa por otro.

Así, la historia interna, en última instancia, dependerá de la concepción teórica subyacente al trabajo del historiador. Por tanto, una reconstrucción racional de la ciencia no se basa en las creencias o la personalidad del científico; ya que estos factores subjetivos no son relevantes para la historia interna. De esta manera, el historiador y el filósofo de la ciencia serán muy selectivos, excluirán todos aquellos aspectos irracionales, “ya que lo que fue o no importante en el pasado depende de los criterios de racionalidad que orientan el trabajo empírico del historiador”¹⁵⁷.

Según Lakatos, una forma de señalar las diferencias entre la historia real y su reconstrucción racional es narrando la historia interna en el cuerpo principal del texto y mostrando en “notas a pie de página” los desajustes de la historia real con respecto a la reconstrucción racional: “la historia de la ciencia es una historia de acontecimientos seleccionados e interpretados normativamente”.¹⁵⁸

El internalismo como reconstrucción racional

En la *Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales*, Lakatos expone que “a.- la filosofía de la ciencia suministra metodologías normativas con las que el historiador reconstruye la historia interna, ofreciendo de este modo una explicación racional del crecimiento del conocimiento objetivo (...) b.- cualquier reconstrucción racional de la historia debe ser complementada mediante una historia externa (socio psicológica)”.¹⁵⁹ Sin embargo, el autor señala que la demarcación característica entre lo normativo-interno y lo empírico-externo difiere entre metodologías. Por tal razón, las teorías historiográficas internas y externas “determinan conjuntamente y en gran medida la elección de problemas para el historiador”¹⁶⁰. Ahora bien, esta aludida demarcación, imprecisa, es normativizada por Lakatos cuando expresa que la selección de los problemas más significativos de la historia externa “sólo pueden formularse en términos de una metodología; por ello, la historia interna es lo principal y la historia externa, lo secundario”¹⁶¹. Al respecto, Esteban Medina¹⁶² explica que la alternativa de Lakatos “consiste en elaborar un criterio de

¹⁵⁶ De acuerdo con Javier Echeverría, “sistemas de casillas” significa que los descubrimientos factuales son completados por sistemas de organización de los mismos en torno a unas u otras nociones, definiciones o axiomas cuyas modificaciones también han de ser estudiadas en dicha historia interna. (Véase de este autor su obra *Introducción a la metodología de la ciencia*. Barcelona. Barcanova. 1989. Pp. 141-142.)

¹⁵⁷ Esteban Medina. *Conocimiento y Sociología de la ciencia*. Madrid. CIS. 1989. Pp. 105,110 y 111.

¹⁵⁸ Imre Lakatos. *Op.cit.*, p. 157.

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 134.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 134.

¹⁶¹ Lakatos es consciente, tal vez, de esta normativización cuando dice: “mi nueva demarcación, no ortodoxa, entre la historia interna y la externa, constituye un cambio importante del problema y puede parecer dogmática”. p. 135.

¹⁶² Sociólogo del conocimiento del Centro de Investigaciones Sociológicas de Madrid, España.

racionalidad a priori no abstracta sino que es consecuencia del aprendizaje mutuo entre filosofía e historia”.¹⁶³

Desde esta perspectiva, Lakatos sostiene que el conocimiento científico crece racionalmente y que la historia de la ciencia puede ser reconstruida según pautas de racionalidad.

¿La escritura de mi diario de campo ha respondido a criterios internalista o externalista?

El choque cultural descrito e interpretado en mi diario de campo, evidencia la lucha sostenida conmigo misma entre mis pretensiones objetivas y apreciaciones subjetivas sobre el Amauta, su familia y seguidores. Al respecto, el profesor Roberto R. Bravo, en una de sus cartas, dirigidas a mi persona, logró develarme el problema en términos metodológicos:

“Desde el ángulo en que ves las cosas en este momento (...) creo que las alternativas que se te ofrecen son: (1) Denunciar la falsedad del supuesto Amauta —lo que tendría como consecuencia inmediata la descalificación de tu trabajo académico, que ya no sería propiamente “etnográfico” sino de corte más bien periodístico. (2) Limitarte al análisis lógico-metodológico de los textos lo que, aparte de ser un trabajo incompleto para el método etnográfico, te suscita problemas éticos.

Ahora bien, a pesar de la aparente validez de esos planteamientos, los hechos son:

(1) que no podrías, en propiedad, denunciar al Amauta como “supuesto” sin aportar pruebas. Y *pruebas*, realmente, no tienes: No has logrado comunicarte con sus padres (ni aun sabes si éstos viven). El Amauta *eludió* darte sus datos, pero —sin desconfiar para nada de tus intuiciones— no puedes dar pruebas de ello. Por otra parte, podría ser que cuanto te ha contado de sus padres sea verdad; pero por alguna razón (hasta, quizás, una pelea familiar) no quiera que hables con ellos; o simplemente no quiera que contrastes con ellos lo que en cierta medida es, con seguridad, una construcción idealizada de su infancia. Tampoco tienes datos documentales de algunos hechos que sospechas: si pasó, o no, por una universidad y las posibles razones de su abandono, si realmente hubo en algún momento un “acto bautismal” de su chamanismo y en qué forma. Su carácter absorbente y supervisor me parece indicio de una actitud desconfiada; su intolerancia y agresividad no son nada edificantes; pero estos rasgos de carácter, ¿qué prueban exactamente? Su habilidad política y manipuladora tendrías que sustentarla cuando menos con testimonios sólidos; y, una vez más, eso ¿qué prueba?; ¿cuál es su relevancia respecto a su autenticidad? (...) Descartada la denuncia, y concediéndole al Amauta el beneficio ético de la duda respecto a su autenticidad, la alternativa de limitarte al análisis lógico interno de los textos seguiría siendo, no obstante, un problema —aunque menor— debido a que, como tú señalas, de ignorar del todo tus reservas respecto al sujeto de estudio, el informe sería metodológicamente incompleto; mientras que al incluirlas, dada su naturaleza, por muy subjetivamente que se presentaran inevitablemente arrojarían dudas sobre su autenticidad, debilitando la validez de las conclusiones y apreciaciones etnográficas (...) De cualquier modo, no pienso que convenga hacer de las cuestiones externas (como las llama Lakatos) el centro de la investigación; son sólo el complemento necesario para

¹⁶³ Esteban Medina., *op. cit.*, p. 111.

entender a plenitud los resultados de tus análisis de las cuestiones internas, que son el núcleo de tu trabajo.”¹⁶⁴

De esta extensa cita considero importante destacar los siguientes fragmentos: a) “(...) De cualquier modo, no pienso que convenga hacer de las cuestiones externas (como las llama Lakatos) el centro de la investigación”. El profesor Bravo me recomendó que no hiciera de los asuntos externos el foco de mi investigación; sin embargo, la dimensión socio psicológica estructuró mi diario de campo. En primera persona observé y reflexioné no sólo las acciones del Amauta Illapa sino, también, el porqué de mis apreciaciones teórico-metodológicas y subjetivas. Ahora bien, a pesar de lo planteado, Lakatos expuso que “(...) la selección de los problemas más significativos de la historia externa sólo pueden formularse en términos de una metodología (...)”; es decir, si bien mi diario está escrito en un supuesto tono subjetivo, mis vivencias con el Amauta Illapa las creí explicar sobre la base racional del método etnográfico (observación participante y entrevista “no dirigida”). Por lo tanto, la historia empírico externa b) “(...) son sólo el complemento necesario para entender a plenitud los resultados de tus análisis de las cuestiones internas, que son el núcleo de tu trabajo”. De esta manera, al proceder con la deconstrucción del diario, descubrí que mi lucha interna por determinar la identidad del Amauta, entre otros problemas planteados, respondió tanto a las exigencias del método científico asumido como a mis propios afectos hacia el Amauta y su entorno. Es decir, la aparente contradicción no fue más que el resultado del conflicto entre la racionalidad de la ciencia, mis valores socioculturales y mis emociones. Si bien, la historia interna terminó condicionando mi observación participante. El Amauta devino objeto de mi estudio, al igual que los miembros que conforman su contexto vital. Así que al cosificarlo como “dato” empírico, no podía aceptarlo como mi “maestro de sabiduría”. Bajo ningún concepto, influenciada, inconscientemente, por la teoría estructural funcionalista, acepté que tergiversara mi rol de investigadora por el de aprendiz de sus propuestas. Por supuesto que durante el proceso de deconstrucción descubrí que mi observación no fue participante según la concepción epistemológica que intenta “quebrar” la relación positivista sujeto-objeto; mi participación consistió en observar bajo el ropaje de la “neutralidad afectiva”, filtrando sus acciones desde la lógica racional de los elementos estructurales de la acción. Por ende, puedo afirmar que mi observación participante estuvo determinada por los métodos estructurales funcionalistas y positivistas. Por ello, le expresé al profesor Roberto R. Bravo que creí hallar los problemas metodológicos centrales de mi trabajo de campo en las dificultades en el acceso a la información y el choque cultural; aspectos concernientes a la lectura teórica o internalista (contexto lógico-epistemológico) de mi trabajo de campo.

Obsérvese que no aspiré evaluar mi diario de campo desde la metodología de los programas de investigación científica propuesta por Lakatos; más bien pretendí leer desde el par conceptual “historia interna” e “historia externa” la disposición estructural de mi diario de campo, a fin de descubrir la base teórico metodológica sobre la que soporté mi observación participante. Aunque si me fuera quedado “atrapada” en el proceso de verificación de los datos obtenidos a través de la entrevista “no dirigida”, con la pretensión última de probar o deslegitimar su práctica como Amauta, las explicaciones socio psicológicas o externalistas terminarían imponiéndose, desembocando en la escritura de una posible crónica periodística o policial; en consecuencia, el carácter racional de la evaluación de mi diario fue definido por su estudio interno o teórico metodológico.

¹⁶⁴ Véase del anexo “B”, el correo electrónico n° 1.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Teniendo en cuenta lo desarrollado con anterioridad, ya es posible, a estas alturas del trabajo, plantear la base de algunas conclusiones importantes:

- 1) La observación participante define la lógica de la investigación del trabajo de campo profesional; en consecuencia, el entramado lógico conceptual asumido, consciente o inconscientemente, por el investigador social en el campo, condicionará su selección, descripción, interpretación o explicación del “dato” o “hecho” etnográfico.
- 2) Por tanto, para el etnógrafo, la elaboración teórica del “otro” dependerá de su soporte teórico-epistemológico. De este modo, el predominio de la historia interna o la historia externa durante la selección y explicación del hecho etnográfico, dependerá de la lógica de la investigación asumida.
- 3) En el caso de mi trabajo de campo, el sistema conceptual aceptado conscientemente, condicionó mi observación participante. Al pensar mi investigación desde el método etnográfico de carácter experimental, “desdibujé” las rígidas líneas fronterizas entre el mundo psico-social y teórico-metodológico, precipitando, justamente, el “choque cultural”. Cuando Margaret Mead, entre otros, recomiendan en términos metodológicos “controlar la subjetividad”, de alguna manera, privilegian las estructuras conceptuales respecto de las acciones significativas; es decir, el “sentido” lo confiere la teoría. Desde la etnografía experimental la relación sujeto-objeto, es sustituida por la “tensa” interacción crítica entre sujetos; en consecuencia, el etnógrafo no sólo observa e interpreta al “otro”, sino que también debe “objetivarse” a sí mismo, a fin de lograr la difícil autocrítica teórico-metodológica.
- 4) Justamente, la racionalidad etnográfica experimental al fundamentar sus bases sobre un nuevo sentido del sujeto y el objeto de conocimiento, no subestima la aparente interpretación subjetiva del investigador, ya que lo termina legitimando como un problema metodológico. En el caso de mi experiencia con el Amauta Illapa, consideré aspectos a simple vista subjetivos como dificultades de orden metodológicos: mis desavenencias con el Amauta, incluyendo mis dudas sobre la validación de la información proporcionada por él mismo, terminé interpretándolos desde dos vertientes: a) el choque cultural y b) los inconvenientes en el acceso a la información. Así, logré reflexionar mi observación participante, consiguiendo la pretendida autocrítica teórico-metodológica; mas la entrevista “no dirigida”, realizada al Amauta, no sobrepasó su condición de “objeto”; la influencia ejercida por el “guión” y la presencia “intrusiva” del grabador, determinaron una relación epistemológica de corte realista.
- 5) Aunque durante el proceso de deconstrucción de mi diario de campo descubrí que, inconscientemente, expliqué las acciones del Amauta Illapa desde entramados conceptuales positivista y estructural funcionalista. Precisamente, mi pretensión interpretativa del “otro”, contradecía los parámetros de la epistemología realista que “manejaba” inconscientemente. El choque cultural fue inminente. Aunque intenté no subestimar las interpretaciones psicosociales o externalistas, la historia interna restringió la explicación que realicé de las acciones del Amauta Illapa en su recinto vital.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE Silvia. (1995) Entrevistas y cuestionarios. En: Aguirre Baztán (ED). *Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural*. 17. Editorial Boixareu. Universitaria.
- AUGE, Marc. (1996). *Dios como objeto*. Barcelona (España): Gedisa Editorial.
- AUGÉ, Marc. (1998). *El viaje imposible. El turismo y sus imágenes*. Barcelona (España): Gedisa editorial.
- BERMÚDEZ, Luis. (2004) *Confiado al destino*. Valencia: Ediciones de la Universidad de Carabobo.
- CASTANEDA, Carlos. (2001). *Las enseñanzas de don Juan. Una forma Yaqui de conocimiento*. FCE. México.
- CLIFFORD Geertz, James Clifford y otros. (2003) *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona (España): Gedisa Editorial.
- CLIFFORD Geertz. (1992) *La interpretación de las culturas*. Barcelona (España): Gedisa Editorial.
- COPPENS, Walter (1988). *Los aborígenes de Venezuela*. Monografía N° 35. Fundación La Salle de Ciencias Naturales. Monte Avila Editores. Caracas.
- CORDOVA, Víctor. (1986). *El modo de vida: Problemática teórica y metodológica*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- COULON, Alain. (1987). *La Etnometodología*. Madrid: Editorial Cátedra.
- DIEZ DE MEDINA, Fernando. (1953). *Literatura Boliviana*. La Paz: Libro Editor.
- DURKHEIM, Émile (1983). *Las reglas del método sociológico*. Barcelona: ORBIS.
- FEYERABEND, Paul. (2000). *Tratado contra el Método*. Madrid: Tecnos
- GOFFMAN, Erving. (1994) *Estigma*. Buenos Aires: Edit. Amorrortu.
- GOFFMAN, Erving. (1994) *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Edit. Amorrortu.
- HAMMERSLEY, Martyn y ATKINSON, Paul. (1994) *Etnografía. Métodos de investigación*. Ediciones Paidós.
- HAMMERSLEY, Martyn y ATKINSON, Paul. (1994) *Los relatos nativos: escuchar y preguntar. Etnografía. Métodos de investigación*. Ediciones Paidós.
- JAMES, William. (1975). *Pragmatismo*. Madrid: Ediciones Orbis.
- KUHN, T.S. (1998). *La estructura de las revoluciones científicas*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- LAKATOS, Imre. (1993) *La metodología de los programas de investigación científica*. Madrid: Alianza Universidad.
- LEÓN, Olivé y PÉREZ RANZANZ, Ana Rosa. (1989) *Filosofía de la ciencia: teoría y observación*. México: Siglo Veintiuno Editores
- MEAD, Margaret. (1983). *Cartas de una antropóloga*. Barcelona: Bruguera-Emece.

- PARSONS, Talcott y SHILS A. Edward. (1962) *Hacia una teoría general de la acción*. Cambridge (Mass.) Harvard University Press
- PARSONS, Talcott. (1976). *El sistema social*. Madrid: Biblioteca de la Revista de Occidente.
- RITZER, George. (1993) *Teoría sociológica contemporánea*. Madrid: Mc Graw Hill.
- RIVERO, Carmen Irene. (2003) “El giro lógico de la disyunción a la conjunción en Edgar Morin. Proceso histórico y teoría social”. *Revista FACES*. Universidad de Carabobo. Año 13 - N° 24. Julio – Diciembre 2003.
- VALLÉS, Miguel. (1997) *Técnicas de conversación, narración (1): Las entrevistas en profundidad. Técnicas cualitativas de investigación social*. Madrid: Editorial Síntesis.
- VELASCO, Honorio y DIAZ DE RADA Ángel. (1999). *La lógica de la investigación etnográfica*. Editorial Trotta.
- WILD, Peter. (2002) *Sabiduría Amautaica del sentimiento*. Chile: Cuatro Vientos Editorial.
- ZAMORA CARDOZO, Elizabeth. (2001) *Tramas de Vida*. Caracas: FACES/UCV/TROPIKOS,
- ZAVALETA MERCADO, René. (1983). *Bolivia, Hoy*. México: Siglo Veintiuno.

ANEXOS

ANEXO “A”

TRASCRIPTIÓN INTEGRAL DE LA ENTREVISTA “NO DIRIGIDA” REALIZADA AL AMAUTA ILLAPA

Es de suma importancia considerar que la presente entrevista “no dirigida”, la efectué de manera intermitente a lo largo de mis tres viajes a Cochabamba, incluyendo las conversaciones sostenidas con mi informante en la Ciudad de Caracas.

1.- ¿Cómo reconstruiría su “vida” desde el “Cosmocimiento de la Pacha”?

Nosotros, en el “pasado” ya hemos reconstruido nuestra “vida” en La Unidad con todo el Todo o con toda la Pacha y el “Cosmocimiento” mismo es un estado de existencia material-energético que desde el “empleo” de todo el potencial que contiene Lo Humano Integral permite el sentir-existir-hacer-saber a la Realidad de la Pacha en la dimensión en la que uno puede Estar siendo con todo su Ser Individual. El Cosmocimiento auto-exige cotidianamente Estar y No Estar en La No Unidad en función de consensuarse, de equilibrarse, de hacer y de respetar las identidades diferentes-semejantes y la de uno mismo. No se desenvuelve o desenrolla el Cosmocimiento para vivir en la montaña, en el subsuelo de una caverna, en las nubes o sólo consigo mismo sin ser el Otro y todos los Otros de la Pacha, sin ser un Uno-Todo-Todo-Uno que concentra-desconcentra a todas las Multidimensiones y a la Unidimensionalidad de la Pacha o Realidad Total.

El Cosmocimiento es un proceso “intersubjetivo-intrasubjetivo” o interno-externo, y viceversa, que convoca un autoesfuerzo de carácter concéntrico-excéntrico de ser Lo Humano Integral en todas sus dimensiones de lo diferente-semejante y sub-dimensiones de Lo Humano Específico en la diferencia; de Lo Humano Medio Ambiental, de Lo Humano Naturaleza, de Lo Humano Planeta, de Lo Humano Cosmos y Caosmos, de Lo Humano Total en su caos-orden y orden-caos. Y, además, un proceso de ser lo finito-infinito, lo relativo-absoluto, lo efímero-lo eterno, lo mortal – lo inmortal que son dimensiones que complementan a las dimensiones de lo diferente-lo semejante y que se tienen que desenrollar para Estar siendo-ocurriendo-sucediendo siempre nomás Lo Humano Integral en el Ser de la Totalidad o en el Ser de la Pacha.

El Cosmocimiento es un pilar o piedra fundamental de una TRIPOTENCIA que es sólo UNA POTENCIA de energía-materia o de materia-energía, a saber: el Cosmocimiento, el Realidadicimiento y la Sabiduría, lo que para el Otro que se aproxima al sentir-saber de La Unidad, hemos sustentado como el CRS. El primero, puede sustentar aparentemente al segundo, éste con el primero al tercero, más realmente están siempre nomás combinados e intracombinados porque la denotación y la connotación por separado es didáctica y sobre todo irrelevante.

El Cosmocimiento se siente, se vive, se hace y se sabe desde el sentir-saber La Unidad de la Pacha que “equivale” a la Ontología Occidental y desde el sentir-saber que Uno como un Uno-Todo es el Otro u Otros de modo que no se concibe ninguna relación de sujeto-objeto, y ni siquiera se la cancela porque no existe tal separación dicotómica; se tiene un Estar que “equivale” a la gnoseología Occidental de manera que el CRS deviene en la “equivalencia”, en parte, a una epistemología Occidental con la cual no se construye conocimientos sino Cosmocimiento, Realidadicimiento y Sabidurías de La Unidad que podrían no sólo auto-brindar un real humano que auto-construye Lo Humano Integral Originario sino una “cientificidad” de La Unidad que para los pueblos dominados y oprimidos les “daría la ventaja comparativa” de ir más lejos que la ciencia y tecnología dominante y por lo mismo cambiar el carácter de clase dominante que poseen la ciencia y tecnología en la actualidad de la nueva era Neo-neoliberal del capital imperialista. El CRS es un factor estratégico que tienen todos los pueblos y naciones del mundo como un potencial “equivalente” a sus recursos naturales, tierras y territorios.

2.- ¿Cuándo comenzó el proceso de Auto-Pachakutik en Usted?

En este Estar, desde la propia complementación o “intrasubjetividad” con las enseñanzas “prácticas y teóricas” de mi madre y padre en la niñez de modo que a los cinco años de edad ya tenía excéntricamente un sentir-saber claro y preciso de la naturaleza y función de las culturas de La No Unidad por haber internalizado la magnitud en el corazón del genocidio, del etnocidio y del ecocidio de Occidente sobre la sociedad, la cultura y la civilización de nuestros ancestros incarios y del plan, programa, proyecto tahuantisuyano; y, concéntricamente tenía el sentir-saber de la diferencia- semejanza de mi individualidad con la de los Otros.

El AutoPachakutik si bien ocurre-sucede en Uno, es un proceso que trasciende la individualidad porque implica la vivencia plena de sentir-saber a la totalidad de la Pacha por el consenso, existir, hacer y saber con todos los Otros de la Pacha y nunca por uno sólo que define el referente: AUTO. Dicho de manera diferente el AutoPachakutik es el sentir-existir-hacer-saber que uno es la Pacha Misma, por lo que deviene en el estar siendo-ocurriendo-sucediendo siempre nomás la Pacha en la condición de Lo Humano Integral expresado en la condición de sentir-saber que se es un Uno-Todo-Uno.

Más antes de este Estar, el AutoPachakutik se inicia antes de nacer en el Estar de las abuelas y abuelos que despertaron y sembraron la información en la memoria genética de una condición de existencia de Lo Humano Integral posible de despertarse en el “presente”. Y, el AutoPachakutik, además, prosigue después de “la muerte”. Es un proceso que trasciende la temporalidad de pasado-presente-futuro, es un Estar de siempre nomás en la Pacha, en la identidad de la Pacha y no sólo anclado en la identidad de la individualidad que se fundamenta en lo diferente y su sub-dimensión. El sentir-saber lo semejante con sus sub-dimensiones y las otras dimensiones de Lo Humano combinado e intracombinado con lo diferente y su sub-dimensión permite sentir-saber que lo que sustantivamos como el “Auto” es la Misma Pacha en Uno que no tiene comienzo, ni final porque siempre es nomás.

El sentir-saber La Unidad nos permite expresar el sentir-saber que la realidad de la Pacha se siente-sabe por el vehículo o vínculo del Auto o de la Individualidad, pero se tiene que trascender esta ilusión porque al ser Lo Humano la Pacha Misma se tiene que en primera y en última instancia el “Auto” se difumina en la Pacha misma. Sin duda que es válido y pertinente el resaltar el “Auto” y tiene su lugar, que no se discute ni se niega como una fase en el proceso del desenrollamiento de Lo Humano, pero, también, es oportuno situarlo como un punto en la combinación e intracombinación de puntos en el proceso de lograr Lo Humano Integral más allá del Auto.

La conservación y la profundización del sentir-saber el carácter del “Auto” en una “anclada” o “detenimiento” del proceso del Estar siendo por medio de su valoración sobre-estimada puede conducir a situaciones no óptimas para el propio desenvolvimiento individual y colectivo de Lo Humano Integral y del modelo de La Unidad.

Lo expuesto, implica de inmediato considerar una linealidad del potencial de realizar un Auto-Pachakutik. Sin embargo, se tiene que resaltar que el potencial de Lo Humano Integral Originario se encuentra en todo ser humano sin excepción y que en el presente es posible tejer una trama y urdimbre de acciones y propuestas que permitan a lo humano individual y colectivo que se lo propongan en la constancia del cotidiano, el lograr el desarrollo del potencial de Lo Humano Integral.

La actual coyuntura exige, pese a lo sustentado sobre el Auto aplicado al AutoPachakutik que este se desenrolle por ser la única viabilidad del Pachakutik, lo que confirma como el Pachakutik es el mismo proceso del Individuo-Individualidad que concreta su Auto-Pachakutik. Desde este sentir-saber, llegamos a expresar que sin AutoPachakutik no es posible realizar el Pachakutik.

3.- ¿En el reconocimiento de sí mismo a lo largo de su vida, cómo lo afectó el proceso de interculturalidad?

La interculturalidad es una realidad innegable, es una factualidad. El escenario intercultural contiene culturas de La No Unidad y de La Unidad. El Estar y el No Estar en La No Unidad implica el orientarse y conducirse en este escenario de la interculturalidad respetando las diferencias y las semejanzas como, por el sentir-saber la realidad de La Unidad de la PACHA o REALIDAD TOTAL, siendo el Otro que permite sentir-saber la calidad y profundidad del auto-proceso de construcción y de destrucción combinados e intracombinados.

Es en este escenario de la interculturalidad donde al Estar con el Otro y con los Otros que se realiza la complementariedad que es el contacto, el compartir, el relacionarse o combinarse con los Otros para realizar o auto-realizar la complementación. En lenguaje Occidental, la Complementariedad equivale individualmente a la “inter-subjetividad” y culturalmente a la interculturalidad; mientras, que la Complementación equivale a la “intrasubjetividad” en términos individuales y culturalmente se aproxima a la intraculturalidad.

Con lo referido se puede afirmar que la interculturalidad puede no afectar a cualquier experiencia individual y colectiva de intraculturalidad cuando se puede afirmar la propia cultura sin antropocentrismo y etnocentrismo, y sentir-saber en la propia cultura a lo diferente-semejante de Lo Humano Integral Originario.

La interculturalidad afecta a cualquier vivencia individual y colectiva que no asuma la opción de ejecutar su propia intraculturalidad e identidad individual-cultural. El sistema dominante ha “desarrollado” una ingeniería y una cirugía de trasplante cultural tan sutil que el subordinado asume una supuesta libertad que le da la ilusión de auto-ejecutar su propio albedrío aunque no sea su peculiar identidad cultural.

La interculturalidad siempre es una constante, mientras que la intraculturalidad es una excepción que establece el desmarque al control social-cultural y al poder de las programaciones “mentales” del sistema y de sus operadores de alienígenos a todo nivel organizacional e institucional a nivel local, nacional, regional, continental y mundial.

La interculturalidad es el Océano donde se tiene que nadar a contracorriente de modo real, en el marco de darle al sistema la ilusión que estamos nadando en su sentido.

La interculturalidad, en el fondo, refuerza y mantiene alerta o “despierto” en el cotidiano al proceso excepcional de auto-construir la intraculturalidad como el propio escenario que contiene La Unidad auto-constructiva de Lo Humano Integral Originario y auto-destructiva de La No Unidad, en cada Individuo-Individualidad.

El desenvolverse en la interculturalidad implica, siempre nomás, sentir-saber, sin ningún reduccionismo, que tal escenario presenta estar siendo de sólo dos modelos de cultura que corresponden a dos modelos de Sociedad y de Civilización: o al modelo de La Unidad o al modelo de La No Unidad. En cualquier tiempo-espacio o espacio-tiempo histórico así nomás será siempre, porque cualquiera que sea el modelo hegemónico el subalterno impulsado por intereses individuales y colectivos ha de expresarse en sentir-saber un modelo u otro.

4.- ¿Cómo y por qué elaboró el concepto de intraculturalidad?

La intraculturalidad es antes de un concepto una realidad, o un hecho, o un evento, o un fenómeno, o una factualidad.

Es tan anciana como la condición humana misma conformando el binomio falso de la interculturalidad-intraculturalidad porque ambas ultrapasando el binomio constituyen el monomio de la complementariedad-complementación o combinación-intracombinación que construye Lo Humano Integral en el Cotidiano y en la Historia con Historicidad en unidad con el Todo o La Realidad Total. La Historia es Antropocéntrica y corresponde a La No Unidad mientras la Historia con Historicidad pertenece a La Unidad donde Lo Humano en “su proceso histórico” se historiza con La Totalidad inmediata y mediata.

La unidad interculturalidad-intraculturalidad es una unidad, simultáneamente, de consenso, de equilibrio, de hacer y de saber desde la perspectiva de La Unidad. En La No Unidad se presenta como lo hemos vivido en 511 años de colonialismo y de evangelización en Abya-Yala, es decir, la sociedad y civilización dominante impone su cultura, en sí impone todo su modelo sin respetar la diferencia-semejanza y generando en el dominado la ilusión de un realizar la intraculturalidad.

El proceso de “destapar” o abrir el “concepto” de intraculturalidad se realizó en el año 1991 cuando se dio respuesta a la agresión a la “inteligencia” y a la identidad de Lo humano que constituía la Carta Encíclica” Centesimus Annus” de mayo de aquel año en la víspera de los 500 años de colonización y de evangelización para permitir o posibilitar la construcción viable de estrategias a partir de la Intraculturalidad. Además a principios del año 1992 se elaboró el documento “Acerca del sentimiento y del pensamiento en el mundo originario de Abya-Yala”, en el cual se “relanza” el sentir-saber de la Intraculturalidad.

En sí, se “destapó” el “concepto” para que luego de los 500 años se tenga una “categoría” para el “debate” intercultural, pero sobre todo para que sienta y se sepa que más que una categoría o concepto es una realidad, o una energía-materia, que transversaliza a todo el accionar como a toda estrategia y táctica de expresar en lo originario Americano a Lo Humano Integral y hacerlo extensivo a todo ser humano que siente-sabe la naturaleza y función de La No Unidad en el seno de la modalidad actual de sociedad hegemónica de La No Unidad.

En el presente el sistema dominante realiza apologías del escenario intercultural y funcionaliza discursos como los de Edgar Morin que centraliza a la cultura como el centro del debate que impactando la

complementariedad de la microfísica en lo intercultural aspira a transgredir el conflicto intercultural desconociendo el eje transversal de la colonialidad del poder de La No Unidad no sólo en las culturas y en su interculturalidad sino en toda la existencia de Lo Casi Humano e ignorando la realidad de la Intraculturalidad cancelada por la dialogicidad intercultural que, además, ni siquiera vislumbra la presencia, el carácter como la función actual del modelo de La Unidad aún sobreviviente no sólo en los continentes del Sur sino en el mismo espacio-tiempo de los continentes del Norte.

Las ciencias sociales actuales y toda la científicidad, en general y en particular, tiene que reconocer el actual escenario no sólo intercultural sino el escenario intercultural-intracultural combinado e intracombinado con los escenarios económicos, sociales, científicos-tecnológicos, sabidurientes, poblacionales, energéticos, ecológicos, geopolíticos, históricos retroproyectados y proyectados, civilizatorios, planetarios, cósmicos y totales. No basta, explicarse o reducir la escena contemporánea a un solo escenario intercultural. Este sentir-saber, permitió, también, destapar y profundizar el explicitar el sentir-saber de lo intracultural que articulado a lo indígena y campesino, en el actual continente Indoafrolatinoamericano, sirva de base para que lo propio indígena-campesino y todo oprimido como explotado pueda tener la opción, de por sí, de plasmar a Lo Humano Integral Originario.

5.- ¿Hasta dónde siente la intromisión cultural de los valores judío-cristianos en su propia autorreflexión vital e intelectual?

Los valores referidos no realizan ninguna intromisión en la propia autorreflexión sino que sobre todo son valores que realizan su intromisión con el colonialismo y la evangelización pasando por el neocolonialismo y la evangelización Republicana hasta el presente a través de la recolonización y de la re-evangelización.

Es la historia del colonialismo y de la evangelización expresada en el genocidio y en el ecocidio, al interior del modelo de Sociedad, de Cultura y de Civilización, lo que nos permite reconocer el carácter de su accionar histórico que es considerado no sólo por nuestra “reflexión” sino por todas las “reflexiones” de los que realizaron, realizan y realizarán una real lectura histórica del colonialismo y de la evangelización.

Nosotros como seres de sentimiento y de saber de Lo Humano Integral Originario, como por nuestra unidad con la experiencia histórica sin historicidad a la que “lo amerindio” fue sometido por la colonización y la evangelización, sentimos la naturaleza de la intromisión de los valores judío cristianos como factores absolutamente negativos para el desenvolvimiento de La Unidad en Abya-Yala. En la misma historia de La No Unidad, la Europa evangelizada significó “oscuridad” y “retraso” amenguado por “las luces” de la ciencia que le llevó el Islamismo.

En el presente, los valores judaicos-cristianos impregnan la cotidianidad de la interculturalidad y es una opción de cada Individuo-Individualidad que en su auto-proceso de auto-destrucción pueda extraerse no sólo los judaico-cristiano sino todo alienígena que aliena y enajena su condición de lo humano en la expresión de Lo Casi Humano.

La intromisión de tales valores no nos conduce a una guerra exógena contra ella en los escenarios de la guerra tradicionales, sino reconvirtiendo la guerra en la unidad unívoca del Estar siendo lo autoconstructivo-autodestructivo poder, en cada Individuo-Individualidad, realizar de manera cotidiana, sin “dormirse” y siempre “despierto”, la “realización” de Lo Humano Integral Originario en el propio o auto- escenario del conflicto en cada individualidad.

Mientras exista La No Unidad con la gravitación hegemónica del modelo de La No Unidad, con su versión judaico-cristiana-occidental(oriental)-mediterránea-eurocéntrica, los valores cristianos y judaicos han de Estar siendo nomás reciclados y reprogramados por las transnacionales y multinacionales ideológicas y de control “mental” de acuerdos a períodos, ciclos, ritmos y frecuencias o constantes del “desarrollo”, en crisis y en no crisis, de la modalidad de La No Unidad, que la levanta como parte del sustento de su existencia hegemónica en la escena contemporánea.

Esta realidad, nos conduce a poner la consideración del “desenvolvimiento” del “conflicto” con tales valores en la propia identidad individual, “intrasubjetiva”, que abre la perspectiva del proceso de la Intraculturalidad de La Unidad en cada individualidad en el escenario intercultural vigente de La No Unidad, sin pretender sugerir ningún enfrentamiento o guerra entre culturas o civilizaciones como plantean los ideólogos imperialistas como Samuel Huntington. En la presente coyuntura, de la actual correlación de fuerzas entre La Unidad y La No Unidad, el autocambio o Autopachakutik es lo principal, por lo que el carácter y función de los valores judaicos-cristianos se descartan o se asumen en la propia subjetividad de cada individualidad.

Estas son los sentimientos del que siente-sabe y no del intelectual que sólo reflexiona, aunque no se deja de emplear la razón reflexiva al lado de todo el potencial de Lo Humano Integral que uno puede contener, como cualquier ser humano.

6.- ¿Qué significa el chamanismo para Illapa desde “La No Unidad de Lo Humano con la Pacha?”

El chamanismo o shamanismo es una creación de la antropología colonial y evangelizadora por lo que resulta ser un *ismo* o un alienígena creado por la cientificidad occidental para ocultar el potencial o los señales de la Sabiduría, del Realidadicimiento y del Cosmocimiento en la existencia de la condición humana en unidad con La Unidad de La Realidad.

El Amauta sólo existe en Siberia, en la Amazonía peruana existe un grupo humano que incorrectamente se le denomina “chamas” pero no son “chamanes”; cada “cultura” o grupo originario de La Unidad tiene sus seres humanos que sienten-saben y no les denomina genéricamente como shamanes o chamanes sino con lo que denota y connota sus respectivas lenguas; cada cultura posee una sustantivación para designar a quienes pueden expresar la máxima diferenciación de Estar siendo, con la propia individualidad de sus individuos, La Unidad; sin que por tal diferenciación, la misma globalidad de la cultura en su conjunto no asuma La Unidad que justamente se expresa concentrada y paradigmáticamente en sus sabias-sabios que en su sentir-saber concentran-desconcentran a la CRS en La Unidad con La Realidad.

Desde La No Unidad de Lo Humano con la Pacha, podríamos indebidamente y equivocadamente afirmar que el “shamanismo” o “chamanismo” como generalidad y especificidad designa a quien posee un nivel concreto de CRS y expresa: la “Ontología, Gnoseología y Epistemología” de La Unidad; expresa el “esquema sistémico o conceptual” de La Unidad; y constituye un modelo individual y colectivo de existencia. Más esto, es una construcción no debida y errada porque estaríamos ejecutando un reduccionismo de La Unidad a lo que es el “shamanismo” o “chamanismo”.

El shamanismo o chamanismo ha sido funcionalizado por el orden de La No Unidad, en su actual modalidad hegemónica, así las grandes metrópolis del planeta, sobre todo en las megápolis imperialistas, los shamanes o chamanes ofrecen desde ingestas de escopolamina, psilocibina, hiosciamina, nicotina... a través de preparados de plantas hasta grandes panaceas para enfermedades, así como filtros amorosos y dañinos, sin dejar de ofertar el éxito y el triunfo en La No Unidad; en fin, en último análisis La No

Unidad ha destruido la imagen real y la condición de existencia real del sentir-saber del que puede ser una señal o vestigio de La Unidad en supuestos niveles de práctica y teoría del CRS.

El shamanismo o chamanismo ha sido estudiado por La No Unidad para asimilarlo, en lo posible, así se tiene los estudios de Terence Mckenna, un estadounidense que estuvo en la búsqueda del fondo de proceso de la ingesta del Ayahuasca, se acercó no tanto, no le dieron lo que buscaba, sin embargo pudo obtener algo con lo que construyó programas virtuales que sustituyen a la real experiencia, estos programas no han sido lanzados todavía al usuario, en gran escala a espera de la coyuntura adecuada, Mckenna terminó trabajando en el Proyecto de Control Mental de USA.

De otro lado, se tiene los estudios de Jeremy Narby que estando en el Perú investigó el empleo del ayahuasca con mayor rigor que McKenna y publicó parte, sin duda, de sus investigaciones en el libro: La Serpiente Cósmica. Estos dos investigadores, son la punta del iceberg que expresa la confrontación interimperialista entre USA- Europa por el control de lo que queda del CRS sistematizado; al respecto podemos decir, menos mal que sólo llegaron a la experiencia de prácticas “no sistemáticas” con “shamanes” o “chamanes” que no poseían la combinación e intracombinación del CRS con el sentir-existir-hacer-saber y el saber-existir-hacer-sentir ancestral originario de modo que aún se conserva intacto todo el potencial de la instrumentalización de La Unidad en Abya-Yala porque no ha caído en el poder imperialista de USA o de Europa.

El presente nos exige la autoexigencia de depurar o “limpiar” a la propuesta de La Unidad de todo Ismo que la aliene y la enajene de su real contenido y la coloque en función de conservar, “desarrollar” y fortalecer a La No Unidad. Lo anterior implica que se tiene que establecer que el “paradigma” de La Unidad no contiene ningún ismo Amautaico, ni mucho menos es shamanismo o chamanismo., aunque algunas “teorías y prácticas” de que se sustantiva como chamanismo pueden constituir acciones-no acciones del sentir-saber de La Unidad sin que sea lo esencial sino apenas tan sólo “una infinitesimal unidad sub-cuántica” de lo que es el sentir-saber de La Unidad.

Nosotros nos autoconsideramos una expresión de sentir-saber de La Unidad y no ningún “Amauta” o “shaman”, por lo que desde y con las Abuelas y los Abuelos de todas las sociedades y culturas de La Unidad impulsamos el “desenrollamiento” de La Unidad de la condición humana como Lo Humano Originario Integral con el Ser de La Totalidad.

7.- ¿Cómo logró desde Occidente autoencontrarse con la sabiduría de las Abuelas y los Abuelos ancestrales?

Mi considerada hermana, nosotros no nos encontramos desde el Occidente con el sentir-saber de las Abuelas y los Abuelos, sino a la viceversa fue desde el sentir-saber de las Abuelas y Abuelos que nos encontramos con Occidente en el escenario de la interculturalidad e intraculturalidad sin que sea tal proceso un autoencuentro con Occidente porque en la combinación intercultural con el mismo, como un Otro no lo asimilamos anabóticamente o lo hacemos nuestro intraculturalmente sin que se le respete en su diferencia-semejanza como a cualquier OTRO, que “indigesta” y se le desasimila catabóticamente, porque no significa “salud” a la condición humana de Lo Humano Originario Integral.

Fuimos “desenrollados”, no “educados”, en La Unidad para el encuentro con La No Unidad en un proceso de Estar en La Unidad y de No Estar en La No Unidad.

8.- ¿Hereda simplemente el status de Amauta?

El status de ser un humano que constantemente autoconstruye a Lo Humano Originario Integral no se hereda se hace el Cotidiano Estando y No Estando en La No Unidad. Aún si fuese un Amauta no se heredaría tal opción porque también tal condición se construye en el Cotidiano sin nunca “dormirse”. En el primer caso como en segundo, no se descarta en absoluto la información genética de algún ancestro Abuela o Abuelo que haya específicamente “señalizado” una información genética que es una base de información pero no suficiente porque el uno mismo quien tiene que “despertar” no sólo tales genes sino toda la información genética que abra el potencial finito-infinito, multidimensional-unidimensional de La Condición Humana Integral Originaria que no sólo posee la información genética de alguna sabia o sabio o de algún Amauta sino toda la información tan sabia o sabio de cualquier Otra información genética que contiene Lo Humano como un Uno-Todo-Uno.

Lo anterior desvela que la sabia o sabio no es tan sólo lo que se denota y connota como sabia o sabio sino que la sabiduría trasunta toda existencia y hay que sentirla-saberla para hallarla en al gota de rocío o de lluvia, en la sonrisa de una niña o niño, en el viento que refresca nuestros rostros, en el vuelo de los pájaros y de los insectos, en la visita de alguna patología bacteriana o viral, en el primer aliento del que nace como en el último aliento del que asumimos que “muere”, en la condición de quien tiene el síndrome de Dow o vive en la infinita sabiduría del Autismo.

La sabiduría real descentra y desmitifica la sabiduría como pertenencia sólo de sabias y sabios. Y, sea cual fuese la condición de Estar siendo todo se autoprocresa de modo que cada cual pone su accionar-no accionar sobre lo heredado que no es determinante, aunque puede ser factor propiciante inmediato y mediato de un “despertar” como de seguir “dormido”.

9.- ¿Cómo concilia la tensión dialéctica entre su propia condición Occidental, como José Mario Illescas Pompilia, y su práctica filosófica originaria como el Chaman Illapa?

No existe para nosotros ninguna tensión dialéctica porque no consideramos la opción del choque de contrarios porque sentimos-sabemos que Occidente como forma de La No Unidad es nomás un Estar en su identidad diferente-semejante y que La Unidad en su diferencia-semejanza es otro Estar nomás; sentimos-sabemos que no se convierte la una en la otra por proceso de tesis-antitesis y síntesis sino que la una contiene a la Otra y viceversa de modo que ambas no dejan de Estar siendo, en La Unidad de la Realidad, orden—caos o caos-orden de La Totalidad por lo que La No Unidad Occidental es el río u océano en la cual navegamos y no naufragamos a pesar de sus “tremendas” tormentas, en el navegar en ella en cada instante tras instante en el Cotidiano nos fortalecemos individualmente por el Auto-Pachakutik hasta que por el cambio de la correlación de fuerzas y la optimicidad de la coyuntura individual podamos con Otros Individuos-Individualidades en correspondencia a situaciones nacionales e internacionales favorables revertir la hegemonía de La No Unidad por la de La Unidad a escala macro social y cultural; la cual, tampoco, ha de dejar de sentir el accionar de La No Unidad que no deja de contener en su en sí y para sí.

Occidente, como La No Unidad a la cual representa, ha deshumanizado, involucionado, desadaptado, desmutado y desvariabilizado el potencial de Lo Humano Integral Originario y el proceso de revertirlo hacia la humanización, evolución, mutación y variación real tiene una duración y costo individual y colectivo de gran magnitud porque no es nada simple la reversión real de los milenios de existencia de La No Unidad. Sin embargo, a pesar de la magnitud del cambio, si es posible y mientras no sea colectivo a gran escala no se puede dejar de hacerlo a nivel del AutoPachakutik o Autocambio. Lo afirmado, tampoco significa que estamos optando por perennizar a La No Unidad, sino lo que proponemos es la construcción de una sólida “subjetividad” que garantice a futuro la continuidad del proceso de cambio

y no se “repita” los reversiones o regresiones a La No Unidad con un gran costo de “pérdidas” de vidas y de energía-materia para finalmente reciclar a La No Unidad.

En nuestro caso “individual”, La No Unidad está nomás y la dejamos fluir en su Estar pero en que respecta a nuestro posicionamiento en La Unidad, No Estando en La No Unidad, es un cotidiano de mantenerse “despierto” y de sentir-saber que se “crece” en La Unidad con uno mismo y con la familia. Cabe destacar que como Illapa, lo reiteramos, sólo somos el que siente-sabe y que normaliza ninguna filosofía propia de La No Unidad, tan sólo sentimos-sabemos, por el CRS, la unidad con La Totalidad.

Más de alguna vez, en diferentes escritos y exposiciones, hemos planteado que la misma estructura y función de La No Unidad es una forma de expresión de La Unidad creada y organizada con un criterio de conservar a La Misma Unidad de La Totalidad. También, hemos indicado que la actual forma de La No Unidad se ha excedido o a ultrapasado su condición de ser una estructura “útil” para La Unidad de La Totalidad.

El presente, es tiempo-espacio histórico con historicidad de auto-construcción lenta pero firme de La Unidad como optimización del equilibrio en caos-orden, orden-caos de La Totalidad. La No Unidad tiene a La Unidad como una patología y viceversa, y hay que tener presente que ambas se contienen una a la otra como la oscuridad a la luz y la luz a la oscuridad como el caos al orden y el orden al caos como la vida a la muerte y la muerte a la vida sin que constituyan una contradicción tan sólo contradictoria o contradictoria antagónica, al modo dialéctico.

10.- ¿Cómo vive e interpreta la Unidad en La No Unidad desde el momento en que asume la lengua del conquistador para transmitir la defensa de los derechos ‘Originarios’?

Mi querida Alexandra, si te hablase o escribiese en *runa simi* o la lengua quechua no estarías realizando esta entrevista en profundidad, si hablase el italiano, la lengua materna de tu adorada madrecita podrías, también, hacerme estas preguntas. O si te hablase en las lenguas que hablas harías lo mismo, me preguntarías. Mas en cualquier lengua que pudiese utilizar no emplearía el código o los códigos que subyacen a la lengua empleada sino emplearía el código del corazón o del sentimiento concéntrico-excéntrico, aparentemente reiterativo, pero esférico-piramidal y envolvente para que te introduzcas en el primero sentir y luego pensar y realizar un quiebre o inflexión del “pienso luego existo”, que te acerca e introduce a la combinación e intracombinación del sentir-existir-hacer-saber y saber-hacer-existir-sentir de Lo Humano Integral Originario que hablando o escribiendo desde el CORAZÓN se hace sentir-comprender por el Otro sea cual fuese la lengua que hable. Además, la forma de la lengua empleada como el castellano puede ser impregnado con el fondo de los sentires no castellanos alterando las pautas gramaticales y recreando “neologismos” que permita usar el propio “constructo” de la lengua del “conquistador” para comunicar a La Unidad y darle “significados significativos” que permita no sólo comunicar lo formal del mensaje sino lo significativo del contenido significativo del mensaje.

El “conquistador” emplea las lenguas originarias para realizar la interculturalidad que acultura, dándole a nuestras lenguas indígenas u originarias los contenidos alienantes y enajenantes, de modo un tanto semejante le damos al castellano los contenidos des-alienantes y des-enajenantes de La Unidad, de manera que llegue el mensaje no sobre la razón sino ante todo en primera instancia al corazón. Cuando se lee lo que escribimos en castellano con la razón no se entiende, la lectura es densa y complicada y pareciese un continuo de trabalenguas, empero cuando el corazón se abre se empieza a sentir y luego a comprender como, sin duda te ha sucedido como ha sucedido a Otros, mujeres y hombres de todas las edades.

Mi estimada hermana de corazón a corazón, te digo en el ojo del oído como en el sentir del pensar y en el pensar del sentir, sin que deje de expresártelo en tus sueños despiertos que aún no nos han “conquistado” y que todavía prosigue el “debate” entre La Unidad y La No Unidad y estratégicamente La No Unidad en lo inmediato y mediato ha de dejar de ser hegemónica y no ha de dejar el hostigamiento en el seno mismo de La Unidad que ha de reemplazarla, pero que no dejará de contenerla en su propio interior.

11.- ¿La defensa de Lo Originario Ancestral nace desde y en contraposición con la Filosofía Occidental aprendidas en las aulas universitarias o de la memoria familiar?

Nace desde la memoria familiar; Occidente en el marco de la interculturalidad-intraculturalidad factual, sólo permitió el sentir-saber la diferencia y la semejanza. Sucede que usted mi querida Alexandra es primero Alexandra y luego es el Otro, así luego es X, Z, P, T, R, ..., de modo parecido por la “formación-información” recibida en la familia fuimos antes que Lo Occidental, presente en la interculturalidad, lo propio intracultural por lo que la defensa de Lo Originario nace en Lo Originario, no sólo familiar sino en todo el sentir-saber de La Unidad de La Totalidad.

12.- ¿Encuentra eco en su infancia la intraculturalidad y la interculturalidad?

Reiterándote, mi internalizada Alexandra, la intraculturalidad-interculturalidad fue el escenario donde priorizando lo primero sin dejar de respetar la diferencia-semejanza del segundo con el debido equilibrio, auto-consenso, y la no acción se pudo Estar siendo el niño que se desenrollaba en el proceso de construir Lo Humano Integral.

En mi infancia mi madre y padre supieron equilibrar la combinación de la interculturalidad y la intracombinación de la intraculturalidad, de modo que sí lograron impactar en mi individualidad y posibilitar la autogestión del Auto-Pachakutik con un claro sentido de dónde se está, de dónde se viene y adónde se va con la vivencia de la condición de Lo Humano Integral con todas sus dimensiones.

13.- ¿La Unidad y La Abundancia más allá de sus propios contenidos filosófico-conceptuales, halla también su anclaje en las palabras y los gestos de aquellos que lo acompañaron como hijo, hermano y nieto?

En la familia nuclear y extensa durante la infancia, la niñez, la adolescencia y la juventud se logró el Estar siendo de La Unidad y de La Abundancia. Nuestra familia vivenciaba un plan, programa, proyecto y acción, al incidir en la defensa y extensión de La Unidad como paradigma a través del nivel de Auto-Pachakutik al cual pueda llegar y extender a Otros desde la formación de la familia nuclear óptima que podría lograr en este Estar acá nomás en La Pacha.

14.- ¿Desde la formación del hogar aprendió a concebir al Otro como diferente, mas siempre en armonía con la Pacha?

Sí, y no sólo como diferente sino al mismo tiempo como un diferente-semejante con el cual no hay que tener ninguna armonía Occidental sino la combinación e intracombinación del consenso, del equilibrio, la complementariedad, la complementación y el respeto a su identidad en su diferencia-semejanza.

15.- ¿Qué es la familia para Illapa?

En lo inmediato, es la estructura convibratoria concéntrica y excéntrica inmediata de unidad con T'ika Pacha, Pachakutek, Thunhupha; mediatamente es la extensión a las madres y padres, hermanos, hermanas y primos; mucho más mediatamente son las abuelas y abuelos “vivos y muertos”; muchísimo más mediatamente son todos los ancestros de los que se tiene memoria oral, muchísimo, muchísimo más y más mediatamente es todo el medio ambiente, la naturaleza con todo lo que tiene como plantas y animales y demás hermanas y hermanos, el planeta, el cosmos y la misma totalidad de la Pacha.

La familia no es la familia sentida de modo estrecho, en suma es toda la Pacha por ser la realidad misma de la Pacha o de La Totalidad. De manera que tú, mi querida Alexandra, con tu adorada madre, son mi familia.

16.- ¿Cuál es el sentido de la expresión Occidental: “mi esposa”, en su relación con Jimena Tatiana Gonzales García?

Cuando, mi sentida Alexandra, te hablé por teléfono desde Santa Cruz para solicitar la posibilidad de viajar a Venezuela “con mi esposa”, era la comunicación con quien recién empezaba a sentir, no podía decirte que tramitases el viaje con mi “complemento” con la cual siento que cotidianamente vivencio la complementariedad y la complementación por ser mi “esencia” femenina en mi masculino de modo que ella es mi propio femenino que camina y respira, como se alegra externamente, constituyendo mi propia identidad que en el externo es “yo mismo”.

“Mi esposa” fue la expresión Occidental y coyuntural para con quien podía no ver nunca, el “mí” no es propio de La Unidad sino el Nosotros incluyente y cuando se habla del mí o del yo al modo Occidental se niega el mismo mí o yo. Lo que refiero es sólo una señal lingüística de una sociedad, cultura y civilización sin el yo y sin el Ser el Yo o el Mí, para negarse como El que No Es. Sin duda, que las sociedades, culturas y civilizaciones de La Unidad ultrapasaban el sentir-saber del Yo en la unidad misma con la Pacha.

Recordemos a Sealth cuyo nombre extenso es Noah Sealth, quien le dice a Franklin Pierce más o menos así: *Qué hijo vende a su madre y como yo le puedo vender la tierra que es nuestra madre y además nadie es dueño de la tierra.*

En este decir del corazón, podrás apreciar que la madre y con ella la mujer no es propiedad del marido o del esposo y viceversa.

En el Hemisferio Sur, en el Tahuantinsuyo, se vivió la unidad mujer-hombre desde el sentir-saber que la mujer contiene una esencia masculina y que el hombre contiene una esencia femenina de modo que la unidad se daba en el sentir-saber de la propia “dualidad” aparente de cada uno y en el sentir saber de la complementariedad-complementación de ambos que les da el fundamento de su unidad real con la cual pueden constituir la base de una “familia nuclear”.

De este modo, pues mi apreciada Alexandra, Jimena es “mí” complementariedad y mí complementación, y viceversa.

17.- ¿Cómo concibe desde lo no antropocéntrico y lo no etnocéntrico a su propia familia conformada por T'ika Pacha, Pachakutek y Thunhupha?

Reiterando la no concepción, y recalcando el sentir-saber de La Unidad nuestros nombres afirman nuestra identidad sin ningún antropocentrismo y etnocentrismo en nuestros corazones. Si los nombres son propios, lo son como pueden ser Angelino, Vittorio, Hans, Otto, Yosef, Iván, Chang Li... y

expresan la pertenencia y no la lejanía y negación de lo propio, porque todavía negando lo propio se adoptaría el etnocentrismo y antropocentrismo del Otro como cuando un andino se puede sustantivar como Jhonny, Michael y aún no tener su nombre propio para Estar Intraculturalmente y mantener otro para la Interculturalidad.

En nuestros corazones, más allá de los nombres estamos en el Estar Siendo de La Unidad sin ningún antropocentrismo y etnocentrismo.

18.- ¿Qué significa para Illapa, la memoria genética?

Es y significa el “depósito” donde se guarda toda la información y formación no sólo de Lo Humano Integral Originario sino toda la estructura de la Totalidad de modo que “despertarla” se puede traducir como el fluir de los genes en todo su potencial finito-infinito e infinito-finito. Este proceso sólo se puede realizar desde una “educación” combinada e intracombinada de carácter excéntrico o externo y concéntrico o interno, que La No Unidad hasta el presente ha cancelado y evitado ejecutar por constituir la posible negación de su actual modalidad en La Misma No Unidad o en su sustitución por La Unidad.

El futuro inmediato y mediato ha de desenrollar los procesos de desenvolver la memoria genética con la cual los países o naciones que la adopten y desenrollen pueden ingresar a niveles de Estar que esperamos que sean de La Unidad.

El desenvolvimiento de la memoria genética puede ser comparado con un viaje a los espacios interestelares para lo cual se exige mucha preparación porque significa la exploración semejante-diferente del potencial infinito del manejo de los propios genes.

19.- Entonces, ¿relátame quiénes fueron sus padres, es decir, cuénteme sobre sus orígenes?

Mi madre y mi padre, una unidad de mujer y de hombre, de hombre y de mujer, inseparables desde que se unieron; mi madre cuando conoció a mi padre tenía veinte años, mi padre mucho mayor, tal vez, tendría cincuenta y cinco años, y así se encontraron, y así se sintieron, pues vivieron juntos.

Mi madre es natural del Cuzco, de un pueblo al norte del Cuzco llamado Lucre, el estatus y el rol social de mi madre fue un estatus y un rol muy diferenciado al estatus y el rol de cualquier mujer de ese espacio; mi madre venía de un origen muy profundo y muy lejano de los antiguos pobladores del Cuzco antes de los Incas, que supieron mantener en sucesivas negociaciones, con los sucesivos incas, supieron mantener su estatus y su rol, es así que mi madre cuenta que su abuela, la madre de su madre, todavía era paseada en “andas de oro”; entonces hay que considerar que hasta 1900, pasando todos los Siglos XIX, XVIII, XVII y XVI, la familia de mi madre por la sabiduría que imprimía y el poder de la sabiduría: había logrado mantener privilegios enormes que el colonizador no pudo destruir, no pudo usurpar; de modo que aún ese oro de esas “andas” no pudo ser tomado sino mantenido y conservado.

Mi padre no es de la región del Cuzco, mi padre es de la Región de Huancavelica, de un pueblo de Izcuchaca, a orillas del pueblo Mantaro. En el Perú se encuentran ocho regiones naturales: la primera región está cerca del mar y estas regiones en su conjunto se miden por altitud; la primera altitud que está cerca del mar va de 0 a 500 metros de altitud, esa región es la región Chala; luego viene la de 500 a 2600 metros, más o menos, la región de los Yungas; luego viene de 2600 a 3100 metros de altitud, esa región es la región de los Quechuas; luego vienen las regiones: del Suni, Janca y Puna; luego viene ya hacia la Amazonía, las regiones del Rupa-Rupa y Omagua; te digo esto porque mi padre nace en una región

Quechua, toponímicamente, aunque hablando antropológicamente del modo colonialista y occidental, él pertenece a la etnia o el grupo Chanca, pero topográficamente nace en piso quechua; mi padre también tenía el poder de manejar, entre comillas, de usar, entre comillas, de emplear, entre comillas, pero realmente de tener la sabiduría, el cosmocimiento heredado de sus padres y de sus abuelos, él también era parte de una familia que había manejado durante mucho tiempo, en ese piso ecológico, en ese grupo humano, la sabiduría y es por esto que mis padres se atraen; mi madre prácticamente una mujer muy importante joven conoció en Lima a mi padre; mi padre como un pica flor se acerca a ella, la enamora, ella siente quien es el hombre; así nací yo un 8 de septiembre de 1945; entonces tenía por ellos ya la información, 50% de cada uno, marcado en mi genotipo que yo tenía que despertar; se seleccionaron muy cuidadosamente, cómo vas a pensar que una chica de 20 años va a mirar a un hombre de 55 años, nuevamente hubo más que sentimientos, o al mismo tiempo tan potente como el sentimiento, hubo la atracción de la sabiduría que ambos tienen, de este modo empiezan a criarme, la crianza implica que los primeros años uno este mamando de la madre, toda la sabiduría que ella pueda dar, el padre también, toda la sabiduría sin ninguna diferenciación de género, porque el padre también te enseña cosas de mujeres y la mujer te enseña cosas de hombre; los primeros años yo la pasé en el Cuzco, al lado de mi madre; allí aprendí estar jugando con la tierra, al tiempo que mi padre y mi madre narraban historias de cómo habíamos sido antes, quién había sido los ancestros de mi padre y de mi madre, de este modo en una ocasión mi madre revelaba que los ancestros nuestros pasaban por las Panacas de Pachacutec, las Panacas Wiracocha y las Panacas de Huayna Cápac, era tanta, posiblemente, la distinción de estos ancestros que estaban penetrando en las diferentes Panacas; qué son Panacas, son las familias más allegadas al manejo del Estado, el manejo de la sabiduría del incario. Del inmediato no remoto, el cuadro de información que cuenta mi madre, sobre sus orígenes, cosa que da pie a esto y no deja mentir, una comparación que todavía por 1900 la abuela, la madre de mi madre, que son los Quispe de Lucre, hayan tenido tanto poder que conservaron sus “andas” de oro. Así pues de niño, mi padre y mi madre, me educaron en el sentimiento, me educaron, entre comillas, me colocaron en el sentimiento de esta siendo lo que fuimos, lo que somos y lo que seremos, un claro horizonte histórico, lo más lejano posible, aunque uno vaya sintiendo el valor exógeno de la sociedad, de la cultura y de la civilización que ahí se creó y cómo sirvió, se pueda comparar con lo que se está viviendo o los que nos toca vivir y con lo que tocará vivir; de modo que nos dieron el estatus y posicionamiento internalizado de seguir transmitiendo toda la información, toda la formación recibida y que esta no se pierda, que de algún modo u otro lo hemos plasmado en documentos con mi complemento y mis hijos, últimamente, porque es su tiempo y todavía queda mucho por escribir, hay cosas escritas que no tienes, que en su momento puedes tener, entonces calculamos que en este estar habremos de sembrar muchos textos, muchas informaciones, a todo nivel, no solo a nivel político, sociológico, educativo, a nivel médico, sino algo que nos interese abrir el proceso de instrumentalización genética que hicieron nuestros ancestros, cosa que lo hemos descodificado, lo tenemos listo para poder sacarlo, tenemos que sentarnos darle la forma o caminar darle la forma de algo que se pueda leer, ya está listo eso. Bien, retornando a mi infancia, los papás nos criaron con un sentimiento antioccidental, primero formaron ese sentimiento, bien antioccidental, con una percepción clara de la historia, con un sentimiento que te hacía diferente, tuvieron la capacidad de marcar la diferencia para que uno construya la semejanza, ellos no nos formaron en el sentimiento combinado de la diferencia con la semejanza, sino básicamente sin excluir la semejanza, acentuar la formación en la diferencia, luego supimos amalgamar la unidad, de lo diferente con lo semejante, y de un modo muy duro también; a los 5 años mi padre, con mi madre, me dicen por favor hijo tienes que ayudar de ayudante de los monaguillos y tienes que ser monaguillo y tienes que ser ayudantes de curas; la primera impresión fue de que pensé y sentí de qué algo está pasando, bueno así es que expresamos que no queríamos y que eso estaba contra

toda la formación que recibimos, entonces me dijeron entra nomás, después vas a sentir, vas a comprender por qué; así entre al servicio de los jesuitas, como monaguillo, estuve hasta los 13 años donde me retiré porque quise retirarme, durante todo ese tiempo mi padre, con un amigo lego, se dedicaron a formarme a tiempo completo, uno en la iglesia, fuera de los actos de ayudar a oficiar misa, bautizos, matrimonios, pues se ocupara de que yo no tuviera tiempo para jugar, dedicaba todo mi tiempo libre, básicamente, para que yo lea, y mi padre y mi madre hacían lo mismo en la casa, no me dejaban jugar; a lo más media hora, de modo que todo el tiempo, era tiempo de estar sembrando, de ir sembrando, el sentimiento y el presentimiento, del intelectual que va encontrando la amalgama de su diferencia y su semejanza con el otro, entonces yo nunca jugué bolitas, ni aprendí a patinar, a manejar bicicletas, ni tirar un trompo, de este modo a los 8 años estaba leyendo a Aristóteles, a Platón, Hegel, en castellano, cuando aumento la afición por la música, me dijeron no, quise tocar órgano en la Iglesia, el Lego dijo que no, qué hicieron, posiblemente evitaron que sea un músico, pero también evitaron todo el mundo circundante de un hombre formado así, más el poder de manejar la música que obviamente me iba a rendir grandes frutos, en su lógica, para el quehacer que estamos haciendo. Pues de este modo pasé pues los años hasta los 13 años, inclusive llegó un momento que a los 8 años quise entrar al Seminario para ser Sacerdote, no lo hice por seguimiento sino que se me trastocó el sentimiento, me ganó el discurso cristiano, entonces le dije a mi padre, él con una sonrisa con mi madre me dijeron: hijito no vas a poder aunque quieras, habían calculado todo esto con una predeterminación atroz, habían calculado que a mí me iba a pasar esto a esa edad; definitivamente hable con el Superior y fui Acólito en la Iglesia de San Pedro de Lima, es la Basílica Mayor de Lima, una gran Iglesia, una Iglesia muy rica, con mucho dinero, hasta hoy día; bueno, fui a hablar con el superior, no, nosotros quisiéramos pero tú eres hijo único no puedes, ese era lo que mi padre sabía de antemano, así que yo volví y mi padre me dijo: si así es, no te preocupes tenía que pasarte eso, esto atrae, estar tierno, me dijo, fue nomás necesario pero no suficiente, porque tú tienes que armarte, tú tienes que consolidarte, tú tienes que soldar lo que uno te ha dado y lo que otros te dan; bueno, así fue como me quedé hasta los 13 años.

20.- ¿Cuénteme alguna anécdota que recuerde durante su estadía en la Iglesia Católica?

Se muere un Cardenal, se murió el Cardenal Guevara entonces el Papa tenía que elegir a un Obispo y hacerlo Cardenal, inicialmente nombraron al Cardenal Landázuri, y este tenía que entronizarse en la Catedral de Lima, de modo que en la diplomacia que se ejercía en la Iglesia, dos acólitos tenían que recibirlo en la puerta, entonces desde la puerta principal de la Iglesia hasta la vereda hay unos 50 metros y la alfombra tenía que dar hasta el carro donde se bajara el Cardenal para bajarse y llegar a la Iglesia, y a mí se me manda con otro acólito a recibirlo, el otro acólito le besa el anillo y yo no lo hago, el Cardenal se me queda mirando y me exige que le bese la mano, yo lo miro y no lo hago, tardamos como 5 minutos mirándonos y nada, tuvo que entrar sin que yo le besara la mano; fue tanto la marca de la mirada que tiempo después durante el Gobierno de Velasco Alvarado, tuve que ir a buscar un Sacerdote amigo, al Arzobispado, y yo entré a buscarlo y al entrar al Arzobispado, yo en ese entonces tenía barba, una barba y el cabello largo, como siempre, y al subir me encuentro con el Cardenal, ya después de muchos años, nos quedamos mirando y habrá reconocido mi mirada ya que le preguntó a mi amigo el Sacerdote: Jorge López, quién es él, mi amigo le contó quien era yo y luego el Cardenal le dice a mi amigo: yo a ese hombre lo conozco, ese fue el niño que no me beso la mano.

21.- Amauta Illapa ¿No hubo escolaridad formal, paralela a la preparación que recibió en la Iglesia?

Bien, lo importante es que quiero destacarte mi paso por la Iglesia, donde aprendí a ver, como dijo José Martí, al monstruo por dentro, entonces vi todos los defectos humanos de estos hombres, todos sus deslices, de todo tipo, aprendí a sentir su religión Católica, aprendí a sentir el matrimonio que hizo Santo Tomás con todo naturalismo aristotélico, es decir, en cierta forma y en el fondo, mi padre con su amigo el Lego, habían hecho de mí un ser diferente, en el mismo monstruo de la civilización occidental y en con los mejores cuadros religiosos, los Jesuitas. De este modo, egresé de este proceso a los 13 años cuando yo estaba ese año para ejercer los primeros años de la secundaria en el Perú y siempre llegaba tarde porque yo ayudaba en las misas de 6 am., misa de 7am., misa de 5:30 pm., y tenía que entrar al Colegio a las 8:30 am., y tenía que recorrer media hora para llegar a clases y nunca llegaba a tiempo, entonces al comparar que llegaba tarde por estar en la Iglesia decidí estar en el Colegio, en la secundaria; pero mi primaria fue una primaria donde aproveché para jugar, yo sabía leer y no le daba importancia a los temas y en la secundaria era el primer alumno, sin duda, pero tenía la conducta más aberrante, tenía cero en conducta y así pasé la secundaria siendo un buen alumno, el primero en todo mi Colegio, pero repetí el 1 año siendo el primer alumno, porque no hacía Educación Física, no hacía Artes Manuales, no hacía nada que fuera físico; de este modo la Secundaria fue un paso necesario para llegar a la Universidad. Terminé la Secundaria en 1964 en la especialidad o mención de Letras y me postulé en la Universidad en la Facultad de Educación y Ciencias Humanas, ingresé fácilmente, a pesar de que la Universidad era controlada por un partido político con el cual yo no compartía absolutamente nada, pero pude leerme toda la literatura del fundador del partido, sabía tanto del partido como cualquier miembro, tanto que cuando me hicieron la entrevista personal, no sabían si era del partido o no era del partido, nunca les afirmé que era del partido, pero así ingresé y ya estando en la Universidad me pareció una agresión a la inteligencia estar ahí, mis sentimientos no estaban quietos allí; la Universidad era como un vaso de agua donde no podía nadar un tiburón, no podía nadar un lagarto y no podía hacerme chiquito para nadar en ella, ya había culminado todo un proceso; sin embargo, sirvió todo esto para poder integrarme al sentimiento de las grandes corrientes políticas y sociales que vivía el País.

22.- ¿A qué jugaba el Amauta Illapa durante su niñez?

Nosotros jugábamos a conversar con los animales, con las plantas, nos acercábamos ahí donde una araña tejía en una esquina, la veíamos dormir, la despertábamos, nos metíamos en sus sueños, la veíamos caminar, observábamos sus empaquetadas comidas o sus envueltas comidas de los insectos que había capturado, observábamos su rutina como hacíamos con las mariposas, las avispas, las abejas, los perritos, los gatos, las gallinas, nos dedicábamos en tratar de sentir el ser del otro, cuando íbamos a la montaña, conversábamos con las piedras, nuestro juego era tratar de escuchar el corazón del otro, es decir, nuestras madres y nuestros padres nos introducían en el juego del auto desafío de poder sentir al otro en nosotros, ese era nuestro juego; nuestros juegos eran juegos de diálogos, nuestro mundo mágico, por decirlo así, occidentalmente, era darle la posibilidad, de que todo se exprese se comunique, que todo esté en uno, no manipulábamos, sentíamos que todo era vivo.

23.- Entonces ¿esos juegos son parte de la herencia que recibe de las abuelas y los abuelos ancestrales?

Es propio del tipo de familia que habían constituido mi padre y mi madre; mi padre y mi madre son hijos de dos familias muy distantes en el espacio territorial pero ambas formadas en la consolidación, la conservación y el fortalecimiento de la sabiduría; vale decir, que mi padre orientaba mis juegos a que a través de ellos yo pueda consolidar y saber cuál es el posicionamiento de la diferencia, de dónde vengo y a dónde voy y no como un ser pueda estar jugando con una planta, jugando con un animal y tal vez

matarlo, quitarles sus alitas, maltratarlo, nosotros no, por eso nuestros padres orientaban nuestros juegos para que nosotros tratáramos al otro como un ser vivo, en su diferencia y en su semejanza; para que a partir de esos juegos nosotros reconstruyéramos por nosotros mismos nuestras sabidurías, es decir, no perdían la oportunidad de que el juego sea un medio de autoformación típica de la familia, atípica para el otro.

24.- ¿Quién tuvo mayor influencia sobre Usted, su padre o su madre?

Ambos.

25.- ¿Cuáles relatos contados por su madre y su padre recuerda con mayor nitidez?

El manejo del diálogo con los muertos; porque nosotros sentimos y sabemos que el mundo de vida no acaba con la muerte humana, ellos tenían capacidad de conectarse con lo que occidentalmente se llama el mundo de los espíritus, pues ellos contaban sus diálogos, y con quiénes conversaban y con quiénes dialogaban, con muertos, no animales no plantas, sino muertos humanos, que podían transmitirles cosas, que podían informarles de cosas; entonces esas cosas que nos contaban marcaban el interés, obviamente, de que nosotros también podíamos entrar en ese diálogo con ellos, porque la vida nos da un lenguaje, el lenguaje como medio de comunicación no es nosotros la comunicación de lo común y de lo corriente, nuestro mundo es más amplio, entonces para mí también era una profunda manera de exigirme, de querer llegar a conversar con los muertos.

26.- ¿Logró Usted conversar con los muertos?

Por supuesto que sí.

27.- ¿Relátame alguna experiencia que Usted haya vivido con los muertos?

Te puedo narrar cuando fui la primera noche al cementerio, y fui sin miedo. Entonces resulta que en los cementerios hay bichos, hay animalitos, que como bichos y como animalitos son tus hermanos; de repente se te engancha una planta y sientes que algo está pasando, no, en este caso yo volteé y sentí y miré y era la plantita y yo sentí que debí quedarme debajo de ese arbolito, hay me quedé, sintiendo, queriendo reflexionar, era una noche de luna, y así aprendí que el mundo donde están los cuerpos de nuestros muertos, es un mundo que tienes que sentirlo como tu casa, es tu casa, no marcas la diferencia de que sea algo diferente, es tu casa; ese sentimiento lo vas descubriendo ahí; ese sentimiento lo vas descubriendo ahí, en ese proceso de estar ahí, ese era para mí padre un ejercicio de jugar, anda a jugar con los muertos, podías llegar a las 2 ó 3 de la madrugada, sino te dormías; entonces el primer elemento que me llamó la atención en este proceso de hablar con los muertos era estar con ellos, sentirlos con uno o como uno, marcar la diferencia de que están en otro plano de existencia combinados o intercombinados con nosotros.

28.- ¿Por qué su padre es considerado “brujo de brujos”¹⁶⁵?

Mi padre no es un brujo de brujos, aunque desde el punto de vista occidental podría ser considerado así; desde nuestros sentimientos, desde nuestra sabiduría de la unidad, nuestro padre fue, es y será un ser humano que siente y sabe con un nivel de profundidad y amplitud que el proceso de estar siendo, ocurriendo, nomás es el ser de la realidad y con este proceso de ser y de estar en la realidad ha alcanzado un nivel, un estar, que pocos alcanzan pero que si es posible alcanzar; es ya el que no es, estando siendo el ser mismo; será diseminado en la totalidad aún estando acá, no es que es un “brujo de brujos”, es un

¹⁶⁵ La expresión es de Peter Wild, antropólogo chileno.

sabio más entre otros sabios; es un ser que siente entre otros que sienten, sin ningún individualismo que afirme su estar por encima de otros; fue, es y será parte de un tejido de sabiduría como individuo pero no con el individualismo marcado de la no unidad sino con el individuo que ha construido su individualidad, su ser y estar en la unidad, con una profunda unidad con el otro ser y sabe y siente esta unidad, es un ser humano que vive aún en este estar en este mundo donde estamos todos juntos, junto a todos, vive allá por las tierra de Izcuchaca, en Huancavelica, en el Perú, por donde el arrullo del río Mantaro acoge sus días, donde el viento calienta sus afectos, donde la luz y la oscuridad transmite su estar a quienes lo sentimos, no en el recuerdo solamente sino lo sentimos en la sangre, lo sentimos en nuestros huesos, lo sentimos en nuestros genes; tiene más de 110 años y vive como un niño grande, como un niño sabio y como un viejo niño: salta, brinca, corre, está no más, haciendo cosas que otros poco podemos hacer, es no más un ser plasmado de la fuerza de la totalidad en su individualidad y está ahí no más en el silencio del silencio, en el silencio de la totalidad y con lo silencioso de su estar individual en ella.

29.- ¿A qué edad su padre lo introduce en las prácticas de sabidurías o, más bien, en el modo de vida del chamanismo?

Mi estimada amiga, esta pregunta conlleva a una reacleración que tiene que ver con la primera; habíamos dicho en otras preguntas que no éramos chamanes, que el chamanismo es un “ismo” pero si existiese esto como posibilidad, nosotros somos más que un Amauta porque el chamanismo o el Amauta se inscriben, se coloca, se ubica como un granito de arena en las arenas de una playa del mar, se ubica en un contexto más amplio de sentir y de saber y nosotros, le reitero, estamos sintiendo, estamos pensando y estamos siendo en esta realidad más grande que la de un granito de arena en la playa de la sabiduría y del sentimiento; de este punto de vista podemos decir, muy inmediatamente que nuestro padre nos ubica en la práctica “amautaica”, en determinado tiempo de una niñez o de una preadolescencia o de una adolescencia, una madre y un padre que es la unidad de una familia de la unidad; usted me pregunta sobre mi padre, pero no me pregunta por mi madre, no solamente es el padre y la madre, separados, sino son ambos en unidad los que nos permiten ser lo que somos y antes que el padre y la madre, y ambos al mismo tiempo, con un pequeño acento de diferencia en el gran rol de la madre: la mujer que es la madre, la hija que es lo más grande, y así siempre fue, es y será; entonces si la pregunta fuese ¿a qué edad mi padre me introduce en el chamanismo? yo le diría a usted que son mi padre y mi madre, nos introduce en el proceso de estar siendo, ocurriendo, en el sentimiento de la sabiduría y en el sentimiento de la posibilidad de ser la realidad misma, en el hecho de poder estar siendo la individualidad que realiza el cosmocimiento en cualquier momento del estar siendo cotidiano de hoy, como el de ayer y como el de mañana, es el momento de estar siendo el cosmocimiento y la sabiduría es momento desde antes de nacer, es momento proyectado desde el antes de nacer, al cotidiano, del estar siendo en la vida después de nacer, y trascendiendo más allá de la muerte, he aquí la diferencia, si usted pregunta a cualquier Amauta por lo general cuando fue iniciado, le dirá que fue iniciado a los 3 ó 4 años, a los 2 años, a los 7, a los 8, a los 9 ó a los 10 años de edad, pero pocos le dirán que fueron iniciados desde antes de nacer para proyectarnos en esta vida y reprojectarlos hacia más allá de la muerte; he aquí la diferencia, he aquí el acento de la sabiduría, he aquí el acento de esa sabiduría Inca que no solamente avala y convalida el ser sino el no ser, esa gran posibilidad, es una posibilidad que está allí latente y abierta a quienes puedan asumirla en un gran esfuerzo individual de querer vivir en una unidad cotidiana, aún estando en la no unidad; fuimos hechos con el sentimiento de la cópula: tierna, afectuosa, llena de sentimiento de totalidad, llena de sentimiento de consenso, llena de sentimiento de equilibrio, llena de sentimiento de complementariedad y de complementación, llena de respeto a la identidad, para retraer de la vida a este hombre que habla en sabiduría y que reproduce la sabiduría ancestral de lo original integral, fuimos pues hechos, entre comillas:

“hechos”, desde antes de nacer, e iniciado una programación del sentimiento, de la unidad, entre madre y padre, padre y madre, para poder hoy día, concentrar y desconcentrar, su sabiduría ancestral y poder con ella ser lo que somos y orientar y conducir, lo que podamos orientar y conducir, en este estar siendo, ocurriendo, sucediendo, siempre nomás.

30.- ¿La educación recibida por Usted, desde el chamanismo, propio de su cultura, fue llevado a cabo junto o de forma paralela con la educación recibida en la Iglesia Católica?

Esta pregunta mi querida amiga, mi estimada hermana, implica reconocer que la estrategia y la táctica de mi padre y de mi madre, de ambos en unidad, poniendo el acento en ella, que con sabiduría sostenía, sostiene, todo el peso del proceso de estar siendo de la familia; el proceso de educación recibido en la Iglesia Católica fue un proceso diseñado, o un plan, que ellos, nuestro padre y nuestra madre, y todas nuestras familias en su conjunto, habían previsto, ellos, todos juntos, habían programado, el nacimiento, desde antes de nacer, para que en esta vida tengamos la capacidad de procesar el sentimiento y el pensamiento, el sentimiento y la sabiduría, del ser en su estar siendo ocurriendo, en el cotidiano, individual y colectivo; fue un plan y un programa que ya incluía la formación sólida, posible del proceso de sentir y pensar la autonomía o del proceso de pensar o saber desde el sentimiento, la autonomía, individual y colectiva, en el ser de la totalidad; con estas previas bases, el proceso de educación, recibida en la Iglesia Católica, fue solamente, como le dije, el diseño, la estrategia y la táctica y los resultados que ellos habían calculado, que tenía que tener en mi individualidad, que fraguándose, en la opción de estar viviendo con el otro, diferente semejante, pueda afirmar la propia diferencia y la propia semejanza con una clara opción de sentimiento de conceptualización, de enjuiciamiento, conclusiones en la perspectiva, del saber y del pensar claro de lo que uno es con el otro, siendo el otro, y oyendo, olfateando, sintiendo en la piel, sintiendo en la sangre, sintiendo en los flujos internos, sintiendo en los nervios, sintiendo en todas las células, el proceso histórico de la unidad y el proceso histórico de la no unidad. De modo que al estar en el seno de ese instrumento de colonización y re colonización, hecha evangelización y re evangelización, pueda consolidar, pueda fortalecer, el proceso del ser y el proceso de la autonomía, por lo cual el proceso es el que usted tiene: un ser humano como el que ve, como el que Usted siente que tiene una cotidianidad de lo más simple, que contiene lo más complejo, de lo más cotidiano que contiene toda la totalidad o de lo finito que contiene todo un infinito, o lo relativo que contiene todo lo absoluto, o de lo mortal que contiene todo lo inmortal, porque un ser humano de sabiduría y de sentimiento con ella, no imposta, está y no está en este mundo, y estando en este mundo asume la esencia del otro mundo de la unidad para que en este mundo de la no unidad, uno la pase porque tiene que pasarla, como el lago que pasa debajo del puente o corre en el cause cual caudal del ser que es el estar siendo ocurriendo, siempre en movimiento, en un movimiento de totalidad excéntrica y concéntrica, de este modo nuestro paso por esa institución internacional imperialista, transnacional, ideologizante, sembradora de alienígenas, fue un paso para poder sentir y estar sintiendo el proceso histórico de la no unidad en una de sus facetas; diseño, estrategia, táctica y resultado, de lo que la padre y la madre diseñaron.

31.- ¿A qué edad comenzó la práctica de la ingesta de plantas alucinógenas?

La práctica de la ingesta de plantas alucinógenas, es una pregunta que me lleva a ciertos parámetros de aclaración; las plantas no son alucinógenas, si así fuese nosotros somos también seres humanos alucinógenos para las plantas; porque si las plantas se ingestan, la planta también nos ingesta, más no es así en el fondo; en el fondo las plantas son nuestras hermanas y no alucinan; nosotros tampoco alucinamos, las plantas con sus esencias, con todo el fondo de su estar siendo ocurriendo y con toda la

forma, nos permite sentir la unidad con ella, y no nos alucina, la planta es la hermana, nos permite sentir con ella, y con ella con todo, el proceso de extensión de nuestra existencia, no el proceso de ampliación de la consciencia, se trata en esencia de una extensión de la existencia que el sentimiento siente y vive, y con tal extensión permite el sentimiento de la unidad, de uno con la totalidad, más allá de la individualidad para que esta sienta que en su uno, de su individuo-individualidad, existe el todo, es pues un proceso el estar siendo la planta y la planta estar siendo uno, en unidad, que permite sentir la totalidad, que permite sentir la unidad, en su proceso compacto-incompacto, por esto que le estoy llamando, que le estoy sustantivando esta ilusión de existencia; entonces, ¿cuándo comenzó esta práctica? también la percepción común es que empieza en una edad, claro que sí; pero uno ya viene desde antes de nacer y trasciende más allá de esta vida, en nuestros hijos y en nuestras hijas, y con nosotros mismos en otros planos, combinado con este de existencia, en esos planos de la “muerte”, que se combina con este plano de la “vida”, porque en ese plano de “muerte”, uno sigue existiendo, y en ese existir aún se da el impacto, la impresión, todo lo vivido desde antes de nacer; nuestro padre y nuestra madre, nos hicieron ingestar desde antes de nacer porque ellos ingestaron en sus vidas, ellos fueron a la vez hijos e hijas, hijos e hijas, de otros padres, de otras madres, de otras madres y de otros padres, que supieron también ingestar antes de ellos nacieran, así pues nosotros estamos acá, no solamente por lo inmediato, fenotípico y genotípico, familiar consanguíneo, teniendo la herencia genética, de quienes supieron ingestar y manejar plantas ayer como hoy, y como mañana en el futuro; nuestra ingesta comenzó pues desde antes de nacer, n generaciones atrás. Lo que respeta en nuestro estar, a nuestra ingesta, que es lo que has visualizado en tu pregunta hermana, empezamos esto desde la lactancia, porque ella la madre, ya nos daba con la leche, toda su información genotípica, y a la vez las plantas que tomábamos para tener leche, a la vez al estar viviendo un cotidiano diferente nos hacía ingestar la totalidad, el ser humano de sabiduría y de sentimiento está la totalidad y cualquier elemento de la totalidad y no solamente plantas alucinógenas, como tú lo planteas; el ser humano extiende su existencia, hace la extensión de su existencia, cuando es sabio, con cualquier otro hermano o hermana de la totalidad, lo hace con una gota de rocío cuando habla con ella, lo hace con la risa de un niño, lo hace con la brisa, que te acaricia el rostro, lo hace con la tierra, que pisa a cada paso, lo hace con cada metro cuadrado de una ciudad, en el cual enrumba su caminar, es decir la ingesta, estimada hermana, no es solamente la ingesta de una planta, la ingesta es la ingesta de la totalidad, de cualquier elemento de ella, es la ingesta de cualquier dimensión de la totalidad; por ello ingesta, palabra corrompida, viciada y enajenada, pero aquí se te abre un horizonte diferente, un mundo diferente, un ser que siente y sabe, no solamente ingesta plantas o también no solamente ingesta la sangre de animales: no, es más que eso, es la ingesta de toda la totalidad en su unidimensionalidad, es la ingesta de la multidimensionalidad de la unidimensionalidad, de la totalidad de la unidad, en cualquiera de sus dimensiones, con cualquiera de sus elementos, con los cuales uno siente la extensión de la existencia en unidad con la totalidad; aquí, estimada amiga, se te abre un mundo, cuando tú conversas conmigo, cuando estas frente a frente como ahora, en este estar aquí en mi casa, con nuestra familia, compartiendo con nuestros hijos, en nuestro estar, aquí te ingestamos toda, a cada instante, sentimos tu corazón latir en el nuestro, tus ojos mirar con los nuestros, los nuestros mirar con los tuyos, sentimos nuestro corazón y el tuyo, sentimos la alegría de estar contigo, de estar en ti, de ser tu misma; ingesta es una palabra que tienes que redefinir, en su contenido y desde ahí redefinir sus dimensiones que en occidente son dimensiones conceptuales o características.

32.- ¿Podría relatar alguna experiencia significativa ocurrida a lo largo de su vida a partir de la práctica de la autoingesta?

El ser humano de sabiduría, que siente y sabe, ingesta todo; pero como el otro es uno mismo: ojo, oído, piel, corazón, lengua, intuición, imaginación; si el otro es uno mismo, uno al ingestar cualquier elemento de la totalidad, se ingesta así mismo, y uno cuando realiza autoingesta, en tu manera de preguntar, uno realiza tal autoingesta al ingestar al otro porque es uno mismo; no es la autoingesta concebida de la percepción, de uno separado del otro, uno es el otro; ese es el sentimiento de nuestra sabiduría; de la sabiduría de nuestras abuelas y abuelos, de nuestras madres y padres, de todo proceso de sentir la sabiduría de todos los abuelos y abuelas ancestrales, de todas las culturas, del mundo de la unidad, en cualquier longitud y latitud del mundo anterior a la no unidad; podríamos considerar tu pregunta, como si uno pudiera hacer una autoingesta de tomar porque uno quiere por si mismo sin el ojo, oído de la abuela o del abuelo, del tío y de la tía, o del tío y de la tía, de la abuelo o de la abuela, o de la madre o del padre, del padre o de la madre, esa autoingesta así concebida, es posible, pero no califica, no permite que sea una autoingesta real, porque tal autoingesta no existe; la autoingesta del sujeto individual y aislado, con este sentir y sabiduría, no existe, uno no realiza autoingesta, solamente el ser humano que siente su separación de la totalidad, puede considerar la posibilidad de una autoingesta: en ese sentido, porque está separado; para nosotros en el sentir y el saber de las abuelos y abuelas de la totalidad de la unidad, de lo humano originario integral, la autoingesta consiste en autoingestar todo el contexto de la totalidad inmediata y mediata, y eso es cotidiano, y veras acá, estimada amiga, en nuestra casa, que todo es un proceso de esa naturaleza, no hacemos dicotomía, vemos todo, sentimos todo, estamos en todo, no solamente con nuestros sentidos y sensaciones, sino con nuestros sueños, con nuestras intuiciones, nuestras alegrías, nuestras risas, nuestras bromas, con todo el proceso de proyectar el existir y retroproyectarlo hacia el pasado, de este modo, pues, reiterando tu pregunta: una autoingesta así concebida como tú la concibes, es solamente la autoingesta de la totalidad; porque uno es la totalidad, es el otro; pues no ha habido proceso en nosotros de esa autoingesta separada de la totalidad. Por eso lo significativo que tengo en mi vida es sentir y saber que significativamente estoy acá desde antes de haber nacido y estaré acá más allá de la muerte en la totalidad de la unidad; y este es un sentimiento cotidiano que permite en cualquier momento del cotidiano, sentir la unidad; he aquí la experiencia más significativa, que no es de ayer, de hoy y de mañana, sino que es de siempre y será de siempre como fue de siempre, en cualquier momento de mi estar, y así es y así será; ojalá sientas esta respuesta en su profundidad porque verás que no te doy como respuesta algo que sea muy cotidiano pero también en cualquier hecho del cotidiano encuentro el significado de lo significativo.

33.- ¿Cuándo comenzó su vida propiamente como Amauta?

Como Amauta en esa limitación de ser Amauta; mi vida empieza propiamente desde antes de nacer, allí con las raíces más fuertes de la unidad, y mi vida más allá del Amauta, como un ser que siente y sabe que su condición de Amauta, si así fuese tal, es solamente un punto, la totalidad, mi vida empieza con la totalidad; por qué esa presunción, preguntarás, porque nosotros no somos lo que somos, somos la totalidad misma, y estamos unidas desde ellas, ese es nuestro sentimiento, ese es nuestro estar, y es sentimiento, desde sentir, condición de ser, la condición de estar, que como ves pocos pueden asumir, pero si es posible asumir; nuestra niñez, nuestra adolescencia, nuestra adultez, son solamente estados, y lo que viene mañana, en cualquier momento, en otra dimensión de la totalidad, no es más que otro estar; y así como respiramos el aliento de nuestros abuelos, y somos el polvo cósmico y el aliento cósmico, somos el agua, el fuego, el proceso integral de la totalidad; así somos, lo que siempre fuimos; cuando hablamos de nuestras vidas, decimos que ella es parte de la totalidad, no nos pertenece, ni siquiera nuestra vida les pertenece a nuestros padres, ni a nuestros padres, porque nuestro estar le pertenece a la totalidad, estos sentimientos, mi estimada amiga, pueden quebrar tu interés focalizado por encontrar un momento

d mi vida donde puedes encontrar mi inicio como Amauta; te das cuenta que no puedo separarme de mi sentimiento de unidad con mis padres, con mi padre y con mi madre, con mis abuelos y abuelas, no puedo separar mi sentimiento de unidad con la totalidad con todas sus dimensiones; entonces ¿dónde puedo yo encontrar el momento dónde yo comienzo a ser un Amauta?. La claridad de estos conceptos que tu puedes definir, puede tener un momento de resurgir, pero esto obedece a conceptos que no son conceptos separados de una vida y que no es mi vida solamente la que genera estos conceptos, es todo lo vivido, es todo la vida, es toda la totalidad. El Amauta que tu asumes que soy, es ese momento de sentimiento y de sabiduría, de sentir, de ver la totalidad, de sentir y saber la unidad, hay empieza el estar siendo aparente, pero ¿por qué es aparente?, porque el momento en sí, no es nada más que un proceso continuado de un continuo de antes; y este sentimiento es lo crucial.

34.- ¿Cuáles elementos de la naturaleza cobran significado para usted?

La naturaleza para nosotros, tal vez, para usarte una metáfora, es lo inmediato, lo que está más próximo pero aún así, tenemos que decirte que lo más próximo a la naturaleza es el medio ambiente, para hablar en tu lógica, el medio ambiente es la parte de la naturaleza más inmediata; lo inmediato-mediato es la naturaleza, luego viene el planeta, toda la tierra, luego viene el cosmos con su caosmos, el orden y el desorden de la totalidad, luego viene la totalidad con su orden, el desorden, con su luz y oscuridad, combinada e intercombinada, de modo que si me preguntas por los elementos de la naturaleza, no podría precisar tal vez una en particular, porque todos son uno, cualquiera contiene al otro, podría decirte el rayo, el trueno y el relámpago, puede ser muy significativo este elemento porque él es, el que da “vida” a la tierra; el rayo es importante, cierto, pero no es así tan determinante, todo el todo se concentra en un rayo, y aún así no es tan determinante, claro que sin el rayo no hay vida, te decía, porque el sol puede estar ahí, la luna puede estar ahí, las aguas pueden estar acá, pero todo existe por la conjunción de fuerzas de la totalidad y no sólo por uno de ellos; entonces con este sentimiento, nosotros no podemos, no debemos y sobre todo antes de poder, antes del deber, del no poder, del no deber, sentimos a la naturaleza, visualizada en tu pregunta, al medio ambiente que te lo incluye, a la totalidad, al cosmos, al planeta, como una realidad indivisible, donde el ser humano está incluido; de modo que lo que la naturaleza, cobra significación para nosotros, es su unidad, lo demás está suelto, no está unido, donde no hay jerarquía a pesar de lo aparente, donde se da en consenso, en equilibrio, en complementariedad, en complementación, y al mismo tiempo en identidad, dentro de períodos, ritmos y frecuencias, que constituyen su unidad, inseparable e indivisible; de modo que tu pregunta, sobre cuáles son los elementos de la naturaleza que tienen más significación Amautaica para mí, se resuelve cuando te digo que todos, nada en particular, todo es una unidad, cualquier elemento de ella concentra, en totalidad toda la naturaleza.

35.- ¿Cuál es el significado de la Whiphala para un Amauta?

Para un Amauta, en tus conceptos; para el nuestro es un ser que siente y sabe: la Whiphala; es la realidad estar siendo, ocurriendo, siendo nomás que se mueve, que se mueve en la luz, de la oscuridad, y en la luz de la luz, combinada e intracombinadamente, que te permite sentir en tu individuo-individualidad, la posibilidad de lo humano originario integral; en lo inmediato te diré que es un “instrumento” de auto-formación: auto-formación profunda, concéntrica del “manejo” o del proceso de desenrollar la unidad; el whiphaleo es un proceso que puede permitir desenrollar la unidad, es un “instrumento” de autoingesta, de autodescubrimiento, de “autopotenciamiento”, que te permite hacia adentro sentir la unidad; es un “proceso” didáctico.

36.- ¿Qué significados tienen los colores de la Whiphala para su cultura y práctica del chamanismo?

Para la unidad que es mi “cultura”, los colores son los referentes de la totalidad, de la totalidad en su unidad de lo claro y de lo oscuro, de la luz y de lo negro, la luz y la oscuridad; que no están separadas y en la práctica del chamanismo, en la práctica del sentir y del saber, son, para hacerte otra metáfora, la palanca del proceso de la autoevolución, de la autoadaptación, de la automutación, de la autovariabilidad; es decir, son los “instrumentos”, “instrumentos” didácticos, de auto-desenrollamiento o del desenvolvimiento de lo humano originario integral.

37.- ¿Por qué decidió ser médico naturista?

Puedo ser médico desde una perspectiva pero cuando tú sientas en tu corazón el sentimiento de la unidad verás que no soy médico; el médico como tal no existe, el médico es sociólogo, el médico es economista, el médico es antropólogo, el médico es político, es biólogo, es químico, el médico es filósofo, si tú quieres, psicólogo, es psiquiatra...vale decir, yo no decidí ser médico naturista, yo decidí ser un ser que siente y que sabe, decidí ser un amauta, un sabio, para poder orientar y conducir, no imponiendo, sino dando rutas, caminos, y el camino de la totalidad; no puedo ser un naturista solamente porque eso limita la posibilidad del ser y del estar siendo ocurriendo de mi individualidad, este enfoque, el de tu pregunta, es el enfoque que separa; solamente quiero seguir siendo siempre, como ayer lo fui, antes de nacer, con mi padre y con mi madre, mis abuelas y abuelos, y cuando más allá de este plano pueda seguir siendo, y con mis hijas y con mis hijos, y con todo lo que pueda tener de mi parte hacia delante, proyectado en este estar, solamente quiero seguir siendo un punto, un referente, y nada más, pero un referente y un punto que no sea tan grande, ni tan gigante, solamente una cosa tan pequeña pero que siente y sabe la totalidad; así me estimada amiga, no soy un médico naturista, si me quieres sentir así, pues siéntelo, hay cosas que puedo hacer como médico pero siente mi corazón que soy más que un médico, más que un filósofo; siento que soy un ser que siente y sabe...y escogí este camino.

38.- ¿Cómo y de quién aprendió los secretos de la medicina naturista?

De mi padre y de mi madre; de la parentela o de la familia de mi madre; y lo aprendí por mí mismo; ¿Cómo lo aprendí? Sintiendo con el ojo, sintiendo al hacer con la mano, sintiendo con la compañía de la madre en todo, con el padre en todo, con los tíos y tías en todo, sintiendo lo leído de los que hacían los abuelos y abuelas de todas las culturas, sintiendo y sabiendo lo que leía y veía de occidente, así aprendí; nuestros padres, ella y él, son los grandes maestros de nosotros, y con ellos todos, lo que tu llamas naturaleza también enseña, la totalidad nos enseña, todo nos enseña, de todo aprendemos, cómo aprendemos: con unidad; así mi estimada y amada amiga, de quién aprendí, en última instancia, de la totalidad...por estar en unidad con ella; ¿cómo aprendí? en unidad con ella.

39.- ¿Cómo define la muerte un Amauta?

Es un estar siendo ocurriendo; es solamente, si tú quieres, un día más en el estar siendo del ser de la totalidad, en otra casa, en otro continente, en otra dimensión, pero que está aquí en la totalidad, donde estamos nosotros; no existe la muerte, es solamente un estar, por eso estamos acá desde antes de nacer y más allá de la muerte, y siempre estamos acá, en nuestra finitud e infinitud, en nuestra mortalidad e inmortalidad, en nuestra relatividad, en nuestra diferencia y semejanza.

40.- ¿Más allá de los síntomas clínicos, relate alguna experiencia, por supuesto mágicas para Occidente, sobre el combate real entre la vida y la muerte?

Mi estimada amiga, para nosotros no hay ninguna diferencia entre la vida y la muerte, solamente el que dicotomiza puede plantear un combate real entre la vida y la muerte; para nosotros la muerte es solamente un estar, un día más en el estar siendo con la totalidad; ¿cómo puedo entonces relatarte un combate, desde mi perspectiva?; pero si podemos relatarte tal vez, asumiendo el contenido de tu pregunta, un estar: pues bien, ese estar tienes que verlo en ti ¿tú no sientes que en ti, como en cualquier otro ser, existe la magia, de la vida y la muerte combatiendo?. A cada instante, en cada segundo, el ser humano vive y vive sin sentir; en su cotidiano se da, por ejemplo, la muerte en cada segundo, de millones de glóbulos rojos, como en cada segundo, al mismo tiempo, nacen otros millones de glóbulos rojos, como que en el cosmos nacen millones de estrellas y mueren millones de estrellas, y en ese contexto cósmico, lo mágico, es que la tierra está viviendo y también está muriendo, como el glóbulo rojo que nace y muere en el cuerpo humano de un individuo que no siente esa magia de la vida y la muerte en sí; estamos buscando lo mágico en esa magia de película, en esa magia de la ficción, si quieres buscar lo maravilloso, si quieres buscar lo maravilloso, si quieres buscar lo real: siéntelo en ti, mira tu cosmos y tu infinito interno, pero para eso realiza la unidad de lo diferente con lo semejante, la unidad de lo relativo con lo absoluto, la realidad de lo finito de lo infinito, la realidad de lo inmortal con lo mortal, la realidad de lo efímero con lo eterno, todo recalcado y todo lo que recalques, mi estimada amiga, es puntual y abre tu corazón...cuando eso se dé, en ti, cual ser humano encuentre eso en su cotidiano, entonces sabrá de esta disputa entre la vida y la muerte, entre lo real y lo irreal...si eso es lo más contundente, lo más contundente que te quiero hacer sentir y pensar.

41.- Por lo tanto ¿Qué significa estar dentro y fuera de la realidad? Relate alguna experiencia significativa.

Uno siempre está dentro de la realidad. La individualidad de la no unidad, está en la realidad porque, en última instancia, la no unidad es también una modalidad de la unidad; pero bien, para ubicarnos en el contexto de tu pregunta, estar dentro de la realidad es vivir la diferencia y la semejanza, y estar fuera de ella es solamente vivir la diferencia y eso ubica al ser humano en una práctica de sentimiento ontológico de ver el ser desde afuera, de establecer la posibilidad del sujeto frente a un objeto y con eso, de base, permitirse hacer el conocimiento cual fuese su nivel de conocimiento; este es una experiencia significativa; el tipo de conocimiento que realiza occidente es tan significativa este tipo de conocimiento que es el fundamento de su alienación en la condición humana; no estoy buscando para ti una respuesta mágica, estoy buscando una respuesta de tu cotidiano académico y mira cómo se hunde el ser humano en el cotidiano académico, de las clases en aulas de la universidad, como se hunde en un proceso de alienación de su propia condición posible humana integral originaria, cuando solamente realiza conocimiento atrofiando a todo su potencial...eso es estar fuera de la realidad; ese proceso cotidiano que se vive en la universidad, esas exigencias curriculares, esas exigencias metodológicas, esas exigencias de un docente o una docente para limitar la posibilidad del desmarcamiento más allá del condicionante que aliena; en cambio estar dentro de la realidad significa en una universidad, tu cotidiano, la posibilidad, de desenvolver algo diferente que implique expresar todo el potencial humano en una expresión epistemológica de un resultado o informe diferente, meramente racional, que pueda partir de una noción o sentimiento de unidad entre sujeto y objeto que yace, que se fundamenta, en la unidad del ser con uno, o de uno con el ser. Esta es pues la experiencia significativa que te puedo relatar y que conlleva tu propia experiencia.

ANEXO “B”
RESPUESTAS DEL PROFESOR ROBERTO R. BRAVO
A MIS CORREOS ELECTRÓNICOS.

Después de mi “retirada del campo”, entré en franca crisis emocional y teórica; por ende, resolví escribirle al Prof. Roberto R. Bravo, no sólo por la posibilidad de “exorcizar” mi angustia sino también por conocer la posición de un Filósofo de la ciencia. Ante la importancia metodológica del intercambio epistolar, decidí considerarlo parte de mi “diario de campo”.

A continuación mostraré tan sólo dos de los correos más importantes que me ayudaron a focalizar los puntos neurálgicos de este trabajo de investigación.

1. CORREO ELECTRÓNICO N° 1.

➤ Querida Alexandra:

La verdad que te has encontrado, al parecer, con un problema difícil al hacer este trabajo, pero no te preocupes que todo tiene solución. (Como solía decir mi padre: “todo tiene solución, menos la muerte”. En coherencia con su actitud epistemológica, murió, hace ya tiempo, lo que no se ha solucionado. Yo, por mi parte, como no estoy seguro de nada, tampoco lo estoy de eso —y como no he muerto todavía, tampoco puedo refutar el enunciado por esa vía; pero empíricamente he comprobado, hasta ahora, que siempre hay solución a los problemas. Así pues, en plena consonancia con mi propia actitud, infero inductivamente sobre bases empíricas la generalidad del aserto —mientras no compruebe lo contrario, claro. Pero tranquila: éste es el caso, como verás, de una nueva confirmación.)

Y ahora, si puedes disculpar mi actitud jocosa, que alguien podría tildar de mal gusto (frente a lo que podría alegar ilustres antecedentes: Mark Twain, por ejemplo), vamos al núcleo de la situación. Hago un recuento breve del problema al que te enfrentas, a ver si he entendido bien.

Lo que te preocupa es el resultado ético de tu trabajo, en el sentido de que parece legitimar a quien podría ser un farsante. (Digo *podría*, ya verás por qué.) Tu presentación de un “Amauta” que no vive en una comunidad primitiva que lo haya legitimado como tal a través de sus propios ritos y creencias, cuyos antecedentes étnicos, personales y culturales no has podido verificar suficientemente en los detalles que él proclama, de un supuesto “amauta” (sabio) que no manifiesta en su conducta social las cualidades que por excelencia suelen atribuirse a un sabio “auténtico” sino que, por el contrario, se muestra en ocasiones prepotente, intolerante y hasta amenazador, de un individuo, en suma, que podría estar aparentando una condición y un *status* falsos, engañando con un lenguaje premeditadamente enrevesado y pretendiendo disimular sus actitudes contradictorias; tu presentación, digo, forzosamente “objetiva” de este sujeto, desde una exclusiva óptica lógico-metodológica interna, ignorando su incoherencia vital con su propio discurso..., te parece como dices, “una posible historia de vida falsa”, ya que “entre el personaje y las obras no existe correspondencia”, y que estarías “legitimando como Amauta a un personaje que no lo es en realidad” (...).

Pero, como sabes muy bien, nuestra “subjetividad” siempre afecta nuestro enfoque de la situación (una de las máximas de la investigación social) y, a veces, lo “emocional” puede nublar nuestra visión racional de las cosas. Ya que, por suerte, no me hallo tan envuelto como tú en la investigación que realizas, quizás mi enfoque más impersonal te pueda poner frente a consideraciones que habrías visto más claramente de haber estado tú en mi lugar.

Desde el ángulo en que ves las cosas en este momento (pero luego te haré mi propuesta), creo que las alternativas que se te ofrecen son: (1) Denunciar la falsedad del supuesto Amauta —lo que tendría como consecuencia inmediata la descalificación de tu trabajo académico, que ya no sería propiamente “etnográfico” sino de corte más bien periodístico. (2) Limitarte al análisis lógico-metodológico de los textos —lo que, aparte de ser un trabajo incompleto para el método etnográfico, te suscita problemas éticos.

Ahora bien, a pesar de la aparente validez de esos planteamientos, los hechos son:

(1) que no podrías, en propiedad, denunciar al Amauta como “supuesto” sin aportar pruebas. Y *pruebas*, realmente, no tienes: No has logrado comunicarte con sus padres (ni aun sabes si éstos viven). El Amauta *eludió* darte sus datos, pero —sin desconfiar para nada de tus intuiciones— no puedes dar pruebas de ello. Por otra parte, podría ser que cuanto te ha contado de sus padres sea verdad; pero por alguna razón (hasta, quizás, una pelea familiar) no quiera que hables con ellos; o simplemente no quiera que contrastes con ellos lo que en cierta medida es, con seguridad, una construcción idealizada de su infancia. Tampoco tienes datos documentales de algunos hechos que sospechas: si pasó, o no, por una universidad y las posibles razones de su abandono, si realmente hubo en algún momento un “acto bautismal” de su chamanismo y en qué forma. Su carácter absorbente y supervisor me parece indicio de una actitud desconfiada; su intolerancia y agresividad no son nada edificantes; pero estos rasgos de carácter, ¿qué prueban exactamente? Su habilidad política y manipuladora tendrías que sustentarla cuando menos con testimonios sólidos; y, una vez más, eso ¿qué prueba?; ¿cuál es su relevancia respecto a su autenticidad?.

Lo que podrías hacer, en este enfoque, son dos cosas: Una, buscar las pruebas de su falsa personalidad. Pero ése sería otro trabajo, de tipo periodístico, que no sabes cuánto demoraría ni a dónde te llevaría, y que no sé si te interesaría hacer o siquiera si valdría la pena. Sospecho que no. La otra cosa que puedes hacer —la sugerencia es de Marly¹⁶⁶— es que escribas tu relato como novela, pero después: una forma de denuncia social y política, que podría ser de un interesante contenido humano. Claro que incluyendo la advertencia de que “cualquier parecido con la realidad es coincidencia”, para cuidarte de revanchas, subterfugio con el cual podrías hasta proporcionar los nombres reales. (Y a lo mejor podrías ganar un dinero...) Pero eso sería, en todo caso, después y al margen de tu trabajo académico.

Independientemente de que sigas o no esta última sugerencia (a lo mejor vale la pena que la consideres), me parece que la idea en un principio aparentemente ética de denunciar académicamente al supuesto Amauta no es realista y, bien mirada, ni siquiera ética en realidad, ya que se basa en gran medida en apreciaciones subjetivas o no comprobadas. Repito que no dudo de tu acertada intuición, pero a falta de pruebas tangibles, habría que concederle al menos el beneficio de la duda (en cuanto a autenticidad, claro; respecto a su personalidad intolerante y agresiva, creo que lo descalifica moralmente,¹⁶⁷ pero ése es otro problema).

¹⁶⁶ Marly Canelón La Rosa, esposa del profesor Bravo.

¹⁶⁷ Siempre me ha llamado la atención la personalidad de individuos como Alejandro Magno, Napoleón, Vlad Dracul o Bolívar, o cualquiera de esos personajes históricos que han ejercido el poder y lo han expresado decidiendo sobre la vida

(2) Descartada la denuncia, y concediéndole al Amauta el beneficio ético de la duda respecto a su autenticidad, la alternativa de limitarte al análisis lógico interno de los textos seguiría siendo, no obstante, un problema —aunque menor— debido a que, como tú señalas, de ignorar del todo tus reservas respecto al sujeto de estudio, el informe sería metodológicamente incompleto; mientras que al incluirlas, dada su naturaleza, por muy subjetivamente que se presentaran inevitablemente arrojarían dudas sobre su autenticidad, debilitando la validez de las conclusiones y apreciaciones etnográficas.

Si no me he equivocado en el análisis del problema —pero tú dirás—, espero que la sugerencia que ahora te ofrezco pueda representar una salida.

¿Por qué no presentar al Amauta Illapa, no propiamente como un *Amauta* en el sentido clásico etnográfico del término, sino como un “Amauta moderno”, lo que efectivamente es?

Me explico: el término ‘Amauta’ alude a una cierta condición étnica y antropológicamente definida (con sus variantes, claro está: sabemos que el término designa propiamente un individuo y su función social propia de las poblaciones siberianas, etc.)... Hay ya muchos trabajos, teóricos y de campo, sobre el chamanismo en este sentido tradicional. Pero pocos, si no me equivoco, sobre la versión actual (s. XX-XXI) del tópico. En esta época de transculturización creo que tiene gran interés la manera en que ciertas instituciones tradicionales de algunos pueblos se dan en el mundo occidental, en particular en el ámbito occidentalizado de la América Latina, cómo se adaptan y se relacionan con la sociedad y las instituciones propias de un entorno que les es, en principio, ajeno.¹⁶⁸ No me refiero a un trabajo histórico o genealógico, sino descriptivo, o analítico- o interpretativo-descriptivo, tal como el que acabas de hacer, con los métodos cualitativos de investigación, tomando como dato lo meramente existente: un Amauta “moderno”, que vive, se desplaza, se desenvuelve y se relaciona en un entorno occidentalizado al que, en principio, se opone y que percibe como problemático respecto a su propio quehacer, el cual él mismo remite a una tradición oral y tradicional; un Amauta que posee dos lenguajes (el quechua y el español), que conoce la cultura y la técnica occidentales, que se educó (según propio testimonio) entre las dos culturas, leyendo los clásicos occidentales y ayudando a la liturgia católica mientras recibía la tradición oral de sus padres, que se desempeña no en una comunidad étnica tradicional propiamente dicha (ya

y la muerte, a veces de multitud de personas. En contraste, el médico, principalmente el occidental, que es capaz de salvar la vida de otros, no ejerce socialmente, en principio, ninguna forma de poder sobre sus pacientes, que se hallan frente a él como un igual, y que después se alejan y hasta se olvidan de quien en un momento les pudo haber salvado la vida, curarles una enfermedad o aliviarles del dolor. La ética de la relación entre el poder, la vida y la muerte me la reveló finalmente un episodio de una película de Spielberg: *La lista de Schindler*. Supongo que la anécdota es auténtica, aunque seguramente corresponde a Spielberg su sobria expresión artística. Cuando Schindler visita al nazi sociópata director del campo de concentración, quien se entretiene disparando desde su balcón a algunos judíos que se desplazan trabajando por el campo, Schindler le sostiene el brazo unos instantes, y mientras el oficial lo mira asombrado, le dice muy políticamente: “Eso no es poder... Déjalo vivir. Eso es poder.”

¹⁶⁸ Recientemente apareció un artículo en el New York Times sobre la condición de los “médicos-brujos” (‘sanadores tradicionales’ se les llama ahora, oficialmente) en varios países africanos en los que la práctica de la medicina tradicional subsiste hoy, como valor cultural, junto con los métodos de la medicina occidental: no se trata ya de los clásicos procedimientos, sino de los actualmente existentes sanadores, muchos de ellos conocedores de la medicina occidental y de las teorías científicas, que incluso han estudiado en modernas universidades, pero retornan a los valores ancestrales cuestionando, en algunos casos, la limitada eficacia de la medicina científica, frente a la también ¿y reconocida? limitada eficacia de sus procedimientos. Estos “chamanes modernos” están planteando a la medicina y a los gobiernos africanos problemas éticos, científicos y sociales que ya no son los de la vieja oposición con la clásica medicina tradicional. (The New York Times: «Letter From Africa: Between Faith and Medicine, How Clear a Line?», by Michael Wines, August 18, 2004.) Puedo enviarte copia del artículo, en inglés, si te interesa.

prácticamente todas en vías de extinción) sino en la Bolivia actual, viviendo en una urbanización de clase media, casi elitesca en su país, yendo y viniendo entre distintos países (cuando menos Perú, Bolivia y Venezuela), que habla no sólo de medicina tradicional sino de la sociedad, de ciencia y de política.

¿Qué lo legitima como moderno Amauta? Como yo lo veo, al menos dos hechos, que tú misma mencionas: su rol en el medio social en que se desenvuelve, y el *status* que ese medio y su entorno, incluso remoto (como comprobaste en Venezuela) le adjudica (para no mencionar su propio testimonio de “iniciación” que, al menos hasta ahora, no ha sido desmentido formalmente por ningún cuerpo o grupo social). Posees abundantes testimonios directos (tu propia observación de campo) e indirectos, de su función social y de la visión que la sociedad tiene de él, tanto en términos generales y comunitarios como personales (algunos de estos últimos, como es natural, opuestos); conoces la manera en que “trabaja”, algunas asociaciones a las que pertenece, el medio familiar, social, profesional, incluso político en que se desenvuelve, etc.

Bajo esta perspectiva, cobran plena validez tus observaciones críticas, absolutamente pertinentes, no ya referidas a la autenticidad del personaje en sentido tradicional (planteamiento que, en realidad, no es pertinente y, por ende, no se cuestiona), sino en muchos otros aspectos que mencionas en tus cartas, incluyendo la reflexión respecto a la distancia entre el *status* del Amauta occidentalizado (percibido y aceptado como tal por su entorno social) y el paradigma del Amauta clásico. Incluso cobran plena pertinencia tus reservas acerca de la personalidad que el sujeto revela en una relación participante: quizás un índice de la influencia del propio carácter del sujeto en la aceptación que puedan tener los demás de su *status* de Amauta, en una época y una sociedad como la nuestra.

De cualquier modo, no pienso que convenga hacer de las cuestiones externas (como las llama Lakatos) el centro de la investigación; son sólo el complemento necesario para entender a plenitud los resultados de tus análisis de las cuestiones internas, que son el núcleo de tu trabajo. Quizás tus reflexiones deberían ir distribuidas entre la introducción, las conclusiones y, desde luego, algún inciso a lo largo de la exposición y/o como notas aclaratorias. Esto es algo que tú sabrás mucho mejor que yo. Creo que has hecho un trabajo interesante y valioso, que interesa conocer en el mundo académico y también extraacadémico, y que es plenamente vigente y actual, planteando problemas que en realidad son nuevos, por las características permanentemente cambiantes de la sociedad y de sus individuos.

Respecto a algunas cuestiones de detalle que planteas, mi ignorancia del quechua me impide asegurar exactamente cómo y si el Amauta crea los términos de su discurso o los extrae directamente de su lengua. Pero supongo por la vigencia de las categorías que emplea que muchos de ellos no encontrarían correspondencia precisa en una lengua arcaica que no ha evolucionado (o no plenamente) a la par de las estructuras sociales, políticas y científico-técnicas de su comunidad, que como sabemos permanece en una situación estructural relativamente estable y tradicional. De cualquier modo, respecto al español, su discurso está pleno de neologismos *ad hoc* (lo que *per se* no veo nada criticable), como lo muestra la simple consulta al diccionario (...).

Abrazos, como siempre, para ti.

Roberto

Querida Alexandra:

Creo apreciar en tu sentida carta (y la copia de la que le dirigiste al “amauta”) que acabas de descubrir —nada menos— que el mundo no es perfecto. No es perfecto el “Amauta”, no es perfecta la sociología, no es perfecta la universidad, no eres perfecta tú. Por supuesto, no es perfecto tu trabajo de campo, ni tu interpretación de los hechos, ni siquiera tu lectura de los textos... Déjame apresurarme a decirte que tampoco yo soy perfecto —¡aunque me pese admitirlo!— antes de que lo descubras por ti misma y te lleves otra gran decepción. Sí, la verdad: a veces me equivoco (...) no me siento particularmente orgulloso de muchas cosas que he hecho, y mis opiniones —¡todas!— adolecen de mi inevitable subjetividad.

...¿Y qué a todo eso? Permíteme —si tienes la paciencia para soportarme después de esta confesión— que te exprese lo que modestamente pienso por vía de alguna metáfora, que es un medio más rico y hermoso, y menos aburrido, que el discurso directo.

¿Cuál es la forma definitiva del arte? Todo pintor pretende, en sus inicios, retratar la “gran obra”; todo escritor sueña con escribir lo que será *el* libro. Pero, ¿Cuántas maneras hay de representar un objeto? ¿Cuántas palabras distintas para expresarlo? Sólo cuando el artista empieza a darse cuenta de que nunca hará la obra definitiva, podrá empezar a hacer *algo* de valor. Que no pasará de ser eso: sencillamente algo. Por una razón muy simple: no hay una forma definitiva para el arte, ni para ninguna otra cosa. O, si la hay, hemos de reconocer que no tenemos la clave.

¿Has jugado ajedrez? No hace falta ser un gran ajedrecista. Yo apenas paso de mover las piezas —quiero creer que inteligentemente, pero mi orgullo siempre se viene abajo cuando juego con alguien mejor que yo, que es casi siempre. Me gusta pensar que el ajedrez es como la vida: tienes que arreglártelas (a veces defenderte, literalmente) con los recursos que tengas en el tablero. Recursos que a veces disminuyen de manera alarmante. Claro que si tuvieras tres torres, o un alfil sobre los cuadros blancos... pero el hecho es que torres tienes sólo dos (hasta ahora) y los alfines hace tiempo que los perdiste. Yo solía basar mi juego en la reina, y un amigo con el que jugué, y perdí, a menudo, me acostumbró a no hacerlo comiéndosela siempre al poco tiempo de empezar el juego. Le estoy muy agradecido.

No hay herramientas perfectas. No podemos partir de cero para construirlas, porque no sabemos crear, sólo modificamos las cosas. Hay un método reconocido en filosofía, llamado de “aproximaciones sucesivas”, lamentablemente poco citado en los libros, por el que partiendo de bases “imperfectas” (digamos una piedra como martillo) podemos pergeñar alguna otra cosa (digamos un “cuchillo” o piedra cortante), tosca también. Pero este último objeto lo podemos aplicar ahora sobre el primero, y con suerte lograremos de él una versión modificada, que nos servirá para, a su vez, obtener una versión modificada del segundo; con el cual mejoraremos el primero, y así sucesivamente. Hasta el grado de perfección que queramos. Quizá nunca logremos el instrumento “perfecto”, pero podemos acercarnos a él indefinidamente (es la misma idea del límite matemático). La filosofía de herencia escolástica subrayó hasta el cansancio que lo imperfecto no puede producir lo perfecto, y que no es posible engendrar cualidades que no estén ya en la génesis. Nada más falso. La evolución biológica y el desarrollo de la tecnología lo desmienten diariamente. Pero también la historia del deporte (¿cuál es el límite a las marcas *records?*), la educación (bien aplicada, claro: “Pobre discípulo el que no aventaja a su maestro” —Leonardo),

la medicina, y casi cualquier disciplina, incluyendo la reflexión que conduce al aprendizaje (una mano lava la otra).

Vas a una etapa de reflexión, dices. Bien. Pero no descartes lo que has hecho.

Te veo demasiado enredada en problemas que no lo son tanto. No hay objetividad del observador. De acuerdo. Eso no impide que se hagan (y se sigan haciendo) trabajos de campo. La aproximación es la única manera de acceder a un mejor conocimiento: los métodos nunca serán perfectos, pero nos irán acercando a nuestro objeto de estudio. Podrán criticarse, mejorarse, cambiarse por otros... En el proceso, siempre aprendemos algo. Dices que necesitas más tiempo de observación participante. Eso es algo que podrás decir siempre. Antropólogos que han pasado décadas estudiando comunidades declaran no conocerlas del todo. No es para asombrarse: dudo que alguien conozca totalmente la propia comunidad en que vive. ¿No conoces el idioma? Tomás de Aquino no conocía el griego, y eso no le impidió hacer, a través de traducciones, uno de los estudios más ricos, profundos e influyentes de Aristóteles. ¿Y quién conoce acaso su propio idioma? Siempre hay puntos oscuros, siempre se puede avanzar más; siempre se puede, también, detenerse donde uno está y dar precisamente esa perspectiva: algún valor tendrá, siquiera didáctico —que no es poco.

Tal como yo lo veo —quizás desde mi ignorancia— tienes todos los elementos para escribir un trabajo digno. ¿Qué valida la información proporcionada por el Amauta? En primer lugar, su propio testimonio, mientras no haya otros en contra. Hasta donde sé, la comunidad en que se desenvuelve lo acepta como Amauta; razón de más para considerarlo validado, empíricamente, por su propia comunidad. Lo que no puedes probar, no puedes probarlo: apórtalo como información suministrada por el sujeto (con las debidas reservas, desde luego). O no lo menciones. Tienes muchas otras cosas que exponer. ¿Tus informantes son modernos? Naturalmente, estás presentando un “Amauta moderno”, es un bonito trabajo de campo el tuyo, en un medio “entre dos culturas”, del que hay pocos trabajos. (Te anexo el artículo de NYT que te mencioné antes.) ¿Temes tergiversar los hechos? ¿Y qué interpretación, o digamos ya mera exposición, no los tergiversa? El hecho de expresar algo —con una teoría, con un lenguaje— es ya una interpretación. Lo importante es estar consciente de ello, y tú lo estás. Estoy seguro que no vas a incurrir en tergiversaciones exageradas, más allá de las inevitables producidas por los inevitables instrumentos de trabajo (y tú lo sabes también).

Tu posición personal frente a este individuo es algo a lo que tienes pleno derecho, y tu carta no contiene nada que pueda considerarse reprochable. Quizás al “amauta” —si tiene oídos para oír, que oiga— le aporte algunos elementos de reflexión sobre su propia actitud; ojalá. Pero, al margen de ello, si me permites decirlo, no creo que uno tenga que estar de acuerdo con el pensamiento o la actitud, ¡o incluso la moralidad!, de alguien para ser su amigo, o por lo menos para tratarlo en un trabajo de campo. No sé dónde leí que “las personas no son malas: *hacen* cosas malas, pero no *son* malas ellas mismas”. Creo que es posible deslindar la propia actitud ética frente a determinados hechos, de la valoración de la condición humana de los otros, por complejo o difícil que resulte, y creo que puedes hacerlo perfectamente, quizás después del plazo de reflexión que te vas a conceder ahora.

Pero no dejes que esa reflexión te lleve a callejones sin salida, que no existen, ni te paralice el deseo de lograr la obra perfecta, ni caigas en la trampa que podrías tenderte tú misma —algo sé de eso— de demorar tu trabajo en espera de una inspiración iluminadora.

Espero que logres superar esos inconvenientes que ves por todos lados. Una manera de hacerlo es objetivar tu propio trabajo (como objeto, literalmente, como montón de hojas escritas) para liberarte al fin de él. Hazlo, y no seas demasiado dura en tu propia crítica.

Un abrazo,

Roberto

ISBN: 978-980-00-2868-1



*Escuela de Educación, Centro de Investigaciones Educativas,
Edif. Trarbordo, P.B., Ciudad Universitaria de Caracas.
Apartado de correos N° 47561-A, Los Chaguaramos.
Caracas c.p.1051. Tf. 605-2953 Email:cies@ucv.ve*