

### **11.1 Las prácticas del parto en su contexto cultural: un resumen**

En el transcurso de las dos investigaciones que hizo ILCA sobre las prácticas tradicionales del parto, nuestro criterio principal fue entender estas prácticas en su contexto socio-cultural. Resumimos aquí algunos temas en común de estos dos estudios:

**i) La importancia y vigencia del sistema epidemiológico y farmacéutico del lugar**

Hemos argüido que las prácticas de las parteras tradicionales no son necesariamente “sucias” ni “incapaces”, como implican algunas directivas médicas recientes. Más bien, ellas siguen sus propias normas de higiene y limpieza, tanto física como espiritual, que forman parte de la sabiduría más extensa en toda la comunidad acerca de la salud. Además, ellas forman parte del sistema epidemiológico y farmacéutico del lugar respecto a las medicinas tradicionales y sus usos. Según las normas de este sistema, ellas respetan las tradiciones y conocimientos de cada hogar y tienen confianza que cada hogar tendrá su propio bulto de medicinas para el uso en el parto.

**ii) El empirismo como teoría y práctica**

Vamos a tratar este punto detalladamente más adelante. Por el momento, baste decir que las parteras tradicionales constituyen la base del sistema local de aprendizaje de la atención del parto, tanto formal como informal, y que provee los modelos para las prácticas y técnicas del parto para la generación joven de primíparas, basados en los conocimientos del cuerpo tanto físico como espiritual. Éste es un sistema de aprendizaje por género y por experiencia. Luego las mujeres jóvenes enseñan a sus maridos cómo ellas quieren dar a luz en los partos venideros.

**iii) La jerarquía en la organización de las parteras tradicionales dentro del sistema religioso del lugar**

También vamos a tratar este punto más detalladamente en otra sección.

**iv) La importancia de entender las prácticas del parto, tanto de las parteras como de los maridos, dentro de la cosmovisión andina**

Por un lado, las prácticas del parto están ligadas con un sistema dual/humoral de frío-caliente, húmedo-seco, etc. Por otro lado, las prácticas existen y se las entiende dentro de la jerarquía de los poderes del lugar, tanto los dioses tutelares como los santos, sitios milagrosos, los cerros y la tierra misma.

**v) La importancia de la atención que se da a la placenta**

La placenta es considerada como otro ser con su propio nacimiento y luego su propia muerte. Por estas razones no se debe botarla a la basura; más bien se debe tratarla con respeto.

**vi) La lógica aymara del parto**

Partiendo del concepto de que la placenta es otro ser, primero vivo y luego muerto, viene la lógica aymara del parto con sus dos o tres períodos.

**vii) La vigencia de *dos* costumbres distintas relacionadas con el corte del cordón umbilical:**

- a) De esperar la salida de la placenta antes de cortarlo;
- b) De cortar el cordón umbilical antes de la salida de la placenta para luego amarrarlo con un caito al dedo grande del pie derecho.

**viii) El hecho de que la wawa no toma el pecho de inmediato**

Con muy pocas excepciones, la gente del campo no da de mamar a la wawa inmediatamente después del parto. Las razones tienen que ver con:

- a) El alimento de sangre que ha recibido la wawa dentro del útero;
- b) La necesidad de criar gente fuerte para la vida en el campo del altiplano;
- c) La necesidad de criar gente que no va a consumir mucho de los productos alimenticios del lugar;
- d) El cuidado de la higiene, limpieza y salud de la wawa para que no sea desaseada durante su crecimiento.

**ix) Atención a la belleza de la wawa**

Al nacer la wawa, se examina su aspecto físico, y si presentara alguna pequeña deformidad habida durante la trayectoria del parto, se intenta arreglarla..

**x) Énfasis en la distinción por el género**

Se nota diferentes prácticas y dichos a lo largo del proceso de concepción, gestación y parto, y luego en la niñez, que tienen que ver con el refuerzo de las distinciones de género.

## **11.2 El empirismo como teoría y práctica**

En el presente estudio, se nota en términos generales que la gente del campo, más que todo la especializada en aspectos de salud, trabaja en el contexto de la experiencia, no sólo durante su vida sino también cuando se refiere a las memorias de la tradición oral de la cultura andina a lo largo del tiempo. Según su punto de vista, predomina la experiencia o “praxis”,

según los criterios del pensamiento andino más amplio. Además, ellos integran nuevas ideas y rechazan otras con el tiempo, si llegan a apreciar otra práctica mejor.

Este criterio del empirismo es muy evidente, por ejemplo, en la manera en que la gente del campo juzga el grado de riesgo en el parto comparado con la manera de tratar el riesgo en la biomedicina. Por ejemplo, en la biomedicina, se da más importancia al riesgo “biológico”, según la edad de la mujer y su fertilidad, sea primípara o multípara, y luego menos importancia al riesgo “social”: sea mujer soltera, mujer pobre, etc. Pero en el sistema tradicional, se da igual importancia al riesgo “biológico” que a otras categorías de riesgo, sean “espirituales” o “emocionales”. Es así que, en la categoría del riesgo “biológico”, se ubican las mujeres multíparas, específicamente aquellas con más de seis wawas, como también las mujeres con “matriz de gente o de oro”, o “con poca sangre”. En la categoría de riesgo “espiritual”, se ubican los peligros de susto y miedo que pueden ocurrir durante la gestación, en el parto y, más importante, la provocación de los espíritus diabólicos a la puérpera en el período del velorio después del parto. Y en la categoría del riesgo “emocional” están los sustos y miedos provocados por ambientes incómodos, por ejemplo lugares fríos, o debido a la presencia de gente foránea a la familia nuclear, especialmente aquellas que hablan bruscamente y que se mueven con torpeza. En ambas categorías, están los riesgos provocados “por la presencia de la sangre materna”. La parturienta no debe mirarla, y debido a eso surge la práctica de adoptar las posiciones del parto que facilitan la salida de la wawa sin que la mujer tenga que verla cubierta de sangre.

Por ejemplo, según el sistema biomédico usado en las cifras del proyecto CRSA, un 15% de las mujeres en edad menor de 18 años o mayor de 35 años, tienen cierto riesgo “biológico” en el parto, y lo ideal es llevarlas a los centros de salud, con la ventaja de tener la atención médica en el parto. Por otro lado, la gente del campo, más que todo las parteras/os, tienen otro criterio acerca del riesgo “biológico”. Toman en cuenta toda la vida reproductiva de una mujer; por ejemplo, una mujer de sólo 30 años que tiene 12 hijos, “ya está seca” de sangre y leche, y es muy probable que tenga problemas en el parto. Por lo contrario, una mujer de 40 años que tiene sólo 2 niños puede tener más wawas sin mayores riesgos. Se puede confirmar esta diferencia de conceptos también en el porcentaje de partos atendidos en el campo. Según la experiencia de doña Urti de 50 ó 60 partos que atendió, sólo en 1 caso refirió a la parturienta a un médico. Esta cifra indica tentativamente que los partos que no puede manejar una partera como ella son prácticamente el 2% de los casos totales que ella suele atender. En el caso de don Domingo, él nunca remitió ni un caso de parto a un médico. A diferencia, el proyecto de CRSA, que reconoce el criterio biomédico de riesgo, llega a una cifra de riesgo de aproximadamente 15 casos en cada 100, es decir 15%. Habría que verificar estas cifras en la fase cuantitativa del proyecto, porque si nuestras aproximaciones tienen validez, entonces las

instituciones de salud, tanto locales como nacionales, deberían tomarlas en cuenta en sus programas de salud.

Una diferencia parecida en hacer los cálculos cronológicos (por ejemplo del período de gestación), se hizo evidente en los debates entre don Domingo y algunos médicos en una ocasión en Tarija. Surgió la pregunta: ¿Cuántos meses vive la wawa en la barriga? y luego ¿Cómo se sabe? Los médicos, por su parte, dan cierto tiempo normativo para el período de gestación de una mujer: esto es nueve meses. Sin embargo, don Domingo no está de acuerdo con su cálculo por ser demasiado incierto y les critica. Por su lado, él propone un cálculo más flexible que tome en cuenta la individualidad del cuerpo de la mujer según el siguiente sistema de clasificación aymara:

- i) Qué tipo de cuerpo tiene la mujer, si es “cuerpo frío” o “cuerpo caliente”;
- ii) Qué clase de matriz tiene la mujer: si es “como gente” o “como cierto animal”;
- iii) Qué probabilidad tiene la mujer para tener complicaciones en el parto, por ejemplo si es con matriz “seca” o con matriz “húmeda”;
- iv) Qué sexo tiene el feto en la barriga; y
- v) Qué experiencia tiene la mujer en el parto mismo: si es primípara o multípara, etc.

De igual manera don Pedro, de Inka Katurapi, critica a los médicos por no tomar en cuenta la variación física de las wawas de su zona, en que algunas son “fuertes”, otras “medianas” y aun otras las “regularcitas” y las “débiluchas”.

### **11.3 Las prácticas del parto en el contexto de la cosmovisión aymara**

En algunas entrevistas, hemos llegado a entender las prácticas, tanto de las parteras como de la gente en general de la zona, en el contexto más amplio de la cosmovisión. De esta manera, hemos llegado a entender los múltiples niveles de significado para cada práctica o técnica relacionada con el parto, en el contexto del discurso más profundo de la filosofía andina de donde derivan ulteriormente las varias prácticas. Al mismo tiempo, debemos estar conscientes de las normas culturales, las cuales dirigen las acciones, y el grado de variación dentro de estas normas que usa cada familia, individuo o especialista en la zona. Así podemos identificar las muchas variantes en las prácticas de las parteras locales en relación con la cosmovisión más amplia, y además las normas en común al fondo de estas variantes.

Por ejemplo, algunas parteras reciben el apoyo, tanto moral como espiritual, de los dioses tutelares del lugar: los cerros, el rayo y la tierra. Es así que hemos entendido que algunas parteras ofrecen tributos a los cerros, en una especie de ‘reciprocidad’ con los dioses tutelares del lugar, para que sus prácticas tengan éxito. Según doña Urti, éstas son precisamente aquellas

parteras que “saben leer la coca”, y que son las “sabias” (*yatiri*) de la zona. Otras parteras, según ella, no dan tanta importancia a estas cosas.

Sin embargo, también es evidente que quienes tienen más confianza en sus prácticas suelen acudir a los elementos más poderosos que ellos mismos, para luego dar a sus prácticas más fuerza. Don Pedro explica cómo aprendió a atender partos:

...porque yo he meditado, adivinado, cómo puede ser esto. Así debe ser, con un poco de copal le paso después a los lugares de ofrenda (*ch'uwart'asi*), así. Con eso nomás salvo el parto.

Durante el parto mismo, él está acostumbrado a ofrecer incienso y pedir perdón rogando a los cerros *achachilas* y al santo *tatitu* del lugar “que se libre nomás esta *imill wawa*”, y ruega:

—Dios Tata, ustedes existen, ayúdenos. A esta señora salvála.

Otras prácticas rituales de las parteras y las mujeres en general, tienen que ver con los santos y sitios milagrosos de la zona, más que todo con el santo patrono del parto, *Mama Tulturisa* (Mamá Dolores). Según don Domingo: “*Mama Tulturisa* es la que hace fuerza como el *yatiri*”:

Dolores se asoma nomás siempre a todas, a las que están embarazadas y están por dar a luz nomás siempre. “Dolores”, diciendo. Una, acullicando la coca, hasta la partera, de esto siempre pues se salva.

La gente también acude a los sitios milagrosos de la zona para ofrecer varias clases de “misa” relacionadas con el parto y el tener wawas. Por ejemplo, un sitio más abajo de Inka Katurapi en *Qhiyawaya* está dedicado a Santa Asunta (o *Qhiyawayankir Mama*) y la gente va allí en ciertas ocasiones para no tener más wawas. Hacen arder velas y ruegan:

*Milagros Mama, wawa apaqasita...*

Milagrosa Mamá, quítame las wawas...

y después, según ellas, “ella siempre quita la wawa”. Hasta se dice que una tal doña Andrea pidió tanto quitarle las wawas que ella ha perdido paulatinamente todas sus doce wawas. La gente del lugar también va a la iglesia de Ancoraimos en las fiestas de Candelaria y Navidad para dar misa para los animales y productos, o para que sus wawas no sean enfermizas.

Por otro lado, las prácticas y técnicas de las parteras tienen su propia lógica dentro de los sistemas de anatomía y fisiología andina. Por ejemplo, la mayoría de las técnicas de masaje

relacionadas con el parto tienen que ver con tomar el pulso y el adivinar el flujo de la sangre. Por eso, las parteras miden el pulso para ver el estado del embarazo y la hora del parto. En estas ocasiones, las técnicas de masaje toman en cuenta la circulación “hacia el corazón”. En estos sistemas de conocimiento fisiológico local, habría que destacar el énfasis que se da en la respiración de la parturienta, y en las varias prácticas para ayudarle a “dar fuerzas” hacia abajo, en la dirección de la salida de la wawa.

En otros contextos, las parteras recalcan la importancia del “sonido” que se hace en la parte adolorida del cuerpo, y luego del sonido de la curación cuando se reubica la parte adolorida en su lugar. Por ejemplo, para curar un “cuello torcido”, se habla de una especie de “nudos” (*murqu'u*) que salen bajo las orejas (losapófisis mastoides) que hay que curar por la acción de “higadear” (*k'iwchjata*), lo que les “hace sonar *q'ax*”. Sin embargo, durante el embarazo y el parto, no se masajea la cabeza, sino “de abajo para arriba nomás”. Además, usan la técnica de mecer a la mujer, poniéndola cabízabajo, cuando está volteada la wawa (*jaqukipata*).

Las varias técnicas de masaje usan como punto de referencia el eje vertical del cuerpo, donde tiene que estar ubicada la wawa. Con referencia a este eje vertical, se habla de “retornar” la wawa (*kutjtaña*) a su posición normal, o “ponerla a su rectura” (*chiqaparu uchxaña*). Es así que, cuando la wawa está en “posición transversa” (en aymara *jaquntata* o *chakantata*) “como un puente horizontal”, se frota a la wawa por ambos lados “para que se arrecte”. Otro verbo de referencia es *qhaqhaña*. Si la mano o la wawa ha salido fuera de su lugar se usa el verbo *qhaqhsuña*, agregando el sufijo direccional *-su*: “fuera”. Luego el verbo para “ponerlo en su lugar” es *qhaqhantaña*, agregando el sufijo direccional *-nta*: “hacia adentro”. En el caso de mellizos (*ispa*), la partera se da cuenta, porque al friccionar la barriga, se nota las dos cabezas. Luego se tiene que parar primero una de las wawas en su posición, y después “se pone en posición la otra”.

Esta referencia a la posición precisa de la wawa parece jugar el rol predominante en determinar el vocabulario técnico para el masaje en la zona de Inka Katurapi. No parece hacer referencia a las múltiples analogías entre el masaje y el tejer, como en Qaqachaka. Sin embargo, no está claro si estas diferencias se deben a los aspectos culturales de las dos zonas, o a los cambios en la tecnología de tejer en las últimas generaciones.

En lo general, las parteras reconocen que sus técnicas “fisiológicas”, como el masaje, tienen muchas ventajas sobre las técnicas más “activas” de los médicos. Hasta el enfermero de la Posta Sanitaria admite que las parteras tradicionales “saben en un instante... al mirar a su cara y medir su pulso”, y mejor que él, la posición del feto en el vientre, su sexo, el avance de la gestación, y la salud de la parturienta.

Además sus técnicas de esperar la expulsión de la placenta antes de cortar el cordón umbilical coinciden precisamente con algunas indicaciones recientes emanadas de las escuelas de parteras profesionales y universitarias en otras partes del mundo (Begley, 1990, 1991).

Otras prácticas tienen que ver con el uso medicinal de las hierbas del lugar. A estas hierbas se las llama “la medicina del pobre” (*puyrin qullpa*). En las prácticas para identificar y recoger estas plantas medicinales, existe una clasificación de las plantas según una división de labor por género. Nos ha llamado la atención el hecho de que las hierbas que tienen que ver con el parto en la zona de Inka Katurapi son en su mayoría las hierbas pequeñas llamadas *qura*, que crecen a ras del suelo, y que se encuentran en las pampas y cerca de las chacras. Estas son las plantas más relacionadas con la Pachamama. Además, a menudo son plantas con flores o raíces coloradas. Estas plantas son recogidas tradicionalmente por las mujeres en la división de labor por el género en la salud. A diferencia, los hombres tienden a recoger otras plantas más grandes, como los arbustos o las hojas de los árboles, y además las que crecen en los cerros: por ejemplo *p'uqini*<sup>1</sup>, chilca<sup>2</sup> (*ch'illkha*) y muña (*q'uwa*) que, según ellos, no son buenas para el parto sino para otros fines. Es importante subrayar que para el parto, es la partera misma que suele recoger las hierbas de las pampas, porque como dice doña Urti: “la partera es la que indica ésta o cuál”.

#### 11.4 Las prácticas de las parteras en comparación con las prácticas biomédicas

Ahora ampliamos el examen de las prácticas de las parteras tradicionales para incluir aspectos del debate entre las prácticas tradicionales del parto y las del sistema biomédico.

En términos generales, la gente del campo considera el embarazo y el parto mismo como otros procesos naturales de la vida en el campo. En otras palabras, se los experimenta como una parte normal de la vida y no como lo excepcional. Además se compara el parto con la fase equivalente en el ciclo agrícola. Asimismo se compara a la parturienta con la tierra misma, en su condición de ser la Pachamama, la que va a dar sus frutos después del período de cuidarlos en su barriga que es la tierra. Por su parte, el hombre toma responsabilidad por las semillas como en sus actividades agrícolas, y luego las recoge como los productos. Asimismo el hombre debe cuidar a su mujer como a su chacra. Como lo expresa doña Urti: “De él es pues su chacra, es como si trabajara su chacra”. En otros momentos se compara la mujer con las flores de la chacra, especialmente cuando ella está vestida bien; por el contrario, “los productos se vuelven negros”. Nuevamente citamos a doña Urti:

---

<sup>1</sup> *P'uqini* no hemos podido identificar.

<sup>2</sup> *Ch'illkha*, “chilca” en castellano, y en latín: *Baccharis punctulata* D. C.

Digamos que vamos a cosechar una buena papa ahora. Si no la cuidamos bien, se pudre o se vuelve negra. Pero si guardamos bien, esa aguanta. Dice que las mujeres son así.

Según doña Fabiana de Arismendi, se compara a la mujer con los productos mismos. En este contexto se le llama “España Mama” y se considera que ella es una especie de despensa (*pirwa*) de todos los productos de la familia.

De manera parecida, la mujer tiene su período de sangre (*phaxsiwila*) cuando se le considera fértil, puesto que con la sangre “agarra” la semilla (*jatha*) del hombre. Igualmente, la tierra en la temporada de aguaceros agarra la semilla (*jatha*) y se enraíza. Hasta se dice que el cielo nublado de la estación lluviosa “había estado aporcando”. Entonces, la Tierra Virgen y la parturienta (*usur mama*) son consideradas como iguales. Y como la semilla está dentro de la tierra varios meses, igualmente el feto está dentro de la madre por varios meses. Por estas razones, las mujeres del lugar están encargadas de ch'allar a la pampa y los hombres a los cerros.

Aparte de las actividades agrícolas, también la fase equivalente en el ciclo pastoril es comparada con el parto. Por ejemplo, las pastoras miran al cielo para ver la constelación de la Llama Negra (ver Arnold y Yapita, 1998, cap. 5). Y cuando la Llama Negra revienta sus aguas amnióticas en el mes de Noviembre, entonces viene el aguacero y también nacen las nuevas crías de los animales.

Otro dominio semántico de alto significado tiene que ver con el tejer. El parto mismo alienta a la mujer para expandir su red de parentesco a través del espacio “como una telaraña”. La analogía clave compara el caito del tejido —o del hilado— con el cordón umbilical de la wawa. Luego, por una serie de analogías, se compara las actividades de hilar y tejer con el movimiento del cordón de la wawa. De este conjunto de ideas, se derivan las prohibiciones de tejer o hilar demasiado o demasiado abultado durante el embarazo, porque esta actividad de parte de la parturienta puede provocar a que su feto tendrá una cabeza demasiada grande, o con el cordón envuelto en el cuello. Razona doña Urti:

...la que he hecho dar parto dice que ha tejido una chompa. Y ha debido colgarse el caito aquí en el cuello para hacer chompa; igual la wawa, el caito estaba colgado al cuello. No hay que poner el caito así, porque la wawa nace así. Está amarrada igualito...

Asimismo, de la comparación entre las actividades de tejer e hilar de la embarazada con “hacer una telaraña (*simpa*)” deriva la idea de que ella misma o su wawa “puede atramparse dentro de la telaraña” (*simptaña*).



Por otro lado, se reconoce el predominio del mundo femenino en el parto. Como ya dijimos, se compara la parturienta con la Pachamama. Y ella, para dar a luz, tiene que empujar, con todas sus fuerzas, hacia la superficie de la tierra. Luego, cuando nace la wawa, se corta el cordón umbilical tradicionalmente con un tiesto o actualmente con un vidrio roto, y estos dos elementos provienen de la misma tierra. Al nacer, se pone a la wawa sobre la superficie de tierra, pero envuelta en un paño tejido. Esta acción es como entregar la wawa a la Tierra Virgen: “Aquí está tu wawa”, como parte de la adoración generalizada a la Pachamama (ver también Lutz, 1993: 49). Luego, se presenta la placenta a la tierra y se entierra allí.

Debido a la importancia cultural de esta serie de analogías, y sus significados profundos que ramifican a lo largo de la cultura, que la gente del campo, por lo menos los mayores, rechazan la práctica de cortar el cordón con utensilios de metal (como tijeras), que son considerados parte del mundo del diablo (el tío) dentro de la tierra. Por la misma razón, la gente del campo no respeta a un médico que cobra dinero, también considerada una parte del mundo “del tío”, por sus servicios. Se dice además que el cortar el cordón con tijeras va a traer alguna desgracia a la wawa, o que la wawa va a gastar mucha ropa. Evidentemente estas mismas prácticas del parto tienen fuertes vínculos con las prácticas de tejer, en que nunca se cortan los bordes de los textiles andinos para sacarlos del telar, si no que las mujeres cuidadosamente desatan las hebras que los amarran a los palos del telar.

Otra práctica de los médicos que ellos critican es la de botar la placenta y no dar importancia a su cuidado. Como hemos visto, la placenta se conceptúa como otra persona además de la wawa, que tiene su propio nacimiento cuando está “en vida” y luego su propio entierro cuando “muere”. Como dice doña Fabiana Mayta de sus experiencias en el Hospital General y en el Hospital Maternológico 18 de Mayo (CNSS), ambos de La Paz:

En el campo lavan, así también es.... todos los productos hay que poner, dicen. Allí en el hospital no hay eso... No sé qué harán allá [en la ciudad] con la placenta. ¿Qué harán? Nosotras no vemos siempre.

Doña Urti es más específica. Si los médicos la queman, entonces, según ella: “Esto debe afectar a la madre o a la wawa”.

Se nota también la importancia de lo que se aprende de la Pachamama, y de la confianza que se tiene en la sabiduría de los *yatiris*, que se considera más desarrollada y amplia que del médico. Comenta don Domingo:

Los *yatiris*... bueno, lo que había recibido esta Pachamama. Eso no había podido aprender el médico. Así nomás, en vano lo punzó con esas agujas. Ahí le pone inyección. Pero, dice que le da calentura... Pues de así murió, murió, dice. Y de eso ahora ya tienen miedo, porque murieron...

Y ahora buscan *yatiri*, porque el *yatiri* lee la coca. Este que recibió de la Pachamama, pues él se entiende de eso. El médico... de esta enfermedad de la gloria... Ni tampoco usa eso. Y ésta que se llama *saxra*, de la *saxra* tampoco sabe eso. El médico tampoco sabe de brujerías...

Ahora, no vale el médico de la ciudad, dicen los que están en este lado.... Los médicos del campo siempre son completos. Ellos están venciendo. Donde ellos habría que llevar, dicen, dice ahora.

Quizás por la importancia que tiene la madre tierra como un elemento clave y permanente en la cultura, en contraste con los productos agropastoriles que son considerados como las “wawas” de cada cosecha, que la gente del campo da mucho más importancia a la salud y la sobrevivencia de la madre y no tanto de la wawa. Como explica doña Urti acerca de este punto:

Que la madre nomás se libre. La wawa no importa nada. La wawa aunque muera o le pase algo, que solamente la madre se salve, dice. Ella siempre pues le va a acompañar (cocinar) a su esposo. La wawa ¡qué importa!

Evidentemente, este alto valor que se da a la vida de la mujer en el campo tienen una influencia aún en el sistema biomédico en Bolivia, que todavía da importancia tanto a la vida del niño como de la madre. A diferencia, en los países ‘desarrollados’ como en los EE. UU., el sistema biomédico da mucha más importancia al nacimiento del producto que además debe ser una wawa ‘perfecta’, como el resultado de un sistema cibernético bajo el control total del sistema hospitalario y la profesión médica. Como corolario allá, no se da mucha importancia a la comodidad y el bienestar físico y espiritual de la madre (Davis-Floyd, 1992).

Debido a estas razones culturales, cuando la placenta ha salido y la mujer “se ha librado de todo”, la familia comienza a acullicar coca y a ch'allar a la tierra y a la madre, a los espíritus de la casa y de los cerros de los alrededores, para dar gracias por su sobrevivencia. Estas acciones rituales las relacionan a la vez con todos los alrededores y el paisaje de la comunidad, “como si fuéramos una familia unida... un tejido íntegro”, algo que la gente del campo no puede hacer ni sentir en los límites de un hospital o clínica. Además, ellos comentan con frecuencia acerca de la “descortesía” de los médicos de no pedir o dar gracias a Dios, ni tampoco ch'allar, cuando se acerca a la mujer parturienta.

Otros comentarios de la gente del campo respecto a los médicos, enfatizan el desconocimiento entre el médico y su paciente, en comparación con el alto grado de

familiaridad que tiene la parturienta y sus familiares con la partera conocida de la misma estancia. Este desconocimiento lleva, en el mejor de los casos, a un diálogo frío y formal entre los actores sociales, y en el peor de los casos a un trato “como perros”. Además, según ellos, este mal trato a menudo provoca un miedo que suele “reventar el susto”, lo que podría ocasionar otras consecuencias peligrosas en el proceso del parto. En cambio, en el campo, la partera habla con la mujer que está bajo su cargo con cariño y con una voz “despacio y suave”.

Tampoco la partera ni la familia hacen desvestir a las parturientas como hacen los médicos, causa de muchos comentarios sobre el pudor de la mujer y el “susto” que puede traer cuando se rompen las normas del recato en el campo. Confirma doña Urti: “¿Quién no va a tener miedo? ...si alguien nos desviste, vamos a asustarnos”. Y recuerda doña Fabiana de su propia experiencia en el Hospital General de La Paz, donde ella culpa a esta práctica médica por el frío que ella siente en su cuerpo hasta ahora:

...los médicos vienen y todos nos destapan. Y siempre se queda pues la sangre. Y uno nomás nos aprieta y nos saca (*q'upsuña*)... y con el frío siempre nos hace entrar. Yo también siento del pie...

Hay caso de tener miedo, pero calladas nos aguantamos, nos aguantamos...

El frío nos entra. A ellos no les importa pues. La manta también nos hacen sacar. Y nosotras, si estuviéramos sentadas, entonces sería mejor. Pero no es así. A la cama nos llevan y nos acurrucamos...

Las parturientas temen, además, el lavado que hacen las enfermeras o los internos de sus partes genitales. Comentan que, con el susto que resulta, el parto suele resultar más difícil, hasta “la placenta ya no sale”. Doña Urti critica esta intrusión a la intimidad de la mujer:

Nosotras, las parteras, no somos así. Ni siquiera destapamos totalmente así. No se levanta la cama. Está bien tendida. Con la cama así le tapamos. Y ahí nomás hacemos dar parto. No podemos ver todo, ni nadie. Así tiene que ser.

### 11.5 Las razones culturales detrás de las críticas

Aún más importante en lo cultural es el razonamiento detrás de estas prácticas. Puesto que la mujer embarazada es comparada con la Tierra Virgen y la Pachamama, lista para entregar sus frutos, entonces la mujer parturienta debe estar vestida igual como la tierra en la estación de la cosecha. La tierra está bien vestida, “con pollera verde [la vegetación] y con manta roja [la tierra roja y fértil]”. Asimismo la parturienta debe estar bien vestida, llevando su pollera y su manta, para entregar su fruto.

Otro aspecto relacionado con la vestimenta de la mujer tiene que ver con la identidad misma de la mujer, tanto física como espiritual. Antes, la mujer tejía su propia ropa, e integraba en el textil como una señal de su identidad en la comunidad, los diseños particulares de su familia y un patrón de diseño reconocido por todos, que incluía los rasgos idiosincrásicos de su historia, su territorio y los productos de sus tierras (ver Arnold, 1994). Hasta el presente, las mujeres del Inka Katurapi tejen sus propias mantas y chompas, y con esta misma ropa “tienen que vestirse con lo que ha hecho ella”, sólo agregando la pollera “que ha comprado su marido”. Comenta doña Urti:

Cuando se levanta después de dar parto, ella no puede caminar así como una “roja haraposa” (*thantha awila*). Siempre se visten bien. Cargan un *awayu* bueno. Se ponen dos mantas. Hasta se ponen zapato... Y antes era manta (*phullitu*) de oveja...

En cambio, en el hospital: “¡Uw, está completamente resfriada pues!”

De estas mismas lógicas culturales y énfasis en lo fisiológico, surgen también los gustos por ciertas posiciones favorecidas en el parto por las mujeres del campo. Cuando el parto “se levanta”, la parturienta “siempre se pone en la pampa así de cuclillas, sentada, para que haga fuerza hacia abajo”. Y con las manos fuertes que trabajan las chacras, “hay que apoyarle”. Hay un fuerte contraste entre estas prácticas y la condición de la mujer en el hospital, que está tendida sobre la mesa de parto, pujando el aire contra la gravedad; además el médico no le apoya con masajes manuales de la misma manera.

Asimismo en el campo, la sangre de la parturienta cae al suelo y la recibe la Tierra Madre, en tanto que, en el hospital, la sangre cae en las manos de los médicos o en un recipiente de metal. De igual manera, en el campo, la placenta cae y se recibe en una telita, para luego enterrarla en la tierra, en tanto que los médicos botan la placenta a un lugar desconocido, o si no la queman. Estas prácticas horrorizan a la gente del campo, porque para ellos pueden afectar a la mamá, causándole una enfermedad o si no a la wawa, volviéndola negra: “La wawa ha debido tornarse completamente negra!” comentan.

Don Domingo culpa a estas malas prácticas biomédicas en el parto por la enfermedad llamada *nasimintu* que surge cuando la wawa sufre una mala experiencia en su parto, y luego no recuerda su fecha y experiencia de nacimiento a lo largo de su vida. Según don Domingo esta mala experiencia se compara con un “azote” (*asut'i*) de la Pachamama. Para curar y tranquilizar la memoria de esta mala experiencia, habría que friccionar a la persona enferma con *q'uwa* y coca, junto con la devoción de Tata Santiago, y luego habría que ofrecer incienso al lugar de nacimiento.

Del pensamiento andino, que se desata en una serie de analogías, derivan otras prácticas, como el acullico de la coca cuando uno está trabajando la chacra, con la esperanza de que la chacra va a producir bien, toda cubierta con el color verde igual que las hojas de coca. Asimismo, uno acullica la coca en presencia de la parturienta que está por dar a luz.

Además, la responsabilidad para vestir bien a su mujer —o a su chacra— es la obligación del marido. La gente comenta cuando un hombre cuida bien a su chacra, le aporca bien y luego entrega muchos frutos, pero hablan malos comentarios si él descuida a su chacra y no produce mucho. De igual manera, si el hombre descuida a su mujer, y no la viste bien, entonces la gente hace comentarios adversos. Por estas razones, nos les sorprende a la gente del campo cuando el médico desviste a la parturienta, y tampoco ellos esperan que el médico le va a tratar bien, porque, como dicen ellos: “¡Acaso es su mujer!”

Otros comentarios recuerdan como, en el pasado, no se trabajaba la tierra con herramientas de metal “porque se puede lastimar a la tierra”. En cada chacra afilaba más bien sus herramientas de madera, haciendo sonar «*tax tax tax*». La primera vez que usó las herramientas de metal “ese año no produjo”. Por tanto, doña Urti critica la técnica de los médicos de usar fórceps de metal, “como una hoz”, para sacar a la wawa “arrastrándola” y quizás quitando una oreja o dañando a la boca, porque existen rumores que:

a algunos le punzan de las orejas... hasta parten la boca dicen. Punzan de la oreja... ¿Cómo será?..  
otros dicen que de la cabeza le meten, porque es muy delicada la cabeza...

Don Domingo también critica el entusiasmo en los hospitales por la sección cesárea:

Cortando, sacan la wawa, aquí en la ciudad ¿no?. Hasta en los hospitales es así. Y después el cuerpo está perdido. Lo saca y después está cosido el cuerpo. El cuerpo es delicado y no puede levantar cosas pesadas después. Así es en los pueblos. Hasta la mano, rompiendo, lo cortan. Hasta los dedos los mutilan... En el campo no. Aunque estuviera quebrada la mano, curamos.

Tanto él como doña Urti enfatizan que las parteras tradicionales no hacen así.

Don Domingo también critica la práctica médica de agarrar la wawa recién nacida “por los pies” y darle una palmada, en favor de las prácticas de las áreas rurales. Según él:

En nosotros, Dios nomás le está palmeando. Las wawitas tienen mancha (*q'uyu*) y dice que Dios le da pues *Ispiritu*. Cuando sale de la barriga de su mamá, después uno nomás —*Laq'*— diciendo, le suena: —¡Cristiano, carajo!— diciendo le da. Apenas sale del vientre y la wawa se pone a llorar:

«Waw waw waw», diciendo... Bueno, ¿a caso los doctores pueden ser Dioses para dar palmadas? Cuando sale de la barriga de su mamá, Dios le da un lapo. El otro le molesta nomás...”

Muchos otros comentarios tienen que ver con el frío del hospital, que es “una casa fría de cemento”, mientras la mujer del campo se cuida en la cocina de adobe, que es cálida y agradable. Como recuerda doña Fabiana de su experiencia en el Hospital General de La Paz: “Hasta la sangre se hace congelar... porque hasta en una sola camisa hace caminar...”. En cambio, la mujer del campo se viste doble, con manta, hasta con medias y guantes ...hasta en algunos casos, ella misma no puede comer con la mano. Comentó la hija de doña Urti:

Está tan envuelto del cuello para que no entre el frío... Y otra persona le hace comer... con una tutuma (*qiritu*) especial y algunas veces come con cuchara de madera... Por eso es pues sana la mujer”.

### **11.6 El parto como la puerta de la memoria: el Mito del Origen de los Inkas**

En Inka Katurapi, como hemos visto, muchas prácticas tienen vínculos con ideas relacionadas con el sol. Es muy evidente que en varias instancias, desde la calentura forzada de la parturienta durante el parto hasta la calentura forzada de ella después cuando su cuerpo está frío, se trata el lugar del parto como un “horno”. Además, existen los varios dichos acerca del parto que tienen que ver con el momento propicio del parto, según la posición del sol en su trayectoria diaria y anual. Hasta nos hace pensar del parto mismo como un microcosmo del mito del origen del sol.

Resumimos estos dichos aquí, por ejemplo que es buena si la wawa nace a las doce del mediodía, con el “sol del almuerzo (*almurs inti*)” cuando el sol en el zenit es más fuerte. La implicación aquí es que la wawa va a ser rica. Por lo contrario, si la wawa nace cuando entra el sol, o nace anocheciendo (*sujsthapi*), se dice que “va a ser pobre” (*puwrisachiri*). Y si nace en un día de sol, entonces se dice que “aclara el corazón”. Pero si nace en un momento de sombra cuando el cielo está nublado, como dice doña Urti “... con un frío como esta mañana, como viento viene, picante... entonces dice que ésta va a ser renegona (*k'alk'u*)... llorona... muy blanda... muy renegona”.

De manera parecida, cuando la wawa nace en la estación lluviosa, dice que va a ser llorona (*k'alanisa*), en tanto que si nace en la estación del calor solar (*lupina*) y sequía (*awti*) entonces no va a ser llorona. En este sentido, cuando la wawa sale con el amanecer (*inti jalsu*), cuando el Padre Sol (*Inti Tatala*) sale con barbas de guerrero (*awqa sunkha*), tanto en el día como en el ciclo anual, se considera se buena suerte.

Asimismo existe una serie de dichos parecidos acerca de la luna. Por ejemplo, si la wawa nace cuando hay luna llena, entonces es “suerte”, pero cuando la wawa nace con la oscuridad de la luna (*jayri ch'amaka*), es mala suerte. Parece que el movimiento de la luna es comparable aquí con el movimiento del sol. Además, se dice que la mayoría de los partos ocurren en ciertas fases de la luna, o con la luna llena (*urt'a*) o con la oscuridad de la luna (*jayri*). Y si la wawa nace con la luna llena (*urt'a*), se dice que va a ser varón, pero si nace en la oscuridad (*jayri*), entonces va a ser mujer (*imill wawa*).

Esta serie de dichos nos lleva a una comparación directa entre las prácticas del parto y el mito del origen del Inka. Tanto las prácticas del parto como el mito mismo, tratan del nacimiento del sol. Además, existen analogías entre los dos en sus diferentes niveles de entendimiento. Por ejemplo, en la práctica del parto, es costumbre de algunas familias amarrar un extremo de un caito de lana de llama al cordón umbilical cortado, y luego amarrar el otro extremo al dedo mayor (*tayka luk'ana*) del pie derecho de la parida, una práctica que es aún más común en Qaqachaka y los valles de Aymaya. Se usa el caito de llama, como dice doña Urti, porque “es bueno, es mejor... si fuera hilo y si amarráramos al cordón, entonces puede cortarlo... pero el caito de llama no es así”.

En los tres lugares del estudio: Qaqachaka, Jukumani e Inka Katurapi, se compara este caito con la llama macho delantero —o “guía” (*yiya*) como dicen en Inka Katurapi— que va adelante de la tropa de llamas. En el norte de Potosí, según don Domingo, se llama *tilantiru* a ese caito. Por eso se dice que el delantero “suele sacar la wawa” (*tilantir irpsuri*) y que luego la wawa “va a tener todas las cosas del mundo que sale también de la barriga”. Por ejemplo, se piensa que el caito de llama trae plata, “porque el delantero tiene suerte”. Comenta don Domingo:

Por eso, se dice que hay que guiar con el delantero para que tenga dinero y que tenga todo. En este momento vamos a cargar papa, vamos a cargar maíz, todo lo que sea de los productos. Así también el delantero es el que “guía la plata”, se lo llama “guiador de plata (*qullq irpiri*)... Por eso, con el ombligo se hace agarrar. Y por eso hay que alabarla bien la llama. Hasta a la Pachamama ofrecemos con muña (*q'uwa*), y luego a la gente lo mismo. Así había sido.

Debido a su relación con la plata, don Domingo dice que la matriz misma tiene sus “esquinas” de oro y de plata (*quri iskina* y *qulqi iskina*), que hay que recordar siempre para andar así con plata y no como un “palo pelado” (*q'ara lawa*). En su comunidad, la gente recuerda también al “cimientito del nacimiento” (*thaxsi nasiwa*) que es la placenta. La gente que no recuerda a estas memorias, según él, es gente pobre.

Por lo contrario, si el caito y el cordón umbilical “suelen entrar” a la barriga, según don Domingo la madre “no tiene suerte” y cualquier cosa del mundo va a entrar a la barriga, que es también la “caja de Tata Rey Inka”. En esta situación, “la wawa muere junto con su mamá y se pudre adentro”. El peligro, según su punto de vista, es que la llama regrese, y juntamente con la llama regresa el cencerro en su cuello que suele llamar el ánimo de todas las comidas del mundo. “Por eso, no hay nada”. La placenta que es el *ajayu* de la wawa, se queda en la barriga, provocando la muerte tanto de la wawa como de la madre. El único remedio en este momento, según don Domingo, es rezar a Mama Dolores, que suele soltar al cencerro y así salve a la mujer.

Aún más importante, él compara el caito de lana de llama con la llama macho que iba adelante del Inka cuando él salió de la cueva de Pawqaritampu. Como cuenta doña Urti:

Antes, mi abuelo hablaba. Nosotros éramos pequeñitos. ¡Mi abuelo decía que tenía 150 años! Uw, ¡era mi abuelo pues! ... Mi abuelo solía decir:

— El Inka, en la época de los Inkas... así como si de un horno saliera una por una la gente. Es como si de una casa saliera una por una. Un guía de un grupo de baile, vamos a decir “bailarines” y luego el guía va a ir adelante, con gracia, así dice que es. Y luego dice que la wawa es lo mismo, igualito es la wawa, dice. Nosotros somos igual que en la época del Inka...¡Buenos y no buenos!

En el norte de Potosí, se compara la barriga de la madre explícitamente con la “caja de Tata Rey Inka” y con la riqueza (*qama*) y la “mantención” (*mantinsyuna*) en comidas del mundo. Se dice que cada wawa que nace es un Inka, por el hecho de que “nosotros somos esos nietos [del Inka]... Y como esos nietos estamos continuando nosotros”.

### **11.7 El rol de las parteras tradicionales en el sistema religioso del lugar**

Según el mismo dominio semántico de ideas, podemos entender al final la importancia de la relación entre las parteras tradicionales y el rayo, y su rol en la vida religiosa del lugar. La gente del campo da mucha importancia al rol del cencerro en el parto. Tradicionalmente, muchas parteras, como masajistas, eran a la vez *yatiris*, gente escogida por el rayo o si no gente escogida en una línea genealógica de *yatiris*.

Debido a eso, las parteras tradicionales siempre llevaban desde pequeñas su propio cencerro con la forma de una pequeña campana llamada *anti*, que la Pachamama les había señalado. Con ese *anti* ellas suelen llamar durante el parto al *ajayu* (en forma de placenta) de la wawa, diciendo: “*Ajayu* salga pues así”. Y con esta llamada por señas, desde el otro lado de la puerta “liminal” entre los mundos, la wawa comienza a dejar el horno de la matriz materna,



para luego hacer los esfuerzos para pasar por el canal del parto (*partisa* o *punku*), y luego sacar la cabeza en la cocina domiciliaria y comenzar su vida en este mundo.

### **11.8 Conclusión**

Igual que en las investigadoras del Proyecto de CSRA, no detectamos en este estudio microcósmico de una comunidad aymara, algunas prácticas o técnicas del parto en el sistema obstétrico tradicional que se puedan considerar nocivos y que, por tanto, se puedan culpar directamente como causas de la mortalidad materna.

Más bien, encontramos un sistema de conocimientos los cuales habría que tomar en cuenta en cualquier programa que intente mejorar la salud materna en la zona. Muchos de los médicos bolivianos con formación occidental tienden a condenar estas prácticas sin entender su lógica cultural ni fisiológica, menos el lenguaje usado en el medio. Por tanto, sugerimos que las autoridades bolivianas consideren seriamente la enseñanza de los resultados del presente estudio dentro de las carreras de medicina a nivel nacional, tanto en los cursos de la antropología médica como de lenguas nativas.

Por otra parte, para poder rebajar las altas tasas de la mortalidad materna en el altiplano boliviano, sugerimos que primero habría que encontrar un camino que permita lograr en el futuro inmediato un mejor entendimiento entre los dos sistemas de salud que operan en esta región. Esto exige el entender las prácticas y técnicas del parto, tanto tradicionales como biomédicos, dentro de su contexto social y cultural. Sólo así se podrá lograr un verdadero diálogo entre los practicantes del sistema local de salud y los del sistema biomédico, acerca de las ventajas y desventajas de ambos sistemas.

