

Yatiris y ch'amakanis del altiplano aymara

*Sueños, testimonios y prácticas
ceremoniales*

Gerardo Fernández Juárez

Yatiris y ch'amakanis del altiplano aymara

*Sueños, testimonios y prácticas
ceremoniales*



ABYA
YALA

2004

Yatiris y ch'amakanis del altiplano aymara
Sueños, testimonios y prácticas ceremoniales

Gerardo Fernández Juárez
Universidad de Castilla-La Mancha
España

1era. Edición: Ediciones ABYA-YALA
12 de Octubre 14-30 y Wilson
Casilla: 17-12-719
Teléfono: 2506-247/ 2506-251
Fax: (593-2) 2506-267
E-mail: editorial@abyayala.org
Sitio Web: www.abayala.org
Quito-Ecuador

Impresión Docutech
Quito - Ecuador

ISBN: 9978-22-399-1

Las fotografías son del autor, salvo en los casos en los que a pie de foto se especifica la autoría de la misma.

Impreso en Quito-Ecuador, Junio de 2004

“A Bolivia ”

Por su refundación en la encrucijada

“... Yo no logro explicarme
con qué cadenas me atas
con qué hierbas me cautivas
dulce tierra boliviana”

(Matilde Cazasola)

Índice



Presentación	9
1. Yatiris y ch'amakanis	19
1.1 La iniciación	20
1.2 En Comunidad	28
1.3 Las "herramientas"	30
1.4 La ciudad	35
1.5 Ch'amakani	40
2. Los testimonios	53
2.1 El sueño de Carmelo	54
2.1.1 El camino blanco	61
2.1.2 El camino negro	63
2.1.3 Los santos ecuestres	66
2.1.4 Puliyanu. El lugar de los difuntos	67
2.1.5 Uchumachi	68
2.2 Manuel Coa Chura	69
2.3 Alfio Vargas Mamani: Las ch'allas	78
2.4 Macario Vargas y el cerro Uchumachi	83
3. Las mesas rituales	121
3.1 Los ingredientes rituales	122
3.2 Mesas en Faro Murillo (El Alto de la Paz)	139
3.2.1 Mesa de maldición (Ch'iyara misa)	142
3.2.2 Mesa de Kunturmamani	157

3.2.3 Mesa de Pachamama	173
3.2.4 Chullpa mesa	189
3.2.5 Gloria mesa (janq'u misa)	197
3.2.6 Palabras rituales	216
 4. Kimsa ch'iwi: Las tres "sombras" gemelas:	
Ajayu, animu y kujari	259
 Bibliografía	285

Presentación



Algo ha cambiado en la comunidad de Tuqi Ajllata Alta desde mi última visita. La casa de Carmelo Condori tiene luz eléctrica, después de años de tentativas estériles por escudriñar las tinieblas de la noche más allá de los mecheros de querosene y las velas, la luz abre las horas de la conversación y acaricia nuestra duermevela entre *akulli* de coca y cigarrillo. Tengo la sensación de haber venido a despedirme, de agradecer las atenciones que he recibido durante estos años en que he incursionado en la cultura aymara en este pequeño recodo montañoso junto al Lago Titicaca. He sorprendido a la comunidad trabajando en un proyecto del Plan Internacional en el cerro Q´axupi; se trata de mejorar los caminos bajo la inspección de un ingeniero. De lejos me han visto y han parado la actividad mientras me acerco. Unos creían que era una inspección, otros, el inevitable “padresito”. “¿No es el Gerardo?”, Hilaria, la mujer de Pedro Chura es la primera en reconocerme, a partir de aquí la emoción se dispara, tata Cruz viene a darme un abrazo, lo mismo que Carmelo Condori y su hijo Miguel Ramos... *¡Padrino... tanto tiempo te has perdido!* Saludo a todos los presentes uno por uno, a los hombres y a las señoras que permanecen sentadas retirando piedras con sus sombreros de hongo. Los jóvenes era apenas *yuqallas* cuando les conocí, y las pequeñas *imillas* ya son señoras con *wawas* colgadas de su pechos. Bromeamos entre todos y la tarea se cancela. Voy de camino con Carmelo y con Hilaria, mientras me ponen en antecedentes sobre las novedades de la comunidad y las muertes habidas en los últimos años. Varios comuneros han emigrado, incluso a Buenos Aires; la ciudad de La Paz no capitaliza las necesidades laborales por la

crisis económica que vive Bolivia. Ni siquiera pueden contratarse como peones de albañil. Así me lo confiesa Miguel que ha decidido quedarse a vivir en la comunidad con las chacras y ganados, como su papá... como siempre.

Por la noche hubo reunión comunitaria. Ya no se convoca como antes con el *pututu* avisando el Secretario General el motivo de la consulta. La comunidad ha conseguido un “parlante”, sistema de amplificación electrónica, como muestra de progreso y de modernidad y el general lo emplea para comunicar a los comuneros el objeto de la reunión. Nos juntamos de noche, envueltos en zamarras, ponchos y *lluch’us* multicolores para combatir el frío en la escuela. Jalamos la luz de casa de los Chura, como de costumbre. De nuevo los abrazos y los deseos de buena ventura tras el reencuentro con varios comuneros que no había saludado por la mañana. *Akullikamos* hojas de coca, pero a pesar de la invitación del General, pocos se acercan.... mala señal, seguro que el desarrollo de la reunión será larga y prolija. Hay problemas; desde el comienzo de la reunión varios presentes toman la palabra para referirse a la forma indiscriminada en que los interesados de proyectos consiguen plata para sus familias, acusan a varios maestros rurales, que tienen su paga fija, de incorporarse igualmente al trabajo del Plan Internacional que ofrece un pago quincenal a cada trabajador de 250 bolivianos (unos 35\$ americanos). Al parecer los responsables han contratado como trabajadores a varias personas de una misma familia en detrimento de otras. Allí donde entran los proyectos, las comunidades parecen desgajarse abriéndose en canal ante la humillación interna y externa. Al final es preciso “abuenarse” y no escatiman los abrazos y buenos deseos, una vez localizados los errores. El general plantea el tema del bloqueo de caminos, el *Mallku*, Felipe Quispe ha convocado por dos veces bloqueo de caminos en todo Omasuyos, (julio y agosto de 2003) sin éxito alguno. Las bases de Achacachi parecen haberle dado la espalda después de los enfrentamientos trágicos habidos en 2000 y 2001 con los militares con saldo de muertos en los férreos bloqueos que paralizaron Bolivia. Los jóvenes defienden al *Mallku*, dicen que hay que ir a bloquear a Warina que hay que dar la vida por derogar el decreto 21060, como las vidas que se apagaron en las trágicas fechas de 12 y 13 de febrero de 2003 tras el enfrentamiento entre militares y policías en plena plaza Murillo de la capital paceña, ante la apatía gubernativa. La reunión prosigue durante ocho horas hasta la madrugada. Se habla, entre otros asuntos, de la can-

cha deportiva que se ha terraplenado, pero que hay que indemnizar a sus legítimos propietarios, sin que los comuneros quieran hacerlo y dejando toda la responsabilidad al Secretario General que se ve imposibilitado para conseguir la plata.

Me recojo en casa de Carmelo. El viento sopla fuerte a primeros de agosto, las pajas del techo sisean con el aire. Carmelo otea las hojas de coca con su habitual precisión; pareciera capaz, por si sólo, de voltear el decreto 21060 que abre los mercados y la sangre boliviana para el deleite extranjero. Carmelo parece asegurar el control de la situación con su hoja de coca, sus *ch'allas* ceremoniales y su adecuado conocimiento de las *ch'amaka* nocturnas, es como si pudiera protegernos del cáncer neoliberal, con sus rituales, como si no le afectara, mientras Bolivia resulta cada vez más pobre, con el lastre insostenible de unos políticos ineficaces que legislatura tras legislatura se asoman desvergonzadamente al amparo de las urnas.

Es la primera vez que recorro los aeropuertos de El Ato, Miami y Barajas en silla de ruedas. La experiencia me aporta una nueva perspectiva sobre el viajero, agradezco las atenciones del servicio del aeropuerto de Miami en la persona de marcado origen cubano que tira risueño de mi silla de ruedas en contraste con el enfado monumental de los "gringos" que se empeñan en mostrar su animadversión por todo el mundo, dado los tiempos lamentables que corren.

Ya en Toledo, mi pierna izquierda apunta al techo de la habitación que acoge mi convalecencia sobre una columnata dórica de cojines y almohadones que en equilibrio inestable amenazan con derrumbarse cual artilugio de Juanelo. La posición de la pierna y la media elástica ortopédica que la abraza con una tensión incómoda, me recuerdan los maniqués de lencería de los grandes almacenes. Los moratones de mi tripa parecen añejos palimpsestos de las inyecciones subcutáneas de la heparina. Una flebitis es el recuerdo, junto con dos hernias de disco pendientes de ajuste quirúrgico, de mi última estancia en el altiplano. Eso que llaman "síndrome de la clase turista" que le debo en especial atención a los servicios no prestados de la "American Airlines" en su reducto de Miami, me conceden paradójicamente el tiempo preciso para reflexionar sobre los *yatiris* del altiplano aymara, objeto del presente libro. Al tiempo que escribo estas líneas de nuevo la violencia ha hecho mella en el altiplano. Esta vez (septiembre 2003) en la localidad de Warisata, cerca del Lago Titicaca, localidad conocida por su centro educativo

para la formación del magisterio rural. Siete muertos, cinco campesinos y dos militares se suman a la cuenta horrible de muertes violentas en este primer año de legislatura del gobierno del presidente Gonzalo Sánchez de Lozada. Los bloqueos de caminos y los convoyes de rescate de turistas, pasajeros y mercancías menudean, al tiempo que Bolivia se asfixia una vez más ¿Es posible que un Estado cuya carta magna reconoce los valores de la multietnicidad y del pluriculturalismo, como elementos característicos de su personalidad, encuentre dificultades tan notables para la negociación entre sus propios conciudadanos? ¿Cómo es posible ejercer la interculturalidad tan valorada en Bolivia en diferentes campos de aplicación, sin un ejercicio permanente de tolerancia? Y lo que es más sangrante, sin un reparto más equitativo de la riqueza.

Los bolivianos criollos gustan de contar al extranjero un chiste sobre sí mismos que, si bien goza de la ternura de aquellas moralejas sobre uno mismo como individuo o grupo de identidad, me produce un hondo pesar cada vez que lo escucho, es más o menos así : Dicen que Dios al crear el mundo dotó a Bolivia de todas las riquezas imaginables, ante la protesta del resto de las naciones Dios sonrió malévolamente y contestó.... *“si supierais a la gente que voy a poner aquí...”*. Desconozco si el chiste presenta connotaciones étnicas y si los criollos que lo cuentan se refieren exclusivamente a los indígenas, pero en cualquier caso, al contarlos, siempre se dan por incluidos y suele ser el epílogo frecuente sobre cualquier discusión o debate que trate sobre los problemas diarios del Estado boliviano; algo así como una maldición irresoluble que justifica la problemática interna del país en cuatro terribles e injusta palabras: *“Los bolivianos somos así”*. Tengo que decir que he sido testigo afortunado de “otra Bolivia” bien diferente a la que preconiza este aserto popular. Si algo caracteriza a la vida en las comunidades aymara del altiplano, esos que aparecen en la prensa demonizados por su violencia e intransigencia, es precisamente el uso de la palabra en las asambleas comunitarias. Cualquier problema o cuestión se discute entre todos y si es preciso los litigantes terminan por “abuenarse”, dándose un abrazo público ante la comunidad. Este ejercicio de pública democracia comunitaria que los campesinos aymaras están acostumbrados a ejercer periódicamente, choca violentamente con las formas de los políticos “profesionales” del Estado, esos *q´aras*, acostumbrados a gobernar por decreto, con respecto a los cuales surge siempre el recelo y la inseguridad; basta con echar un vistazo a la historia reciente de Bolivia para encontrar razones, más que

fundadas, para la desconfianza en los políticos profesionales. Pero si el hábito de discutirlo y hablarlo todo es una de las características que las poblaciones del altiplano practican cuando existen dificultades, la caridad, la generosidad y la cortesía constituyen hechos recurrentes ante el foráneo en el altiplano, siempre y cuando éste muestre el debido respeto ante las personas con las que se encuentra. Sólo el diálogo permite achicar la brecha existente entre posiciones enfrentadas, como las que se dan en Bolivia, y puedo asegurar que no conozco a personas tan proclives a la conversación como los campesinos de la zona lacustre de Bolivia. Algo falla, por tanto, entre la “letra” formalmente atractiva de una Bolivia multiétnica y plicultural, esa Bolivia de los escaparates internacionales, con respecto a la Bolivia “real” de los avatares cotidianos.

No hace mucho tiempo en la autopista que une La Paz con El Alto, justo detrás de la imagen de la Virgen de Copacabana que coronaba la ascensión hacia la ciudad alteña, imagen destrozada en los disturbios de febrero de 2003, existía un amplio mural con un personaje de grandes dimensiones que abría sus brazos de acogida rodeado de alusiones al desarrollo fabril e industrial de la ciudad. El encabezamiento del mural decía más o menos: ***“El Alto. Bienvenidos a la ciudad del futuro”***. La sabiduría popular, con el paso de los años, completó aquel chispazo oficialista con una pequeña frase, escrita con trazos irregulares en la base del mural, que decía.... ***“pero... alguna vez alcanzaremos el presente”***. Ni la plata, ni el salitre, ni el petróleo, ni el estaño, ni la madera, ni.....¿el gas? han servido para darle a Bolivia presente; siempre en aras del futuro se han cometido las mayores tropelías con los bolivianos. Una conocida académica de la historia de Bolivia a quien refería mi experiencia de campo en el Lago Titicaca me comentaba no hace mucho lo siguiente: *“Tras la revolución del MNR en el año 1952 mi marido y yo comentábamos... ¡cómo va a cambiar Bolivia! Recorríamos las comunidades del Lago y soñábamos con ver todos los caminos asfaltados y la gente disfrutando de un mejor reparto de la riqueza.... ¡nada se ha hecho hasta el día de hoy!”*. Cualquiera podría suscribir estas palabras en la actualidad, el halo del futuro parece haber hecho invisible la situación precaria de extrema pobreza del país, generación tras generación, entre las élites bolivianas, desde tiempos de la Colonia española. La última confrontación le ha estallado en forma de gas al Goni en las manos y a sus adláteres del MNR. Pone los pelos de punta la nula sensibilidad multiétnica y pluricultural del ex presidente, empresario y universitario

en Chicago, así como de sus ministros de defensa y... ¡salud!, quienes escaparon de Bolivia eludiendo toda responsabilidad, sin dar la cara, durante la revuelta de Septiembre y Octubre de 2003 que ha dejado más de 80 muertos, a los brazos acogedores de la administración Bush en Miami. Desde luego las relaciones interculturales excluyen de manera sistemática, que yo sepa, acribillar a los que no piensan como el gobierno quiere. Me hace gracia cuando escucho hablar de “exilio” a la situación que viven estos “huidos” de privilegio. El actual presidente Carlos Mesa, quiere gobernar con los excluidos, la mayoría indígena del país, y excluyendo, a su vez, del ejecutivo a los partidos políticos para hacer posible una Bolivia entre iguales. ¿Lo permitirá la clase política boliviana? Dejemos de una vez la retórica fácil sobre “futuros” que no comprometen a nada. El presente de Bolivia se ha hecho urgente sobre el futuro; sin presente digno ¡ahora! para todos los bolivianos no habrá futuro para Bolivia. Se acabaron los chistes exculpatorios.

* * *

Dicen que el progreso siempre llega tarde; hace poco, mirando en un buscador de internet, encontré más de 400 direcciones electrónicas y páginas *web* relativas al termino “*yatiri*”, circunstancia que muestra, al menos en parte, el interés y ciertos resabios de moda en relación con este personaje.¹ Mi interés por el mundo aymara se inició, hace casi dos décadas, precisamente por los sabios aymaras en su expresión literal, *yatiris*. Me extrañaba, que en los años ochenta, siendo estudiante de la especialidad de Antropología y Etnología de América de la Universidad Complutense de Madrid, encontrara abundantes referencias etnográficas sobre los especialistas rituales quechuas de los Andes Centrales y del Sur (*altomisayuy*, *pampamisayuy*, *paqu*, *yachejj*, *jampiri* y otros), que no se vieran complementadas por informaciones semejantes sobre sus equivalentes aymaras, en el altiplano. Parecía que la Antropología americanista centraba su atención en los pobladores del área circuncuzqueña, magnificando el dominio inca y marginando, a su vez, la disparidad y variedades culturales que ofrecen otras áreas de los Andes. Ese fue el reto inicial, encontrar a los *yatiri* aymaras. Después de todo este tiempo, algunos colegas y amigos de la profesión académica me dicen si no estoy

“cansado” ya de *mesas* y *yatiris*, tengo que reconocer que no es así y que sigo entusiasmado por la vitalidad que tanto los ofrecimientos rituales como la institución del *yatiri* poseen en las comunidades aymaras. Para un antropólogo ser testigo de una forma distinta de entender y construir el orden social, el parentesco, la producción o la salud, en términos rituales, es un privilegio.

Este es un libro sobre *yatiris* y *ch'amakanis* aymaras y a ellos va dedicado. Presenta tres testimonios centrales de dos *yatiris* y un *ch'amakani* junto a una serie de conversaciones, confidencias y prácticas rituales aymaras. No se trata de una muestra exhaustiva aunque sí sistemática sobre cuestiones que afectan a la problemática de los *yatiris* tanto en su variante urbana, como entre quienes permanecen consultando las hojas de coca y elaborando ofrendas rituales en el altiplano. Los datos etnográficos proceden de *yatiris* y *ch'amakanis* originarios de las comunidades aymaras de Tuqi Ajllata Alta (Cantón Ajllata Grande; Provincia Omasuyo del Departamento de La Paz), Qurpa (Provincia Ingavi del Departamento de La Paz) y Sotallaya (Provincia Omasuyos del Departamento de La Paz). Los datos de los *yatiris* “residentes” urbanos, proceden especialmente del sector de Faro Murillo, Villa Dolores, en el Alto de La Paz, así como de la calle Linares de La Paz.

El primer capítulo describe las figuras etnográficas tanto del *yatiri* como del *ch'amakani*, incluyendo los procesos de iniciación, técnicas predictivas y procedimientos rituales;² el segundo capítulo recoge varios testimonios de especialistas rituales aymaras que ofrecen diferentes aspectos de su labor, como la iniciación a través de los sueños, la comunicación con los seres que detentan el poder ceremonial, las visitas rituales o el valor de las libaciones ceremoniales, *ch'allas*. El tercer capítulo está dedicado a las *mesas*, ofrendas ceremoniales, sus ingredientes, formas de elaboración y palabras rituales; utilizo documentación etnográfica sobre *mesas* urbanas procedentes de El Alto de La Paz, concretamente del sector de Faro Murillo. El cuarto capítulo indaga sobre la responsabilidad y eficacia terapéuticas de los *yatiris* a partir de los modelos de configuración de la persona por parte de los aymaras. Todo ello pretende justificar etnográficamente el poder ceremonial que los *yatiris* y *ch'amakanis* poseen tanto en sus comunidades aymaras de origen como en las ciudades de La Paz y El Alto, espacios habituales de emigración para no pocos aymaras originarios de las comunidades del altiplano paceño.

Este libro resulta de la herencia intelectual de otros artículos y publicaciones de difícil acceso a no ser a través de bibliotecas especializadas.³ Así mismo supone la continuación del ejemplar editado por Abya-Yala en el año 2002 (Fernández Juárez 2002a).

Agradezco, una vez más, a los comuneros de Tuqi Ajllata Alta por su generosa acogida en todos y cada uno de mis desplazamientos a Bolivia, pero en especial el último de Julio y Agosto de 2003. Igualmente quiero recordar a los *yatiris* y especialistas rituales, así como a todas aquellas personas con las que aprendí a valorar la importancia del dominio ceremonial aymara, tanto en el altiplano como en El Alto y la ciudad de La Paz; ellos son, Carmelo Condori, Ignacio Caillanti, José Alejo, Modesto Capcha, Olga Flores, Marta Huarachi, Gregorio Mamani, Germán Mamani, Gabriel Mamani, Benancio Condori, Hilario Mamani, Severino Vila, Sofía Apata, Víctor Mamani, Macario Vargas, Alfio Vargas, Cleofé Alaru, Hilaco, Manuel Coa, Pedro Chura y sus respectivas familias.

A la editorial Abya-Yala por su interés en publicar este segundo libro sobre los aymaras bolivianos.

A Xavier Albó, Pepe Fernández de Henestrosa, Mariano Alique y Fabio Garvari; Javier Medina, Ineke Dibbits, Sergio Medina, Javina Medina; Ximena Adriazola, Erwin Torrico, Diego Torrico y Camila Torrico; Jorge Molina, Mariana, Carolina; Mayte, Arturo, David; Fernando, Ángela y “Fer”; Carlos, Lola, Guillermo y Paloma sin olvidarme de Alfredo (el pichiquido), Juan Antonio, Luisa y Javier a todos vosotros gracias por vuestra impagable amistad, cuidados y sabios consejos a lo largo de todos estos “años altiplánicos”.

A Manuel Gutiérrez Estévez, Rafael Díaz Maderuelo y Carlos Caravantes, amigos y maestros los tres, por “encender la llama”, por la formación antropológica y el apasionamiento recibidos en relación a las poblaciones originarias de América. A los amigos y compañeros de la Facultad de Humanidades de Toledo (UCLM) y en especial a los alumnos de las diferentes promociones de la Licenciatura, verdadero acicate para continuar durante estos años con el trabajo de campo.

A los que siempre debo la magia de presentar un libro. A los que me esperaron y animaron en la distancia: Esther, Carlota y Pablo.

Toledo, Diciembre de 2003

Notas

- 1 La situación era bien distinta a mediados de los años ochenta del pasado siglo en que las referencias sobre el sabio ritual del altiplano boliviano, resultaban más bien escasas. Por aquel entonces era obligado acudir a los textos de Forbes (1870), Bandelier (1916), Metraux (1934) La Barre (1948:22), Tschopik (1963;1968), Paredes (1976) y Albó (1988) para encontrar documentación etnográfica sobre poblaciones aymaras en general, con alguna referencia a los *yatiris* en particular. El dominio ceremonial aymara, con alusiones más o menos concretas sobre la figura del *yatiri*, aparece reflejado en diferentes publicaciones, algunas con importantes referencias etnográficas, caso de las obras de Monast (1972), Buechler & Buechler (1971:93); Buechler (1980); Albó, et al (1983:77); Carter-Mamani (1982:296; 1986; 427-432); Berg (1980, 1984, 1988; 1985; 1989;1993); Llanque (1990; 1995); Kessel (1980;1989;1992); Abercrombie (1986;1998). Sobre el papel desempeñado por los *yatiri* en las comunidades aymaras, hay que resaltar el ya célebre trabajo de Huanca (1990), la tesis doctoral de Hans van de Berg (1989) relacionada con los cultos agrícolas aymaras y su diccionario religioso de gran utilidad etnográfica (Berg 1985), así como aquellos otros trabajos antropológicos versados sobre las autoridades tradicionales aymaras y su implicación en el orden simbólico y ceremonial (Kessel y Cutipa 1998; Ticona, Albó 1997). Sobre los *yatiri* y sus ofrendas rituales (Mayorga et al 1976:225-242; Girault 1988:156-302; Fernández Juárez 1995a; 1997a; 1999; 2002a), entre otros. Tampoco podemos olvidar las fructíferas anotaciones y observaciones etnográficas sobre *yatiris* y el dominio ceremonial aymara de Albó (1971-1974) así como sus diferentes aportaciones sobre el estudio de la religiosidad aymara (Albó 1991: 2003), que continuará, en breve, con la publicación de otro trabajo para la Enciclopedia Iberoamericana de Religiones (Albó 2003, en prensa); el propio Albó (1997) realiza un análisis lingüístico de los rituales aymaras con la presencia de abundantes términos castellanos; hay que resaltar igualmente la tesis de doctorado de Riviere (1982) en las tierras del tata Sabaya, de próxima y esperada publicación, o la reciente investigación sobre el santuario de Bomborí y su relación con la iniciación ceremonial de los *yatiris* (Véricourt 1999). Contamos con la reciente publicación de CIPCA sobre el culto a las *wak'a* de Machaqa (Astvaldsson 2000) con diferentes referencias a la actuación de los *yatiri* en la comunidad de Sullka Titi Titiri en los predios de Jesús de Machaqa. Igualmente han aparecido biografías sobre *yatiris* (Flores 1999) e incluso libros de pastoral católica que se ocupan del sabio aymara (Lazo 1999). Todas estas contribuciones, junto a otras referencias que irán saliendo a lo largo del presente estudio, aportan datos significativos para un mejor conocimiento de los *yatiris* aymaras.
- 2 Este primer capítulo está tomado de una versión anterior (Fernández Juárez 1995a) que aparece enriquecida con nueva información etnográfica y fuentes bibliográficas modernas. Igualmente se inspira en los artículos, Fernández 1995c y Fernández 1997c.
- 3 En este sentido, cabe destacar la publicación íntegra de mi trabajo doctoral por parte de la editorial HISBOL en Bolivia (Fernández Juárez 1995a). Este libro es difícil de localizar en la actualidad y está prácticamente agotado, por esta razón he creído conveniente utilizar parte de la información sobre los *yatiris*. La investigación doctoral ha sido objeto de una edición en CD, por parte de la Universidad Complutense de Madrid (Fernández Juárez 2001).

Yatiris y ch'amakanis



Los especialistas rituales aymaras desempeñan en la actualidad funciones básicas en el sostén de la vida comunitaria, atendiendo las necesidades de los individuos y sus poblaciones en el marco excepcional del altiplano andino; continúan dando sentido a la enfermedad y la salud, a la fortuna y a la desgracia y a todos los hechos que complican y dificultan la existencia de la vida en comunidad. En definitiva, a pesar de los años transcurridos, el trabajo y la convivencia con los especialistas rituales aymaras, *yatiris* y *ch'amakanis*, me parece una experiencia reveladora de gran impacto intelectual y enriquecedora personal y profesionalmente, para cualquier persona, sea o no antropólogo. El paso del tiempo y con él, los cambios estructurales soportados por los antiguos señoríos aymaras (Bouysse-Casagne 1980) efectuados durante la Colonia, así como en la presente experiencia republicana, una vez conseguida la emancipación de la metrópoli española, no han logrado erradicar la figura carismática del especialista ritual aymara, el *yatiri*, “*el que sabe*” a pesar de la intensa persecución de que ha sido objeto durante todo este período (Huanca 1990: 20-21).¹

Los estudiosos que se han encargado del análisis de las creencias religiosas aymaras y de sus técnicas curativas han poblado la bibliografía de variedades incesantes de expertos y especialistas rituales con atributos específicos que ha complicado, a mi parecer en exceso, los cuadros sistemáticos que al respecto se han tratado de elaborar.² Hay que tener en cuenta que existen variantes zonales en la denominación de un mismo especialista y además, resulta muy fre-

cuenta que una misma persona domine técnicas diversas y pueda ser así adivino y curandero a la vez (Layme 2000). Si no atendemos a estas razones, la clasificación correspondiente de los distintos especialistas rituales puede resultar compleja y engañosa.

No existe una denominación más apropiada, en aymara, para un especialista ritual que la de *yatiri* cuya traducción literal es “sabio”. Recuerdo perfectamente los consejos y apreciaciones de numerosos “maestros”³ con los que he tenido la oportunidad de compartir múltiples momentos a lo largo de la investigación. “*Tienes que saber nomás; el que sabe... ¡sabe!; el que no sabe... ¡también no sabe!*”. Para saber es fundamental pensar, pensar bien, tener un pensamiento claro, ordenado cuya base radica en una reflexión continua, disciplinada que permite paulatinamente una mejor destreza en el uso de “las herramientas” propias con las que el *yatiri* trabaja. El campo característico del *yatiri* es la predicción mediante la lectura de hojas de coca. A todas partes va con su *tari* o *chinu* de coca dispuesto a su lectura; cualquier aspecto de la realidad es susceptible de consulta a través de la hoja, pero el *yatiri* conoce también las técnicas de configuración de las *mesas* rituales y la terapia aconsejable para diferentes tipos de enfermedades originadas en la avidez de los seres que pueblan el altiplano.

1.1 La iniciación

Existen diversas maneras que capacitan a una persona para ser *yatiri*. En principio una persona, por su propia voluntad, no puede convertirse en “maestro”; tiene que haber sido elegido, seleccionado para tal misión. Los que nacen simultáneamente de un mismo vientre, los gemelos o *ispa*,⁴ así como aquellos que nacen de pie, *kalluni*, con más dedos de los que por naturaleza corresponden, *sojtillos*, y los que poseen ciertas marcas, defectos y deformaciones⁵ son los más propicios para el desempeño de las técnicas de predicción de los *yatiri* al ser elegidos por el rayo.⁶ Otra posibilidad, de carácter prácticamente universal en las diferentes sociedades andinas, es que el propio rayo se presente durante la tormenta para golpear al candidato sucesivamente dos o tres veces (Tschoepik 1968:195; Vellard 1983:8),⁷ en la creencia de que al recuperar el sentido, la persona posee los poderes curativos y de predicción que el rayo le ha donado en la forma de una piedra extraña que recoge en las proximidades del lugar, la “gloria bala” (Albó 1971-4:0171). Nadie debe

presenciar este encuentro entre el rayo y el candidato que ha sido elegido; debe efectuarse en la más estricta intimidad por cuanto si alguien lo presenciara la persona afectada moriría sin remedio. Cuando el rayo golpea a un miembro de la familia, se considera que sus herederos directos también “tienen rayo” por lo que habitualmente el oficio es transmitido entre los golpeados por el rayo de padres a hijos e incluso nietos (Huanca 1990:69). El encuentro con el rayo deja siempre una marca exclusiva como garante de la selección de que ha sido objeto. Cicatrices en forma de cruz sobre la coronilla, incisiones profundas en las extremidades y diversas deformaciones vitalicias hacen de los tocados por el rayo seres de “frontera”, pertenecientes al domino humano y al sagrado. Lo expuesto no sólo se aplica a los hombres, sino también a las mujeres, quienes en la época colonial se constituyeron en defensoras eficaces de las tradiciones religiosas andinas, lo que les valió el atributo de “brujas” y “hechiceras” (Silverblatt 1990:127-144). En la actualidad existen mujeres *yatiri* de gran prestigio y consideración (Colque 1988:14-16; Mamani 1975:2).

En otras ocasiones es la presión de la comunidad la que induce a la captación de un nuevo *yatiri*, así le ocurrió a José Alejo Benito refrendado como *yatiri* por los especialistas de su comunidad de Sullka Titi Titiri, al comprobar el grado de adiestramiento que había conseguido merced al aprendizaje efectuado con su difunto padre. El sueño constituye, como veremos, una de las vías frecuentes de iniciación de los “maestros” rituales aymaras. Padecer una enfermedad grave, de causa desconocida, y conseguir recuperarse con rapidez de la misma por un tratamiento personal, acredita a la persona como “maestro” y especialista de gran reconocimiento. Ignacio Caillante sufrió hace tiempo unas convulsiones fortísimas que le dejaban extenuado. Las piernas eran incapaces de sostener su peso y temblaba de forma incontrolable. Un familiar suyo le cargó a cuestras hasta el cerro *Pachjiri* a cuyo calvario del rayo se encomendó utilizando braseros de incienso y realizando el sacrificio de una *muxsa misa* (dulce mesa). Al poco tiempo su cuerpo recuperó el vigor, de tal forma, que el descenso del cerro lo hizo por su propio pie. A partir de este momento comenzó a interesarse por las hojas de coca y las plantas medicinales que experimentaba con su propia dolencia curándose él mismo y acreditando una gran capacidad en la lectura de las hojas de coca.

En la actualidad, el oficio de pronosticador, adivino y curandero se ha hecho en cierta forma “rentable” en los sectores marginales

de las ciudades. Campesinos con ligeros conocimientos sobre la hoja de coca en lo que se refiere a augurios y presagios, emigran a la ciudad para incorporarse a los diferentes sindicatos de *yatiris* y curanderos.⁸ “*Por plata no más van*” es la crítica acérrima que se hace de estos “nuevos *yatiris*” por parte de sus colegas del campo. En definitiva es la ciudad, sus “residentes”,⁹ los que propician esta demanda creciente de especialistas, “... *antes no sabía ser así; ahorita más de cien debe haber*”, comenta Marta Huarachi. Hay que tener en cuenta dentro del proceso de acomodo y transformación que sufre el “residente” aymara, el importante desamparo simbólico (Albó *et al* 1981: 121-128) en el que se ve inmerso, circunstancia que, en cierta medida, se ve amortiguada por la actuación de estos especialistas, quienes posibilitan una eficaz adaptación religiosa a las nuevas condiciones de vida a la vez que permiten cierta continuidad con el sustrato de creencias altiplánicas de sus comunidades de origen.

Como vemos el “ganar plata” justifica el aprendizaje y la práctica de este don, convertido en oficio, en el ámbito urbano. Si observamos cómo los especialistas andinos del pasado eran elegidos para desempeñar sus cargos, sorprende el grado de continuismo que al respecto existe con los actuales especialistas aymaras.¹⁰ Los tocados por el rayo, los mellizos, los deformes, los quebrados que se recuperaban con rapidez, los hijos de especialistas... así como los más empobrecidos, constituían en el pasado tal y como acontece en la actualidad, el colectivo más apropiado para el desempeño y puesta en práctica de los conocimientos de predicción y terapéuticos, así como el servicio a los lugares sagrados y el convite a los diversos comensales ceremoniales aymaras.

Una vez seleccionado el candidato, éste tiene que habituarse al conocimiento y destreza de ciertas técnicas pertinentes en la relación simbólica con el entorno religioso aymara. Efectuada la selección del futuro especialista supuesto que reúna las cualidades apropiadas para ser un buen “maestro”, comienza el estricto periodo de iniciación. El propio interesado debe ser aleccionado por un especialista de prestigio quien le iniciará en el conocimiento de los rudimentos técnicos y en las pertinentes estrategias predictivas. El “maestro” insiste en los cuidados que debe tener siempre, el carácter sagrado de su oficio, por lo que jamás debe practicarlo bebido, “*hasta cierto punto no más*”, su obligación de atender a quien se lo solicite con la generosidad necesaria, no estar obsesionado por la plata, emplear el empeño y obstinación necesaria para hacer curar a los enfermos, reconocer

con humildad los casos que no pueda atender, pagar con corrección a los diferentes lugares ceremoniales, conocer el orden de aplicación en la *ch'alla*... etc. No se trata por tanto de un mero adiestramiento práctico; en realidad este aspecto no interesa tanto al “maestro” aleccionador como el mentalizar a su alumno de la trascendencia de su misión al servicio de los *jaqi*. El *yatiri* tiene que saber en cada momento interpretar los problemas de los seres humanos a través de las hojas de coca, para lo cual su dedicación y empeño tiene que ser constante. “*De usted no más depende*”; el nuevo “maestro” tiene que saber pensar para interpretar los designios de la coca, reflexiona sobre sus propios sueños y aventura sobre los sucesos comunitarios de los que participa como uno más.

A través del sueño los seres sobrenaturales se van a manifestar al aspirante quien tendrá que interpretar qué tipo de especialidad o “camino”, le corresponde seguir. Para clarificar el tipo de revelación de que va a ser objeto, en la comunidad de Tuqi Ajllata Alta, el “maestro” Carmelo Condori aconseja pagar con una “dulce mesa” al *kunturmamani*¹¹ en el cuarto donde el aspirante duerme y con él, a la *pachamama*,¹² los *achachila*¹³ y los propios santos que son quienes, en realidad, aleccionan al inexperto candidato. “*Date cuenta, date cuenta, ya tienes que saber ¡todo te van a revelar!*”.¹⁴

Al cabo de un par de semanas de efectuado el pago al *kunturmamani*, el aspirante es juramentado por su “maestro” entregándole su *tari* de coca. Con gran seriedad, antes de partir al cerro Qapiqi en Tuqi Ajllata Alta, el “maestro” Carmelo Condori toma juramento a su discípulo el *machaq maestro*, “nuevo maestro”, de que no se va a burlar del compromiso que está adquiriendo ni se va a arrepentir, ni mucho menos tratar de enriquecerse. Una vez efectuado el juramento, el “maestro” entrega el *tari* de coca al aspirante quien debe sostenerlo junto a su corazón. A continuación se prepara una “dulce mesa”¹⁵ que se va a entregar esa misma noche en el “cabezal” o altar del cerro que el “maestro” considere oportuno y que suele ser el más representativo y sagrado de la comunidad;¹⁶ después una mesa negra, *ch'iyara misa*, para que los seres malignos no molesten ni engañen al protegido. Preparadas las *mesas* y convenientemente asperjadas, con vino y alcohol, se emprende la subida al cerro completamente en ayunas y sin haber mantenido relaciones sexuales los días previos. El postulante lleva sobre su corazón, durante todo el ascenso, el *tari* de coca y las *mesas* convenientemente empaquetadas. La noche es el momento en el que los *saxra*¹⁷ y *antawalla* actúan, por lo que el

“maestro” abre el camino *ch'allando* y asperjando alcohol en cada descanso y hacia las sombras indefinidas que nos envuelven. Los descansos van acompañados siempre de aspersiones y tragos reconfortantes de alcohol. El postulante va cargado, como los bailarines con sus pesados aderezos y disfraces, con los útiles y remedios que configuran la base de su conocimiento intelectual, el *tari* de coca y las *mesas*, cuya destreza y manejo le irán confirmando, a través de la experiencia, como “maestro” prestigioso. El aspirante cargado de los atributos del que “sabe”, camina con humildad, recogido en sus creencias, con toda su voluntad porque el cerro jala a los que vienen con fe, aliviando los pesares del ascenso, a la vez que cansa y obstaculiza a los curiosos.

El “maestro” tiene que saber cual es “su camino” en el que va a especializarse, si es “para rayo”, “para *pachamama*”... etc. En la comunidad de Tuqi Ajllata Alta, los distintos especialistas distinguen perfectamente la oportunidad y preferencia en el tratamiento del paciente, por parte de uno u otro *yatiri* en base a esta distinción específica. Los casos de *antawalla* para Carmelo Condori, los de gloria¹⁸ y rayo para Ignacio Caillante quien luce una marca estrellada en su mano derecha que le acredita dicha especialización. De esta forma, las “pagancias” que son ofrecidas por el *yatiri* adecuado resultan más eficaces, al ser bien recibidas.

Una vez en la cumbre del cerro, ya en la madrugada, se encienden tres velas que se alojan en el interior de los huecos del altar o “cabezal” del cerro, donde se dejan las ofrendas. Las velas tienen que permanecer encendidas el mayor tiempo posible, a resguardo del gélido viento de la cumbre. Junto a las velas el aspirante entrega una docena de *kantutas*, flores silvestres recogidas por el camino, de color rojo que se dejan al lado de las velas, en otro de los huecos del cabezal como ofrecimiento formal de cariño y buena voluntad al cerro. A su lado se deja el *tari* de coca y el paquete de las ofrendas que serán entregadas al amanecer. Hay que permanecer en el cerro las horas que restan hasta la salida del sol. Todo tiene su momento y, por más intenso que resulte el frío, los acontecimientos no pueden precipitarse.

Con las primeras luces del alba el aspirante recoge con todo respeto el *tari* que había depositado sobre el altar del cerro; realmente lo compra por cuanto tiene que dejar algunas monedas en el interior del hueco a cambio del *chínu*. Es el momento clave del aspirante; el “maestro” va a explicar sobre el cerro las reglas básicas de la lectura

de coca. Más que indicar una forma estricta de lectura lo que hace es efectuar una consulta apresurada cuya finalidad, a mi entender, no es tanto que el aspirante copie el estilo de su “maestro” como que se habitúe al lenguaje tanto visual como narrativo de las hojas de coca y a un patrón de consulta pertinente cuyo formato, el propio iniciado tiene que desarrollar, mirando el *tari* de las hojas de coca y pensando continuamente en sus caracteres de información. El “maestro” sigue de cerca el modo en que su discípulo se desenvuelve con el *tari* preguntándole si tiene o no licencia del cerro para leer la coca, si quiere recibir o no las ofrendas... etc. En cuanto el experimentado especialista entiende que el novato maneja con cierta soltura las principales claves y que el cerro acepta su juramento y las ofrendas, recoge las *mesas* del altar quemando la dulce mesa sobre el “rostro” del cerro, es decir dando frente al altar orientado hacia el Este, hacia la salida del sol. Se *ch'alla* con alcohol la ofrenda y el especialista insiste con vehemencia en el orden pertinente que se tiene que seguir en la invitación a los distintos lugares sagrados. Hay que dar una vuelta completa al horizonte en sentido contrario a las agujas del reloj, invitando a cada una de las cumbres y lugares específicos de cada sector. Olvidarse de algún punto o efectuar la *ch'alla* en el sentido contrario implicaría un grave riesgo para el especialista por su inadecuada torpeza e ignorancia amén de inutilizar la eficacia de la ofrenda. Después de la “mesa dulce” se quema la “mesa negra” situada en la periferia del recinto amurallado que rodea al altar. Tras una nueva *ch'alla* de alcohol nos retiramos de la cumbre para que todos los lugares y seres convidados en las ofrendas se sirvan. El humo blancuzco que expele la ofrenda dulce y el sentido ascendente del giro que va adoptando es un augurio positivo, la mesa “*está pasando bien*” y, por tanto, va a ser bien recibida.

Una vez que el *yatiri* ha sido juramentado como tal por su “maestro” en el cerro, debe continuar su fase de adiestramiento, por su cuenta, reflexionando sobre la lectura de coca y la composición de las ofrendas. Difícilmente un *yatiri* confesará a otro cómo prepara las *mesas*, el propio interesado tiene que madurar cómo hacerlo. Existe una base semejante compartida por la mayoría de especialistas y un listado relativamente corto de ingredientes empleados en las ofrendas, pero es labor del especialista saber darle la forma y el sentido apropiado para que la ofrenda sea sabrosa y, por lo tanto, eficaz. “*Así como las mujeres preparan sus platos, así igual nosotros las mesas*”, explica Modesto Capcha; por su parte Ignacio Caillante apuntilla,

“cada mujer sabe preparar el plato que le gusta a su marido, así preparamos diferente las mesas”.

La visita al cerro donde el *yatiri* ha tomado posesión de su cargo se repite hasta tres veces en total. El nuevo “maestro” tiene que ir paulatinamente demostrando la progresión de sus conocimientos hasta que consiga finalmente curar a un enfermo (Ochoa 1974a:3). Cuando lo logre habrá alcanzado una primera fase operativa que muestra el grado de madurez que ha ido adquiriendo y comenzará a ser tomado en cuenta por la comunidad. El nuevo *yatiri* se muestra bastante reacio a curar al principio, pero no existe otra forma de superar el miedo que intentarlo por primera vez, me comenta Ignacio Kaillanti. Una vez más, depende del propio interesado el ir poco a poco incrementando sus conocimientos. Junto a esa trascendencia e importancia de la reflexión personal capaz de clarificar y ordenar sus propios pensamientos, “*vos tienes que saber de qué está enfermo, cómo curar, dónde vas a pagar. ¡todo!*”, el “maestro” acostumbra visitar lugares diversos de carácter sagrado donde su conocimiento se amplía. Ofrece al lugar una “dulce mesa” o un simple brasero de incienso y deposita su propio *tari* en el lugar del altar “*para que la coca revele mejor*”. Gregorio Mamani considera esenciales este tipo de viajes “*¡Todos los calvarios enseñan!*”.

Los *yatiris* que han visitado varios lugares de condición sagrada reconocida lo manifiestan como base importante en apoyo de sus conocimientos y prestigio. Son lugares donde el especialista es investido de poder (Huanca 1990:62). Por ejemplo, Urcupiña en Cochabamba; Copacabana, Santiago de Ojje, Guaqui, Pachjiri y Jipi junto al lago Titicaca, Tata Bombori en Potosí y las *apachitas* de Waraq’a, en la carretera a Oruro, “cumbre”, *kumpri apachita*, en dirección a los Yungas y la que se alza sobre el collado que domina el valle de Sorata en la Provincia de Larecaja son especialmente pertinentes en la consideración apropiada de la experiencia y capacidad de los *yatiri*, sin olvidar al cerro Uchumachi de Coroico en Nord Yungas, el padre de las hojas de coca, *Inalmama, k’intu mama* a cuyo cabezal algunos *yatiris* acuden para mejorar sus aciertos con las hojas de coca.¹⁹

El prestigio del especialista irá creciendo a medida que su figura vaya siendo popular, primero en el entorno comunitario, para ir ampliándose posteriormente de forma insospechada. Su vida tiene que ser ejemplo para todos (Ochoa 1974a: 5) sólo así podrá mantener el prestigio y respeto que normalmente se brindan a los especialistas

rituales en el seno comunitario como personas de palabra, con carisma y autoridad habituadas a las normas de la tradición y la costumbre por lo que los mejores *yatiris* y especialistas suelen desempeñar los cargos comunitarios con absoluta corrección sin rehuir sus responsabilidades en lo que respecta a las contribuciones festivas. Si falla en estos aspectos, su figura normalmente respetada, a excepción de las comunidades de afincamiento protestante o en los núcleos donde el contacto urbano resulta permanente, sufre una poderosa devaluación.

El compromiso que adquiere el nuevo *yatiri* tras su toma de posesión es absolutamente irrevocable, no admite peros ni excepciones (Huanca 1990:69). Aquella persona que desatienda su compromiso como elegido del rayo está expuesto a peligros y atroces calamidades. Modesto Capcha era pescador en el Lago Titicaca a tiempo completo. Le iban bien las cosas, tenía plata como resultado del contrabando de lanas que hacía con el Perú a través del lago lo que le permitía vivir con cierta holgura. El rayo había caído en su casa de pequeño y comenzó a practicar con diversos “maestros” las técnicas de lectura de coca y preparación de *mesas*. Se hizo con clientes habituales en la ciudad de La Paz, pero el contrabando y la pesca resultaban mucho más rentables que el sacrificado servicio de *yatiri* por lo que desatendía con frecuencia a sus clientes. Al poco rato comenzó a tener sueños extraños en los que se le aparecían *tawaqus*, jovencitas, que un amigo suyo, *yatiri*, identificó como la *pachamama* quien le estaba recriminando su comportamiento y desatención a la coca:

“No... esas mesas... no quería eso también "pasar". No quería "pasar" mesas. Un poquito me... ¡caliente me ha reñido! A mí no más me ha estado riñendo. Algunas amanecidas, me he olvidado de "pasar" los clientes. Estaba en campo yo estaba borracho también pues, he ido a pescar pejerey,²⁰ tenía mi plata ¡ya no quiero trabajar! (de “maestro”). Por eso me ha pasado esto pues. Tenía mis muletas. No puedo andar siempre; por eso me ha levantado castigo, después me ha levantado. Ahora estoy pidiendo al Señor, disculpe, disculpe, disculpe...”

1.2 En Comunidad

En el altiplano, el *yatiri* tiene varias competencias importantes en relación con los intereses comunitarios; participa en el “matrimonio de aguas” en tiempos de sequía y la protección contra la granizada (Fernández Juárez 2002a:63).²¹ El cuidado de los campos de cultivo está a cargo de la autoridad denominada “*yapu* alcalde”, *qämana* o simplemente “campo”, asesorada por los *yatiris* en la zona del Lago Titicaca. En la comunidad de Qurpa, los *yatiris* realizan las ofrendas rituales pertinentes en los lugares precisos para proteger a todo el sector del granizo y promover una buena cosecha como expresa Alfio Vargas:

“Hay maestros que se encargan del achachila ese es el primer “maestro”, segundo “maestro” se encarga de Ispälla el que es encargado de la cosecha, ese tercero es encargado del awichu y la cuarto es encargado de la granizada. Ese granizada ya se encarga de la maldición más, de la envidia más que todo, ese tiene que limpiar como con la escoba. Entonces ese, los cuatro maestros, el que tiene que dirigir de su puesto cada uno y los “campos” también igual están nombrados de cada zona²² están nombrados uno. Entonces, para los cuatro maestros igual tiene que atender. De cada maestro tiene que llevar su cargamento, su equipaje, lo que para achachila, lo que tiene que disponerse. Entonces ese, lo que carga el campo. Ese al lugar dirigido, al lugar indicado. En ese sentido están organizados los “maestros” como presidente, su vicepresidente, su secretario de hacienda.... igual también ¿no?” (Fernández Juárez 2002a).

De estos menesteres ceremoniales públicos relacionados con los intereses de la comunidad,²³ los *yatiris* son consultados sobre cualquier problema de índole doméstico y familiar por parte de los comuneros y fundamentalmente cuando la salud está en peligro. Así comentaba malhumorado Modesto Capcha, *yatiri* de la comunidad de Sotalaya sobre sus vecinos: “*cuando enferman así saben molestar*”. En este sentido quiero resaltar la condición de *qulliri* para el propio *yatiri*; el *qulliri* es considerado en la literatura especializada como el curandero experto en infusiones, hierbas y emplastos, con importantes conocimientos en farmacopea tradicional, pero de aparente igno-



Mesas comunitarias de *chullpa* y *pachamama*. Tuqi Ajllata Alta

rancia en lo que se refiere a las enfermedades de carácter ceremonial y la pertinencia del empleo de *mesas*. Considero que resulta más adecuado integrar ambos modelos de conocimiento terapéutico dentro del campo de atribuciones del *yatiri*, con la lógica salvedad de que cuanto mayor sea el prestigio del *yatiri* su conocimiento integrado sobre las técnicas curativas será igualmente mayor. No hay que olvidar que el *yatiri* es un campesino más y por lo tanto posee un amplio conocimiento sobre especies herbáceas y farmacopea tradicional (INDICEP 1979a: 53-55; 1979b: 57-69). El prestigio del *yatiri* como adivino es importante de cara al reconocimiento de sus clientes, pero éstos no dudan en recorrer largas distancias si su capacidad para curar es igualmente reconocida. El *yatiri* sabe las causas de la enfermedad y el modo apropiado para enfrentarla con la suficiente capacidad crítica como para considerar si él personalmente puede efectuar la curación o sin embargo, si se precisa de otro especialista de superior entidad y conocimiento e incluso, si el problema exige los métodos del médico occidental. Todo sale en la lectura de hojas de coca, base fundamental de la predicción que realiza el *yatiri* quien desdeña otros procedimientos predictivos ajenos a la misma.²⁴

1.3 Las “herramientas” del *yatiri*

“Con esto trabajamos nosotros; estas son nuestras herramientas”, comenta Modesto. La “herramienta” que jamás puede faltar en el capacho de un *yatiri* es la hoja de coca, así como el *tari* o *chinu* que emplea en las consultas. Junto a la hoja de coca, una infinidad de pequeños bultos de tamaño variado que contienen diversas especies vegetales, grasas, resinas aromáticas, y lanas multicolores que son empleados principalmente, en la configuración de las *mesas* rituales. Otros complementos probables en la parafernalia del *yatiri* pueden ser conchas empleadas para dirigir la *ch’alla*, campanas de diferente tamaño para hacer llamar el ánimo de los enfermos y enemigos y una variada suerte de crucifijos cargados de cierta cantidad de atributos emblemáticos que muestran la categoría de quien los emplea.²⁵ Por supuesto no puede faltar entre los utensilios empleados por el *yatiri* alcohol puro, imprescindible en la *ch’alla* y cierta cantidad de vino con el que asperjar la *mesa*.

La lectura de hojas de coca constituye parte fundamental de los conocimientos que todo *yatiri* posee. Una vez más, el grado de crítica reflexiva que el especialista emplea, así como la práctica co-



Homenaje a Modesto Awayu (Septiembre de 2001). Muerto en Guaqui en Septiembre de 2000 por disparo de un militar. ¡Ni un muerto más!

tidiana en el enfrentamiento con gran diversidad de casos, le proporciona ciertas claves interpretativas válidas en la mayor parte de las consultas. Estas claves interpretativas son las que permiten al *yatiri* establecer un formato narrativo coherente en las consultas, que garantiza el desarrollo de una lectura apropiada a través del código constreñido en el propio formato de la hoja. El *yatiri* construye el relato que el cliente le está contando, consigue darle forma y coherencia; a través de las hojas el especialista ordena y disciplina el propio ritmo de preguntas y respuestas para llegar con facilidad al nudo del problema que está siendo consultado. Este nudo o aspecto central de la consulta es desenmarañado, con frecuencia, por el propio consultante, amparado en la claridad del pensamiento disciplinado que posee el especialista.

Cuando se trata de aventurar el origen de la enfermedad de un paciente hay que ver “*parte por parte*”, utilizando la información ordenada del paciente para efectuar una reconstrucción veraz de los hechos y, de esta forma, acertar con la causa del problema y la solución más pertinente.

¿Cómo se desarrolla la consulta? No existe una forma unívoca de leer las hojas de coca. En principio cada especialista tiene un estilo peculiar en leer los designios de la hoja, sin embargo, creo que buena parte de la maestría en el arte de la lectura de la coca radica en esa capacidad de ajuste narrativo que el especialista trata de modelar con las hojas mirándolas; de hecho, más que leer la coca, como se dice coloquialmente, el *yatiri* lo que hace es ver la coca.

El *yatiri* recibe la visita de una persona quien le ofrece unas cuantas hojas de coca para mascar. Comienza el intercambio de información sobre el asunto que le ha traído al consultante a la casa del “maestro”. Después de un tiempo prudencial en el que se ha mascado coca sin ningún tipo de apresuramiento, el visitante entrega al *yatiri* un *tari* que contiene hojas de coca previamente escogidas, por tanto, frescas y brillantes, la mejor coca de la que dispone el cliente. Si el cliente no ha escogido previamente las hojas se procede a seleccionar la coca de mejor aspecto de que disponga, en cantidad que el especialista considere apropiada. Las hojas de coca se colocan sobre el *tari* a medida que van siendo elegidas para la lectura a la vez que el cliente continúa comentando el suceso sobre el que quiere hacer la consulta. El especialista mueve la cabeza contrariado y deja escapar exclamaciones de “dolor solida-



Mirando la coca. Gregorio Mamani. Faro Murillo

rio” con las desgracias que el paciente comenta.²⁶ Parece un auténtico sacramento penitencial en cuyo desarrollo el cliente confiesa al *yatiri* sus desgracias y penas. La coca escogida se introduce en el *tari* junto con la *nayracha* o “sillada”,²⁷ moneda que constituye la tarifa del especialista por consulta. El *tari* de la consulta es aportado por el cliente, pudiéndose utilizar también el del propio especialista. El *tari* es un tejido rectangular pequeño, empleado en el transporte personal de las hojas de coca, constituye el envoltorio pertinente en el que se colocan las hojas que se comparten en las reuniones comunitarias. Este tejido presenta una decoración listada que puede ser de color (menos frecuente) o de tonos naturales *ch'uqi* (sin color, crudo).²⁸ El *tari* es doblado en cuatro, en forma de cruz, o bien, simplemente uniendo los extremos opuestos para configurar una figura triangular. El “maestro” reza para pedir permiso a los seres tutelares que le protegen y bendiciendo el *tari* restriega una superficie sobre la otra momentos antes de abrirlo llamando a la suerte. Esta presión ejercida sobre el último doblez del *tari* produce cierta adherencia de algunas de las hojas del interior del tejido sobre la parte superior del triángulo, modificando la posición inicial de todo el conjunto. Al abrir definitivamente el tejido, el especialista observa el aspecto general de las

hojas comenzando a estructurar un diagnóstico apropiado. Este procedimiento se repite las veces que el especialista considera necesarias; posteriormente selecciona alguna de las hojas del *tari* que representan las acciones y personas implicadas en el asunto. Este conjunto de hojas asociadas a personas y conceptos varios (viaje, robo, enfermedad... etc) se sitúan sobre el ángulo superior del tejido y sobre este referente de hojas, en las que se condensa la trama argumental del relato, lanza, como si de naipes se tratase, un puñado del resto de hojas del *tari*, con la mano derecha. La disposición que adquieren las hojas caídas sobre aquellas otras que encierran el referente narrativo del problema configuran la base de la predicción que el especialista efectúa. En este sentido es bastante general el código binario que identifica el haz verdoso de la hoja como positivo y el envés blanco negativo, a pesar de las diferentes variables del modelo, así como formas graduales de éxito y fracaso representados en forma de “trancas” o barreras que obstaculizan el sentido de la lectura.²⁹ Además el *yatiri* conoce un código minucioso de identificación de cada hoja; las hojas secas, resquebrajadas en algunas de sus partes tienen siempre un significado negativo, frente a las de aspecto jugoso y brillante que son positivas. El “maestro” descifra lo que está escrito en la propia superficie de la hoja asociándolo a la enfermedad que el paciente padece y su localización específica (cabeza, pie, corazón... etc) (Ossío <coord.> 1989:283-288, 365-379; Carter-Mamani 1986: 400-428). A medida que el cliente aporta nuevos elementos de juicio, la trama argumental varía, se cambian los referentes conceptuales de las hojas cuyo conjunto es sometido al mismo procedimiento. Este proceso se repite las veces que sean necesarias hasta que el problema ha sido completamente filtrado por el modelo predictivo de la coca.³⁰

El análisis de cada fase del problema posibilita un conocimiento ordenado del asunto y una confluencia cada vez más precisa en el nudo de su trama argumental. La coca revela la naturaleza del problema, el origen de la enfermedad, el tratamiento adecuado así como el lugar propicio en el que efectuar la “pagancia”... etc. La suerte de coca es el cauce pertinente a través del cual se establece el tipo de ofrenda que hay que preparar y el momento oportuno de su entrega.

Junto a la lectura de las hojas de coca, el preparado de *mesas* ceremoniales es atributo importante de los *yatiri*. Tiene que saber perfectamente pagar al conjunto de seres tutelares que pueblan el mundo aymara, *aka pacha*. Para ello, el *yatiri* necesita discernir

con claridad las apetencias culinarias de unos y otros y conocer las técnicas pertinentes de configuración de los diferentes tipos de *mesas* rituales.³¹

Una de las primeras ocasiones en que conversaba con Modesto Capcha en su carpita, se acercó una persona para hablar con él. No quería que le echara la suerte, simplemente le buscaba para conversar; “*problemas no faltan*” me indicó Modesto cuando la visita se hubo despedido. Al parecer esta persona nunca le solicita que le lea la coca, pero le busca y acostumbra invitarle a tomar un trago cuando quiere su opinión sobre algún tema que le preocupa. La escena, recopilada entre residentes aymaras de la ciudad, presenta idénticos perfiles en el ámbito rural. El *yatiri* habituado al trato de los más variados dramas humanos es buscado como asesor en múltiples circunstancias. Es un campesino más que comparte los avatares lógicos de la vida rural altiplánica por experiencia propia y conoce a la perfección el abanico de situaciones conflictivas más probables en el entorno familiar comunitario, pero además, tiene que enfrentarse a ellos de forma cotidiana por causa de su especialización ritual; por ello, conoce en profundidad lo que sucede en la comunidad, ha desempeñado varias veces los cargos de máxima autoridad y maneja a la perfección las claves del comportamiento rural. Su presencia se aprecia en los momentos en los que la comunidad le necesita, así puede iniciar una *ch'alla* a la *pachamama* introducir una oración o efectuar cualquier tipo de ofrenda cuando el interés de la comunidad está en juego.

1.4 La ciudad

Los *yatiris* aymaras han encontrado adecuado acomodo en ciudades como El Alto y La Paz donde cada vez resultan más numerosos³² Entre los “residentes”³³ campesinos su consejo es, si cabe, más codiciado por cuanto los *yatiri* urbanos han sufrido en propias carnes la angustia del modelo urbano y los problemas de adaptación cultural que éste exige, vulnerando el sistema de creencias tradicionales así como parte esencial de las pautas de comportamiento habituales en el altiplano (Albó *et al* 1983:71). El *yatiri* sabe del mundo rural y de los caracteres distintivos que imperan en la ciudad; conoce los “dos mundos”. Su destreza en el conocimiento de las variables que inciden en el problemático contexto urbano del “residente”, así como las normas tradicionales pertinentes en el ámbito rural, hacen

de él pieza imprescindible en el proceso de adaptación del campesino, a la vez que preserva, en cierta forma, los principios básicos que afectan a la propia identidad aymara; a pesar de que el propio especialista, ubicado a tiempo completo en la ciudad, termina por modificar su base operativa, otorgando más importancia al interés y enriquecimiento personales que al servicio característico del dominio campesino.³⁴

Existen diferentes sectores en las ciudades de El Alto y La Paz con presencia significativa de “maestros” rituales. En El Alto, destaca la zona de la Ceja, Sagrado Corazón y Faro Murillo, en Villa Dolores, marcando el itinerario de la antigua vía férrea “La Paz-Arica” sobre la hoyada de La Paz y con la imponente visión de los nevados *achachilas* de la Cordillera Real al fondo, destacándose a lo lejos sobre la planicie del barrio de Pampahasi al otro extremo de la ciudad.³⁵ Los *yatiris* del sector de Faro Murillo, ubicados en barracones y pequeñas carpas de plásticos al lado de los rieles de la vía pagaban un impuesto semanal a la municipalidad de El Alto. A finales de los ochenta se sindicalizaron con los cargos y contribuciones pertinentes. Igualmente encontramos *yatiris* en las proximidades del “Calvario” cerca de Alto Villa Victoria en las proximidades de Alto Lima. En estos sectores de la ciudad los “maestros” rituales urbanos atienden en pequeños “consultorios” que disponen en minúsculos cuartitos y carpas levantadas con todo tipo de materiales perecederos. Cerca de los “maestros” es frecuente encontrar puestos de *jampi qhatus*, remedios ceremoniales empleados por los *yatiris* en sus preparados rituales constituyendo verdaderas ferias y mercados permanentes de abalorios rituales (hojas de coca, ingredientes para ofrendas, mesas ya elaboradas, incienso, copal, fetos de animales, lanas de diferentes colores y especies, velas de varios colores, tabaco, alcohol... etc). Cada “casera”, cholita vendedora en un puesto de la feria ya cuenta con sus “caseritos” es decir con los *yatiris* que afincados en la ciudad como “residentes” o bien aprovechando alguna estancia en la ciudad, se acercan a su puesto por si hubiera clientes. Así el beneficio es mutuo; el *yatiri* compra o insinúa a su cliente que compre los ingredientes ceremoniales en el puesto de “su casera”, e igualmente, la chola del mercado recomienda a los clientes que le solicitan un “maestro” a “su casero” para ver la coca o hacer algún tratamiento ceremonial específico. Este tipo de transacción económica entre la “casera” del puesto, el cliente y el *yatiri* establece importantes diferencias con respecto a las formas de proceder de los *yatiris* de las comunidades altiplá-



El Mirador de Gregorio, Faro Murillo. El Alto de la Paz

nicas. Los *yatiris* urbanos son objeto de duda y recelo aunque los propios *yatiris* urbanos dudan y a la vez sospechan del proceder de sus “colegas” del altiplano.³⁶ En el sindicato de *yatiris* de Faro Murillo, los “maestros” más veteranos aprovechaban para traer a otros parientes y vecinos de sus comunidades de origen iniciándoles como *yatiris*, igualmente a familiares cercanos. Así pues el fenómeno de la expansión de *yatiris* en la ciudad adopta una forma pareja a como se produce la emigración en otros sectores de la vida aymara. La introducción en la ciudad, la primera “pega” o trabajo se consigue merced a los parientes que emigraron primero o bien por la intermediación de los paisanos de la misma comunidad que en no pocas ocasiones se reúnen formando asociaciones vecinales, grupos de barrio y comparsas musicales, facilitando la paulatina integración del recién llegado entre los “residentes” urbanos. Con frecuencia, ejercer de *yatiri* en la ciudad por mediación de algún conocido que pueda facilitar la inclusión del recién llegado en el sindicato y colocar su carpita, pagando lo estipulado tanto para el sindicato como para el municipio, puede ser considerado sin objeción como una “pega” o trabajo que busca una remuneración económica a través de la cartera de clientes que pueda ir agenciándose el “maestro” con el tiempo. Este rasgo de

los “maestros” urbanos produce un rechazo notable entre los *yatiris* rurales quienes tienen a bien no buscar nunca el enriquecimiento personal frente a sus clientes. Los *yatiris* rurales tienen la obligación moral de atender a todo el que precise sus servicios y aceptar como pago de su labor “la voluntad”, es decir lo que buenamente puedan ofrecer tanto en metálico como en especie.³⁷ Sólo los *layqas*³⁸ cobran caro y se enriquecen a costa de sus clientes. Esta característica mercantil de los *yatiris* urbanos que venden su proceder ceremonial por dinero;³⁹ este rasgo les hace sospechosos de fraude ante el público aymara “residente” en general que son sus potenciales clientes.⁴⁰

El modo de proceder de los “maestros” urbanos contrasta igualmente con respecto a los del altiplano. Los que atienden en las carpas y pequeños habitáculos a modo de consultorios se dice que preparan las ofrendas con prisas y sin indicar bien a sus clientes; parte de las ofrendas y las libaciones ceremoniales se hacen en la calle a la vista de cualquier transeúnte que pase, siendo la discreción y la intimidad los baluartes que acreditan el quehacer de los maestros rurales.⁴¹ Otro rasgo significativo consiste en la técnica de elaboración de ofrendas donde se dice que mezclan sin más los ingredientes sin indicar de forma correcta a los clientes por la prisa con que trabajan. Los productos ceremoniales que utilizan los *yatiris* urbanos presentan especificidades desconocidas por los *yatiri* rurales; la diversidad de ofrenda rituales parecen reconocer la perfecta adaptación del dominio ritual aymara al entorno urbano, bien distinto de las necesidades rituales existentes en el altiplano.

“En campo, no se hace para kunturmamani”⁴² no se hace. Eso no más; en aquí [El Alto de La Paz] se hace para kunturmamani, pagan más para negocios, para viaje, en el campo no.... ¿para qué?... ¿dónde vas a ir de viaje?, no hacen, no”. (Germán Mamani Taya-kawa).

Modesto Capcha, *yatiri* de la comunidad de Sotalaya afincado en el barrio de Alto San Bartolomé en La Paz, aclara con precisión una diferencia importante entre los trabajos de los *yatiris* urbanos y los del campo; según su opinión, las diferencias económicas que se producen en la ciudad junto con las alteraciones conyugales acrecientan la envidia y los problemas sociales en los que intervienen los *yatiris*

urbanos; en la comunidad “*todos somos pobres*”, con lo que la aparente igualdad económica y el estricto control familiar del entorno doméstico evitan de una forma eficaz situaciones de excesiva violencia y tensión que en caso de ser ostensiblemente públicas pueden provocar la intervención de las autoridades comunitarias.

El conjunto de ingredientes ceremoniales expresan igualmente conceptos relacionados con la vida urbana impensables en el dominio rural. Por eso no es raro que en la ciudad de La Paz y El Alto se realicen ofrendas ceremoniales a la *pachamama* para favorecer la superación del curso entre los bachilleres, apareciendo entre los ingredientes “misterios”⁴³ con la referencia explícita del título con el año de la promoción, billetes de cien dólares, reproducciones en miniatura de autos, ventanillas de entidades bancarias con su plata... etc, todos ellos objetos representativos de los deseos propios de la urbe que pretenden ser propiciados y canalizados de manera ceremonial.

La relación existente entre el “maestro” ceremonial y las personas a las que dedica sus servicios rituales coincide con el modelo de clientela que se establece en los mercados; los pacientes cuando buscan a un *yatiri* suelen comentar fácilmente que conocen un “casero” con el cual ya han hecho otros trabajos. No se ve con buenos ojos cambiar de “maestro” ceremonial en la ciudad,⁴⁴ mientras que en el campo, junto con la eficacia del “maestro” se valora de una forma rigurosa su pertinencia o no para el caso que suscita la consulta. El propio *yatiri* en la comunidad está obligado a sincerarse con sus pacientes e indicarles si el caso que le plantean es o no es para él; es decir si se ajusta a sus competencias como “maestro” ceremonial.

En el caso de problemas de salud no es raro que se combinen en la ciudad, de forma intercultural, las posibilidades que ofrece la biomedicina o medicina convencional con la medicina aymara. Recuerdo el caso de la úlcera sangrante de Manuel Coa y cómo, a pesar de la atención en el ambulatorio y recelando de las extracciones de sangre y del suero que le hicieron colocar, se preocupó en buscar a Carmelo Condori a través de sus parientes de Ajllata quienes le rogaron para que fuera a verle para curarle en su casa de Villa Huayna Potosí en El Alto (Fernández Juárez 1999). En este aspecto, como en otros muchos, los “residentes” aymara se encuentran “cabalgando entre dos mundos” y los aymaras “residentes” emplean una fórmula u otra en función de su criterio. He podido constatar la reacción de ayma-

ras “residentes” muy descreídos y críticos viscerales sobre la competencia curativa de los *yatiri*, acudir a ellos tremendamente afligidos cuando la enfermedad, según los conceptos y categorías aymaras, golpeaba en sus casas a alguno de sus familiares.

1.5 Ch'amakani

La traducción literal del término *ch'amakani* es “dueño de la oscuridad” (Berg 1985: 49); recibe igualmente la denominación *ch'iwini* “el que tiene la sombra” o bien, del castellano, más coloquial, “espiritista” o “maestro”. Gran parte de lo referido para el *yatiri* es pertinente en la definición de este poderoso especialista ritual. Su dominio distintivo es la noche; la oscuridad ampara siempre el ejercicio de la cualidad más específica y autoritaria que el *ch'amakani* posee: Su capacidad para hablar y comunicarse con los seres tutelares aymaras.⁴⁵ Es un efectivo intermediario entre las entidades tutelares aymaras y la gente, diagnosticando la naturaleza del problema consultado como si se tratase de un serial radiofónico, mediante una representación dramática que el especialista efectúa en las sombras, incorporando las voces de los diferentes personajes que se ven implicados en el proceso. El *ch'amakani* utiliza a los seres que lo apoyan, sus *aphalla*⁴⁶ para convocar a los espíritus de personas implicadas y seres sobrenaturales de diferente signo teniendo poder sobre cualquier tipo de entidad, maligna o benigna. Se produce un intercambio de datos entre todos los personajes y consultantes presentes en la sesión quienes otorgan un sentido culturalmente coherente al problema llegando a una toma de posición concreta sobre el particular.

El *ch'amakani* impone un respeto ostensible entre los campesinos, pertenece a la jerarquía más elevada de los especialistas rituales aymaras⁴⁷ y goza de cierta ambigüedad en su desempeño, por cuanto conoce los procedimientos de devolución de maldiciones y los secretos de las elaboraciones ceremoniales del daño.⁴⁸ Esta circunstancia lo emparenta, según las malas lenguas, con el *layqa*, el especialista aymara del daño. Este aspecto del *ch'amakani* como especialista ambiguo es el que presenta mayor realce en las escasas referencias bibliográficas que se ocupan de su figura (Barre 1948: 220; Tschopik 1968: 192; Carter-Mamani 1982:303; Frisancho 1988:60; Paredes, 1976:17; Fernández Juárez 1995a). Quizá el medio nocturno en el que efectúa su trabajo y la capacidad que presenta de hacer hablar a los espíritus, lo que le vale el apodo en castellano de “espiritista” por par-

te de los comuneros, han servido para configurar un perfil oscuro de este especialista ritual.

El *ch'amakani* es un especialista ritual escaso en el altiplano frente a la abundancia relativa del *yatiri* cuya presencia es prácticamente general en las comunidades ribereñas del lago Titicaca; por esta circunstancia el buen *ch'amakani* es objeto de búsqueda intensa, desde la ciudad e incluso desde los lejanos valles yungueños.⁴⁹ Algunos *yatiri* consideran que la iniciación es más ventajosa cuando se hace con un *ch'amakani* (Huanca 1990:65) por su conocimiento superior y habitual contacto con los *aphalla*.

La selección de que es objeto el *ch'amakani* es semejante a los casos que hemos indicado para el *yatiri* descartando el principio económico y priorizando la elección del rayo. Sin embargo, la posibilidad de tener *aphalla*, esos espíritus tutelares, santos y *achachilas*, que secundan la labor del especialista presentándose en las noches para ayudar en el desarrollo de las consultas, exige sacrificio y coraje por parte del interesado. Ignacio Caillante trabajaba con *aphalla* hace tiempo, pero todo su cuerpo se convulsionaba terminando exhausto y enfermo. Es tal el miedo que le produce ahora que hace años que no vuelve a intentarlo. Modesto Capcha, por su parte, esbozó una nítida sonrisa cuando le pregunté si iba a ser *ch'amakani* algún día; cogió la botella de alcohol y empezó a bromear como que llamaba a los *achachila* soplando sobre la embocadura de la botella; “*con tiempito voy a ser siempre*” comentaba jocoso.

Antes de conocer a Carmelo Condori creía que el *ch'amakani* era un ejemplo de *yatiri* experimentado, cuya veteranía era suficiente para ingresar en la élite de los especialistas aymaras. Sin embargo he conocido *yatiris* ancianos de gran experiencia que no son *ch'amakani*, que no poseen sus *aphalla*. “*Otro camino es*”, insiste Carmelo. “*Este lado (del ch'amakani), medio peligroso es*”. La especialización del *ch'amakani* es superior a la del *yatiri*; conoce por tanto las atribuciones del *yatiri*, pero las desarrolla con gran minuciosidad y cuenta con la capacidad propia de hablar con los espíritus de personas lejanas, con las almas difuntas, así como con santos, *achachilas* y demonios razón que justifica el respeto que su jerarquía ritual le concede.⁵⁰ En cierta forma, el *yatiri* es objeto de una nueva selección por parte de aquellos *aphalla* que va a incorporar y a los que servirá con gran dedicación durante toda su vida.

El “habla” de los seres tutelares aymaras es un aspecto básico en apoyo de su existencia. Resulta curioso escuchar las mofas que la gente comenta sobre las artimañas de los *ch'amakani* para modificar la voz y hacer hablar a sus *aphalla* así como las múltiples “trampas” que los más jóvenes preparan al especialista;⁵¹ sin embargo cuando el *aphalla* llega se hace un silencio respetuoso interrumpido por las saluciones que marca la cortesía aymara del recién llegado para con los asistentes quienes devuelven el saludo con refinada corrección.

¿Cómo es una *ch'amaka*? La *ch'amaka* es el término empleado para referirse a la consulta que el especialista hace a sus *aphalla* en la oscuridad más completa. *Ch'amaka*, en aymara significa oscuridad y alude a esta circunstancia en la que el especialista efectúa su trabajo. No siempre es necesaria una consulta de estas características; en ocasiones, basta con la simple lectura de coca y el ofrecimiento correspondiente de alguna *mesa*. Sólo los casos más complejos precisan de *ch'amaka*, para aclarar mejor el diagnóstico final del especialista que viene a confirmar o complementar lo visto en la coca, pero concediendo una mayor autoridad a lo dicho por el *ch'amakani*. De hecho la capacidad que tiene este especialista de hablar con sus *aphalla* para el diagnóstico de los problemas que le son consultados le otorga una gran consideración como curandero ante los clientes. Con frecuencia, *yatiris* que no trabajan con *aphalla*, consultan a los *ch'amakani* contrastando sus lecturas de coca así como la opinión de los espíritus sobre los diferentes casos que les pueden ocupar.

“¡San “Jeromino”, San Felipe... San España... *apurasim, apurasim, apure, apure, apure...*!” La cabeza de Carmelo desaparece prácticamente encogida sobre la línea de los hombros. *Ch'alla* con vino y alcohol al tiempo que reclama la presencia de sus *aphalla*.

“*Apure, apure, apure San Salvador tata, Illampu, Illimani, wayna Pachjiri awki Pachjiri....*”. Parece descansar por momentos para recuperar el resuello perdido en cada súplica.

Cuando la llegada de los *aphalla* es inminente, le tiemblan las manos, su cuerpo se convulsiona, el rostro se va desfigurando como si presentara un cansancio insoportable.⁵² Se quita el *ch'ullu*, se rasca las orejas, levanta la vista hacia la techumbre del cuarto como escuchando en la lejanía, se vuelve a colocar el *ch'ullu* al tiempo que los temblores se intensifican. Por fin Carmelo indica a la familia que

apaguen las velas del cuarto. Se escucha un fuerte silbido, "*pfiuuuu*", al tiempo que una poderosa voz inquiere "*¿Qué pasa muchacho?*". San Jerónimo ha llegado y su voz profunda, grave y orgullosa ha pillado desprevenido a todos. "*Buenassss nochesss achilaaa*", saludamos uno por uno conteniendo la taquicardia. Rápidamente Carmelo pone al *aphalla* principal en antecedentes del problema mientras terminan por llegar San Felipe y San España. San Jerónimo siempre parece molesto con Carmelo, a quien llama "muchacho" y trata con gravedad despótica. "*¿Por qué me has molestado, muchacho?*" Apenas entendemos lo que dice. Habla con rapidez y excesiva energía sin detenerse en articular. "*pfiuuuu*" "*¡Buenas nochesss!*" Una voz muy distinta, alegre, jocosa, divertida. Es San Felipe, el principal mensajero de San Jerónimo. Al rato llega San España con su tono neutro, equilibrado. Al instante comienza el intercambio de información entre los *aphalla* y los clientes, sirviendo de moderador el propio especialista. La voz natural de Carmelo ha cambiado. Habla cohibido como si estuviera soportando una carga pesada. San Jerónimo insiste en conocer los detalles del problema. A partir de este instante todo puede suceder. Si hay que traer el ánimo de una persona lejana, implicada en la desgracia de los clientes, San Felipe se encarga de traerlo cargado en su caballo blanco y es interrogado inmediatamente por el inefable San Jerónimo asesorado en el juicio por las críticas y reclamos de los presentes: "*lo ve tío*⁵³ *abusivo sabe ser. Así siempre es, bien mañudo pues*".

San Jerónimo no dudará en dar sus buenas *waskas*, azotes, al incorregible espíritu. Un golpe seco, sonoro, seguido de un llanto estridente, indica el castigo de que ha sido objeto el responsable del percance. Otras veces habrá que consultar con los demonios y los rayos o con la *pachamama* quien habrá agarrado el alma de alguno de los miembros de la familia por la reticencia de éstos a cumplimentar sus comidas.

Una vez conseguido un diagnóstico claro del problema, los *aphalla* se despiden y desaparecen. Al encender las velas, observamos que el *tari* de coca, el vino y el alcohol que el especialista había depositado a su lado cerca de la ofrenda se encuentran cambiados de posición. Los *aphalla* han estado *pijchando* coca desparramándola sobre la *mesa*; frecuentemente dejan algún indicio o señal conformada con hojas de coca que el especialista descifra. Después, se prepara la ofrenda que se entrega en el lugar donde el propio San Jerónimo ha

indicado que va a ser bien recibida. A cambio el destinatario de la ofrenda liberará el espíritu de la persona enferma.

Hay que tener muy en cuenta la hora en la que se va a efectuar la *ch'amaka*. Los *aphalla* reciben a las doce de la noche. De ningún modo hay que llamarles más tarde, porque lo más que puede ocurrir es que San Jerónimo humille a Carmelo y le de una bofetada por hacerle llamar tarde. Carmelo tampoco bebe antes de llamar a sus *aphalla*. Puede tomar "*hasta cierto punto*" porque si estuviera mareado iba a ser el blanco de la ira de los *aphalla* en cuanto se presentaran.

Así como he comentado algunas características de los *yatiri* urbanos en la ciudad de La Paz y El Alto, como parte de la oferta ceremonial que ofrecen las ciudades, no he conocido *ch'amakanis* que residan en dichas ciudades a tiempo completo, lo cual no significa, por supuesto, que no existan. Tal y como se expresaban los *yatiris* urbanos con los que he convivido y sus clientes, los *ch'amakanis* generalmente residen en el campo y son llevados a la ciudad por los clientes cuando precisan de sus virtudes para algún trabajo ritual específico. En la ciudad en alguna conversación con los "residentes" aymara de Villa Dolores en el sector de Faro Murillo, me comentaron la existencia de *ch'amakanis* que emparentaban con los *layqa* por su particular competencia en ocasionar daño; afirmaban que ejercían estos menesteres rituales, a partir de la media noche, en el bosque de eucaliptos que atraviesa la carretera antigua que conecta La Paz con El Alto.

Notas

- 1 Para algunas orientaciones sobre los especilasitas rituales andinos y sus prácticas ceremoniales en los cronistas ver Fernández Juárez (1997a).
- 2 Basta con echar un vistazo a los listados de especialistas recogidos por Tschopik (1968:179); Barre (1948:217); Girault (1988:110-128) o Jordá (1981:199-201), para darnos cuenta del grado de complejidad que ha adquirido el problema. Considero muy apropiada la síntesis efectuada por Marzal (1988:275) para los Andes peruanos.
- 3 "Maestro", término coloquial con el que se denomina al *yatiri* cuando está trabajando que hace mención explícita a la especialización que corresponde a su saber.
- 4 Con relativa frecuencia uno de los gemelos es desatendido y fallece; especialmente en el caso en que los gemelos son de distinto sexo.
- 5 Julio Quispe se enorgullece de poseer *pusi ñuñu*, *pusi tita*, cuatro pechos y una marca en forma de cruz sobre el cuero cabelludo de la coronilla. Modesto Cap-

cha luce una profunda cicatriz en la pierna como testimonio del castigo de que fue objeto por la *pachamama*; Gregorio Mamani es cojo; Julio Chura, ciego. Estos hombres son los seleccionados como servidores del rayo y establecen una continuidad perfecta respecto al papel que desempeñaban en el pasado (Ponce Sanginés 1969:220-221; Bouysse-Harris 1987:25).

6 El rayo es el responsable de las deformaciones y de la multiplicación de productos y personas.

7 Para el dominio aymara Huanca (1990:59-61); Tschopik (1968: 193-194); P`axi *et al* (1988:8,9); Fernández Juárez (1995a; 1997; 1999; 2002a). En el ámbito quechua serrano Marzal (1988:275;1991), Contreras (1985:133); en el Norte argentino, Torres-Sacchi (1985:29).

8 Entre los métodos predictivos que el campesino utiliza adquiere relieve específico el sabor de la hoja de coca mascada; si resulta dulce todo resultará bien, mientras que si, por el contrario, amarga se cree que lo que se piensa o discute, será en vano. Si se introduce el tallo de la hoja entre los dientes durante el *pijchu* es igualmente un indicio negativo. Son múltiples los criterios con que cuenta el campesino para establecer predicciones sobre el éxito o el fracaso de sus empresas (Paredes 1976; 81,137; Guamán Poma [1615] 1987:274-277).

9 Se dice "residentes" a los aymaras que originarios del campo se instalan en la ciudad.

10 "Los diputados para este oficio se elegían de esta manera: si nacía en el campo algún varón en tiempo de tempestad y truenos, tenían cuenta con él, y después que era ya viejo, le mandaban que entendiese en esto. Llamábanle desde que nacía "hijo del trueno", y tenían creído que el sacrificio hecho por mano deste era más acepto a su guacas que de otro ninguno. Item los que nacían de mujeres que afirmaban haber concebido y parido del trueno y los que nacían dos o tres juntos de un vientre y finalmente, aquellos en los que la naturaleza ponía más de lo común". (Cobo [1653] 1964 II: 224). Arriaga buen conocedor de la religiosidad popular por su larga experiencia como visitador en la extirpación de idolatrías considera oportuno ofrecer otras causas relacionadas con la elección de los sacerdotes de las huaca: "De una de estas tres maneras entran en estos oficios de sacerdotes de huacas. La primera es por sucesión, que el hijo lo heredera del padre, y si el heredero no tiene uso de razón, entra en su lugar el pariente más cercano hasta que el legítimo heredero sea suficiente para el oficio. La segunda manera es por elección; cuando falta el primer modo por vía de herencia o cuando les parece, los otros ministros eligen al que juzgan que será más a propósito, con parecer de los curacas y caciques. Y cuando acontece que algún herido del rayo quede vivo, aunque quede lastimado, está ya como divinamente elegido para el ministerio de las huacas. El tercero modo es que ellos mismos se toman el oficio y se introducen en él, especialmente de los oficios menores de adivinos, curanderos, por su sola su voluntad y autoridad, y esto es ordinario en los viejos y viejas que por ganar de comer, y como ellos dicen Viczaraycu, que es ventris causa, se hacen oficiales en estos ministerios". (Arriaga [1621] 1968: 207)

11 *Kunturmamani*, *quri tapa*, *qullqi tapa*; denominación ceremonial del hogar campesino. *Kunturmamani* es el protector del hogar cuya existencia se perfila en el proceso de cimentación de una nueva vivienda, así como en su techado. Toda nueva construcción debidamente celebrada y *ch'allada*, al colocar su techado, posee su propio *kunturmamani*. Este *kunturmamani* que ha sido bautizado con sal en las cuatro esquinas de los cimientos es un ser vivo y, por lo tan-

- to, hambriento. A cambio de su permanente vigilia y protección exige buen trato y pagos de ofrendas a sus inquilinos. Nadie conoce en detalle, como el *kunturmamani*, lo que acontece en el interior del hogar; si la familia no le tiene en cuenta en sus atenciones rituales, se desploma sobre sus ocupantes sirviéndose de esta forma a su gusto con la vida de los ingratos y despreocupados propietarios. Su culto está muy extendido en el altiplano aymara, suele acompañar a las rogativas destinadas a la *pachamama* (Ochoa 1976:1-20; Carter-Mamani 1982:149; Arnold *et al*, 1992:31-108; Paredes 1976:87-88).
- 12 Personaje tutelar de rasgos genéricos andinos con presencia en las manifestaciones ceremoniales de diferentes grupos culturales y lingüísticos de los Andes. Es la "madre tierra" responsable de la manutención del campesino; "...la tierra de pan llevar" como dice expresivamente Bertonio (1612/1984:242). Ha sido identificada en diversos aspectos con la Virgen María del culto católico (Monast 1972:54-55; Firestone 1988:109-121; Gisbert 1980:17-22). Está siempre presente en los actos sociales y religiosos aymaras y de otras poblaciones de los Andes; la primera gota de alcohol se derrama en su nombre sobre la tierra para que acompañe a los seres humanos y el acontecimiento que se celebra sea fructífero. A ella se dedican una importante cantidad de ofrecimientos y ruegos en relación con el ciclo productivo en diferentes lugares de los Andes (Mariscotti 1978:25-53). A pesar de su relación con los sectores del terreno trabajados por el hombre y su incidencia en la producción (Montes 1986:89), posee igualmente un carácter ambiguo que comparte con la mayoría de los seres tutelares andinos, resultando especialmente dañina con los que se olvidan de complacerla en su apetito, en los momentos precisos del año, pudiendo causar enfermedades al "agarrar", *katxata*, el *ajayu* del infractor (Aguiló 1985:174; Frisancho 1988:20-22; Palma 1978:134-142).
- 13 El término *achachila* es un apelativo cariñoso de "abuelo" y se refiere a los personajes tutelares que habitan las cumbres de cerros y montañas, identificándose el término con el propio macizo montañoso (Paredes 1976: 35; Valda 1973 :15; Intipampa 1991:30). El *achachila* es el antepasado de la comunidad, encargado de su tutela y protección (Berg 1985:11). Los más importantes y poderosos se localizan en la Cordillera Real Andina, poblada por numerosas cumbres engalanadas de blanco todo el año que resaltan, a larga distancia, sobre las llanuras pardas del altiplano. Equivalen a los *apu*, *wamani*, *awki* y *machula* de las poblaciones quechuas recogidas por la etnografía contemporánea (Contreras 1985 ;Cáceres 1988; Escalante y Valderrama 1988; 1992; Oblitas 1978:47). Cada *achachila* posee un carácter peculiar y una tradición legendaria; "*se disputan como dioses los homenajes de los seres humanos*", comenta Monast (1972:87). Poseen un humor variable, lo que les confiere cierta ambigüedad de carácter y una consideración respetuosa entre los campesinos (Carter-Mamani 1982:289). Son considerados igualmente *achachilas* ciertos accidentes del terreno e incluso fenómenos atmosféricos como el granizo (Ochoa 1975:3). En ciertas composiciones iconográficas, los *achachilas* aparecen como gringos, es decir emparentados con el "poder" y la autoridad (Fernández Juárez 1996a). Los *achachilas* se organizan a la manera de las autoridades comunitarias, siendo uno de ellos el *mallku mara-ni* cada año, principal autoridad entre los *achachilas*.
- 14 Cada "maestro" posee una especialidad propia que le es revelada en sueños, e igualmente, a través de la hoja de coca durante el proceso de iniciación por el

ch'amakani o el “maestro” ritual que tutele la iniciación del candidato, a veces incluso, en el mismo cerro (P`axsi *et al*, 1988; 8,9).

Conjunto de elementos azucarados que integran las ofrendas.

Existen diversas variantes; en cualquier caso la iniciación precisa de un “maestro” de prestigio, mejor si se trata de un *ch'amakani* y de un lugar sagrado, habitualmente el cerro de mayor significación comunitaria.

Variedad de personajes malignos vinculados al mundo de abajo, *Manqha pachaa*. Son muy poderosos, dueños del mineral, el dinero y la música, pero de carácter variable. Una vez más la ambigüedad engalana el perfil de este tipo de seres pretendidamente maléficos. Ofrecen sus poderes y riquezas con generosidad a los que les corresponden con trago y comida. Son causa de un buen número de enfermedades relacionadas con la captura e ingestión de las entidades anímicas de los dolientes, valiéndose siempre del engaño y la codicia que provocan en las personas (Lieberman, Godinez, Albó 1989:127-128; Bouysse, Harris 1987: 41-42).

“Gloria”: Corresponde al *Alax pacha* de los aymaras, el “cielo”, mundo de “arriba”, morada de santos y vírgenes así como de cuerpos estelares y fenómenos atmosféricos. Santos y vírgenes rivalizan por obtener los favores del campesino y configuran interminables retahílas en las ofrendas “para gloria”. Los santos ecuestres como Santiago o San Felipe se vinculan con el rayo y los relámpagos, a la vez que éste fenómeno atmosférico se erige en el seleccionador cultural de los especialistas rituales, golpeando a los elegidos con su munición o “gloria bala”, tal y como hemos indicado anteriormente (Tschoepik 1968:195; Huanca 1990:57-59). Curiosamente, las imágenes de santos se consideran, en algunos casos, especialmente fieras y voraces, circunstancia que contrasta con el descrédito y escepticismo que provocaban entre los andinos de la Colonia, por su incapacidad o renuencia para hablar o recibir ofrendas, lo que dificultaba en gran medida la aceptación popular de su culto (Rostworoski 1986). Parece que los santos y las vírgenes se han dejado seducir por las excelencias culinarias de las *mesas* condimentadas, eso sí, con los ingredientes que mejor se ajustan a su exquisito paladar. El término Gloria califica tanto al lugar indefinido compartido por Santos, vírgenes, rayos y “calvarios”, como a una entidad propia, receptora de las ofrendas blancas *janq'u misas* aymaras.

Tal es el caso del *yatiri* Macario Vargas de la comunidad de Qurpa quien acude a Uchumachi cada vez que comprueba que falla en la suerte de la coca. Deja su *tari* en el altar de Uchumachi para que revele la hoja con acierto, mientras prepara una *waxt'a*, ofrenda ritual para el cerro. Igualmente Carmelo Condori tiene en cuenta al “padrazo” de la coca en su sueño de iniciación como veremos luego.

El pejerrey es una variedad de pescado carnoso del lago muy buscado por su exquisitez y fácil mercado en la ciudad. Se captura de madrugada, razón por la cual el pescador duerme en el propio bote hasta el momento propicio de recoger las redes. Luego rema con energía hacia la orilla y transporta el pescado fresco a la ciudad en el primer camión que le recoja. El pejerrey no se localiza, como el *qarachí* en las inmediaciones de los totorales próximos de la orilla, sino que hay que buscarlo en las “pampas” del lago, en las zonas más profundas y alejadas de la ribera.

Frente al granizo es frecuente encontrar en las comunidades aledañas al Lago Titicaca el empleo de cohetes lanzados contra la nube por el *jilaqata* o por el propio “alcalde campo”. Este asunto precisa de la recolección de dinero por par-

te de la autoridades comunitarias, entre todos los miembros de la comunidad, para la compra de los artificios explosivos. No siempre hay unanimidad ni acuerdo entre los comuneros en la recolección del impuesto; hay que contar con el rechazo visceral de los “hermanos”, los evangélicos del grupo quienes dicen que se ocupan en rechazar la nube de granizo con sus rezos, negándose a pagar la contribución correspondiente.

22 Cada sector de la comunidad de Qurpa

23 En las comunidades del altiplano Sur, son los *mallkus*, las autoridades tradicionales, quienes dirigen y realizan los rituales colectivos, frente a los *yatiris* del altiplano Norte. Esta apreciación se la debo al profesor Gilles Riviere.

24 Otros métodos predictivos como el naípe, de gran imposición en el medio urbano, especialmente entre los “maestros” *kallawayas*, (médicos naturistas de lengua materna quechua, originarios de la Provincia Bautista Saavedra del Departamento de La Paz), produce recelo y desconfianza en el dominio rural aymara.

25 Ver el apartado dedicado al crucifijo del “maestro” Gregorio Mamani de Faro Murillo en El Alto de La Paz. En el crucifijo de Gregorio se muestra, como si de un escaparate se tratara, todo su poder.

26 El llanto se produce con relativa frecuencia, de forma desgarradora, en esta fase informativa en la que el cliente hace saber al especialista la sintomatología del mal que le afecta o el problema que le preocupa. El especialista adopta un tono solidario de sorpresa y dolor a medida que la visita le informa de sus desgracias.

27 La *nayracha* es el “*ojo de la coca*”, imprescindible para “ver”. Se denomina de esta forma (*nayra*: ojo) a la moneda que acompaña la lectura de coca y que constituye la propia paga del especialista. Si el prestigio del maestro es elevado su *nayracha* o “sillada” será igualmente elevada, particularmente cierto entre los especialistas rituales que compiten en las áreas urbanas. Si se lee la hoja sin *nayracha*, por pequeña que ésta sea, la coca “*no avisa bien*”. El antiguo peso boliviano poseía un valor simbólico importante por cuanto los iconos del Cerro de Potosí y el cóndor del escudo boliviano que aparecían en la moneda eran considerados parte de la consulta. Ahora la crisis económica introduce con mayor frecuencia el papel moneda en las consulta como “ensillada” de la coca.

28 Los *taris* de los *yatiris* originarios de las comunidades ribereñas del lago Titicaca poseen frecuentemente decoraciones de personajes ecuestres.

29 La lectura de la hoja de coca admite múltiples variables. Algunos “maestros” consideran el verde del haz como positivo y el envés más claro negativo; otros, por el contrario, consideran que es el envés “blanco” el positivo mientras que el lado “negro” y oscuro de la hoja es negativo. Finalmente hay “maestros”, los de mayor jerarquía, que conocen y utilizan ambos lados de la coca, blanco y negro, para el diagnóstico predictivo. Recientemente Carmelo Condori me explicaba la importancia del envés de la hoja de coca para localizar las enfermedades de las personas. Los retículos y nervaduras que se aprecian en el envés de la hoja de coca son vestigios que el “maestro” ritual analiza, a la manera de “camino” marcados por el resto de las hojas del conjunto, en el seguimiento de posibles enfermedades y su tratamiento. La hoja de coca adquiere así una referencia fundamental en el entorno ceremonial aymara como imagen reducida del cuerpo humano.

30 Forma parte del código moral del buen “maestro” el entretenerse lo necesario en cada consulta; no apurar al consultante, explicarle con claridad lo que la coca

indica y repetir la lectura las veces que sean necesarias. No hay que leer apurado ni tampoco "cansar" a la coca.

31 Ver capítulo 3.

32 Manuel Coa Chura, *yatiri* originario del Cantón de Ajllata junto al Lago Titicaca comenta admirado el auge que los *yatiris* han tomado tanto en la ciudad de El Alto como en La Paz, después del golpe de Estado del general García Meza, a principios de los años ochenta. Lo mismo indica Marta Huarachi veterana casera de remedios del "Mercado de las Brujas" en la calle Linares de La Paz. Marta resalta que ahora hay más de cien "maestros" en la ciudad exorbitando los ojos cuando hace esta afirmación. "Más de cien" significa "muchos" de una forma indeterminada en su número total, pero acentúa de forma notable la impresión que produce la extensión del fenómeno ritual en la ciudad. Este período de extensión y crecimiento de los *yatiris* en las ciudades de La Paz y El Alto, hay que relacionarlo con la importante emigración campesina que se ha producido desde el altiplano a dichas ciudades, coincidiendo con épocas de hambrunas por la sequía y malas cosechas subsiguientes así como por las inundaciones sufridas en los alledaños del Lago Titicaca.

33 El concepto "residente", como ya he observado, se aplica a los pobladores aymaras que han emigrado recientemente del altiplano al medio urbano, integrándose paulatinamente en la vorágine de la ciudad. Los "residentes" mantienen diferentes niveles de relación y contacto con sus comunidades de origen (Albó et al 1981;1982;1983;1987).

34 En el ámbito rural se considera que sólo el *yatiri* que sigue fiel a su vocación de servicio dando ejemplo diario consigue aumentar su prestigio y jerarquía (Ochoa 1974a:3).

35 El lugar elegido por los *yatiris* para instalar sus carpas no es aleatorio puesto que dominan para su *ch'allas* y *waxt'as* ceremoniales la extensión ritual más importante de la hoyada con los imponentes nevados de la Cordillera Real, poderosos *achachilas*, al frente. De esta forma existe la convicción de que tanto las ofrendas ceremoniales como los encargos de los clientes son mejor recibidos, al estar los *achachilas* a la vista. Javier Medina me comentó la posibilidad de que estos verdaderos santuarios aymaras urbanos estuvieran señalados sobre antiguos centros de culto tradicional, las *wak'a* precolombinas de la hoyada de La Paz.

36 Germán Mamani, un joven aprendiz de "maestro", ya consolidado, originario de la comunidad de Kajiata, cerca de Ancoraimes en la proximidades del lago, pero que ejerce como "maestro" ceremonial en la zona de Faro Murillo de El Alto, me confesaba sobre los *yatiri* del altiplano:.. *"por eso también no vienen aquí, por eso también los yatiris (del campo) no vienen aquí (a la ciudad) Si pueden saber podían venir pues aquí. Si no saben bien, por eso no saben estar viniendo. En aquí (en la ciudad, en el sindicato de Faro Murillo) exámen damos nosotros, examen pasamos aquí ¿no ve?"*.

37 Si bien esto es cierto todavía a grandes rasgos, es relativamente frecuente el encontrarse en el campo con ciertas "tarifas", si podemos definirlas así, más o menos estereotipadas; sí que existe una convicción sobre precios "bajos" o "elevados" en relación con el trabajo ceremonial efectuado. Si bien existe la protesta tácita, aunque no sea explícita o pública, del "maestro ceremonial decepcionado por el pago de que ha sido objeto, si lo considera demasiado bajo, en caso contrario el "maestro" alega el "cariño" de su cliente que refuerza la convicción

de que un buen trabajo bien pagado es más efectivo que uno que no ha sido reconocido convenientemente.

- 38 *Layqa*, brujo. Especialista ritual en la producción de daño. “Persona que practica el arte de la hechicería o la brujería para causar daños o maldades grandes a la víctima” (Cotari *et al*, 1978 :196). El término *layqa* es antiguo, ya Bertonio le identifica como hechicero, ni más ni menos que “*catehedrático en el arte*” (Bertonio 1984 II:192). El *layqa* conoce las técnicas del daño, pero no es el único especialista que sabemos que posee este conocimiento; los *yatiri* y los *ch’amakanis* también lo saben. Si se les pregunta cómo trabaja el *layqa* enseguida responden “¿cómo será? No puedo contestar eso”, de no hacerlo así estarían reconociendo su parentela con los *layqas*. Sin embargo son ellos mismos (*yatiris* y *ch’amakanis*) quienes comentan la utilización de espinas, cabellos y uñas así como el padecimiento de sapos y lagartos atravesados con espinas “*con su nombre*” de la víctima, “*amarrando sus animos sus ajayu y sus corajes*”, es decir las entidades anímicas que constituyen la persona, en el animal que es enterrado en un lugar maligno para que la víctima sufra o en el interior de su propio hogar; igualmente se acostumbra enterrar un huevo podrido, *q’ullu*, en el lugar donde trabaja, o haciendo un preparado con sebos de diferente tipo y algunos cabellos de la víctima que se colocan en el interior de un cuerno izquierdo de vaña, enterrado en la casa de la persona a quien se desea dañar. Son los mismos especialistas los que conocen las técnicas. Ellos encarnan esa ambigüedad característica de los seres a los que pagan. Un conocido *kallawaya* del pueblo de Chajaya, me lo comentó con absoluta naturalidad: “*Los clientes... toda clase trabajos quieren. Todo hay que saber*”. De hecho los *yatiri*, incluso aquellos devotos de la Virgen de Copacabana, expertos en sus himnos y *q’uchus* no dudan en hacer violentas *ch’allas* de alcohol sobre las mesas negras para devolver la maldición que supuestamente afecta a su cliente, a la persona causante del maleficio, “*a él le va a cargar pues*”. Una vez más, nos tropezamos con límites imprecisos en la concepción aymara del bien y el mal no pareciendo pertinentes los principios exclusivos y maniqueos de la mentalidad católica occidental.
- 39 Tampoco podemos generalizar de forma absoluta. He observado excepciones en las que los *yatiris* urbanos aceptaban comida en especie como pago por la lectura de coca. No olvidemos que el entorno de la ciudad permite a los “residentes”, también a los *yatiris*, manejar la situación de acuerdo al código rural o al urbano, según precise la situación.
- 40 No es raro escuchar vehementes críticas a los “maestros” urbanos por supuesto fraude, por negligencia en su proceder ceremonial ineficaz y encima, por cobrar caro.
- 41 Todo depende de la decisión del cliente. Si no dispone de tiempo, el “maestro” ceremonial le prepara de inmediato la consulta de coca o la ofrenda que precise quemándola a la vista de todos los transeúntes fuera de la carpa. Si dispone efectivamente de tiempo, o las circunstancias del caso lo exigen, el *yatiri* se trasladará por la tarde al domicilio del cliente para realizar el trabajo, tal y como es preceptivo ente los *yatiris* del altiplano.
- 42 La *mesa* de *kunturmamani* es una preparación ceremonial que se destina al hogar, a la casa familiar. En la ciudad adquiere protagonismo como destinatario principal de la ofrenda, mientras que en el campo forma parte de las rogativas, ofrendas y libaciones con que se agasaja a la tierra y a los propios *achachilas*

- 43 Especie de galleta ceremonial efectuada con azúcar y cal que presenta en bajo relieve un gráfico o dibujo alusivo al objeto de la ofrenda ritual de la que forma parte.
- 44 “*Che*, (me llama la atención Germán Mamani) *no vas a ir a ningún así yatiri, con uno no más hay que seguir; otro, otro otro, vas a andar, usted mismo vas a arruinarlo; otros hacen bien, otros no hacen bien, el q'aspa al menos, no hace bien* [se refiere al yatiri Gabriel Mamani, su tío]. *Eso no es provecho, lo que hace bien, eso es provecho; si así andas, tienes que estar con uno solo no más. Ese te va a hacer más provecho, con otro, otro, otro, otro, van a hacer peor, te van a hacer fracasar por lo menos; así es siempre; así no hay provecho, pues otros no van a hacer bien, otros vamos a hacer bien. En ese los tios va a decir él no me está pagando bien, él también, me está pagando bien así. Ahorita mismo kunturmamani debe estar encima de este (la mesa), así el q'aspa, el Mariano, no hace así”*.
- 45 Veamos una interesante cita colonial del cronista Cobo : “El nombre de estos discípulos del demonio era umu, a los cuales, el pueblo tenía por adivinos y acudían a preguntarles por las cosas perdidas y hurtadas, por los sucesos por venir y lo que pasaba en partes remotas y distantes; y ellos consultaban sobre esto al demonio con quien hablaban y tenían sus coloquios en lugares oscuros, y él les respondía con voces roncadas y temerosas, que a veces oían los demás sin entenderlas ni ver quien era el que hablaba; y es cierto que sobre las cosas hurtadas y perdidas hacían estos adivinos averiguaciones extraordinarias y con ellas atinaban muchas veces, declarando a dónde estaban ;y otras decían lo sucedido en lugares muy apartados antes que la nueva viniese ni pudiese venir por curso natural.” (Cobo 1964 [1653] II: 230)
- 46 Los *aphalla* son los seres que tutelan la labor del “maestro”; se sientan sobre el *ch'amakani*, cuando acuden a sus llamados. Se colocan sobre los hombros del especialista, provocándole, por su peso, una fatiga agotadora, para secundarle en el análisis de los casos más problemáticos.
- 47 Quizá, más que de jerarquía ceremonial, que de hecho posee frente a los *yatiris*, quienes no dudan en consultar al *ch'amakani* en los casos más complicados, habría que considerar la especificidad de sus intervenciones basadas en el coraje y valor, *ch'ama*, que acreditan al *ch'amakani*.
- 48 A pesar de esta ambigüedad que algunos comuneros vierten sobre la figura del *ch'amakani*, comparto la opinión de Felix Layme (2000:22) sobre los “maestros” ceremoniales aymaras: “La sabiduría y el don de saber, la fuerza y energía para curar, no pueden estar en mentes malvadas”.
- 49 Las comunidades ribereñas del lago Titicaca y la provincia Omasuyos en general se considera área específica en la producción de especialistas rituales, hasta el punto de que este aspecto forma parte del flujo de mercancías intercambiables entre valle y altiplano. Los vallunos de Larecaja y los cálidos Yungas, buscan con frecuencia a los “maestros” de las proximidades del lago para hacerse curar; por su parte, los propios “maestros” rituales acuden a los valles acompañados de sus clientes o bien a visitar a sus familiares y compadres, con la certeza de que encuentran con facilidad trabajo ceremonial.
- 50 Los especialistas rituales andinos capaces de hablar con los seres tutelares de los Andes ocupan la máxima jerarquía. Esto sucede entre los aymaras como entre los quechuas de la sierra en la figura del *altomisayuy* (Cáceres 1988:63; 1987: 26-58); Contreras (1985:131-132); Núñez de Prado (1970:104); Casaverde (1970: 212-218).

- 51 Son numerosos los casos que cuentan, especialmente los jóvenes, de trampas hechas al *ch'amakani* en la oscuridad: encender un fósforo, palpar el vacío, entregar personalmente el alcohol para que los *achachila* se sirvan...etc.
- 52 *"Como ventarrón no más vienen a los techos o pueden tocar la puerta. A esa hora ya... ¡trabajaremos! diciendo. Entran como aire y hacen temblar los cuerpos. Hacen temblar mucho ¡grave! Ya no estamos como ahorita estamos. Cuando están ellos como borracho me hacen cantar, tomando alcohol. Ya ellos hacen cantar, esto es así, esto es así como comunicado de "tilifón" (teléfono)". Carmelo Condori.*
- 53 El cliente trata al *aphalla*, cuando tiene que hablarle, de *achila*, apócope respetuoso de *achachila*, o "tata" (señor). Los jóvenes les tratan de "tío", término usual de respeto en el ámbito rural. Cierta ocasión llegaron unos compadres del *ch'amakani* procedentes de los yungas. El ahijado del *ch'amakani* denominaba "padrino" a los *aphalla* igual que al "maestro"; por su parte, los compadres del especialista llamaban así mismo, "compare", al *aphalla*.

Los testimonios: Carmelo Condori; Manuel Coa; Alfio Vargas y Macario Vargas



Carmelo Condori comenzó a trabajar como *yatiri* de jovencito. A los quince años curó a su primer cliente, sin consentimiento ni consejo de su padre. Un amigo suyo se había “asustado”¹ en la limpieza de los cicales próximos a Coripata.² Sin pensarlo dos veces efectuó una rápida lectura de coca y se dispuso a llamar el *ajayu*³ del enfermo en el lugar en el que se había asustado. Llevó algunas ropas del paciente mientras éste permanecía acostado en la casa. En el lugar donde se había producido el suceso, Carmelo depositó la ropa del enfermo llamando constantemente a su *animu* con parte de la ropa. Se desató una terrible tormenta. Los rayos amenazaban con golpearle: “*He llamado su espíritu, entonces su Espíritu Santo al final los relámpagos que estaban brillando me han atacado mucho. De este lado, de ese lado... Qué será ¿no?*”. Una sombra cruzó por encima de la ropa depositándose sobre el conjunto de prendas extendidas.⁴ Carmelo salió de su escondrijo con rapidez, hizo un nudo con las prendas, recogió algo de tierra del lugar y regresó a la casa donde el enfermo le estaba esperando. El éxito de la curación fue tan comentado por todos los trabajadores, dada la juventud del muchacho, que al día siguiente tuvo que regresar a su comunidad, precipitadamente, por el número de pacientes que habían ido a localizarle. Su partida no le sirvió de mucho ya que a las dos semanas se presentaron en su casa de la comunidad algunos de los desairados pacientes que no habían dudado en seguir sus pasos hasta encontrarle. Su padre le golpeó por

la imprudencia que había cometido al leer la coca sin haber solicitado el permiso correspondiente, pero, desde aquel instante, comenzó a preocuparse más por la formación de su hijo. El abuelo de Carmelo había recibido el rayo y era *ch'amakani*; trabajaba con los rayos y los *achachilas*, su padre heredó la sabiduría del abuelo y ahora parecía que Carmelo estaba destinado a sucederle:

“Antes pues, mi abuelo siempre pues; después mi papá. Mi abuelo se había muerto, entonces mi papá había seguido, como un trabajo que deja. Mi padre había seguido pues así, finalmente como su hijo yo estoy, ya me ha quedado. Este trabajo es como un... cargo, es como un camino”.

2.1 El sueño de Carmelo

Carmelo Condori Calsina fue juramentado como *yatiri* por su propio sueño

“Mi padre sabía pues esto manejar, pero como era chango, sé estar viendo. Por eso pues quince años, casi.... catorce yo he hecho estas cositas aprender. Entonces cómo hace, así yo estoy viendo, como “pasa”,⁵ entonces estoy viendo, mirando. En Yungas he hecho eso, pero... en Yungas han llegado, entonces ese jovencito que había.... jese me ha hecho sonar a mi! Cuando han llegado aquí, entonces este siempre es cargamento me ha dicho. Dulce me ha atendido, ha servido bien, entonces, a lo último ha despachado a su compañero, entonces, por segunda vez me ha pescado ¡carajo! waska me ha tirao”.⁶

“Ahora poquito a poquito, pero me ha hecho volver loco, loco siempre, medio loco. Porque le he hecho la burla, para.... esto. Porque le he hecho la burla... ¡Como no estaba autorizado! Pues..... ¡medio loco me ha hecho volver!⁷ A lo menos así... ¡noches.... pucha!, me hace exigir, grave, pensando..... ¡pucha! Entonces, yendo fuera quiero ir a pasear a los cerros”.

“Entonces, una noche he ido siempre, he caminado. Como una mujer ha venido pues así, una mujercita blanquita; entonces, “estaremos caminando” diciendo, he ido pues. Adelante esa mujer, pues atrás he ido pues.⁸ Esa mujer, en adelante estaba, yo es-



Carmelo Condori realizando una *ch'alla*
Tuqi Ajllata Alta

taba, de su atrás he ido. ¡Ya pues! Engaño, raptan, como este... digamos, engaños del, este.... ¡demonio!, demonio, pero yo no sé ver, por este digamos siquiera del gloria, del ángel. Demonio es pues, me ha engañado siempre. Toda la loma me ha llevado ¡puta che! Noche, pero es así, oscuro. No me he dado cuenta ¡tranquilo me he ido pues! Fregado un poquito. No hay que hacerle la burla. Ya pues, que he andado pues así, entonces me he ido... después.... ¡ya pues! Como medio loco, medio borracho... así pues, cuando tomo, así alcoholsito.... ¡pucha! Me friega pues totalmente hasta hacer este.... la lengua, así no, más me arde. Ese rato ya no puedo hablar nada pues. Mudo me ha dejado pues. Entonces mayor te respeto yo a ti ¿Qué hago entonces? Mi mamá sabe estar haciendo “samo”,⁹ con “brasos” [braseros] sabe estar haciendo “samito” [sahumito], recién ya no más. Mudo me ha dejado pues. En Yungas me han dado autorización.¹⁰ Ya... ¡quiero siempre! recién, ya, notificando autorizaciones, me han autorizado, recién totalmente, voluntariamente yo me he trabajado pues..... de ahí..... de ahí, ¡un sueño.... ya! De ahí me ha revelado ¡puuchaaa!... cosas, cosas.... siempre, cuando tenía autorización siempre.¹¹ Yo he invitado platito, igualito, así, biensito

así. Ya poco a poco me ha ido revelando, revelando. Ya pues, una autorización me he sacado; de ahí ya, más peor... ¡pucha! Preguntas, ¡grave preguntas! Ya es.... como examen”.

Carmelo era *yatiri*, pero carecía de *aphalla*. Comenzó a darle a la bebida, desatendió sus obligaciones y anduvo “como loco” un tiempo hasta que, una noche, se descubrió a sí mismo rezando desnudo en lo alto de un cerro, pidiendo disculpas a Dios y manifestándole su deseo de “trabajar” con la hoja de coca. Regresó a su casa temblando y, al meterse en el catre, quedó profundamente dormido. Aquella noche, Carmelo tuvo un sueño extraordinario.

Desde las esquinas de su cuarto¹² se le aparecieron los apóstoles (“apustulis”), vestidos con sus habituales galas blancas, llamándolo. Un padrecito le preguntó qué hacía en ese lugar y cual era su interés. “Quiero trabajar”, le contestó Carmelo sin vacilar. “¿Seguro quieres trabajar? ¿No te vas a hacer la burla?” “No padrecito, seguro”. Carmelo y el sacerdote caminaron juntos un trecho de un camino desconocido en el que sorpresivamente se encontraban, hasta llegar a una encrucijada de la cual partían dos caminos paralelos. El de la derecha, angosto, negro, sucio, “como un basural”; el de la izquierda, blanco, repleto de flores, alegre y agradable.¹³

“Dos caminos siempre hay, un camino blanco, un camino medio oscuro. Ese camino, pero, no es muy largo, sólo unos cuarenta centímetros, no más, así no más. El otro casi... digamos, medio metro, camino blanco también.¹⁴ Dos caminos no más es. Igual digamos el Illampu,¹⁵ así también cerro blanquito, el otro también cerro negro, oscuro. Dos cerritos, cerritos no más”

Carmelo debe elegir uno de los dos y sólo uno, tal y como le indica el sacerdote. “¿A cual lado quieres? ¿Este lado, o sino en este lado? Ese cerrito negrito, lado es de los demonios. ¿En ese lado quieres?”. Curiosamente el padre insiste con terquedad en la conveniencia del camino negro porque ¡harta plata! Puede conseguir el “maestro” ejerciendo en ese lado o especialidad. Insiste en la dificultad que el ejercicio del camino blanco conlleva al ser sagrado.¹⁶

“De su camino blanco yo quería ir siempre, yo le digo pues. “¡No! ¡Qué vas a cumplir! No puedes cumplir; difícil es cumplir, me ha dicho pues”.

El padre decide, a pesar de las protestas y el rechazo de Carmelo, mostrarle el camino negro. La senda, oscura y lóbrega, culmina en la cumbre de un cerro, igualmente negro, “como quemado”. En dicho cerro hay gente aprendiendo a preparar braseros y *ch'iyara misas* (mesas negras).¹⁷ Sin duda se trata de gente maligna, brujos; Carmelo se asusta tanto que decide bajar del cerro para volver a la encrucijada. “Qué ha pasado hijo?”, pregunta el sacerdote. “No quiero trabajar el camino negro”, responde gimoteando Carmelo. Ambos emprenden finalmente el recorrido por el camino blanco a pesar de la negativa inicial del sacerdote. Alcanzan la cumbre de un cerro, igualmente blanco, en cuya cima diversas personas aprenden a preparar mesas y braseros de incienso.¹⁸ “Allí están arrodillados pues gentes ¡bien! ¡puro blanquitos! que están las gentes, que están alcanzando los “samos” [sahumerios] del brasitos [braseros] están alcanzando”.

Uno de los que preparan las ofrendas de incienso para su presentación, alecciona a Carmelo en la forma correcta en que debe hacerlo. Al poco rato, Carmelo penetra en el interior de una iglesia que corona el cerro, en cuyo interior se encuentran los apóstoles quienes le inquieran el motivo de su visita.¹⁹

“Quiero trabajar este camino”, responde. “¿Seguro quieres trabajar este camino? ¿No te vas a hacer la burla?” “ No señor, no”, responde con seguridad. Carmelo se sienta en una pequeña silla, al lado de los apóstoles que están celebrando un banquete.²⁰ Utilizando un papel, “como cuero de vaca”, anotan con el dedo los datos personales de Carmelo Condori. “Como una placa ha sacado pues, como una placa me ha sacado, así me ha colocado [en la frente], me ha marcado una cruz”. Sí, crucitos [cruces] me ha marcado”.²¹ “Ahora sí que has venido, bien. Con esta marca, entonces, estás ya marcado. Si esta marca.... si es que fallas, si te limpias....”. “¡No señor! Voy a cumplir” “¿Vas a cumplir?”, le preguntan. “Sí, voy a cumplir”, contesta Carmelo. “Este es certificado pues, para ellos”; de la mesa se ha alzado, aquí me ha co-

locado, blanquito no más, letras, nada. Aquí me ha colocado, me ha marcado²² seguramente”. “¿Vas a cumplir?; con este ya... si es que te haces la burla.... ¡el Dios te castiga!”. Así me ha dicho pues. “Si no te castiga Dios, el camino del oscuro tienes que irte”. “Yo no quiero al lado del camino negro, algunas personas, también maestros a las gentes están amarrando, cualquier cosa están moviendo. Esos pues, del camino negro. Los que andan brujeando ¡eso es negro! Para las personas que están brujeando ¿qué cosa estarán amarrando? ¿Qué cosa estarán haciendo?”. Al rato entregan a Carmelo un libro confeccionado con aquel cuero especial cuyas hojas están repletas de hojas silvestres, “así como revuelto estaba todo”. La coca, así como un libro no más me lo han abierto. Un librito no más me lo han abierto. Entonces, ahí están pues la hojitas, como un libro, ¡no podía ver! La hoja de este *Inalmama*²³ entonces, como libro me lo había abierto, entonces me lo ha preguntado en un este.... digamos, un camino, este había sido, un camino como “ye”.

“Así, un camino yeguito,²⁴ en ahí me ha preguntado esito. Entonces....” ¿cómo es?”, me pregunta. Ese rato, no podía dar la respuesta”.

El pobre Carmelo no entendía nada de los que estaba sucediendo ni cuales eran las intenciones de aquellos “apóstoles” engalanados de blanco. Cual no sería su sorpresa cuando uno de aquellos “caballeros” que participaban en el banquete le reclama: “Carmelo ¡venid!; a ver.... ¿Qué habéis aprendido?” “¿Qué significa este camino?”, le pregunta el caballero señalándole unas cuantas hojas alineadas del total de la maraña que configuraba la “página” seleccionada de tan peculiar libro. Como Carmelo Condori desconocía la respuesta, aquel caballero de blanco le recordó la dificultad y el sacrificio que implicaba ejercer en el camino blanco, dudando seriamente de su competencia y capacidad. El pobre Carmelo quedó apesadumbrado por su manifiesta ignorancia.

“Entonces me ha indicado, “este se llama así”, me ha indicado, este cuando están rojas... entonces avisan, al revés de cabeza, semilla ha estado ahí. “Este va a ser la cabeza, de primero siempre este. Este es la cabeza, este son sus pies. Este es la cabeza, este sus pies”.²⁵

Entonces me ha indicado, este así como estaba, como revés de cabeza, entonces.... “¿Cual es la cabeza?”, me dijo. “Este es la cabeza”, le digo. “No sabes”, me ha dicho. “Esto es entonces la pie”. “No sabes”, me ha dicho. Entonces otra vez, ya hemos regresado. Entonces, ahora me ha dicho... “¿Esto qué es?”, me ha dicho. Yo le dije.... “entonces este si que... ¡cabeza!”. “¡Noooo!”. Entonces como ha venido así, como un... madrecita,²⁶ así... “¿Qué estás viendo?”, me dijo. Entonces sé estar viendo, estudiando esto [las hojas de coca] ¿no? “A ver, entonces.... ¿cual es su cabeza?, ¿Cual su pie?, ¿Cual sus manos?”, me dijo. Le digo entonces, “señorita, (gimoteando), este es su pie, estas sus manos”. Así no más; no me ha dado respuesta. Entonces la madrecita me ha dicho, “esto te indico, conque antes sabrás, ¿Cómo caminas?”, me dijo. “Así, con el pie, me camino”.Entonces.... ¿para qué significa, entonces? Este será [el peciolo de la hoja] como un piecito. A ver.... ¿dónde están sus cuerpos?”, me ha dicho. “¿Sus cuerpos?.... yo no puedo dar parte”.Totalmente yo había dejado el cuerpo; “¡yo no sé el cuerpo!”. Su espíritu había sido, conciencia, ¡corazón!, este había sido su cuerpo. Tenemos nuestro corazón, nuestros espíritus, ese había sido cuerpo, nuestro cuerpo entonces.²⁷ “Ahora, entonces la cabeza.... ¿dónde está?”, me ha dicho. Me ha mostrado la cabeza por altura. “La cabeza... ¿dónde está? ”.²⁸ Al Dios no más le he indicado, otra vez.... “No está bien”; pues.... “¿qué hago?”. “La cabeza está aquí; ¡aquí está la cabeza!” “¿Tienes cabeza?” “Sí, tengo cabeza”²⁹ “¡Ah!, entonces, aquí está”. Recién muchas prácticas me ha hecho”.

Particularmente importante resulta el aleccionamiento sobre el esmerado cuidado que la hoja de coca debe recibir en todo momento por parte del “maestro”. “Este que vas a hacer, vas a doblar algo que vas a pisar.... ¡a usted va a hacer! Es algo sagrado; esto a vos te va a cargar con enfermedad, cualquier cosa. Entonces este [la hoja de coca] tienes que cuidar como un flor. “Nunca, nunca tienes que pisotear”, me han dicho pues. Bien, en caso, ahora, este que me cuide, entonces... “cuando ya va a estar con sus ropas usadas ¿qué hago?”, le digo. “Cuando, esa hoja ya tiene que estar ya cambiarme entonces”. “Ahora que voy a cambiar nuevas; estas hojitas que están húmedas, rotas.... ¿qué hago?”. “Esas ya tienes que pijchar”, me ha dicho. “Hay que pijchar”, así me ha indicado.³⁰ ¡Pucha! grave es pues; cada noche, pero me ha revelado cosas ¡graves preguntas, pues!, no es una no más siempre. Casi dos meses me ha preguntado siempre; examen, examen.... y ¡duraba!”³¹

Finalmente pasó por el lugar del banquete un caballero resplandeciente, por supuesto blanco, montando una lustrosa cabalgadura, igualmente blanca.³² Con su espada reluciente golpeó sobre el libro abierto que sostenía Carmelo, preguntando qué era aquello que señalaba la punta de su acero. Carmelo Condori dio su respuesta, un tanto atemorizado, pero su recelo desapareció al contemplar el gesto afirmativo de tan resplandeciente personaje : “¡Bien hijo!”, respondió el caballero tocándole la cabeza con la punta de la espada, al tiempo que le entregaba una hoja de coca. Aquel señor, después del acierto logrado, mostró a Carmelo incontables fajos de dinero, “así, plata en paquetes..... ¡montones!”, comenta el “maestro” sorprendido por el efecto de aquella visión. El caballero le ofrece todo aquel capital indicándole que nunca le iba a faltar plata y que se llevara según su deseo. Así de feliz se las prometía Carmelo con su plata, pero en cuanto aquel personaje ecuestre desapareció y Carmelo regresaba, pleno de gozo, a la encrucijada de la que partió en compañía del sacerdote, aparentemente eliminado a estas alturas de la secuencia onírica, sufrió un inesperado sobresalto. Otro caballero barbado y vestido con las habituales galas blancas le estaba esperando para increparle su avaricia:

“¿A dónde vas ¡carajo! con esa plata? ¿Vas a ser tan abusivo con tus clientes? Esta plata, de una persona... ¿me lo vas a bajar?”. “¡Sííí!”, le digo. “¡Ah!, entonces vas a engañar mucho”, me dijo. “Entonces ya este plata que entrego a usted totalmente en tu mano esto... ¿quieres?”, me dice. “¡Sííí!”, le digo. Como era interesado en la plata³³ ¡puchaaa, interesaba!”

“¡Ajá!, entonces este plata interesa a usted, por eso odia a las gentes..... ¡Nooo!, hasta aquí, no más señor”, me dijo. ¡Pucha!, que yo no puedo abrir. No hay caso, no hay caso. De ahí me he caminado, de ahí, camino blanco me estoy caminando. Ahí estaba un camino crusito, así, cruz, entonces ahí un caballero me ha aparecido también. “¿Qué estás buscando hijo?” “Ahí he venido... así, entonces”. “Ajá, entonces ¿qué cosa ha pasado?” “Un..... como padre me ha mostrado la plata, del dinero así que me quería entregar totalmente, entonces yo estaba con... voluntariamente para recibirme”. “¡Noooo!, hijo”, me ha dicho. “No, esa plata no tienes que recibir así, hijo. La plata tiene que estar muy sincera”, me dijo.

“Entonces... ¿qué puedo hacer, caballero?”. “Este más bien te indicaré. Este platita, si de la plata te bajas, ese don sagrado, salu-

do. Entonces, de esta puntita no más tienes que bajarme, de una esquinita, así; un poquito de la esquinita. Ese no más tienes que bajar hijo. Totalmente vas a bajar de una persona... entonces, sin nada va a quedarse, ¿de dónde va a sacar?”, me dijo.

“¿Qué hago?”, “De esta esquinita, bajale entonces”, me dijo. “¿Cuanto puede ser?”, le dije. Me lo ha contado así, uno, dos, tres, cuatro, cinco... seis”. ¡Así me lo ha contado!, significará pues esas cositas los billetes.³⁴ Así me lo ha apuntado. Ya bien, tantitos, no más. “¿Estás conforme?”, “¡Cómo no estoy conforme! Bien, “Ahora si estás conforme, con este andá, hijo”.

A partir de entonces Carmelo cuenta siempre con el apoyo de sus “caballeros”, San Felipe, San “Jeromino” [San Jerónimo] y San España, quienes acuden a sus invocaciones para secundarle en las sesiones de consulta, en forma de *ch'amaka*, para diagnosticar el origen del mal que afecta a sus pacientes y procurarles el pertinente tratamiento.

Carmelo Condori ha estado en los “dos cerros”, el blanco y el negro, en los dos “caminos”; por eso conoce las formas más variadas de relación con los diferentes seres. La lectura de coca que practica es minuciosa y sistemática empleando “los dos lados” en la predicción, tanto el oscuro del haz verdoso como el blanco del envés.³⁵ Su figura es en sí mismo ambigua. Por una parte, adivino y “maestro”, habituado al trato con los santos y *achachilas*, pero conocedor igualmente de las estrategias del mal.

2.1.1 El camino blanco

Retornemos al cerro blanco donde los aspirantes a “maestro” aprenden a preparar mesas, a recomendar braseros de incienso y a preparar las diversas ofrendas ceremoniales.

“... ¡Puro blanquito! que están las gentes que están alcanzado los “samos” [sahumerios] del brasitos están alcanzando. Ahí me presentaron. “¿Sabes?”, me dice;³⁶ “sí, le digo pues”... “Alzalo”.³⁷ Con la mano entonces derecha he alzado. Me ha rechazado. “¡No, no señor! ¡No sabes!”. Ese plato me ha bajado, entonces, ahí no más ha colocado.... “¡Vaya a aprender!”. Entonces, así me he regresado también”.³⁸

Tras el fracaso sufrido por Carmelo Condori en la presentación ceremonial de la ofrenda, una nueva secuencia onírica tiene lugar :

“Otra vez, otra tarde han revelado también- He ido. Otra vez; así han revelado. “¿Cómo es?”, me han dicho. “¿Ya has aprendido?”. “Sí, ya he aprendido”. “Alzame”. Otra vez he alzado..... “¡Noooo!, ¡estás mal!”. Entonces me ha rechazado otra vez. “¿Qué hago pues?”. “Ya puedes ir al lado del cerro que está oscuro”.³⁹ Puro qullu quemado es ese cerrito.... ¡puro negro siempre! “En ese lado te conviene ¿puedes ir en ese lado?”. “Es medio oscuro.... ¿por qué voy a ir?” ¡Grave!.... oscuro; ya no es como florido, ya no es claro; ¡puro negro!, oscuro siempre es, ¡no no !. A la tercera vez he ido... [Nueva secuencia del sueño]. Al tercera vez que he ido.... “Ahora sí que estás viniendo, tres veces has cumplido ahora sí que te amparo”⁴⁰ Ahora sí que plato me ha entregado, “¡Ricíbemelo!” me ha recibido. “Ahora alcánzalo la plato, me dijo, con este inciensito”. “ A ver... entonces, ahí échamelo”, me ha dicho. Con este mano no más le he echado.... “No sabes carajo”, con la izquierda también, ¿no? “No sabes”, me dice... ¿Qué hago entonces?”

“Este plato, un caballero ha venido,⁴¹ un caballero me dice, “trae ese plato, ahisito colócalo, a ver”, como una mesa es “¿Usted cree que va a saber bien? Entonces todo tienes que practicarle mucho. Trae tu manito [mano]. Incienso... ¿está bien aquí?”, en el papelito, [envoltorio del incienso], me ha rechazado y me ha hecho echar ahisito, con la mano derecha. En eso me va a recibir... ¡listo! Me han recibido.⁴² Ahora, bajo juramente, me han dicho... “¿Vas a cumplir en este consensiamiento hasta que te vea.... tienes que ver estos conciencias hasta que el Dios que te preste tu vida?”⁴³ “Sííí”. “Entonces, en complemento, ¿no vas ha hacer nada?” “, Nooo”. “Si vas a ir, entonces como en este complemento, en este camino vas a ir.... ¿Vas a cumplir?”. “Sí, voy a cumplir este camino que va a ser hasta el final”. “Si en este camino complemento va a ser hasta finalmente, totalmente mi cuerpo, mi espíritu te entrego... ¡listo!”. “Si te has entregado, si tienes.... muchas gracias, entonces el Dios que te va a bendecir”. “Gracias”, le digo; entonces recibí juramento. De ahí he venido”.

Los fracasos que Carmelo sufre en el aprendizaje de las técnicas del especialista ritual, lejos de producirle desaliento y pesadumbre, parecen alimentar de forma progresiva su curiosidad, azuzando las claves precisas de un razonamiento ordenado y moralmente aceptable: “... a los cerros no más quería ir”.

El sueño se repite por tres veces hasta que Carmelo supera la prueba después de la reflexión crítica que el sueño provoca y una vez superado el examen o despejado el enigma que el procedimiento ritual inadecuado suponía: “Graves preguntas pues; no es una no más siempre, casi dos meses me ha preguntado siempre.... examen, examen.... y duraba”. “Porque toda voluntad he ido pues al lado de este.... yus [Dios], entonces a servir a luriya [Gloria] del mundo. Tengo voluntad para servir a la luriya del mundo. Yo me he comprometido para hacer alzar cositas.⁴⁴ En ese revelan ya,⁴⁵ “así vas a preparar, así, así” ¡cada noche!; en cada noche me han enseñado bien. De ahí, por si no más me he practicado, poquito, poquito.... ¡ya!; así me han dicho. Ya está⁴⁶ en mi consienso [conciencia]; ya no he ido ni preguntado a los maestros ¡nada siempre! Yo no pregunto”.⁴⁷

Finalmente, es preciso considerar la calidad que el *yatiri* alcanza en el ejercicio de su saber en base a un compromiso personal, no exento de sacrificio: El padrino ceremonial de Carmelo durante su presentación al cerro.... “no, no me ha confiado eso. El no más me ha llevado a Qapiqi,⁴⁸ entonces ese *chinitu*⁴⁹ me ha entregado, después un *pijchu* más me ha hecho llevar, así, espermitas,⁵⁰ todas las cositas me ha hecho llevar, entonces ha invitado.... ¡ya! “Ahora, ¡saque la hoja!”, me ha dicho; “Esta hojita.... ¿Cómo dice?” Así, así, así... poquiiito ya un camino me ha mostrado; entonces así este camino puede estar bien. “Más o menos” me ha dicho. De ahí, otra vez, entonces este camino... “¡ya!, un poquito tienes que repasarte bien”. “Ahora tienes que estudiar no más”. Así no más me ha dicho; no me ha dicho qué cosa vamos a preparar.... ¡nada! Por sí no más me ha enseñado en este.... revelo, ya me ha enseñado para hacer estas cositas,⁵¹ ya me ha enseñado”.

2.1.2 El camino negro

Carmelo Condori justifica su saber en el “lado oscuro”, no sólo por su presencia en el cerro negro, sino por las revelaciones efectuadas en diversas escenas oníricas. Como vimos, Carmelo aprendió a realizar mesas y “alcanzar” incienso en el cerro blanco, tras una serie

de errores que fueron resueltos por personajes que en su papel de “ayudantes” secundan finalmente al aprendiz. El lado negro y su conocimiento hace de Carmelo Condori un personaje ambiguo, como corresponde a la jerarquía ceremonial que detenta.⁵² Es “espiritista” o *ch'amakani*, lo que le faculta para cometidos diversos (de carácter benigno y maligno) con el apoyo autoritario de sus *aphallas*. Uno de los aspectos más especializados del “camino negro” consiste en la elaboración de “mesas negras” o *ch'iyara misas* que Carmelo debe elaborar para cualquier pacto con los seres malignos o *saxras*.

En relación con la *ch'iyara misa* o “mesa negra” el “maestro” comenta:

“Ch'iyara misa ya había sido otra revelación pues, ya es otro. Porque ya, última me ha revelado;⁵³ revelacionamiento de la misa negra, otro, último. Así han venido, los estos, como las gentes han venido con sus astas, con sus astas; tres astas, agarrados con un cuchillo, así como un palo agarrado biensito. Tienen su cola. Vienen, vienen, así bien grandotes, altotes bien así, sus caras con esto hacen tener miedo.⁵⁴ Vienen a mirar, este lado, este lado.⁵⁵ Entonces viene como un caballero, digamos así, como un digamos, cabeza del demonio.... del demonio, su cabeza,⁵⁶ entonces, un paje, un gorrito así bien después, así con sus bigotes así, grave con los bigotes negros. Caballo del negro,⁵⁷ viene pues ese. “¿Usted quieres trabajar hijo?” “Sí caballero”, le digo. “¿Quieres plata?” “¡Sííí!”, le digo; “¿Quieres oro?”.⁵⁸ “¿En ese camino blanco.... no puedes ir?” “Quieroirme”, le digo “¡Ah! Puedes ir no más a ese lado”. Ya me he defendido, no quiero con ellos pues trabajar, pues porque no quiero trabajar con esos demonios. “Si usted quiere trabajar conmigo... entonces ¡vamos! Te regalaré oro, te doy plata ¡todo doy!”. “No, en este camino blanco tengo que cumplirme;irme en este camino..¡hasta el final!”. “No, no hijo; te has equivocado. Conmigo estaremos trabajando”. Me han waykiyado⁵⁹ pues, me están waykiyando”. “¡Nooo!”, le digo. “Entonces, andate, hijo”, ¡listo!

Segunda vez, también que ha venido así, como mujercita.⁶⁰ También viene con sus ropas negras, así bien. “¿Qué estás haciendo aquí?”. “Aquí estoy pidiendo del Dios”. “Ah, ¿usted es de Dios?” “Sí,

Dios". "¡No le conozco a Dios! ¡Me voy no más!". Me ha pasado también recién. Así me pasa también. Después, unos cuantos ha regresado también "Usted, más mejor.... que seas mi marido", me dijo. "Que seas mi marido usted. ¿No quieres casarme?", como una serpiente caminaba así.⁶¹ "¿No quieres casarte conmigo?". Le dije entonces, "no, no señora". "¡Ah!, si no quieres casarte, tu vida no está aquí, no te vas a vivir hasta el final, entonces. ¡Sabrás conmigo hacer la burla!", me ha dicho. "No señora, más mejor yo tengo que quedarme en este camino. Ese camino oscuro, yo lo conozco; conozco ese camino", le digo. "Si no quieres... ¡no vives!. Unos cuantos años puedes no más vivir, pero vas a morir". "No señora", le digo. "Si usted quiere conmigo casar... nos vamos a casar... ¡puucha, carajo ! ¡Años, años vas a vivir!..." "Mi conciencia ya.... al lado de Dios he ido, su camino porque no puedo pasarme, no podemos cambiarnos otros, otra conciencia, otro carácter, ya no.... ¡no señor!... ¡listo!". "En caso, entonces sabrás, último cuando yo vengo.... como ventarrón no más voy a venir⁶².... entonces ese rato ¡ me vas a ver!" me dijo.

"¡Nooo! ¿Qué cosa que me hagas? Si me va a morir, si me muerdo.... ¡tranquilo!, no hay problema". Ya totalmente estoy anulando, estoy rechazando, estoy contra ellos, estoy frenando con mi palabra. Yo estoy frenando a ellos. Ellos quieren vencerme a mi, yo no quiero hacerme vencer. Entonces, si yo puedo acatarme.... ¡ya pues!, a mi puede obligarme, puede exigirme ¡cosas!, conciencias para servir a los que están sirviendo a los demonios, que están sirviendo como los maestros. Estás viendo, de ese lado quieren hacerme caminar. No quiero caminar pues ahí. En esos casos me he revelado también.

"Después, último, con perritos, como digamos tigrecillos, búhos que vienen, los animales silvestres, ese me ha revelado como perros que vienen, por sí vienen;⁶³ los animales me han revelado también para *ch'iyara misa*.⁶⁴ Ellos me han dicho pues, "plato regalame, estamos de hambre", me ha dicho,⁶⁵ "estamos de hambre", me ha dicho, "estamos de hambre, regalame". "No tengo plato" le he dicho. "Ahí tienes también plato", me ha dicho. "¿En donde?", le he dicho. Entonces ese rato me lo colocan, ratito no más, un platito⁶⁶ "Ahí está pues tu plato".

Ya me quiere pues engañar. "¡No, no hay plato!". "Aquí está la plato", me ha mostrado pues.

“Yo quiero este platito”. “¿No te atreves?”, me ha dicho “No sé, este plato no lo conozco” “¿Cómo no vas a conocer este plato? Tienes que conocer. Este plato tienes que manejarme. Este plato tienes que servirme a mí”. Querían mordirme a mí, mordirme no más. ¡Nooo!, tenía como un cuchillito ya estaba colocado. “Entonces... usted quieres a mí mordirme”. Espadita me he sacado ¡a ver! Ese rato ya se ha apartado, se ha recorrido atrás no más.⁶⁷ Por eso hay que manejar siempre cuchillito, llavecita ¡cualquier cosa! Ya se ha apartado. El plato ahí no más me lo han dejado pues. No han comido nada. Entonces ese plato... último finalmente ya he manejado a último entonces y a ellos cuando que tienen las enfermedades que tienen algunos que están engañados con los demonios.... ¡ya pues! De ahí lo coloca entonces, lo coloca a su cuerpo entonces.... ¡defiendolo!, entrego la plato, entonces totalmente me lo ha desamparado.⁶⁸

Avaricia, lujuria y gula encarnan apetitos moralmente condenables por parte de los aymara; adquieren, en las imágenes oníricas del sueño, forma de tentación que los “malignos” *saxras* del “camino negro” utilizan para corromper la voluntad del “maestro”; el “maestro” supera las pruebas demostrando un comportamiento propio de “persona”, *jaqi*.⁶⁹

2.1.3 Los santos ecuestres

Los santos ecuestres que constituyen los *aphällas* de Carmelo Condori se le aparecen en sueños y le muestran aspectos fundamentales en su desempeño como “maestro” ceremonial.

“Puro caballos son esos pues, puro caballos, puro caballero así, caballeritos bien vestidos. En la casa llegan, si no, me llevan por el camino. Así, biensito me llevan para el cerro así, saliendo por gradas, gradas, gradas, así me llevan. Ellos.... facilito no más van caminando, así se van. A su trasero estoy yendo yo. Ellos están adelante pues. Entonces vienen, se paran como un caballo, así hacen entonces “¡Que venga el muchacho a presencia!”, me llaman pues. “Venga, venga, venga... ¡apúrese ya!”.⁷⁰ Estoy sentado a su trasero. Entonces a un cerrito hemos llegado... “Bien hijo, aquí hemos llegado, ahora sí que usted va

a estar quedando aquí”, me ha dicho “Yo voy a ver cosas ajenas que hay”. Entonces se va con su caballo montado, se escapan los dos. Ahí no más me ha dejado a mí en un cerrito. Otro caballero ha venido también.. “¿Qué estás haciendo?”. “Ahí he venido con un caballero asiento, un caballero, montado he venido”. “¡Ah!, pero ¿dónde estará? Se ha ido. Ahora... ¿qué vas a hacer?”. “Aquí estaré esperando”. “No te esperes, más mejor ahora nunca tienes que esperar aquí, entonces tienes que *ch'allarte* con tu purito,⁷¹ tu vinito no más.⁷² Entonces bien ya tienes que ir tu camino no más hijo”.⁷³ Recién me he bajado entonces, recién me ha revelado un caballero ha entrado por esta la puerta, por la puerta ha entrado un caballero entonces “¿Cómo estás muchacho?”, me dice. Aquí me ha tocado con su mano, recién pues ha dicho entonces, así estoy, así. “Entonces.... ¿Cómo está tu estudio?”, me ha dicho. “Estoy estudiando”. “En tu cabeza..¿cómo está?”. “En mi cabeza ya un poquito estoy practicando, ya estoy captando”. “¡Ah! A ver, véngase”, me ha tocado la cabeza. “Falta de aquí, falta un estudio siempre eso. Tiene que estar en la cabeza siempre eso. Te falta”, me ha dicho. “Bien”, entonces ya ha salido también. Me he despertado, no había nadie también,... ¡nadie! En ese revelan ya “así vas a preparar, así vas a preparar. Así, así... ¡cada noche! En cada noche me han enseñado bien. De ahí, por sí no más me he practicado, poquito, poquito.... ¡ya está!, hasta mi conciencia.⁷⁴ Ya no he ido ni pregunto a los maestros ¡nada siempre! Yo no pregunto.⁷⁵

2.1.4 *Puliyanu. El lugar de los difuntos*

Otro de los ámbitos ceremoniales que Carmelo Condori alcanza a través del dominio de los sueños es *Puliyanu*, el lugar de las almas, los difuntos.⁷⁶ *Puliyanu* constituye un lugar poco específico, existente hacia el poniente, hacia El Perú, donde las almas, los difuntos son reunidos trabajando sin descanso y sometidos a diferentes tareas. Las almas lucen vestidos ajados, deshilachados y son “*blancos*” “*como son puro espíritu, no tienen sangre ya*”, pálidos y macilentos, no tienen un rostro que los identifique de forma individual; son de baja estatura “*de media cintura para abajo*”, son pequeños. En su visita onírica a *Puliyanu*, el lugar de las almas, durante su proceso de iniciación, Carmelo ha sido alentado por un “tata cura” que de nue-

vo actúa como ayudante con la intención de que Carmelo vea lo que les sucede a los que “caminan mal”.⁷⁷

Puliyanu es una extensa pampa⁷⁸ que está separada en dos sectores por un río hediondo que es atravesado por un puente minúsculo que se balancea al paso de los caminantes. El tata cura que luce una esplendorosa barba, cruza el puente en primer lugar, haciendo balancearlo de tal modo que Carmelo está a punto de caer.⁷⁹ Se sostiene al caminar sobre el puente a cuatro patas. A la izquierda, en el lado izquierdo de la pampa, se encuentran los pecadores cargados con sus pecados en los *q'ipis*⁸⁰ y botados [tirados] en un cenizal para que se quemen por toda la eternidad. A la derecha están los justos, viven en celdas y trabajan todo el día amontonando tierra para hacer adobe. Los justos viven encarcelados y sometidos a trabajos forzados acumulando tierra, “*un cerro de tierra*”. La tierra se amontona fundamentalmente para hacer adobes.⁸¹ Los pecadores son interrogados al llegar portando sus pecados y culpas en los *q'ipis* que llevan. Se ponen de rodillas; son interrogados con rudeza y rigor; finalmente se les empuja a cenizales humeantes donde permanecerán toda la eternidad sufriendo. Las almas son liberadas y visitan a los vivos el día de Todos Santos y disponen de tan sólo 24 horas de libertad para ver a los suyos y estar con sus familiares. Inmediatamente, la noche del 2 de noviembre tienen que regresar a *Puliyanu*; al día siguiente son despachados,⁸² incluso con dinamita, para que regresen a *Puliyanu* sin demora.

2.1.5 *Uchumachi*

La especialización que Carmelo ha tenido que afrontar como *ch'amakani* ha implicado un proceso de reflexión profunda efectuado por etapas. En primer lugar, al ser juramentado con su suegro (también *ch'amakani*) tuvo que superar un exigente examen por parte de su maestro así como en relación al grado de implicación exacto que Carmelo quería tener con la hoja de coca. El trato y relación que todo especialista debe a la hoja de coca incluye un comportamiento ejemplar en su atención y cuidados, de otra forma el cerro Uchumachi (localizado en las inmediaciones de Coroico, capital de la provincia Nord Yungas) que es el padre de la hoja de coca, se enojará en extremo; “...voz alta tiene ese Uchumachi ¡pucha!... Ahorita podemos hacer llamar...” “¡Ajá!, ¿Mi hija quieres? ¿Qué manejan? ¿De cómo han conocido con mi hija? ¿De qué parte?” “¡Grave pregunta eso! De es-

te de las hojas es su padrazo ;sus hijas son pues estas (las hojas de coca). “¿Usted quiere entonces? ¿Para cuanto tiempo? No puede mantener usted nada, ¡mi hija cuesta tantos!” “¡Valioso es ese camino! “¿Usted puedes comprar las ropas? ¿Cuántas ropas puede comprar? ¿Cuántas? Valorizaremos esto⁸³ (el tarì)”. “No puedes usted, ¡qué vas a manejar mi hija! Esta mi hija sagrado cuesta”. “¡Pucha cosas pregunta! Entonces cuando su hija... “no papá, no puedo irme con este... ¡nunca! No puede mantenerme nada”. ¡Llora pues ! Sabe llorar, por eso a mí me han preguntado: “¿Puedes mantenerla?”, “yo voy a mantener”. “¿Vas a comprar ropas?”, “voy a comprar”⁸⁴ “Entonces cuando ya van a estar las ropas viejitas ¿qué haces ese rato? ¿Vas a hacer remendar? ¿Qué cosa vas a hacer?” “Yo no puedo decir seriamente porque a mí me ha frenado siempre. Muy este sagrado tiene, por eso no hay que pisotear siempre. Entonces su padre se autoriza. Si usted no mantienes, no vas a hacer vestirme bien... “¡véngase!”, dice. “Entonces, al rato, la hoja ¡ya no nos puede confiar nada!”.

2.2 Manuel Coa Chura

Manuel Coa Chura es un especialista ritual aymara, un *yatiri*, con más de veinticinco años de experiencia en la ciudad de La Paz, en la barriada popular de Alto Wayna Potosí. Originario de la comunidad de Tuqí Ajllata Alta, junto al Lago Titicaca, lleva varias décadas viviendo en La Paz como “residente” y sólo acude a la comunidad en las fiestas patronales.

Manuel Coa ejerce su profesión leyendo la suerte en las hojas de coca y curando a sus clientes, con frecuencia “residentes” aymaras, emigrantes afectados por el éxodo rural en la ciudad de La Paz, que se acercan a su puesto habitual en las proximidades de la puerta principal de la iglesia de San Francisco, con la intención de formularle diferentes consultas.

Manuel es ciego, cualidad que acrecienta en gran manera su carisma como “maestro” ceremonial; procede, como ya he indicado, de una de las comunidades altiplánicas del cantón de Ajllata Grande, provincia Omasuyo del departamento de la Paz, en las cercanías del lago Titicaca. Las personas con malformaciones y carencias físicas son consideradas especialmente pertinentes en el ejercicio del campo ceremonial aymara. Los cuerpos maltrechos, torcidos e incompletos constituyen diferentes manifestaciones del poder de excisión

del rayo. Son “*hijos del rayo*”, como recoge Guamán Poma (1987 [1615]: 268) en su extensa carta al monarca español.

Manuel Coa es un “maestro” de reconocido prestigio entre sus clientes a los que dedica en exclusiva su jornada laboral. Profesión y servicio son conceptos que se conjugan habitualmente entre los “maestros” ceremoniales aymara. La ciudad constituye un marco propicio para el negocio y el ejercicio de una profesión, mientras que el dominio rural facilita otro tipo de relación entre el “maestro” y su cliente, basada en el servicio. Manuel lee las hojas de coca con el tacto de sus dedos pronosticando la suerte de sus pacientes en las variadas consultas de que es objeto. Reconoce igualmente la etiología de las enfermedades que sufren las personas y aplica los tratamientos terapéuticos que considera más eficaces para resolver todo tipo de aflicciones.

Voy a presentar el resultado de una prolongada entrevista que sostuve con *tata* Manuchu en su casa de Río Seco, una de las numerosas villas populares que conforman la estructura mayoritaria de la ciudad de El Alto de la Paz. El testimonio de Manuel Coa gira en torno a los conocimientos ceremoniales que un buen “maestro” debe poseer, su proceso de iniciación como *yatiri* y los requerimientos precisos para desempeñar su labor. Los diversos conceptos que afloran en su testimonio reflejan, entre otros aspectos, el papel prioritario otorgado a la palabra y la conversación con los seres tutelares del altiplano, los que invisten de poder y autoridad al “maestro”, y el uso eficaz de la palabra en el proceso de formación de un maestro ceremonial aymara. La conversación se fraguó en castellano y he respetado la peculiar forma de expresión empleada por Manuel en la construcción de su relato.

“Veinte años, hasta hora, *yatiri*, cincuenta años. Pero ahora ¿cómo quieres saber? Ese quería preguntarte, entonces... claro que usted sabes ¿no?”

GF: ¿Su papá le enseñó antes a mirar (la coca)?

“Tenía mi “maestro” profesional. Claro que él me enseñaba y me llevaba al este... a otro lado, lugar se llama de Ojje al lado de Copacabana. También me ha llevado a este... a Jipi, Wayna Jipi, cerro es Way-

na Jipi.⁸⁵ Después ya tres veces Ojje, tres veces de Jipi,⁸⁶ después... ¡ya!, poco a poco, poco a poco, poco a poco... ¡ya! Después que me ha enseñado también... ¡recién me ha enseñado! No primera vez ¡así no más me ha llevado! A otro lado, a otro lado... ¡No es fácil para ir a aprender! Algunos, claro que sí, bueno, algunos ya.... directamente hacen, directamente preparan la mesa,⁸⁷ sacan suerte ¿no? ¡Para un rato no más es! No es permanente. Claro que siempre. Primer lugar tiene que ir, tiene que sacar una licencia, permiso ¿ya? Que lo guarde.⁸⁸ Ahí tiene que contactar, tiene que conocer los otros lugares.... se llama *achachilas* ¿no ve? *Achachilas*, si con eso tiene que ir a conocer pues. Después, recién con el sueño va a hablar con ellos. En el sueño, así, así, cómo hace, así voy a preparar... con el sueño tiene que hablar. Así no más va a preparar.... no, no; no va a hacer nada, entonces así, igual que trabajan en la Sagárnaga.⁸⁹ Entiende, ¿no ve? En sueño, pues, en sueño.”

GF ¿A usted cuando le van a preguntar algún problema en coca, así.... antes de saber qué tiene que hacer?

“En primer lugar, tiene que ir pues, por eso pues, al este... el Ojje, Jipi ¿ya? Entonces pagan, hay que pagar a los cerros, hay que pagar. El “maestro”, el “maestro” tiene que pagar, él saca también pues. Él tiene que sacar pues permiso..¡recién no más! Para sacar, para preparar... ¡para todo pues! Recién, recién, recién... cliente está recién, cuando ya aprende, cuando ya sabe, recién va a captar pues. En el sueño, cuando ya va a captar cuando ya va a explicar, cuando va a enseñar, cuando saca la suerte..ya todo ¡recién no más! Algunos saben, los “maestros” buenos “maestros” ¡claro que sí! bueno explican; algunos no saben, algunos “maestros” mentiras, ¡mentiras no más! Aficionados no más, aficionados no más, claro que algunos no saben... ¡por plata no más! ⁹⁰ Yo no”.

GF ¿Cómo se sabe, ser buen maestro?

“Experiencia, eso es pues. Eso es lo que estoy hablando ¿no ve? Claro que cuando vayamos a Ojje, cuando vayamos a aquel cerro de Jipi, cuando saquemos una licencia de él, en ahí explican los “maestros”... así, así, todo, todo,; qué cosa hablan para sacar, para mirar las cocas, para naipes,⁹¹ oráculos, para preparar mesas.... así digamos, así indican ¡cómo gente! Como estamos hablando, así igual no más hay que hablar, igual no más hablan los “maestros”. Como... este....

como ahorita estamos hablando ¿no ve?... así vamos a charlar, así vamos a trabajar, así.... igual no más tienen que hablar los “maestros” con el *achachila*, con el santo, eso es pues. Recién los *achachilas* en el sueño se encuentran. En sueño pues, en ahí recién pues. Hay que hablar no más. Cuando así no más vas a preparar.... no, no.... ¡falso es! Hay que hablar no más, pero en el sueño va a decir ¿no ve? En él usted... ¡qué bueno si es que ve! si es que quiere aprender, hay que saber con todo fe”.⁹²

“Entonces es que ya cuando vas a pensar, cuando ya vas a cumplir estas mesas de inciensitos, sahumar.... ¡todo! recién pues ya va a revelar. Seguramente ese rato te va a *waykiyar* (engañar); claro que otra cosa, pero no es *achachila*, no es una sola, no es una sola;⁹³ otra cosa es lo santo, santo es otra cosa, los *achachilas*, otra cosa, los... dicen que los *ñanqhas*, *saxras* dicen que es ¿no ve? Ese es “maliño” (maligno), otra cosa. También las “tiras” (tierras)⁹⁴ otra cosa; también esto... las *chullpas*,⁹⁵ dicen que es *awichas*, *chullpas*.... otra cosa. También las *qalas*,⁹⁶ “pedras” (piedras), otra cosa”. “También “aires” que dicen *wintu* (viento)⁹⁷ ¿no ve?, otra cosa; también.... ¿qué se llama?... “tío”,⁹⁸ claro, tío, otra cosa. Ahora.... ¿con qué va ha hablar, a ver...? Esa es la cosa”.

“Seguramente Gerardo va a *waykiyar* (engañar), entonces ese es problema; entonces cuando usted vas a contactar con el *saxra* con el este... maliño (maligno) ¡brujo vas a ser! Seguramente ese es brujo; si usted vas a contactar con el *pachamama*, con el *achachila*, ya ese es “espiritista”,⁹⁹ claro que vas a invitar a las “tiras” (tierras), los *achachilas*, para trabajo, para todo, para viaje, para curar, eso es pues. Solamente, claro que vas a contactar con el “tío”, maliños, con el diablo ¡ah! seguramente... ¡brujo es pues! brujo es, pero no cura nada. Cuando vas a querer curar, no ve, seguramente va a presentar¹⁰⁰ una persona muy enfermito, bien encarnadito, vas a presentar... entonces vas a ser “fresco”, *yatiri* “fresco” (novato), entonces, “yo voy a curar, yo sé todo”, diciendo ¡ya! Cuando lo vas a curar... ese ratito mismo va a morir, es el fin. “Ya ¡carajo!” A usted van a caer a tranco... ¿ya ve?”.

GF ¿Cómo sabe uno si tiene que trabajar con las pachamamas, si tiene que trabajar con los achachilas...?

“Por eso pues hay que ir, por eso hay que ir, por eso hay que ir al Jipi, al Ojje, ¡recién pues! Hay que explicar no más, pero *yatiri* tienes que explicar. Algunos, pero saben, algunos también no saben, no sa-

ben. Distinto es pues en sueño, pero *yatiri* no es igual. Algunos *yatiri*, otra cosa hablan, algunos *yatiri*, otra cosa hablan, algunos *yatiri*, otra cosa hablan, otra cosa, otra cosa, otra cosa.... ¡No es igual! No, los *yatiri* ¡no! No es *yatiri*, ¡Puro aficionado no más es!¹⁰¹ Así no más ¡peligroso es! Cuando va a chocar con el enfermo... ya va a presentar.... no, no, no va a curar. Tengo mi amigo en Achukalla, en todas partes de los Yungas¹⁰² en aquí mismo, también hay. Cuando yo curo... ya sana pues. Una noche no más yo curo. No, no, yo no curo nada, ni dos noches ni tres noches, ¡nada! Cuando yo curar ya comienzo a las ocho de la noche¹⁰³ y hasta doce, hasta la una. Después, los enfermos, los que están mal, las gentes, cuando yo curo, tienen que dormir, una horita, dos horitas y cuando levantan, ya yo pregunto: “¿Cómo estás señora? ¿Estás sana? ¿Estás bien? ¿Estás malsita? Si... ¿estás mal? ¡ya!, “estoy sana”. Yo leo¹⁰⁴ ¡ya!, sanó. Los médicos no hacen nada. No, médicos, ¡nada! Seguramente los médicos ya no curan, pero claro que sí, algunos con su “corpos” (cuerpos) claro que seguramente malogrados, ese cura ya, los malogrados, ese no más curan los médicos.¹⁰⁵ Sólo que de *saxras*, *saxras* se llaman los “malifños” (malig-nos) *saxra*, *ñanqha*, pero... usted sabe ¿no ve? Esas clases, *saxra*, diablo ¡claro!, algunos dicen Satanás; de *saxra* siempre agarran pues sus *ajayus*, sus *animus*, su espíritu, siempre”.¹⁰⁶

“Eso no más, pero cuando los *saxras* entran los cuerpos, aquí, el corazón, el corazón entra ya, todas, todas partes le entra.¹⁰⁷ Cuando algunos *yatiris*, cuando también... ¡igual!, pero no saben captar nada. Para sí están curando (en vano), están frotando todas partes¹⁰⁸.... ¡ya! No, no sana, no sana, así es”.

GF ¿Cuantos tipos de mesa trabaja usted?

“Según es pues, según. No es igual, no es igual don Gerardo, mesas..., claro que.... pero mesas, claro que algunos, alguna gente quieren para viaje, para negocio, para trabajo, para todo. Algunos quieren hartas mesas, no una mesa”.

GF ¿A quien se hace una pagancia?

“A la “tira” no más; *pachamama* siempre. Ya que usted quiere saber, por esa razón hay que sacarnos un permiso. Él no más va a explicar, él no más va a hablar, en el sueño no más; recién no más va a cumplir, recién vas a captar todo. Cuando así no más te vas a aprender....

no, no ¡no! No hace nada. Yo trabajo viaje, para trabajar, “pa” negocio, algunos quieren para almacenes, garajes, ferreterías, para eso yo trabajo mesa no más.¹⁰⁹ *Tulsi misa*¹¹⁰ es pues, *tulsi misa*, *llamp’usitus*.¹¹¹ Siempre pues *llamp’u*, sebo de llama ¿no ve? Sebo de llama claro que con eso no más. Pues *llamp’u*, *tulsi misa*, *wira q’uwa*,¹¹² pero.... no es igual. Con lo que yo trabajo, así mismo no más, pues ¡eso no más! con mesa no más, pues *misa untu*, *wira q’uwa*.... ¡eso no más!”

GF ¿Cómo coloca?

“Parte por parte pues.¹¹³ Parte por parte, para que se recupere (el enfermo). Eso pregunto, pero ¿para cómo te quieres saber eso? Eso quiero preguntar. De repente, seguramente yo te voy a explicar ¿no ve? Cuando ya sabes ¿no ve? Ahora te voy a decir... “así yo trabajo”, así, así, así; de repente.... usted puedes trabajar ¿no ve?¹¹⁴ Usted mismo, seguramente puedes caer entonces, cuando vas a hacer las mesas, las “tiras” (tierras) seguramente va a amarrar ¡todo! (sonríe). Trabajo siempre con mesa, *tulsi misa*, claro que trabajo *wira q’uwa* ¡eso no más, igual no más es!”

GF “Pero, ¿cómo coloca?”

“*Janiw impurtankiti kulukañaj* ¡No es importante colocar!¹¹⁵ Seguramente.... bueno, hay que captar no más. Hay que hablar no más con el *achachila*. Usted, cuando vas a saber, cuando vas a contactar con el *achachila*, usted preparas no más, como sea.¹¹⁶ Como sea recibe no más. La *pachamama*, todos reciben no más. No es, no es.... ¡distinto no más! No importa preparar, algunos claro que si, ponen claro que este llamita hacen del sebo del *llamp’u*, hacen llamita, luego ponen el centro. Después ya con lana colora (lana de color), después *wira q’uwa* ¡bueno!, primero papel blanco, sobre eso lana color, sobre eso *wira q’uwa* o *llamp’u* luego. Algunos hacen una cajonita¹¹⁷ algunos hacen así, redondito en papel, papel blanco, algunos hacen periódico, algunos hacen con papel verde, con papel blanco, ¿así no? Claro que así es pues.... claro que algunos.... ¡no! No es importante. Depende de usted. Usted puedes hacer no más, claro que este.... adornitos ¡depende de usted! Usted puedes hacer no más; claro que este... adornitos ¡depende de usted! Usted puedes hacer no más. Trabajo igual no más es, igual no más es, sólo que tienen que recibir las *pachamamas*. Tienen que recibir, tiene que ayudar pues al trabajo, “pa” todo. Eso es lo importante.”



Mesa de agosto.
Mercado de las Brujas-La Paz

GF “¿Cómo hay que hacer para que reciban bien pachamama?”

“Por eso es pues; por eso hay que contactar pues. *Pachamamas* reciben.... cuando va a conocer va a recibir, cuando no va a conocer... ¡no pues! En balde te vas a preparar parte por parte ¡en balde! te vas a preparar pues. Aun cuando se preparan ¡buen adornito! Si quiera adorno..¡no va a recibir! las *pachamamas*; no va a recibir porque no conoce ¿no ve? No conoce. “A ver, digamos, digamos, una persona; seguramente usted vas a conocer una persona ¿no ve? Un caballero digamos, una caballera; seguramente no va a conocer, no vas a charlar con ella ¿no ve? Claro que sí, no va a recibir pues. Seguramente vas a charlar con ella, claro que al charlar con ella, hablamos con el caballero. Ya ¡amigo vas a ser! ¿no? Claro que sí, ahora ese caballero, seguramente.... “¿cómo está?”... va a recibir pues, va a recibir, como sea siquiera. Si es que no va a conocer... no, no recibe. En balde vas a hacer cuando sea bien adornadito, siquiera así, parte por parte, ahora cruz,¹¹⁸ ahora con *sullitos*,¹¹⁹ todo.... ¡no, no, no va a recibir! No, no, en balde te vas a gastar pues. Siempre, primero tienes que conocer pues. Hay que hablar no más con el este... en primer lugar, con el santo, después ya con el *achachila*. Ir no más. Ya cono-

ce.... ¡recién!, recién, recién. De por sí ya vas a aprender todo, de por sí. Depende de usted”.

GF “Usted,... ¿así ha aprendido hablando con los santos, con los *acha-chilas*...?”

“Todo yo hablo. Cuando yo curo, yo estoy preparando una mesa, no más preparo para curar, presento con *llamp’usitus*, *llamp’u*, eso no más se prepara, grasa no más;¹²⁰ otra cosa yo preparo, no es mesa. Yo trabajo con el *llamp’u* no más para curar; para curar, con el *llamp’u* no más. Con *llamp’u* preparo bultitos no más, bultitos no más preparo. Yo pongo ahisito al coranzoncito, ahisito yo pongo por unas medias horas, una horita, así. Recién ya bajo,¹²¹ ya después algunos llevan, después ya recién pues ya sana la gente, sana; con *llamp’u*, así no más”.

GF ¿No siempre es necesario preparar mesa para curar?

“No, no, no, ¡distinto es! Para invitar la *pachamama* no más la *tulsi*, *misa tulsi*. Después claro, para curar, otra clase es. Otra clase. Después también para.... ¡no es igual pues! No es igual. Algunos claro que enferman con el rayo, algunos ya enferman de “tira” (tierra), algunos claro que enferman después con este... maliño (maligno), algunos claro *chullpas*, algunos.... ¡no es igual! Pero ese *chullpas*, otra clase son sus comidas, rayos, otra clases, claro que este *pachamamas* otra clases, también los.... ¡no es igual don Gerardo!¹²² Ahora.... ¡no puedes aprender!, ahora de un rato. Si es que quieres saber, primer lugar entonces tienes que ir no más al Ojje, Jipi. Recién ya vas a aprender¹²³ ¡todo! Yo conozco todo. Si es que quieres hacer, entonces hay que ir al Jipi, tienes que llevar. Hay que saber cómo está tu suerte¹²⁴ ... no, pero. Hay que saber, pero... tal vez sea que tienes suerte para preparar.... tal vez, no tienes. Hay que mirar, hay que saber no más.

“Ahorita, digamos, yo te voy a decir, ¿no ve?, así, así, así vas a preparar, así no más, así no más.... ¡no! Primer lugar hay que saber no más; sacamos la suerte. A ver cómo, cual lado nos va a tocar,¹²⁵ cuantos días, según.¹²⁶ No es así no más, pero hay que saber no más.... recién. Cuando yo quería saber ¿no ve?, antes.... ¡no me han dicho nada los “maestros”! Mi “maestro” no me ha dicho nada siempre; no me ha dicho nada, así no más. No me ha dicho nada; entonces cuando yo sé entonces, poco a poco, recién me ha explicado.¹²⁷ Así, igualito hay

que sacar no más.... ¡recién! hay que proceder; él va a decir, el “maestro”, el “maestro” va a decir pues. Hay que conseguir un “maestro”, él va a explicar, él va a enseñar eso todo; él va a decir, recién ya usted puede preparar no más”.

GF “Pero, el “maestro” nunca explica cómo se coloca el llamp’u, como se coloca...”

“No, no; cuando tú vas a aprender, recién no más va a explicar el “maestro”, recién va a enseñar;¹²⁸ así vas a preparar, así vas a preparar. Claro que seguramente yo te voy a decir, así vas a preparar, así vas a preparar.... ¡recién! Yo también voy a sacar suerte ya ¿cómo está? ¿Sabes o no sabes? Si es que ya... puedes preparar o no... ya, entonces ... recién, recién. Ahorita te voy a decir, así no más, así no más... ¡no! Seguramente, a mí me puede castigar el *achachila*; sí, así es Gerardo. Hay que sacar no más, hay que sacar licencia, permiso”.

GF Las mesas son... ¿su comida siempre del achachila?

“¡Ah, sí! Claro, sí, pero algunos no conocen, de repente, algunas veces.... *layqa* no más es, *layqa*, puro *layqa* (brujo). No dicen nada. La gente que está “maldecida”, dicen. Yo no manejo”.

GF ¿Para combatir al maligno es necesario alguna mesa?

“Yo no manejo, no manejo”.¹²⁹ Ahora ese yo no puedo decir don Gerardo. Ahora si es que quiere saber,... ¡bueno!, bien. ¿Así no más quieres saber o quieres aprender? ¿Así no más? Para trabajar no más hay que saber.¹³⁰ Así no más yo no puedo decir, claro que sí, bueno yo llevo también; tengo mis amigos del lado de Yungas en Coripata. Yo he llevado a Jipi, Ojje. Ellos recién ya han aprendido, recién ya estoy explicando, así, así, así vas a preparar ¡todo!, así, así. Claro que, así no más ¡no! prohibido es, así yo trabajo. Pero sí trabajo mesas a todas partes hay que saber no más, recién no más. Claro que primer lugar tienes que saber. Los “maestros” tienen que saber primer lugar, así es don Gerardo. Así es don Gerardo, tata Carmelo ... ¿cómo hace?¹³¹ Así con *llamp’us*... ¡igual no más! Eso igual no más es. También.... ¡ya sabes! No es igual, algunos “maestros” otra cosa hacen, algunos “maestros” otra cosa hacen ¡distinto es!. Los de este... “Corazón de Jesús”,¹³² no preparan... ¡cuanto cobran! Paquetitos no ve; no vale para nada. Bueno, sí, en Corazón de Jesús tienen gente hartó ¡no ve?; en primer

lugar, los “maestros” tienen que saber don Gerardo. Hay que sacar licencia pues... recién. Hay que saber no más. Si es que no vas a empezar ¡no pues! No va a revelar nada; no hablan los *achachilas* nada. Hay que contactar pues”.

GF Un “maestro”... ¿puede ser elegido por el rayo?

“Sí, si, cierto es, es mejor “maestro”. Mejor “maestro”; mata siempre, pues, mata. Algunos mata, algunos también no; algunos cuando golpean, recién se está levantando, alguno no”.

“Algunos de los *yatiri*, pero no saben. Cuando a veces sano la gente, no quiere pagar, no hay plata, no hay plata, diciendo, no hay plata. Por eso yo no quiero. Hartos “maestros” hay pues”.

“Antes no había (tantos maestros) antes cuando los militares, cuando los militares no, no, prohibido; ahora ya vienen, vienen....”

2.3 Alfio Vargas Mamani : Las *ch´allas*

Es agosto. Me encuentro en la comunidad de Qurpa, provincia Ingavi del departamento de La Paz, compartiendo con Macario Vargas, *yatiri* de la comunidad, quien hace tan sólo unos años que se desempeña como “maestro ceremonial” aunque recientemente se ha hecho evangélico;¹³³ comparto conversación con su hijo Alfio Vargas buen conocedor del entorno ceremonial de la comunidad de Qurpa y de las técnicas de los *yatiris*. El extracto de la conversación que voy a documentar se refiere a la complicada y fundamental estrategia de las *ch´allas* ceremoniales. La forma de realizar las libaciones rituales señala claramente, desde la perspectiva aymara, la competencia o incompetencia de los “maestros rituales”. La conversación con Alfio y su papá Macario pasa revista a todos aquellos seres tutelares que merecen ser tenidos en cuenta en las libaciones ceremoniales que incorporan las *ch´allas* y las ofrendas rituales.

Comienza Alfio haciendo alusión a los *achachilas*, quienes detentan el poder ceremonial que otorgan a los “maestros” ceremoniales, son ellos quienes “dan la idea” a los *yatiris*

“¿Antes hablaremos de los *achachilas* ¿no?”, propone Alfio. A partir de aquí toda la conversación se refiere a los actores ceremoniales que tienen que ser considerados, según criterio de Alfio y Macario, por los *yatiris* en las *ch´allas* ceremoniales.

“Bueno es nombramiento de los *achachilas*. Entonces se nombra siempre a los *achachilas*, derecha siempre a la izquierda ¿no? Se gira toda la vida, nuestra costumbre de los aymaras es de derecha hacia izquierda ¿no? Entonces nunca no es ni la izquierda ni la derecha. Ese es nuestra costumbre, es nuestra tradición que usamos ¿no? De derecha a izquierda, entonces para empezar nosotros empezamos, nombramos a los *achachilas* como es Illimani achachila, Wayna Potosí achachila, entonces Mururata achachila, Qaqäqas achachila,¹³⁴ Chachakumani achachila, Illampu achachila, Kimsachata achachila, Uchumachi achachila, Ch'úwa qullu achachila; Jallaway achachila; Ispa achachila...”

GF ¿Dónde es Ispa achachila?¹³⁵

“*Ispa achachila* es donde existe el lado del Pachjiri; ese es Ispa achachila,¹³⁶ entonces, por no decir Ispa, entonces lo dicen Pachjiri, entonces no hay que decir, dice Pachjiri, entonces, una cosa puede partirse en dos¹³⁷ puede ser una cosa pachjaña ¿no? Entonces le dicen Ispa achachila no más. No, no se dice Pachjiri¹³⁸ [al hacer la *ch'alla*], entonces se dice, se nombra Ispa achachila. Entonces viene... Khiwipa, sobre eso viene Khiwipa que es ya el cerro del Jipi; entonces ese cerro también tiene su significado, que le hacemos llamar a todas las illas¹³⁹ ¿no?. Entonces ahí mismo está al frente está el Khiwipa, al frente también está el este... Ispa achachila ¿no ve? Así es ese. Entonces ahí habían hecho pequeño achachila; aquisito ya estamos¹⁴⁰ al frente no más Khiwipa y Wirikira achachila, ya está en este lado, en este lado no más también está Wirikira y Chupiqiña, ya hemos dicho, ya, Sajama no hemos dicho, Sajama achachila, después Chupikiña achachila y Wirikira achachila; después Silliku achachila,¹⁴¹ entonces ya estamos dando una vuelta, entonces allá viene Kallija achachila, kunturjipiña achachila, K'umullani achachila, Turiturini achachila, Chilla achachila, Sirpi achachila¹⁴² ahisito no más está¹⁴³ Pumachinuña achachila,¹⁴⁴ marka Orqorani achachila,¹⁴⁵ Ikípa achachila, Charapurani achila; Guitarani achachila. Ahora sigue a los achachilas ahora viene Ch'úqi tapa kunturi achachila, ese significa esta casa, nuestra casa.¹⁴⁶

“Este Chuqirkamirwirnita es *illa, illa* de los productos que es lo que puede ser quinoa, papa, haba, todo ese significa ya. Chuqirkamirwirnita dice que un tiempo iba a viajar a un valle, entonces ella

era una cholita muy preciosa, muy virgencita; entonces allá ha visitado a una casa, así a una familia que era muy rica, entonces a ella no le han querido recibir, ni han querido alojarle, entonces le han reñido a esa cholita; entonces cuando había reñido a la cholita, había llorado, cuando había llorado, esa noche había hecho caer granizada; todos sus cultivos que estaba cultivado el lugar del Valle de Río Abajo lo ha.... toda una comunidad, destruido. Se ha recorrido de ahí, del Río Abajo a otro lugarcito y donde un pobre ha llegado. En donde ese pobre ha llegado, entonces era una mujer viuda, de ahí ella había regalado unos regalitos a la ancianita; era muy pobre, dice que no tenía tan nada siempre ¿no? Entonces la ha regalado, pero ahí los regalos dicen que eran preciosa, era dice, como una estatua, como cualquiera cosita ¿no? Y entonces, parecido así, pequeña cosita. De ahí se había perdido, ahí no más; no se sabía dónde se había ido, pero hay un lugarcito donde en Río Abajo que ya no produce, dice tal cosa, porque ese lugar, tiene una cosa, ¡sequía! Siempre, toda la vida y se mantiene dice. Entonces, donde había dejado esa huellita, esa huellita, ahí hoy día tienen su cosecha, su producción, así ¿no? Entonces ahí se ha quedado ese Chuqirkamirwirnita, este es su historia de esta Ispälla.¹⁴⁷

“Después viene Wiraqucha, es el jefe máximo de todos los achachilas, [...] Después viene Taypiqala achachila,¹⁴⁸ Intiqarqa, Inti willqa¹⁴⁹ Phaxi mama,¹⁵⁰ Machu Picchu¹⁵¹ Pachamak. Sigue viniendo Qulatan achachila¹⁵² qutan achachila, es detrás de Desaguadero es poderoso ¿no? Arkupunku achachila, es acá no más también y kurinti achachila, es muy elevado, uno puede resbalar también, Titipaqa achachila, después viene el Paquqawa achachila, ya lo sales, Achachiqala achachila, Waraqun achachila, Ajllata achachila, ch´amakun achachila y Munaipata achachila, donde todos quieren, está en La Paz. Por orden lo hemos dicho, por orden de importancia. Hemos salido de La Paz y estamos en La Paz. Hemos llegado por la derecha, ya hemos “girao” y ya hemos llegado. Todo eso es alrededor, entonces hay otros más que existen detrás del Kallija, mejor dicho del Illimani ya esos, ya son “otros” también ya, otro circuito hay que hacer eso ya. Depende donde estés sí.; si ya quieres nombrarlo entonces ya lugar máximo¹⁵³ tienes que saber cual es, en aquí, en el lugar, el jefe máximo¹⁵⁴ entonces ya te indican, de ahí ya sucesivamente y entonces, terminas eso, puedes pasar también a este lado; tranquilo puedes pasar, pero el Illimani es el jefe máximo del Departamento de La Paz que está dirigido. Casi todo el mundo ya siempre por Illimani ¿no? está dirigido. Ese es de los achachilas”.



Cerro Pachjiri.
Altars de *Ispa Awichu* e *Ispälla*
(Foto: X.Albó)

“Ahora vamos a ir a las awichus. Este vamos a ir, por este sectorcito no más,¹⁵⁵ de aquí no más, vamos a empezar por aquisitos no más, por la derecha, vamos a estar girando, vamos a ir desde allá, por ahí no más vamos a terminar también. Entonces vamos a ir Chilamay awichu, Ch’ajuwa awichu, Qallpawira awichu, Siqi q’unta awichu, Ñuqarakap awichu, Altar awichu, Ninawis awichu, Phä uyun awichu, Titilan awichu, Wilawilan awichu, Ñusta awichu, Qurnukapunt awichu, Eso es todo de los awichus. hemos empezado ahisitos, hemos vuelto por ahisitos también. Ahí no más hemos llegado también”.

“Ahora vamos a ir por los ch’uwas, ch’uwa achachilas,¹⁵⁶ ríos, aguas, pozos y vamos a empezar por la derecha también..... Jalantan jawira, Kurjirur jawira, Qutajuq phuch’u, Laphusir phuch’u, Lusa phuch’u, Qalluchan puch’u, Qapya puch’u, Anuampa phuch’u, Ursula phuch’u, Muxsa uma phuch’u, Wilawilan phuch’u, Machaqa-mark phuch’u, Tuttur juqu phuch’u; eso es de los ch’uwas. Juqu es donde es humedad, phuch’u es pozo, donde sale agua luego, eso de los ch’uwas”.

GF: ¿Ahora... iríamos a los santos?

“Santos ya es normal no más.¹⁵⁷ Después ya vienen, los rayos no más ya. Los rayos casi los tienen los apóstoles no más ya; entonces, en su día llega, tal lugar, ya eso no más le nombramos los rayos ¿no?, por su día. Si ha caído un día martes, entonces buscamos al almanaque qué día es ese día, entonces ese día es su rayo¹⁵⁸ ¡ya! Entonces, si tiene su rayo, le nombramos ahí no más, con su nombre ese lugar se llama “tal día llego su rayo”, entonces tal parte se llama así Santa Bárbara, San Miguel..Ese no más de los rayos, casi fácil ya de los rayos.

GF ¿Hay unos rayos que son awichus y otros rayos que son como santos?

“Sí, como santos, si los rayos, algunos la diferencia de los rayos es cuando un rayo cae sobre ese awichu; entonces cae a uno de estos awichus, entonces le decimos igual entonces, si es Q’ajcha awichu, entonces sobre Q’ajcha ha caído un rayo, entonces Q’ajcha rayun awichu, así le nombramos, entonces, lo mismo no más donde cae, siempre cae; no cae en un lugar donde no puede caer, donde hay awichu o si no puede caer en su día donde... ¿qué día cae? entonces, significado ya tiene ese día, es tal nombre ¿no? De acuerdo a su nombre que ha caído ya, puede ser caído en día de Santiago, puede ser que

caiga en día de San Felipe o día de San Blas, o de Santa Bárbara, cualquier día puede ser. Ese ya es de los rayos.

“De los wayras¹⁵⁹ es igual casi, de los wayras ya no tiene mucha diferencia, unos cuantos nombres no más ya maneja ese. Ya te voy a decir como Tawulkana awichu, ya awichu también es wayra ya sí Thäy rayun awichu dicen eso donde viene como remolino ese. Después ya dicen otro Thäy wintu awichu dicen eso, donde viene como remolinos ese. Y otro dicen Thä Limpu¹⁶⁰ awichu. Thäy limpu awichu tiene, hay veces riesgo ¿no? Cuando, con ese viento no hay que hacerse la burla, camina chiquitito. Algunos niño son traviesos, pisan el lugar o se paran y se hacen cubrir por el viento, pero ese tiene una enfermedad y entra pues al cuerpo y hace mal a la persona, y ese hay que sacar, hay que cambiarlo con untus, con sebo de llama, después con copal, incienso, con una ch'alla hay que cambiar en el lugar donde ha sucedido ¿no? Así es eso de los awichus del wayra, eso es todo”.

GF: Y esto de las mamitas que hay aquí?

“Ese, de las vírgenes, todos son estos. Dónde existen las virgencitas... ya igual puedes darte vuelta ¡Por donde sea puedes empezar-te!¹⁶¹ Si estás en Concepción de aquí puedes empezar, puedes dar vuelta. Si estás en Copacabana, de ahísito empiezas; si estás en Urkupiña por ahísito empieza no más”.

GF “Así que son Copacabana, Urkupiña, Concepción, Asunción, Santa Rosa de Lima y Candelaria”.

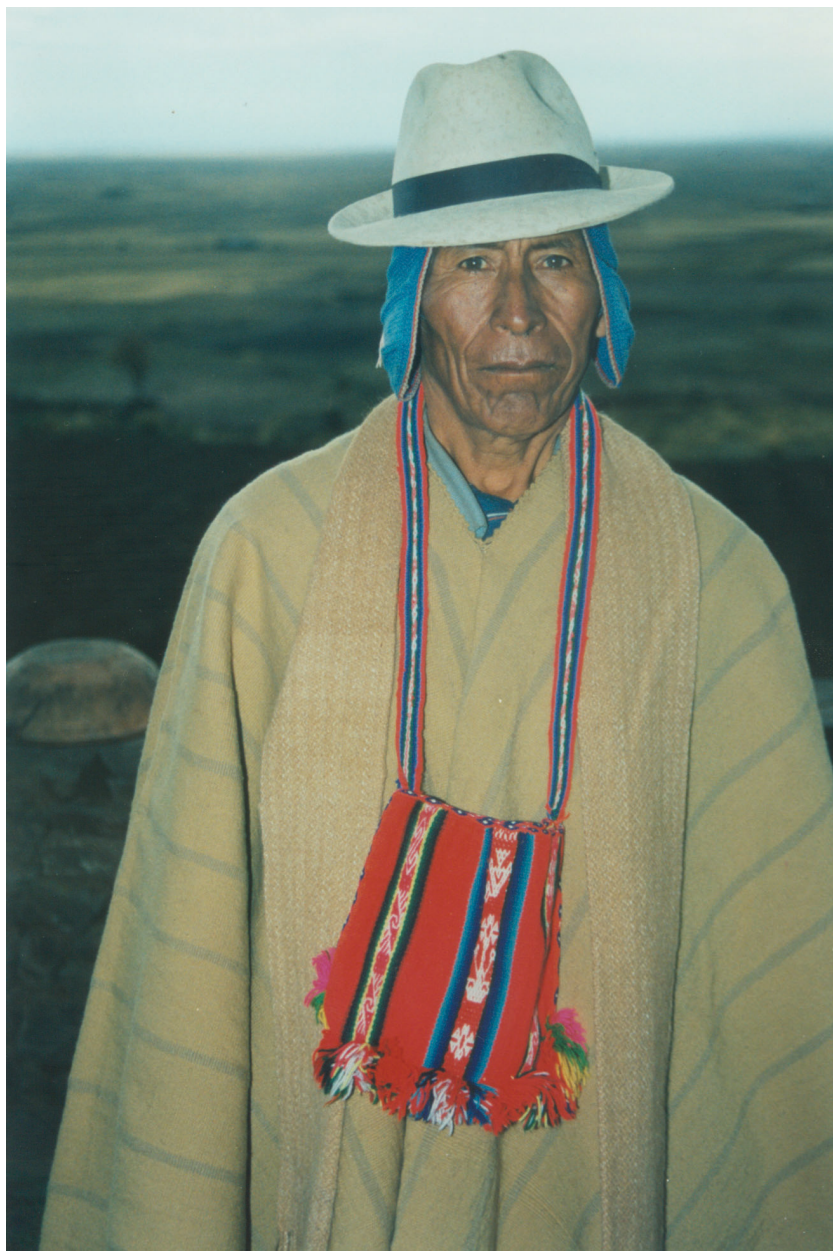
“Sí aquí no están todavía la Virgen de Socavón, Virgen de Qotoca, de Nieves, no está aquí, varias virgencitas faltan todavía”.

GF Pero hay que darse por aquí la vuelta y volver.

“Si volver ¡por donde sea! puedes entrarte a estas, si, lugar que te conviene, eso es todo”

2.4 Macario Vargas y el cerro Uchumachi

Macario Vargas Barroso, *yatiri* de la comunidad de Qurpa asciendo a velocidad vertiginosa sobre las pendientes del cerro Uchumachi en la localidad yungueña de Coroico. Ya hace tiempo que nos



Macario Vargas
Qorpa



Cerro Uchumachi. Coroico
Macario Vargas



Cerro Uchumachi. Coroico
Waxt'a. Macario Vargas

encontramos en la zona boscosa próxima a su cumbre y Macario Vargas no hace caso a mis recomendaciones de que me espere un poco para recuperar el resuello. Algo se mueve en el *ch'umi*: “*ya está, el jaguar*”, imagino horrorizado, de repente un ave de grandes dimensiones, más asustada que yo mismo, remonta el vuelo entre la vegetación provocando un caos sonoro en todo el bosque yungueño. Sigo la vereda que ha abierto Macario y finalmente llego a su altura empapado de sudor y con la vergüenza de comprobar la frescura de Macario que con sus más de sesenta años me mira sonriendo y contemporizando con mi agotamiento extremo. Atiende al calvario de Uchumachi con las primeras *ch'allas* de alcohol y dispone sobre el altar del cerro los materiales para la *waxt'a*. Aprovecho para conversar brevemente con Macario sobre el cerro Uchumachi y sus sueños premonitorios que resultaron esenciales en su dedicación como *yatiri*. “*Hay que pedir no más al achachila para conocer la hoja, buena suerte. Hay que pedir no más al achachila*” comenta Macario como anticipo de nuestra conversación, al tiempo que alista los ingredientes que hemos traído desde La Paz para realizar la *waxt'a* al cerro Uchumachi en su propio “clavario”, que tenemos

a un lado. Primero hemos realizado una *ch'alla* de alcohol como saludo, ante el altar cabecero de Uchumachi. Macario abre los paquetes con los diferentes ingredientes ceremoniales que incluirá en la *waxt'a*. Antes del inicio propio de la ceremonia comento con Macario algunos avatares de su relación personal con el cerro Uchumachi.

GF: *¿Qué relación tiene Uchumachi con la coca?*

“Es su dueño de la coca, como su padre es. Como su... Tres hijas, si *kimsa puchan achachila*¹⁶² hay que decir, *kimsa phuchan achachila*, *lisinsiyatapxitayna*, *nanakaw akha ojama utjañataki*.¹⁶³ *Kimsa phucha* se llama, *kimsa phucha* no más hay que decir, no más, *kimsa phucha*”.

GF: *¿Usted se ha soñado con el Uchumachi?*

“No, no me he soñado. El *ch'amakani* así ha hablado: “Es la coca, es mi hija. Tres mi hija, tres mi hija, no puede manejar sin permiso”, así dice.¹⁶⁴ Hay que pedir permiso, así como gente habla el achachila. En esta noche buscan suerte, después *ch'allamos* y después, los achachilas rezando, unos cuantos rezos”.

GF: *¿De dónde era el ch'amakani?*

“De Copacabana. Rezando nosotros, ¡Pfuu! ¿Qué es? ¿Qué manera ha llegado.¹⁶⁵ ¡Fuerte, muy fuerte habla!¹⁶⁶ ¡Asustados nosotros, muy... abuelito siempre, cansado, abuelito siempre “¿Para qué me llamas?”, dice “¡Ah! Un ratito que descansaré, a ver”, dice. Alcoholsito empieza a tomar “*chup, chup*”, vacía botella ha dejado, ahí mismo. “¡A ver, para qué te llamas!”. “Quiero preguntar a los hombrécitos, *achachilas*”, no es achachilas, tata, dicen.¹⁶⁷

GF: *¿Porqué le trajo acá? Usted pidió permiso para empezar a leer la coca a Uchumachi ¿no ve? ¿cómo fue?*

“Sí, con el maestro, mi yerno, con ese más hemos venido primera vez. Recién hemos sabido, de ahí, mirar la coca. Ya está, correcto habla la coca; primera vez, no falla, no falla. Ahora un poquito ya, casi un poquitín estoy fallando. De ahí, otra vuelta quiero. No vas a negar, no tienes que negar, me dice a la coca.¹⁶⁸ Cuando hablas como

maestro, así de chiste. Después, cuando ha mirado la coca..todo hay que mirar la coca. Primero no sabe nosotros Ya. Así es que habla la coca; hemos hecho la *waxt'a* todo. Ya, cinco años andando como maestro viendo la coca.

GF: ¿Te has soñado también varias veces, ¿no ve?

“La sueño parece que un hombrecito de barba aparece. “*Dame*”, dice hay veces, quizá un poquito renegado, hay veces buena forma que están hablando. Después cuando renegado en sueño el *achachila*, después estoy *ch'allando* un vasito [trago, alcohol] con copalito; hay que *ch'allar* no más. Así como gringo, a veces he soñado, como gringo,¹⁶⁹ a veces soñando como caballero, “*soy patrón*”, dice¹⁷⁰ “¿Cómo estás hijo?”, dice. Hemos *ch'allado*, como con usted, ¡bien no más! Cuando no nos *ch'allamos*.... ya está un poquito renegado del *achachila* en sueño, pero *ch'allando* nosotros ya no ¡bien, no más!¹⁷¹

GF: ¿Te soñaste también con el *ch'uwa achachila*?

“*Ch'uwa achachila*, también me he soñado. Borrachito. Hombres borrachitos me he soñado. Hombres borrachitos.¹⁷² Para llover, los borachos me he soñado. ¡Hartos son los borrachos en las gentes! “*jah ah ah ah*.” Así me he soñado. Después cuando despierto, en ese rato se ha aparecido “*Alkula waxt'amay*”,¹⁷³ dice”.

“*Awicha taykala* es *chullpa awichus taykala*, *pachamama*, así me he soñado. Como esta mañana hemos visto con su *awayu*,¹⁷⁴ con su *q'ipisitu*,¹⁷⁵ ¡igual es en sueño! Hay veces que sabe renegar esa *awichita*. Entonces hay que *ch'allar* no más con coquita, con alcoholcito “*Awicha ch'imaptwa amunipktataw janiw kuliraktati, awichas chullpa awichas, todo, markanis, isk'a markanis, jach'a markanis*”¹⁷⁶ hay que decir no más. Así hay que *ch'allar* no más”.

GF: La *Pachamama*... ¿cómo es en sueños?

“*Pachamama*... la mujer es. Jovencita con la pollera. Buena jovencita, *tawaqu* siempre¹⁷⁷... para que me defienda, así hay que decir”.

Las primeras oraciones con las hojas de coca interrumpen la conversación al tiempo que Macario ajusta su completa concentración al preparado de la *mesa*. Uchumachi está presto a recibir la *waxt'a*, su comida predilecta y no debemos hacerle esperar.

* * *

El sueño de Carmelo Condori, establecido en diferentes etapas oníricas sucesivas, muestra retazos de imágenes grabadas durante el sueño que se sobre impresionan en la realidad de su ejercicio ceremonial. La riqueza y extensión del testimonio de Carmelo permite adentrarnos con más profundidad y detalle en los caracteres de un sueño, suficientemente expresivo como para sorprender, cautivar y culturalmente sancionar la calidad y el prestigio del “maestro” implicado.

El aprendizaje ceremonial en los cerros forma parte de las tradiciones religiosas de culto vernacular andino como se refleja en diversas crónicas de tiempos de la Colonia a las que ya me he referido. Los cerros y las huacas veneradas en las cumbres eran perseguidas por los extirpadores de idolatrías quienes sustituían los ídolos que coronaban los lugares de especial significación sagrada por santuarios y cruces cristianas que, en la actualidad, promueven cultos populares y peregrinaciones de especial relevancia (Albó 1974).

No resulta extraño que los actuales sabios y “maestros” aymaras sean investidos de poder en los lugares sagrados del altiplano, tradicionalmente cerros de especial valoración popular así como diferentes santuarios y accidentes geográficos (Véricourt 1999).

Carmelo Condori es aleccionado en dos cerros. Visita el cerro negro, quemado, donde los *layqas* realizan sus maleficios e igualmente el cerro blanco, lugar de la “gloria” donde aprende a recomendar incienso y otras artes ceremoniales propias de sus servidores. Tal vez el pasado protestante de Carmelo Condori, quien todavía hoy vive cerca de una pequeña iglesia evangélica con apenas cuatro familias de fieles, tenga algo que ver en el planteamiento formal de los “dos caminos”, como la paradoja que presenta ante cualquier aspirante a “maestro”: El camino blanco y el camino negro; el bien y el mal, si bien, invirtiendo el significado del mensaje bíblico, por cuanto el camino del mal es, desde la perspectiva andina, identificado iconográficamente con la inmundicia, la basura, la impureza, el color negro, la estrechez y, sin embargo, económicamente rentable, no sólo por la vinculación de las entidades que protagonizan el camino negro, los demonios, a la consecución de riquezas, sino por la sanción social existente sobre los emolumentos del *layqa* y el poder cre-



Cerro Sampakachi. Altar ceremonial
Tuqí Ajllata Alta

matístico que los demonios ofrecen: “*El tío tiene plata, Dios no tiene*”, me comentaba un residente de Alto Villa Victoria en El Alto de la Paz señalando un desvencijado crucifijo que adorna la pared de su casa. Por su parte, el camino blanco, camino del bien, es considerado, sin embargo, santo, amplio, limpio, confortable y estéticamente seductor, a pesar de la pobreza que implica y lo difícil de su cumplimiento. En este sentido, el valor otorgado al color y la formulación sensible de su carácter, bueno o malo, está incorporado dentro de las categorías andinas, invirtiendo el sentido de la moraleja evangélica (camino del mal ancho, apacible confortable y cómodo frente al camino dificultoso, estrecho y pendiente de la gloria).

Por otra parte, la visita a lugares de poder que los especialistas rituales conocen con precisión, cerros, quebradas, santuarios y *apachitas*, enseñan e intensifican la calidad y eficacia de los “maestros” quienes frecuentan los viajes a dichos lugares y aluden a ellos como reclamo y escaparate de su prestigio ceremonial.

Las decisiones que Carmelo Condori toma durante las escenas oníricas y el encuentro con personajes de índole diversa se producen

en las encrucijadas de los caminos, lugares donde habitualmente los “maestros” efectúan el despacho de ofrendas así como el contacto con seres tutelares diversos a quienes se dedica una *ch'alla* de protección. Las encrucijadas de los pasos montañosos, denominadas *apachitas*, suelen presentar promontorios de piedras a los que rinden culto los viajeros con la intención de proteger su itinerario de las vicisitudes negativas que puedan presentarse (Girault 1988: 391).

El ritmo narrativo de ciertas escenas se caracteriza por un rechazo, una negativa o fracaso parcial que se repite hasta tres veces. Este tipo de tono ceremonial periódico en torno a un ciclo de tres tiempos que se supera merced a la mediación de un personaje especializado, masculino o femenino, guarda un estrecho paralelismo con la formalidad ceremonial aymara tal y como resulta colectivamente reconocida en diferentes contextos, como por ejemplo la solicitud de matrimonio o el compromiso de apadrinamiento. El valor y la significación de lo que finalmente se adquiere, en este caso, el estatus de “maestro”, está socialmente sancionado por el rechazo sufrido, durante el ciclo completo. No es infrecuente que, de hecho, como menciona Hans V. Berg (1985:94), el ritual aymara incorpore un ciclo completo de tres secuencias ceremoniales para considerar el proceso cerrado. De hecho, además de la frecuencia en la parafernalia ritual de los yatiri de ciclos completos de tres, en el ejercicio del propio ceremonial resulta relativamente frecuente que el “maestro” recomiende a sus pacientes, según la naturaleza del caso, completar un ciclo ceremonial entero que incluya el sacrificio del mismo tipo de ofrendas por tres veces consecutivas; en este caso es preciso respetar el calendario ritual más apropiado que el especialista considere oportuno.¹⁷⁸

El ciclo onírico completo consagra la superación de la prueba y el exigente aprendizaje que el “maestro” ha confirmado. La presencia reiterada de un “ayudante” que colabora con el protagonista en la superación de las dificultades que se le presentan en situaciones de máxima dificultad, concuerda con la estructura narrativa habitual de los cuentos y mitos andinos (Morote 1988). En el sueño de Carmelo se trata de personajes habituados al trato con lo sagrado, clérigos y monjas.

El valor iconográfico atribuido a los santos ecuestres, como mensajeros de gloria, su vinculación con el rayo, a través de la figura de Santiago, San España, como le denomina Carmelo, así como su carác-

ter foráneo, personajes blancos y barbados conjuga el valor atribuido a la iconografía del poder (los poderosos son los extranjeros y los “caballeros” de la ciudad), con el culto tradicional a las imágenes, particularmente a los santos ecuestres. Incluso los cerros y los fenómenos atmosféricos adquieren un perfil iconográfico vinculado a los blancos y los centros de poder urbanos (Martínez 1983; Montes 1986:241).

El carácter de los personajes y la trascendencia que en la formación de un “maestro” ceremonial adquieren los sucesos del cerro protagonizados, en cualquier caso, por “gente de iglesia” (apóstoles, clérigos, sacerdotes, “padresitos” y “madresitas”) resaltan la pertinencia carismática de los clérigos, sacerdotes y monjas, cuyo papel relevante en las ceremonias rituales del catolicismo son utilizadas como modelos de referencia.¹⁷⁹

Por otra parte, los acontecimientos del cerro reflejan parte de la paradoja aymara contemporánea; en tanto el poder, el prestigio y la autoridad se encuentran en manos de los extranjeros; sus propios cerros y seres tutelares precisan envolverse en la iconografía del poder blanco para asumir credibilidad.

Las atenciones otorgadas a la hoja de coca y su lectura justifican la estrecha relación existente entre el “maestro” y su *tari* ceremonial. Si algo caracteriza a los diversos especialistas rituales altioplánicos es su capacidad para leer las hojas de coca. Esta lectura depende del comportamiento ético que el “maestro” establezca con la hoja que le ha sido encomendada; como el sueño de Carmelo refleja, dichas atenciones implican un cuidado casi “conyugal”.

La condición de “sabio” de aquellos “maestros” socialmente reconocidos depende, en gran medida, de su afán de servicio. Un buen “maestro” nunca puede negarse a atender a quien quiera que solicite sus servicios, donde quiera y a la hora que sea. Jamás debe dejar que la avaricia y el carácter “profesional” de sus conocimientos, así como la cuantía de su tarifa, supere a la vocación de servicio que debe imperar en el ejercicio de su labor. Aspecto moral perfectamente recogido en el sueño de Carmelo.

El compromiso de un *yatiri* ha de ser de por vida; como expresa Carmelo “*hasta el final no más es*”. He recogido testimonios de castigos a “maestros” que olvidaban sus obligaciones rituales o que perseguían el dinero de forma desaforada.

Otro aspecto a considerar es el tratamiento paternalista que sufre el “maestro” por parte de los “caballeros”. Le tratan como “hijo” o “muchacho”, términos que junto al valor de parentesco otorgado, recordemos, los *yatiri* son considerados “hijos del rayo”, recuerda sin embargo, el paternalismo con que, todavía hoy, las clases dominantes paceñas tratan, en ciertas ocasiones, a los miembros de la “indiada”, como despectivamente se denomina a los representantes campesinos y urbanos de los diversos grupos étnicos originarios de Bolivia.

La competencia de Carmelo Condori en los sucesos del mal queda justificada por su presencia, aunque breve, en el cerro negro, así como por las revelaciones oníricas de que ha sido objeto por parte de los personajes procedentes de aquel dominio. La escena hace referencia a la presencia sucesiva de tres modelos maléficos, culturalmente definidos. En primer lugar, los diablos, seres altos, voluminosos, coronados con cornamentas y rabo, cuyo principal emisario, el demonio, bigotudo y engalanado de negro, montando una cabalgadura igualmente negra, tienta al “maestro” con riquezas exuberantes, oro y plata. Posteriormente, una mujer provoca al “maestro” en su castidad proponiéndole una unión ilícita que, de consumarse, trastocaría fundamentalmente el orden familiar establecido; a cambio ofrece al “maestro” una vida longeva. La tercera tentación está protagonizada por animales silvestres o asilvestrados como los perros y felinos de monte. Muestran una enorme voracidad, tienen hambre e, impacientes, terminan agrediendo al “maestro” y tratan de devorarlo al no estar Carmelo de acuerdo en plegarse a sus exigencias y servirles la ofrenda. Carmelo Condori soporta y supera con éxito cada una de las tentaciones dirigidas contra los valores que encarna y dignifica la labor de un “maestro” ceremonial que son socialmente reconocidas y valoradas. En primer lugar, la avaricia o afán de riquezas del “maestro”, así como la alteración del orden familiar, resultan factores férreamente controlados por la comunidad aymara que trata de restablecer los desequilibrios económicos entre sus miembros, forzando a aceptar cargos particularmente onerosos, bien dentro del sindicato agrario o en relación con el ciclo ceremonial y festivo, reproducido fielmente cada año. Por tanto, la ostentación de riquezas y la preocupación extrema por la “plata”, además de ir en contra del perfil característico del “maestro” y su vocación de servicio, puede procurarle atribuciones sospechosas como *layqa*, brujo, sumamente perniciosas para la vida en comunidad. La mesura y continencia tanto sexual como ética, a pesar del consumo imprescindible de alcohol en los procesos ceremoniales y festivos, son

valoradas de forma positiva por los clientes, quienes dudan tanto de los abstemios como de los ebrios sin causa.¹⁸⁰

La representación conceptual de la mujer como “objeto de pecado” desde los acontecimientos del paraíso, recogido vehementemente por la tradición literaria medieval y del Siglo de Oro español (Martínez 1993: 109, 133), así como su asociación iconográfica con la serpiente, adquiere un carácter especial teniendo en cuenta el rol fundamentalmente vertebrador de la familia aymara que la mujer posee en el altiplano y cuyo papel protagonista como contribuyente a la bolsa familiar de los “residentes” urbanos cumple en la actualidad a través de las diversas asociaciones de madres y mujeres organizadas en torno al sistema de “trabajo por alimentos” (González 1994). Por tanto, la prueba de la unión ilícita que la mujer propone a cambio de una existencia prolongada, si bien inspirada en los sucesos del Antiguo Testamento, constituye una tentación particularmente peligrosa al estar dirigida contra la estructura básica del hogar campesino. Los casos de adulterio son reprimidos con particular dureza por la colectividad y existe una amplísima tradición oral, hoy recogida en forma de cuentos y moralejas sobre incestos y adulterios personificados en la figura del “condenado” (Fourtané 1993b). El ejemplo de la “ley incaica” aplicada a los infractores, resulta por sí misma de suficiente elocuencia (Guamán Poma 1987 [1615]: 300, 304).

El problema de los animales está particularmente vinculado a la tradición andina. Son los animales voraces objeto de consideración demoníaca y sus restos se emplean en la elaboración de ofrendas destinadas tanto a combatir el mal como a propiciarlo. Se cuenta que ciertas personas, particularmente los *layqas* o “brujos”, pueden transformarse en animales, siendo los perros negros particularmente propicios para dicha función. Por otro lado, los animales silvestres husmean en las casas campesinas; constituyen una amenaza contra la intimidad, cualidad celosamente guardada por los campesinos aymaras. Los pájaros nocturnos interrumpen con sus cánticos el pensamiento de los humanos infundiendo el temor y la confusión. Se burlan de los proyectos de los *jaqi*, son voraces, y particularmente curiosos; atentan contra la intimidad del hogar campesino y comen en abundancia, provocando el “susto” o pérdida de alguna de las entidades anímicas en los más pequeños, los tímidos y los caminantes solitarios.

Avaricia, lujuria y gula constituyen tres graves excesos, moralmente condenados por las sociedades aymara, que encarnan los apetitos reprobables de los *saxras* con los que tientan la honestidad de los humanos.

No es de extrañar que, habiendo superado Carmelo con éxito las tres tentaciones, resulte un consumado especialista y consejero en las observaciones moralmente recomendadas por la comunidad en lo que respecta a las obligaciones colectivas, el gasto festivo, los desarreglos conyugales, así como el correspondiente servicio culinario a los *saxras*, cuando asustan a sus pacientes, reclamándoles la liberación de su *ajayu* como principio terapéutico inexcusable.

Hay que resaltar la importancia que para un *yatiri* conlleva el uso especializado de la *ch'alla*. La *ch'alla* posee un valor fundamental como lubricante social en las celebraciones y asambleas comunitarias. Una buena *ch'alla*, así como un *pijchu* prolongado de coca, resultan imprescindibles para conseguir el grado de implicación necesaria en el acontecimiento que se festeja. Compartir la hoja de coca y el trago constituyen normas cordiales de educación que son estipuladas por los criterios de urbanidad y cortesía aymara en la configuración del entramado social que soporta la urdimbre comunitaria. El *yatiri* debe saber invitar y convidar de igual forma a los seres tutelares aymaras, como si de un avezado anfitrión se tratara, respetando el prestigio y el orden de preferencia estipulado en la *ch'alla* y convite ceremonial (Fernández Juárez 1994a:158; Abercrombie 1986: 168-170). En este sentido, el aprendizaje de la *ch'alla* que Carmelo practica finalmente al descender del cerro, protege al “maestro” de las amenazas de los seres nocturnos y sus malignos deseos depredatorios.¹⁸¹ La adecuación existente entre forma y fondo en la expresión de los contenidos que Carmelo refleja en su sueño muestra, por un lado, el ajuste importante existente entre la narración de los sucesos que integran el sueño y el cuento andino. El sueño, en cuanto objeto inconsciente, resulta difícilmente cuantificable; sin embargo, en tanto es “contado” incorpora las adherencias propias de la tradición oral aymara, particularmente de los cuentos, con su trasfondo ético y el gusto por las moralejas y el sentido del humor (Briggs & Llanque 1986). Por otra parte, el despliegue sistemático de imágenes que el “maestro” construye, al tiempo que describe las visiones recogidas en el sueño, inciden en la cualificación de su prestigio como “maestro” ceremonial, secundado por *aphällas* y, por tanto, realza ante el oyente su posición como “maestro”, sabio poderoso, ético y, al mismo tiempo, ambiguo.

El sueño de Carmelo, en definitiva, se ajusta a los patrones culturales esgrimidos por parte de las sociedades aymaras dentro del estrato especializado de los “maestros” ceremoniales, en la definición negociada de lo que socialmente se reconoce como un especialista ritual con crédito y autoridad relevantes. Las claves de su poder cere-

monial se fundamentan y justifican en la calidad de su sueño, en la definición de las imágenes que lo constituyen y a la vez sustentan, como baluarte significativo de prestigio, sabiduría y eficacia ritual, así como en la acertada elección de las palabras que resultan pertinentes en su descripción. El valor de las imágenes vistas a través del sueño, con el ojo y entendimiento del soñador,¹⁸² así como la facultad de plasmarlas en palabras, consolidan el valor de la selección de que ha sido objeto para el ejercicio de sus conocimientos, en el “camino” indicado.

La “otra mirada” que el sueño permite echar sobre la realidad y sus limitaciones conceptuales capacita al *yatiri* para sobrepasar e interrelacionar ambos niveles (real y virtual, consciente e inconsciente) cuando la situación lo exige. Si bien cualquier campesino aymara establece ciertas interrogantes y probables respuestas sobre los sueños que experimenta, éstos son objeto frecuente de consulta a los “maestros” ceremoniales por su competencia en la contemplación de imágenes y posterior análisis interpretativo.¹⁸³

Es así que soñando, captando las imágenes reveladoras del sueño, filtrando la información subsiguiente mediante una crítica reflexiva que se apoya lo imprescindible en ciertos valores culturales, junto con el adiestramiento y la sucesiva experiencia adquirida en el trato a los pacientes, el “maestro” llega a saber. Observando las escenas oníricas, el “maestro” adquiere un conocimiento que, una vez que ha sido interiorizado, ya no hace falta contrastar con nadie. “*Unos saben, otros no saben también, de usted depende*”.

Carmelo Condori ha cumplido su formación ceremonial con estancias oníricas en los dos cerros, el blanco y el negro; en los dos caminos, el del bien y el del mal, así como en el lugar de los difuntos, *Puliyanu*, acreditando de esta forma una experiencia ceremonial que le capacita para el amplio espectro de necesidades que sus clientes le demandarán a lo largo del ejercicio de su “camino” como especialista ritual.

El camino que el sueño posibilita en la mirada sabia del “maestro”, no es sino un aspecto más de la pasión que los aymara demuestran por la observación y los detalles más diversos del entorno am-

biental en el que inscriben su existencia. La presencia de ciertas constelaciones en determinados momentos del año y su intensidad luminosa, el color adoptado por el lago Titicaca, el brote prematuro de ciertas especies silvestres, el canto de aves nocturnas, la visión de ciertas especies animales.... etc, forman un corpus variopinto de imágenes que muestran información relativa al ciclo productivo, el adelanto o retraso de la época de lluvias, la abundancia o escasez de las cosechas... Hablan en definitiva sobre la vida campesina y sus incidencias (Kessel y Henríquez 2002). El “maestro” aymara, a través del sueño, utiliza una vía de conocimiento específica que le permite dar un vistazo cualificado sobre la naturaleza de los males e inconvenientes que aquejan a sus convecinos. Pero no es el único procedimiento. El “maestro” aymara es un consumado “observador”; avezado especialista en el análisis de técnicas de predicción que se basan en la facultad de “mirar” convenientemente, interpretando imágenes de diversa naturaleza. Es capaz de diagnosticar matices concretos sobre la realidad que afecta a sus clientes “viendo” la hoja de coca; escrutando el interior de las vísceras de los *wank'us* (conejiños de indias); contemplando las figuras que se forman en la espuma del orín fermentado del paciente al reaccionar con el alumbre, *millu*; analizando el carácter de las manchas producidas en la *ch'alla*¹⁸⁴ o bien, escrutando el contenido de las escenificaciones oníricas propias y las que perturban a sus pacientes. Por si fuera poco Carmelo Condori ha aprendido, viendo el trabajo de su padre, mirando desde que era un niño las técnicas que empleaba.

Por otro lado, es un consumado constructor de imágenes; un “imaginero” empedernido capaz de diseñar cuerpos humanos, caminos, accidentes geográficos, casas y habitáculos para el ganado, empleando una escala diminuta y utilizando materiales modestos como los ingredientes animales, vegetales y minerales, dulces, dorados y plateados, plagados de elementos sensibles que conforman las ofrendas rituales, *mesas*, y que aluden a las carencias, aficciones y necesidades de los dolientes. Este mundo construido con imágenes e interpretado a partir de los diferentes sistemas de diagnóstico que el *yatiri* utiliza, configuran, junto con el sueño, distintas artimañas para ver la vida y actuar sobre los conflictos que origina.

La visión conceptual del *yatiri* permite localizar la etiología de enfermedades y conflictos, constituyendo parte esencial del tratamiento terapéutico, que permanecen ocultos a los dolientes.¹⁸⁵

El “maestro” ve, otorga un sentido a las formas que percibe, los pacientes parpadean “miran” entre confundidos y expectantes las técnicas empleadas por el “maestro” requiriendo del especialista información permanente “¿*Kunxamas maestro?*”, “¿*Cómo es maestro?*” Tan sólo él aprecia las imágenes que se adecuan al hilo narrativo del problema que los dolientes plantean. El *yatiri* produce un contenido formal que se solapa, como si de un guante se tratase, al discurso del paciente.... hasta que el propio interesado consigue ver, identificando el sentido de los acontecimientos experimentados y la lógica de su postración.

La mirada especuladora del especialista, debe, sin embargo guiar la ceguera del paciente con palabras. El “maestro” tiene que contar lo que “ve” para rasgar la oscuridad que atenaza a su paciente y encender en su entendimiento las luces que aclaren su ansiedad y apacigüen temores. Las imágenes y formas del saber interno del “maestro” deben ser contadas al paciente, traducidas de una forma ordenada, cargadas de sentido y coherencia. El poder el “maestro” se fundamenta en imágenes y palabras convenientes; no le basta con “ver”, tiene que ser un consumado narrador, cuando ejerce.

Sueños, imágenes, palabras e intelecto constituyen esa amalgama poco definida sobre lo real y lo virtual, el acontecimiento y la ficción, la profecía y el equívoco cuyo debate en torno a los planos de significación en los que se muestran y con los que se corresponden, originan juegos complejos de luces y sombras que impactan en nuestros sentidos, provocan sensaciones contradictorias, aturden la conciencia y plasman formas imprecisas e imágenes dispares. Este es el formato adecuado en el que el dominio ceremonial aymara consigue expresarse de forma adecuada, al igual que sucede en otras poblaciones amerindias.¹⁸⁶

* * *

Por su parte, el testimonio de Manuel Coa Chura incide de nuevo en la importancia de los sueños como otorgadores del poder ceremonial que reside en los *achachilas*. Lo más importante para Manuel es establecer los vínculos pertinentes entre el nuevo “maestro” y el *achachila* donde ha realizado su iniciación, ampliando después ese poder con la visita a diferentes lugares sagrados del altiplano. Manuel

Coa insiste en que el desempeño de un *yatiri* no es sencillo, que son múltiples los factores a tener en cuenta así como los trabajos realizados por los “maestros” ceremoniales y que, en cualquier caso, no se puede aprender su desempeño solamente conversando. La inquietud intelectual, a pesar de que los yatiris y “maestros” ceremoniales la practican con asiduidad, sólo tiene sentido para mejorar los rendimientos y la eficacia de sus métodos ceremoniales. Lo principal para Manuel es pedirse permiso del *achachila* y esperar a que le revele en sueños los detalles de su proceder ceremonial. Es importante resaltar cómo el poder ceremonial de un buen “maestro” está por encima de los criterios técnicos de acomodo de los objetos rituales en las ofrendas. El trabajo del *yatiri* muestra una adecuada proyección ética de tal forma que, desde la perspectiva aymara, sólo puede entenderse el interés por el desempeño de los “maestros” ceremoniales entre quienes piensan dedicarse a esa labor.

El sueño de iniciación es una de las vías de mayor consideración y prestigio en el proceso de formación de un “maestro” ceremonial aymara. La capacidad de contemplar imágenes, lo suficientemente aleccionadoras, sobre las técnicas usuales empleadas por los “maestros” en el desempeño de sus capacidades predictivas, terapéuticas o ceremoniales que son “reveladas” por los seres tutelares aymara durante el sueño, supone una vía de acceso al conocimiento especializado del *yatiri*, prestigiosa y de gran relevancia. La incapacidad manifiesta para recibir este tipo de información onírica limita la eficacia ceremonial de cualquier posible candidato.

La experiencia onírica y su contenido docente es contrastado con un intenso período crítico, por parte del iniciado, quien reflexiona sobre los hechos vistos en el sueño así como sobre la información contenida, tanto en las imágenes contempladas, como en las palabras y conversaciones sostenidas con los diversos actores de las diferentes escenas compositivas del sueño tal y como hemos visto en el caso de Carmelo Condori.

El candidato, una vez que ha solicitado el permiso y resulta seleccionado en una determinada especialidad ceremonial, tiene que conversar en sueños con los personajes que, a partir de ese momento, serán sus principales avalistas y tutores sagrados en los procedimientos rituales que emplee. Tiene que conocer sus preferencias culinarias y atender las formalidades rituales de acuerdo con sus gustos y caprichos predilectos. El éxito de su competencia como “maestro”

depende de su capacidad conversadora. Ha de rogar con infinita paciencia y sin brusquedades, tal y como recomienda la ética formal aymara. Con el tiempo se convertirá, por una parte, en un avezado anfitrión en los convites y ofrendas de sacrificio que precise convocar ritualmente para la resolución de cualquier asunto, por otro lado, la frecuencia y el hábito en el uso de la palabra, respecto a sus tutores ceremoniales, le convertirán en especializado conversador, eficaz en el planteamiento de las aflicciones sufridas por los clientes que acudan a consultarle.

La tipificación explícita de cada caso aconseja, en función de la naturaleza del mal, la competencia de un determinado “maestro”. Ignacio Caillanti, “maestro” originario de la misma localidad altiplánica a la que pertenece Manuel Coa, es más competente que Carmelo Condori, o el propio Manuel en los asuntos que tienen que ver con “gloria” o con el rayo. La marca estrellada que luce en su mano derecha atestigua la selección de que ha sido objeto por parte del rayo y, por tanto, cualquier asunto que tenga que ver con esta entidad es preciso acudir a Ignacio porque recibe mejor las ofrendas que él prepara. El “maestro” conoce al detalle los hábitos culinarios y el tratamiento de la conversación que resultan más pertinentes. La comunidad lo sabe y elige a cada “maestro” en función de los caracteres propios de cada consulta.

En realidad los mismos “maestros” recomiendan a sus pacientes acudir a uno u a otro especialista en razón de la tipología del caso y la competencia especializada de cada “maestro”. La hoja de coca decide finalmente con qué “maestro” la ofrenda va a ser mejor recibida.

El uso habitual de la conversación y el placer que procura entre los aymara, se traslada a sus relaciones con los seres tutelares sagrados. Las formas de conducta consideradas pertinentes por la cortesía aymara se utilizan igualmente en el campo ceremonial (Berg 1989; Llanque 1990). El contacto que el especialista ritual mantiene constantemente con los seres tutelares aymara consolida una relación estrecha que Manuel esgrime como única garantía de éxito en las competencias ceremoniales del “maestro”.

Las imágenes oníricas y el empleo de la conversación sustentan las bases para una relación de cierta confianza entre el “maestro” y su tutor ceremonial, circunstancia que justifica la capacidad solícita del “maestro” cuando ha de pedir la intervención de su protector en la resolución cualificada de cualquier asunto que afecte a sus pacientes.

Imágenes, figuras y palabras constituyen parte esencial de los procedimientos ceremoniales empleados por el “maestro” y constituyen, así mismo, el objeto prioritario de su adiestramiento especializado. Son las imágenes y las palabras las que permiten al “maestro” ritual conversar sobre el mundo y sus conflictos, con los únicos seres que, según las creencias religiosas aymara, están en condiciones de procurar bienestar y satisfacción a sus demandas.

El testimonio de Manuel Coa Chura muestra la importancia que las palabras conversadas en los sueños con los detentadores del poder ceremonial poseen para la investidura y la adquisición de autoridad en la iniciación de los “maestros” rituales aymaras.

* * *

Alfio Vargas y Macario Vargas insisten en otros aspectos básicos del quehacer de los “maestros” ceremoniales; se refieren a las *ch'allas* rituales y su forma de proceder. Las *ch'allas* constituyen quizá el elemento ceremonial más importante de los rituales aymaras. Constituyen la forma adecuada de dar entidad al dominio ceremonial altiplánico, nombrando y agasajando a los seres tutelares que lo constituyen. Existen diferencias importantes que todo buen *yatiri* debe apreciar. Tiene que conocer los gustos diferenciados de las distintas libaciones ceremoniales empleadas en el ritual (alcohol, vino, cerveza), por parte de aquellos a quienes pretende agasajar; por otra parte tiene que conocer y distinguir el orden de autoridad de los invitados ceremoniales así como el sentido correcto en relación a las variables espacio temporales en que debe realizarse la *ch'alla*, “hacia la derecha”, en sentido contrario a las agujas del reloj, de levante a poniente. Esta precisión en “dar sentido al mundo” resulta fundamental en el caso de los *achachilas*, los detentadores del poder ceremonial de los *yatiri*. Son los *achachilas* los más celosos del orden de autoridad, representado por el *mallku marani* y los nevados de la Cordillera Real andina. Es necesario, según el testimonio de Alfio y Macario, iniciar la *ch'alla* desde estos poderosos *achachilas* dando la vuelta hasta los *achachilas* del lugar donde se encuentra la persona interesada, para retornar de nuevo hacia los nevados paceños de la Cordillera Real, cerrando la línea del horizonte ceremonial recreada por el *yatiri* y configurada por él merced a la *ch'alla*. Ninguno de los

achachilas que forman parte de esta rueda ceremonial ha de quedar sin ser nombrado y sin su correspondiente parte en el disfrute de la libación ceremonial. Es muy frecuente que los *yatiris* nombren el destinatario de la aspersión particular que están realizando y señalen su posición orientativa con el dedo o con la propia libación ceremonial que realizan.

Esta necesaria dirección o movimiento para “nombrar” ceremonialmente y dar sentido al mundo ritual aymara afecta a los *achachilas*, los *ch'uwa achachilas* y las *awichas*, según el testimonio de Alfio y Macario pero no a los del dominio de la Gloria. Así como los *achachilas* recrean en la *ch'alla* el dominio ceremonial completo del altiplano, las *chullpas* tan sólo adquieren una relevancia local¹⁸⁷ y, para Alfio y Macario, los santos y vírgenes no precisan ni de jerarquía ceremonial ni de movimiento alguno en su “nombramiento”, pudiendo convivirse según el criterio del propio “maestro”.¹⁸⁸ La completa *ch'alla*, manera de “nombrar” y de agasajar ceremonialmente a los seres tutelares del altiplano de Alfio y Macario, constituye una forma peculiar de ordenar el mundo y dotarlo de entidad. En este orden, la casa familiar ocupa una posición central; observemos cómo hemos respetado a los principales *achachila* de la Cordillera Real, para introducirnos en las proximidades de Qurpa y en el propio hogar de Alfio representado por el *kunturmamani* y la *ispälla* quienes garantizan la producción y protección del hogar, para alejarnos a continuación en movimiento circular de regreso hacia los grandes *achachilas* de la Cordillera.

En definitiva, los textos de Camelo Condori, Manuel Coa, Alfio Vargas y Macario Vargas nos ilustran sobre aspectos básicos del quehacer de los “maestros” rituales del altiplano; la importancia de las imágenes oníricas y el uso adecuado de la palabra, tanto en las letanías ceremoniales como en las *ch'allas* a través de las cuales el *yatiri* define por “nombramiento” el dominio ceremonial en el cual interviene por su competencia ritual. Saber “contar”, que es lo que hace con grado sorprendente de precisión y entusiasmo Carmelo Condori a través de los diferentes episodios de su sueño ceremonial; saber “soñar” como reclama Manuel Coa Chura para comunicar con los *achachilas*; saber “nombrar” como ejercitan Alfio y Macario Vargas con las *ch'allas* y *waxt'as* ceremoniales y la preocupación de Macario por “mirar” adecuadamente con el apoyo de Uchumachi, constituyen atributos de calidad y competencia en el quehacer de los “maestros ceremoniales” aymaras.

Notas

- 1 Sobre el susto o la pérdida del alma producida por una violenta impresión cuya vigencia se constata en toda América Latina ver, Rubel (1986:29-42); Vellard (1961-1962: 353-363).
- 2 Sector cocalero de los Yungas dedicado prácticamente en exclusividad a la producción de hoja de coca para consumo tradicional. Produce entre tres y cuatro cosechas anuales Albó (1986:255-296); Carter-Mamani (1986:16-17,81-82).
- 3 *Ajayu*. Una de las tres entidades anímicas (*ajayu*, *animu*, *kuraji*) que componen la persona en el altiplano aymara, cuyas vicisitudes y pérdidas provocan enfermedades
- 4 La presencia de insectos que se colocan sobre la ropa de los enfermos o sobre las *apxatas*, altares de Todos Santos en representación de los difuntos exige igualmente una etnografía precisa para saber qué especies son las portadoras de las entidades anímicas de los enfermos y de las propias almas de los difuntos (Comentario personal de Enrique Urbano).
- 5 La ofrenda compleja, denominada *mesa*, se quema finalmente como fórmula ritual establecida para que el sacrificio sea recibido por parte de los seres tutelares a los que se destina. De esta forma la mesa "pasa"; es aceptada, siempre que se queme satisfactoriamente.
- 6 El enfado del padre de Carmelo está justificado. Su hijo ha actuado como "maestro" sin el correspondiente permiso o "licencia" ceremonial que lo invista del poder necesario para iniciarse. El éxito de su cura "ilegal" es sancionado con el castigo que recibe, ya que desde los Yungas, una vez popularizado su éxito, se presentaron varios jornaleros en la casa de su padre en el Altiplano, solicitando atenciones ceremoniales por parte de su hijo.
- 7 Cualquier persona, a su gusto, como hemos visto con anterioridad, no puede ser *yatiri*. Es preciso una selección especial que le revela al candidato sus posibilidades para adquirir el correspondiente permiso.
- 8 La imagen supone una inversión del orden habitual de marcha entre los campesinos aymaras, ya que los varones acostumbran a caminar delante de sus mujeres. En este caso, la mujer detenta un estatus superior al del varón. Es una mujer "blanca" y, por tanto, representante de la autoridad y del poder. El aspirante a "maestro" camina detrás de la mujer blanca como muestra del complejo entramado social que en Bolivia liga a blancos, mestizos e indios en una densa iconografía en torno al poder, el estatus y la autoridad.
- 9 "Samo", sahumero. La situación de Carmelo se complica y cae enfermo al estar tentado por la mujer y acudir de noche a los cerros sin autorización, sin la sanción ritual pertinente. Su madre prepara sahumeros con los que trata de sanarle.
- 10 El lugar donde Carmelo infringe las normas, al curar a un paciente sin la correspondiente autorización, ha sido el causante de su mal. Por esta razón debe realizar su ofrenda y prestar el juramento acreditativo en dicho lugar. Los parajes y lugares del altiplano son objeto de consideración en la religiosidad popular aymara. Todo el altiplano bulle de vida; los seres tutelares aymaras, significados de forma peculiar en el paisaje en forma de cerros (*achachilas*), collados (*apachitas*), tumbas antiguas (*chullpas*), parajes "tocados" por el rayo (calvarios) e incluso el propio hogar campesino (*kunturmamani*) están "vivos" y los humanos establecen los convenientes acuerdos de manutención recíproca alimentándoles con ofrendas a cambio de protección, producción y salud (Albó 1992:93; Fernández Juárez 1994a; Kessel & Condori 1992; Kessel 1993:205-210).

- 11 Una vez legalizada la situación de Carmelo, obteniendo el permiso o licencia que precisaba del lugar sagrado que lo inviste de poder y no antes, es objeto de las revelaciones oníricas pertinentes.
- 12 No resulta vana la señalización de las “esquinas” de la casa como el lugar donde Carmelo sitúa la aparición de los “apóstoles”. Los márgenes y límites de la casa aymara presentan un tratamiento ceremonial peculiar en las diferentes fases constructivas (Palacios 1982:38). Las esquinas “sostienen” el entramado arquitectónico de la casa, así como las vigas sujetan las calaminas o los amarros de paja y totora que constituyen el techo. Las “esquinas” del hogar son objeto de frecuente atención ceremonial para que no cedan y los inquilinos se libren de la amenaza de ser “devorados” por *kunturmamani*, en caso de derribo.
- 13 El motivo iconográfico de los “dos caminos” resulta frecuente entre los evangélicos. Carmelo Condori vive en las proximidades de una de las iglesias evangélicas de la localidad (existen dos, pero con escasa aceptación por parte de los campesinos) y, al parecer, estuvo un corto espacio de tiempo vinculado a la iglesia evangélica por implicación de algunos parientes suyos. Sobre la dinámica de los grupos evangélicos en La Paz y sus formas diversas de relación con el contexto cultural aymara de muchos de sus feligreses, ver Ströbele-Gregor (1989); para el caso de los pentecostales, Riviere (1997).
- 14 Existe un gusto particular en las sociedades andinas por el concepto de “escala” y el empleo de “miniaturas” en sus diferentes manifestaciones rituales y culturales como modelo reducido, imitativo y manejable de la realidad.
- 15 El Illampu es uno de los nevados más importantes de la Cordillera Real andina. Es considerado uno de los principales *achachilas* otorgadores de bienes, como refleja la presencia del término *illa* en su etimología. Las *illas* son los seres encargados de la reproducción de los ganados (Fernández Juárez 1994 b).
- 16 Esta circunstancia resalta el compromiso de servicio que adquiere el especialista del “camino blanco”. Aspecto que contrasta con el valor “profesional” del “maestro” urbano y que constituye uno de los factores que le hacen sospechoso de fraude.
- 17 Las “mesas negras” son ofrendas complejas constituidas por ingredientes vegetales, secos y duros, minerales y restos orgánicos animales; se utilizan tanto para hacer daño a las personas, como para “limpiar” al afectado y devolver el mal a su causante (Rösing 1990; Berg 1985:51). Constituye el recurso culinario adecuado para complacer a los *saxras*, los distintos seres malignos que pueblan el altiplano.
- 18 El incienso constituye la ofrenda predilecta de los partidarios de “gloria”. Esta “gloria” personificada unas veces y en otras ocasiones considerada como “lugar”, incluye a santos, vírgenes, ángeles, calvarios, elementos del ritual eucarístico (cálices, cruces) y, al mismo tiempo, diversos fenómenos atmosféricos como el rayo, y cuerpos celestes, sol, estrellas y luna. Todos integran “la parte de gloria” y atestiguan el carácter sacro del servicio que el “camino blanco” implica. La ofrenda es presentada a los diferentes seres tutelares destinatarios. Algunos “maestros” emplean braseros que elevan para “alcanzar” correctamente la ofrenda al tiempo que recomiendan, ante los seres tutelares, las solicitudes de sus clientes.
- 19 La presencia de la iglesia en la cumbre del cerro donde los “maestros” ceremoniales son aleccionados, coincide con el plan de extirpación de idolatrías llevado a cabo en los Andes durante los primeros tiempos de la Colonia. Cruces,

santuarios e iglesias eran colocados en los habituales centros de culto popular (Arriaga 1968 [1621] : 267-268). Por otra parte, la iconografía eclesiástica en el sueño de Carmelo otorga un papel preponderante a los clérigos y “gente de iglesia” que coincide, a mi entender, con el grado de seducción y pertinencia ritual que el sacerdote conserva en el altiplano. Su carácter sagrado y la práctica habitual del ritual de la misa, le otorgan un poder simbólico de gran relevancia, como se demuestra en las persistentes solicitudes, en las parroquias rurales, para que bendiga los productos de la cosecha, animales, automóviles o enfermos. Ser aleccionado por “gente de iglesia” resulta apropiado para el reconocimiento prestigioso de Carmelo Condori como experto *ch'amakani*.

20 La implicación del motivo iconográfico de la “última cena”, parece claro, especialmente por la especialización de Carmelo en el “camino blanco” y discípulo, por tanto “del Señor”, cuyos apóstoles le han convocado al comienzo del sueño y aparecen ahora como responsables de su correcta instrucción.

21 Los *yatiri* y otros especialistas rituales muestran, con relativo orgullo, las marcas y señales que acreditan la elección de que han sido objeto para ejercer como “maestros” ceremoniales.

22 Todo “maestro” debe estar en condiciones de enseñar su marca a los pacientes que se lo soliciten. Poseer una marca o signo corporal que atribuir como testimonio de la elección “sobrenatural”, refuerza el prestigio y capacidad del “maestro”, así como la confianza de los clientes. Las “señales” más frecuentes consideradas por los “maestros” incluyen, como es lógico, toda una variada gama de cicatrices, cuanto más espectaculares mejor, así como marcas en forma de cruz o estrella en las líneas de las manos, cruces en el cuero cabelludo y duplicación de órganos (cuatro pechos, seis dedos... etc), fenómeno atribuido a la virtud multiplicadora del rayo.

23 *Inamama* (*inalmama*), *k'intumama*. Denominación aplicada a la hoja de coca por parte de Carmelo Condori. Las hermanitas (*Inalmama*, *k'intumama*; de hecho son tres hermanas, en otras versiones) son hijas del poderoso cerro Uchumachi, situado en las proximidades de la localidad de Coroico (Prov. Nord Yungas del Departamento de La Paz), padre y dueño de la hoja de coca. En los valles yungueños se localiza parte de la producción cocalera más importante del país, destinada mayoritariamente al consumo tradicional (Carter & Mamani 1986: 17).

24 Los “caminos” son los diferentes recorridos que forman las hojas de coca sobre el *tari* (tapete ceremonial empleado en las consultas de coca para “ver” la suerte). Camino en forma de “Y”, encrucijada.

25 La hoja de coca posee la virtud de mostrar una referencia anatómica precisa que el especialista ritual analiza en busca de los indicios y las circunstancias etiológicas que pueden haber ocasionado la patología del paciente. Un diagnóstico eficaz necesita de un ojo diestro en las características morfológicas de la hoja

26 Los diferentes ayudantes con que Carmelo Condori cuenta en su sueño de iniciación son “gentes de iglesia”. La presencia, en este caso, de una “madresita”, una monja, en el episodio, concuerda no ya sólo por su valor como especialista en las cosas de Dios sino que adquiere el carácter opuesto a la mujer que pretende engañarlo, al comienzo de la narración y concuerda con las apreciaciones etnográficas, en lo que respecta al reconocimiento, consideración y competencia otorgados a las mujeres *yatiri* (Colque 1988: 14-16).

27 La estrecha ligazón existente entre los avatares del alma y la enfermedad, manifestada en los diversos modelos de alteración del cuerpo, constituye una ló-

- gica razonable en los términos expuestos por Carmelo. Si el cuerpo humano se identifica con la variada gama de entidades anímicas que constituyen la persona, cabe pensar que las alteraciones graves del cuerpo se deben no ya sólo a las circunstancias sufridas por esas diferentes entidades, sino que la actuación terapéutica del “maestro” debe ir orientada prioritariamente al tratamiento de dichas entidades para sanar, en consecuencia, el cuerpo de los dolientes. Este tipo de urdimbre conceptual y terapéutica entre las entidades anímicas y el cuerpo humano, vigente entre los aymaras, constituye una de las carencias más notorias atribuidas a los médicos y doctores que no entienden las enfermedades “de la gente”, preocupándose tan sólo por el cuerpo.
- 28 La insistencia en resaltar la importancia de la anatomía simbólica de la hoja, fundamental para diagnosticar todo tipo de enfermedades y sucesos perjudiciales para los clientes, está plenamente justificada. La redundancia de este tramo del sueño, testimonia la dificultad del aprendizaje para la adquisición de la destreza anatómica que la hoja de coca permite en el análisis de las enfermedades, así como la calidad de razonamiento del iniciado.
- 29 El adoctrinamiento de Carmelo presenta recursos habituales en el magisterio rural como la ironía, el castigo y la reprimenda.
- 30 La imagen de la flor es utilizada frecuentemente como metáfora de la vida en relación con el ciclo productivo (*pachamama panqariwa*; la madre tierra es flor). La delicadeza y estética de la flor, así como su relación con el pensamiento, son recogidos por Kusch (1977:67). Algunos “maestros” resaltan el carácter estético apropiado de las ofrendas rituales sacrificadas a la tierra, *pachamama*, en comparación con la belleza de las flores. Las “ropas” de la coca son las propias hojas. El “maestro” ha de observar una cortesía estricta con respecto a la hoja de coca. En cuanto las hojas se secan ha de cambiarlas, comprar nuevas “ropas”, dedicando las viejas, para *pijchar*, mascar. El uso del *pijchu* contiene un valor social de gran trascendencia para las personas adultas. Cualquier conversación relevante en el seno de la asamblea comunitaria, ha de verse correspondida con un *pijchu* prolongado. Cada comunero aporta a la reunión su parte correspondiente de coca que ofrece a los demás en su propio *tari*. Los niños, si bien juegan a imitar a los mayores, jamás deben *pijchar* porque “no entienden” el significado del *pijchu* y las obligaciones que impone (Wagner 1976:194).
- 31 Con respecto a la hoja de coca, los maestros rituales aymaras sostienen una relación casi conyugal. El padre de la hoja de coca, *Inalmama, k’intu mama, kimsa phuchani*, es el poderoso cerro Uchumachi de la zona cocalera de Coroico en la provincia de Nord Yungas con el que Carmelo y otros *yatiris* y *ch’amakanis* contactan para velar por los intereses de la hoja de coca y su acierto en las predicciones.
- 32 Los santos ecuestres gozan de una predilección importante en el altiplano aymara, en especial Santiago, vinculado desde antaño con el rayo y los “hechiceros” de la Colonia, así como, igualmente, con los actuales “maestros” ceremoniales tocados por el rayo, hijos del rayo (Guamán Poma 1987: 268; Monast 1972:64; Mariscotti 1978b: 365-375).
- 33 La ambición desmedida por la plata y el desempeño como “maestro” ceremonial resultan conceptualmente incompatibles. El deseo avaricioso por el logro de riquezas constituye un impedimento moral para el buen ejercicio como *yatiri*. El valor de “servicio” que el “maestro” otorga a sus conocimientos, contrasta con el sentido profesional y remunerado que en ciertos ámbitos urba-

nos implica. De los “maestros” muy caros se sospecha su condición de farsantes o “brujos” (*layqa*).

34 Carmelo parece desentenderse de sus tarifas, ya que son establecidas por los *aphällas*. La tarifa establecida escrupulosamente por los seres tutelares aymaras, en relación con el trabajo realizado, es traducida por el “maestro” a su cliente. El valor escalar que afecta a los conceptos espacio-temporales en el ritual aymara y su regusto por la miniaturas, se manifiesta en la consideración del precio. Un precio en “miniatura” es convenientemente trasladado al plano de la realidad por parte del maestro en las cifras que corresponde. Si los seres tutelares exigen “cuatro” por la labor realizada, Carmelo interpreta que, en realidad,

35 Los *yatiri* consideran habitualmente uno de los lados de la hoja como positivo (el verdoso del haz, la cara, su “rostro”) y el otro negativo (el blanco del envés, la espalda). La lectura empleada por Carmelo se complica al considerar “ambos lados”; de hecho obliga a la hoja a indicar con claridad, en los casos más complejos, volteando las hojas y valorando lo que el lado “oculto”, es decir la espalda (el envés), indica. Esta técnica causa gran desasosiego en los clientes, familiarizados con la consideración habitual del lado verde, el “rostro” de la hoja de coca, como favorable.

36 Le pregunta uno de los personajes que se encuentra en el cerro blanco interesándose por la competencia de Carmelo como maestro ceremonial.

37 Se refiere al brasero de incienso.

38 Carmelo cuenta las escenas de su experiencia onírica como si de un viaje se tratara, desplazándose en sueños al cerro donde le muestran las técnicas ceremoniales e interrogan sobre la exactitud de la parafernalia ritual que debe emplear y retornando luego a la consciencia para analizar la causa de sus fracasos.

39 “No saber”, es decir, hacer mal o equivocadamente parece ser un requisito importante para acceder al lado negro. El no hacer bien siempre resulta dañino para el cliente y constituye un refugio apropiado para el fraude. Los que no hacen bien, los que no saben ineludiblemente pertenecen al lado negro porque, en cualquier caso, perjudican.

40 El sueño adquiere el formato narrativo y el ritmo lógico característico de los procesos ceremoniales aymara en los que aparecen frecuentes ciclos de tres tiempos y segmentos ceremoniales desarrollados en torno al número “tres” (Buechler 1980:108).

41 Es notable la presencia en el sueño de diversos ayudantes que van encauzando el aprendizaje ceremonial de Carmelo Condori en la dirección adecuada.

42 El “maestro” ha de identificar los usos ceremoniales de sus manos. Los comensales sagrados exigen un tratamiento exquisito y diferenciado. El correcto uso ceremonial exige el reconocimiento de los valores asociados a la mano derecha y los propios de la mano izquierda. Los seres malignos son agasajados y sus efectos dañinos devueltos mediante reiterativos movimientos “hacia la izquierda” (Rösing 1990), mientras que los seres de la gloria y *pachamama* reciben las ofrendas con la mano derecha, como los seres humanos. Los conceptos asociados al dualismo derecha e izquierda, con implicaciones de género (derecha masculino, izquierda femenino) aparecen en cronistas de Indias como Pachacuty ([1613], 1992:203) y son frecuentes en los estudios etnográficos contemporáneos (Platt 1980; Mayorga *et al* 1976; Valderrama & Escalante 1988). La ofrenda tiene que ser bien recibida para que resulte eficaz. Sólo el buen “maestro”, “el

- que sabe" puede suponer que sus mesas rituales son aceptadas convenientemente.
- 43 El deber y la dedicación al servicio, por parte del "maestro", se ha de salvaguardar hasta su muerte. La persona elegida no puede renunciar a su destino (Huanca 1990:69).
- 44 Mesas rituales, braseros e incienso.
- 45 Las revelaciones se producen en el sueño.
- 46 El conocimiento ya se encuentra en poder del "maestro" ceremonial
- 47 El buen "maestro" conoce su oficio sin copiar de los otros. Depende de él, en el ejercicio de su crítica reflexiva y análisis de la información revelada en el sueño, consagrarse como buen *yatiri*. Si resulta frecuente que los "maestros" menos favorecidos consulten algunos casos a los de mayor prestigio.
- 48 Qapiqi es el nombre del cerro ceremonial más importante de Ajllata Grande.
- 49 Tejido ceremonial, (*chinu, tari*) que el *yatiri* emplea para llevar sus hojas de coca.
- 50 Velas de cera.
- 51 Se refiere a las mesas rituales
- 52 Quizá sea más apropiado hablar de especificidad que de jerarquía ceremonial, como he señalado anteriormente. Los *ch'amakanis* atienden casos que por sus características escapan a la competencia de los *yatiris*.
- 53 El aprendizaje del "camino negro" ocupa el último lugar en el saber del "maestro". Por un lado es utilizado como aparente "disculpa" ante el oyente, sin embargo, constituye parte del conocimiento más complejo adquirido solo al final, cuando el candidato ya posee cierta destreza y conocimientos fundamentales.
- 54 En la representación iconográfica del demonio andino, Supay, intervienen diversos motivos alegóricos. El diablo, importado desde la cristiandad, se muestra con atributos característicos de los mestizos e incluso es celebrado como el retorno de los difuntos (Harris 1983; Taylor 1980). El carácter caprichoso y voluble del demonio andino es resaltado por varios estudiosos como Paredes (1976), Oblitas (1978) o la antropóloga Olivia Harris (1988:25). El "tío" de las minas, estudiado por Tristan Platt (1988:31-35), June Nash (1985:115) y Fernández Juárez (2000) aparece como el patrono de los mineros y dueño de las vetas de mineral. Destaca la celebración del diablo en la Fiesta de la Virgen del Socavón de Oruro. Aparece representado en las comparsas de la "diablada" con unos atributos de felino que recuerdan vagamente, el estilo arqueológico "Chavín".
- 55 Los *saxras* resultan impertinentes y muy curiosos. Siempre observan con detenimiento el quehacer de los humanos.
- 56 Cabeza, autoridad.
- 57 El color negro caracteriza los atributos de los *saxras*
- 58 El oro, el dinero, los minerales y riquezas son del lado *saxra*, del demonio (Fernández Juárez 1998b). Primera tentación que sufre Carmelo Condori.
- 59 Tratan de tentar y engañar a Carmelo Condori, pero resiste firme en su deseo de seguir el "camino blanco".
- 60 Segunda tentación. La propuesta de adulterio.
- 61 El mal, encarnado en la mujer tentadora, camina como una serpiente. Esta imagen está ligada de nuevo al pasaje bíblico del Antiguo Testamento en relación con los acontecimientos del Paraíso y el engaño de la serpiente.
- 62 Las entidades religiosas aymaras se manifiestan como "aire", como "ventarrón". Los remolinos de viento que envuelven a las personas son considerados *saxra wayra* "viento maligno" y peligroso origen de enfermedades (Aguiló 1985:33-34).

- 63 Los animales silvestres que se pegan demasiado a las casas de los humanos con
hábitos nocturnos y colores oscuros, son considerados *saxras*
- 64 *Ch'iyara misa*, ofrenda de maldición; la comida predilecta de los *saxras*.
- 65 La imagen refleja una situación de peligro para el “maestro”. Los seres tutelares
hambrientos amenazan con “comer gente”, ocasionando enfermedades. En este
sentido, los malignos *saxras* resultan particularmente curiosos, voraces y
amenazadores.
- 66 Tercera tentación. Carmelo se niega a servir a los *saxras* su comida ceremonial
predilecta.
- 67 La “espada” del *yatiri*, unas simples llaves o una pequeña navaja. El “maestro”
aprende a defenderse en el sueño y a manipular los recursos “a escala” pertinentes
para desenvolverse en diferentes planos, el ceremonial y el profano, el onírico y el
consciente.
- 68 Los diablos y demonios capturan las entidades anímicas de la gente, *ajayu*, *animu*,
kuraji, para devorarlas y así provocar enfermedades que pueden ser curadas
con la elaboración de *ch'iyara misas*.
- 69 El término *jaqi* se aplica a las personas “maduras”. Aquellas que desempeñan
cargos en la comunidad y que se insertan en las redes del parentesco ceremonial
o compadrazgo. Sólo los *jaqi* son considerados mujeres y hombres de pleno
derecho en la comunidad cuando consiguen, tras el matrimonio, confirmar
su estado con la celebración de la *utachaña* o *achuqaña*, la ceremonia del techa-
do de su nuevo hogar.
- 70 Curiosa inversión en el sueño respecto a la práctica ceremonial de Carmelo
Condori quien convoca a los *aphällas* de forma parecida, durante la *ch'amaka*
ceremonial.
- 71 Purito. Alcohol de caña.
- 72 El “maestro se ve forzado a utilizar la *ch'alla* para descender del cerro. Convi-
dando a los seres tutelares con una *ch'alla* correcta, en todas las direcciones del
espacio, el “maestro” garantiza la complacencia del entorno ecológico que lo ro-
dea y su propia seguridad. La lectura de coca y la *ch'alla* de trago constituyen
las principales manifestaciones ceremoniales, junto a la elaboración de ofren-
das, que un “maestro” debe dominar con los seres tutelares aymaras. Carmelo
Condori se ve forzado a practicar a la fuerza para descender del cerro donde ha
sido abandonado a propósito para fortalecer su aprendizaje de la *ch'alla*. La co-
rrección de sus *ch'allas* le acreditan como buen “maestro” ceremonial a la vez
que le protegen de cualquier amenaza.
- 73 Carmelo Condori reflexiona en los cerros sobre sus competencias y técnicas ce-
remoniales. Son los cerros quienes invisten al “maestro” del poder ritual que le
caracteriza.
- 74 Ha interiorizado los conocimientos revelados en el sueño.
- 75 Carmelo Condori “ya sabe”, no precisa preguntar a nadie.
- 76 *Poliyanu*, según De Lucca (1987:123) es un viento de Occidente.
- 77 Sugerente apreciación; diríase que se trata de un lugar de “condenados”, una es-
pecie de purgatorio donde hubiera que exculpar las penas por los pecados co-
metidos. Carmelo no hace diferenciación alguna. A Puliyanu van las almas ay-
maras, indias, como si todas estuvieran “condenadas”, sometidas a diferentes
trabajos y faenas. Aunque hace referencia explícita a los pecadores, los no pe-
cadores no parecen sacar alguna ventaja de su situación ya que se ven, como los
otros, sometidos a diferentes trabajos forzados.

- 78 Por contraposición al cerro ritual en que se desarrolla la iniciación de Carmelo.
 79 Estos clérigos ayudantes parecen interesados en “hacer caer” a Carmelo para probar sus convicciones como “maestro” ceremonial. A veces de forma simbólica, aludiendo a su fortaleza de carácter, tentándolo con el dinero del “camino negro” como ya hemos visto, otras veces, de forma literal como en el puente que separa los dos sectores de *Puliyanu*.
- 80 *Q’ipi*. Fardo campesino empleado para portar sobre la espalda todo tipo de cargas. En este caso los pecados.
- 81 En otras versiones del mismo suceso se dice que las almas están construyendo una torre de adobe que no consiguen nunca techar. Cuando están a punto de hacerlo se cae la torre. El día en que consigan techar esa torre campanario, será el día del juicio final. Ese campanario se encuentra “hacia el Perú”, es decir hacia el Poniente, la dirección de las almas. La narración es muy frecuente en las comunidades aymaras de la cuenca boliviana del Lago Titicaca.
- 82 En relación con la festividad de Todos Santos y sus peculiaridades en el Altiplano aymara (Berg 1989a:155-175; Fernández Juárez 2002a:123-158).
- 83 *Uchumachi* valora el *tari* del “maestro” y evalúa si las hojas de coca están bien cuidadas, si son nuevas, o no
- 84 Cuando las hojas de coca que el especialista utiliza en la consulta, están muy resacas, tiene que cambiarlas. Puede *pijchar* (mascar) las hojas secas y comprar hojas nuevas, jugosas y brillantes para introducirlas en el *tari* que utiliza habitualmente en la lectura. Estas hojas “jugosas” y nuevas son la “ropita” de la coca.
- 85 El “maestro” ceremonial aymara tiene que visitar lugares de especial reconocimiento sagrado, investidos de poder (Huanca 1990:62-64).
- 86 La investidura completa precisa de un ciclo de tres visitas a los centros ceremoniales de poder. El número tres aparece con frecuencia en la parafernalia ceremonial aymara e incluso fundamenta la eficacia de un ciclo ritual completo (Berg 1985:94).
- 87 La mesa es una ofrenda ritual compleja constituida por ingredientes de naturaleza (animales, minerales y vegetales) que satisfacen las expectativas rituales culinarias de los diferentes comensales sagrados a los que se destinan (Fernández Juárez 1995a). Sobre el origen etnohistórico de los ingredientes y su localización en diferentes preparados ceremoniales andinos, ver Girault (1988: 156-265). Ver el apartado correspondiente a las *mesas* rituales en este libro.
- 88 Cualquier candidato o aspirante a “maestro” necesita solicitar previamente permiso en un lugar de especial significación sagrada para poder iniciar su formación. La falta de este requisito desacredita la labor ceremonial del implicado, resultando incluso potencialmente peligroso para su salud y un fraude para su potencial clientela.
- 89 La calle Sagárnaga constituye uno de los contextos rituales más importantes de la ciudad de La Paz. En ella trabajan los “maestros” *kallawayas* procedentes de la provincia Bautista Saavedra, al Norte del departamento de La Paz y ahora afincados como “residentes” en el entorno urbano paceño. En la plaza de San Francisco atienden tanto *yatiris* como charlatanes que hacen propaganda de sus preparados y remedios (López García 2002). Un poco más arriba, la calle Linares, donde se localiza el conocido “mercado de las brujas” repleto de puestos con especies vegetales propias de la farmacopea tradicional y elementos rituales para la elaboración de ofrendas. Buena parte de los *yatiris* y “maestros” que ocasionalmente aparecen por la ciudad, contactan con las “caseras”, vendedoras de re-

medios, para formalizar su cartera de clientes, con la correspondiente comisión económica. Sobre el mito etnográfico del *kallawaya* urbano merece la pena resaltar el trabajo de Vulpiani (1993:389-422).

90 El “maestro” preocupado en exceso por la plata y el enriquecimiento se encuentra bajo el control social que suscita la sospecha de ser *layqa*, “brujo”.

91 La suerte predictiva de los naipes o baraja española ha conseguido adoptar parte de su iconografía y contenido conceptual al contexto andino. La irrelevancia aparente de género entre “sotas”, “caballos” y “reyes”, la vinculación del “oro” con la riqueza y el dinero, las “copas” con el trago, los “bastos” (espinos) con el “daño” (brujería) y las “espadas” con la justicia, atestiguan, junto al marco de referencia que posibilitan las figuras, una concepción plástica de los sucesos que preocupan al cliente y motivan la consulta.

92 La experiencia onírica constituye una puerta de acceso al conocimiento ceremonial que sólo pueden franquear los que saben soñar y contemplar las imágenes pertinentes. Sobre la relevancia del sueño en las sociedades indígenas americanas, así como sus variadas consideraciones en relación con la realidad consciente, ver Tedlock (1995). Por su parte, Polia y Chávez (1993:9-48) presentan un análisis comparativo de fuentes etnohistóricas en el que se aprecia el valor otorgado a los sueños como fórmula específica de conocimiento predictivo entre los especialistas rituales andinos, precisamente los responsables de los cultos populares durante la Colonia.

93 Existe una variedad de entidades religiosas y personajes sagrados a los que es preciso atender en el agasajo de las ofrendas ceremoniales (Fernández Juárez 1994a:155-189).

94 La *pachamama* es la “madre tierra”. Sin embargo posee diferentes denominaciones y advocaciones no siempre propicias a los deseos humanos (Mariscotti 1978a). Los vínculos establecidos entre la *pachamama*, “madre tierra” y la Virgen María en los Andes, son apuntados en Firestone (1988).

95 *Chullpas*, los gentiles, los que poblaron el altiplano en tiempos del *ch'amak pachacha*, (época oscura), antes del diluvio y que fueron muertos por el agua y el fuego solar. Se identifican con los restos humanos procedentes de restos arqueológicos y tumbas precolombinas. Algunas poblaciones aymaras, próximas a los últimos enclaves uru-chipayas que sobreviven en las inmediaciones del lago Coipasa, denominan *chullpas* a los representantes de este grupo étnico (Guerra 1991; Wachtel 1990; De la Zerda 1992). Son especialmente dañinos cuando no se les trata con la cortesía apropiada. Siempre que uno pasa por las inmediaciones donde habitan, restos arqueológicos, hay que mostrarse respetuosos, pedir permiso a la *chullpa* y nunca escarbar en sus dominios en busca de tesoros y plata, *chullpa qulqi*, por cuanto la *chullpa* puede enojarse y hacer enfermar al curioso introduciéndole pequeños huesos en el cuerpo que afloran paulatinamente al exterior ocasionando purulentas heridas. Los pobladores aymaras mantienen una distancia cultural y de identidad con respecto a los *chullpas*; no las consideran antepasados suyos puesto que “no eran gente”, basándose en el tamaño desmesurado o bien pequeño de los restos de los *chullpas* y en sus huesos deformes (cráneos especialmente deformes).

96 El culto a las piedras y a los cerros es común en todo el área andina (Martínez 1983:85-115). Piedras y cerros constituyen un modelo metafórico orgánico en relación con la estructura y funcionamiento del propio cuerpo humano (Bastien 1986:5-24), en relación con el modelo de “cuerpo montaña” localizado en cier-

tas comunidades *kallawayas*. En otra parte (Fernández Juárez 1995b) he considerado la relación establecida entre “cuerpo” y “piedra”, por parte de los aymara. El hermetismo de la roca, su carácter duro y “cerrado” son considerados pertinentes en la valoración de los cuerpos sanos y resistentes a la enfermedad, por parte de los *yatiri*.

- 97 Los malos “aires” y efluvios malignos son causa de enfermedades en diversos sectores de los Andes. Así lo señalan las informaciones de Frisancho (1986) en el área de puno, Aguiló (1985) en las poblaciones potosinas, Palma (1978) respecto de las provincias norteñas de Jujuy, Salta y Tucumán, Mario Polia (1988) en las alturas de Huancabamba (Piura) próximas a la frontera peruano-ecuatoriana, el padre Lira (1985) en las serranías cuzqueñas, o la propia Carmen Bernand (1986) en el Ecuador.
- 98 “Tío” es el saludo estipulado en el área rural que la persona más joven debe dedicar al de edad superior al cruzarse, sean o no vecinos de la misma localidad. El término “tío”, sin embargo, se aplica al demonio, patrono de las minas y socavones del altiplano; dueño del mineral a quien se rinde culto, particularmente cada primero de agosto, con la intención de que no esconda las vetas y las ofrezca con generosidad (Fernández Juárez 2000a).
- 99 Término aplicado a los *ch’amakani*.
- 100 El *yatiri* tiene la obligación de “presentar” al doliente ante los seres tutelares que van a intervenir en su cura; para ello emplea los recursos propios de la parafernalia ceremonial aymara así como las fórmulas pertinentes en el trato y conversación habituales ante las personas de autoridad y prestigio.
- 101 La necesidad económica y la posibilidad de conseguir unos pesos, ejerciendo como *yatiri*, provoca un alto grado de “intrusismo” en el mercado ceremonial paceño. Los “maestros” ya establecidos en los sindicatos de *yatiris* de El Alto de La Paz se quejan de la afluencia importante de campesinos que, apenas con ciertas nociones sobre la predicción de la hoja de coca, ejercen como “maestros” imponiendo una férrea competencia por la consecución de una cartera estable de clientes.
- 102 Sólo los *yatiris* más afamados y de prestigio se atreven a incursionar en los valles yungueños. Los *yatiris* del altiplano explican las trampas que los campesinos de los Yungas les preparan colocándoles cuchillos escondidos, para probar el buen hacer de los “maestros”
- 103 Los *yatiris* en su mayoría curan y realizan sus preparaciones rituales por la noche, según el horario que establece la consulta de la hoja de coca.
- 104 Es preciso confirmar la etiología de la enfermedad así como la eficacia de la terapia empleada mediante una consulta postrera a la hoja de coca.
- 105 Los médicos muestran su eficacia en el tratamiento del “cuerpo”, no así respecto a las aflicciones que habitualmente afectan el alma de las personas, a través de las diversas entidades anímicas que lo conforman. Los “maestros” diferencian las enfermedades “de la gente” (aquellas que son competencia del *yatiri* y que normalmente tienen que ver con las aflicciones que afectan el alma de los pacientes), de aquellas otras propias del “médico” o del doctor, institucionalizadas en los términos más agresivos de la terapia clínica occidental: vacuna, inyección, suero o “transfusión”, por no citar al terrible “operador”, personaje mítico conocido en aymara como *kharisiri* cuya destreza consiste en la extracción de líquidos vitales, la grasa y la sangre de sus víctimas, con ánimo de lucro.
- 106 Los seres humanos, los *jaqi* del altiplano, poseen diferentes entidades anímicas (*ajayu*, *animu*, *kuraji*) susceptibles de sufrir acontecimientos o sucesos que

afectan la salud de las personas. Estas entidades anímicas son apresadas y retenidas por los seres maléficos del altiplano que las devoran paulatinamente agudizando el cuadro clínico del doliente afectado.

- 107 Las enfermedades provocadas por la pérdida de las entidades anímicas de los aymaras no son accesibles a la medicina académica. El corazón constituye el centro anatómico del ser humano. El valor otorgado al “centro”, *taypi* en las diversas concepciones espaciales, religiosas y sociales aymara, le atribuyen un poder aglutinante y estabilizador (Rivière 1982). La pérdida de este “centro” supone una seria amenaza, tanto para el orden comunitario como para la salud del individuo (Bastien 1978).
- 108 Los procedimientos de higiene simbólica o “limpia” son frecuentes en la terapia aymara. Las “limpias” ceremoniales pretenden, a través de los frotamientos, eliminar la contaminación que produce la enfermedad; así se consigue alejar el “daño”, la desgracia, la pena, el infortunio o la envidia que ocasionan la aflicción del doliente.
- 109 La mesa ritual adapta sus características configurativas a las necesidades del entorno urbano. La conceptualización tecnológica aymara se fundamenta en dos principios básicos, por una parte, el conocimiento basado en la experimentación empírica, por otra, el ejercicio del principio de reciprocidad que liga a las personas con los seres que ejercen una celosa tutela sobre los humanos y la satisfacción de sus necesidades (Kessel 1993:205-210). La rentabilidad de los negocios y la presencia de clientes se procura de forma ceremonial con el sacrificio culinario de la mesa durante la primera quincena de agosto, ofrecida generalmente a la *pachamama*.
- 110 *Tulsi misa*: ofrenda dulce. Está constituida por una serie de figuras azucaradas, caramelos y frutas pasas (*k'isas*) con diferentes motivos iconográficos alusivos al talante de la ofrenda.
- 111 *Llamp'u*. Grasa procedente del pecho de la llama, de su “centro”. El término *llamp'u* se aplica a las sustancias suaves, “molidas”. Bertonio ([1612], 1984:201) sitúa el término *llamp'u* dentro de un campo semántico que alude a las recomendaciones morales que deben imperar en las relaciones humanas.
- 112 *Wira q'uwa*. Especie herbácea de altura empleada como ingrediente habitual en las ofrendas ceremoniales a la tierra.
- 113 Es preciso convidar a cada comensal ceremonial “parte por parte”, es decir, de forma diferenciada.
- 114 Ejercer como “maestro” ceremonial sin pasar previamente por el proceso de iniciación que fundamenta la solicitud de “licencia” y la consiguiente investidura de “poder” resulta no sólo peligroso, por la actuación de los personajes tutelares implicados, sino fraudulento. Se achaca habitualmente a los “maestros” urbanos especialmente preocupados por los rendimientos económicos, este tipo de carencias en su formación.
- 115 Manuel Coa Chura, en contraste con otros numerosos especialistas rituales que sí otorgan una importancia al orden configurativo de la ofrenda, antepone la conversación y el contacto con los comensales sagrados frente a las posibilidades estéticas de la mesa. Desconozco hasta qué punto incide en esta consideración su ceguera y la probable dificultad en preparar “lindas” ofrendas, calificativo habitual entre los “maestros” ceremoniales para resaltar el valor culinario sensible de la mesa. Manuel testimonia en su relato el privilegio concedido a la ética frente a la estética ceremonial y la importancia de la investidura del poder

- ritual que todo buen maestro ceremonial debe acreditar. Una vez que el “maestro” tiene el “poder” ritual, puede preparar las ofrendas como estime oportuno, lo difícil es hacerse con el poder ceremonial que detentan los *achachilas*.
- 116 Cada *yatiri* prepara las ofrendas rituales de una forma diferente. Lo importante es que el resultado de la elaboración sea satisfactorio.
- 117 Caja, plato, envoltorio de la ofrenda.
- 118 La distribución de los ingredientes en la ofrenda adopta, frecuentemente, una disposición cruciforme sobre el espacio de la mesa.
- 119 *Sullu*: Feto. Ingrediente de especial relevancia y prestigio en las diversas ofrendas ceremoniales. Se emplean preferentemente fetos de llama, los de mayor significación y estatus simbólico, en el caso de las ofrendas dedicadas a la *pachamama*. Los fetos de chanco (cerdo) y oveja aparecen en las ofrendas dedicadas a las *chullpas*, los “antiguos” (Fernández Juárez 1993:104-115).
- 120 La grasa de llama es una especie ceremonial muy apreciada en el área andina. El “sebo” constituye la reserva energética vital, cuya presencia en las ofrendas refleja una importante carga simbólica respecto a los fluidos corporales (Sze-minski 1987:17). Por otra parte, el sebo de llama es la materia que permite reemplazar al animal (la llama) en el sacrificio de la mesa: “*en su lugar ponemos pues llamp'u*”. Durante la Colonia, la grasa de llama formaba parte de los ingredientes requeridos en la hechicería nativa para la reconstrucción iconográfica de cuerpos de personas andinas. Constituía la imagen o “doble” de la víctima a la que se pretendía ocasionar algún daño (Arriaga 1968:210-211).
- 121 “Bajar”, retirar, eliminar. Implica cierto principio de verticalidad anatómica en la curación.
- 122 Diversidad etiológica. Cada entidad implicada en la generación de enfermedades es satisfecha culinariamente de una forma específica; cada comensal tiene unas preferencias culinarias rituales que es preciso atender de forma correcta y diferenciada (Fernández Juárez 1995a; 1997).
- 123 Esta insistencia de Manuel por acudir a los cerros ceremoniales como fuente de conocimiento ritual es compartida por otros *yatiris* como sabemos. De forma muy explícita lo manifiesta Alfio Vargas desde la comunidad de Qurpa: “...*los achachilas son los que dan la idea*”; es decir el pensamiento, el conocimiento que los *yatiris* precisan. Quizá por esa circunstancia al igual que las comparsas musicales hacen “serenar” sus instrumentos para interpretar bien, colocándolos junto a los manantes de agua, el *yatiri* coloca su *tari* de coca en el cerro, para que adquiera conocimiento. Cada cerro ceremonial posee una especialidad concreta Alfio otorga, por ejemplo, al cerro peruano de *Machu Picchu* una gran relevancia “*para ver en naipe*” por el poder de los *inkas* y su relación con los españoles. Las barajas de naipe “españolas” están alcanzando cierta consideración en algunos *yatiris* del altiplano, pese a constituir en la actualidad una herramienta poco habitual; no así en la ciudad de La Paz donde es frecuente su empleo principalmente entre los *kallawayas* “residentes”.
- 124 Se refiere a consultar las hojas de coca.
- 125 Es preciso ver qué “lado”, “camino” o especialidad se ajusta mejor a las características del candidato. Depende de la especificidad de la competencia en el servicio que le corresponda ejercer al “maestro”, en base a su selección.
- 126 El proceso de iniciación de un “maestro” ceremonial aymara requiere períodos cíclicos de adiestramiento que es preciso cubrir.

- 127 Lo prioritario para Manuel consiste en ser investido del poder ceremonial que al maestro le franquea las revelaciones oníricas de los *achachilas*; la técnica ritual específica, resulta secundaria.
- 128 El aprendizaje es un reto personal individualizado y, frecuentemente, empresa que el “maestro” acomete en solitario. La eficacia de sus conocimientos y la versatilidad de su sabiduría son deudores, en gran parte, de las imágenes oníricas y de las conversaciones que el candidato establece con los *achachilas* y otras entidades de poder.
- 129 Trata de justificar su desconocimiento del “lado” maligno de los *layqas*.
- 130 Importante apreciación de Manuel; no cabe el simple conocimiento especulativo o de curiosidad intelectual; sólo cobra sentido interesarse por el quehacer de los *yatiris* si uno va a desempeñarse como tal, es decir, si está dispuesto a afrontar el riesgo de ejercer esa labor. Constituye un criterio ético importante el hacer las revelaciones de los maestros ceremoniales tan sólo a quien se apresta a afrontar su propia iniciación ceremonial.
- 131 Se interesa por la “competencia”; por el quehacer de Carmelo Condori, paisano suyo de la comunidad de Tuqi Ajllata Alta.
- 132 Santuario de *yatiris*, en su mayor parte emigrantes que proceden de comunidades aymaras próximas a la ciudad de La Paz, destacando una notable presencia de “maestros” originarios de la cuenca del Lago Titicaca que se localiza en las alturas de la Ceja, en El Alto de La Paz.
- 133 Se queja Macario Vargas del duro trabajo del *yatiri*, “...no conviene de *yatiri*”. Hay que desplazarse lejos, generalmente por la noche cuando se trata de curar a los enfermos, el frío y las largas distancias, junto a los peligros de la noche que Macario combate con *ch'allas* ceremoniales de alcohol, no compensan el escaso “salario” que el *yatiri* recoge de sus desvelos en la comunidad. Por eso Macario Vargas se ha vuelto “hermano” y dice que ahora va rezar con “el libro” como los *tata kuras* (sacerdotes). Es interesante hacer constatar la significación ceremonial que los propios evangélicos aymaras alcanzan tanto en el altiplano como en la ciudad de La Paz (Riviere 1997; Strobele-Gregor 1989).
- 134 *Qaqäqa achachila, Wayna Potosí*.
- 135 Sé que se trata del cerro Pachjiri, el célebre cerro sagrado que se erige sobre la comunidad de Ajlla, pero busco precisar la información. El cerro *Pachjiri* o *Pajchiri*, “partido”, goza de un gran prestigio ceremonial entre los *yatiris* aymaras, particularmente los de la provincia Omasuyos. Consta de una diversidad de altares de sacrificio con diferentes denominaciones y especializaciones rituales (“muerte cambio”, *ispa awichus*, *yaqi qala*,). Suele ser un cerro importante en las iniciaciones rituales de los *yatiris* del sector y así mismo punto ceremonial de encuentro el mediodía del primero de agosto, momento en que la *pachamama* se abre en todo el altiplano para recibir *waxt'as* y ofrendas complejas (Newpover 1989; Yampara (edit.) 1996). Los últimos días del mes de agosto de 1995, los noticiarios radiofónicos de Radio Achacachi y Radio San Gabriel, en lengua aymara, informaron a las comunidades aymaras de la provincia boliviana de Omasuyos (Departamento de la Paz), sobre un acontecimiento “inaudito”. En la cumbre del cerro *Pachjiri*, se había cometido un asesinato en la persona de una niña, una pastora, originaria del pueblo de Huarina a quien, supuestamente unos individuos habían degollado y quemado su cuerpo, después de asperjar su sangre sobre el altar de los *ispa awichus* (“abuelos gemelos”) del cerro. Las noticias confusas que siguieron a las primeras informaciones introducían particula-

- res interpretaciones sobre el acontecimiento, por parte de los propios campesinos aymaras. Para unos, los responsables del acto criminal eran empresarios mineros de Oruro, otros implicaban a dueños de flotas de transporte, otros apuntaban a la codicia de extranjeros que, coincidiendo con el contexto ritual característico del mes de agosto, habían ofrecido una *wilancha*, “sacrificio de sangre”, humana con la intención de hacer propicios sus respectivos negocios, comprando los servicios de un *layqa* (brujo) orureño, como maestro de ceremonias. El cuartel militar de la vecina localidad de Chua había apresado a los responsables y acordonado la zona, efectuando un escrupuloso control de todas aquellas personas que subían y descendían del cerro durante las prácticas ceremoniales de agosto y finalmente, según el testimonio de varios testigos, explosionaron el altar de los *ispa awichus* con dinamita para evitar que sucesos semejantes pudieran repetirse. Según supe luego, se incluyó un reportaje en un canal policial paceño especializado en todo tipo de truculentas informaciones; los periodistas del canal policial hablaban de “crimen” y “asesinato”, sin embargo las expresiones empleadas por los propios aymaras al referirse al hecho eran *waxt’a* (“regalo”), *wilancha* (sacrificio de sangre) y *pagancia* (ofrenda) lo que establece una importante diferenciación de sentido entre el dominio criollo urbano y el ámbito rural indígena, sobre el mismo acontecimiento. En Septiembre de 2001 los comuneros de la zona recordaban los acontecimientos luctuosos, pero desmentían que se hubiera hecho explotar el altar de los *ispa awichu* del cerro *Pachjiri*.
- 136 Un buen “maestro” ceremonial tiene que saber tratar a su invitados con la cortesía adecuada. En el dominio ceremonial aymara los nombres profanos cambian para adecuarlos mejor al contexto ritual en que se incluyen. No es extraño que los *achachilas* marquen su diferencia ceremonial con respecto a la denominación profana del “cerro”, lo mismo sucede con respecto a los productos alimenticios y los seres que tutelan su germinación (Arnold y Yapita 1996).
- 137 Hace referencia a la toponimia, la traducción literal de Pachjiri, o Pajchiri sería “partido”, por las dos lomas que semejan hendidias, separadas, según los campesinos, por el rayo lo que acredita el valor sagrado del lugar.
- 138 Insiste, cada cerro tiene su denominación ritual específica, diferente del tratamiento profano.
- 139 Cada *achachila* posee una especialización concreta que todo buen “maestro” ritual debe identificar. En este caso, los campesinos de Qurpa relacionan al cerro Jipi con las *illas* es decir con la duplicación y proliferación de sus recuas de llamas para San Juan. Según algunos lugareños, el cerro Jipi ha perdido parte de su poder desde que le colocaron antenas de un repetidor de televisión.
- 140 Se refiere al orden de la *ch’alla* de los *achachilas*, ya estamos “próximos” a Qurpa en lo que respecta a nombrar los *achachilas*, para dar la vuelta de forma correcta, en sentido contrario a las agujas del reloj, empezando por el este y dando la vuelta completa al entorno ceremonial del altiplano.
- 141 Intervengo. “¿por detrás del cerro Kallija?”
- 142 Serpiente, un lugar muy conocido en el cerro Orqorani, relacionado con el culto de las *wak’as* de Qurpa (Fernández Juárez 2002a; Astvaldsson 2000).
- 143 Ya nos hemos introducido en los *achachilas* locales del área de Qurpa.
- 144 *Pumachinuña*. Roca de forma caprichosa en forma de puma como si estuviera amarrado, al lado de un abundante manantial. En este lugar celebra, al parecer, una banda musical de Qurpa “los pumas de Qurpa”.No olvidemos la relevancia que tiene el felino en la disposición estructural de las diferentes comunidades

de Jesús de Machaca (Albó 1973) y la habitual toponimia aymara felínica del sector. Para una referencia histórica, cultural y política sobre la zona de Jesús de Machaca ver la recientes publicaciones de CIPCA, (Choque y Ticona 1996; Ticona y Albó 1997; Astvaldsson 2000; Roberto Choque 2003).

145 El cerro Orqorani recibe también el nombre de *qala marka*, “la ciudad de piedra” por la profusa presencia de piedras de conformaciones caprichosas con manifestaciones de culto ceremonial. Sobre las piedras de Orqorani (Fernández Juárez 2002a).

146 *Kunturmamani*, su nombre ceremonial “nido de papa”. El circuito de la *ch'alla* incluye lo más general, externo y sagrado del entorno altiplánico, hasta lo más íntimo, la propia casa y los familiares.

147 *Ispälla*. Principio germinador de los productos agrícolas, especialmente de la papa. (Arnold y Yapita 1996).

148 Población arqueológica de Tiwanaku.

149 El Sol

150 La luna

151 El célebre cerro de Machu Picchu va adquiriendo cierto reconocimiento ritual entre los especialistas aymaras y *kallawayas*. La explicación de Alfio resulta muy sugerente: “...es el *achachila* que sabe de los reinos de los españoles como tanto de los *inkas*; es bueno para serenar los *naipes*”.

152 El Lago Titicaca

153 Hay que respetar el criterio de autoridad.

154 Hay que identificar en cualquier *ch'alla*, dependiendo de dónde nos encontremos, al *mallku marani*, la principal autoridad entre los *achachilas* locales, para dirigirle a él en primer lugar la libación ceremonial como signo de respeto.

155 Las *chullpas* adquieren en las libaciones ceremoniales y ofrendas rituales una significación local, como los ingredientes de sus mesas, y no genérica, regional o nacional aymara, como en el caso de los *achachilas*. Sin embargo sí que implica su convite en la *ch'alla* una diferenciación de jerarquía y un conocimiento adecuado del espacio en dirección E-W, como en el caso de los *achachilas*.

156 Los *ch'uwa achachilas* tienen una importancia destacada, según el criterio de Macario Vargas y Alfio en el dominio de Qurpa, ya que marcan la presencia de humedales y acuíferos imprescindibles para los terrenos de cultivo y la cría del ganado. Es interesante resaltar esta especialización de los *achachilas* en su vinculación con los manantiales y afloraciones de agua. No he encontrado de forma tan explícita en otros lugares del altiplano lacustre esta especificación de los manantiales de agua como *achachilas chuwas*, es decir los que se encargan de las libaciones ceremoniales.

157 No existe la especificación del poder como prioridad ni la necesidad del movimiento derecha-izquierda, al mencionar a los “santos” y “mamitas” en las *ch'allas* aymaras de “gloria”.

158 Alfio y Macario emplean el almanaque y el santoral para identificar convenientemente a los rayos caídos; son de la parte de “gloria”. Es corriente hacer alusión general a los días de la semana en que se producen estos fenómenos; el carácter del rayo varía según el día de la semana en que ha golpeado su calvario. El rayo y su talante se identifica por el día en que cayó y por el lugar sobre el que ha caído.

159 *Wayras*. Vientos, aires.

160 Limbo

- 161 En el caso de las virgencitas y santos, no se da el criterio de autoridad ceremonial de una forma tan marcada como ocurre con los *achachilas*.
- 162 *Kimsa phuchan achachila* (“el achachila de las tres hijas”) es el nombre ceremonial del cerro Uchumachi.
- 163 “Te pedimos permiso para mirar esta hoja de coca”.
- 164 Se refiere a una consulta ritual con un *ch’amakani* en la que el cerro Uchumachi (*kimsa phuchan achachila*, le revela su filiación con sus hijas (la hoja de coca) y su vocación como “maestro” ceremonial. Coincide con la versión de Carmelo Condori que hemos visto con anterioridad, sobre el cuidado sistemático de sus “hijas”, las hojas de coca.
- 165 Como hemos visto en la *ch’amaka* de Carmelo Condori, los *achachilas* y apoyos del *ch’amakani* llegan en la consulta de improviso, amedrentando en no pocas ocasiones a los presentes.
- 166 El *achachila* suele llegar a la *ch’amaka* de mala gana refunfuñando, molesto con el “muchacho” esto acrecienta el valor del *ch’amakani* y su prestigio ceremonial.
- 167 Por respeto y delicadeza. No es cortés tratarles de “*achachila*”, “abuelo”, “anciano”, por eso le dicen “tata”, “señor”.
- 168 Los *yatiris* tienen que trabajar con la hoja de coca, no pueden ir en contra de aquello para lo que han sido elegidos. Es importante la apreciación de Alfio Vargas, “...un RPS (Representante Popular de Salud) *elige voluntariamente su trabajo, el yatiri no, es elegido*”.
- 169 El *achachila* se aparece en el sueño bajo la apariencia de un “gringo”, categoría suficientemente expresiva sobre las imágenes del poder que permanecen en el altiplano aymara.
- 170 Queda reflejada la autoridad del *achachila* frente al “maestro”, su “encargado”, “soldado” o “muchacho”, “hijo” aparece en la narración de Macario. Referencia de un paternalismo ceremonial que parece beber en las fuentes del poder de la época colonial y especialmente republicana de Bolivia en el contexto de las antiguas haciendas.
- 171 La *ch’alla* justifica la competencia del “maestro” y su cariño para con el entorno ceremonial del altiplano. Demuestra conocimiento y generosidad; nombra el dominio ceremonial, lo construye convenientemente y lo festeja.
- 172 Estos *ch’uwa achachilas*, recordemos, que se relacionan con los manantes y afloraciones de agua. Su relación con el líquido elemento les otorga esta capacidad simbólica que expresan en los sueños como gente borracha y en permanente solicitud de alcohol.
- 173 “Alcohol regálame”.
- 174 Una anciana que caminaba con su *awayu* y su pollera desgastados.
- 175 *Q’ipi*. Carga, bulto que se lleva a la espalda envuelto en un fardo.
- 176 “Awicha servite con cariño, no te enfades awicha, chullpa awicha de pequeñas y grandes ciudades”. Se refiere en este caso a los recintos arqueológicos, los lugares (o ciudades) de las *chullpas*.
- 177 *Tawaqu*, joven casadera. La *pachamama* se relaciona con la fecundidad en el dominio altiplánico.
- 178 Cada ser tutelar tiene su día propicio. Los *yatiris* del Sindicato de “Faro Muriello”, en El Alto de La Paz, respetan la especialidad ceremonial de cada día de la semana. Los lunes y miércoles, *pachamama*, los martes y viernes para asuntos relacionados con los saxras y para “maldición”; los jueves y sábados para “gloria”, si bien se le puede pagar los lunes; el domingo no aprovechan las ofren-

das, es “neutro” (Aguiló 1985: 104), porque se trata del día reservado a Dios y a la iglesia (Rösing 1992:100). El propio Carmelo Condori es muy exigente con los “horarios” en los convites de las ofrendas. Una *mesa* ofrecida fuera de hora no es bien recibida por los comensales ceremoniales y resulta, por tanto, ineficaz.

- 179 Las formas rituales más frecuentes empleadas por el sacerdote católico son utilizadas por los *yatiri*. Imposición de manos, bendiciones, plegarias católicas (incluso en latín), imposición de la ofrenda, himnos ceremoniales (*q'uchus*), aspersiones rituales líquidas, sacrificio cruento, repique de campanas....etc, constituyen parte de las “herramientas” ceremoniales del *yatiri*. Carmelo Condori considera que su trabajo no es distinto del realizado por el sacerdote. La principal diferencia radica en que el padrecito habla con Dios utilizando “el libro”, mientras que él puede hacerlo directamente con sus *aphällas*. Pese a todo, resulta pertinente diferenciar el poder y las formas rituales empleadas por el *yatiri* respecto a las del sacerdote para no ocasionar situaciones ridículas como las propiciadas por el intento pastoral de adaptar las misas católicas del sacerdote a las *mesas* rituales del *yatiri* (Mc Gourn 1977:1-21; Kusch 1972). Diferente es la consideración categorial y simbólica del propio sacerdote; cuando alguien sueña con un sacerdote se tiene por mal augurio.
- 180 Si bien las élites paceñas acusan al campesinado aymara de beber en exceso como justificante de su grado de postración económica, lo cierto es que está mal considerado el bebedor empedernido que “toma” sin justificación alguna; problema frecuente en las barriadas urbanas, particularmente durante el institucionalizado “viernes de soltero”. Sin embargo, en las celebraciones festivas familiares y comunitarias, dependiendo del grado de implicación que se tenga con los celebrantes (padrinos, cabecillas...etc.), resulta imprescindible participar bebiendo y está socialmente pautado que “hay que marearse” para agradecer correctamente el desembolso efectuado por los organizadores de la fiesta.
- 181 Los seres tutelares aymara muestran una atracción poderosa por todo lo humano, incluyendo su “carne”. El temor a ser “comido” por las diferentes entidades protectoras del altiplano resulta frecuente; depende en última instancia de su humor mediatizado por el hambre que tengan. Hambre provocado por las desatenciones y descuidos humanos (Fernández Juárez 1994a:156).
- 182 La importancia del “ojo” del soñador coincide en este aspecto con las apreciaciones de los campesinos de Ocongate (Perú) sobre el “ojo” del fotógrafo en lo que se refiere a su capacidad para “ver” y seleccionar previamente las imágenes que luego serán plasmadas en el negativo (Harvey 1993).
- 183 He podido comprobar, en conversaciones públicas sostenidas en festividades y asambleas comunitarias aymaras, el grado de coincidencia en lo que a ciertos augurios se refiere sobre modelos de imágenes popularmente reconocidas y configuradas en los sueños. Por ejemplo, soñar con perros constituye una seria advertencia de robo.
- 184 La *ch'alla*, aspersión ceremonial de líquidos sobre las ofrendas ocasiona figuras que el “maestro” relaciona con las características del caso que está atendiendo (Fernández Juárez 1994b:99).
- 185 El enfermo precisa “ver” la causa del mal que le aqueja. La contemplación del problema y su identificación constituye parte fundamental de la cura. Constituye en sí mismo, parte de la terapia. Tanto es así que los médicos paceños se quejan de que los campesinos suelen contentarse con los procedimientos tecnoló-

gicos que permiten “ver” la enfermedad en el interior del cuerpo, como las placas radiológicas, rayos X y electrocardiogramas, despreocupándose luego por el tratamiento a seguir. En este aspecto inciden tanto factores culturales, la prevalencia de la visión frente al “agresivo” tratamiento clínico, como económicos, teniendo en cuenta que el paciente debe costearse las pruebas y análisis que depare su atención clínica (Rodríguez 1989:310).

186 Al respecto, me parece muy pertinente la respuesta del profesor Manuel Gutiérrez Estévez en una reciente entrevista: “Existe también otra diferencia relevante que tiene que ver con la diferente manera de jerarquizar las clases de realidad, es decir, que no va por el mismo lugar la distinción entre lo real e irreal en la culturas occidentales que en las culturas amerindias. En lo esencial, lo que nosotros normalmente llamamos “estados alterados de conciencia” son, en la concepción amerindia, “estados normales de conciencia”. Y el conocimiento que uno adquiere con la conciencia “alterada” (“alterada” obviamente desde nuestra perspectiva) es de valor comparable, o incluso de mayor valor que los conocimientos adquiridos en estados de vigilia ordinaria” (Lydia Rodríguez 2003).

187 No he encontrado en las letanías y libaciones rituales sobre *chullpas*, ninguna *chullpa* que adquiera un sentido “universal” en el altiplano como sí sucede con respecto a los *achachilas* de la Cordillera Real, incluso en zonas del altiplano desde donde no se aprecian las alturas de los nevados. Las *ch’allas* de *chullpas* recogen aquellas *chullpas* del lugar, como lugareñas son, igualmente las especies silvestres que constituyen su comida ceremonial.

188 Constituye una diferencia importante en el proceder ceremonial de los *yatiris* aymaras el contraste en el escrupuloso orden, movimiento ceremonial de convite y jerarquía del mismo, en el caso de los *achachilas*, frente a la aparente opcionabilidad total en el orden de las libaciones rituales de los santos y vírgenes. El dominio de los seres antiguos del altiplano, sometido a un culto añejo conserva una estructura que los *yatiris* deben reproducir con un rigor y cuidado para que resulte eficaz la ofrenda o la *ch’alla*, frente a los santos y vírgenes que parecen todavía no haber sido integrados de igual forma en el orden ceremonial de las *ch’allas* y ofrendas ceremoniales. Recordemos como alguno de los santuarios más importantes del altiplano que presentan advocaciones de santos y vírgenes, presentan “calvarios” y altares ceremoniales asociados.

Las *mesas* rituales



El recurso ceremonial de las ofrendas rituales denominadas *mesas* o *waxt'as* en las sociedades aymaras, resulta bastante común en diferentes sectores de los Andes con una importante permanencia en el tiempo desde las crónicas coloniales (Fernández 1997a). Las *mesas* aymaras se asemejan a las características del área cultural Sur andina que comprende la región cuzqueña, el altiplano boliviano, la zona septentrional de Chile y el Noroeste argentino, guardando una afinidad notable con las ofrendas rituales de los grupos uru-chipayas, quechuas y kallawayas. Este tipo de preparado responde al modelo culinario; es decir, la *mesa* está constituida por un conjunto de componentes que constituyen dones alimenticios para los seres tutelares de cada región, existiendo semejanzas y peculiaridades específicas en cada caso, entre los preparados rituales de los diferentes grupos étnicos de la zona.

Un aspecto peculiar de las ofrendas complejas en los Andes del Sur es la diversidad terminológica que presentan. En algunos sectores, especialmente en los distritos quechuas próximos a Cuzco, se conoce con los términos “despacho”, “pago”, “alcanzo” y “recado” principalmente (Marzal 1971a; 1971b; Dalle 1969; Contreras 1985). El propio término, prestado del Castellano, indica ciertas orientaciones del sentido que la ofrenda adquiere; aviso, mensaje, encomienda, ofertorio y encargo, junto al sentido contractual del “pago” son conceptos que derivan de la simple denominación que el objeto ritual recibe.

En las tierras altiplánicas de Bolivia, pobladas por los grupos aymaras, tiene más éxito el término *mesa*. Lo mismo sucede entre

los uru-chipayas próximos al lago Coipasa en Oruro, así como entre las poblaciones quechuas de Oruro, Norte de Potosí, Cochabamba y Sucre (Martínez 1987; Guerra 1991; Fernández Juárez 1995a; 1997; Wachtel 1990). La denominación *mesa* es compartida en ciertos contextos urbanos con el de *q'uwacha*, *q'uwada* o *q'uwachar* por la presencia de *q'uwa*, especie herbácea de altura de aroma peculiar, que forma parte de los ingredientes habituales de las *mesas* (Albó 1976:153). Coexiste junto a la *mesa*, la denominación *waxt'a*, "obsequio", "regalo", como he podido comprobar recientemente en sectores del altiplano aymara de la provincia Ingavi. Por otra parte, *mesa* es igualmente la denominación más frecuente utilizada por los *kallawayas* de la provincia Bautista Saavedra así como por aquellos que, desplazados a la ciudad de La Paz, ofrecen sus servicios curativos y rituales (Bastien 1978a; Rösing 1990b; 1991; 1992; 1993a; 1993b; 2003; Oblitas 1978, Fernández Juárez 1998).

Esta *mesa*, ofrenda ceremonial alimenticia, organizada en torno a las consideraciones cordiales del banquete ritual, contrasta con las características de la *mesa* practicada por los curanderos del Norte del Perú en las Serranías de Huancabamba (Departamento de Piura). En este caso los abalorios rituales, el uso de alucinógenos como el San Pedro,¹ las singadas de tabaco² y los poderes de la mesa, conceptualizada como un altar de poder, se utilizan como herramientas eficaces de combate ritual contra la causa originaria del daño y la enfermedad (Sharon 1980; Polia 1988; Camino 1992). El sentido de banquete compartido que se encuentra en las *mesas* de los Andes del Sur, contrasta con el valor belicista otorgado a la "mesa-altar" del norte peruano (Fernández Juárez 1997a). Las ofrendas rituales de los grupos que ocupan los Andes del Sur, se caracterizan por estar relacionadas con el ciclo productivo en el tratamiento ceremonial tanto de las chacras como de los ganados y de los recursos precisos para su crecimiento tales como el agua de las acequias que son conservadas ceremonialmente por las propias comunidades. Las concepciones aymaras sobre salud y enfermedad igualmente precisan de las ofrendas rituales para el tratamiento terapéutico de algunas enfermedades (Fernández Juárez 1995b).

3.1 Los ingredientes rituales³

La diversidad de elementos que el *yatiri* considera apropiados para la elaboración de las *mesas* constituyen la base culinaria que define y diferencia unos platos rituales de otros. Estos elementos tienen

que estar articulados respectivamente entre sí para conformar un plato sabroso y de calidad. Los platos rituales precisan de todos sus componentes; no puede faltar ningún ingrediente de la serie, para no desairar a los comensales : "*acaso con orín comemos*".⁴ Voy a presentar a continuación los ingredientes más frecuentes en el proceso de elaboración de las mesas aymaras.⁵

*Kuka. Coca*⁶

Ingrediente indispensable de las *mesas*. La hoja de coca forma parte de las "herramientas" habituales del especialista en las consultas predictivas que le solicitan los clientes. El *akulli* de coca protege y da valor a los participantes. En las ceremonias de entrega de ofrendas hay que mascar necesariamente coca con frecuencia; a través de la coca se obtiene el grado óptimo de franqueza entre especialista y cliente que resulta imprescindible para abordar el asunto ;se *akullica* el tiempo que sea necesario hasta que el problema haya sido abordado con la suficiente tranquilidad; la hoja de coca actúa como inmejorable lubricante social por cuanto su presencia siempre es necesaria cuando se quiere concertar *ayni*. Los hombres exigen coca para sentar las bases de sus ayudas y convenios de reciprocidad; el trato con los seres ceremoniales exige idéntico procedimiento. Un buen *akulli* precisa del acompañamiento de cigarro y trago, para eliminar la posible desconfianza entre los participantes y el "maestro" ceremonial. Las hojas de coca que se emplean en las *mesas* se ofrecen como *akulli* a los seres tutelares aymaras y están convenientemente seleccionadas; hay que utilizar para la confección de las *mesas* aquellas hojas de mejor aspecto, sanas, de aspecto jugoso y brillantes. El proceso de selección minuciosa que efectúan especialista y oferente en forma conjunta posibilita un intercambio de información precisa sobre el problema central de la consulta que el especialista utiliza como base informativa en el desarrollo de la sesión.

La hoja de coca posee la capacidad de representar tanto los deseos de los oferentes como a los propios comensales, a los que el especialista nombra antes de ubicar la hoja correspondiente en el plato ritual. La forma de incorporar la hoja de coca a la ofrenda es diferente en cada "maestro" y depende, en gran parte, del criterio formal que el especialista considere adecuado utilizar.

La hoja de coca, en las consultas efectuadas por el *yatiri* indica el tipo de *mesa* que es preciso configurar en cada caso, así como el lugar y la hora propicia en que hay que efectuar el ofrecimiento. Posteriormente, una vez que la *mesa* ha sido quemada, la hoja de coca en nueva sesión protagonizada por el *yatiri* revela el beneficio y provecho del sacrificio o, en su defecto, el fracaso y la necesidad de repetir la ceremonia si es que el plato no ha sido bien recibido.

Wira q'uwá

Planta herbácea del altiplano que crece a alturas superiores a los tres mil metros. La planta posee un olor penetrante característico que al quemarse produce una intensa humareda. La superficie de sus hojas y tallos está recubierta de una sedosa adherencia grasienta (Girault 1988:168). Es considerado como el orégano de la *mesa*, responsable de la condimentación del plato para que no resulte desabrido.⁷ Existen tres variedades diferentes, *wira q'uwá*, *q'ili q'uwá*⁸ y *t'ika q'uwá*; las dos últimas están implicadas con las “mesas negras” que se ofrecen a los *saxras* y seres maléficos del altiplano. La *wira q'uwá* se desmenuza al ser colocada en la ofrenda utilizándose como elemento purificador; algunos especialistas leen la suerte escrutando en sus cenizas diversos indicios predictivos.

Llamp'u

Sebo extraído del pecho de la llama. Literalmente significa “blando”.⁹ La grasa se manipula de diferentes formas antes de incorporarla a la *mesa*; se puede emplear para modelar figuras y resulta imprescindible para frotar los diversos componentes orgánicos que acompañan el ofrecimiento de la *mesa*.¹⁰ Sólo la grasa extraída del pecho de la llama, de su centro, es considerada *llamp'u*, el resto es *lik'i* simplemente, grasa, sin ningún tipo de significación ritual. Los seres tutelares aymaras implicados en la protección familiar (*pachamama*, *achachilas*, *kunturmamani*, *uywiri*) gustan del *llamp'u* en sus comidas, mientras que los seres maléficos y las *chullpas* prefieren las *ch'uqi lik'i* una mezcla de grasa crudas (traducción literal del término aymara) efectuada con cinco especies de animales domésticos: vaca, chanco, oveja, gallo y conejo. El *llamp'u*, en el aspecto culinario se relaciona con la carne del plato y con el aceite responsable de la buena cocción de los ingredientes.¹¹

Titi

Cuero reseco de una variedad de gato silvestre. Los pelos contenidos en la piel curtida del animal son los que se emplean en la preparación del plato.

Mullu

Es una piedra blanquecina o grisácea que se talla con facilidad; con el *mullu* se efectúan talismanes de usos diversos. Buena parte de las *illas* confeccionadas para proteger e incrementar el ganado están fabricadas con este material.¹² El *mullu* blancuzco es considerado por los especialistas como de segunda categoría, el más significativo para los rituales es de color grisáceo y se encuentra en las mesas y preparados antiguos en forma de animalitos tallados. Esta piedra se raspa sobre la *mesa* o se incorpora fragmentada sobre el preparado constituyendo la sal del plato ceremonial. En las crónicas de Indias aparece el *mullu* con mucha frecuencia en relación con ofrendas efectuadas a manantes de agua e ídolos diversos; se trataba de conchas de *spondilus* desmenuzadas provenientes de la costa del Pacífico que eran muy requeridas para rituales vinculados con el agua (Murra 1975:255-267).¹³

Chiwchi

Conjunto de miniaturas de estaño y plomo que reproducen objetos domésticos, figuras humanas, animales, útiles de labranza, así como cruces y cuerpos estelares (estrella, sol, luna). Estas figuras diminutas, el propio término *chiwchi*, “pollito”, hace referencia al carácter reducido de los objetos que incluye, se acompañan de papellillos brillantes de diversos colores, así como pepitas de *wayruru*¹⁴ y de *willka*, leguminosas que aparecen con frecuencia en las ofrendas aymaras. El conjunto completo recibe el nombre de *chiwchi rikatu* (recado) o *chiwchi misa* (Kusch 1977:125-131). En los mercados de remedios ceremoniales de La Paz aparecieron en los años noventa del pasado siglo, modelos sofisticados de *chiwchi* en forma de herradura con alusiones de estrellas y figuras de *china supay*.¹⁵

Tulsi misa

“Dulce mesa”, denominada igualmente en aymara *muxa misa*. Se trata de un conjunto diverso de objetos azucarados predilectos

para el paladar de los seres tutelares aymaras. Incluye varios tipos de caramelos de tamaños y colores diferentes, un par de nueces, alguna *k'isa*,¹⁶ así como un conjunto de figuras dulces de especial significación como los "misterios".

Los "misterios" semejan galletas rectangulares confeccionados con cal y azúcar que se tiñen de diversos colores. Cada misterio presenta en una de las superficies una escena, figura o dibujo, en bajo relieve efectuado a molde, que está relacionado con el carácter de la *mesa*. En el ámbito rural, los "misterios" tienen una importancia relevante ya que el motivo dibujado en su superficie, guarda una estricta relación con el trabajo que el especialista va a efectuar en cada caso. Los "misterios" tienen que ajustarse al contexto simbólico pertinente en la *mesa*. Por esta razón, en el ámbito campesino, los "misterios" se escogen al comprar los ingredientes, mientras que, en la ciudad, no siempre se seleccionan, depende del criterio del especialista, por cuanto es la "suerte" del oferente la que hace incluir un tipo de "misterio" u otro en la mesa, "*su suerte no más es*", según comenta Marta Huarachi, casera del Mercado de las Brujas.

El Pan de San Nicolás es otro de los componentes fijos de la dulce mesa. Es una galleta circular con una imagen de la virgen o una estrella en el centro del círculo. Pueden aparecer dos o cuatro, según el tamaño de la *mesa*. Figuras azucaradas de llamas y botellas, junto a imágenes de niños, santos, estrellas, corazones y "ros-cas", caramelos en forma de nudo, terminan por conformar el cuadro escénico de la "dulce mesa". Estos objetos figurativos tienen que estar siempre emparejados.

Sullu

La palabra *sullu* significa feto de animal, en aymara. Las *mesas* rituales, a veces, precisan del ofrecimiento de fetos de animales que se humedecen o se embadurnan completamente con grasa de la especie que resulte apropiada y se decoran después con lanas de diversos colores, flores y papeles brillantes, antes de ser sacrificados junto a la ofrenda. No se ofrecen secos tal y como se guardan en casa o se adquieren en las tiendas, sino que hay que untarlos y decorarlos en la forma estipulada. Los diversos comensales, destinatarios de las ofrendas, exigen fetos distintos. La *pachamama*, los *achachilas* y los *uywiris* gustan del feto de llama *qarwa sullu*, el más exquisito y de mayor prestigio junto a los de vicuña y alpaca. Los *chullpas*, sin em-



Mesa de *pachamama*. Decoración de feto de llama.
Severino Vila
Alto Villa Victoria-El Alto de La Paz



Mesa de pachamama

Severino Vila

Alto Villa Victoria-El Alto de La Paz



Invitando a “trago” a un feto de llama.
Callejón Caracoles-La Paz

(Foto: Xacobe Melendrez Fassbender)

bargo muestran predilección por el cerdo, *khuchi*, la oveja, *iwija*, y el conejo *wank'u*. Los malignos *saxras* no parecen consumir fetos; prefieren cuerpos de perros negros, gallos o conejos desollados sangrantes que se emplean para cambiar la enfermedad del paciente.

En la ciudad hay que asegurarse bien del tipo de feto que la “case-ra” incluye entre los ingredientes; si el comprador no está debidamente adiestrado, no es extraño que den oveja por llama.¹⁷ El empleo de huevos untados en grasa y decorados con papeles brillantes es ocasional entre los aymara urbanos, pero parece constituir una parte esencial en las mesas de los especialistas *kallawayas* (Ina Rössing 1990a: 73-89).

Lanas

Vellones de lanas de colores muy vivos, en forma de huso que estirados conforman el límite externo de la ofrenda.¹⁸ Según el tipo de mesa se pueden emplear lanas teñidas de diversos tonos cromáticos, colores naturales o exclusivamente vellones negros.

Quri t'ant'a, qullqi t'ant'a

Pan de oro, pan de plata. Láminas brillantes de papel dorado y plateado que se emplean con regularidad en la elaboración de las ofrendas, así como en la decoración de los fetos de llama a la *pachamama*.¹⁹

Insinsu

Incienso.²⁰ Resina aromática de aspecto amarillento utilizada para efectuar sahumeros; su fragancia, su olor es ofrenda apropiada para los seres tutelares, en especial los de la “gloria”. El incienso de mejor calidad es el denominado “purito” que no presenta tierra ni adherencias ajenas a la propia naturaleza de la resina. El incienso se prepara moliendo pacientemente los fragmentos de la resina hasta que se configura un polvo amarillo de fina textura. En las *ch'iyara misas*, mesas de maldición, se emplea un tipo de incienso endurecido que se denomina “incienso negro”.

Kupala

Copal.²¹ Resina aromática grisácea propia de los seres del mundo de abajo y de adentro, *manqha pacha*, cuyo olor apetecen. El co-

pal se muele de forma idéntica al incienso antes de ser ofrecido o ubicado en la correspondiente *mesa*. Existe una variedad denominada “copal rojo” empleado en las mesas maléficas que parece un tipo de arcilla limonítica identificada por Berg, como *taku* (Berg 1985:180).

Puritu

Alcohol. Aguardiente de caña; bebida utilizada en cualquier acto social o religioso de cierta relevancia. Resulta imprescindible en cualquier tipo de celebración ritual. Las recomendaciones aymaras de cortesía a las que se ciñe el convite de alcohol fundamenta de la misma forma el vínculo que las gentes del altiplano establecen con sus seres tutelares, por lo que la *ch'alla* o libación de alcohol sobre la ofrenda y las invitaciones frecuentes a los destinatarios de la *mesa* forma parte de la representación ritual que acompaña necesariamente el desarrollo de la ceremonia. El alcohol *puritu*, “puro”, fuerte, sin mezcla ni rebaje de ningún tipo recibe el calificativo ritual de *ur-qu ch'uwa*, bebida “macho”.²²

Winitu

El “vinito” es un licor de uso prácticamente ritual en el altiplano. Se utiliza para convidar a los diferentes seres tutelares que son invitados en la *mesa*; a criterio del especialista puede resultar pertinente para los de la “gloria”, *alax pacha*, como para los de “este mundo”, *akha pacha*. El paralelismo que algunos especialistas usan del vino respecto al empleo eucarístico resulta evidente.²³ El vino que se emplea en las ofrendas no es propiamente vino, sino agua azucarada y coloreada con *ayrampu*,²⁴ fruto rosado de espino frecuente en el altiplano que se utiliza para rebajar la temperatura del cuerpo en los procesos febriles que sufren los niños. Frente al alcohol, el vino es *qachu ch'uwa*, licor “hembra”.

Papel

El papel sirve como base y envoltorio final de la ofrenda. Las mesas que se preparan para los seres del entorno doméstico así como para los de “gloria” exigen papel blanco; en los casos en los que se pretende propiciar la fertilidad del ganado así como en las “pagancias” que se efectúan a las cosechas de coca y frutales, en los valles



Ch'iyara misa. Ajllata

Yungueños necesitan papel verde. Por el contrario las mesas de maldición cuyo fundamento consiste en devolver el daño recibido y condonar a los seres maléficos, precisan de una superficie negra, papel de calco, o simple papel de periódico, sobre la que se colocan los ingredientes que corresponden. El color del envoltorio de la *mesa* se ajusta, de esta manera a las exigencias del preparado ritual.

Ch'iyara misa

Significa “mesa negra” y es el preparado pertinente para devolver el daño causado por hechizos y maldiciones, así como para crearlos. La mesa negra se adquiere, al igual que la dulce mesa, con los ingredientes apropiados formando un conjunto previamente seleccionado por los propios comerciantes; sin embargo es el especialista el encargado de darle la forma pertinente, de prepararlo y cocinarlo en la manera correcta para que resulte sabroso y sea, en cualquier caso, bien recibido.

La *ch'iyara misa*, está constituida por una diversidad de especies herbáceas, “mezcla negra”²⁵ de niveles ecológicos diferentes que se articulan entre sí a criterio del especialista; la variedad de objetos dul-

ces que el “maestro” manipula para otorgar la calidad específica que corresponde a las mesas complejas, de carácter benéfico, terapéutico o propiciatorio cuyos destinatarios son los seres tutelares, contrastan con el empleo sistemático de frutos, semillas, espinos y restos orgánicos animales en la configuración de las “mesas negras”. Los elementos dulces de aquellas parecen sustituirse por las frutas y semillas secas de la mesa negra. El aspecto visual aparente de las *ch'iyara misas* es un compendio de “basura”. Los composición básica de una *ch'iyara misa* incluye espinas de puerco espín,²⁶ pluma de *suri*,²⁷ pelo de zorro, excrementos de zorro, “calaveritas”,²⁸ *kuti kuti*,²⁹ *khurus*,³⁰ *warawara*,³¹ *qawra nayra*,³² *sirsukina*,³³ *ch'aska margachu*,³⁴ floripondio,³⁵ *kuti jawilla*,³⁶ *nigru masi*,³⁷ *lampaya*,³⁸ *wayruru*,³⁹ *aqhana*,⁴⁰ *chinchirkuma*,⁴¹ quinua,⁴² *sajsa kuti*⁴³ y ajo de Castilla.⁴⁴

Los ingredientes de las *ch'iyara misas* admiten ciertas variantes en su composición, si bien el formato esencial es el que he indicado en el párrafo anterior. La gran mayoría de los componentes que forman la *ch'iyara misa* presentan virtudes terapéuticas que se aprovechan en baños preventivos con la decocción de sus ingredientes. Las *ch'iyara misas* también poseen los complementos ceremoniales apropiados que se preparan en Tuqi Ajllata Alta con grasa de oveja, *q'ili q'uwa*, incienso negro y copal entre otros varios.

Los ingredientes rituales para las *chullpas* incluyen algunas variedades silvestres fácilmente localizables en el altiplano como *mutu-mutu*,⁴⁵ ajara o *kañiwa*.⁴⁶

Frente a los *saxras* que parecen alimentarse con elementos herbáceos ajenos al altiplano, originarios en su mayor parte de los trópicos y los valles cálidos de los Yungas, los *chullpas* prefieren variedades propias del altiplano, si bien algunos especialistas integran a las *chullpas* dentro del ámbito de los *saxras* y les ofrecen *ch'iyara misa* con sus correspondientes *ch'ui lik'i*, grasas crudas, y su “coca de *chullpa*” o *mutu-mutu*.

* * *

Con los ingredientes que ya conocemos se pueden configurar distintos tipos de mesas rituales en función del motivo que origine su sacrificio y el proceder del propio *yatiri*. Hay que tener en cuenta que

los ingredientes de la *mesa* no se disponen al azar, responden a un modelo planificado rigurosamente por el *yatiri* que busca la adecuada articulación entre la viandas rituales para elaborar un plato ceremonial sabroso, “...*igual que las mujeres preparan su platos así preparamos los maestros distinto*” comenta Modesto Capcha, *yatiri* aymara de Faro Murillo en El Alto de La Paz.⁴⁷ Los ingredientes que configuran las distintas *mesas* rituales elaboradas por los *yatiri* son manipulados y colocados donde les corresponde. Las *mesas* rituales generalmente se queman finalmente para que sean degustadas por los seres tutelares del altiplano a los que van destinadas. El *yatiri* junto con los oferentes del plato abandonará el lugar del ofrecimiento, ya que no es cortés molestar o mirar a quien está comiendo, para una vez que se queme completamente volver a recoger las cenizas y analizarlas, según el color de las mismas y el grado de combustión de la mesa, poder aventurar si ha sido bien o mal recibida. Si bien este modo de proceder es el más común, otras mesas se dejan guardadas en el troje de los productos agrícolas para favorecer las cosechas venideras, siempre que se renueve la mesa y sus ingredientes. En Qurpa (Prov. Ingavi) el *yatiri* Macario Vargas cuece la *mesa*, una vez elaborada y la ofrece mediante libaciones compartida por todos los miembros de la casa y los acompañantes en la sesión quienes hacen aspersiones con la cocción de la *mesa* sobre el “cabildo”, lugar situado en el centro de las estancias de Qurpa, significado por un piedra rectangular, en cuyo interior se hacen las aspersiones ceremoniales y se guardan los objetos rituales de la familia.

Ya he comentado anteriormente cómo la presencia de las ofrendas aymara a lo largo del año coincide con el desarrollo del ciclo productivo y con el tratamiento ritual de ciertas enfermedades. Los dones alimenticios que los cultivos ofrecen periódicamente son considerados por los pobladores aymaras fruto de la reciprocidad alimenticia que es preciso mantener con un entorno ecológico sacralizado que es conservado y alimentado de forma ritual escrupulosamente (Kessel y Condori 1992). Esta costumbre de pagar ritualmente mediante ofrendas complejas a los seres tutelares del altiplano en ciertos períodos relacionados con el crecimiento de los cultivos y del ganado (siembra, Candelaria, Carnaval, San Juan y agosto), así como en lo relacionado con el tratamiento de algunas enfermedades, es frecuente y se encuentra muy extendida entre las diferentes poblaciones andinas como ya hemos resaltado anteriormente (Fernández Juárez 1997a). Los campesinos aymaras justifican las épocas de pe-

nuria y las intensas sequías que afectan periódicamente al altiplano, así como las enfermedades y desgracias personales que sufren, por el olvido y la renuncia de las jóvenes generaciones al pago ceremonial que la tierra precisa para producir (Berg 1989). La incredulidad de ciertos miembros representativos de las comunidades aymaras (evangélicos, protestantes, “hermanos”) con respecto a la eficacia de las ofrendas complejas constituye otro elemento de conflicto entre los detentadores de la “costumbre” y los representantes de los nuevos movimientos religiosos que menudean por el altiplano junto a los jóvenes descreídos por efecto de los procesos de aculturación urbanos.⁴⁸ Curiosamente los jóvenes aymaras de Ajllata me comentaron en plena sequía que “*van a recuperar*” la costumbre para asegurar el éxito de las cosechas y el bienestar de sus familias.

Las ofrendas complejas, denominadas en el altiplano *mesas* o *waxt'as*, son platos de comida ritual elaborados con los ingredientes previamente descritos, que constituyen dones alimenticios aptos para los seres ceremoniales a los que se destinan. Las *mesas* rituales constituyen la comida predilecta de los seres tutelares que pueblan el altiplano y de los que depende, en última instancia, la subsistencia de las propias comunidades aymaras. Se trata de comida no apta para el consumo humano que es preparada por un “maestro ritual” o *yatiri*.⁴⁹ Los *yatiris* deben conocer con exactitud los gustos y apetencias culinarias diferenciadas de los seres tutelares a los que se destina la ofrenda. La *pachamama* o los *achachilas*, no comen lo mismo ni poseen idénticos gustos culinarios que los malignos *saxras*, las antiguas *chullpas* o los rayos. El éxito de la ofrenda y la consecución de lo solicitado por parte del oferente dependen, en gran medida, de la acertada elección de las viandas ceremoniales que el *yatiri* emplea en la confección de sus *mesas*. Algo pernicioso de graves consecuencias, aunque produce cierta comicidad en los *yatiris*, sería el equivocar los gustos culinarios de unos comensales y otros. Una ofrenda mal elaborada condena al fracaso la solicitud del oferente y además puede ocasionar graves perjuicios de salud tanto al propio *yatiri*, quien ha elaborado el plato ritual, como a la persona o familia que lo ha encargado.

La elaboración de los platos rituales se consigue a través de diferentes estrategias culinarias de corte ceremonial. En las comunidades ribereñas del Lago Titicaca el amasado de ingredientes para ablandarlos como si efectivamente hubieran sido cocinados suele ser una modalidad frecuente. En el altiplano de Machaqa, concre-

tamente en la comunidad de Qurpa, el “maestro” Macario Vargas, como ya he indicado, acostumbra cocer todos los ingredientes de la *waxt’a*, para a continuación *ch’allar* su contenido en el interior del “cabildo” situado en el centro del patio doméstico.⁵⁰ La forma más habitual de ofrecimiento de la *mesa* consiste en quemarla un vez acondicionada con todos los ingredientes rituales; de esta manera los comensales degustan las esencias aromáticas de sus platos rituales. El color del humo, sus evoluciones al realizarse la quema y el aspecto genérico de las cenizas restantes constituyen indicios empleados por el *yatiri* en el diagnóstico del éxito o fracaso del ofrecimiento ritual. Se trata de ver si la ofrenda ha sido bien o mal recibida, en cuyo caso es preciso repetir el ritual en otro momento. No es raro que el éxito del ritual precise de una triple repetición de la ofrenda. En cualquier caso es el *yatiri*, a través de la lectura de hojas de coca, quien establece el momento propicio para el ofrecimiento de la *mesa* y, sobre todo, el lugar más apropiado desde el cual debe realizarse el sacrificio ritual.

La disposición de los ingredientes y su articulación en el seno del plato ritual presenta un orden establecido; no se hace de cualquier forma. De hecho, es preciso ceñirse a las normas de la cortesía aymara con respecto al orden de inclusión de los diferentes comensales en el plato ritual, por escala de poder y autoridad, particularmente en relación con los *achachilas*. Los movimientos levógiros que el *yatiri* emplea para introducir paulatinamente los ingredientes en el plato, repitiendo textualmente la circunstancia específica que origina la ofrenda, pretende ajustarse a las normas estricta de la cortesía aymara, conjugando las categorías pertinentes en el agasajo culinario de los comensales. Los seres tutelares aymaras se ajustan en sus convites ceremoniales a idénticas reglas de cortesía propias de la comida festiva y ordinaria, por lo que al orden de autoridad se refiere. Por otro lado, las disposiciones espacio temporales, la naturaleza de las letanías a propósito de cada plato así como el orden en que se incorporan los ingredientes a la ofrenda y la sucesión de las libaciones ceremoniales indican de una forma precisa el grado de especialización y competencia del *yatiri*.

Al tratarse de comida ritual hay que destacar la importancia que los sentidos adquieren en la identificación de las ofrendas. Los platos deben ajustarse al gusto, olfato, tacto, vista y oído del comensal agasajado en función de sus preferencias. Los colores, los aromas y fragancias, el tacto, el gusto sazonado de los ingredientes

en función de los caracteres estéticos de la ofrenda, el crepitar de la comida ceremonial en el fuego, son todos ellos factores a tener en cuenta por parte del *yatiri* (Fernández Juárez 1995a). Destaca el empleo de los colores en la determinación del comensal invitado. La *pachamama* y los cerros *achachilas* gustan de los platos con colores vivos resaltados por los vellones de lana de llama tintados, las grasas de llama *llamp'u*, especies aromáticas como la *wira q'uwa*, el copal, las hojas de coca, los alfeñiques de azúcar, *muxa misa*, las figuras diminutas de plomo y estaño, *chiwchi misa*, *titi*, *mullu*, las mixturas de colores y el pan de oro y plata, *quri t'anta*, *qullqi t'anta*, con el que se decoran las ofrendas y los fetos de llama, *qarwa sully* que suelen complementar su ofrecimiento.

Los rayos y los seres de la "gloria" santos y vírgenes, se decantan por platos ceremoniales con abundancia de referencias al color blanco, incienso puro, algodón, "misterios" blancos con alusiones al talante de la *mesa*, vino dulce; desdennan las hojas de coca y la grasa de llama, así como el alcohol. Por su parte los "malignos" *saxras* prefieren la mezcolanza de ingredientes que constituyen las mesas negras, *ch'iyara misas*, con la apariencia de detritus por la presencia de frutos queratinosos, despojos orgánicos, plumas de *suri*, heces y pelo de zorro, púas de puerco espín, todo ello depositado sobre papel de calco negro o sobre papel de periódico. Las *chullpas*, asociadas con las ruinas precolombinas, gustan de los tonos naturales, alimentándose de especies autóctonas del altiplano como el *moto moto*, así como de grasas crudas, *ch'uqi lik'is* de cinco variedades de animales domésticos, (oveja, chancho, conejo, gallina, y vaca) y feto de chancho, *khuchi sully*.⁵¹

Cada *yatiri* tiene su propia forma específica de combinar palabras ceremoniales e ingredientes rituales durante la elaboración de la *mesa*. Los buenos *yatiris* no copian de otros, puesto que ya recibieron la revelación pertinente durante su período de iniciación (Fernández Juárez 1995a; Huanca 1989).

En la comunidad de Tuqi Ajllata Alta el tratamiento ceremonial de los campos de cultivo se realiza en la fecha de Candelaria y en la víspera de Pentecostés que los aymara denominan *ispiritu*. En estos casos, las familias de Ajllata preparan una ofrenda configurada con fragmentos de *wira q'uwa*, *kuka*, *llamp'u*, *titi*, *mullu* raspado y azúcar igualmente raspado de cada uno de los componentes de la dulce mesa, *muxsa misa*. Se le agrega un poco de vino

para facilitar el amasado de los ingredientes. Se configura una bola grasa con los ingredientes correctamente mezclados entre sí. Al amasar con la mano los ingredientes se van ablandando a la vez que se mezclan configurando una masa indiferenciada de componentes. Una vez configurada la masa, se divide en tantos pares de bolas como comensales haya; no se puede ofrecer una bola a un comensal, siempre hay que ofrecerlas por pares. Cada bolita de masa se envuelve en lana de colores que se amarran con fuerza y se depositan sobre el plato. En Candelaria se ofrecen dos bolas de masa a la *pachamama*, mientras que en *ispiritu*, la ofrenda se amplía ya que debe incluir a cada uno de los productos cosechados así como al propio *kunturmamani* protector de los productos almacenados en su interior. Los diferentes paquetitos o “amarros” con las bolitas se ofrecen, la víspera de Candelaria, en el centro de la chacra de labor que ha sido seleccionada por su aspecto florido; en *ispiritu*, la ofrenda se quema sobre bosta de vaca *waka phuru*, en el centro del troje, el cuarto donde se almacenan los productos, o bien junto a los haces de gramíneas y leguminosas que se están secando para la próxima trilla. Si la ofrenda de Candelaria pretende agasajar a la *pachamama* para que los cultivos crezcan y se multipliquen generosamente, la ofrenda de Ispiritu constituye una muestra de agradecimiento por los productos finalmente recogidos durante la cosecha (Fernández Juárez 1997a).

Las ofrendas rituales aymaras en el altiplano se caracterizan por su sencillez formal,⁵² no alcanzan los precios que se pagan en la ciudad de La Paz, especialmente la víspera del primero de agosto, período en el que se dice que la *pachamama* hambrea y necesita saciar su hambre con ofrendas rituales.⁵³ Los puestos de remedios ceremoniales en los mercados de Achacachi, Umacha o Ancoraimes, cerca del Lago Titicaca se caracterizan porque contienen ingredientes para *mesas* rituales más sencillos y menos sofisticados que en la ciudad.⁵⁴

Veamos cinco ejemplos de elaboración de *mesas* rituales; en esta ocasión he seleccionado motivos urbanos; se trata de cinco ofrendas rituales dedicadas a *kunturmamani*, la casa, con la importancia simbólica que adquiere en la ciudad hasta el punto de poseer un protagonismo en la ofrenda urbana que no presenta en sus manifestaciones rurales; en segundo lugar una mesa de *pachamama*, la “madre tierra” con todas las connotaciones productivas de estabilidad doméstica y económica que conlleva; en tercer lugar, una *ch'iyara mi-sa*, o mesa de “maldición” posteriormente un mesa de *chullpa* y final-

mente una “gloria mesa”. Los cinco preparados ceremoniales proceden de la zona de Faro Murillo en el Alto de La Paz y fueron elaborados por *yatiris* originarios de la comunidad de Kajiyata, provincia Omasuyos del Departamento de La Paz, junto al Lago Titicaca; estos ejemplos procedentes del El Alto nos servirán para contrastar la vitalidad de las ofrendas rituales y su importante capacidad de adaptación en el contexto urbano, por otra parte nos permitirá apreciar los matices diferenciados que presentan los rituales aymaras en la ciudad resultando tan legítimamente aymaras como los que puedan realizarse en el dominio rural.⁵⁵

3.2 Mesas en Faro Murillo (El Alto de La Paz)

Faro Murillo se encuentra al final del mercado de remedios ceremoniales de Sagrado Corazón, limitando de forma paralela con la barriada de Villa Dolores y el trazado de la antigua vía férrea La Paz-Arica, en El Alto de La Paz.⁵⁶ En este barrio se asienta un gran número de “residentes” aymaras como la familia de *yatiris* con los que estuve conviviendo por espacio de varios meses a finales de los años ochenta. Destaca la figura de Gregorio Mamani Tayakawa, “maestro” de gran prestigio en la zona, *ispa*, gemelo de nacimiento, habilidoso con la lectura de hojas de coca y conocedor de numerosos himnos religiosos ceremoniales, *q'uchus*, que incorpora con destreza en sus mesas rituales; enseña a su hijo Germán Mamani las técnicas ceremoniales que todo buen *yatiri* debe manejar y ha animado a varios de sus paisanos a incorporarse al sindicato de *yatiris* de Faro Murillo, caso de su consuegro Modesto Capcha originario de la comunidad de Sotalaya, su propio hermano mayor Gabriel Mamani o su vecino de Kajiyata, Benancio Condori, el último en incorporarse. Colocan sus carpitas enfrente de la casa de Gregorio y poseen abundante clientela en el barrio, aymaras “residentes” y cholitas incorporadas al servicio doméstico en la Paz. Los servicios ceremoniales se ofertan en el interior de las carpas realizándose las *ch'allas* y quemas de las ofrendas en el exterior hacia los *achachilas* de la Cordillera Real.

Gabriel Mamani Tayakawa es *yatiri* originario de la comunidad de Kajiyata (provincia Omasuyos del Departamento de La Paz) en las cercanías del Lago Titicaca. Trabaja como *yatiri*, pero se encuentra algo marginado y distante con respecto a Modesto y Gregorio a pesar de ser su hermano mayor (*jiliri*) quizá porque ha sido el último en incorporarse a los *yatiris* kajiateños de Faro Murillo. Parece



Yatiris de Faro Murillo
El Alto de la Paz



“Sala de espera”
Exterior de la carpa

que algo tiene que ver la mala relación existente entre cuñadas, es decir entre las respectivas mujeres de Gabriel y Gregorio. Sin embargo, le va bien, ya tiene sus clientes del barrio. No suele entrar en la casa de Gregorio; cumple su trabajo y se va. Gabriel dispone su carpita en frente de la casa de Gregorio, muy cerca de la vía férrea que comunicaba no hace mucho tiempo la ciudad de La Paz con las costas chilenas de Arica. A su lado otros “maestros” ceremoniales levantan sus carpas que, a finales de los años ochenta,⁵⁷ superaban la media docena.⁵⁸ Después de la carpas, se aprecian aproximadamente una docena de cuartos configurados a la manera de pequeños barracones donde otros *yatiris* de la zona atienden a sus clientes. Estos barracones muestran publicidad sobre los trabajos practicados por los “maestros”. Gabriel trabaja a tiempo completo en Faro Murillo, si bien se ausenta, como hacen el resto de *yatiris* de este sector, en los períodos de tiempo en que el trabajo de las chacras de su comunidad originaria, Kajiyata, le reclaman atención. Gabriel Mamani posee una visión rigurosa sobre la eficacia de las mesas rituales en relación con los días de la semana: Las mesas de *pachamama* se pueden ofrecer los lunes, miércoles y jueves; las de *kunturmamani* los miércoles y jueves; las mesas de “gloria” los jueves y sábados; las mesas de “maldición” los martes y viernes. Los domingos no se recibe nada, es el día de la misa católica.

Muestro a continuación una mesa de maldición que Gabriel elabora a petición de Carmelo, residente aymara de la calle Tumusla de La Paz. Las mesas de maldición o *ch'iyara misas* pretenden proteger al cliente de cualquier procedimiento de hechicería que puede manifestarse en la “mala suerte” del cliente en cualquier tipo de iniciativa que emprenda, mala salud especialmente por lo que respecta a las alteraciones del sueño, falta de apetito abulia generalizada, problemas conyugales persistentes, “*como perro y gato*”...etc. Esta situación puede deberse a la actuación directa de los *saxras* y *ñanqhas* del altiplano, seres malignos que agarran alguna de las entidades anímicas que configuran la persona según el concepto de ser humano, de las poblaciones aymaras, provocando graves enfermedades. Igualmente puede deberse al deseo maligno de cualquier otra persona que encarga a un *layqa* (brujo) para hacer el “trabajito”, ya sea con un huevo podrido enterrado cerca del domicilio o del lugar de trabajo de la persona a la que se quiere dañar, sea con el empleo de sapos y lagartos a los cuales se clavan espinas con el nombre de la persona a la que se desea hacer el mal que son finalmente enterrados o soltados

para que caminen a su albedrío prorrogando el dolor y la agonía del doliente, en las proximidades de la casa.⁵⁹

Las mesas negras, *ch'iyara misas* son empleadas tanto para devolver la maldición a quien ha originado el daño, como para engatusar culinariamente a los *saxras* pudiendo solicitarles tanto la devolución del mal, como su aplicación sobre la persona que ha caído en desgracia. Generalmente cuando se pregunta a los *yatiris* sobre los trabajos de los *layqas* suelen contestar, lógicamente, que no saben cómo actúa, pero conocen a la perfección los recursos más habituales en la creación ceremonial del daño.⁶⁰ En las *mesas* de maldición se menciona a la familia del cliente con la intención de protegerla de cualquier desgracia. Existe el convencimiento de que cuando la maldición es efectuada sobre una persona, resulta difícil de parar de tal forma que si no llega a afectar directamente al destinatario original, posiblemente afecte a su familia o incluso a su ganado; esto es considerado particularmente cierto respecto a los descreídos, afectando la maldición a algún miembro de su familia particularmente crédulo o vulnerable.

3.2.1. Mesa de maldición (*Ch'iyara misa*)

Carmelo ha comprado a petición de Gabriel los ingredientes precisos para elaborar una *ch'iyara misa* en el mercado de remedios ceremoniales de Sagrado Corazón, muy cerca de la Ceja en el Alto de La Paz. Nos acercamos a la carpita de Gabriel, sobre la vía férrea. Otro “maestro” está colocando su carpa al lado de la de Gabriel, le saludamos gesticulando todos con la mano derecha. Gabriel nos invita a entrar en la carpita haciéndonos sitio a la vez que nos acomodamos en su interior. Comprueba los artículos que ha comprado Carmelo y sacude la cabeza con satisfacción. En primer lugar Gabriel coloca papel de color negro, sobre un plato de barro, posteriormente lana negra formando el característico aro sobre el papel. Solicita los nombres de los enemigos del cliente; aquellos que según su criterio puedan ser los responsables de su situación. De hecho se considera a todos los posibles enemigos. Su presencia será constante en la elaboración de la mesa. Solicita una lista con ellos para hacer la mesa y pasarla después. Resulta bastante sintomático en la ciudad la importancia otorgada a la presencia de envidias y rencores entre los ciudadanos campesinos. No se comprende que uno carezca de envidias ni enemigos. De hecho en las lecturas de hojas de coca, siempre se aconseja al cliente

no confiarse a la gente de la ciudad, ni aún a los propios amigos “*Levantamos para el nombre de sus enemigos*”,⁶¹ explica Gabriel.

[Ingredientes]⁶²

[Hojas de coca]⁶³

“*Yus awki, yuqa ispiritu santu. Yus awki, yuqa ispiritu santu. Yus awki, yuqa ispiritu santu*”⁶⁴

“Dios Padre, Hijo, Espíritu Santo. Dios Padre, Hijo, Espíritu Santo. Dios Padre, Hijo, Espíritu Santo”.

“*Tumusla, sutipa, kurajipa, kunturmamani uywiri sutipampi karmilu animu, ajayu, kuraji, maltisiri, maltisiri, animupa, ajayupa, kurajipa, akha maltisiris, inwitiyas, sutipampi; animuma, ajayuma, kurajima, akha Karmilusti sutipa jumaw jicchaw salwata, jumaw kutsuyata; taqi maltisirinakata, ñanqhanakata, saxranakatas jumaw kutsuyam; animumampi, ajayumampi, kurajimampi, sutimampi, sutima kurajima, maltisiri*”.

“Tumusla⁶⁵ su nombre, su coraje, kunturmamani uywiri, con su nombre Carmelo, animo, ajayu, coraje; el que maldice, el que maldice, su animo, su ajayu, su coraje, aquí el que maldice, envidias, con su nombre; tu animo, tu ajayu, tu coraje aquí a Carmelo su nombre tú ahora vas a salvar, vas a vengar, todos los que maldicen, los malignos saxras y ñanqhas usted vénguelo; con tu animo, con tu ajayu, con tu coraje, con tu nombre, tu nombre, tu coraje, maldito”.

“*Inimiwunakamasti?*”⁶⁶

“Y tus enemigos”

“*Pitru Mamani, animu, ajayu, kuraji más*⁶⁷ “otro”*Manuyil Pawkara, animuman, ajayuma, kurajima, otro---¿eso no más?*”... ”*Aparti*⁶⁸ “*Aparti, aparti, maltisiris, animunakapa, ajayunakapa, kurajinakapas, inwitiyanaka, taqi ñanqhana-ka saxranakas, jichhasti, jumaw, jichhasti salwata*”

“Pedro Mamani, animo, ajayo y coraje. Otro. Manuel Paucara, tu animo, tu ajayu, tu coraje, otro... ¿eso no más? Aparte, aparte, malditos, sus animos, sus ajayus, sus corajes, envidias, todos los malignos ahora usted, usted ahora vas a salvar”.



Mesa de Maldición
Gabriel Mamani. El Alto de la Paz

1. El círculo de hojas de coca



2. La mezcla negra



3. Cruces negras. Vellones de lana



4. Velas negras



5. Encendido de las velas



6. Oración Final

*“Akha jichhasti Carmelusti jumaru salwata animumampi, ajayumampi kurajimampi, sutimampi, sutimampi, sutimampi”*⁶⁹

“Aquí ahora a Carmelo vas a salvar con tu ánimo, con tu ajayu, con tu coraje, con tu nombre, con tu nombre, con tu nombre”

*“Yus awki yuqa, ispiritu santu. Yus awki yuqa, ispiritu santu. Yus awki yuqa, ispiritu santu”*⁷⁰

“Dios Padre, Hijo, Espíritu Santo. Dios Padre, Hijo, Espíritu Santo. Dios Padre, Hijo, Espíritu Santo”.

*“Yus awki, yuqa ispiritu santu. Yus awki, yuqa ispiritu santu. Yus awki, yuqa ispiritu santu”*⁷¹

“Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo. Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo. Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo”.

“Animunakapa, kurajipa, maltisiri, animupa, ajayupa jichhas-ti jumaw, jichhasti kutsuyata Karmiluru jichhasti jumaw kut-suyata, animumampi, ajayumampi kurajimampi; khitis malti-siri, maltisipxam, maltisipxam, animupa, ajayupa, kurajipa,

sutimampi. Akharakiwa jichhasti taqi ñanqhanaka saxranakas jichhasti jumaw kutsuyata, sutimampi, sutimas, kurajimas"

"Tus animos, tu coraje, maldito, tu animo, tu ajayu ahora vas a redimir a Carmelo ahora vas a redimir con tu animo, con tu ajayu, con tu coraje; a quien maldice maldíganlos, maldíganlos, su animo, su ajayu, su coraje, con tu nombre. Así también ahora de todos los malignos eres redimido, con tu nombre, tu nombre, tu coraje".

"Jichhasti kuti-kuti,⁷² maltisiri animupa, ajayupa, kurajipas inwitiyas a ti maltisi, jichhasti jumaw kutsuyata akha Karmiluru jumaw kutiyata ukha maltisisitinakamata, kurajinakampi⁷³ sutimampi, sutimampi, sutimampi sutimampi, animu, ajayu, kurajimas, kurajima; taqi ñanqhas, saxras, ñanqhanakas, saxranaka kuti-kutis salwata, akha Carmilusti jumaw salwata animumampi, ajayumampi, kurajimampi, sutimampi, sutimampi, kurajimás. Kuti-kutis jichhasti ukhamaru pinsamintunakamasa⁷⁴ kutiripam kutiripam animu, kurajimas sutimampi, sutimampi. Ñanqhas, saxranakas ukhamaraki sarapcham⁷⁵

"Ahora kuti-kuti, el animo, ajayu y coraje del que maldice, envías, a ti te maldicen, ahora vasa redimir a Carmelo, vas a devolver así tus maldiciones, con su coraje, con tu nombre, con tu nombre, con tu nombre, con tu nombre, animo, ajayu, tu coraje, tu coraje. Kuti-kutis ¿y ahora? De esa manera tus pensamientos que se vuelvan, que se vuelvan, animo, tu coraje, con tu nombre, con tu nombre. Los malignos igualmente ¡váyanse!".

"Yus awki, yus yuqa ispiritu santu. Yus awki, yus yuqa ispiritu santu. Yus awki, yus yuqa ispiritu santu".

"Dios Padre, Dios Hijo, Espíritu Santo. Dios Padre, Dios Hijo, Espíritu Santo. Dios Padre, Dios Hijo, Espíritu Santo".

"Jumaw jichhasti kutsuyata akha Karmiluru inimiwupas ¿Qué se llama? Manuyil Pawkara, Pitru Mamani, animuma, ajayuma, kurajima jumaw kutsuyata, inwitiyanakata, maltisinakata taqi inwitiyanakamata suma kutsuyata maltisinakamata sutimampi sutimampi... Ñanqhas, saxras ukhamaraki yus tukuta tallarakita akha Karmilusti salwarakita, animu, ajayu, kurajiparu, sutipampi, sutipampi, sutipampi, jumaw kutsuyata, ani-

muma, kurajima, sutima, sutima, sutimampi... kurajinakama, sutimampi, sutimampi maltisirinakas".

"Ahora vas a redimir aquí a Carmelo de sus enemigos ¿Qué se llama? Manuel Paucara, Pedro Mamani, tu animo, tu ajayu, tu coraje vas a vengar, las envidias, maldiciones, todas tus envidias bien vas a vengar, tus maldiciones, con tu nombre, con tu nombre... Los malignos así también Dios también vacíalo todo, aquí vas a salvar a Carmelo, su animo, su ajayu, su coraje, con su nombre, con su nombre, con su nombre vas a redimir, tu animo, tu coraje, tu nombre, tu nombre, con tu nombre... tus corajes, con tu nombre, con tu nombre, los que maldicen".

"Paskual irmanupasti jumaraki salwarakita; khiti maltisiri animupa, ajayupa, kurajipas, sutimampi jichhas kutsuyata, taqi phamiliyanakapata, niwusiyunakapata wiyajinakapata sarnakaminukapata, jumaw kutsuyata, taqi ñanqhat saxras salwarakita, sutimampi, sutimampi; animupa, ajayuma, kurajima".

"¿Y a su hermano Pascual? También vas a salvar. Quien te maldice, su animo, su ajayu, su coraje, con tu nombre ahora vas a redimir, toda su familia, sus negocios, sus viajes vas a recuperar, de todos los malignos salvale, con tu nombre, con tu nombre; tu animo, tu ajayu, tu coraje".

[Copal negro]

*"Sutimampi, sutimampi"*⁷⁶

"Con tu nombre, con tu nombre"

"Animunakaparu maltisiri, animupa, ajayupa, kurajipa, inimiwupana, animupas, ajayupas, kurajipas, sutipa kutsuyata, akha Karmiluru taqi wiyajinakapatsa, jumaw kutsuyata; animumampi, kurajimampi, sutimampi sutimampi, sutimampi." *"Taqi ñanqhanakats, saxranakas, pachamuntuti katxiyanakas, kalwariyunakas, hasta.... antawayas, tiyunakas jumaw kutsuyata, animumampi, ajayumampi kurajimampi, sutimampi..., jichhasti taqi familiyapa irmanupats ukhamaraki ukha maltisiri, animupa, ajayupa, inimiwupana, animupa, ajayupa, kurajipa más..... ukhamaraki salwam, sutimampi, sutimampi, taqi wiyajinakapata, jumaw kutsuyata, sutima...."*⁷⁷

“Los animos del que maldice, su animo, su ajayu, su coraje, los animos, ajayus y corajes de su enemigo, su nombre vas a redimir aquí a Carmelo, todos sus viajes vas a recuperar; con tu animo, con tu coraje, con tu nombre, con tu nombre, con tu nombre. Todos los malignos, todo el mundo, los que agarran,⁷⁸ los calvarios,⁷⁹ hasta *antawayas*,⁸⁰ tíos vas a redimir, con tu animo, con tu ajayu, con tu coraje, con tu nombre.... ahora toda su familia, su hermano, así también ese que maldice, su animo, su ajayu, el animo, ajayu y coraje del enemigo así también sálvale, con tu nombre, con tu nombre, todos sus viajes vas a redimir, tu nombre...”

“Animu, ajayu, kurajima; inimiwupana ¿qué se llama?, Manuyil Pawkara animupa, ajayupa, kurajipas, otro, Pitru Mamani, animu, ajayu, kurajimas, sutimampi jumaw kutsuyata, akha Karmiluru, jumaw kutsuyata, animumampi, ajayumampi, kurajimampi, sutimampi salwata.

Paskual Kaillanti, ukhamaraki, jumaw kutsuyarakita, inimiwuman, animupa, ajayupa, kurajipa salwarakita jichhasti sutimampi, sutimampi”

“Animu, ajayu, tu coraje; su enemigo ¿qué se llama? Manuyil Pawkara, su animo, su ajayu, su coraje, otro, Pedro Mamani, animu, ajayu, tu coraje, con tu nombre vas a vengar aquí a Carmelo vas a vengar, con tu animo, con tu ajayu, con tu coraje, con tu nombre está salvado. A Pascual Kaillanti, así también vas a recuperar de tu enemigo su animo, su ajayu, su coraje, también vas a salvar ahora con tu nombre, con tu nombre”.⁸¹

[Copal rojo]⁸²

“Yus awki yuqa, ispiritu santu amín. Animunakapa, ajayunakapa, kurajinakapas sutimampi, jichhasti jumaw kutsuyata akha Karmilusti jumaw salwata, animomampi ajayumampi kurajimampi jumaw salwarakita, sutimampi, sutimampi; taqi ñanqhas saxranakas ukhamaraki viyajinakapata jumaw salwata, jichhasti maltisitata kun rawyanakapata jichhasti taqi kalwariyunakatsa jumaw salwata, sutimampi, sutimampi, sutimampi salwata, sutimampi, sutimampi, sutimampi salwata, animu, ajayu, kuraji mas. En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo”..... “Ñanqhas, saxras.... Manuyil Pawkara ajayu,

kuraji más, Pitru Mamani animuma, ajayuma, kurajima más. Sutimampi, salwam akha Karmilusti jumaw salwam".

"Dios Padre, Hijo Espíritu Santo, amén. Sus animos, sus ajayus, sus corajes, con su nombre, ahora vas a vengar aquí a Carmelo vas a salvar, con tu animo, con tu ajayu, con tu coraje también vas a salvar, con tu nombre, con tu nombre; todos los malignos, así también sus viajes vas a salvar, ahora maldice con rabia, ahora todos los calvarios va a salvar, con tu nombre, con tu nombre vas a salvar, con tu nombre, con tu nombre, con tu nombre salvado, animo, ajayu y coraje. En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo... Malignos..Manuel Pawkara, ajayu, y coraje, Pedro Mamami, tu animo, tu ajayu y tu coraje. Con tu nombre salva a Carmelo sálvale".

[Lana de llama negra]⁸³

"Yus awkina yus yuqa, ispiritu santu. Yus awkina yus yuqa, ispiritu santu. Yus awkina yus yuqa, ispiritu santu".

"Dios Padre, Dios Hijo, Espíritu Santo. Dios Padre, Dios Hijo, Espíritu Santo. Dios Padre, Dios Hijo, Espíritu Santo".

"Karmilusti, jumaw salvata, inimiwupas, animupas, ajayupas, kurajipas, sutimampi, sutimampi, sutimampi, jumaw salvata, sutimampi jichhasti Karmilusti jumaw salwam. Paskual Kailanti salwarakita, animupa, ajayupa, kurajipa: inimiwuman, animupa, ajayupa, kurajipa, sutimampi, sutimampi jumaw salwam".

"Vas a salvar a Carmelo, sus enemigos, su animo, su ajayu, su coraje, con tu nombre, con tu nombre, con tu nombre, vas a salvar, con tu nombre ahora a Carmelo sálvale". "A Pascual Cailanti sálvale igualmente, su animo, su ajayu, su coraje; el animo, ajayu y coraje de su enemigo, con tu nombre, con tu nombre sálvale".⁸⁴

"Yus awki yuqa ispiritu santu, yus awki yuqa ispiritu santu.... jumaw salwam"⁸⁵ akha Karmilusti sumaski salwaru animu, ajayu, kuraji taqi wiyajinakapata ukhamaraki inimiwupana, ajayunakparu taqi nanqhanakat saxranakapas jumaw salvata suti-mampi, sutimampi...."

“Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, Dios Padre, hijo y Espíritu Santo... salva aquí a Carmelo, bien no más está salvado, animo, ajayu, coraje, todos sus viajes, igualmente los ajayus de sus enemigos todos los malignos, vas a salvar con tu nombre, con tu nombre”.⁸⁶

“Esta ispirma,⁸⁷ así va a amarrar animu a estos⁸⁸ [los enemigos]”

“Yus awki, yuqa, espiritu santu, yus awki, yuqa, ispiritu santu, animupa, ajayupa, yus awkina, yuqa, ispiritus santu, yus awkina, yuqa ispiritu santu” “kurajipa, jichhasti, sutimampi, sutimampi, sutimampi... Alaxpachankiri, sutimamptata....⁸⁹ jichhasti sutimampi, sutimampi salwamay... jichhasti akha Karmiluru jumaw salwam, salwam, jichhasti jani kunat kawkitu ñanqhanaka taqi ñanqha saxranakat ukhamaraki wiya-jinakapats ukhamaraki salwarakita, antawaya, tuyunakats jumarakı salwam animumampi, ajayumampi, kurajimampi, inimiwupas, animu, ajayu, kuraji más jumaw salwam, sutimampi, sutimampi...”

“Dios Padre, Hijo, Espíritu Santo, Dios Padre, Hijo, Espíritu Santo, su animo, su ajayu, Dios Padre Hijo Espíritu Santo, Dios Padre, Hijo, Espíritu Santo. Su coraje, ahora, con su nombre, con su nombre, con su nombre... ahora con tu nombre, con tu nombre, salvale ahora aquí a Carmelo sálvale, sálvale, ahora que ninguna cosa donde los malignos, todos los malignos así también sus viajes también vas a salvarle, antawaya, tíos, también tú sálvale, con tu nombre, con tu nombre, con tu nombre...”.

“Jichhasti, taqi tuqita alaxpacha gloria paru wirjin santa María Concepción, Yus awkisa....⁹⁰ ispiritu santu animupa, ajayupa, kurajipas maltisiri, animu, ajayu, kurajipa, jumaw salwam akha Karmilusti, jumaw salwam; irmanupasti ukhamaraki salwaraki inimiwuman, animupa, ajayupa, kurajipas, sutimampi, animumampi, ajayumampi, kurajimampi, saluru, jichhasti, sutimampi, yus awki, ispiritu santu, yus awki, ispiritu santu, suti-mampi”

“Ahora de todos lados, la gloria del cielo, Virgen Santa María Concepción, Padre Nuestro su animo, su ajayu su coraje, el que

maldice, animo, ajayu, su coraje vas a salvar aquí a Carmelo, sálvale; ¿Y su hermano? Así también vas a salvar de tu enemigo su animo, ajayu y coraje con tu nombre, con tu animo, con tu ajayu, con tu coraje, salud ahora con tu nombre, Dios Padre, Espíritu Santo, Dios Padre, Espíritu Santo, con tu nombre”.⁹¹

“¡Kuntrariyus! sutimampi sutimampi, sutimampi, inimiwupana, animupa, ajayupa, kurajipa sutimampi, salwam, akha Karmilusti sutimampi sutimampi”.

“¡Contrarios!, con tu nombre, con tu nombre, con tu nombre, su animo, ajayu y coraje de tu enemigo, con tu nombre sálvale aquí a Carmelo con tu nombre, con tu nombre”⁹²

[Velas negras]⁹³

[Campana]

“Yus tata sutimampi, sutimampi, animunaka, kuntrariyus inimiwupana, animupas, ajayupas, kurajipas, sutipa saxranakas, Karmilusti jumaw salwata, animumampi ajayumampi, kurajimampi, sutimampi, sutimampi; animu, ajayu, kuraji más, sutimampi, sutimampi, sutimampi jumaw salwam taqi ñanqhana-katas, saxranakatas, jumaw salwam, wiyajinakapatas, suyrti, jumaw salwarakita, animumampi, ajayumampi kurajimampi, sutimampi, sutimampi, sutimampi⁹⁴.... alaxpachanki.... sutimampi Santa Saría wirjin..... sutimampi, sutimampi.... yus awki yuka ispiritu santu, yus awki, yuqa, ispiritu santu, yus awki, yuqa, ispiritu santu, yus awki, yuqa ispiritu santu, animu, ajayu, kuraji más..... maltisi, maltisi, taqi inwitiyas, inimiwupan animu, ajayu, kuraji más,ya.”

“Dios Padre con tu nombre, con tu nombre, los ánimos, contrarios, animo, ajayu y coraje de tu enemigo, su nombre malignos a Carmelo vas a salvar con tu animo, con tu ajayu, con tu coraje, con tu nombre, con tu nombre; animo, ajayu y coraje, con tu nombre, con tu nombre, con tu nombre sálvale, todos los malignos, sálvale, sus viajes, suerte también vas salvarle, con tu animo, con tu ajayu, con tu coraje, con tu nombre, con tu nombre, con tu nombre.... el cielo.... con tu nombre Santa María virgen... con tu nombre, con tu nombre.... Dios Padre, Hijo y Espíritu

Santo, animo, ajayu y coraje, ¡maldice!, maldice, todas las envidias de su enemigo, animo, ajayu y coraje... ¡ya!”⁹⁵

“Yus awki yus tata jichhasti.... Alaxpacha⁹⁶...., Santa maría virgen..... Jichhasti inimiwunakapan, jichhasti animunakapan, ajayunakapan, kurajinakapan akharu sarapxpam, akha Karmilusti jichhasti jumaw salwam khitix kawkiri inwitiyapsta multisipsta taqi inwitiyanakamata akharu sarapxpancha taqi wiyajinakapatsa, taqi inwitiyanakatsa..... Jichhasti sutimampi, sutimampi, animunakama.... sutimampi, sutimampi animunakama..... sutimampi, sutimampi... Pedro Mamani animuma, ajayuma, kurajima, jichhasti.... kutira, kutira, kutira.... kutirpam, kutirpam, kutirpam, taqi ñanqhanaka, saxranakas akharaki kutirpam, kutirpam sutinakapas jichasti kutirpam kutirpam kutirpam... ¡ya!”

“Dios Padre, Dios padre ahora Padre Nuestro... Santa María Virgen... ahora los animos, ajayus y corajes de sus enemigos ¡váyanse de aquí! a Carmelo sálvale; quien quiera y donde quiera que sean sus envidias, sus maldiciones todas sus envidias aquí deben irse,⁹⁷ todos sus viajes todas sus envidias. Ahora, con tu nombre, con tu nombre tus animos, con tu nombre, contu nombre tus animos... con tu nombre, con tu nombre. Pedro Mamani, tu animo, tu ajayu, tu coraje, ahora vuelve, vuelve, vuelve. Que se vuelvan, que se vuelvan, que se vuelvan, todos los malignos, así mismo que se vuelvan que se vuelvan, sus nombres ahora que se vuelvan, que se vuelvan, que se vuelvan.... ¡Ya!”

[Pasaje de la mesa]⁹⁸

Salimos al exterior, Gabriel *ch'alla* alcohol con gran dramatismo sobre el brasero, rezando hacia el Illimani y el resto de *achachilas* de la Cordillera Real que se ven claramente sobre la cortada de La Paz. Gabriel pasa al paciente la ofrenda por todo el cuerpo antes de colocarla sobre el brasero. Posteriormente pasa el brasero por la cabeza del paciente en sentido contrario a las agujas del reloj, luego da una vuelta sosteniendo el brasero en torno al cuerpo del paciente y acompañantes. Gabriel coloca el brasero en el suelo, vuelve a *ch'allar* con alcohol sobre la *mesa* y en todas direcciones con claras muestras de agitación. Extrae *kaytu* negro⁹⁹ lo pasa por la cabeza del paciente balanceándolo a modo de comba indicando que

mala suerte se vuelva a sus enemigos. A continuación, violentamente tironea del *kaytu* fragmentándolo en torno al cuello del paciente, con gran energía, separándolos del cuerpo del paciente alejando de sí maldiciones y envidias. Echa los fragmentos resultantes al fuego. Vuelve a *ch'allar* la *mesa* con alcohol; utiliza el *lluch'u* del paciente para efectuar la última limpia ritual; lo pasa por encima del brasero esparciendo el humo en todas direcciones. Mueve el *lluch'u* sobre el brasero en sentido contrario a las agujas del reloj. Finalmente retornamos a la carpita y comparte un abrazo con todos los presentes “*que sea en buena hora*”.

3.2.2 Mesa de Kunturmamani

Kunturmamani quri tapa qullqi tapa, “condor - halcón, nido de oro, nido de plata”, es el personaje tutelar del altiplano que es considerado como el protector del hogar, cuya existencia se perfila en el proceso de cimentación y en el techado de la nueva vivienda.¹⁰⁰ Es un protector masculino que para ser eficaz precisa del complemento del *uywiri* e incluso del fogón campesino femenino, denominado *qhiri awicha* (Albó 1991: 287).

Isidro Mamani buscaba con ahínco la palabra más apropiada para hacerme entender lo que sucedía a mi alrededor. Los hombres que habían participado en los trabajos de construcción de la nueva casa de Germán se levantaron tras la comida, por turno para ofrecer el primer vaso de alcohol en las esquinas conformadas por los muros de adobe de la construcción que momentos después iba a ser techada; “*cuando la casa se techa... kunturmamani...*”, Isidro trataba de encontrar el término que fuera apropiado para que un extranjero comprendiera sin menospreciar su creencia; intuyendo la situación decidí ayudarle para librarle del apuro que se iba conformando en su rostro: “*...cuando la casa se techa, siempre... kunturmamani...*”, “¿*Está vivo?*”, le pregunté. Isidro abrió sus ojos de forma descomunal y esbozó una sonrisa, “*por eso hay que pagar siempre*”.

Kunturmamani es el espíritu protector del hogar y se identifica con la configuración arquitectónica de la casa; su cuerpo son los muros, el techo, las ventanas, y su rostro, la fachada principal del hogar. El proceso de cimentación de la casa y el techado constituyen los momentos de mayor significación ritual en relación a la construcción, así como a la propia consideración de *kunturmamani*. Desde la cimentación, cuando el hogar no deja de ser todavía un

embrión, las esquinas de piedra y barro son *ch'alladas* y rociadas de sal para que la futura casa tenga ya su nombre y pueda ser llamada *kunturmamani*; a través de este bautizo ritual efectuado sobre las esquinas de la cimentación y en un orden preciso, *kunturmamani* se incorpora al núcleo doméstico, al entorno familiar y la nueva construcción se incluye dentro del espacio comunitario, al amparo de su protección cultural.¹⁰¹

Kunturmamani, núcleo del espacio doméstico, acompaña a la *pachamama* en las oraciones y *ch'allas* habituales; incluso, comparte sus gustos dietéticos rituales como veremos a continuación. Está presente en la mayoría de las libaciones que se efectúan en el hogar, exige buen trato y pagos de ofrendas rituales a sus inquilinos (Ochoa 1976ch: 1-20; Carter-Mamani, 1982:149; Arnold; Jiménez; Yapita 1992:48); es recomendable ofrecerle una mesita dulce el martes de carnaval para que sacie su apetito y no devore a los miembros de la familia; si esto no se cumple, las paredes de la casa se irán agrietando sucesivamente por sus esquinas y terminará por derrumbarse sobre sus inquilinos (Paredes, 1976:88). El *uywiri* es el criador, el encargado de la protección de los bienes y productos del hogar, confundándose con el propio *kunturmamani* al que sucede siempre en las libaciones familiares y comunitarias: "*Pachamama, kunturmamani, uywirimarkani...*". El carácter protector del *uywiri*, lo emparenta con los propios *achachilas* tal y como ha reflejado Martínez (1976), en relación con los lugares sagrados comunitarios. Si el *uywiri* es el responsable del cuidado de los productos alimenticios de la familia frente al *kunturmamani* que da cobijo a sus miembros, no resulta extraño que el término pueda extenderse en la consideración de *uywiris* a aquellos lugares sagrados especialmente vinculados con la suerte, la abundancia y el ciclo productivo como sucede en Isluga (Martínez 1976:267). Por su parte, Palacios (1982:46-48) vincula al *uywiri* con el interior del núcleo doméstico, frente al exterior ocupado por los *achachilas*. El *uywiri* presenta un perfil femenino por su relación con el ámbito interno del hogar, protegido de la luz y directamente emparentado con la familia, que contrasta con el carácter externo, luminoso y varonil de los *achachilas*.

Kunturmamani y *uywiri* configuran, junto a *pachamama* el entorno familiar; dan forma y sentido al núcleo doméstico en el que se desenvuelve la vida cotidiana y consolidan un espacio simbólico de relevancia particular en la vida campesina (Berg 1987a:73-74). Estas consideraciones aymara sobre *kunturmamani* se trasladan con el

“residente” a los dominios urbanos donde la casa es un bien de consumo especialmente valorado y su importancia se muestra abiertamente por el protagonismo que *kunturmamani* adquiere incluso en la titularidad de las ofrendas rituales. Germán me indicaba que en el campo, en su zona lacustre originaria, no hay *mesas* de *kunturmamani* aunque sí sea considerado ritualmente significativo y de gran importancia (Arnold et al 1992); tan sólo en la ciudad (La Paz y El Alto) adquiere por lo que se refiere a las ofrenda complejas una significativa relevancia ceremonial. Veamos al menos un ejemplo etnográfico de nuevo del *yatiri* Gabriel Mamani Tayakawa.

Acompaño en esta ocasión a Benancio Mayta residente en la calle Santa Cruz de La Paz al interior de la carpita del “maestro” Gabriel. Tras el saludo acostumbrado y la comprobación de los ingredientes rituales adquiridos por Benancio para la ofrenda, Gabriel comienza la elaboración del plato ritual.

Sobre papel blanco utilizado a modo de mantel comienza estirando dos husos de lana de color para realizar el aro de colores acostumbrado que enmarca los límites constitutivos de la ofrenda sobre el papel blanco. Se da la circunstancia de que Victoria Mamani, la casera de Faro Murillo entregó solo cuatro husos de esta lana de color mientras que Gabriel necesita seis repartidos de la siguiente forma: dos para la mesa otros dos para la “mesa corona” y dos para adornar el feto de llama.

[Wira q' uwa]

*“Yus awki, yuqa, ispiritu santu, para kunturmamani, calle Santa Cruz, kunturmamani, sutipa”*¹⁰²

Jichaw akasti Winansiyu Mayta para suyirtipa kunturmamani, uywiris, suma suyirti tuqiru sarnaqañapataki, suma atilantañapataki; kunturmamani, akha invit, invit' amtam jichasti suma suyirtipas ukhamaraki sarnaqañapataki, wiyajinakapasa ukhamaraki suma suyirti tuqiru sarnaqañapataki.... sutipas ¡Calle Santa Cruz! Kunturmamani, uywiris, suma suyrtipas...”

“Dios Padre, hijo y Espíritu Santo, para kunturmamani, calle Santa Cruz, su nombre ahora aquí Benancio Mayta para su suerte kunturmamani, uywiris, la buena suerte de ese lado para que se comporte bien, para que vaya adelante; kunturmamani aquí convidado, te estamos invitando, ahora su buena suerte, así mismo, para comportarse bien; sus viajes así mismo que tenga

buena suerte de ese lado para portarse bien... su nombre ¡Calle Santa Cruz! Kunturmamani, uywiris su buena suerte..."

[Hojas de coca]¹⁰³

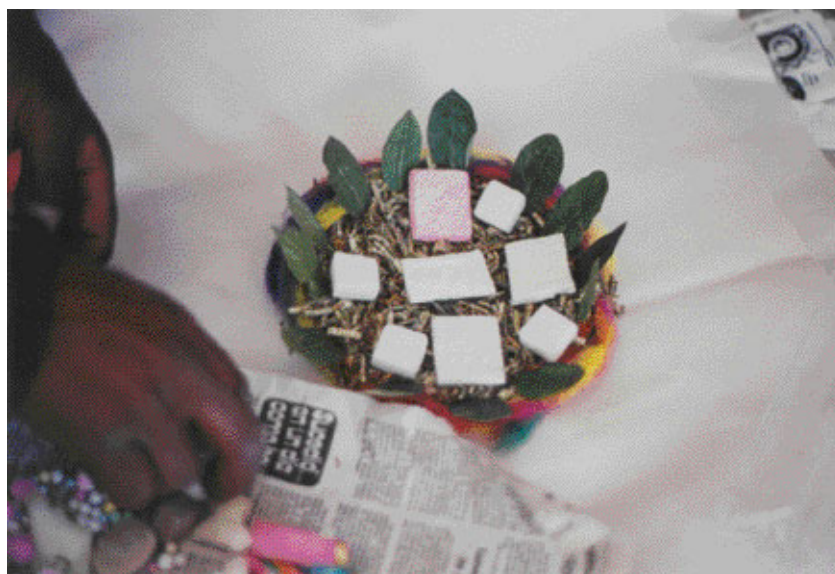
"Kunturmamani uywiri, jichasti suma suyirtipataki, jichasti atilantañapataki, suma suyirti sarnaqañapataki, kunturmamani inwit'antam inwitasiyun utjiwa jichasti inwit'amtam jichasti calle Santa Cruz, kunturmamani; jichasti akhasti, ukhamaraki, akha Winansiyu Mayta, suyrti suma atilantañataki, suma suyrtipas sarañataki; kurajipas, jichasti kunturmamani uywiris para wiyajinakapatakis, suyirtipataki, akharakiwa wiyajipataki akharakiwa qullqi, plata utjiñapataki; Munitapas, willitipas, suma suyirti tuqiru atilantañapataki. Akharakiwa jichasti kunturmamani jumaw sum uywasita suma uywasñapataki, calle Santa Cruz, kunturmamani uywiripas ukhamaraki suma sarnaqañapataki suma suyirtipas sartañapataki, suma suyrtipas ukhamaraki atilantañapataki".

"Kunturmamani uywiri, ahora para su buena suerte, ahora para que vaya adelante, buena suerte para comportarse, kunturmamani, te estamos invitando, hay convite, ahora aquí te estamos invitando ahora, Calle Santa Cruz, kunturmamani, ahora aquí igualmente este Benancio Mayta buena suerte para que vaya adelante, su buena suerte para caminar; su coraje ahora, kunturmamani, uywiris para sus viajes, para su suerte, así también para su viaje, así también para que haya dinero, plata; su moneda, su billete, buena suerte de ese lado para que vaya adelante. Así mismo ahora kunturmamani bien va a cuidar para criar bien, Calle Santa Cruz, kunturmamani, sus uywiris, así también, para comportarse bien, su buena suerte para caminar, su buena suerte, así también para que vaya adelante".

[Muxsa mesa]¹⁰⁴

"Kunturmamani uywiris, calle Santa Cruz, akhasti kumpri, suma suyirtipa jichasti akharakiwa¹⁰⁵ kunturmamani, casitas,¹⁰⁶ calle Santa Cruz, sarnaqañapataki, akharakiwa mirkatunakapansa¹⁰⁷ taqi rawajuñapataki, suyirtipas, akharaki chacha-war-mi, suma jaqasiñapataki, salut suyirtipas sarnaqañataki"

"Kunturmamani, uywiris, calle Santa Cruz, ahora, Cumbre, buena suerte, ahora así también kunturmamani, casitas, calle Santa



Mesa de *Kunturmamani*
Gabriel Mamani. El Alto de la Paz

1. Colocando las hojas de coca



2. Muxsa misa



3. La *mesa* con su “corona”



4. Vellones de colores



5. Feto de llama completamente decorado



6. Aspecto final



Ch'alla Final

Cruz, para comportarse, así también sus mercados para trabajar todo, sus suertes, así también, pareja para bien vivir, salud, su suerte para comportarse”.

[Terrones de azúcar]

*“kunturmamani, uywiri, kurajipas, akharaki, pachamama, uywiris, jichasti, kunturmamani jichasti, akha inwitu utji jumataki sum inwit´amtam kariño puqa Winansiyu kariñu suma atilantañapataki, suma suyirti tuqita sarnaqañapataki.... suyirtipas”.*¹⁰⁸

“Kunturmamani, uywiri, su coraje, también aquí, pachamama, uwiris, ahora, kunturmamani, ahora aquí te invito, hay para ti, bien te estamos invitando todo el cariño Benancio para que vaya adelante, toda la suerte de ese lado para comportarse.... su suerte”.

[Caramelos y resto de la mesa dulce]

“Illimani achachila tiyus akhasti jumankarakiw tiyus ukhara-kiw calle Santa Cruz, tiyus, jichasti, pachamama, uywiris, ju-

mankarakiwa; jichasti sirina tiyus akha jichasti Winansiyu in-wit'amtam, suma, suyirti tuqiru sarnaqañataki, suma suyirtipas sarnaqañataki atilantañataki suma suyirtipas. Animupas, ajayupas, kurajipa".¹⁰⁹

"Illimani achachila tíos, aquí, también para usted, tíos así mismo, calle Santa Cruz, tíos, ahora, pachamama, uywiris, también para usted; ahora, serena tíos, aquí ahora a Benancio estamos invitando, buena suerte de esa parte que tenga para bien vivir, buena suerte para vivir, que vaya adelante su buena suerte. Su animo, su ajayu, su coraje".

"Suma qullqipas, platapas, hasta... suma munitapas, willitipas, ukham sum suyriti utjiñapataki atilantañapataki, sarnaqaña-pataki, wiyajinakapataki ukhamaraki suma sartañapataki"

"Su buen dinero, su plata, hasta.... sus buenas monedas, sus billetes, para que haya esa buena suerte, para que vaya adelante, para vivir bien, para sus viajes, así mismo para que camine bien".

[Figuras de llama]¹¹⁰

"Kunturmamani, uywiris, akhasti jumaw llamitamas, suma suyirti tuqiru sarañataki. Illiman achachila tiyus akhasti juman-karakiwa, suma suyirti llamita akharaki, jichasti suyirti, kaminu tuqinakapatsa sarnaqañataki llamitapas, suma suyirti, salut suyirtipas sarnaqañataki"

"Kunturmamani, uywiris, aquí está tu llamita, buena suerte de ese lado para caminar. Achachila Illimani, tíos, también para usted aquí buena suerte su llamita también aquí, ahora suerte, camino, su llamita para vivir bien de esos lados, buena suerte, salud, su suerte para vivir".

[Botellas]¹¹¹

"Akharakiwa putillitamas suma chuwalt'asiñamataki, akhara-kiwa jumaw con llamita jichasti jumaw chuwalt'asiñamataki. Achachila tiyunakas akharakiwa suma suyirti tuqiru putillamas ch'allart'asiñamataki jumankarakiw suyirti, suyirtipas"

"También aquí está tu botellita, para que bebas bien, así también aquí con llamita para que usted beba. Achachilas, tíos también aquí, buena suerte de ese lado, tu botella para que te ch'alles, también para usted, suerte, su suerte"

[chocolatitos]

“Sutima, chukulatiman akhasti, kumpri suyirti atilantañapataki,¹¹² akharakiwa suma suyirtiñapataki, suma suyirtipas, jichasti...”¹¹³

“Tu nombre, tu chocolate ahora, Cumbre, suerte para que vaya adelante, así también para que haya suerte, su buena suerte ahora....”

[Confetis]

“Kunturmamani, uywiris jichasti akha jumaw inwit´antam, suma suyirti tuqita; Illimani achachila tiyus, akhasti jumankarakiwa, sirina tiyus, akhasti jumankarakiwa, suyirtipas, akha Winansiyu invit´antam suma atilantañataki, suma suyirti tuqiru sarnaqañapataki. Animu, ajayu, kurajipas; ukhamaraki suma atilantañamataki, jankuna kunakaki problemas kunas utjiñapatakiti, suma! sarnaqañapataki chuymapas qhänana”.

“Kunturmamani, uywiris, ahora aquí te estamos invitando, buena suerte de esa parte; achachila Illimani tíos, ahora también para usted, Serena, tíos también para usted aquí su suerte, su suerte, aquí está Benancio, te estamos invitando para que vaya adelante, buena suerte de ese lado para vivir bien. Animo, ajayu, su coraje, así mismo para que vaya adelante, para que no haya problemas ¡bien! Para vivir bien, su corazón luminoso”.

[Unto de llama]

“Kunturmamani uywiris calle Santa Cruz; kunturmamani, uywiris, akhasti jumankarakiwa”¹¹⁴

“Kunturmamani uywiris, calle Santa Cruz, kunturmamani uywiris, aquí también para usted”

“Jichasti suyirti tuqiparu suma atilantañapataki akharakiwa achachila Illiman achachila, tiyus jumankarakiwa, sirina tiyus, akhasti jumankarakiwa. Munitapas, willitipas hasta... ukhamaraki suma sarnaqañapataki, suma suyirti tuqiru atilantañapataki.... suyirtipas, jichasti kumpri achachilas tiyunaka akhasti jumankarakiwa kulapurt´animay, akha Winansiyu akhasti Winansiyu ayurt´anim, suma suyirti tuqiru sarnaqañapataki, ayurt´anim, Kumpri achachila tiyunakas, suyirtipas, kunturma-

mani uywiris calle Santa Cruz suma suyirtipas sartañataki".

"Ahora la suerte a ese lado, para que vaya adelante también aquí, Illimani achachila tios, también para usted, sereno tios, también para usted aquí. Sus monedas, sus billetes, hasta... así mismo para que le vaya bien, buena suerte de ese lado para que vaya adelante.... su suerte, ahora Cumbre achachila tios ahora, también para usted colabóreme no más, aquí está Benancio y ahora a Benancio ayúdale, buena suerte de ese lado para que camine bien, ayúdale, Cumbre achachilas tios, su suerte kunturmamani, uywiris, calle Santa Cruz, su buena suerte para caminar".

[Lanas de colores]¹¹⁵

[chiwchi misa]

"Chiwchi misa, jichasti suyirtipas, jichasti achachila, tiyunaka, kunturmamani, uywiris, suyirti, suma munitapas, willitipas akha Winansiyu jichasti qullqipas utjpan; willitipas, munitapas suma inwitasiyun papayachtsa, akha Winansiyu kunturmamani, uywiris, calle Santa Cruz, kunturmamani uywiripas jichasti qunt'asim¹¹⁶ suma suyirti atilantañapataki sarnaqañapataki sutituqinakapampi, suma wiyajinakan sartañapataki, suyirtipas".¹¹⁷

"Chiwchi misa, ahora su suerte, ahora achachilas, tios, kunturmamani, uywiris, suerte, sus buenas monedas, sus billetes, aquí Benancio ahora, que haya su dinero; sus billetes, sus monedas (brillantes y abundantes como el chiwchi recado), buena invitación con papaya, aquí está Benancio, kunturmamani, uywiris, calle Santa Cruz, kunturmamani, sus uywiris ahora siéntense, buena suerte para que vaya adelante, para bien caminar con los nombres de esos lados, para bien caminar esos viajes, su suerte".

[Quri t'ant'a, qullqi t'ant'a]¹¹⁸

"Kunturmamani, uywiris, suma suyirti tuqipas akha Winansiyu jichasti inwit'antam, suma akha kariñumpi, akha inwit'antam suma suiyrty tuqiru sarnaqañapataki, suyirti, suyirtipampi, suyirtipampi, suyirti, suyirtipas".

“Kunturmamani, uywiris, buena suerte en esa dirección aquí Benancio ahora te estamos convidando, con todo el cariño aquí te convidamos, buena suerte en esa dirección para que le vaya bien, suerte, con su suerte, con su suerte, suerte, su suerte”.

[Incienso]¹¹⁹

“Sutipas suyirtipas... taqi tuqiru suyirtipasa sarnaqañapataki, kunturmamani uywiri, atilantañapataki wiyajinakapataki suma suyirtipa”.

“Su nombre, su suerte a todos lados su suerte para vivir bien, kunturmamani, uywiri, para que vaya adelante, para sus viajes”.

[Copal blanco]¹²⁰

“Suyirtipas, kunturmamani uywiris, jichasti pachamamas suma atilantañataki, suma atilantan tuqirusartañapataki, jichasti inwit´antam, jichasti calle Santa Cruz kunturmamani, uywiris, suma suyirtipa sartañataki munitapas, willitipas, akharu utjañapataki, suma suyirti wiyajinakapataki, ukhamaraki, suyirtipas”.

“Su suerte kunturmamani, uywiris, ahora pachamamas que vaya adelante, para caminar sin problemas hacia adelante ahora, te estamos convidando, ahora, calle Santa Cruz, kunturmamani, uywiris, su buena suerte para caminar, su moneda, su billete para que haya aquí, buena suerte para sus viajes así mismo, su suerte”.

[Mixtura]

“Suyirtipas suyirtipas, jichasti, suma suyrtipapan jichasti kunturmamani uywiris, jichasti suma suyirti tuqiru akha Winansiyu uywasiñamataki, suma suyirti tuqiru sartañamataki sutipas, sutipas.... kunturmamani uywiris, calles Santa Cruz suyirtipas”¹²¹

“Su suerte su suerte, ahora su buena suerte, kunturmamanim uywiris ahora buena suerte de ese lado aquí está Benancio para cuidar bien, buena suerte suerte de ese lado para que le vaya bien, su nombre, su nombre, kunturmamani, uywiris, calle Santa Cruz, su suerte”.

[Feto de llama]¹²²

“Llamita suyirtipataki suma suyirti sarnaqañapataki...”.

“Llamita para su suerte, buena suerte para que le vaya bien”

[Ch'allas]¹²³

1. (Alcohol)

"Kunturmamani, uywiris, calle Santa Cruz kunturmamani, uy-wiripas, akha Winansiyu inwit'amtam taqi suyirti tuqinakapas munitapa, willitinakapan ukhamaraki utjañapataki suma ja-qasiñapataki. Achachilas tiyunakas... suma suyirti tuqiru sarnaqañapataki, suyirtipas suyirtipas, jichasti suyirtipas"¹²⁴

"Kunturmamani, uywiris, calle Santa Cruz, kunturmamani, sus uywiris, aquí está Benancio, te estamos invitando, toda la suerte de esos lados, su moneda, sus billetes, así también para que haya, que no falte, para vivir bien. Achachilas, tíos, buena suerte de ese lado para bien vivir, su suerte, su suerte, ahora su suerte".

2. (Vino):

"Akharakiwa.... winitu, kunturmamani, uywiris, jichasti, suma suyirti sartañapataki, suyirtipas, achachilas, tiyus, suyirtipas, kunturmamani, calle Santa Cruz, suyirtipas"¹²⁵

"También aquí, vino, kunturmamani, uywiris, ahora buena suerte para caminar, su suerte, achachilas, tíos, su suerte, kunturmamani, calle Santa Cruz, su suerte"

[Rezo con campana]¹²⁶

"Suyirtipas.... jichasti kunturmamani, uywiris..... Yus.... araxpacha... luriyaparu.... yus patri, yuqa ispiritu santu.... ispiritu santu.... santiyawu"

"Su suerte.... ahora, kunturmamanim uywiris,.... Dios.... cielo.... para la gloria, Dios Padre... Hijo y Espíritu Santo.... Espíritu Santo.... Santiago".

"Jichasti kunturmamani, uywiri, calle Santa Cruz¹²⁷ akha Winansiyu inwit'antam suma suyirti sarnaqañapataki, jumaw jichasti munitapas, willitipas... sarnaqañapataki, kunturmamani uywiris, suyirti tuqiru sarnaqañapataki atilantañapataki, kunturmamani uywiripas ukhamaraki suma"¹²⁸

"Ahora kunturmamani, uywiri, calle Santa Cruz, aquí está Benancio, te estamos convidando, buena suerte para que le vaya

bien, ahora usted, su dinero, sus billetes, para que le vaya bien, kunturmamani, uywiris, la suerte de ese lado para que le vaya bien, para que vaya adelante, kunturmamani, sus uywiris así también...”.

“Suyirtipas, suyirtipas, suyirti tuqiru sarnaqañataki; pachamamas, uywiris, ukhamaraki wintisp’am akha Winansiyu suma suyirti tuqiru sarnaqañapataki yus awki,yuqa, ispiritu santu, yus awki,yuqa ispiritu santu, yus awki, yuqa, ispiritu santu.”¹²⁹ ¡Listo! “Su suerte, su suerte, suerte, a ese lado para portarse bien, pachamama, uywiris, así también bendice aquí a Benancio buena suerte de ese lado para que le vaya bien, Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo”, Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo” “¡Listo!”¹³⁰

[Pasaje de la mesa]

El cliente se sienta sobre el banco de espera mirando hacia las alturas de la cordillera Real Andina, principales *achachilas* aymaras que se divisan perfectamente desde el mirador de Faro Murillo. Gabriel echa alcoholcito sobre la pira de madera que su mujer previamente ha preparado. El cliente retiene la ofrenda contra su pecho. Gabriel reza colocando la *mesa* sobre el cliente y realizando movimientos en círculo con la ofrenda sobre su cabeza, ofrece la *mesa* en todas direcciones hacia los diferentes accidentes geográficos y entidades divinas presentes en sus rezos. Coloca finalmente la *mesa* sobre la pira de madera y *ch’alla* sobre la ofrenda con alcohol, circunstancia que favorece la combustión de la *mesa*. Toca la campana ofreciendo la mesa en distintas direcciones. La *ch’alla* de alcohol se dirige hacia la Cordillera Real en todas direcciones con un estruendoso repique. Vuelve a *ch’allar* sobre la ofrenda; después de la intensa *ch’alla* cuyos rezos no puedo reproducir, entre la confusión que produce el repicar de la campana y su tono apenas audible, solicita al cliente las dos manos echando sobre ellas alcohol de la *ch’alla* indicando: “*suyirtipas, suyirtipas*” con la intención de atraer la suerte sobre el cliente, el cliente debe frotarse las manos con vigor. “*Calle Santa Cruz, kunturmamani, uywiris... Winansiyu... ¡Ya!*”. Una vez ofrecida la *mesa* volvemos todos al interior de la carpita.

Gabriel abraza a Benancio y a los presentes “*Suma buena hora, suertes, para kunturmamani para invitar, ¿no ve? Para calle Santa Cruz, suerte, buena hora suyirtipas, suyirtipas*”.¹³¹

3.2.3 Mesa de Pachamama

La tierra constituye con el campesino aymara una unidad indivisible; no puede comprenderse uno sin el otro. Esta relación se reafuerza en su concepción religiosa: *Pachamama* “madre tierra”. La tierra posee una vitalidad productiva, un empeño constante en la manutención de sus hijos. Una madre, en el altiplano lo es todo para sus hijos; les alimenta, les viste, cuida de la casa y de los ganados, a la vez que indefectiblemente, sobre su espalda, carga a la *wawa* más pequeña en los viajes y faenas. La ausencia de la madre a duras penas es cubierta por la hermana mayor, es necesario convencer a la *wawita* de que pronto va a regresar para que se conforme. Por tanto para considerar la importancia de la *pachamama* dentro de la concepción religiosa aymara es bueno tener presente el carácter insustituible de la madre dentro de una sociedad campesina que ha “maternizado” igualmente a la tierra.¹³² Por esta circunstancia, la *pachamama* si bien carece de un perfil iconográfico unívoco, está vinculada con frecuencia a una imagen de mujer, de mujer campesina. Carmelo Condori reconoce a la *pachamama* en sus sueños en forma de cholita, no como “señorita de vestido”, sino como campesina de pollera. En este sentido Marta Huarachi vende imágenes de *pachamama* a los turistas que acuden a su puesto en la calle Linares de La Paz que semejan bloques antropomórficos con rostros de niños incrustados “... *su wawita de la pachamama*” y relieves de estilo tihuanacota cubriendo su superficie que son identificados por la vendedora como las diferentes “chacras de cultivo”.¹³³

La *pachamama* está presente en todas las actividades de cierto realce social que viven las comunidades aymaras. A ella corresponde ser servida en primer lugar en las invitaciones de alcohol que efectúan los campesinos en cualquier circunstancia, “con su nombre”, para que reciba correctamente la libación. Este aspecto de la participación de la *pachamama* en las *ch'allas* merece la pena resaltarlo, por su frecuencia generalizada y su inserción en la memoria ritual colectiva: Nadie debe tomar antes que “la pacha”. A través de la *ch'alla*, la *pachamama* participa en la reunión ;es como si efectivamente se hiciera presente por el recuerdo y el convite de los participantes.

Pachamama, “madre tierra”, es también el paradigma pertinente en la expresión configurativa del *aka pacha*. “*Pacha Mama es la tierra en donde todo hombre vive es toda la tierra, el mundo entero*” (Aguiló 1981:174). El mismo autor en su estudio sobre el cambio reli-

gioso en distintos sectores de Bolivia transcribe la opinión de otro de sus informantes, “... según mi pensamiento, la Pacha Mama es esta tierra ¿acaso ustedes no se han dado cuenta que al decir Pacha Mama os referís a esta tierra? (...) Yo diría que la Pacha Mama es esta tierra donde estamos viviendo y toda esta tierra es la Pacha Mama, según sé y pienso” (Aguiló 1981:165).

Pachamama es “esta tierra” y así mismo, “este mundo”, tal y como expresan los informantes de Aguiló, con capacidad suficiente como para representar al propio *aka pacha*; de hecho, los campesinos acostumbran referirse a ella como “la pacha” (Mariscotti 1978a :29). La *pachamama* es una entidad ceremonial que encontramos en los Andes¹³⁴ que destaca por su perfil femenino y maternal¹³⁵ vinculada de forma estrecha con la producción agrícola y, en este sentido, responsable de la manutención del campesino (Montes 1986 :89). Este matiz que considera a la *pachamama* como madre donadora de alimentos que cuida de sus hijos, recogido con exactitud por el propio Bertonio a principios del siglo XVII,¹³⁶ constituye precisamente el aspecto responsable de la asimilación existente en la actualidad entre *pachamama* y distintas advocaciones de la Virgen María católica (Monast 1972 :54-55; Firestone 1988:109-121; Jordá 1981:373) con incidencia incluso en las manifestaciones iconográficas del arte pictórico colonial (Gisbert 1980:17-22;1984:25). Una información recogida por Albó y Qispe (1987:16) refleja la relación estricta que existe entre una entidad y otra, merced a su capacidad de donación de bienes:

“Así también parece la tierra como la Virgen. Así como la Virgen da buenos frutos, de la misma forma nuestra Pacha Mama nos da buenos frutos y nos manda vivir unidos”.

Si bien la *pachamama* desde una perspectiva extensa es todo el mundo o su componente femenino, algunos autores resaltan el matiz productivo que tiene, intimamente ligado a la agricultura; la parte agrícola productiva del mundo, el sector “domesticado” mediante las técnicas de producción (Montes 1986:89). En este sentido *pachamama* aparece vinculada al espacio doméstico, por tanto a la casa, al patio y a las chacras de cultivo (Aguiló 1981:38,48).

Su tutela se extiende en el ámbito doméstico a los animales, así como al dominio de las técnicas textiles y alfareras,¹³⁷ por lo que no

resulta extraña la continuidad y preferencia de trato ritual que sobre la *pachamama* efectúan los campesinos en circunstancias diversas (Mariscotti, 1978a:41). Como vemos, *pachamama* adquiere un valor conceptual que esencialmente afecta a la vida humana de una forma íntegra (Irrázabal 1984:102).

Pachamama, sin embargo, posee igualmente un marcado cariz demoníaco (Bouysse-Harris 1987:48). Se considera consorte del *pachatata* (diablo) y de los cerros (Montes, 1986:253); en algunos sectores del Noroeste argentino se cree que reside en las cumbres inaccesibles de los cerros o en el interior de la tierra (Mariscotti 1978a:33). Posee un carácter ambiguo y resulta especialmente dañina con los que se olvidan de convidarla en los momentos precisos del año en que “hambrea”, como sucede en el mes de agosto (Berg 1989b:49-51). La *pachamama* está viva y exige su comida con vehemencia (Aguiló 1981:38). Una vez que la tierra ha sido acostumbrada a recibir su pago periódicamente, resulta peligrosa en caso de descuido, por cuanto es capaz de “agarrar cualquiera de las entidades anímicas, que configuran la persona en el altiplano, del olvidadizo haciéndole enfermar de gravedad (Aguiló 1985:174; Luis-Blanc & Urrunaga 1988:74; Frisancho 1988:20-22 ;Homero 1978:134-142). La ambigüedad característica de la *pachamama* es parte de su valor privilegiado, capaz de hacer interactuar en su seno a las fuerzas aparentemente contrarias, pero complementarias de los dos niveles enfrentados (*alaxpacha-manqha pacha*) para propiciar una integración y asimilación nuevas que va a repercutir en el carácter igualmente ambiguo de la mayoría de los distintos seres tutelares aymaras.

En el dominio urbano, la *pachamama* ha conseguido adaptarse a los requerimientos de los “residentes” aymaras; de hecho es una “residente” más que entiende de las necesidades del consumo, de la pega, de la plata, el comercio, la salud y la “suerte” en el mundo de la ciudad. Así aparece reflejado en las ofrendas complejas que los *yatiris* le dedican en la ciudad particularmente durante el mes de agosto. Veamos otro ejemplo de la mano del *yatiri* Gabriel Mamani Tayakawa.

En esta ocasión se trata de una mesa de agosto, el mes dedicado a las ofrendas rituales de *pachamama*. Acompañó en esta ocasión a Esteban Condori, residente de Villa Dolores en El Alto de La Paz al interior de la carpa de Gabriel. Comprueba los ingredientes que ha comprado Esteban, siguiendo sus indicaciones, e inicia la *mesa*.¹³⁸

[Papel blanco]¹³⁹

“Yus awki, yuqa, ispiritu santu, Yus awki, yuqa, ispiritu santu, Yus awki, yuqa, ispiritu santu”

*“Pachamama, uywiri jichhasti, pachamama, jumaw invit´anta akha Istipan, jichhasti Istipan invit´antam, pachamama, uywiri, suma sarnakañapataki. Jumaw jichhasti kurapuralillirikita, ayudalikita, akha Istipan pachamama uywiri, jichasti jumaru inwita”*¹⁴⁰

“Dios Padre, Hijo, Espíritu Santo, Dios Padre, Hijo, Espíritu Santo, Dios Padre, hijo, Espíritu Santo. Pachamama, uywiris ahora pachamama te está invitando Esteban ahora Esteban te está convidando, pachamama, uywiri, para vivir bien. Ahora le vas a colaborar, le vas a ayudar este Esteban, pachamama, uywiri. Ahora te convida”.

*“Hojita hay que poner no más”*¹⁴¹

“Cada hoja es para pachamama ¿no ve? Esta es Illimani tiyus, Sirinu tiyus, hasta este, aquella lugara, allasitu, Faro Murillo, este es más,.... otros lugares, pachamama kumpri achachilas, tiyus; qhunu qullu, jichhasti akhasti... ulla ulla tokinkir, akhasti ulla ulla tokinkiri qullqini, q´urini; jichhasti, akhasti jipi achachilas tiyus, waychhasti akha invit´antam akha Istipan jumaru. Suma salud, vida sarnakañapataki, suma sarnakañapataki invit´ant´am. Pachamamas, achachilas, tiyus sutipas, suti sarnakañapataki, tiyus”.¹⁴²

“Cada hoja es para pachamama ¿no ve? Esta es Illimani tiyus, Sirinu tiyus, hasta este... aquel lugar, allasito, Faro Murillo, este es más,.... otros lugares, pachamama, Cumbre achachilas tíos; cerro nevado, ahorita lugar de Ulla Ulla, lugar de Ulla Ulla con plata, con oro; ahora Jipi achachilas tíos este Estéban te convida. Buena salud, para vivir tranquilo, para vivir tranquilo te convida. Pachamamas, achachilas, tíos, su nombre, para que viva tranquilo, tíos”.

*“.... Santiyawu Ispaña, akharaki Urkupiña tiyus, akharaki Sajama tiyus;”*¹⁴³ *akharaki Janq´uma achachilas tiyus; Chuchu apachita achachilas tiyus; sutipas akharaki jumaw jichhasti Janq´umas; jichhasti suma sartañapataki; salutu, suma sartanaqañapataki. Istipan, suma sutipas, suma jakasiñapataki. Kaminuna-*

kas, suma pachamama uywiñapataki, sumawa uksat aksat sarnaqañapataki. Akharaki, este..Sajama, akharaki Wirinqila tiyus. Jichhasti wirjin pachamama uywiris; jichhasti tiyus Wanay janiraki kuns ijirsitu suma suyirti tuqiru sarnaqañamataki”

“... Santiago España, así también Urkupiña tíos, igualmente Sajama tíos, así también Janq’uma achachilas tíos; Chuchu apachita achachilas tíos; su nombre así también ahorita tú Janq’umas, ahorita para que viva tranquilo, saludo para que le vaya bien. Esteban su buen nombre, para que le vaya bien en su hogar. Nuestros caminos, para que le cuides bien pachamama, de ese lado del otro lado para que le vaya bien. Así también este... Sajama, así también Wirinkila tíos. Ahora, Virgen pachamama uywiris; ahora tíos Wanay tampoco qué ejército... toda la buena suerte para tu camino”.

[Dulce mesa (muxsa misa)]¹⁴⁴

*“Yus awkina yuqa, ispiritu santu. Yus awkina yuqa, ispiritu santu. Yus awkina yuqa, ispiritu santu. “Wirjin jichhasti suma sarnaqañapataki, jichhasti tuqi, pachamamas uywiris akharakiwa suyirtipa jupan suyirtipa. Pachamama uywiri jichhasti llamitama jumankarakiwa; suma suyirti, suma suyirti tuqiru sarqañapataki; sutipas, sutipas. Pachamama, uywiri uksata, aksata sarnaqañapataki. Animunakapa, ajayunakapa, kurajinakapa, suyirtipas; pachamama uywiri ukharaki suma suyirti sarnaqañapataki”*¹⁴⁵

“Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo. Virgen, ahora para que le vaya bien, ahora todo pachamamas, uywiris, así también su suertes, su suerte. Pachamama uywiri ahora tu llamita, también es tuya; buena suerte, toda la buena suerte para que le vaya bien; su nombre, su nombre. Pachamama uywiri, de ese lado, de este lado para que le vaya bien. Sus ánimos, sus ajayus, sus corajes, sus suertes; pachamama uywiri buena suerte, para que le vaya bien”.

[Caramelitos]

“Akharaki, jichhasti Illimani tiyus, akha jumankarakiwa suma suyirti tuqi sarnaqañataki, Sirina tiyus, qullqini q’urini ayurt’anim, akha... Istipan suma ayutañamataki ayutart’am. Jichhasti

akharakiwa Kumpri achachila tiyunakas, akharakiwa pachamama jumankarakiwa suma suyirti sarnaqañataki, suma saluru, suyirti tuqinakata, wiyajinakapataki, phititu, munitapas willitipas.... platapas, suma kumunitat puqata suma sarnaqañapataki, suma sartañapataki”.

“También ahora Illimani tíos, aquí también es suyo, buena suerte para que todo le vaya bien; Sirina tíos, con plata, con oro ayúdadle a Estéban para su socorro, ayúdale. Hora así también Cumbre achachila tíos, igualmente pachamama también usted buena suerte, para que le vaya bien, buena salud, buena suerte para su viaje, fetito [de llama] su moneda, su billete.... su plata, buena comunidad completo, para que le vaya bien, para que camine bien”.

*“Akharakiwa, jichhasti Kumpri achachilas tiyus; Sajama tiyus jumankiw... akhaxa... sumatati. Ukharakiwa tiyus pachamamas, uywiris, llamitama, ukhamaraki suma sutichañamataki. Akharaki Kumpri achachila tiyunakas jumankarakiwa llamitamas, llamitamas, ukharakiwa Kumpri achachilas tiyus jumankarakiwa; jichhasti suma suyirtiñapataki; akharakiwa jichhasti sirina, Illimani achachila tiyus, jichhasti jumankarakiwa; akharakiwa akhasti llamitama suma suyirti sartañataki”.*¹⁴⁶

“Así también ahora Cumbre achachilas tíos; Sajama tíos, siga no más.., aquí... ¿está bien? Ahí también tíos pachamamas, uywiris, tu llamita igualmente para bien nombrarle. También Cumbre achachila tíos, también es de ustedes, su llamita, su llamita, así mismo.¹⁴⁷ Cumbre achachilas tíos también es de ustedes; ahora para su buena suerte; también ahora Sirina, Illimani achachila tíos ahora también es de ustedes, así mismo aquí está su llama, buena suerte para que camine bien”.

[Botellitas]

*“Akharaki putillitamas, suma putilla ch’altasiñamataki putillitama jumankaraki ch’altasiñamataki, kumpri achachilas tiyus, akha jumankaraki ch’altasiñamataki tiyus jumankaraki”*¹⁴⁸

“Así también botellas, buena botella para su ch’alla, tu botella, es de ustedes para su brindis, Cumbre achachilas tíos, aquí también ustedes, para su brindis, tíos, también es de ustedes”

[Chocolatitos]

“Isqinitas, sutipas, akarakiwa suma sarnaqañapataki achachilas tiyunaka, sajama achachilas tiyus, suyirtipa aka lugara; pan suma suyirtipataki¹⁴⁹ suma suyrti sarnaqañapataki... animupas, kurajipas”

“Esquinas, su nombre, así también, para que le vaya bien, achachilas, tíos, Sajama achachilas tíos, su suerte en este lugar; pan para su buena suerte, buena suerte para que le vaya bien.... su ánimo, su coraje”

[Nueces y confetis]¹⁵⁰

“Akharakiwa jichhasti Sajama achachilas tiyu jumankaraki, jichhasti akharakiwa Ulla- ulla Tukinkiri achachilas tiyus, akharakiwa Janq´uma achachilas tiyus jumankaraki, jichhasti jumankaraki Chuchu apachita tiyus ukhasti jumankarakiwa akha Istipan suma kulapurt´anim, ayurt´anim, suma suyirti sarnaqañataki, suma uksat, aksat sartañapataki. Akharaki karituma jichhasti, kaminus taqi kaminus tiyus... sutipa suyirti sarnaqañapataki”

“Así también ahora Sajama achachilas tío, también usted, ahorita así mismo el lugar de Ulla Ulla achachilas, tíos, así también Janq´uma achachilas tíos también usted ahorita, también es de usted, Chuchu apachita, tíos, también es de usted, a Esteban colabórale bien, ayúdale, buena suerte para que le vaya bien, para que camine bien por ese lado por este lado. Así mismo, tu carrito ahorita.... caminos, ¡todos los caminos!, tíos, su nombre, suerte para que le vaya bien”.

[Confetis]

“Wankunakas ukhamaraki asirkam asirkam Istipan akha munitapas, willitipas hasta ukhamaraki misturpam taqi wankunakata mirkatunakata misturpam. Akha mirkatunakats munitapas willitipas asirkam asirkam.... suyirti sartañapataki. Pachamamas ukamaraki Istipan ayurt´am ma suma suyirti tuqiru sarañapataki, suma antar sarñapataki, atilantiñapataki, nayraqatar sartañapataki suma suyirtipa sartañataki”.

“Los bancos así también que se acerquen que se acerquen a Esteban, sus monedas, sus billetes..hasta... así también ¡que bro-

ten! todos los bancos y mercados ¡que brote!¹⁵¹ Que se acerquen los billetes y monedas de los mercados... suerte para que camine bien. Pachamamas así también ayúdale a Esteban que sea buena suerte a ese lado para que camine bien; bien andar, para caminar bien, para ir adelante, para caminar el primero, para su buena suerte, para que avance”.

[Unto de llama]

“Llamp’u más, qarwa untu”

“Sebo de llama, unto de llama”

“Willa Tulusi kunturmamani, uywiri, jichhasti suyirti sartañapataki¹⁵² Jichhasti pachamamas akharaki jumankaraki, pachamama uywiri jumankarakiwa, suma akha Istipan jichhasti ayurt’añataki suma yanaptañamataki suyrtipapan jichhasti pachamama uywiris; akharaki Ilimani tiyus jumankarakiwa Illimani tiyus; serena tiyus, akha jumankarakiwa tiyus; Kumpri achachilas tiyunakas akhasti jumankarakiwa; sirina tiyus, akha jumankarakiwa; Kumpri achachilas tiyunaka akhasti jumankarakiwa; jichhasti Sajama achachilas tiyus ukhasti jumankarakiwa, jichhasti Janq’uma tiyus, akhasti jumankarakiwa; jichhasti sutipan... Sorata apata... jichhasti Chuchu apachita achachilas tiyus tuqiru sartañapataki”

“Villa Dolores kunturmamani, uywiri, ahora para levantar la suerte. Ahora pachamama, aquí también igualmente es de usted; pachamama uywiri también es suyo, para que le ayude ahora a Esteban para ayudarle en su suerte, ahora pachamama, uywiris; igualmente Illimani tíos también es suyo Illimani tíos; serena tíos, esto también es de ustedes tíos; Cumbre achachilas tíos ¿y esto? También es de ustedes; ¿y ahora? Sajama achachilas tíos, eso es de ustedes; ahora Janq’umas tíos, esto es de ustedes; ¿y ahora? Su nombre.... Sobre Sorata... ¿y ahora? Chuchu apachita achachilas tíos para caminar a ese lado”.

“Taqi kaminus tiyus akha jumankarakiwa, taqi kaminus tiyus suma suyrti sarnaqañapataki, pachamamas uksata aksata akhamaraki munitapas willitinakapas Istipanuru suma sarnaqañapataki ayut’añapataki. Animupa, kurajipas, jichhasti pachamama uywiris... jumaw suma suyrti tuqipataki, suma sarnaqañapataki”.

"Todos los caminos, tíos, también es de ustedes, todos los caminos, tíos buena suerte para que le vaya bien, pachamamas de ese lado, de este lado así también su moneda su billete a Esteban para que camine bien, para su ayuda. Su animo, su coraje, ahora, pachamama uywiri, tu buena suerte para todo, para que le vaya bien"

[Lana de colores]¹⁵³

"Sutipas.... pachamama uywiris q'untasi munitapa willitipa suma uñt'añapataki suma utjañapataki".

"Su nombre... pachamama uywiri, siéntate, para que conozca bien su moneda, su billete, para que no le falte"

[Lana blanca]¹⁵⁴

[Chiwchi mesa]¹⁵⁵

"Akhasi pachamama uywiris, jichhasi akhasi jumankarakawa, jichhasi suma akha Istipanururu jichhasi invit'antam, pachamamas uywiris jumaruwa suma ukhamaraki jichhasi kulapurt'araki, ayut'arakita, yanapt'arakita suma wuluntatampi; qullqipas, q'uripas, mulitapas, willitipas, suma utjañapataki; akha wankunakat ukhamaraki misturpam ayurt'ampan munitapas willitipas, mirkatunakatsa ukhamaraki asirkam, asirkam mirkatunakats, munitapas, willitinakapas, Tipwani Wanaytsa ukhamaraki asirkam asirkam; pachamama, uywiri ayurt'anima Istipanuru suma suyrti sarnaqañapataki; suma winta tuqiru hasta... suma sarnaqañapataki, awtu jatilantañapataki!, suma atilantañapataki, pachamama uywiris jichhasi qunt'asipxam".¹⁵⁶

"¿Y esto?, pachamama uywiris, ahora esto también es suyo, ahora Esteban ahora te invita, pachamamas uywiris, a ti igualmente, bien colabora, ayuda, también socorre, con toda tu voluntad; para que haya su plata, su oro, su moneda, su billete; estos bancos así también que surjan, que ayuden, sus monedas, sus billetes ¿y los mercados? así también que se acerquen que se acerquen, sus monedas y billetes de los mercados, Tipuani, Wanay¹⁵⁷ así también acércate, acércate; pachamama, uywiri ayuden no más a Esteban, buena suerte para que le vaya bien; bue-

na venta de ese lado hasta.... para que le vaya bien, auto, para que vaya adelante, para que vaya bien adelante, pachamama, uywiris ahora siéntense”¹⁵⁸

[Pan de oro y plata. *Quri t´ant´a qullqi t´ant´a*]¹⁵⁹

“Suma suyirti pachamama, uywiris, jichhasti suma suyrti”
 “Buena suerte pachamama, uywiris, ahora buena suerte”

[Incienso]¹⁶⁰

“Marani jichasti suyirtipas Istipan pachamama uywiris jichhas-ti akhasti jumankarakiwa, achachilas tiyunakas jumasti ayur-t´anim, jumasti suma yanapt´anim munitapampi willitipampi, suma suyrtipas sarnaqañataki. Pachamamas uywiris kuntur-mamani uywiripas ukhamaraki Willa Tulusi, qatoxtamay suma sarnaqañapataki, suma sarnaqañapataki, suma suyirtipas, suyirtipas animunakan, kurajinakapas taqi tuqita munitapas, willitipas suma sarnaqañapataki, jumaw tuqiru t´aspan suma sarnaqañapataki”.

“La autoridad del año, ahora su suerte, Esteban, pachamama, uywiris, ahora esto es de ustedes, achachilas tios ¿y usted? Ayude, ¿y usted? Colabore bien con su moneda, con su billete buena suerte para que le vaya bien. Pachamamas, uywiris, kuntur-mamanis, sus uywiris, también Villa Dolores recibe para que le vaya bien, para que le vaya bien su buena suerte, su suerte, ánimos, sus corajes, todo de ese lado, sus monedas, sus billetes para que le vaya bien toda tu melena¹⁶¹ para que le vaya bien”.

[Copal blanco]¹⁶²

“Sutipa, animu, ajayu, kurajipa Istipan suma atilantañapataki; pachamama, uywiri ayurt´amay jumanpiw ayurt´am suma chull chullarakita, jichhasti Kumpri achachilas tiyunakas, jichhasti akhamaraki Illimani tiyus, sirina tiyus, Kumpri achachilas tiyus, Sajama tiyus, ukhamarakiwa, suyirtipas, Janq´umas tiyus, jichhasti kurawas akha kurawas suyirti saluru sarnaqañapataki. Jichhasti akhasti suma suyirti jichhasti akhasti Janq`uma tiyus, jichhasti jumankarakiwa suyirtipas sarnaqañataki, jichhasti Ulla-Ulla tiyus ukhamaraki suma suyirtipas sarnaqañataki ¡Taqi tuqita! asirkam, asirkam;¹⁶³ munitapas wilitinakapas akha Istipan ayurt´a-

ñataki salurañapataki suyrti tuqi, suma suyrti saluru sarnaqaña-pataki, pachamamas uywiris".

"Su nombre, animu, ajayu, su coraje de Esteban, para que vaya adelante, pachamama, uywiri ayuda no más contigo, ayude para recoger buenas gavillas, y ahora, Cumbre achachilas tíos ahora, de este modo también Illimani tíos, sirina tíos, Cumbre achachilas tíos, Sajama tíos, así también sus suertes Janq'uma tíos y ahora, la cubierta, esta cubierta, suerte salud para que le vaya bien.¹⁶⁴ Y ahora aquí buena suerte ahora Janq'umas tíos, ahora también es suyo para que le vaya bien su suerte; ahora Ulla- Ulla tíos, también para que le vaya bien, buena suerte ¡por todos lados! Acércate, acércate; sus monedas, sus billetes, para ayudar a Esteban, para su salud, la suerte de ese lado, buena suerte, salud para que le vaya bien, pachamamas uywiris".

[Lana de colores]¹⁶⁵

"Suyrtipas, suyirtipas, sarnaqañapataki"

"Su suerte, su suerte para que le vaya bien"

[Mixture]¹⁶⁶

"Akhharaki, suma suyrtipas, jichhasti akha Istipan suma suyrti, pachamama uywiris suyirtipas, suyirtipas, suyirtipas anjilan kurajinakapas. Suma suyrti tuqiru atilantañataki; pachamamas uywiris achachilas tiyus; Kumpri achachilas tiyunakas suyirtipas suyirtiñataki"

"Este también, su buena suerte ahora este Esteban, buena suerte, pachamama uywiris, su suerte, su suerte, su suerte, los corajes del ángel. Buena suerte a ese lado, para que vaya adelante; pachamamas uywiris, achachilas, tíos; Cumbre achachilas tíos, su suerte, para tener suerte."

[Ch'alla de vino]¹⁶⁷

"Achachilas, tiyus jichhasti pachamama uywiri jichhasti juman-kiwa, suma suyrtipa sarqañataki; suyrtipas, suyrtipas, animupa, ajayupa, kurajipa ¡tiyunakas! ukhamaraki, suyrti sarqañataki, pachamama, uywiri Istipan ayurt'ampi suma suyrtipan ayurt'am jichhasti tiyunakas pachamama uywiris suyrtipas".

"Achachilas, tíos ahora pachamama uywiri ahora contigo, su

buena suerte para que le vaya bien; su suerte, su suerte, su ánimo, su ajayu, su coraje ¡tíos! Así también suerte para que le vaya bien, pachamama uywiri Esteban con tu ayuda, buena suerte, ayuden ahora tíos, pachamamas uywiris, su suerte”.

[Alcohol]¹⁶⁸

“Este más, achachila tiyunaka, pachamama uywiris, jichhasti akhasti jumankarakiwa, suma ayurt’am akha Istipan suma suyrtipa sartañataki mulitapas, willitipas utjañapataki suyirtipas, suyirtipas...”

“Este más, achachila, tíos, pachamama, uywiris, ahora esto también es de ustedes, buena ayuda aquí está Esteban, su buena suerte para levantar su buena suerte, para que tenga sus monedas, sus billetes, su suerte, su suerte”.

[Kaytu blanco]¹⁶⁹

“Suyirtis jichhasti pachamama uywiris, suma suyrtipas ukhamaraki suma suyrtis, suyrti pachamama akha Istipan suma atilantañataki, pachamama ayurt’amay jichhasti akha Istipanuru, suma suyrtipa sartañapataki”.

“Suerte ahora, pachamama uywiris, su buena suerte, también buea suerte, suerte pachamama, aquí Esteban para que vaya bien adelante, pachamama ayuda no más ahora aquí a Esteban para levantar su buena suerte”.

[Oración y campana]¹⁷⁰

“Luriya awki, yuqa ispiritu santu. Suma suyrtipa akha Istipan suma ayurt’añamataki, pachamama uywiris, akhasti jumaru invit’am pachamama uywiris, suma invitasiyunamus utjañamataki. Kumpri achachilas tiyunaka, Illimani tiyus, jichhasti ukhamaraki sirina tiyus, juman ayurt’amarakimay; mullitapas, willitipas taqi wankunakats, asirkam asirkam utjiñapataki, akha Istipanuru ayurt’amtan, invit’am suma suyirti sarnaqañapataki. Pachamama uywiri, suma p’iqin wistami, suma chuyma chuchuman chuyarakitaw; suyirtipa, suyirtipa yus ispiritu santo yus ispiritu santu sutimampi sutimampi pachamama uywiris”

“Gloria al Padre, Hijo y Espíritu Santo. Su buena suerte aquí Esteban para tu buena ayuda, pachamama uywiris, aquí te invita

pachamama uywiris, para que haya buenos convites. Cumbre achachilas tíos, Illimani tíos, ahora así mismo, sirina, tíos usted ayúdele también; sus monedas, sus billetes, ¡todos los bancos! Acércate, acércate para que haya [plata], aquí a Esteban ayúdenle, te invita, buena suerte para que le vaya bien. Pachamama, uywiri, dale buena vista de cabeza, buen corazón, dale también de tu pecho fresco, su suerte, su suerte, Dios Espíritu Santo, Dios Espíritu Santo, con tu nombre, con tu nombre”.¹⁷¹

*“Illimani.... ispiritu santu.... uywirinakas suyrtipas jichhasti, pachamama uywiris qatupjtasimay akha Istipan jichhasti jumaru invit´am, pachamama uywiri suma suyirti tuqiru sarnaqañataki: suma chuymanitaki, munitapas, willitipas uks sartamay ayurt´amay, kumpri achachilas tiyus ukhamaraki taqi kaminus ukhamaraki suma sarnaqañapataki suyirtipas”.*¹⁷²

“Illimani..Espíritu Santo... uywiris, su suerte. Ahora pachamama, uywiris recíbanse, aquí Esteban ahora te invita, pachamama, uywiri, buena suerte de ese lado para que le vaya bien; para tener buen corazón, sus monedas, sus billetes, camine de ese lado, ayude no más, Cumbre achachila, tíos, así también, todos los caminos así mismo para que le vaya bien sus suertes”.

[Pasaje de la mesa]¹⁷³

*“Pachamama, uywiris, jichhasti akhama invitasion suma akha Isitipan invit´amtam uywiris invit´amtam pachamama uywiris invitasiyuna.... suma suyrtipas sarnaqañapataki taqi tuqita munitapas, willitipas ukhamaraki...”*¹⁷⁴

“Pachamama, uywiris, ahora esta invitación, aquí Esteban te invita, a los uywiris convida, pachamama uywiris, invitación... su buena suerte para que le vaya bien, todo completo, sus monedas, sus billetes, así también....”.

[Ch´alla de alcohol]¹⁷⁵

*“Kumpri achachilas tiyus.... munitapas willitinakapas taqi tuqiru...”*¹⁷⁶

“Cumbre achachilas tíos.... sus monedas, sus billetes, todo a ese lado...”



Apachita de la Cumbre (*Kumpri apachita*)



*Apachita de la Cumbre (Kumpri apachita)
Mirando a los Yungas*



Apachita de la Cumbre (*Kumpri apachita*)
Mesa de pachamama. La Paz

"Achachilas, tiyus pachamama, uywiris, ukhamaraki munitapas, willitipas..."¹⁷⁷

"Achachilas, tíos, pachamama, uywiris, así también, sus monedas, sus billetes..."

"Pachamama, uywiris, suma suyrtipas suyirtipas, pachamama"¹⁷⁸

"Pachamama, uywiris, su buena suerte, pachamama"

[Ch álla de alcohol sobre la pira encendida]¹⁷⁹

[Ch ´alla de vino]¹⁸⁰

[kaytu blanco]¹⁸¹

"Suma suyrti, suyirti suyrtipas jichhasti pachamamas, munitapas, willitipas, suma suyirti saluru sarnaqañapataki, suma suyrti sarnaqañapataki, wiyañinakamas ukhamaraki suyrtipas, suma suyirti sartañapataki"¹⁸²

"Que sea buena suerte, suerte, su suerte ahora, pachamamas, sus monedas, sus billetes, buena suerte, salud para que le vaya bien, buena suerte para que le vaya bien, en sus viajes, así mismo su suerte para que levante su buena suerte".

"Munitapas, willitipas, wankunakats, animu..."¹⁸³

"Sus monedas, sus billetes, bancos, animo..."

"Akha Istipan suma inkuminta suma invit´antam suma sarañapataki; pachamamas uywiris, ispiritu santu suyirtipa suyirti-pa."¹⁸⁴ Buena suerte no más es eso es. Pachamamas que se recibe no más, pachamamas, uywiris, pachamamas"¹⁸⁵

"Este Esteban buena encomienda, bien convida para caminar bien, pachamamas uywiris, Espíritu Santo, su suerte, su suerte... Buena suerte no más es eso es. Pachamamas que se reciba no más, pachamamas, uywiris, pachamamas"

3.2.4 Chullpa mesa

Las *chullpas* son los gentiles, las gentes que poblaron el altiplano antes del diluvio, en la época oscura, *ch´amak pacha*;¹⁸⁶ gente an-

tigua cuyos restos se localizan en las tumbas y construcciones precolumbinas. Los aymaras contemporáneos muestran una clara distancia frente a los *chullpas*; no son considerados “almas” como los difuntos contemporáneos, sino “gente antigua” cuyos cráneos deformes hacen dudar de su propia naturaleza humana. Las referencias bibliográficas contienen informaciones sobre pueblos enteros de gigantes destruidos por el sol; en otras ocasiones, los *chullpas* son enanos que se desenvuelven entre las personas (Martínez, 1983:88). Enanos o gigantes, los *chullpas* adquieren una ambigüedad corpórea significativa. Lo cierto es que están reñidos con el sol. Su eliminación se produjo por un lamentable error de cálculo. El sol les sorprendió por el Este; pensando que el amanecer iba a producirse por el Oeste orientaron la puerta de sus casas hacia el Este para evitar ser quemados. El sol se levantó por el Este y los *chullpa* cayeron fulminados hechos ceniza en sus cuevas y refugios (Palacios 1982:43-44). Sólo quedaron las ruinas y los huesos resecos de sus cuerpos como testigos de su existencia. Tal es la condición “seca” de sus restos que se considera que su exposición al aire libre hace solear el día y escapar a las nubes. La sequedad de los *chullpa* está relacionada con la delgadez y ausencia de gordura que por extensión presenta el propio término, aplicándose a los “delgados en exceso” (Costa Arguedas 1967), como explica el propio Pedro Chura: “*Chullpa es así... ¡flaco!; así quiere volver al enfermo*”. Otras versiones consideran que los *chullpa* fueron victimados por el diluvio, por eso sus casas, restos funerarios precolumbinos, se localizan con frecuencia en altura, en las laderas de los cerros y quebradas: “.... son puro *chullpa*. *Chullpa es... gentiles, gente ‘antiga’*. *Chullpas huyeron a la cumbre, pero murieron por agua, diluvio*”. Los *chullpa* localizados en cerros y sectores deshabitados son muy reacios a la proximidad de la gente. Las *chullpa awicha* ocasionan el mal de la *chullpa* conocido como *chullpa usu*.¹⁸⁷ Aquellos que se asusten al observar los huesos de *chullpa* igualmente se enferman. Modesto Capcha *yatiri* de la comunidad de Sotalaya que ejerce en Faro Murillo nos explica en qué consiste la enfermedad: “*Mal de chullpas es granos... como hueso que revientan así en manos... así, así se va pudriendo, rojo, amarillo; por eso hacemos pasar chullpa misa, con khuchi sullu más*.”¹⁸⁸ Así gusta a la *chullpa*, su alimento es. Algunos se asustan de *chullpa* y así se cogen la enfermedad. Quien toma *chullpa quullqi*¹⁸⁹ dicen que muere así no más. Dicen que de acá saben tomar jarritas de barro con *quullqi*”.

Los cráneos de *chullpa* son considerados muy poderosos por ciertos especialistas rituales que los utilizan en determinados casos para atraer el ánimo de los pacientes, así como para la protección del hogar. Carmelo Condori considera a la *chullpa* como un “demonio” más, *saxra*, cuyo convite exige determinados componentes característicos como son las grasas de animales domésticos (vaca, cerdo, gallina, conejo, oveja) conocidas ceremonialmente con la denominación de *ch'ui lik'is*, “grasas crudas”. La *chullpa* incide en la vida del campesino por la imprudencia de éste último; no es la *chullpa* el que tropieza con el hombre, sino éste el que se “asusta” o bien actúa con orgullo e incredulidad en sus dominios. Como consecuencia de esta intromisión desafortunada que no se ajusta al código de comportamiento preciso que hay que mantener en el encuentro que se produce entre un aymara y su “mayor”, en este caso, un abuelo antiguo, la *chullpa* agarra al hombre y le hace enfermar.¹⁹⁰ La recuperación del paciente implica humillarse ante la *chullpa*, “abuenarse” con ella para conquistar su perdón. Esto se propicia mediante el ofrecimiento de comida; una comida que se ajuste lógicamente a los gustos del *chullpa*.

En el extremo inferior del Departamento de Oruro se da una curiosa circunstancia: Existen *chullpas* vivos, de carne y hueso son los uru-chipayas (Wachtel 1990). Una pareja de *chullpa* se refugió en las aguas del lago Coipasa y sobrevivió a la calcinación provocada por el surgimiento del sol (Paredes 1981:46); de esta primera pareja proceden los chipaya, etnia localizada en las proximidades del Salar de Coipasa. Los *chipayas*, son vinculados a los *chullpas* por sus vecinos aymaras (Martínez 1976:279). Conservan la vivienda de planta circular utilizan un atuendo característico y su vida depende de los fangos y especies faunísticas del propio Lago Coipasa.¹⁹¹ Los vecinos aymaras de los *chipaya* les consideran *chullpa* por todo este conjunto de características propias que les hace radicalmente distintos: “*Tú eres chipaya... ¿de otro siglo pues?*” (Martínez 1976 :279).

Las ofrendas de *chullpa* constituyen igualmente materia de conocimiento de los *yatiris* urbanos. No faltan personas aquejadas del mal de las *chullpas*, *chullpa usu*, especialmente por acontecimientos relacionados con restos de *chullpas* habidos en sus comunidades de origen y que, una vez confirmada la dolencia por el *yatiri*, debe ser tratada en el lugar de residencia habitual del paciente como es la ciudad entre los “residentes” aymaras.

El testimonio etnográfico que voy a aportar seguidamente con una *chullpa mesa* efectuada por Gabriel Mamani presenta rasgos de cierta excepcionalidad por lo que he podido contrastar con otras ofrendas a las *chullpas* en el altiplano; iré indicando estas características mediante notas a pie de página. Esta *chullpa mesa* es solicitada a Gabriel por Tomás Mamani que se presenta en la carpita de Gabriel aquejado de *chullpa usu*, el mal de las *chullpas*. Tomás ha comprado en el cercano mercado de remedios ceremoniales de Sagrado Corazón el conjunto de ingredientes precisos para montar la *chullpa mesa*. Gabriel revisa cuidadosamente el contenido de los paquetes; Gabriel estudia minuciosamente las hojas de “moto moto” adquiridas a la casera que marca su puesto con el N° 31. Gabriel no parece satisfecho: “*Moto-moto es, pero no tiene este... semilla para esto hoja no más es*”.¹⁹²

[*Lana de color*]¹⁹³

“*Chullpa mesa, chullpa mesa, chullpa awichus chullpa awichus, para awichus jichhasti akhasti Jumankiw inwit´ant´am, jichhasti akha Tumas Mamani*”. *Akha Tumas Mamani, jichhasti Inwitantu, awichas, jichhasti suma sarnaqañataki, suma wiyajipataki, inwit´amt´am. Jumasti ukhamaraki jumasti ukhamarakiwa qullarakita, apuyarakita chullpa awichus; animu, ajayu, kurajinaka-paru, suma kurajinapataki, suma sarnaqañapataki, suyirtimas, awichus, chullpa awichus*¹⁹⁴ *suyirtipas.... ¡ya!*”

“*Chullpa mesa, chullpa mesa, chullpa awichus, chullpa awichus para awichus, ahora aquí contigo te invita ahora Tomás Mamani*”. Este Tomás Mamani ahora te está invitando awichas para que le vaya bien, para su viajes te invita. Y usted, así también, usted así mismo también vas a cuidar, vas a apoyar chullpa awichus; su animo, su ajayu, sus corajes, para su buen coraje, para que le vaya bien, tu suerte awichus, chullpa awichus, su suerte... ¡ya!”

[*Muxsa misa*]¹⁹⁵

[*Misterios*]

“*Mama awichu, chullpa awichus, jichhasti akhasti qunt´asimay ukharu jumaw qunt´asim akha inwit luratan jichhasti akha Tumas Mamani jumaru sum inwit´am suma sarnaqañataki. Ak-*



Chullpa mesa. Gabriel Mamani. Faro Murillo

harakiwa suma suyirtip sartañataki; animu, ajayu, kurajipas, apuyunapataki.

“Madre awichu, chullpa awichus ahora aquí siéntate sobre eso¹⁹⁶ siéntate, aquí estamos haciendo tu convite, ahora aquí Tomás Mamani bien te convida para que le vaya bien. Así también para que levante su suerte, su animo, su ajayu, su coraje, para su apoyo”.

[*Dulcecitos*]¹⁹⁷

“Sutimampi, sutimampi, jichhasti, chullpa awichus, akhasti sintrus te pago, jichhasti, suma apuyunamataki; suma chuyma sarañani sarnaqañapataki, akha jichhasti Tumas Mamani inwit’am, sum inwit’am. Animo, ajayu, kuraji más, suyirtipas sarnaqañataki, animu, ajayu, kurajipas. Akharakiwa llamitamas, jichhasti juman ukhamaraki inwit’am jumaru llamitamas suma suyritipas llamitamarak. Akharaki... putillita más ch’alltasirakita ch’alltasirakita ukhamaraki ch’alltasirakita. Chullpa awichus, sintru, jichhasti juman jichhasti suma qullanim, apuyanim akha Tomas Mamani suma suyrti tuqiru sarnaqañapataki, atilantañapataki, inwit’am, akharaki Santa Rosa de Lima...”

“Con tu nombre, con tu nombre, ahora chullpa awichus aquí te pago, centros, ahora para tu buen apoyo; caminaremos con buen corazón, para que vaya bien aquí ahora Tomás Mamani te invita, bien está convidando. Su animo, su ajayu, su coraje más su suerte para que vaya bien, su animo, su ajayu, su coraje. Igualmente aquí está tu llama, ahora así igualmente te convida tu llama, su buena suerte, también tu llama. Aquí igualmente... botella más, me lo vas a brindar también, me lo vas a brindar así también me lo vas a brindar. Chullpa awichus, Centro¹⁹⁸ ahora vas a cuidar bien, vas a apoyar a Tomás Mamani, buena suerte de ese lado para que vaya bien para que vaya adelante te invita aquí también Santa Rosa de Lima...”

[*Pan de San Nicolás*]

“Animu, ajayu, kuraji más, chullpa awichu, awichus, awichus... suyirti más”.

“Animo, ajayu, coraje más chullpa awichu, awichus, awichus.... suerte más”

[K'isas]¹⁹⁹

“Akharaki rikatitu más awichus, jichhasti chullpa awichus rikatitu mas pagoma akhasti juman pagoma suyirtimas jichhasti pagoma suma suyirtipan, chullpa awichu apuyamay, akha Tomas Mamani apoyam. Jichhasti jumansti akha inwit'amt'am jumaru chullpa awichus sum inwit'am kariñupan utji suma kariñuniwa akha Tomas mamani sumay jichhasti ayurt'araki”.

“También aquí recado²⁰⁰ más, awichus, ahora chullpa awichus recadito más tu pago aquí está tu pago, su buena suerte chullpa awichu apoye no más a uí está Tomás Mamani, apóyale. Ahora, ¿y tú? Aquí te invita chullpa awichus bien te invita, hay cariño, tiene buen cariño, aquí Tomás Mamani ahora igualmente le vas a ayudar bien”

[Llamp'u. Unto de llama]²⁰¹

“Suma suyirtipataki suma sarnaqañataki, chullpa awichus, jichhasti inwit'am akha Tumas Mamani inwit'am suma sarnaqañataki, jumax apuyamaya chullpa awichus sum apuyitam, jichhasti suma suyirti tuqiru sarnaqañapataki. Akhasti, awichus, jumankiwa sutima, sutimampi, sutimampi, jichhasti jumaru apuyrt'amay awichus... ¡ya!”.

“Para su buena suerte, para que le vaya bien, chullpa awichus ahora te invita Tomás Mamani te convida para que vaya bien, apoya por favor, chullpa awichus un buen apoyo ahora, buena suerte de ese lado, para que vaya bien. Aquí awichus, contigo, tu nombre, con tu nombre, con tu nombre, ahora a ti, apoya no más awichus.... ¡ya!”

[Lana de color]²⁰²

[Tara-Tara, k'ili q'uwa]²⁰³

[Moto-Moto]²⁰⁴

“Mutu-mutu, para alegre, awichu alegre no más pues, para alegre awichus katupxtasimay awichus katupxtasim awichu,²⁰⁵ akha inwitu ujt'am awichu, awichus suma alegreñamataki, awichus awichus katupxtamay awichus, chullpa awichus, chullpa awichus”.

“Mutu-mutu, para alegre, awichu, alegre no más pues, para alegre, awichus recíbanse, awichus recíbanse, awichus aquí hay invitación, awichus, awichus para alegrar bien, awichus, awichus, recíbete, chullpa awichus, awichus”.

[*Khuchi sullu. Feto de chancho*]²⁰⁶

“Chanchitu más akharakiwa, awicha, juman chanchituma, chanchitu más akharakiwa awichu

“Chanchito más también aquí, awichu tu chanchito, chanchito más también aquí, awichu”

“Yus awki, ispiritu santu, awichus, jichhasti, para awichus, jichhasti.... chullpa awichus, juman jichhasti sum apuyam akha Tomas Mamani jumaw jichhasti suma inwit´am akha awichu, jichhasti akha chanchitumpis suma cargata, suma cargata, suma misanakampi, qarwa untitunakampi, suma chulluma más qhanañapataki, suma alegreñamataki awichu. Sum jichhasti inwit´am akha Tomas Mamani, khatupxamay awichu khatupxam awichu inwit´am awichu, jumax ukhamaraki suma jichhasti apuyarakita, qullarakita, qullqipanakataki q´uripan utijiñapataki, awichu, awichu. Yus awki, ispiritu santu, awichu... ¡ya!”²⁰⁷

“Dios Padres, Espíritu Santo, awichus, ahora, para awichus, ahora... chullpa awichus, ahora apoya a Tomás Mamani, bien te está convidando aquí awichu, ahora con tu chanchito bien cargado, bien cargado, con buenas mesas, con untitos de llama, tu buen animalito delgado para que resplandezca, para bien alegrar awichu. Bien ahora te invita Tomás Mamani, recíbete awichu, recíbete awichu, te invita awichu, usted así mismo bien ahora igualmente me lo vas a apoyar, me lo va a cuidar, para que tenga oro y plata, awichu, awichu. Dios Padre, Espíritu Santo.... ¡ya!”

[*Ch´alla de vino*]²⁰⁸

“Awichu, ch´altasimay awichus, umt´asimay awichu, awichus, umantam awichus, awichus, chullpa awichus inwit´am awichus, awichus, awichus..... Suma suyirti sarnaqañataki, awichus”.

"Awichu, sírvete, awichus, bebe no más awichu, awichus beban, awichus, awichus chullpa awichus, te convida, awichus, awichus, awichus.... Buena suerte para que vaya bien, awichus".

[Ch'alla de alcohol]²⁰⁹

"Ch'altasimay awichu, awichu, awichus.... suma suyirti sarnaqañapataki, awichu"

"Sírvase awichu, awichu, awichus.... buen suerte, para que vaya bien, awichu"

"Maestro... ¿quinoa?", le indico.²¹⁰

"Perooooo, awichu, awichu, awichu, awichu, disculpa, disculpa, awichus.²¹¹ Awichu, chullpa awichu, disculpa por favor awichu, ahí está invitando jichhasti, quinoas, mara-maras, ukhamaraki jumansti sum akha sarnaqasita awichu, akha juman rikatu mas, wali suma rikatu, pagotaxta awichu; Tomas Mamaniru ukhamaraki suma chuymani, apuyanita, yanaptanita, ayutarakita, awichus, awichus, awichus... ¡listo!"²¹²

"Peroooo, awichu, awichu, awichu, awichu, disculpa, disculpa, awichus. Awichus, chullpa awichu, disculpa por favor awichu ahí está invitando, ahora quinoa, mara-maras, así mismo ¿y tu? Aquí bien te va a portar awichu, aquí está tu recado más, muy buen recado, tu pago awichu; a Tomas Mamani así mismo de buen corazón me lo vas a poyar, me lo vas a ayudar, también me lo va a ayudar, awichus, awichus, awichus.... ¡listo!"

"Ya está terminando chullpa awichus sea en buena hora, buena hora no más, para chullpa awichus, ya wintisi wintisi, wintisi".

[Nos abrazamos todos los presentes]

3.2.5 Gloria mesa (janq'u misa)

Gregorio Mamani Tayakawa es originario de la misma comunidad que su hermano Gabriel, Kajiyata, junto al Lago Titicaca, y es uno de los yatiris pioneros en la zona de Faro Murillo con más de veinte años de experiencia desempeñándose como "maestro ceremonial" en la ciudad. Enseña a su hijo menor Germán los secretos del oficio de yatiri y su hija Victoria posee un puesto de remedios ceremoniales al lado de la casa. Gregorio es uno de los yatiris de mayor presti-

gio y reconocimiento de Faro Murillo. Es cojo, se accidentó de pequeño al saltar desde lo alto de un muro de adobe y se apoya cuando camina en unas muletas de forma permanente. Gregorio es *ispa*²¹³ tenía una hermana gemela ya fallecida; de aquí le viene el poder para desempeñarse como maestro, pero además “tiene rayo”, le cayó siendo muy pequeñito.²¹⁴ Desde pequeño Gregorio Mamani comenzó a desempeñarse como “maestro” ceremonial; al parecer poseía una peculiar habilidad en aprender himnos religiosos y oraciones católicas así como una gracia particular y destreza en la lectura de hojas de coca. Así nos cuenta su hijo Germán Mamani. “Desde chiquitito siempre ya ha trabajado desde 12 años ya estaba maestro, ya estaba Copacabana, Pachjiri, ya estaba todo pasaba calvarios, hacía pedir de calvarios, orden, sacar orden,²¹⁵ orden de calvarios”²¹⁶.... “Así siempre ha nacido,²¹⁷ de chiquitito así sabía rezos todavía, lindos, desde pequeño ‘... nanakan awkixa alaxpachankiritawa’²¹⁸ ¡Todo sabe hacer! Desde pequeñito, nadie le ha enseñado pues. Mi papá está enseñando al Mariano, al Gabriel, le enseñó mi papá”.

Gregorio es casi monolingüe aymara, apenas habla castellano; es fiel devoto de la Virgen de Copacabana y gusta desplazarse a los principales santuarios visitados por los *yatiris* del Lago Titicaca, pero en especial el Calvario de Copacabana. Dice haber visitado el cerro Pachjiri, y Santiago de Guaqui, “...estamos viniendo al Copacabana, Copacabana y calvario Pachjiri también esto Guaqui, otro cerro, ahí no más yo anda, estoy yendo; después eso no más estoy alzando; después yo sabe bien. Todos los calvarios enseñan.”²¹⁹ Después estoy aprendiendo, poquito, poquito después.... ¡bien estoy! Suerte bien”.

Gregorio Mamani posee un lugar de prestigio en el sindicato de los *yatiris* de Faro Murillo. Su prestigio y relevancia como “maestro” viene acreditado por el crucifijo que emplea en las consultas de hoja de coca. El crucifijo de Gregorio, al que denomina “calvario” constituye el emblema sensible de su poder ceremonial. Según sus propias palabras son seis los “calvarios” que muestra su crucifijo de forma superpuesta. Uno la cruz principal, dos la propia figura del Cristo crucificado, tres y cuatro los crucifijos más pequeños que está amarrados a derecha e izquierda de la cabeza del Cristo, cinco el crucifijo pequeño a los pies del Cristo y seis otro cruz que por detrás ostenta amarrada a la cruz principal. Al igual que el sacerdote, Gregorio porta un crucifijo que no es “uno” sino “seis” para destacar su poder como maestro ceremonial. Cada elemento que integra su crucifijo o “calvario” justifica de forma sensible su calidad y poder. “Todo sé hacer”. El

“calvario” de Gregorio es el documento acreditativo de los saberes ceremoniales de Gregorio, algo así como su bastón de mando y jerarquía entre los *yatiri* de Faro Murillo.²²⁰ Los “calvarios” otorgan a Gregorio poder y destreza en la consulta de la hoja de coca.²²¹ Además de los “calvarios” que acreditan el poder de Gregorio, su crucifijo posee dos medallas que Gregorio identifica con las vírgenes de Copacabana y Urkupiña a las que Gregorio pide a su pacientes acreditando su poder tanto sobre *pachamama* como sobre “gloria”.²²² A los pies del Cristo hay una figura que Gregorio identifica como “corona” elaborada con grapas en sentido contrario a las agujas del reloj. Gregorio dice que es para “brujo”, para devolver la “maldiciones”;²²³ finalmente el crucifijo posee 16 pequeñas cuentas de collar de varios colores que Gregorio identifica con la llamada del “animo”,²²⁴ es decir para recuperar las entidades anímicas que las personas pierden en determinadas circunstancias y cuyo extravío puede provocar graves enfermedades, como veremos luego.

Basta con echar un vistazo a la extensa obra del padre Monast (1972) y su empecinada demostración sobre el grado de confusión que afecta a los fundamentos esenciales de la catequización aymara, para darse cuenta de la variada caracterización de que son objeto santos y vírgenes de las más variadas advocaciones junto con el resto de seres que pertenecen a la “gloria”. Curiosamente Dios, *yus* o *yus tata*, no parece tener una implicación importante en el desarrollo de la vida cotidiana del *akapacha*, “este mundo”, a pesar de los estudios antropológicos efectuados desde una perspectiva teológica que tratan de redefinir una línea pastoral apropiada mediante el realce de la figura del “dios creador” andino (Intipampa 1991:19-34; Cadorette 1976:31-56; Jordá 1981:154);²²⁵ tampoco Jesucristo parece jugar un papel determinante, sino es precisamente a través de su agonía y muerte en la cruz,²²⁶ o en relación con ciertos festejos populares relacionados con determinadas representaciones iconográficas concretas de importante devoción popular.²²⁷

Sin duda son los santos y las vírgenes, mamitas, los que concentran la mayor atención religiosa por parte de la gente. En parte, por el grado probable de adhesión del santo a los problemas que se le exponen, así como también, para aplacar y desviar los perjuicios derivados de la cólera frenética que les invade, con relativa frecuencia (Montes 1986:238).



Lectura de hojas de coca. El crucifijo de Gregorio



Gregorio Mamani y sus nietos. ¿Nuevas generaciones de *yatisis*?
Faro Murillo-El Alto de la Paz

Los santuarios dedicados a una virgen o santo característico tienen una importante consideración entre la población urbana, a pesar de que no son muy frecuentes las peregrinaciones a los lugares de culto, si exceptuamos los días correspondientes de la fiesta.²²⁸

Cada santo, cada virgen tiene un perfil característico, unas cualidades propias. Monast describe los rasgos esenciales de una docena larga de santos y vírgenes diferentes que adolecen de sentimientos y debilidades humanas. Son caprichosos y prepotentes como Santiago y San Pedro o de carácter demoníaco como el propio San Andrés, pero los hay celosos, vanidosos, crueles, vengativos, borrachos y ladrones; el abanico de caracteres que presentan los santos impregnan su personalidad de un fuerte componente ambiguo deudor, precisamente, de su propia humanización. Parte de los atributos que presentan los santos están relacionados con su propia iconografía, con su imagen específica (Monast 1972:75; Albó 1974:201).

Los santos ecuestres, San Felipe, San Jerónimo y Santiago son objetos de especial atención entre los especialistas rituales (Monast 1972:64). Para Carmelo Condori los tres santos son hermanos, se muestran como relámpagos con gran capacidad para “caminar” en la solución de las consultas de que son objeto; siempre se presentan “como aire” precedidos de un fuerte silbido.²²⁹ San Jerónimo es, sin duda el principal de los tres. Posee un carácter difícil, fuerte vozarrón y trata tanto a los especialistas como a los pacientes con suma dureza, llegando a humillarles durante las consultas rituales de *ch'ama-ka*. Los tres hermanos son “caballeros” y montan suntuosas cabalgaduras. Es importante reseñar este matiz de los santos ecuestres; sus corceles blancos son el motivo emblemático de su presencia y poder.²³⁰ Los tres santos son “*como los caballeros de la ciudad*”; Su actitud despótica, autoritaria y orgullosa con la gente campesina, perfila el modelo característico que define la conducta tópica y estereotipada del criollo con respecto al mundo indígena (Montes 1986:238).²³¹

Los santos y las vírgenes se localizan en el *alaxpacha*, mundo de arriba o “gloria”. Esta gloria está también ocupada por una variedad de fenómenos meteorológicos y cuerpos celestes: Sol, luna, estrellas y rayos, entre otros. Estos seres del *alaxpacha* son objeto de diversas atenciones rituales, resultando la más corriente el ofrecimiento de sahumerios de incienso sobre braseros; los braseros desprenden un aroma penetrante cuya esencia llega, a través del humo, hasta el san-

to de quien se espera que complacido atienda las súplicas del oferente. La relativa abundancia de imágenes, objeto de devoción, en los sectores ocupados por los aymara residentes de los núcleos urbanos, contrasta con la escasez correspondiente en el ámbito rural. En principio es bastante exiguo el número de iglesias en el altiplano; se localizan con preferencia en las cabeceras cantonales y capitales de provincia, pero las comunidades pequeñas no tienen prácticamente ningún contacto próximo con la actividad eclesiástica.

Los propios sacerdotes, *tata kura*, igualmente escasos en el altiplano, tampoco poseen los medios adecuados como para ampliar su labor de catequización.²³² En el campo, el protagonismo de las imágenes está ligado a la fiesta anual del santo patrono o virgencita correspondiente de que se trate. Ese día, los pasantes tienen que correr con todos los gastos necesarios para que la celebración presente el realce adecuado.

Los seres del *alaxpacha* interactúan sobre el *akapacha* a través del rayo. Es precisamente el rayo el que presenta una mayor ubicuidad en todo el altiplano a través de la densa red de “calvarios” y lugares en los que se constata su presencia, mediante amontonamientos de piedras que configuran el “cabezal”, altar del lugar. Las ofrendas que a él se dirigen precisan de la participación y colaboración del conjunto de seres del *alax pacha*; es el rayo el que condensa todo el grupo configurativo de los seres de la gloria y es en los “calvarios” donde se expresa su propio apetito. Estos sectores rajados por el rayo son peligrosos se dice que el rayo “ha llegado” y debe estar hambriento.²³³ Aquellos puntos conocidos donde se sabe de la llegada del rayo reciben la denominación de “calvario” y suelen estar señalizados por un amontonamiento de piedras que resulta característico en las lomas y laderas de los cerros. Aquellos otros rayos que han llegado igualmente golpeando la tierra y no son reconocidos por nadie, “olvidados”, son los que conllevan mayor riesgo y peligro para el hombre por cuanto hacen saber de su presencia “agarrando” a la gente y haciéndoles enfermar. De esta forma Carmelo Condori distingue entre *pacha rayu* y *ñanqha rayu*; el *pacha rayu* es aquel considerado en los calvarios reconocidos y las irreverencias cometidas al pasar junto a él se saldan con alguna leve erupción cutánea.

Por su parte, el *ñanqha rayu*, es mucho más codicioso; al estar “olvidado” por la gente, desatendido, su apetito se ha incrementado

de tal forma que arrebatara el *ajayu* de las personas que pasan por sus alrededores. El rayo encarna esa ambigüedad que venimos resaltando en los perfiles adecuados de los seres tutelares aymaras, por su posición de intermediario entre el *alax pacha* y *akapacha*, entre el ámbito celeste y el terrestre (Bouysse-Harris 1987:25). Este matiz liminal, fronterizo del rayo, quizá sea el apropiado para plasmar su pertinencia en la definición de los especialistas rituales y el ámbito sagrado al que pertenecen (Mariscotti 1978b:365-372).

La “gloria mesa” denominada también “mesa blanca” o *jan-q'u misa* por la presencia mayoritaria de ingredientes de este color. Es el preparado que se emplea para pedir por la salud del paciente a la “gloria” es decir a los santos y vírgenes del *alaxpacha* aunque resulta especialmente pertinente para los que se asustan del rayo. Su composición y elaboración coincide con la ofrenda a *Pachamama* excepto por su color blancuzco y por la incidencia de los santos y las vírgenes en su dedicación. Es la mesa urbana para la salud, en los ruegos que efectúa el especialista también hay espacio para la plata y los negocios. Este tipo de mesa levanta muchas suspicacias entre los especialistas rurales quienes dudan de la pertinencia del color blanco de sus ingredientes dulces, “*igual no más es; azúcar no más tiene*”, según considera Ignacio Caillanti. La disposición de los ingredientes resulta idéntica a la observada para *Pachamama* en función del estilo personal del especialista. Algunos *yatiri* efectúan ciertas restricciones con la “mesa blanca” especialmente en lo que respecta al empleo de alcohol para las *ch'allas*, “*con vino no más, de Dios no es ese puritu (alcohol puro)*”, indica Gabriel Mamani, y hojas de coca.²³⁴

Modesto Quispe llama a la puerta de Gregorio Mamani; la puerta es metálica y produce un estridente sonido cada vez que alguien la golpea. Modesto quiere hacer “pasar” con Gregorio una “gloria mesa”. Ha comprado los ingredientes a Victoria Mamani, hija de Gregorio que tiene un pequeño puesto de remedios junto a la puerta. Gregorio revisa todos los ingredientes rituales antes de iniciar la *mesa*.

[*Lana de color*]²³⁵

“*Lana de color primero va puesto siempre, q'uwa vamos a poner*”

[Wira Q'uwa]²³⁶

“Luriya pater philis ispiritu santu luriya pater philis ispiritu santu, luriya pater philis ispiritu santu. Yus tatay, akha wawamaru wintisimimay tata; nayramampi, wistamampi uñjt’a-nim; tiyus, tiyas, luwaras, tirawirjina Jichhasti wuyna jichhasti tiyus, luwaras achachilas akha Mutistu ukharu qullanita; rawajuparu niwusiyuparu, wintaparu, suyirti saluruparu qullam. Rawajuparu, niwusiyuparu, wintaparu suyirti saluruparu wintisim. Jichhasti akhasti, pachamama, tiyus, tiyas luwaras tirawirjinas, luriya, rayus, akhasti puritas, akhasti taykas purita, awksa puritas, rayus, tayksa purita, awksa purita, rayus, achachilas, luwaras; jichhasti Pachjirinkiri achachila akha Mutistu Qispi ukharu qullanita”.

“Gloria al Padre, al Hijo y el Espíritu Santo, gloria al padre, al Hijo y al Espíritu Santo, gloria al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo.²³⁷ Dios Padre, bendice a tu hijo, padre, mírale con tu ojo, con tu vista; tíos, tías lugares, tirawirjina.²³⁸ Ahora tíos, lugares, achachilas a Modesto ahí²³⁹ vas a curar; para su trabajo, su venta, su suerte, su salud, cúrale. Su trabajo, su negocio, su venta, para su suerte y su salud, bendícele. Ahora igualmente, pachamama, tíos, tías, lugares, tirawirjinas, gloria, rayos, ahora las madres y padres que han llegado,²⁴⁰ rayos, las madres y padres que han llegado, rayos, achachilas, lugares, ahora, el achachila del lugar de Pachjiri²⁴¹ aquí está Modesto Quispe, ahí vas a curar”.

“Illimani achachila jumaw akha Mutistu Qispi ukharu qullata”; Wirinqila achachila akha Mutistu ukharu qullata, Mutistu Qispi, ukharu qullata; Liyantra Mamaní²⁴² ukharu qullam. Jichasti akhasti ukharu wintisim, ukha jichhasti animuparu, ajayuparu, kurajiparu anjiltiawartaparu, amín. Amín, tata ukhar wintisim, tiyus, tiyas, luwaras, tirawirjinas akha wawamaru wintisita.²⁴³ Amin tata ristu qullanawkixa”.

“Illimani achachila usted sobre esto curale a Modesto Quispe; Wirinqila achachila sobre esto vas a curar a Modesto Quispe, sobre esto vas a curar; A Leandra Mamani sobre esto vas a curar. Y ahora bendice, eso ahora, su animo, su ajayu, su coraje, su angel de la guarda, amén. Amén señor ahí bendice, tíos, tías, lugares, tirawirjinas, bendice a tu hijo”. Amén señor Jesucristo padre salvador.”²⁴⁴

[Hojas de coca]²⁴⁵

“Luriya patir philis, ispiritu santu, luriya pater philis ispiritu santu, luriya patir, philis ispiritu santu, amin. Jichhasti akha uji-ta luwaras, tiyus, tiyas luwaras tirawirjina, la pasa, jichasti akhasti san phrancisku y pris wilaskus, tiyus, tiyas, luwaras, tira wirjina akha wawamaru qullatas suyirti saluruparu, akhasti, achachila, akhasti Illampus, Illampus akhasti²⁴⁶ warita, warita achachila, tiyus, tiyas, luwaras, tirawirjina, akha Mutistu Qispi ukhar qullam, suyrti saluruparu; qullqitiyu q´uritiyu akha wawamaru qullata, akha wawamar qullam; jichhasti, tiyus, tuyas, luwaras, pachamamas, akharu qullata, akha wawamaru, animupa, ajayupa, kurajipa, anjiltilla wartaparu qullam. Qullqi tiyus, q´uri tiyus akhasti jichhasti Liyantra Mamani ukharu qullam, akhasti uñjtaraki jumaraki yus tata uksaru wintisim; akha Liyantra Mamani ukharu”... “ukhasti munitapa, willitipa, tularapas, rawajupa, niwusiyupa, wintapa, suyrti salurupa; yus tata ukharu wintisim ristu qullanawkixay”

“Gloria al Padre, el hijo y el Espíritu Santo, gloria al padre, el hijo y el Espíritu Santo, gloria al padre, el hijo y el Espíritu Santo, amén. Ahora esta hojita, lugares, tíos, tías, lugares, tirawirjina, La Paz ahora, San Francisco y Perez Velasco,²⁴⁷ tíos, tías, lugares, tirawirjina curad a vuestro hijo para su suerte y su salud, y aquí achachila, aquí Illampu, aquí Illampu, Garita.²⁴⁸ Garita achachila, tíos, tías, lugares, tirawirjina, Modesto Quispe ahí cúrale, a su suerte y salud; tío de plata, tío de oro, a tu hijo vas a curar, a tu hijo cúrale; ahora tíos, tías, lugares, pachamamas, sobre esto vas a curar, a tu hijo, su animo, su ajayu, su coraje, su angel de la guarda, cúrale. Tíos de plata, tíos de oro aquí ahora a Lenadra Mamani, ahí cúrale, aquí también mira también usted señor Dios aquí de ese lado bendice; aquí Leandra Mamani, ahí...”...”
¿Y eso? Su moneda, su billete, sus dólares, su trabajo, su negocio, su venta, su suerte y salud; señor Dios ahí bendice Cristo padre salvador”.

[Dulce mesa]²⁴⁹

“Qullqi tiyu, q´uri tiyu akha wawamaru qullanita, suyirti saluruparu; wanku istatu, wanku piru, wanku wuliwiyas, akha Mutistu, ukharu qullata, wanku minirus, wanku istatu, animupar, ajayupar, kurajipar, akha Mutisturu qullam, suyrti saluru, akhasti

*Wirinqila achachila, Janq'uma achachila mallku marani,*²⁵⁰
Uchumachi achachila, akha Mutistu Qispi ukharu qullata, suyir-
ti saluruparu, animupar, ajayupar, kurajipar, akha Mutistu Qispi,
Liyantra Mamani ukharu qullam, animupa, ajayupa, kurajipa
anjiltilawartapa; jichhasti akhasti qullqi tiyu q'uri tiyu akha wa-
wamaru qullata; wanku istatu wanku pirú, wanku wuliwiyas, ti-
yus, tiyas luwaras, pachamamas, akha Mutistu Qispi ukharu am-
paramampi wilamampi jariqarapita”.

“Tío de plata, tío de oro, a tu hijo vas a curar, su suerte, su salud; Banco del Estado, Banco de Perú, Banco de Bolivia, a Modesto ahí vas a curar, Banco mineros, Banco del Estado, su animo, su ajayu, su coraje aquí a Modesto cúrale, suerte y salud y aquí Wirinqila achachila, Janq'uma achachila autoridad del año, Uchumachi achachila aquí Modesto Quispe sobre esto vas a curar, su suerte y su salud, su animo, su ajayu, su coraje aquí está Modesto Quispe, Leandra Mamani, sobre esto cúrale, su animo, su ajayu, su coraje, su angel de la guarda; ahora aquí, tío de plata, tío de oro, aquí vas a curar a tu hijo; Banco del Estado, Banco de Perú, Banco de Bolivia, tíos, tías, lugares, pachamamas, aquí está Modesto Quispe, ahí, con tu mano, con tu sangre vas a lavarle”.

“Yaqipata, chijipata, tistrasiyapata jichhasti pirtunam; jichhasti
Wirinqil achila, Janq'um achila mallku marani jumaw pirtuna-
ta akha Mutistu Qispi ukharu pirtunarapitata; taqi ñanqhana-
kata, q'ispiyata, tayksa purita awksa purita, rayus, rayus, akhas-
ti tiyus, lliju-llijunakas akharu qullarapitata, akha wawamaru
pirtunam, amparamampi wilamampi jariqam, suyrti, saluru,
akha Liyantra Mamani, ukharu suyrti saluruparu wintisita.
Santiyawu ispankata, kupakawanmama akha wawamaru win-
tisanita, yus tata jumaw nayramampi wistamampi ukha Liyan-
*tra Mamani, ukhar qullarapita; qullqi tiyu, q'uri tiyu*²⁵¹
jichhas-
ti akhasti, wanku istatu, wanku piru wanku wuliwiyas, wanku
minirus, tiyus, tiyas luwaras, akha wawamaru qullata; niwusi-
yuparu rawajuparu wiyajiparu, wintaparu, suyrti saluruparu
qullam; animupar, ajayupar, kurajipar, anjiltilawartaparu qu-
llam, amín”.

“Sus penas, sus desgracias ahora perdónale; ahora Wirinqil achila, Janq'um achila autoridad del año vas a perdonarle aquí a Modesto Quispe ahí vas a perdonarle; todos los malignos, las madres y padres que han llegado, rayos, aquí, los tíos, relámpagos, aquí van a cuidar, perdona a tu hijo, con tu mano, con tu



Gloria Mesa
Gregorio Mamani. El Alto de la Paz

1. Círculos dulces (*muxsa misa*)



2. “Misterios” y aspecto final de la *gloria mesa*



3. Gregorio rezando sobre la gloria mesa



4. Gloria mesa. German Mamani con su hijo Faro Murillo

sangre lávale, suerte y salud aquí Leandra Mamani ahí. su suerte y salud vas a bendecir. Santiago enfurecido, señora de Copacabana a tu hijo bendícelo, dios padre usted, con tus ojos, con tu vista a Leandra Mamani ahí vas a curar; tío de plata, tío de oro ahora Banco del Estado, Banco de Perú, Banco de Bolivia, Banco minero, tíos, tías, lugares, a tu hijo vas a curar; su negocio, su trabajo, su viaje, su venta, su suerte y salud, cúrale, su animo, su ajayu, su coraje, su ángel de la guarda, cúrale, amén”.

[Copal]

“Ahora, akhasti, akhasti tiyus, tiyas, luwaras tirawirjinas akha Modesto Quispe ukhar qullarakita, luwaras tirawirjinas qullqi tiyus q´uri tiyus, kupal jichhas jumar pasayansman akha wawamaru animupar, ajayupar, kurajipar, anjiltiawartaparu wintisim, qullqi tiyus q´uri tiyus, akha wawamaru qullata; san pransisku, pris wilaskus Munaypata²⁵² kunturmamani uywiris, pusi iskinas, pusi k´uchus, sitiylus, patiyus, qullqi chhiqhani, q´uri chhiqhani, akha wawamaru qullata suyrti saluruparu; wirinqil achila, Janq´um achila mallku marani Qhunuqullu achachila, Wirinqil achila, Janq´uma achila, nayramampi, wistamampi uñtanim, luriya patir philis ispiritu santu, amin. Amin tata ristitu qullanawkixay”.

“Ahora, aquí, tíos, tías, lugares, tirawirjina aquí Modesto Quispe, sobres esto también vas a curar, lugares, tirawirjina, tíos de plata, tíos de oro, copal ahora a ti va a pasar, a tu hijo, su animo, su ajayu, su coraje, su ángel de la guarda, bendícele, tíos de plata, tíos de oro a tu hijo vas a curar; San Francisco, Perez Velasco, Munaypata, kunturmamani, uywiris, cuatro esquinas, cuatro ángulos, sitios, patios, con alas de oro, con alas de plata, a tu hijo vas a curar su suerte y su salud; achachila Wirinqila, achachila Janq´uma autoridad del año, Qhunuqullu achachila, achachila Wirinqila, achachila Janq´uma, con tus ojos, con tu vista mírale, gloria al Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, amén. Amén señor Cristo mi padre salvador”.

“Yus tata ukhar wintisim, akha jichhasti animupar, ajayupar, kurajipar, yus tata, akha Mutistu Qispi ukharu wintisim, wintisirapita, nayramampi wistamampi uñtanirapita, kupi amparamampi wintisimi; niwusiyuparu rawajuparu wintaparu, suyrti

saluruparu wintisim; akhasti munitapa, willitipa, tularapa, suyrti salurupas, tiyus, tiyas, luwaras, tirawirjinas, akha wawamaru qullanim, tayksa puritas, awksa puritas, jumaw wintisininita; akhasti Illimani achachila, Wirinqil achila jumaw uñjtanirapitata, nayramampi wistamampi ukharu wintisinimaya, akha Mutistu ukharu qullanim, suyrti saluruparu, animupar, ajayuparu, ukharu wintisimi yus tata akha wawamaru nayramampi wistamampi uñjtanim, kupi amparamampi wintisimin, kuwartuparu, niwusiyuparu, rawajuparu, suyirti saluruparu, yus tata wintisimi ristu qullanawkixay”.

“Dios tata ahí bendice aquí ahora su animo, su ajaju, su coraje, dios tata aquí está Modesto Quispe, ahí bendice, bendíceme, con tu ojo, con tu vista míramelo, con tu mano derecha bendíceme; bendice su negocio, su trabajo, su venta, su suerte, su salud; y aquí, su moneda, su billete, sus dólares, suerte, su salud, tíos, tías, lugares tirawirjinas, a su hijo cúrenlo; las ancianas y ancianos que han llegado, usted vas a bendecir; y aquí, Illimani achachila, Wirinqil achachila usted me lo vas a mirar, con tu ojo, con tu vista ahí me lo vas a bendecir a Modesto, ahí curale, su suerte, su salud, su animo, su ajaju ahí bendice, dios padre mira a tu hijo con tu ojo, con tu vista, con tu mano derecha bendíceme, su cuarto, su negocio, su trabajo, suerte, su salud dios padre Cristo mi padre salvador”.

“Tata, yus tatay ristuqullanawkixa, akha wawaman nayramaru sarnaqi yus tata, animuparu ajayuparu, kurajiparu qullanim, suyrti saluruparu, amín tata ristuqullanawkixa. Luriya patir philis ispiritu santu, luriya patir, philis, ispiritu santu, luriya patir, philis, ispiritu santu, amín. Yus tatay ukharu wintisimay akha wawaman animupar, ajayupar, kurajipar, ajiltiawartaparu, yus tata wintisim, suyirti saluruparu, yus tata wintisim, amín tata ristu qullanawkixa”.

“Padre, dios padre Cristo mi padre salvador, que camine a los ojos de tu hijo, dios padre, su animo, su ajaju, su coraje cúrale, suerte, su salud, amén señor Cristo mi Padre salvador. Gloria al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, gloria al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, gloria al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, amén. Dios padre ahí bendice el animo, ajaju, coraje y angel de la guarda de tu hijo, Dios padre bendice, su suerte, su salud, Dios padre bendice, amén señor Cristo mi padre salvador”.

[Unto de llama]

*“Akhasi mä llama, mä llamp’u waxt’ansman, ukhamaraki mä llamaru qullata akha Mutisturu qullarakichu, suyirti saluruparu, niwusiyuparu, rawajuparu, winaparu, suyirti salurupa, kuwartupa, suyirti salurupas, akha wawamar qullanim, akha Mutistu, ukhar qullam, tiyus, qullqi tiyus q’uri tiyus amín”.*²⁵³

“Aquí, una llama, te regalamos unto de llama, así también a una llama vas a cuidar, aquí a Modesto, también cuidale su suerte su salud, su negocio, su trabajo, su venta, su suerte, su salud, su cuarto, su suerte, su salud, cura a tu hijo Modesto ahí cúrale, tíos, tíos de plata, tíos de oro, amén”.

[Q’uri t’ant’a qullqi t’ant’a]²⁵⁴[Chiwchi misa]²⁵⁵

“Wirinqil achila Janq’um achila akha wawamaru qullata; kañaway mitiya tupa waxt’asman jichhasti ukharakiwa akha Mutistu qullata; akha Liyantraru qullata suyirti saluru; wanku estatu, wanku piru, wanku wuliwiyas”

“Wirinqila achachila, Janq’um achachila aquí vas a curar a tu hijo; media carga de cañiwua te regalo, ahora igualmente a Modesto vas a curar; aquí a Leandra vas a curar su suerte, salud; Banco del Estado, Banco Perú, Banco Bolivia”.

[Mixtura]

“Animu, ajayu, kuraji, anjiltiawartapa, yus tata ukhar wintisi-mi, ristu qullanawkixa, akaha wawamaru nayramampi wistamampi uñjtanim kupi amaparamampi wintisim, amin tata ristu qullanawkixa”

“Animu, ajayu, coraje, su ángel de la guarda, señor Dios ahí bendíceme, Cristo mi padre salvador, mira a tu hijo con tu ojo, con tu vista, bendícele con tu mano derecha, amén señor Cristo mi padre salvador”.

[Oración]

*“A wira, luriya patir philis, ispiritu santu luriya patir, philis ispiritu santu, amin,”*²⁵⁶ *amin yus tata jumaru nayramampi wista-*

mampi uñjtanim, uñjtanita, kupi amparamampi wintisinita, akha Mutistu, Liyantra, ukha wintisim, tata yus tatay ukhar wintisim ristu qullanawkixa, amin"

"A ver, gloria el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, gloria el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo amén. Amén Dios padre a ti te mira con su ojo, con su vista, mírale, con tu mano derecha bendícele, aquí a Modesto y Leandra bendice, señor Dios padre, ahí bendice Cristo mi padre salvador, amén".

[Q'uchu]²⁵⁷

*Tulsisimay wirjin sakratay
Mundor utawim laykusa
Waxcha jachataki ist'ita*

*Ichas tata kura mayismay
Waxchay wawaman
art'asinismay
Kawki pampatsay kawki
sirkatsay
Suma sutimay art'asmay*

Virgen Sagrada
Por tu venida al mundo
Escúchame a mi, huérfano
lleno de llanto
Ahora tata cura te suplico
[yo] tu hijo huérfano
te estoy gritando
Desde cualquier pampa,
desde cualquier serranía
[te] grito tu buen nombre

*Tulsisimay wirjin sakratay
Mundor utawim laykusa
Waxcha jachataki ist'ita*

*Ichas tata kura mayismay
Waxchay wawaman
art'asinismay
Kawki pampatsay kawki
sirkatsay
Suma sutimay art'asmay*

Dulcisima Virgen Sagrada
Por tu venida al mundo
Escúchame a mi, huérfano
lleno de llanto
Ahora tata cura te suplico
[yo] tu hijo huérfano
te estoy gritando
Desde cualquier pampa,
desde cualquier serranía
[te] grito tu buen nombre

[Rezos finales]

"Tata yus tatay akha Mutistu Qispi ukhar wintisim rawajuparu, niwusiyparu wintaparu, suyirti saluruparu akha Mutistu Qispi ukhar wintisim. Liyantra Mamani ukhar qullam, suyrti saluruparu wintisim. Animupar, ajayupar, kurajipar, anjiltiawartapar, jus tata wintisim. Amin yus tata ukharu wintisirapita, Luriya patir philis, ispiritu santu, yus tata alaxpachanqiritata, kupi amparamampi akha Liyantra Mamani ukhar wintisim. Mutistu

Qispi ukhar wintisim, wiyajiparu, niwusiyuparu, suyirti saluru-paru wintisim. Wanku istatu, wanku piru, wanku wuliwiyas, munitapa, willitipa, tularapas, suyirti salurupa, yus tata ukharu wintisim, ristú qullanawkixa, amin. Luriya patir, philis, ispiritu santu, yus tata, ukharu wintisim, amin"²⁵⁸

*"Wuyina ura jichhasti yus tata ukharu wintispam jichhasti wuyina urapaya, pachamamas, ukharu wintispam, tiyus, tiyas, luwaranakas ukharu wintispam, Mutistu jichhasti Wuyina surti ururpan jichhurusti"*²⁵⁹

"Buena hora, ahora Dios padre bendice allí ahora su buena hora, pachamama, sobre eso bendice, tíos, tías, lugares bendice, Modesto ahora, buena suerte hoy en su día".

[Pasaje de la mesa]²⁶⁰

"San salwatura tata akaha wawamaru salwarapita yus tata salwarapitaña, yus tata rawajuparu, niwusiyparu wintaparu suyirti saluru; yus tata nayramampi wistamampi uñjtanim kupi amparamampi wintisimi, akha Mutistu Qispi animupa, ajayupa, kurajipa, anjiltiawartapa, wintisim, yus tata; niwusiyuparu istutiyparu wintisim; Munaypata luwar wintisim nayramampi wistamampi uñjtanim, kupi amparamampi wintisimay".

"Señor San Salvador a tu hijo aquí me lo vas a salvar, señor Dios me lo vas a salvar, señor Dios su trabajo, su negocio, su venta, suerte su salud: señor Dios con tu ojo, con tu vista mira, con tu mano derecha bendice aquí a Modesto Quispe, su animo, su ajayu, su coraje, su ángel de la guarda bendice señor Dios; su negocio, su estudio, bendice, lugar de Munaypata bendice, con tu ojo, con tu vista mírale, con tu mano derecha bendice no más".

"Qillakullunkiri wirjin mamita akah wawamaru animupa, ajayupa, kurajipa, anjiltiawartaparu wintisim; istutiyparu, niwusiyparu, suyirti saluruparu wintisimay, yus tata. Qillakullunkiri wirjin mamita akha wawamaru, animupa, ajayupa, kurajipa, anjiltiawartaparu wintisim, nayramampi, wistamampi uñjtanim. Kupakawana mama akha wawamaru, animupa, ajayupa, kurajipa, anjiltiawartaparu, wintisim, istutiyparu, suyirti saluruparu wintisimay, yus tata, istutiyparu, wanku ispaña²⁶¹ wanku piru, wanku wuliwiya, munitapa willitipa, tularapa, qullamay Mutistu Qispi animupa, ajayupa, kurajipa, anjiltiawar-

taparu wintisimay yus tata amín. Pachamamas Mutistu Qispi animupa, ajayupa, kurajipa uñjtanim wintisimay, Qillakullunkiri wirjin mamita akha wawamaru, animupa, ajayupa, kurajipa, anjiltilawartaparu wintisim; Pachjirinkiri tata akha wawamaru animupa, ajayupa, kurajiparu anjiltilawataparu, yus tata; Santa Warawara mama, akha wawamaru animupa, ajayupa, kurajipa, anjiltilawartaparu wintisim."

"Lugar de Quillacollo,²⁶² virgen mamita, bendice aquí el animo, ajayu, coraje, ángel de la guarda de tu hijo; bendice no más su estudio, su negocio, su suerte su salud, señor Dios. Lugar de Quillacollo virgen mamita bendice en animo, ajayu, coraje, ángel de la guarda de tu hijo, mírale con tu ojo, con tu vista. Señora de Copacabana,²⁶³ bendice el ánimo, ajayu, coraje, ángel de la guarda de tu hijo, su estudio, Banco de España, Banco de Perú, Banco de Bolivia, su moneda, su billete, sus dólares, curale no más a Modesto Quispe, su ánimo, su ajayu, su coraje, su ángel de la guarda, bendice no más señor Dios amén. Pachamamas, Modesto Quispe, bendice no más el animo, ajayu, coraje, ángel de la guarda de Modesto Qispi, lugar de Quillacollo virgen mamita, bendice el animo, ajayu, coraje, ángel de la guarda de tu hijo, señor Dios; Señora santa Bárbara, bendice el animo, ajayu, coraje, ángel de la guarda de tu hijo".

"San Jirunimu tata, akha wawamaru animupa, ajayupa, kurajipa, anjiltilawartaparu wintisim, suyirti saluruparu qullamay; istutiyuparu wiyajiparu, niwusiyuparu, wintaparu, akha Munaypata luwara Liyantra Mamani ukha qullarakimay, istutiyuparu, wiyajiparu, niwusiyuparu, suyirti saluruparu qullam. San salwatur tata akha suyirti saluruparu salwarapita, akha Mutistu Qispi animupa, ajayupa, kurajipa anjiltilawartaparu salwarapita".

"Señor san Jerónimo, bendice el animo, ajayu, coraje, ángel de la guarda de tu hijo, suerte, su salud cúrale; su estudio, su viaje, su negocio, su venta, aquí el lugar de Munaypata a Leandra Mamani también vas a curar, su estudio, su viaje, su negocio, suerte, su salud cúrale".

"Yus tata, santa warawara mama akha wawaman qullam; Kupakawana mama, wirjin mamita akha wawamaru, animupa, ajayupa, kurajipa, anjiltilawartapa, wintisim,²⁶⁴ wanku istatu-

,wanku piru, wanku wuliwiyas, munitapa, willitipa, tularapa, jichhsati akhasti tiyus chachamaw qullata; akha Mutistu Qispi animupa, ajayupa, kurajipa anjiltilawartapa, qullata. Jichhasti Kupakawana mama, akha wawama qullata; san phransiskunkiri tata akha wawaman animupa, ajayupa, kurajipa, anjiltilawartapan qullamay, animupa, ajayupa, kurajipa, anjiltilawartapa; Qullachankiri tiyuni mama akha wawaman animupa, ajayupa, kurajipa, anjiltilawartapa, suyirti saluruparu qullam”.

“Señor Dios, señora santa Bárbara cúrale a tu hijo; señora de Copacabana virgen mamita bendice el animo, ajayu, coraje, ángel de la guarda, de tu hijo; Banco del Estado, Banco de Perú, Banco de Bolivia, su moneda, su billete, sus dólares ahora aquí tíos vas a curar a este hombre, aquí está Modesto Quispe vas a curar su animo, su ajayu, su coraje, su ángel de la guarda. Ahora señora de Copacabana, a tu hijo vas a curar; señor del lugar de San Francisco, cura no más su animo, su ajayu, su coraje, su ángel de la guarda de tu hijo, su animo, su ajayu, su coraje, su ángel de la guarda; señora del lugar de Qullachan que tiene tío cura aquí el animo, ajayu, coraje y ángel de la guarda de tu hijo, su suerte, su salud”.²⁶⁵

“Jichhasti wanku istatu, wanku piru, wanku ispaña, ukharu qullata; akha rawajuparu, willitipa, tularapa, akahru qullata, san salwaturu tata, yus tata”

“Ahora, Banco del Estado, Banco de Perú, Banco de España, ahí vas a curar; aquí, su trabajo, su billete, sus dólares sobre esto vas a curar, señor San Salvador, señor Dios”.

3.2.6 Palabras rituales

El *yatiri* Modesto Capcha, originario de la comunidad de Sotalaya (provincia Omasuyo del departamento de La Paz), comunidad aleña del Lago Titicaca, me comentaba la dificultad de que un *gringo* pudiera trabajar de *yatiri*, no tanto por las técnicas de elaboración de las *mesas*, sino por las “palabras” que acompañan su elaboración. Algunas “caseras” de remedios ceremoniales de las ferias campesinas así como en la propia ciudad de La Paz elaboran ellas mismas las ofrendas con los ingredientes rituales, pero sin incluir las palabras pertinentes, lo cual establece una diferenciación clara entre su competencia y la de los *yatiris* que sí conocen y son duchos en el empleo de las palabras ceremoniales que deben formar parte de las *mesas*. La

aplicación concreta de los saberes que los “maestros” ceremoniales consiguen a través de las imágenes oníricas y el adecuado uso de la palabra a través de las revelaciones de que son objeto, se plasma de forma paradigmática en las ofrendas rituales. Es lo que afirman todos los “maestros” ceremoniales, las palabras sólo pueden ser correctamente formuladas tras el proceso de aprendizaje que implican las revelaciones oníricas de aquellos que detentan el poder ceremonial, los *achachilas*. Es tarea del *yatiri* analizar escrupulosamente esas revelaciones que afectan a su proceder como “maestro” ceremonial.

Las *mesas* rituales aymaras ofrecen múltiples posibilidades de análisis; el valor sensible de los atributos que presentan como comida ceremonial y la manera en que afectan a los sentidos, el código de sus colores, aromas, tacto y gusto, la incorporación de los comensales rituales en la ofrenda, la parafernalia de los *yatiris* articulando categorías espacio temporales para configurar el sacrificio ritual de la mesa, así como sus planos de expresión simbólica, ya han sido objeto de diferentes estudios (Girault 1988; Martínez 1987; Fernández Juárez 1994a; 1995a; 1997a). Quisiera detenerme ahora, aunque sea de forma breve, en las palabras ceremoniales empleadas por los *yatiris* al realizar las *mesas*, esas palabras que las “caseras” de los mercados no mencionan cuando venden sus *mesas* rituales, “mudas”, a los clientes paceños, no porque no las conozcan, ya que tienen a sus correspondientes *yatiris* con los que conciertan incluso trabajos ceremoniales para sus clientes, sino porque no están acreditadas ceremonialmente para poderlas decir. Formulan generalidades sobre el amor, la salud, el trabajo y la suerte de sus clientes así como ciertas recomendaciones para las *ch'allas* ceremoniales, pero no pueden pasar de ahí.²⁶⁶

Las palabras rituales empleadas en las *mesas* incorporan notables variantes de “maestro” a “maestro” tal y como sucede con la forma de elaboración de las ofrendas, pero es posible encontrar ciertas regularidades. La presentación inicial de las *mesas* suelen incluir, como hemos visto en las *mesas* alteñas, una bendición generalizada a modo de permiso para realizar la ofrenda junto con la presentación general del paciente y de las circunstancias en que la *mesa* va a ser ofrecida. Esta solicitud de permiso y presentación general puede incluir fórmulas en latín como las que emplea Gregorio Mamani.²⁶⁷ La fórmula de introducción de la *mesa* incluye invocaciones generales que afectan a todo el dominio ritual que el “maestro” es capaz de reproducir verbalmente. Esta consideración global de las *mesas* ritua-

les es muy frecuente en el altiplano, recordemos el rigor de la *ch'alla* ceremonial recomendada por Alfio Vargas anteriormente y la exactitud al mencionar a los *achachilas* sin olvidar ninguno dando una vuelta por el horizonte en sentido contrario a las agujas del reloj. Carmelo Condori gusta en algunas ocasiones de realizar *ch'allas* previas a la realización de sus *mesas* en las que incorpora todo el horizonte ceremonial del altiplano afectado por la *mesa*:

“Intunsis ukhamatex jirartu jupan sutipxaru jichhurumasti yanapt'itay, San Filipi, san Jiruminu santi san Ispaña san salwaturu tata. Bien jumatawa, amp sum tata, kunjamatixa qullam ajayu ispiritu santunxaru. Bien, qullam ajayu ispiritu santunxaru jumasti kunti nanakaru waluraskañamasti;jichhurumasti mä mimuria, mä kapisa yanapt'añamatakiw mayt'asma. Juman intunsis nayraqatamxaru uñch'ukitamxaru maysipxma; jichhurumanxa kunti nanakan inasa mä ikiwukasiwun utjaspa, mä palta utjaspa, ukhanakasti jumanakawa pirdunt'apxitata, tiskult'apxitata taqi chuymamanpi, taqi kuns chuymampi sasin mayt'asma. Suma qullam yus awki jumarakiw jichhasti walurispatamata. Aka intunsis aka walurisatañamampixa jichhuru awuturisasiun apt'asima, thakimata. Bien, akaxa kunjamatixa aka muntu, muntu apirtunxaru, luriya muntunxaru jumana chiqapa thaki nanakan phuqhañaxataki. Jumaru, intunsis qullam tata Jisuristu serviñataki jumaru. Entonces awuturisasiun utjañamampix jumanakax yanapt'apxitataw. Jichhuruman ukhamarakiwa ¡luriya anjila ti la wartiya! jumataw jichhurumanxa jumasti kunjamatixa wartiyapxistax; ukhamaraki San Juan san mitikun tata, juchhurumasti jakañamampiw mayt'anirapxma wiñay jakañamampisti jumarakí kunanakats qullapt'allasipxitaxa. ¡Illampu, Illimani! Jumankta jichhurumansti, apustul kankañan mayt'anirapxma. Juman intunsis kunjamatixa qullqi tapa quri tapa apanimskarapxmawa; intunsis suma jakañamampisti mayt'asimkarapxmawa aka urun. Bien jichhasti jichhuruman san salwaturu tata, ch'urawinitata parlt'asimkarapxsmaw tata; mitiyarun salwaturu tata jumankxaru mayt'asinipxmawa take chuymamampíwa. Ukhamaraki Waqinkiri santi patrun tata jumanakapxstaxay jichhuruman sulusiwun. Uquñamampisti, taki chuyma phuqhañampi katuqt'apxitatasti, taqi ch'allamampi ch'uwaremampix. Bien ukhamaraki matrisita, matri mía jumxaru mayt'asinipxsmawa; jichhurun

Kupakawana, Kantilaria, ti la Pasa, inalmama, k'intu mama, quritap mama, santus mama, Natiwidad, Mirsidis mama, ti las Niwis mama, Kunsipsiwun mama ukharusti jumanakaspaw, Liniya... jumaru mayt'aninakamampiw aka santu urun mayt'asinipxsmaw. Kuntixa, aka muntu pachamamanakaman, ukha puntus ¡puntu! jichhuruna art'awimasti awuturisasiunamatakiw mayt'asma, riwilamintu jumaw churata taki chuymamampi, taki wirtatirakankañamampi yanapt'añamatakiw. Ukhamaraki jichhasti mayt'anirakimana, Qapiqi, Sampakachi ukharuxa Pachjiris, Wayna Pachjiris, Awki Pachjiris, Wayna Jipis Awki Jipis. Bien juman akankarakispaw. Jichhurumax mä kapis la mata, intunsis mä mimuriamxaru mayt'anirasman. Ukhamaraki akaxa tierra pachamamata, pachatiramata, pachaqsiiwunamata; bien, uywirimarkanimata, kunturmamanimata; bien, santa ch'allamatajumakpan jichhuru aka ch'uwa ch'allaramasti. Bien taqi chuymampi, taqi kusisiñamampiw, bien ch'uwallt'asipxata. ¡Uywirimarkani, pachamama, pachatira; taqpacha wawama wali sum churata. Jichhasti kunturmamani sirt'asim; suma chuyma churapxma jumanakatakixa kusisiñamata, taqpacha taqi kunatsa aka pachan, khäya pachan ch'al-t'asipxma".

"Entonces así a su nombre de Gerardo hoy ayúdenme San Felipe, San Jerónimo, San salvador España. Bien tú eres, oye buen señor, como espíritu salvador sobre el Espíritu Santo. Bien, sobre el Espíritu Santo tú que a nosotros nos valoras hoy en día te pedimos una cabeza, una memoria para que nos ayudes. A ti entonces que nos observas sobre tu frente te pedimos hoy. Hoy, en tu día, tal vez una equivocación puede haber, un error puede haber, si así fuera, ustedes me van a perdonar, me van a disculpar con todo su corazón. Con todo corazón te ruego buen salvador Dios Padre. También tú, por tu valoración, por esta valoración hoy te pido permiso. Tu camino en este mundo abierto sobre el mundo, sobre el mundo de la gloria; para que cumplamos nosotros por tu camino verdadero, padre salvador Jesucristo, para servirte a ti entonces, que haya autorización [permiso]. Ustedes ayuden hoy en día. Así mismo Gloria Angel de la Guardia que nos vigilas ¿cómo es? Así también San Juan señor médico hoy te pedimos con tu vida con la vida eterna que tú de todo nos ayudes. Illampu, Illimani hoy en tu día como apóstol te pedimos, trayendo nido de oro, nido de plata, buena vida. Ahora el señor de la sombra que hable, señor salvador del medio, sobre

tí te pedimos con todo tu corazón ;también al santo patrón de Guaqui,²⁶⁸ ustedes son solución hoy en día; para cumplir de todo corazón recíbanos con la boca llena, con tu corazón de voluntad recíbenos la *ch`alla* completa con tu trago. Bien así mismo madrecita, madre mía a ti te pedimos, Copacabana, Candelaria, de La Paz, *Inalmama k`intu mama*,²⁶⁹ madre del nido de oro, madre de los santos, Natividad, madre Mercedes, madre de las Nieves, madre Concepción, Línea. En este día santo te pedimos, en este mundo de las *pachamamas* esos puntos ¡punto! hoy en día ¿y tu grito? te pido por el permiso. Tu darás una revelación con toda la verdad que tiene tu corazón para que ayudes. Así mismo ahora te voy a pedir Qapiqi, Sampakachi, sobre eso, Pachjiris, el Pachjiri joven y el viejo, el Jipi joven y el viejo,²⁷⁰ en ti pueden estar, en su pensamiento sobre tu memoria te entregamos. Así mismo de la tierra *Pachamama*, de la *pachatira*, de las *pachaqsuni*; bien, del *uywiri*, del *kunturmamani*, de la santa *ch`alla* que sea tuyo hoy este trago que ofrezco. Bien con todo corazón, con toda alegría van a tomar. *Pachamama*, *pachatira*, todos tus hijos te entregamos correctamente, sírvase con todo corazón. Para el bien de ustedes les damos con alegría, todo lo que existe en este mundo, en aquel mundo, les estamos ofreciendo esta *ch`alla*”.

Todo lo que existe es objeto de creación, al nombrarlo el “maestro”, y de ofrecimiento ritual al ser incluido en el sacrificio de la *mesa*. Esta preocupación por la globalidad es muy frecuente en el dominio aymara. Nada debe quedar cojo sin su contraparte, sin su pareja,²⁷¹ ningún ser tutelar del altiplano al que pueda interesar el banquete de la mesa debe quedarse fuera, es un signo de cortesía aymara recordar a los que no han sido invitados, a los olvidados, ya sean *achachilas*, rayos, *chullpas* o almas de difuntos.

Hay que reconocer todo aquello interpelado por la mesa que como vemos en el caso de Carmelo es todo el mundo ceremonial de altiplano afectando a los seres del “mundo de arriba” o *alax pacha* a los de “este mundo” *aka pacha* y a los del “mundo de abajo y adentro” *manqha pacha*. Carmelo en su mesa de *pachamama* reproduce de forma ceremonial “todo el mundo” concepto relacionado con la propia consideración que merece la *pachamama*. La forma como los *yatiris* y “maestros ceremoniales” incorporan los ingredientes en la *me-*

sa y realizan sus *ch'allas* ceremoniales, como nos ha indicado igualmente Alfio Vargas anteriormente es siempre “dando la vuelta” de izquierda a derecha en sentido contrario a las agujas del reloj, de esta forma, según Carmelo Condori, el buen “maestro” se diferencia nítidamente del malo. Hay que *ch'allar* o integrar los ingredientes de la *mesa* de izquierda a derecha o lo que es lo mismo de Este a Oeste, reproduciendo por un lado el movimiento del sol sobre la cordillera y por otro el sentido de la autoridad, empezando por los *achachilas* o seres tutelares de mayor prestigio, dando la vuelta, para incorporar finalmente a todos. Este movimiento, según palabras de Alfio reproduce varios círculos concéntricos e incluso parece un movimiento en espiral desde lo más lejano hacia el círculo más próximo donde se encuentra el *yatiri* con su paciente. Las palabras rituales deben adoptar este movimiento y sentido para resultar eficaces.

La consideración del poder ceremonial que los comensales sagrados representan adquiere una significativa apreciación en las *mesas* urbanas de Gregorio y Germán. Las entidades bancarias de La Paz son tratados casi a la manera de los *achachilas*, como fuente de poder material, en forma de monedas, billetes y dólares indispensables para la vida urbana. Autos, carros, casas y títulos de bachiller se incorporan a los pedidos y solicitudes de las *mesas* rituales urbanas (Fernández Juárez 1997a).

Las palabras ceremoniales que los *yatiris* utilizan en la realización de la *mesa*, tras esa introducción generalizada que en solicitud de permiso afecta a todo el dominio ceremonial del altiplano o al ámbito específico implicado por la *mesa* concreta que se trate, a criterio del *yatiri*, plantean el problema que justifica el ofrecimiento de la *mesa* y presentan repetidas veces al afectado. La *mesa* ritual pretende a lo largo de su elaboración convencer a los seres tutelares interpelados en su apetito, para que apoyen al paciente; por esta circunstancia de forma reiterativa hasta la saciedad se presentará al paciente, sus parientes, el lugar en el que viven, y sus deseos formulados mediante ruegos por el *yatiri* para convencer a los comensales sagrados invitados a la *mesa* ritual. A cambio del plato ceremonial convenientemente acompañado por los ruegos del “maestro” que se reproducen al incorporar cada ingrediente del plato, el cliente verá sus deseos convertidos en realidad. La incorporación del paciente y todas sus circunstancias en el plato ritual se efectúa mediante el soporte de las hojas de coca (al igual que los *achachila*) y el resto de ingredientes de la *mesa* (*llamp'u*, *wira q'uwa*, *chiwchis*...), pero secun-

dado por la expresión reiterativa del “maestro” ritual quien nombra al paciente y seguidamente su *ajayu*, su *animu* y *kuraji* (*ajayu*, “ánimo” y “coraje”), las tres entidades anímicas que configuran el concepto de “ser humano” en el altiplano aymara.²⁷² De esta forma, a través del nombre del paciente junto con su *ajayu*, *animu* y *kuraji* queda perfectamente ubicada y representada la persona de manera íntegra, completa; incluso en las “mesas negras” o mesas de “maldición”, los “enemigos” del paciente, a los que se pretende dañar o devolver la “maldición”, son igualmente considerados a través de su nombre y respectivos *ajayu*, *animu* y *kuraji*. Gregorio Mamani y su hijo Germán incluyen una cuarta entidad de la persona como es, en su caso, el “ángel de la guarda”.

Los diferentes actores ceremoniales son igualmente representados en la *mesa* por una pluralidad de términos hasta que quedan completamente definidos, al igual que hemos visto con el concepto de persona. Veamos una oración empleada por Gregorio Mamani en una mesa para *kunturmamani*, la oración implica una serie de conceptos relativos al propio *kunturmamani* que lo delimitan ceremonialmente así como otros círculos expresivos que aluden tanto a la persona como a diferentes entidades de poder, tanto los seres tutelares del altiplano, como las instituciones bancarias de la ciudad. Las expresiones de Gregorio Mamani en esta mesa son recurrentes con respecto a las que hemos visto en su mesas de gloria:

“Akhasi Willa Tulus ukharu wintisim akha Ilin Kalsina ukharu wintisim, niwusiyuparu kunturmamani, uywiri, pusi iskinas, pusi k’uchus, sitiys, patiyus, qullqi chhiqhani, q’uri chhiqhani, akha wawamaru qullata; jichhasi wanku istatu, wanku piru, wanku wuliwiyas, munitapas, willitipas, tularapas, suiyrta salurupas, ukhar wintisim, akha Phransiskuru ukharu wintisim, animuparu, ajayuparu, kurajiparu, anjiltawartaparu, wintisim, tiys, tiyas, luwaras, tira wirjina akha wawamaru wintisim; jichhasi qullata istutiyuparu kulijiyuparu suyrti saluruparu, qullqi tiyu, q’uri tiyu jumaw wintisiti. Amin tata ristququllawkixay, amín tata yus tata ukharu wintisim, amín”.

“Aquí Villa Dolores, sobre eso bendice a Elena Calsina ahí bendice, su negocio, kunturmamani, uywiri, las cuatro esquinas, los cuatro ángulos, sitios, patios, con alas de plata, con alas de oro aquí vas a curar a tu hijo; ahora, Banco del Estado, Banco de Pe-

rú, Banco de Bolivia, sus monedas, sus billetes, sus dólares su suerte, su salud ahí bendice a Francisco ahí bendice, su animo, su ajayu, su coraje, su ángel de la guarda bendice, tíos, tías, lugares, tira wirjina bendice a tu hijo; ahora vas a curar en su estudio en su colegio, su suerte, su salud, tío de plata, tío de oro usted va a bendecir. Amén señor Cristo mi padre salvador, amén señor Dios, ahí bendice, amén”.

Gregorio identifica lugares específicos de la ciudad de La Paz que incorpora como centros de poder. Todos ellos plazas y calles de “residentes”, centros religiosos en algunos casos con presencia de “maestros” ceremoniales y abundancia de “plata” por la presencia de mercados (San Francisco, Pérez Velasco, Garita de Lima). Así como el altiplano posee sus lugares de referencia ceremonial, la ciudad posee los suyos. Veamos el ejemplo extraído de una mesa a *kunturmamani* de Gregorio Mamani:

“.... *suyrti saluruparu yus tata, ukar wintisim, nayramampi wis-tamampi uñjtanim, kupi amparamampi wintisili..... jichhasti akhasti yus tatay ukhar wintisim, pachamama, kunturmamani, pusiiskinas, pusi k´uchus, jichhasti akha wawamaru qullanita, jichasti akhasti. Kunturmamani Willa Tulusis jichhasti wintisim, san phransisku, piris wilaskus, tirawirjina akha wawamaru qullata*”.

“.... su suerte, su salud, señor Dios, ahí bendíce, con tu ojo, con tu vista mírale, con tu mano derecha bendícele; ahora aquí, señor Dios ahí bendice, pachamama, kunturmamani, las cuatro esquinas, los cuatro ángulos, ahora vas a curar a tu-hijo, ahora aquí Villa Dolores, ahora bendice, San Francisco, Pérez Velasco, tirawirjina a tu hijo vas a curar”.

El objeto de la *mesa* depende en cada caso de lo que el oferente pida y que el maestro ceremonial se encarga de repetir a los seres tutelares invitados, de forma reiterativa, como he dicho, al incluir los ingredientes ceremoniales. Llama la atención el tratamiento humanizado que reciben los seres tutelares aymaras mientras son convidados al disfrute de la *mesa*; así se les invita a sentarse en la mesa,

a comer y a beber con alegría, a *ch'allarse*, como si fueran personas, demostrando el "cariño" que el oferente le manifiesta con la abundancia calidad y pertinencia de las viandas ceremoniales que integran la mesa y que el *yatiri* se encarga de transmitir²⁷³ siguiendo las reglas de orden, autoridad y cortesía, fundamentales en las señas de respeto, tanto en el dominio ceremonial, como en la vida altiplánica de los aymara.

La sustitución de términos profanos por otros de corte ceremonial es muy importante en el ámbito ritual aymara. Afecta tanto a la denominación de los propios seres tutelares del altiplano, como es el caso de algunos *achachilas*,²⁷⁴ como a los productos alimenticios,²⁷⁵ la hoja de coca,²⁷⁶ la *lluji'a*²⁷⁷ con la que se acompaña en el *akulliku*, el hogar campesino²⁷⁸ o los propios ingredientes ceremoniales como el vino²⁷⁹ y el alcohol.²⁸⁰ Es frecuente observar cómo se ofrecen ciertos productos rituales en alusión a otros, por ejemplo la consideración de *mutu-mutu* en las mesas de *chullpa* como "su coca de la chullpa", yeso como *lluji'a* de la *chullpa*... etc. En las mesas rituales aparecen igualmente numerosas expresiones en castellano; Xavier Albó ya ha hecho resaltar este aspecto peculiar en el dominio ceremonial aymara (Albó 1997; 2003), así como expresiones que hacen relación a "cargas" de productos tanto en el caso del tratamiento ritual de los fetos de llama como de los *chiwchis* y semillas.²⁸¹ El maestro interpreta la fortuna de su cliente tratando de propiciarla interpretando los ingredientes que aparecen en las mesas dulces, *muxsa misa*, especialmente con la incorporación de los "misterios", así lo hace el "maestro" Gregorio:

"Willa Tulusis kunturmamani, uywiris pusi iskinas, pusi k'uchus akha Phransisku ukharu qullam akhamarasti mä kasita jutjpan, kasita, jichhasti akhasti kaminu jichhasti akhasti pachamama, ukharu qullam; jichha akhamarasti mä awutu kamiyun, karru jutpan akhamarasti".

"Villa Dolores kunturmamani, uywiris, las cuatro esquinas, los cuatro ángulos aquí está Francisco ahí cúrale, así, de esta manera, que venga una casita, casita, ahora aquí, camino ahora aquí pachamama, ahí cúrale; ahora, así de esta manera, un auto, camión, un carro que venga, así, de esta forma".

"Akhashti taqi wirjinsita mä suyirti saluru wirjin, ukharu wintisim Prhansiskuru, Ilinaru akhashti ukha wawamaru wintisim tiyus, tiyas, luwaras, tirawirjina akha wawamaru wintisim suyrti saluruparu tiyus tiyas luwaras tira wirjinay akha wawamaru nayramampi wistamampi uñjtanita, amin uhkar wintisim; luriya patir philis ispiritu santu, luriya patir philis ispiritu santu, luriya patir philis, ispiritu santu; yus tata ukhar wintisim, amin"
 "Aquí todas las virgencitas, una virgen de la suerte, de la salud, ahí bendice a Francisco y a Elena aquí bendice a tu hijo, tíos, tías, lugares, tirawirjina, bendice a tu hijo, su suerte, su salud, tíos, tías, lugares, tira wirjina mira a tu hijo, con tu ojo, con tu vista, amén, ahí bendice; gloria al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, gloria al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo; señor Dios ahí bendice, amén".

Las letanías empleadas para los *achachilas*, también afectan a los santos y vírgenes en las diferentes mesas urbanas. De hecho en las mesas de El Alto, los *achachilas*, la *pachamama*, las vírgenes y los santos forman parte de esa idea de globalidad aymara no exenta de mezcla que es el atributo fundamental de la ciudad; todo está mezclado, frente a la tendencia específica delimitadora del altiplano, tanto en su demarcación profana, en la vida cotidiana, marcada por el orden, como en el dominio ceremonial:²⁸²

"Jichhasti wiyachankiri, litanyia mama, nayramampi wistamampi uñjtanim, kupawana mama ukharu wintisim, kucha-pampankiri qillakullunkiri, wirjin mamitay akha wawamaru wintisim, akha Phransisku, Ilina, ukhar wintisim, kupakawana mama ukharu wintisim, akha Phransisku, Ilinaru yus tata ukharus wintisim, akha wawamaru animuparu, ajayuparu, kura-jiparu, anjiltilawartaparu wintisim, yus tata kupi amparamampi wintisiyuna qunt anim; akha Ilina akha Phransiskun, animupar, ajayuparu tata san Philipi wintisim, san Jirunimu tata wintisim, santa Warawara mama nayramampi, wistamampi uñjtanim, kupi amparamampi akha wawamaru wintisim, suyirti saluruparu wintisimi Phransiskuru, Ilinaru wintisim; akhashti Willa Tulusis ukhar wintisim yus tata akha Ilina Kalsina ukhar wintisim yus tata ristuwqullanawkixay tata, yus tata ukharu wintisim munitaparu, willitiparu, tularaparu, suyrti saluru-

paru wintisim, tata ristuwqullanawkixa nayramampi wistamampi uñjtanim, amín tata ristuwqullanawkixay; luriya patir philis ispiritú santu, yus tata ukharu wintisim"

"Ahora el lugar de Viacha,²⁸³ señora de Letanía mira con tu ojo, con tu vista, señora de Copacabana, ahí bendice, lugar de Cochabamba, lugar de Quillacollo, virgen mamita bendice a tus hijos, a Francisco y a Elena ahí bendice, señora de Copacabana, ahí bendice a Francisco y Elena, señor Dios ahí bendice, bendice el ánimo, ajayu, coraje y ángel de la guarda de tu hijo, señor Dios que tu bendición con la mano derecha se asiente; aquí están Elena y Francisco, su ánimo, su ajayu, señor san Felipe bendice, señor san Jerónimo, bendice, señora santa Bárbara con tu ojo, con tu vista mírale, con tu mano derecha bendice a tu hijo, su suerte, su salud bendice bendice a Francisco y a Elena; aquí Villa Dolores ahí bendice señor Dios aquí a Elena Calsina bendice, señor Dios señor Cristo mi padre salvador, señor Dios ahí bendice, su moneda, su billete, sus dólares, su suerte, su salud, bendice, señor Cristo, mi padre salvador, con tu ojo, con tu vista mírale, amén señor Cristo mi padre salvador; gloria al Padre, al hijo y al Espíritu Santo, señor Dios ahí bendice".

Los *yatiris* de Faro Murillo incorporan diferentes himnos religiosos, *q'uchus*, a la realización de las mesas rituales. Estos cánticos religiosos no resultan habituales en el quehacer de los *yatiris* del altiplano, si bien he constatado en la comunidad de Qurpa, entre algunos diáconos de la parroquia, próximos a la figura del *yatiri*, una dedicación importante al dominio de las oraciones e himnos religiosos constituyendo la parte más importante de la celebración eucarística la reproducción colectiva de dichos himnos. Entre los *q'uchus* más empleados por la familia de Gregorio, destacan, además del que anteriormente hemos referido, de añeja tradición, el *q'uchu* característico en honor de la Virgen de Copacabana que Gregorio canta, cambiando la letra, en las *mesas* de gloria, pero también para *pachamama* o *kunturmamani*, mezclado con otros himnos:

*"A vuestros pies padre llega el infeliz
cerca gloria vuestra y de penas mil*

*A vuestros pies padre llega el infeliz
cerca gloria vuestra y de penas mil*

*"Jichhas tata kura mayismay
Waxchay wawamaw tatay
Art'asinipxsmaw"*

Ahora tata cura te suplico
Soy tu hijo huérfano
Clamamos tu ayuda

Después de cantar el *q'uchu* tres veces seguidas, culmina con una oración final el objeto de la mesa:

"Tata yus, tata akha wawamaru wintisinimay tata, akha Phransisku Kunturi ukharu wintisimay tata, kulijiyuparu, istuti-yuparu, rawajuparu, suyirti saluruparu, wintisimay tata; akha Ilina Kalsina ukhar wintisim, Willa Tulus ukharu wintisim yus tata nayramampi wistamampi uñjtanim kupi ampara-mampiw wintisinima akha wawanakamaru; kuwartuparu, rawajuparu, wintaparu, suyirti saluruparu wintisim; kulijiyuparu istuti-yuparu suyirti salurunakaparu akha wawanakamaru wintisim, akha jichhasti Ilina Kalsina ukhar wintisim, akha Phransisku Kunturi ukharu wintisimay tata ristú qullanawkixay. Amin tata ukharu wintisim, luriya patir philis ispiritu santu, luriya patir philis ispiritu santu, luriya patir philis ispiritu santu, luriya patir philis ispiritu santu amin".

"Señor Dios, señor bendice a tu hijo señor aquí está Francisco Condori en ese lugar, bendicelo no más, señor, su colegio, su estudio, su trabajo, su suerte, su salud, bendice no más señor; a Elena Calsina bendice. Villa Dolores ahí bendice señor Dios con tu ojo, con tu vista mírale, con tu mano derecha bendice a tus hijos; su cuarto, su trabajo, su venta, su suerte, su salud bendice; su colegio, su estudio, su suerte, su salud, bendice a tus hijos, aquí ahora a Elena Calsina en ese lugar bendice, a Francisco Condori en ese lugar bendice señor Cristo mi padre salvador. Amén señor en ese lugar bendice, gloria al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, Gloria al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, gloria al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, amén".

Por su parte, Germán igualmente utiliza *q'uchus* en las mesas rituales que completa con oraciones y solicitudes parejas a las de su

padre. Hay que constatar que tanto uno como el otro, en lo que respecta al tono e inflexión de las oraciones, se asemejan a la actuación del *tata kura*, el sacerdote en la eucaristía. Al respecto Carmelo Condori considera que su actuación como *yatiri* es similar a la del *tata kura* con la diferencia que el sacerdote habla con Dios con su libro y él lo hace directamente *ch'amakas* nocturnas.²⁸⁴

Tulsi Mariya khuyapayita
Wajcha wawamaw siñuray
art'asinipxsmay
jani awkini jani taykani
ukha sapakini siñuray
art'asinipxmay

Dulce María compadécete de mi
 Soy tu hijo huérfano Señora
 imploramos tu auxilio
 sin padre ni madre
 así solito Señora
 imploramos tu auxilio

A vuestros pies Padre
llega el infeliz
cerca gloria vuestra siñuray
artasinipxmay

imploramos tu auxilio

“Wintisinimay akha Phransisku Kunturi animupar, ajayupar, kurajipar, anjiltilawartapar, wintisimay yus tata, nayramampi wistamampi uñjtanim, kupi ampamampampi wintisimi, akha Phransisku Kunturi animupar, ajayupar, kurajipar, anjiltilawartapar wintisimay yus tata, nayramampi wistamampi kupi ampamampampi wintisim, wanku istatu, wanku piru, wanku wuliwiyas munitapa, willitipa, tularapa, qullata”

“Bendice no más a Francisco Condori, su animo, su ajayu, su coraje, su ángel de la guarda, bendice no más señor Dios, con tu ojo, con tu vista, mírale, con tu mano derecha bendice a Francisco Condori, su animo, su ajayu, su coraje, su ángel de la guarda bendice no más, señor Dios, con tu ojo, con tu vista, con tu mano derecha bendice, Banco del Estado, Banco de Perú, Banco de Bolivia, su moneda, su billete, sus dólares vas a curar”.

Por los que respecta a las *ch'allas* rituales se reproducen permanentemente a lo largo de la ofrenda, tanto en la configuración del plato ritual, como en la fase final que corresponde con el ofrecimiento y quema de la ofrenda. Comida y bebida abundante son claves im-

prescindibles en la comida festiva aymara (Fernández Juárez 2002b). La comida ritual sigue idénticos parámetros, por ello es preciso *ch'allar* con alcohol, vino y cerveza, durante la elaboración de la mesa ritual, según el criterio de escala en que “un poco es mucho”²⁸⁵ y posteriormente en el festejo de la ofrenda, mientras la mesa se quema y “pasa” en el exterior, derramando abundante trago de alcohol y cerveza. La fase externa de la mesa la que corresponde habitualmente con el agasajo de bebida asperjada en sobre la ofrenda ritual y en todas las direcciones del espacio, coincide con la verbalización más poderosa y potente a lo largo de la *mesa*. Algunos “maestros” exageran de una forma elocuente el ofrecimiento del trago ceremonial y parece como si estuvieran peleando con la botella de cerveza para conseguir que su espuma se eleve hacia los *achachilas* de la cordillera y espumee de un.²⁸⁶ Ya sabemos por los testimonios de Carmelo Condori, Macario y Alfio Vargas la importancia de la *ch'alla* que constituye junto con el ofrecimiento de algún *k'intu* de coca una de las manifestaciones rituales más frecuentes en las poblaciones andinas. La *ch'alla* supone una forma de agasajo sistemático a todos los actores ceremoniales implicados en la mesa, a los que se invita a que se sirvan del trago ofrecido e igualmente asegura la protección ceremonial del *yatiri*.²⁸⁷

Un especialista consumado en la realización de *ch'allas* ceremoniales es Germán quien se encarga de hacer “pasar” las mesas que elabora su padre en el pequeño mirador de su casa que se abre sobre la quebrada de La Paz. Disfruta de la *ch'allas* violentas, particularmente de cerveza, con que finaliza el pago de la *mesa*. Veamos otro ejemplo de su proceder en este caso en una mesa a *kunturmamani* primero con alcohol y luego con cerveza:

[Alcohol]

“Yus tata wintisimay, akha Phransisku Kunturi animupar, ajayupar, kurajipar, anjiltiawartaparu; nayramampi, wistamampi uñjtanim, kupi amparamampi wintisim; akha Phransisku Kunturi animupar, ajyupar, kurajipar, anjiltiawartaparu; wanki istatu, wanku piru, wanku wuliwiya, munitapa, willitipa, akha Phransisku Kunturi animupa, ajayupa, kurajipa, anjiltiawartapa”. “Señor Dios bendice no más aquí a Francisco Condori, su animo, su ajayu, su coraje, su ángel de la guarda; con tu ojo, con tu

vista mírale, con tu mano derecha bendice; quí está Francisco Condori, su animo, su ajayu, su coraje, su ángel de la guarda; Banco del Estado, Banco de Perú, banco de Bolivia, sus monedas, sus billetes, aquí está Francisco Condorii su animo, su ajayu, su coraje, su ángel de la guarda”.

“Kupakawana mama, akha wawamaru, animupa, ajayupa, kurajiparu, anjiltiawartaparu wintisim; jichhasti Willa Tulus ukha luwar wintisirakimay, Phransisku Kunturi animupa, ajayupa, kurajipa, anjiltiawartapa wintisimi yus tata nayramampi, wistamampi uñjtanim kupi amparamampi wintisita Phransisku Kunturina animupa, ajayupa, kurajipa anjiltiawartapa wintisi; wanku istatu, wanku piru, wanku wuliwiya, munitapa, willitipa, tularapa, animupar, ajayupar kurajipar amjiltiawartaparu wintisimay yus tata, nayramampi wistamampi uñjtanim, kupi amparamampi wintisinita wilamampi jariqarakimay yakipata, ch’ijipata, tistrasiyapas, yus tata nayramampi wistamampi kupi amparamampi wintisimay Willa Tulus luwaras ukha luwaras wintisi; istutiuparu wintisirakimay istutiuparu wintisima, niwusiyu, winta, tularapa, wintisi, wanku istatu, wanku piru, wanku wuliwyas, munitapa, willitipa, tularapa; Qillakullonkiri wirjin mamita akha wawamaru, animu, ajayu, kurajipa, anjiltiawartaparu wintisim; Willa Tulusankiri tiyus suma qullarakita akha Phransisku Kunturi animu, ajayu, kurajipas, anjiltiawartaparu qullarakita; nayramampi, wistamampi uñjtanim kupi amparamampi wintisimay; Pachjiri achila jumaw wintisirakitaw Phransisku Kunturi animu, ajayu, kuraji, anjiltiawartaparu wintisimay”.

“Señora de Copacabana bendice aquí a tu hijo, su animo, su ajayu, su coraje, su ángel de la guarda; ahora, Villa Dolores ese lugar bendícelo también a Francisco Kunturi su animo, su ajayu, su coraje, su ángel de la guarda, bendice señor Dios con tu ojos, con tu vista mírale, con tu mano derecha bendice a Francisco Kunturi, su animo, su ajayu, su coraje, su ángel de la guarda, bendice; Banco del Estado, banco de Perú, Banco de Bolivia, sus monedas, sus billetes, sus dólares, su animo, su ajayu, su coraje, su ángel de la guarda, bendice señor Dios, con tu ojo, con tu vista, con tu mano derecha bendice con tu sangre lávale no más, sus penas, sus tristezas, sus desgracias, señor Dios, con tu ojo, con tu vista, con tu mano derecha bendícele, su negocio, venta,

sus dólares bendice, Banco del Estado, Banco de Perú, Banco de Bolivia, su moneda, su billete, sus dólares; lugar de Quillacollo, virgen mamita bendice a tu hijo, su animo, su ajayu, su coraje, su ángel de la guarda; lugar de Villa Dolores, tíos bien van a curar también aquí Francisco Kunturi, su animo, su ajayu, su coraje, su ángel de la guarda también vas a curar; con tu ojo, con tu vista mírale, con tu mano derecha bendícele; achachila Pachjiri también tú bendice a Francisco Kunturi, su animo, su ajayu, su coraje, su ángel de la guarda, bendice no más”.

[Cerveza]²⁸⁸

“Kunturmamani uywiri pusi iskina pusi k’uchus, sitiyyus, patiyus, qullqi chhiqhani, q’uri chhiqhani jumaw qullata akha Phransisku Kunturi animupar, ajayupar, kurajipar, anjiltawartaparu, Ilina Kalsina animupar, ajayupar, kurajipar, anjiltawartaparu qullamay; rawajuparu, niwusiyuparu, suyirti saluruparu, jichhasti nayramampi, wistamampi uñjtanim, kupi amparamampi wintisinimay jumaw qullata, akha Phransisku Kunturi animuparu, ajayuparu anjiltawartaparu; wanku istatu wanku piru, wanku wuliwiya, munitapa, willitipa, tularapa”

“Kunturmamani, uywiri, cuatro esquinas, cuatro ángulos, sitios, patios, con alas de plata, con alas de oro, curas a Francisco Condori su animo, su ajayu, su coraje su ángel de la guarda, Elena Calsina su animo, su ajayu, su coraje, su ángel de la guarda, cúrale no más; su trabajo, su negocio, su suerte, su salud ahora con tu ojo, con tu vista mírale, con tu mano derecha bendice no más, curas a Francisco Condori su animo, su ajayu, su ángel de la guarda; Banco del Estado, banco de Perú, Banco de Bolivia, su moneda, su billete, sus dólares”.

Indudablemente las *ch’allas* responden al estilo diferenciado de cada “maestro” así como al objeto de la mesa que esté realizando. Contrastemos la *ch’alla* de Germán en el Alto con una efectuada por parte de Carmelo Condori en la comunidad de Tuqi Ajllata Alta:

“Yus patri, espíritu santu, san salwaturu tata jichhurumasti, sasin, ¡bien! Santu San Filipi, San Jiruminu Santu Santiyawu Ispaña san salwaturu tata; bien jichhurumansti suma ch’alla ch’uwara jakañamampisti, jumatakiw, kunjamatixa, kunjamasa.

Jupana ch'uwarapa ch'allarapa taqi kunsinsiyamampiw jumaspichu aparinapxtata; ukhamarakiw q'ipañamatakiw mayisman. Mastru apustulu, qullam ispiritu santumxaru taqi chuy-mamampiw ch'uwalt'arasipxa. Jichhuruna kunti jumas sirwi-ñanakamanpisti, taki chuyma jakañamampixa aka amiwu jumana amparasiwuna awuturisasiwunakamapixa. ¡Bien!, salu-tupataki, riwilamintu juparu, suma riwilamintu auturisasiwu-napataki. Jumjana, nayrakatamana, uñch'ukitanakamasti qu-llam ispiritu santu, jumankiw nayrakatamampi kuntixa yanap-t'añamampi. Bien, qullam san salwaturu tata, jumatakiw in-tunsis, bien qullam ispiritu santumxaru jichhasti... ¡ya! Patri, is-piritu santu, bien ukharusti, patri ispiritu santu, bien patri ispiri-tu santu... ¡Ah! patri ispiritu santu, qullam ispiritu santu qullam espiritu santun tata".

"Dios Padre Espíritu Santo (bendice) en tu día diciendo, bien Santo San Felipe, San Jerónimo, señor Santiago España, san Salvador. Hoy en tu día, buena *ch`alla*, buen licor para tí ¿cómo es? Es u licor, su *ch`alla*, con toda tu conciencia apadrínenlo; así también para tu carga te estamos rogando, maestro apóstol, con todo tu corazón sobre el sagrado Espíritu Santo, a ti te estamos *ch`allando*. En tu día, tú con todo lo que te sirvas, con tu vida plena de corazón a este amigo concédele tu amparo, tus licencias. Bien, para saludo para sus licencias que le declares buenas revelaciones tuyas, de tus ojos de tu vista escrutadora, sagrado Espíritu Santo con tus ojos, con tu ayuda. Bien excelso señor san salvador, señor santo patrón, para usted; entonces sobre el sagrado Espíritu Santo... ahorita.... ¡ya! Padre, Espíritu Santo... sobre eso, Padre, Espíritu Santo... ¡Ah! Padre, Espíritu Santo... sagrado Espíritu Santo, señor Espíritu Santo".

Las *ch`allas* específicas de las "mesas de maldición", *ch`iyaramisas*, incorporan otros motivos diferentes, "otras palabras" que tienen que ver, especialmente con la devolución del mal y el castigo a los culpables, tal y como refleja la mesa de Gabriel Mamani, pero observemos un ejemplo distinto procedente de Ajllata en la provincia Omasuyo:

"Jank`umas, waynaqilimas, nayaxsiyumas ukharusti akasti jumataki urqu ch'uwama chiqa ch'uwama. Akaxa miriquriyu-



Ch'iyara misa, "Mesa negra"
Tuqi Ajllata Alta

mas. Jumataki jichhurumansti kunjamatixa jichhuru qullan qhixullumanta ukha rawaju jichhurumanta; ven munti achachilamanta, muntikapitalamata rinuwara thantha anumata, saxra anumata wirtiñasita mama tirapampi ti pampa sutipani y awichas, ven jutankiwa pacha qala, suti qalas juwipi qalas wi-na chullpa qalas, ukhamaraki chullpa awichas Satanás awichas, ven uta qala, jank'u qala, ch'inta qala ch'iyara pantaxitu; ukharu sasina jichhurumana tumukumana awkisamata, ñaxumata tuqjisiñasina qullasiña, taqiyasiña akankanchitu. Juman, ven rankumas, ven parajis, ven suturuquman uranakaman jkawiltus, kawiltus kawiltasiunis! Ven tus kapitalistas, ven intunsis ukhamaraki ñaxus, ven timuniyus, ismachi jumjana pachjasiri, luxtasiripa; ven pacha wayras, kuntara wayras, surti wayras, nayampisti, nayxaru uñtsma jumxaru janiraratix, junjama. Kunjamatixa ispiritu santun kunjamatixa aka taypina kulturastaypina juman katuqtañamataki. Aka aluwansti chinuñamampisti Suapi kawkiritixa; intunsis jumana aka ñanqha arunakama, ñanqha palawranakama. Thaqatanakamampixa jumxaru kumplimintupana kumisiunapxaru inwitasiumampisti. Aka urumana kumpirasiunamampisti isriturapxaru tukuñapampi kunjamatixa jumxaru jiskt'añ munsmaw. Jichhaxa kunjamtixa watiqañanakamampi watiqtataw, wanqasinakata rayu sullumatan y jumansti taqitamata suyt'awinakamana; ukhamaraki sarnaqawinakamana inwañanakamampisti kunjamatixa juman pirsunaman utxiwa. Munat isch'uqiñamampixa jumax aychapuni uksat aksata atakamintunaka taqaña muntaxa; ukhamaraki kurinti sukamatan ñiqixay jumax jichhaxa jumxaru ch'allart'asim".

"Janq'umas (cerro) waynaqilimas, nayaxsiyumas (cerros) sobre eso, ahora para usted alcohol puro tu trago verdadero. Miriquiryumas (cerro), para usted, hoy en tu día con tu venerable trueno ese trabajo en tu día. Vengan los *achachilas* del monte, de tu monte capital. De tu monte capital que renueve a tu perro viejo, tu perro maligno, madre de la huertecita, con la tierra, el nombre de la pampa y las *chullpas* (*awichas*), ven también piedra del tiempo, piedras del nombre, piedras de la helada, piedras de las *chullpas*; así mismo también que vengan las *awichas* de las *chullpas*, *awichas* del diablo, piedra del hogar, piedra blanca, piedra hendida camuflada de negro. Sobre ahí, hoy en día diciendo, dentro del agua, de tu padre descansado (muerto) del maligno, curar de lo reñido todo saber que venga aquí. Que ven-

gan las trancas,²⁸⁹ parajes, lugares a la hora de la entrada ¡cabidos, cabildos !²⁹⁰ Ven tus capitalistas (principales demonios-), ven así también los *ñaxus*, ven demonios te he dicho, el reparador, el que pasa braseros; que vengan los vientos del tiempo, los vientos contrarios, los vientos de la fortuna, conmigo, que miren por encima de mí. Sobre vos todavía no, ¿cómo es? del Espíritu Santo. ¿Cómo es? En este centro (dentro del hogar), en el centro de nuestra cultura para que te recibas. En esta madrugada con amarro Suapi²⁹¹ sobre ti, tus malas lenguas, tus malas palabras con lo buscado sobre ti, su complemento (mesa) de su comisión²⁹² con tu invitación en este día con tu convite sobre su escrito falso (la mesa), quiero preguntarte ahora ¿cómo es? con tu curioso (engaño) lo que dices con falsedad,²⁹³ las verdades del feto del rayo. Y ustedes, a todo el grupo, con lo que esperan (la mesa, su comida), con sus caminatas, con sus engaños. Hay una persona en ti, querido que me estas escuchando, siempre buscas los ataques de cualquier lado. Bien, como corriente vienen ya que tú ahora, sobre ti que *ch'alle*".

Si contrastamos los términos empleados por los *yatiris* y sus diferentes formas de proceder en la elaboración de las ofrendas rituales apreciamos el empleo de términos recurrentes característicos de cada "maestro" que sus "discípulos" utilizan; por eso encontramos fórmulas parejas en el caso de los *yatiris* familiares de Faro Murillo si bien cada uno emplea las fórmulas que considera más precisas y pertinentes en cada momento. Por otro lado, al menos entre los *yatiris* de Faro Murillo, podemos apreciar la presencia mayoritaria de expresiones que se aplican de forma indiferenciada en el caso de las ofrendas de "gloria", *kunturmamani*, *pachamama* e incluso en algunos tramos o segmentos de la "mesa de maldición". Esta supuesta indiferenciación terminológica ceremonial en las distintas ofrendas urbanas constituye un rasgo difícilmente compatible con las mesas rurales en las que cada una de ellas, en función de la naturaleza de los comensales rituales, requiere de unos términos y formalidades muy precisos y diferenciados entre sí.

Las palabras ceremoniales de los *yatiris* no sólo acompañan, por tanto, la elaboración de las ofrendas sino que ayudan a definir el propio plato ritual y la situación específica que expresa. Las palabras del *yatiri* proporcionan el marco adecuado en el que su acción cere-

monial es competente. Este marco ceremonial de competencia afecta no solo al propio mundo aymara definido a través de sus platos rituales, sino de manera especial al ser humano tal y como es considerado en el altiplano aymara, con su tríada de entidades anímicas, *ajayu*, *animu* y *kuraji*.

Notas

- 1 San Pedro. *Trichocereus pachanoi* (Girault 1987: 325)
- 2 Singada. Absorción de tabaco y perfumes por las fosas nasales (Polia 1988:99).
- 3 Este apartado está tomado de (Fernández Juárez 1997b:54-66). Los ingredientes ceremoniales de las ofrendas resultan parejos entre los pobladores de los Andes del Sur si bien se disponen y articulan de manera diferenciada.
- 4 Respuesta otorgada a los *achachilas* por parte de Pedro Chura cuando no se ha seleccionado los ingredientes apropiados o falta alguno en la preparación del plato ceremonial.
- 5 Sobre la localización científica de cada especie vegetal remito a las obras de Girault (1987;1988), Oblitas (1969), Salcedo (s/f) y Valdizán-Maldonado (1985 II).
- 6 Coca. *Erithroxylum coca* (Girault 1987:266).
- 7 "Koa, orégano de esta tierra" (Bertonio 1984 [1622] II:56).
- 8 *Q'ili q'uwa. Dodonaea viscosa* (Girault 1987:296).
- 9 El campo semántico del *llamp'u* gira en torno al concepto de lo suave al tacto, lo molido y la "blandura" en las relaciones sociales (Bertonio 1984 [1622],II:201; Quispe 1984:622).
- 10 Los elementos orgánicos de la *mesa*, aquellos que han conocido de alguna forma el calor de la vida, son frotados con grasa orgánica de diferente naturaleza en función del ser orgánico que se incluya en la ofrenda; los fetos de llama se untan de *llamp'u* y se decoran con colores "*para que esté vivo*" (Modesto Capcha). Los fetos de oveja, preferidos de las *chullpas* se embadurnan de la correspondiente grasa de oveja y los huevos de gallina, particularmente frecuentes en las ofrenda *kallawayas* a la *pachamama*, se impregnan igualmente con grasa de gallina; los talismanes de *mullu* de los que se espera vigor y fertilidad se untan con grasa de llama.
- 11 El *llamp'u* sustituye y representa a la llama, pieza fundamental de las *wilanchas* [sacrificio de sangre] aymaras. Mario Mamani me comentó en cierta ocasión que así como dicen que los incas sacrificaban llamas los *yatiris* ponen *llamp'u* en las *mesas*.
- 12 Los talismanes *kallawayas* se tallan con este material (Girault, 1987:543-618; Oblitas 1978:222-249).
- 13 El *titi* y el *mullu* aparecen siempre asociados; se venden de forma conjunta en un mismo paquete. La implicación del *mullu* con el agua y el *titi* con el felino resulta cuando menos sospechosa en relación con el lago sagrado (*titi kaka*; "pie-dra donde anduvo el gato", según versión de Bouysse (1988:111).
- 14 *Wayruru*. Se emplea tanto la variedad hembra *qachu wayruru* (rojo escarlata) *Erythrina*, como en su variedad macho *urqu wayruru* (rojo vivo con una pequeña mancha negra), *Ormosia bopiensis*. Se da en los valles cálidos de Caranavi en los valles Yungas de La Paz (Girault 1988:237).

- 15 Figura femenina danzante de la diablada.
- 16 Durazno seco o uva pasa. Las *k'isas* constituyen los dulces antiguos, tradicionales, antes de la comercialización masiva el azúcar.
- 17 Esta actitud picaresca de la "casera" del mercado urbano resulta impensable en el campo ya que la tipología de ingredientes tiene que ajustarse a la oferta concreta que se esté elaborando. Esta circunstancia nos informa de una manera particular sobre el discurso ceremonial urbano y el trasfondo económico de la oferta ritual. Es más fácil conseguir fetos de oveja que de llama; si además conseguimos venderlos a precio de llama, el negocio resulta redondo.
- 18 El término "color" condensa todo el conjunto de posibles combinaciones cromáticas.
- 19 La presencia de papelillos brillantes, dorados y plateados constituye una constante en las ofrendas andinas.
- 20 Incienso. *Clusia lineata* (Girault 1988:172)
- 21 Copal. *Hymenaea sp.* (Girault 1988:243).
- 22 Los ingredientes y sustancias comunes empleadas en los rituales cambian de denominación en el desarrollo de la ceremonia y reciben otros nombres específicos por parte de los *yatiris*.
- 23 La ch'alla de vino en la realización de la *mesa* parece inspirada en la propia comunión de los fieles de la misa como establece Carmelo Condori que debe hacerse al volver a la casa después de entregar el sacrificio de la ofrenda: "...como de yus (dios) su sangre ¿no? (el vino). Entonces vas a invitar unas gotitas no más siempre a todo el personal siempre. No hay que estar uno no más, a todos los presentes hay que hacer tomar siempre. Usted seguro no vas ha hacer... "no... no es ese tal sagrado de yus", va a decir el yus mismo. A todos tenemos que hacer tomar un poco de agua y vino y que entonces usted tiene que decir... ¡su sangre! Todos tienen que probar eso pues, todos voluntariamente para que andamos con ese consentimiento (conciencia)".
- 24 *Ayrampu*. *Opuntia soehrensii* (Girault 1987:325). Especie espinosa que crece en lo syungas así como en los sectores abrigados del altiplano lacustre.
- 25 "Pura hierbas son esos; hierbas de monte". Modesto Capcha
- 26 Puerco espín: *askanka* o *ch'api qamaqi..Coendu sp* (Girault 1988:506).
- 27 *Suri*. Ñandú. *Rhea americana* (Girault 1988:500)
- 28 *Jutkuy ch'imi*, pequeños frutos tropicales que semejan una calavera de ojos hundidos. *Orbignya* (Girault 1988: 188).
- 29 *Kuti, kuti*. *Prosopis Stombulifera* (Girault 1988:179). Pequeño fruto amarillo que procede del Chaco oriental y está compuesto de cilindros torcidos, espiroidales, vinculados con la atracción amorosa
- 30 Pequeños fragmentos de raíces de diversas tonalidades cromáticas.
- 31 Estrellamar femenina o masculina.
- 32 "Ojo de llama"; fruto de leguminosa tropical de aspecto redondo parecido a una haba. *Mucuna rostrata* (Girault 1988:189). *Kuti jawilla*
- 33 Azufre.
- 34 Frutillo de palmera, duro y cubierto de vellosidades.
- 35 *Datura arborea*. (Girault 1988: 383).
- 36 Fruto semejante a una nuez seca procedente de los Yungas.
- 37 Mineral de aspecto semejante a la resina del copal.
- 38 *Lampaya medicinalis* (Girault 1988:367).
- 39 *Wayruru*. Se emplea tanto la variedad hembra, *qachu wayruru*, (rojo escarlata)

- Erythrina*, como en su variedad macho, *urqu wayruru*, (rojo vivo con una pequeña mancha negra), *Ormosia bopiensis*. Se da en los valles cálidos de Caranavi en los Yungas de La Paz (Girault 1988:237).
- 40 *Aghana*. *Senecius Hebetatus* (Salcedo 1986:92).
- 41 *Chinchirkuma*. *Mutisia viciaefolia* (Valdizán-Maldonado 1985: 368).
- 42 Quinoa. *Chenopodium quinoa* (De Lucca 1987: 79).
- 43 Fruto tropical seco, profundamente estriado que forma parte de las mesas negras. (Girault (1988:192) lo incluye en la familia de las *Esterculiáceas*, dentro del género *Guazuma*. Cummings (s/f : 18) por su parte lo identifica como *Carjokar amigdaliformum*.
- 44 Ajo. *Allium sativum* y *allium scorodoprasum* (Girault 1988: 134-135).
- 45 *Cassia tomentosa* (Girault 1988: 229). "...su coca de chullpa; coca de chiwchi" (Mosto Capcha).
- 46 *Qañawa* (*kañiwa*). *Chenopodium Pallidicaule* (Girault 1987: 173).
- 47 Por esta circunstancia resulta muy difícil establecer cuadros sistemáticos, de base comparativa, sobre tipologías de *mesas* cuya forma y elaboración ritual resultan variadas no sólo en áreas culturales diferentes sino igualmente entre *yatiris* y maestros ceremoniales del mismo sector. Es posible apuntar, pese a todo, ciertas "regularidades" que posibilitan el análisis formal de las *mesas* aymaras (Fernández Juárez 1995a).
- 48 De todas formas, el nuevo rol de los hermanos evangélicos en las comunidades aymaras les dota de nuevas funciones rituales, como por ejemplo, en el caso en que sea necesario destruir alguna *mesa* ritual, como sucedió en Tuqí Ajllata Alta, para beneficio de los comunarios.
- 49 Las pequeñas ofrendas relacionadas con el ciclo productivo son elaboradas por alguien de la propia familia, frecuentemente una mujer. Sin embargo, las ofrendas elaboradas por un "maestro" ritual se consideran más eficaces.
- 50 Las casas de la comunidad de Qurpa disponen de una losa central en el patio, en cuyo interior se depositan las ofrendas rituales. El "cabildo" es el lugar de reunión de los seres tutelares del altiplano en este sector. Igualmente se considera "cabildo" a la reunión o asamblea comunitaria con participación de todas las autoridades. El dominio ceremonial aymara refleja de forma constante categorías propias de la vida social en el altiplano. La forma de proceder de los *yatiris* en la configuración de sus ofrendas rituales es diferente incluso dentro de una misma comunidad, tal y como ya hemos hecho constar.
- 51 Sobre las categorías de significación simbólicas en las *mesas* rituales aymaras ya me he ocupado en otra parte (Fernández Juárez 1994a; 1995a).
- 52 "Así no más hacen en el campo, eso no más, así k'intitus no más se saca, no hacen más en Candelaria no más, en dos de Febrero no más. Wira q'uwa, untito de llama.... eso no más... coquita.... unos cuantos no más" (Germán Mamani).
- 53 Agosto recibe la denominación de *lakhran phaxi*, "el mes que tiene boca". Recordemos que el invierno deja aletargado y consumido al altiplano y que con la primavera es preciso dotarle de nuevos vigos. Antes del comienzo de las faenas agrícolas del nuevo ciclo productivo, los aymaras dan de comer a la tierra sus *mesas* rituales. Sobre agosto y su significación ritual entre los aymaras (Fernández Juárez 1996b).
- 54 Resulta muy interesante apreciar los nuevos motivos rituales que aparecen periódicamente en los mercados ceremoniales de La Paz, así como la fluctuación de precios que marca el estado y situación de la economía familiar. En agosto de

2003 pregunté a la señora Olga Flores del Mercado de las Brujas de la calle Linares de La Paz por la venta y me contestó que ya la gente apenas compra “*porque ya se ha hecho cristiana*”, es decir evangélica puesto que son los evangélicos los más encarnizados perseguidores de las costumbres ceremoniales.

55

A veces se trata con cierto menoscabo por parte de los científicos sociales, antropólogos e ideólogos a los aymara urbanos, “residentes” y “cholos”, tal y como denominan los no aymaras a los aymaras urbanos que quieren criollizarse (Albó 2002), como si hubieran perdido sus supuestas “esencias” y valores acreditativos con respecto a los aymaras del altiplano. Recuerdo la expresión de un célebre director (supuesto experto sobre el mundo aymara), de una no menos célebre radio aymara de la ciudad de La Paz, indicando despectivamente “...*estos ya no son aymaras*”, simplemente porque sus empleados, aymaras alteños en su mayoría, le pedían un aumento de sueldo.

56

La ciudad de El Alto de La Paz cuenta ya con más de 800.000 personas, según el último censo, convirtiéndose en una de las ciudades más pobladas de Bolivia. Los *yatiris* de El Alto han acomodado sus prácticas ceremoniales al contexto urbano y sus peculiaridades que aparecen reflejadas en los conflictos y necesidades ceremoniales de sus clientes. Sobre El Alto y sus características, (UNITAS 1988).

57

Los datos etnográficos que aportó, hasta ahora inéditos, sobre las mesas de Faro Murillo que siguen a continuación, proceden de finales de los años ochenta del pasado siglo y se complementan con las que ya han sido publicadas en Fernández Juárez (1995a).

58

La situación de las carpas obligaba a los “maestros ceremoniales” a pagar un tributo a la alcaldía del El Alto que recogían los policías de la zona; por aquel entonces era un boliviano semanal.

59

“Así, con cigarrito ya hacen eso; cigarro se envuelve con papel negro, después su nombre hay que poner (en el cigarro), “así que se muera diciendo” cigarro envuelto con papel negro y su nombre hay que poner ahísito en el papel negro, hay que escribir su nombre en el papel. No se fuma, a la mesa (*ch'iyara misa*) hay que poner. Esa misma mesa, cigarro más y papel negro, ya está, ya cae (el enemigo)”. Según este testimonio de Victoria Mamani, casera de remedios ceremoniales en la Ceja de El Alto de La Paz, tiene que ser un *yatiri* el que lo haga indicando que hay por tanto *yatiris* buenos y malos. Estos últimos son los que ella considera *layqas*. Potencialmente y según esos criterios no maniqueos sobre el bien y el mal que aparece en la visión aymara del mundo, los *yatiris* pueden actuar de una u otra forma según las circunstancias. Una caserita de la Calle Santa Cruz, me comentó que para maldecir había que fumar un cigarro con el nombre del enemigo escrito en el mismo, atravesado por una púa de puerco espín diciendo “*que se maldiga tal, mala suerte que tenga, salado...* etc”. Por tanto, el tabaco sirve igualmente para maldecir como para protegerse de la propia maldición, de ahí la recomendación de Marta Huarachi de fumar un cigarrito los martes y viernes así como darse un baño de retama o pura espina. También se utiliza como protección frente a la maldición el bañarse con el agua resultante de la decocción de la *ch'iyara misa*, los martes y los viernes.

60

Recuerdo una escena que tuve ocasión de vivir en casa de un residente alteño, especialista ritual; al aparecer su mujer en la puerta de la habitación, enmudeció escondiendo entre unos papeles un objeto esférico configurado con grasa que tenía sobre la mesa. Esperó pacientemente a que su mujer se retirase para

mostrármelo. Era un amasijo de grasa de oveja con varios cabellos de mujer amarrados y hojas de coca. Tenía que llamar el *animu* de una mujer que había abandonado el hogar para hacerla regresar a su casa. "No quiero que mi mujer tenga miedo. Si me ve... "brujo", va a decir, "¿qué me estará haciendo?"... así, como mujer de militar, "con arma me va a balear", va a pensar siempre".

61 La "mesa de maldición", "mesa negra" o *ch'iyara misa* es preparada para contraatacar a los enemigos del cliente. Por eso se levanta, se ofrece con el nombre de los enemigos del cliente para que a ellos se vuelvan las desgracias, dolencias y mala suerte que desean para su cliente.

62 *Ch'iyara misa*, copal negro, vela negra, papel negro, lana de llama negra y hojas de coca. Realiza un atado de lana negra que coloca en el plato. Escoge las hojas de coca, en número aproximado a la docena. Las hojas están algo resacas por el sol.

63 Gabriel va colocando las hojas de coca en círculo, en sentido contrario a las agujas del reloj.

64 Gabriel bendice la *mesa* tres veces antes de comenzar a colocar el círculo de hojas de coca con su mano izquierda.

65 Calle Tumusla, el lugar donde reside el cliente; una de la zonas más populares de extracción aymara de La Paz.

66 Pregunta a Carmelo, su cliente, por el nombre de sus enemigos. Gabriel está colocando las hojas en sentido contrario a las agujas del reloj-sentido levógiro-, invocando la maldición de que ha sido objeto y a la vez los nombres de los enemigos de su cliente para protegerle de ellos y devolverles la maldición.

67 Coloca las hojas de coca recriminándole para que así esté amarrado, su *animu*, su *kuraji* y su *ajayu*, las tres entidades anímicas que integran la persona, representados en las hojas de coca. Así cada enemigo está representado de forma completa, con sus tres entidades anímicas nombradas, para que el efecto de la mesas resulte fulminante.

68 Otra hoja de coca representa las maldiciones y envidias que pueden afectar al cliente por parte de enemigos no reconocidos por él, es decir de aquellos de cuya existencia no tenga constancia. Esta visión integral de cualquier aspecto de la realidad es muy frecuente en el dominio ceremonial aymara, según la cual todos los actores implicados tienen que estar incluidos para que la ofrenda sea eficaz. En las *apxatas* de difuntos se incluyen rezos y oraciones por aquellas almas benditas olvidadas, que nadie recuerda ya y se les incluye, para que estén articuladas socialmente, en los dones de la *apxata* ritual (Fernández Juárez 2002a).

69 En las hojas de coca están representados tanto el cliente como su residencia, lugar habitual de tensiones, envidias y prácticas de hechicería, solicitando la protección del *uywiri*. Echo de menos en las oraciones de Gabriel la inexistencia de entidades protectoras como en el caso de la mesa de Gregorio Mamani, a las que pedir protección y salvación, a excepción hecha del *uywiri*.

70 A continuación selecciona de la *ch'iyara misa* aquellos elementos gruesos y cuerpos duros retirándolos del conjunto caótico mezclado de la *ch'iyara misa*. Retira los excrementos de zorro, *ch'api qamaqi*, púas de puerco espín, *k'urus*, el fruto en forma de higo seco, las "calaveritas", fragmentos de "misterio", *kui-kuti*, azufre, pelo de zorro y plumas de ñandú, *suri*. Bendice de nuevo la mesa y coloca en primer lugar los ingredientes gruesos que ha apartado de la mezcla colocándolos contra las hojas de coca.

- 71 Gabriel bendice la mesa con su mano derecha mientras en la izquierda retiene los distintos elementos de la “mesa negra” que va a utilizar. La mayor parte de las bendiciones que realiza Gabriel a lo largo de esta ofrenda así como la inclusión de objetos en el interior de la *ch'iyara misa* se realiza con la mano izquierda.
- 72 Semilla *Kuti-kuti*, Gabriel realiza un giro con la semilla sobre la mesa en sentido contrario a las agujas del reloj.
- 73 Coloca la caca del zorro.
- 74 Fragmenta en varios trozos los *kuti wayñus* o *kuti-kuti*.
- 75 Ha terminado de colocar los diversos elementos gruesos de la mezcla. A continuación coloca los componentes herbáceos de la *ch'iyara misa* a pequeños puñados en torno a la ofrenda cubriéndola por completo.
- 76 Bendice la *mesa* con la mano izquierda.
- 77 Coloca el copal negro por encima de la *mesa*; a continuación incienso negro que tiene una apariencia cilíndrica de gran dureza.
- 78 Se refiere en este caso a los seres que provocan enfermedades en los seres humanos por agarrarles alguna de la entidades anímicas que configuran la persona. Veremos con más detalles este aspecto en otro de los apartados de este libro.
- 79 “Calvarios”. El término hace referencia a los altares sagrados que se encuentran en las cumbres de algunos cerros e igualmente en los lugares tocados por el rayo.
- 80 *Antawaya*. Personaje maligno del que se dice que raspa y se lleva consigo las entidades anímicas de los aymaras. Aparece por las noches sobre el cielo, asustando a los caminantes con la luz que porta sobre su cola. Se identifica con las estrellas fugaces. La costumbre aconseja escupir en la dirección en que viaja el *antawaya* para que no nos robe ninguna de nuestras entidades anímicas y nos provoque, en consecuencia peligrosas enfermedades. Ante el encuentro con el *antawaya* el afectado tiene que recordar en qué dirección ha escapado para que el *yatiri* recupere su animo, *ajayu* o coraje de la forma más eficaz posible.
- 81 Cada trozo de incienso negro depositado representa, según explica Gabriel Mamani, a una persona, el paciente, su familia así como a sus enemigos con su animo, *ajayu*, coraje convenientemente amarrado.
- 82 Lo denomina “copal amarillo”. Bendice nuevamente la mesa.
- 83 Estira los husos de lana negra. Gimoteando, bendice la *mesa*.
- 84 Mientras realiza estas peticiones con la lana negra a modo de comba, efectúa giros en sentido dextrógiro y levógiro, antes de colocar la lana negra sobre la mesa. Esta lana negra constituye el brazo horizontal de la cruz que formará sobre la ofrenda.
- 85 Gabriel coloca la tapa o corona de la mesa en este caso una cruz negra.
- 86 Coloca el brazo vertical de la cruz negra formada con los dos usos de lana. A continuación a ambos lados (derecha -izquierda) de la cruz negra coloca aquellos elementos que previamente había apartado de la mezcla; caca de zorro plumas de suri, pelos de zorro además de las púas de *ch'api qamaqi*.
- 87 *Ispirma*. Vela; en este caso una vela negra.
- 88 Gabriel pretende amarrar, aprisionar las entidades anímicas de los enemigos de Carmelo en la vela negra; es decir lo que pretende hacer con sus oraciones y prácticas ceremoniales es apresar los *ajayus*, animos y corajes de los enemigos, las entidades anímicas que representan a cada persona, para hacerlos castigar y arrepentir del daño causado a Carmelo. Literalmente va a hacerlos llorar con la vela negra para que se arrepientan de sus dañinas acciones.
- 89 Aquí reza el Padre Nuestro en aymara.

- 90 De nuevo, Gabriel reza el Padre Nuestro en aymara.
- 91 Con un cuchillo, saca punta por la base de dos velas negras, por su poto, sacando la mecha y colocándolas de punta, boca abajo, a ambos lados de la cruz negra. Los enemigos, los “contrarios” van a ser amarrados y humillados, se les va a devolver la maldición que han ocasionado a Carmelo.
- 92 Coloca las dos velas a ambos lados de la cruz, boca abajo, en clara alusión inversora; a continuación se prenden las velas.
- 93 Toca una campana, alrededor de la *mesa* en sentido contrario a las agujas del reloj, llamando los *animos* de los enemigos del cliente, amedrentándolos con un cuchillo
- 94 Repique continuado con una pequeña campana que hace tocar Gabriel con su mano izquierda sobre la *mesa*.
- 95 Gabriel Mamani sale de la carpa a preparar la pira de madera con la cual va a hacer pasar la “mesa negra”. Mientras Gabriel prepara la pira en la mesa negra, continúan las velas negras consumiéndose y arrojando cera negra fundida sobre la ofrenda, interpretado por Gabriel como lágrimas de arrepentimiento por parte de los enemigos; la cera negra se desparrama sobre la “mesa negra” donde Gabriel ha amarrado el animu, coraje y ajayu de los enemigos de Carmelo. Gabriel apaga de un soplo las velas antes de rezar por última vez en el interior de la carpa. Coloca las velas paralelas entre sí y el brazo vertical de la cruz.
- 96 Oración del Padre Nuestro.
- 97 Con el sacrificio de la *mesa*.
- 98 Al celebrarse en el exterior de la carpa, a la vista de los transeúntes del sector de Faro Murillo, no he recogido la grabación de las *ch'allas* ceremoniales que se emplean junto a la quema y ofrecimiento final de la *mesa*.
- 99 *Ch'iq'a ch'anqha*. Hilo negro trenzado a la izquierda (levógiro), en sentido contrario al *kaytu* que es el hilo empleado en los tejidos que se trenza en las ruecas de mano empleadas por las mujeres aymaras, en el sentido de las agujas del reloj.
- 100 La casa aymara tradicional era de planta circular y techo de paja cuya presencia se constata todavía, en la actualidad, en ciertos sectores del altiplano (Gisbert 1988 :49-71; Harris 1978:1.119). La influencia incaica modificó el perfil de la vivienda introduciendo los ángulos rectos en la configuración de las paredes y, por tanto, la planta rectangular; tras la conquista se potencia y generaliza esta planta rectangular y la creación de patios, espacios interiores abiertos en torno al cual se organizan las diversas dependencias familiares y plazas que constituyen el centro simbólico de los pueblos, resultantes de la implantación del sistema de reducciones, que son configurados según la trama ajedrezada del damero (Gisbert 1988:122). Como resultado de este proceso de evolución, la casa aymara actual ha adoptado, casi por completo, la planta rectangular y una distribución de sus diferentes dependencias (residencia, cocina y granero) en torno a un patio en el que se ubica el corral y que está recorrido por una muralla de adobe que lo aísla del exterior (Aranibar et al, s/f; Loza 1971:68-73) ;este patio concentra buena parte de la actividad ritual de la familia.
- 101 El espacio que antecede a la construcción del hogar pertenece al dominio de la naturaleza ;sólo con su techado, se consigue socializarlo e integrarlo al ámbito comunitario (Palacios 1982:46). Para ahuyentar cualquier tipo de ser maligno de su interior se hacen explotar sonoros cohetillos y se sahúma el centro con incienso, o bien se hace quemar pasto dispuesto en forma de cruz sobre el centro

del piso.

Coloca la *wira q'uwa*, en sentido contrario a las agujas del reloj.

Gabriel escoge las hojas de coca que considera apropiadas para realizar la ofrenda y las coloca de pie, con la mano derecha en el interior del plato ceremonial

Dulce mesa. En primer lugar, Gabriel revisa los “misterios” que integran la *mesa*: “Sapo”, “casa”, *kunturmamani*, “pareja” *chacha warmi*, y “puesto de venta” con su *ch'iwina*, su parasol.

Coloca el misterio “sapo”.

Coloca el misterio “casa”.

Coloca el misterio “puesto de venta”

Coloca en las esquinas de la mesa los cuatro terrones.

Coloca un dulce por cada uno de los términos.

Cuatro figuras dulces con forma de llama que sitúa de pie hacia las esquinas de la *mesa*.

Cuatro figura dulces con forma de botella que sitúa de pie sobre la ofrenda, hacia las esquinas de la *mesa*, al lado de las llamitas. Pregunto a Gabriel para quien son las botellas y me contesta: “*Kunturmamani, uywirim con botella más es suerte, suerte si, munitapa, willitipas, para suerte utjañapataki* [para que haya suerte]. *Para Illiman achachila este es, para serenas, tiene qurini, qullqini* [tiene oro y plata], *serena, botella mas*]. Las botellas dulces y las llamas dulces, en realidad todo el contenido dulce de la ofrenda constituyen pequeña donaciones rituales, ofrendas diminutas a escala, para *kunturmamani*, los *achachilas* y los diferentes seres contemplados en la ofrenda. Recuerda las sacrificios rituales que se hacen en las esquinas de las casas, en los cimientos, cuando son construidas en el altiplano.

Nuevamente los cuatro terrones de “chocolate”, azúcar moreno, ubicados en las cuatro esquinas de la ofrenda.

Sitúa el “pan de san Nicolás”.

Coloca un trozo de sebo de llama en cada punto de referencia configurado por las hojas de coca, apoyado directamente sobre cada una de ellas en entido contrario a las agujas del reloj.

Realiza la segunda mesa o “tapa”, corona de la mesa base. Para ello estira un nuevo arete de lana de colores en forma de corona, encima de la mesa. Dentro del hueco existente en el aro de la corona o “tapa” Gabriel va a colocar lana de llama blanca.

Los comensales rituales se disponen en torno a la *mesa* gracias a las invitaciones del *yatiri*, empleando las especies de la ofrenda como asiento.

El convite de *chiwchi mesa* se hace resbalar suavemente por el papel del propio paquete sobre la “tapa” o corona de la *mesa*.

El “pan de oro” y “pan de plata” es colocado por Gabriel Mamani en forma de cruz sobre la *mesa* “tapa” o corona tratando de que se deslice el papel sobre las paredes del envoltorio y así quedar perfectamente colocado sobre el centro. Sin embargo, la adherencia del pan de oro y plata produce dificultades en la culminación de esta operación; Gabriel prefiere no tocar con los dedos tanto por la desfiguración probable de la tira, como por efecto de la “contaminación” ritual que puede producir. Se queja de la práctica de algunos “mañudos” de introducir como “pan de plata”, papel de cigarrillo que no sirve para la ofrenda, no es bueno. A continuación Gabriel sitúa un fragmento de *llamp'u* sobre la tapa de la mesa y lana de color. De nuevo Gabriel estira dos husos de lana de colores con

- los que se decora en forma de cruz toda la ofrenda. La apariencia final se asemeja a dos ofrendas superpuestas; la “tapa”, más pequeña sobre la mesa grande.
- 119 En sentido contrario a las agujas del reloj por los flancos de la mesa base.
- 120 Es integrado en la mesa de forma semejante al incienso, es decir, en sentido contrario a las agujas del reloj en la mesa que sirve de base al conjunto.
- 121 Espolvorea mixtura sobre la cruz de lana de colores.
- 122 Gabriel Mamani estira los husos de lana para adornar el feto de llama, cabeza y cuerpo, con las lanas de colores, desde la boca hasta el lomo y el resto del cuerpo. Gabriel reza mientras adorna el feto con lana de colores y mixtura. Coloca el feto en el centro de la *mesa*
- 123 Las libaciones que Gabriel Mamani efectúa en la mesa de *kunturmamani* son dos, primero de alcohol (*urqu ch’uwa*) “licor macho” y luego vino (*qhachu ch’uwa*) “licor hembra”.
- 124 Al efectuar la *ch’alla* de alcohol se insiste de forma especial sobre el feto, así como alrededor de la *mesa*, generalmente en contra de las agujas del reloj, si bien, el movimiento de la *ch’alla* se produce en ambas direcciones, se derrama con abundancia sobre la boca del feto.
- 125 Igualmente se vierte vino sobre la superficie de la *mesa* combinando movimientos en contra y a favor del reloj (dextrógiro y levógiro, respectivamente), vertiendo vino sobre el hocico del feto, como si estuviera vivo.
- 126 El repique de las campanas apenas permite identificar algunas palabras relacionadas con seres del *alaxpacha* el mundo de arriba; el repique se efectúa sobre la *mesa* combinando varios movimientos en sentido contrario a las agujas del reloj, así como en dirección a las entidades del *alaxpacha*.
- 127 Repique de campana.
- 128 Gabriel elabora el paquete de la *mesa*; bendice la *mesa* tres veces con la mano derecha, tocando la campana con la izquierda antes de preparar el paquete; vuelve a repiquetear la campana sobre la mesa.
- 129 Repique final con la campana.
- 130 Salimos todos los presentes fuera de la carpita para efectuar el pasaje de la *mesa* ritual.
- 131 Después e concluida la ofrenda la costumbre estipula *ch’allar* entre todos los presentes, es decir farrearse con cerveza, al tiempo que la mesa se quema, a costa del cliente y de los participantes en el ritual. Constituye una muestra de cariño hacia el “maestro” al tiempo que favorece la eficacia del ritual.
- 132 En este sentido, cabe destacar la apreciación de la profesora Olivia Harris achacando a la “pachamización” de la religiosidad aymara y andina en general, un factor temporal reciente frente al culto antiguo, precolombino, de los cerros y montañas en los Andes. Comentario personal.
- 133 Es interesante comprobar cómo estas imágenes de *pachamama* que hacen las delicias de los turistas cambian periódicamente incorporando nuevos motivos.
- 134 Su presencia se puede constatar en la práctica totalidad de las sociedades andinas contemporáneas. Curiosamente determinados procesos migratorios en relación con la colonización de nuevos sectores en la selva induce a la pérdida de la costumbre del pago a la *pachamama* por parte de los campesinos quechuas de la sierra (Manuel Marzal: Comunicación personal).
- 135 La *pachamama* a pesar de no tener una iconografía unívoca y estricta, adopta con frecuencia la imagen de una mujer indígena, “como *chola de pollera*”, lo que le confiere, en el campo, una identidad rural específica frente a otros seres y en-

tidades pretendidamente indígenas que adoptan habitualmente forma y atuendos criollos.

- 136 “*Pachamama Suyrumama: La tierra de pan llevar y acerca de los antiguos era nombre de reverencia, por ver que la tierra les daba de comer y así dezian, Pachamama huahuamaha. O tierra yo seré tu hijo o tomame o tenme por hijo. Hablauan como el demonio les enseñaua*” (Bertonio 1984, II:242). Este concepto de la *pachamama* como madre donadora de alimentos, se conserva a través de las múltiples ofrendas de que es objeto la tierra en la actualidad, en relación con el ciclo productivo (Mariscotti, 1978a:25-53).
- 137 En el NO argentino Mariscotti señala la relación que la *pachamama* guarda con determinadas técnicas artesanales, especialmente con las mujeres alfareras y tejedoras (Mariscotti 1978a:42).
- 138 No dispongo, en esta ocasión, de fotografías alusivas a la mesa *pachamama* de Gabriel.
- 139 Gabriel prepara un aro de lana de llama de colores conformado con tres husos que constituirá el límite externo de la ofrenda; posteriormente desmenuza tallos de *wira q'uwa* por toda la superficie de la *mesa* antes de disponer la hojas de coca en círculo.
- 140 Bendice Gabriel el conjunto, con la mano derecha, antes de iniciar la colocación de las hojas de coca.
- 141 Comienza a colocar las hojas de coca de pie sobre la *mesa* en círculo en sentido contrario a las agujas del reloj.
- 142 Cada hoja de coca adquiere la representación de un lugar o *achachila*, representa a cada uno de los convidados en el banquete ritual de la ofrenda.
- 143 Al mencionar cada lugar destinatario de la ofrenda de coca hace un ademán, con la mano derecha, marcando la dirección correspondiente donde se localiza. Son aproximadamente 21 hojas de coca colocadas comenzando desde la parte superior de la *mesa*, dando la vuelta completa en sentido contrario a las agujas del reloj.
- 144 Gabriel extrae los ingredientes de la *muxsa misa* y los analizamos entre todos, particularmente los “misterios”. En esta ocasión identificamos cuatro “misterios”, virgen, *chacha warmi* (pareja), llamita y casa.
- 145 Sitúa Gabriel en primer lugar los “misterios”, luego los terrones de azúcar que son cuatro, uno en cada esquina de la ofrenda.
- 146 Coloca cada figura azucarada de llama en cada esquina de la ofrenda dedicadas a *pachamamas*, *uywiris*, *kumpri achachilas*, *sirina illimani achachilas tios*; coloca cada llamita de pie en cada esquina de la mesa; posteriormente acompaña a cada llamita con la correspondiente botella.
- 147 Está repartiendo los ingredientes dulces de la mesa.
- 148 Gabriel anima a todos los participantes del banquete ritual a brindar y a participar, como si fuera un *japt'api*, comida colectiva comunitaria.
- 149 Coloca el pan de San Nicolás en el centro de la *mesa*.
- 150 Gabriel Mamani, al igual que Modesto Capcha, presta una importancia relevante a la distribución de ingredientes en la *mesa*, siguiendo las direcciones de los puntos cardinales que establecen los ejes ortonormales de la ofrenda, inscrita en el círculo más externo. Para Gregorio y Germán, sin embargo, lo importante no son tanto los ejes como el desarrollo circular de la *mesa*.
- 151 Alusión a la plata de los bancos. *Pachamama* se adapta al modelo de producción de la ciudad utilizando el simil agrícola (¿que brote la plata!).

- 152 Introduce el unto de llama en la ofrenda, cada trozo de unto va dirigido a una entidad diferente. Gabriel está convidando a todos los comensales, al tiempo que les solicita colaboración. Coloca los trozos de sebo en círculo en sentido contrario a las agujas del reloj.
- 153 Con tres husos de lana de colores Gabriel va a realizar la “corona” de la *mesa* o su “tapa” una segunda pequeña mesita colocada sobre la base que constiuye la ofrenda mayor. Es su manera habitual de proceder cuando elabora *mesas* rituales.
- 154 Extrae Gabriel de su bolsa de remedios lana blanca de llama que sitúa sobre la lana de color anterior en la parte superior de la mesa a modo de corona. Lo cierto es que parece configurarse una segunda mesa en un plano superior cuyas lindes lo constituyen la lana de color y cuyo centro es lana blanca. A continuación se desplaza el contenido de la ofrenda hacia la “corona”.
- 155 Sobre la “coronita”.
- 156 Ha colocado sobre la “corona” el *chiwchi misa*, con un fragmento de unto de llama.
- 157 Localidades de los Yungas donde abundan las minas de oro.
- 158 Los convidados se disponen en torno al banquete de la *mesa*
- 159 Gabriel hace resbalar el papel de oro y el papel de plata sobre el papel del envoltorio sin tocarlo con los dedos, colocándolo aproximadamente en forma de cruz. El papel de plata y pan de oro se adhiere al envoltorio en que se haya envuelto y resulta difícil de despegar sin tocarlo. Hay que evitar tocarlo con los dedos. Se coloca un poquito de unto encima y el resto de confettis pequeños que hubieran sobrado
- 160 El incienso es colocado por Gabriel alrededor de la mesa inferior en sentido contrario a las agujas del reloj.
- 161 Los cabellos son empleados como metáfora de abundancia y fertilidad (López García 1998:89-112).
- 162 Alrededor de la mesa base, en sentido contrario a las agujas del reloj.
- 163 Gabriel utiliza en ocasiones palabras en castellano, pero declinadas en aymara.
- 164 El copal es utilizado como la cubierta, *kurawas*, de paja para proteger el adobe de los muros; la relación simbólica existente entre la elaboración de la *mesa*, la casa y el cuerpo humano ya lo he anotado en otros trabajos (Fernández Juárez 1995a; 1999).
- 165 Utiliza seis husos de lana de colores, tres en la “mesa base” para concretar el aro de color, uno en la mesa “tapa” o “corona” y dos husos para realizar la cruz de color final. Utiliza dos husos de lana de colores cruzando y amarrando las mesas en forma de cruz multicolor.
- 166 Gabriel espolvorea los papelillos de colores de la mixtura por encima de la mesa y de la cruz de color.
- 167 Gabriel asperja gotas de vino sobre la mesa, en sentido contrario a las agujas del reloj.
- 168 Gabriel asperja gotas de alcohol sobre la mesa en sentido contrario a las agujas del reloj comenzando por la mesa base y subiendo hasta la mesa “corona”.
- 169 Gabriel ata con el kaytu blanco los bienes de la mesa así como, de forma simbólica, las suertes solicitadas para que no se vayan y el cliente se aproveche de sus beneficios.
- 170 Gabriel acostumbra tocar la campana acompañando sus rezos en sentido contrario a las agujas del reloj sobre la *mesa*. Alterna fases de grandes proclamas y algarabía, donde no se reconocen sus palabras, con otras de tranquilidad. Cuan-

do invita a la *mesa* o llama a algún comensal ceremonial realiza un gesto característico ilustrativo con la campana indicando la dirección que corresponde con el comensal ceremonial agasajado. Gabriel toca la campana con la mano izquierda mientras bendice la mesa con la derecha; la mano con la que bendice, la derecha, forma una cruz con los dedos índice y pulgar.

171 Después de un breve silencio vuelva Gabriel a hacer repicar su campana haciendo imposible en esta ocasión recoger el contenido de sus oraciones.

172 Entrega el paquete de la *mesa* al cliente para que lo retenga unos minutos contra su pecho.

173 Salimos de la carpa para efectuar el pasaje de la *mesa* y su quema final con la correspondiente *ch'alla*. El viento azota firme el rostro. El cliente sostiene la *mesa* mientras Gabriel efectúa las *ch'allas* pertinentes. Gabriel se arrodilla tocando la campana a la derecha de la pira preparada para pasar la *mesa*. Al frente se encuentra el espectacular mirador con los *achachilas* Illimani, Mururata, Chakaltaya, y Wayna Potosí. Inicia los rezos pertinentes e invocaciones, tocando la campana; en esta ocasión, para las oraciones externas utiliza otra campana más grande que Gabriel posee.

174 Gran algarabía de campanas en su repique final.

175 Toca de nuevo la campana a la vez que *ch'alla* con la botella de alcohol realizando aspersiones ceremoniales en todas direcciones del horizonte, hacia los *achachilas* de la Cordillera Real.

176 *Ch'alla* Gabriel alcohol sobre la mesa, a la vez que toca la campana sobre la mesa. A continuación *ch'alla* alcohol, pero utilizando una concha como soporte en todas las direcciones del espacio (al frente, atrás, derecha e izquierda).

177 Gabriel recoge la mesa abierta; debe mostrarse su contenido, al colocarla sobre la pira de madera para su combustión. Gabriel pasa la mesa por el cuerpo del cliente y sobre la cabeza antes de depositarla finalmente sobre la pira de madera preparada para ser finalmente quemada.

178 Vuelve ha hacer sonar la campana.

179 Gabriel *ch'alla* alcohol con la concha directamente sobre la ofrenda, armando gran algarabía con la campana. La campana se toca con la izquierda, mientras se *ch'alla* con la derecha. El cliente tiene que *ch'allar* igualmente sobre la *mesa* y al frente hacia los *achachilas* de la Cordillera Real. Durante toda la *ch'alla* muestra una gran agitación que contrasta con su carácter habitualmente tranquilo a lo largo de la elaboración de la ofrenda. Este es un aspecto común con la mayoría de los especialistas que he consultado. La *ch'alla* adquiere un impulso frenético para estar bien; para que el licor sea bien recibido se debe asperjar de forma contundente en el momento preciso, es decir, cuando la mesa está "pasando".

180 Gabriel Mamani ha dado una vuelta alrededor de la *mesa* en sentido contrario a las agujas del reloj libando con vino en todas direcciones; *ch'alla* igualmente con vino alrededor de la mesa. De nuevo efectúa otra *ch'alla* con alcohol sobre la *mesa*: el cliente lo hace a su vez sobre la mesa. "A la mesa no más pon; la suerte ya está levantando" explica Gabriel. Mientras el cliente ofrece libaciones con la concha en todas las direcciones del espacio Gabriel acompaña *ch'allando* con la botella sobre la *mesa* y en distintas direcciones asperjando alcohol hacia los *achachilas* de la Cordillera Real.

181 Gabriel saca un *kaytu* blanco que fragmenta sobre la cabeza del cliente y alrededor de su cuello, a la vez que convida a las distintas entidades para hacer llamar

- su suerte, que recoge en los trozos obtenidos, se los entrega al cliente, para que nunca los pierda, como si estuvieran bendecidos.
- 182 Gabriel jala trozos de *kaytu* alrededor del cuerpo del paciente arriba y abajo a la vez que acompaña con las invocaciones acostumbradas. Le entrega al cliente los fragmentos, recriminándole que no los tire y que los guarde porque en ellos está su “suerte” ese bien globalizador tan importante en el mundo urbano que todo lo impregna.
- 183 De nuevo *ch’alla* alcohol sobre la ofrenda, al tiempo que se acompaña de la campana. Gabriel reza de rodillas.
- 184 Gabriel se levanta y se dirige hacia todos para darnos el consabido abrazo de felicitaciones.
- 185 Gabriel se arrodilla momentáneamente de nuevo para tomar un pellizco de tierra del lugar donde se encuentra la ofrenda. Se lleva el pellizco de tierra a los labios para darle un beso reverencial que ofrece al frente hacia la Cordillera Real depositándolo a continuación de nuevo en el suelo con suavidad. Tras los abrazos y buenos deseos regresamos al interior de la carpa dando por finalizada la *mesa*.
- 186 *Ch’amak pacha* es la época oscura; el sol surge del Lago Titicaca después del diluvio coincidiendo con la segunda creación de Wiraqocha (Pease 1973:14,15; Rostworowski 1986: 34). Sobre las edades del mundo andino ver Guamán Poma (1987 [1615] :46-72); Duviols (1980:1-18) y Fuenzalida (1979:1-10).
- 187 Las *chullpas* se denominan también *awichas*, “abuelas” y *awichus*, “abuelos”, representantes de épocas antiguas con las que se conserva cierto parentesco. Sobre las *chullpas* como categorías de expresión simbólica ver, Gil García (2003); de este mismo autor, las *chullpas* como “ideas” del paisaje altiplánico, Gil García (2002)
- 188 Feto de chanco, cerdo.
- 189 Plata de *chullpa* procedente de los restos arqueológicos y tumbas precolombinas.
- 190 Mostrarse descortés con los seres sobrenaturales es causa suficiente de enfermedad. Sobre el código de cortesía y las normas de comportamiento aymaras que se aplican igualmente al dominio ceremonial ver, Llanque (1969:124-133;1982:58-69); Overgaard (1976:243-250).
- 191 La vivienda de planta circular es propia de la tradición altiplánica antigua, anterior a la intromisión incaica y a la llegada posterior de los españoles (Gisbert, 1988:52).Sobre los chipaya, Metraux, (1973:226-247); Gisbert, (1988:124, 125); Barre,(1963:575-585); Wachtel, (1985:11-42; 1990); Guerra, (1991).
- 192 El empleo ceremonial de semillas expresa de una forma escalar la abundancia del ofrecimiento ceremonial que se efectúa. Algunos “maestros” emplean semilla de coca para resaltar este aspecto de abundancia en sus ofrenda rituales.
- 193 Coloca sobre la mesa husos de lana de colores que constituyen el límite externo de la ofrenda; sobre la lana, directamente sitúa las hojas de coca.La utilización de lanas de colores no es habitual para la ofrendas de *chullpa* en la comunidades próximas al Lago Titicaca, tanto en Ajllata, como en Sotalaya. Las *chullpas* se decantan por colores naturales crudos, *ch’uqi*, y no por los tintes de colores vivos. Primer aspecto a tener en cuenta en la *chullpa mesa* de Gabriel.
- 194 Coloca Gabriel cuatro hojas de coca en el centro de la ofrenda alineadas, después de haber situado cinco hojas de coca en la periferia de la *mesa*, una arriba y las otras cuatro en cada una de las esquinas del plato. El concepto que representa cada hoja responde a la siguiente distribución:

ANDAR

SUERTE

CHULLPA AWICHUS

CENTRO CHULLPA AWICHUS

BENDÍCEME

PERDÓNAME CHULLPA AWICHUS

DISCÚLPAME

CÚRALE

APÓYALE

- 195 El conjunto de objetos dulces que configura la mesa dulce es de escaso valor, tan sólo de un boliviano; constituye la dulce mesa más pequeña del mercado, apenas unos pocos ingredientes. Para las *chullpas* se pone poco dulce en caso de utilizarse. No es imprescindible porque el dulce parece no adecuarse en exceso a los gustos específicos de la *chullpa*. “*Para Chullpa awichu no más es*” manifiesta Gabriel, es decir para poco. De hecho, como digo, no suele emplearse.
- 196 Los “misterios”.
- 197 En sentido contrario a las agujas del reloj sobre la ofrenda.
- 198 Gabriel otorga una importancia ceremonial notable al “centro” de la ofrenda donde ha colocado las hojas de coca alineadas; esta valoración ritual sobre el centro de la mesa aparece, en el estilo de Gabriel, en otras mesas como las que efectúa a “gloria”.
- 199 Las uvas pasas y duraznos secos de la “mesa dulce” que Gabriel no emplea en las mesas de *pachamama*, sí son incorporadas ahora en la mesa de *chullpa awichu*.
- 200 “Recado”. Denominación habitual de las ofrendas rituales en otros sectores de los Andes (Fernández Juárez 1997a).
- 201 Curiosamente Gabriel es el único *yatiri* que emplea unto de llama para dar de comer a la *chullpas* de los que he conocido. Las grasas más comunes que se ofrecen a las *chullpas* son de chanco y oveja; en la región de Ajllata se acostumbra preparar unas bolas elaboradas con grasa procedente de cinco especies doméstica (vaca, conejo, gallina, chanco, oveja) conocidas como *ch’uqi lik’is* a las que ya he aludido con anterioridad. Gabriel se reserva un trozo de *llamp’u* con el que frotar el feto de chanco, aspecto que contrasta con el quehacer de los *yatiris* de las comunidades del altiplano aymara que suelen respetar la coherencia de las especies ceremoniales, es decir, el feto de llama se embadurna con grasa de llama, el de oveja con grasa de oveja y el huevo con grasa de gallina. De todas formas los *yatiris* actúan con una importante flexibilidad y en ocasiones improvisación dependiendo del contexto y la situación en que se encuentren aunque, eso sí, respetando la lógica de las apetencias culinarias de los comensales rituales. De todas formas, sospecho que ciertas “licencias” urbanas en el proceder de los “maestros ceremoniales” no serían aplaudidas por los *yatiris* del altiplano, como de hecho sucede por la críticas que los “maestros” urbanos sufren como ignorantes y ambiciosos con la plata por parte de sus “colegas” del campo. La ciudad impone reglas específicas más o menos flexibles que afectan igualmente al dominio ceremonial aymara.
- 202 Según el estilo habitual de Gabriel Mamani, elaborando mesas rituales, sobre la mesa de referencia Gabriel sitúa otra pequeña mesita que es denominada “corona” o “tapa”. Esta mesa corona contiene un huso de lana de color estirado en el centro de la “mesa base” con un trozo de unto de llama en su interior.

- 203 Coloca los tallos de esta planta bien amarrados alrededor de la *chullpa mesa* cumpliendo la misma función que las flores en la ofrenda Gabriel realiza a “gloria” (Fernández Juárez 1995a). Son las flores de la *chullpa*.
- 204 Gabriel ata los tallos de *moto-moto* y los sitúa en la *mesa* de forma idéntica a como ha colocado anteriormente la *tara-tara*. El *moto moto*, en las ofrendas campesinas a las *chullpas*, se consideran como la coca de las *chullpas*, ya que sus hojas semejan diminutas hojas de coca. Se produce en este momento una situación peculiar en el dominio urbano e impensable en el campo, al presentarse en la carpita agentes municipales de la alcaldía del Alto a cobrar la tasa municipal, por ocupar suelo del municipio, a los *yatiris*. Les cobran un peso cada semana [año 1989]. El ritual se interrumpe durante varios minutos por la negativa de Gabriel a pagar ya que insiste en haber pagado con anterioridad a otro agente la tasa. La problemática urbana de nuevo se plasma y afecta a los procedimientos rituales. El contexto urbano posee reglas diferentes que el *yatiri* adapta, lo mejor que puede, a su situación.
- 205 Amarra Gabriel la mesa completa con lanas de colores.
- 206 El feto de chanco ha sido cargado con unto de llama y amarrado con lana de colores. “*Estoy cargando los chanchitos, unto, cargapa, “para cargar no más”*. El unto y la lana que lo amarra es definido por Gabriel como su carro, su carga.
- 207 Gabriel bendice la mesa. Después de la oración, deposita el chanco sobre la mesa, en el centro; luego realiza el envoltorio final de la mesa.
- 208 “*Alcoholito gusta no más para awichu, si si, para vino*”. Esta combinación de alcohol y vino en la *chullpa mesa* es otro rasgo que no he visto en las mesas rurales de *chullpa*. El vino es específico de la “gloria” y también forma parte de las *mesas* a la *pachamama*, pero no había visto que se empleara en las *mesas* de *chullpa*. Gabriel Mamani no es ningún incompetente, sabe lo que hace y es muy buen “maestro” como acredita el importante número de clientes que esperan pacientemente fuera de su carpita, particularmente durante el período ceremonial de agosto, así como el permanente interés por desacreditarlo por parte de Gregorio y Germán un tanto envidiosos por el éxito de su hermano, recién incorporado a los *yatiris* de Faro Murillo. Gabriel *ch’alla* con vino alrededor de la *mesa*, en sentido contrario a las agujas del reloj, y sobre el feto de chanco.
- 209 Gabriel *ch’alla* alrededor de la *mesa* con alcohol, en sentido contrario a las agujas del reloj, de forma semejante a como ha realizado la *ch’alla* de vino. Fuera de la carpa, su mujer prepara sobre el suelo la pira de madera necesaria para quemar la ofrenda.
- 210 He descubierto un paquetito que ha quedado oculto, sobre el suelo de la carpa, conteniendo quinoa que no ha sido incorporada a la ofrenda. El rostro de Gabriel parece congestionarse al tiempo que su cuerpo se dobla literalmente en gesto de clara humillación, pidiendo disculpas.
- 211 Con gran aflicción Gabriel vuelve a abrir el paquete de la *mesa* para incorporar la quinoa, pidiendo disculpas a las *chullpa awichus*. En versiones de *chullpa mesa* del altiplano, la quinoa es sustituida por *kañawa*, *kañiwa* (*chenopidium pallidicaule*, *chenopodium incisum*. Girault 1987:174-175) Gabriel implora disculpas a las *chullpas* por su olvido. Integra totalmente la quinoa en la ofrenda dejando escapar un suspiro de alivio, al darse cuenta a tiempo de su despiste. Resulta imperdonable para un buen “maestro” realizar alguna mesa de forma incompleta; según dicen a él le pueden reclamar primero los comensales ceremoniales mal atendidos y luego, por supuesto, sus clientes.

- 212 Gabriel sale fuera de la carpa para ayudar a su mujer a preparar la pira de maderas con que pretende quemar la ofrenda a las *chullpas* ofrecida por Tomás. Quema la ofrenda sin realizar oración alguna. *Ch'alla* la mesa con alcohol según es habitual hacerlo, pero el cliente no reza a la *chullpa* sólo lo hace el *yatiri* en sus *ch'allas* de alcohol, pero no emplea letanías de oraciones para las *chullpas*. El paciente permanece en la carpa dejando hacer al “maestro”. Se coloca la *mesa* sobre la pira ardiente de madera *ch'allando* alcohol por encima lo que alimenta la combustión. El maestro *ch'alla* sobre la mesa y en todas las direcciones del espacio, pero no reza a las *chullpas*. Vuelve Gabriel al interior de la carpa “...para *chullpa* no más es, no se reza. Para Gloria, para Pachamama otro es”, afirma.
- 213 Los *ispa*, hermanos gemelos, se consideran “tocados por el rayo” pudiendo dedicarse al desempeño como “maestros” ceremoniales tras la iniciación correspondiente. En el dominio aymara, sin embargo, no se considera favorable el parto de gemelos, especialmente cuando los hermanos son de diferente sexo ya que, se dice, han estado juntos como marido y mujer en el seno de la madre. No resulta extraño que se produzca la desatención, generalmente de la niña, que termina falleciendo. “Yo *Ispa*, también, mi mamá dos ha nacido, uno, mi hermana ya hemos “morto” yo no más estoy vivo”, comenta el propio Gregorio.
- 214 Así lo comenta Germán, su hijo: “*Le ha caído* [el rayo], *con seis añitos había llegado pues rayos de noche, después se había matado* [muerto], *entonces ya se había “amilagrao”, milagroso, había vuelto, así es*”. Germán muestra el clásico motivo del regreso a la vida entre los *yatiri* golpeados por el rayo, infundidos del poder ceremonial pertinente para aspirar a convertirse en *yatiris*.
- 215 Sacar orden, pedir permiso.
- 216 Indudablemente los *yatiris* que obtienen permiso para ejercer a una edad tan tierna son excepcionales (recordemos el caso anterior de Carmelo Condori). Esta circunstancia especialísima redundante en el prestigio del novel “maestro” y en su proyección personal.
- 217 Para Germán, las habilidades de su padre como *yatiri* responden a un don especial cuya explicación radica en el carácter *ispa*, gemelo, de su padre.
- 218 Comienzo del Padre Nuestro en aymara.
- 219 Gregorio es tajante en su afirmación, los lugares sagrados, los cerros y “calvarios” enseñan a los *yatiris* y potencian su eficacia ceremonial. Ya conocemos la costumbre de los *yatiri* de visitar esos lugares para acrecentar su poder y renovarlo.
- 220 Casi todos los *yatiris* de Faro Murillo portan sus respectivos crucifijos, al parecer conseguidos en el Calvario de Copacabana y luego remozados por cada uno de los *yatiris*. Ninguno de los crucifijos que he visto entre los “maestros” de Faro Murillo ganan en complejidad de figuras y por tanto de poder al de Gregorio Mamani. Hay que decir que los *yatiris* de las comunidades del altiplano normalmente no portan crucifijos; sin embargo sí constituye un emblema característico de las autoridades tradicionales, *mallkus*, de Qurpa en la Provincia Ingavi del Departamento de La Paz, así como el motivo de la cruz andina escalonada entre los propios *mallkus* de Jesús de Machaca (Albó 2002:13).
- 221 “*Calvario es, cuatro, aquí, cinco... seis los dos es amarrado. Eso significa los crucifijos para Inalmama, coca para leer coca, como calvario*”.
- 222 “...para negocio, para viaje, para estudio”. Las medallas de Urkupiña y Copacabana son empleadas por Gregorio en las solicitudes que interesan en las mesas de *pachamama* y “gloria” de la ciudad

- 223 “Corona, es para brujo estamos haciendo bien. Esa mesa negra, esta es”, señalando la corona del crucifijo. La “corona” del crucifijo representa la “mesa negra” con su presencia de elementos espinosos y duros. La denominación “corona” en castellano.... ¡aludirá a la corona de Cristo, la corona de la pasión, efectuada con espinos que son la materia prima de los hechizos y maleficios aymarás?
- 224 “Para animu, para llamar animu; con eso vamos a llamar animu”.
- 225 Era muy importante encontrar en el mundo andino un “Dios creador” que permitiera establecer el paralelismo pertinente entre las creencias andinas y el credo cristiano, por parte de los evangelizadores, para justificar en parte, la tarea de extirpación de idolatrías contra el politeísmo andino (Pease 1973; Duviols 1986:53-63). Los trabajos de Urbano demuestran la pertinencia de hablar de ciclos míticos en relación con el caso de Wiraqocha más que de “Dios Creador” (Urbano 1981).
- 226 La imagen de Cristo crucificado, más que una devoción estricta, produce compasión y se esgrime como garantía de su pobreza: “Dios no tiene plata; ¡el diablo tiene!”. Por otra parte, el crucifijo es un símbolo que presenta cierta ligazón con las piedras y *pachamama* en las festividades y peregrinaciones andinas (Albó 1974:176,208).
- 227 Particularmente observable en el desarrollo de la festividad del Cristo del Gran Poder en la ciudad de La Paz (Albó-Preiswerk 1986). A finales de los años ochenta del pasado siglo surgieron en Bolivia publicaciones varias, interesadas en conocer cómo es la vivencia religiosa del aymara, pero otorgándole a él la palabra; en este sentido destaca el Centro de Teología Popular y su publicación, la revista *Fe y Pueblo*, en la que se recogen, con cierta frecuencia, testimonios y artículos relacionados con la forma aymara de concebir su propia religiosidad así como consideraciones varias sobre la religión católica. En relación con estos aspectos temáticos Jordá (1981); Marzal <coord.>, (1991); Intipampa (1991) así como la obra pionera de Monast (1972). Para conceptos vivenciales sobre la religiosidad aymara (Albó 1991) y para tener una visión general sobre estudios de religiosidad aymara y sus manifestaciones peculiares (Albó 2003).
- 228 El Santuario de Nuestra Señora de Copacabana es objeto de peregrinaje para Candelaria y, especialmente en la Semana Santa; los peregrinos recorren a pie la distancia que separa el Santuario de la ciudad de La Paz. Otra festividad con gran capacidad de atracción de peregrinos es la Virgen de Urcupiña de Cochabamba, celebrándose la fiesta el 15 de agosto en el “calvario” de Quillacollo, donde se reúne una gran multitud con la intención de venerar a la virgen y hacerse bendecir, por alguno de los numerosos “maestritos” que acuden al “calvario”, alguna piedra del cerro donde se apareció la virgen. Acudir a estos lugares de significación sagrada forma parte del aleccionamiento pertinente de los especialistas rituales.
- 229 La relación existente entre Santiago y el rayo es uno de los temas que podemos considerar “clásicos” en los estudios religiosos de Antropología Andina; presente en el campo iconográfico de la época colonial (Gisbert 1980:28,29) y reseñado por los mismos cronistas: “En el nombre de Santiago tienen también superstición y suelen dar este nombre a uno de los *chuchus* como a hijos del rayo que suelen llamar Santiago” (Arriaga 1968: 215). Encontramos en Guamán Poma (1987:412-415) una representación iconográfica expresiva del Santiago “matamoros” transformado en “mataindios”. En relación con Santiago y el rayo Mariscotti, (1978b:365-375); Bouysse-Harris (1987:52); Gisbert (1994:299-309). Santia-

go aparece, por otra parte, iconográficamente próximo a los espíritus de los cerros, dominio de los rayos (Fuenzalida 1980:155-187), circunstancia que realza la importancia significativa de este santo en las diversas sociedades andinas contemporáneas.

230 Soñar con caballos blancos de forma reiterativa alude a la posibilidad de mantener una relación estrecha con los santos ecuestres, San Felipe, San Jerónimo y Santiago.

231 Cerros, diablos y santos adquieren hábitos y modales de criollo. Los seres más poderosos en la concepción aymara encarnan su autoridad, adoptando forma de gringo o mestizo, metáforas vivas sobre el poder y sus manifestaciones contemporáneas en los Andes.

232 La visita anual del cura a la cabecera cantonal en la celebración del patrono implicaba siempre un gasto oneroso para la comunidad. El sacerdote continúa actualmente "bajo sospecha" de ser *kharisiri*, por su permanente soledad, su celibato incomprensible que le niega la consideración de persona madura (reservada al *jaqi*, es decir la persona casada), a pesar de su edad y sus visitas inoportunas en ocasiones de noche (Ochoa 1977d:29). Varias veces he escuchado comentarios sobre un tal padre Ayala, en el Cantón de Santiago de Huata, que llegaba montado en su caballo y se presentaba de noche sin que nadie lo esperase: "*Kharisiri debe ser siempre*" decían los ajllateños. Infundía mucho temor. Ya hace tiempo que el padre Ayala desapareció de la península de Huata. En mayo de 1991 se celebró el primer servicio eucarístico en la recién construida iglesia de Ajllata. Todas las autoridades cantonales y comunitarias estuvieron presentes en el acontecimiento. El padre se puso tan contento, por lo abarrotado que estaba el templo, que aseguró la continuidad del servicio mediante catequistas que pudieran preparar a las personas interesadas en celebrar allí mismo bautizos y matrimonios.

233 Los aymaras consideran la cortesía y el trato exquisito para con las visitas y recién llegados como indicio de madurez. Siempre hay algo para complacer a la visita inesperada, dependiendo del motivo y carácter de la misma, coquita, refresco... etc.

234 Sin embargo, esta diferenciación de ingredientes ceremoniales que es básica en el altiplano, por lo que tiene que ver con el alcohol y las hojas de coca, no resulta en absoluto estricta en el dominio urbano de Faro Murillo.

235 En primer lugar Gregorio coloca sobre una lámina de papel blanco, un aro de lana de color conformado por tres husos completamente estirados

236 Bendice la *mesa* con la mano derecha, con un puñado de *wira q'uwa*, a la vez que desmembra sus tallos.

237 Expresión aparentemente formulada en latín, con una gran solemnidad semejante a la que empleaban los sacerdotes en la eucaristía. Según me cuenta Germán, hijo pequeño de Gregorio que sigue sus pasos como *yatiri*, su papá aprendió gran cantidad de oraciones e himnos religiosos de pequeño.

238 La propia *pachamama* aparece relacionada con la propia Virgen María en diferentes lugares de los Andes.

239 Sobre la ofrenda.

240 Se refiere a los rayos, considerados, en definitiva como visitas imprevistas que deben ser atendidas según la cordialidad aymara.

241 Cerro sagrado de gran importancia ceremonial para la iniciación de *yatiris* y las ofrendas de agosto en la provincia Omasuyos, junto al Lago Titicaca.

- 242 Mujer de Modesto.
 243 Bendiciendo la mesa con la mano derecha.
 244 Extrae Gregorio el contenido de la “dulce mesa” que deposita sobre un papel aparte, seleccionando los ingredientes según el orden de colocación. En primer lugar coloca los elementos alargados sobre los límites de la *mesa*, en sentido contrario a las agujas del reloj y algunos elementos figurativos.
 245 Gregorio distribuye las hojas de coca comenzando por la base inferior de la cruz principal, en sentido contrario a las agujas del reloj.
 246 Gregorio va colocando una hoja de coca con cada nombre de *achachila*, lugar sagrado o entidad tutelar que va a ser agasajada con la *mesa*.
 247 Lugares emblemáticos de la ciudad de La Paz. Todos los lugares tienen su correspondiente achachila dicen los *yatiris* urbanos. La Plaza San Francisco y la Perez Velasco se encuentran en pleno dominio ceremonial, por la proximidad del templo de San Francisco y los *yatiris* que se encuentran en las proximidades del templo y las calles aledañas.
 248 Garita de Lima. Uno de los lugares populares de La Paz con notable presencia de residentes aymaras. Zona de importante actividad comercial en el camino que asciende hasta el Cementerio General, lugar de partida de los colectivos que se dirigen hacia las comunidades del Lago Titicaca. Como los lugares del altiplano, la ciudad de La Paz posee igualmente sus lugares de referencia ceremonial, resaltados por los *yatiris*
 249 Comienza a colocar la dulce mesa con los caramelos dulces alargados contra los límites de la mesa y en sentido contrario a las agujas del reloj
 250 *Mallku marani*. Autoridad principal entre los *achachilas*
 251 En este momento Gregorio sitúa los diferentes “misterios” sobre la *mesa*.
 252 Lugar donde reside el cliente en la barriada de Munaypata hacia las laderas de El Alto, sobre la autopista.
 253 Gabriel introduce trozos de unto de llama sobre la superficie de la mesa en sentido contrario a las agujas del reloj; trozos gruesos de *llamp'u*.
 254 En el centro de la mesa.
 255 Colocando suavemente el “*chiwchi misa*” en forma semejante a como se coloca el incienso y el copal, sin tocarlo con los dedos y dejándolo resbalar por el papel del empaque.
 256 Bendiciendo la mesa.
 257 *Q'uchu*. Himno religioso. Quiero agradecer a Esteban Ticona, Roberto Choque, Rodolfo Cerrón y Xavier Albó sus correcciones a la transcripción inicial de este *q'uchu* y a Hilaco, Fabio y al propio Xavier Albó la localización original del *q'uchu* en el texto *Devocionario aymara castellano*, La Paz, 1959, Imprenta Burillo; según Xavier Albó el *q'uchu* parece originario de Copacabana, aunque presenta sensibles diferencias con respecto al original recogido en el *Devocionario...*, mucho más largo que el pequeño extracto que canta Gregorio. Gregorio Mamani Tayakawa es un devoto fiel de la mamita del Lago y tiene una imagen de la señora de Copacabana en su cuarto donde atiende a los clientes. Gusta ir al “calvario” de Copacabana desde que era un niño y periódicamente vuelve para acrecentar su poder ceremonial como *yatiri*.
 258 Nos damos la mano todos los presentes en el ofertorio de la *mesa*
 259 Gregorio prepara el paquete que Benancio debe colocarse a la izquierda sobre su pecho. Gregorio lo prepara con *kaytu* blanco; a continuación es su hijo Germán Mamani, quien se encarga de la *ch'alla* y de quemar la *mesa*.

- 260 Germán se encarga de todo lo relativo a las *ch'allas* finales de la ofrenda y de hacerla quemar, para ello subimos al pequeño mirador preparado para efectuar la quema de mesas y ofrendas a la *pachamama* que se abre sobre la Cordillera Real Andina, en la parte trasera de la casa de Gregorio.
- 261 Me parece interesante esta innovación que realiza el joven Germán Mamani al incluir, por mi presencia en la quema de la ofrenda, al Banco de España junto a las habituales instituciones bancarias que son objeto de consideración ceremonial.
- 262 Célebre santuario de la Virgen de Urkupiña en Cochabamba.
- 263 Célebre santuario junto al Lago Titicaca. El calvario es célebre por la presencia habitual de *yatiris*; constituye un lugar de poder ritual donde los “maestros” ceremoniales acuden para mejorar sus capacidades.
- 264 Germán efectúa la *ch'alla* con violencia, formulando las plegarias sucesivamente a mayor velocidad.
- 265 Reclama a Benancio su mano derecha. Germán derrama las últimas gotas de la libación de alcohol sobre la mano derecha del paciente. “*Para la suerte estamos llamando al mano; para plata para que venga platita*”, me comenta, es decir para que la buena suerte y la plata representada en la ofrenda de alcohol se deposite en la mano del paciente, como el líquido vertido. De esta forma termina la celebración de la mesa, con un abrazo fraterno entre todos los acompañantes
- 266 De hecho incluso los *yatiris* suelen manipular y reacomodar los ingredientes rituales de las *mesas* preparadas por las “caseras”. Sería muy oportuno motivar a los estudiantes bolivianos de antropología e investigadores en general a realizar investigaciones con las “caseras” de los mercados ceremoniales y con mujeres *yatiri* ya que los trabajos existentes muestran un claro desconocimiento de la variable de género aplicada a los “maestros” ceremoniales aymaras.
- 267 Muchos clientes de las mesas rituales y de las *ch'amakas* que realizan los “maestros” ceremoniales aymaras, se quejan de que “no entienden” las palabras del “maestro”, ya sean en aymara o castellanizadas. Parte del poder de las palabras ceremoniales radica no sólo en quien las formula sino en el hecho de no ser comprendidas del todo.
- 268 Guaquí, pueblo ribereño junto al Lago Titicaca. Son célebres sus balseadas de totora en una laguna artificial para las fiestas de Santiago
- 269 Nombre ceremonial otorgado por los *yatiris* a la hoja de coca.
- 270 Todos ellos son apreciados *achachilas* ceremoniales del sector de Ajllata Grande.
- 271 Llama la atención, por lo que afecta a los ingredientes de la *mesa*, cómo todo tiene que estar emparejado. Existe un “misterio” en las mesas dulces, *muxsa misa*, que representa a la pareja humana, *chachawarmi*; así se dice que al igual que la pareja humana todo tiene su contraparte en el mundo y cuando no se considera, se dice que está *ch'ulla*, incompleto (Platt 1976).
- 272 Consideraré este aspecto sobre la persona en el altiplano aymara en el siguiente apartado del libro
- 273 Todo ese cuidado exquisito, no exento a veces de cierto servilismo, se adopta con la intención de hacer propiciatorio el deseo del cliente ante los comensales sagrados agasajados con la ofrenda.
- 274 Recordemos, según Alfio, el cerro Pachjiri, presente en diversas ofrendas y letanías ceremoniales debe ser nombrado como *ispa achachila*. El caso del *achachila* Uchumachi, el padre de la hoja de coca conocido ceremonialmente como *kimsa phuchani achachila*, “el achachila que tiene tres hijas”.

- 275 La oca, *apilla* (*Oxalis tuberosa*), tubérculo andino de gran importancia dietética en las comunidades próximas al Lago Titicaca, es denominada por Carmelo Condori “*señorita*” en castellano en los rituales y *ch’amakas*. Sólo los productos alimenticios jugosos, vivos, pueden ser incluidos en las letanías y *ch’amakas* ceremoniales. Para Carmelo Condori el *ch’uñu*, por ejemplo, papa deshidratada, está muerto por su sequedad y no puede ser interpelado ceremonialmente.
- 276 Para la hoja de coca, *inalmama*, *k’antu mama*
- 277 *Llujt’a*. Preparado a base de ceniza de quinoa, aunque existen diferentes variedades, con que se acompaña el mascado de la hoja de coca. Recibe la denominación ceremonial de *jilaqata*, “autoridad”.
- 278 La casa campesina, *uta* en aymara, recibe la denominación ceremonial de *kunturmamani uywiri*, *quri tapa*, *quillqi tapa*, en las comunidades de Ajllata Grande.
- 279 *Qhachu ch’uwa* (licor hembra, suave)
- 280 *Urqu ch’uwa* (licor macho, áspero)
- 281 El feto de llama aparece “cargado” con oro y plata (*quri t’ant’a*, *quillqi t’ant’a*) y las semillas de coca que utilizan algunos especialistas rituales, así como el *chiw-chi* recado, lo emplean los *yatiris* en alusión a productos alimenticios como la *kañiwa* tal y como aparece reflejado en la *gloria mesa* de Gregorio: “*Wirinqil achila Janq’um achila akha wawamaru qullata; kañaway mitiya tupu waxt’asman jichhasti ukharakiwa akha Mutistu qullata; akha Liyantraru qullata suyirti saluru; wanku estatu, wanku piru, wanku wuliwiyas*”
- “Wirinqila achachila, Janq’um achachila aquí vas a curar a tu hijo; media carga de cañiwua te regalo, ahora igualmente a Modesto vas a curar; aquí a Leandra vas a curar su suerte, salud; Banco del Estado, Banco Perú, Banco Bolivia”.
- 282 En relación con la idea de globalidad urbana y la mezcla ceremonial merece la pena resaltar unas palabras de Gregorio mientras su padre realizaba una mesa de gloria: “*Llegan pues lluj-lluj* [los relámpagos]... *jummmm* [trueno], *después para awichus, ahí se está haciendo* [en la mesa] *para tíos también, rayos, purita, ahí se está haciendo* [en la mesa]. *Ahí está cantando..pachamama, tios, awichas, rayos puritas*” El *q’uchu* de Gregorio iba destinado, en esta ocasión a una gran cantidad de entidades ceremoniales aymaras, no exclusivamente para Gloria
- 283 Viacha, capital de la provincia Ingavi del Departamento de la Paz.
- 284 Estas manifestaciones continúan revitalizando la dialéctica existente entre la antigua tradición oral y la escrita en las poblaciones andinas. La palabra dicha y la palabra escrita poseen diferente valor e importancia según los contextos en que se utilizan en los Andes. En el dominio ceremonial desde luego es la palabra oral la que adquiere más valor y prestigio. Curiosamente Carmelo Condori denomina a veces a las *mesas* rituales que elabora “escrituras”, puesto que a modo de un testamento certifican, acreditan notarialmente, el pacto establecido entre el oferente y los comensales sagrados a los que se destina.
- 285 Se depositan pequeñas ofrendas líquidas de alcohol, *urqu ch’uwa* (bebida macho, fuerte) y vino *qhachu ch’uwa*, (bebida hembra, suave) aprovechando como recipiente las cáscaras vacías de las nueces que aparecen en las *muxas misas*, mesas dulces.
- 286 Este tipo de actitudes son frecuentes en los lugares y contextos ceremoniales en que coinciden diferentes familias con sus propios *yatiris* quienes parecen competir entre sí por el crédito y público reconocimiento ceremonial.
- 287 Carmelo Condori acostumbra regresar a su casa, frecuentemente de madrugada tras alguna sesión de trabajo con alguno de sus clientes en Ajllata, *ch’allan-*

do para protegerse de los *saxras*, *ñanqhas* o del propio *kharisiri* que pueden acecharle. Según Carmelo, la *ch'alla* fortalece su ánimo y le infunde valor, al igual que el *akulli* de coca [mascado de coca].

288 La *ch'alla* de cerveza se realiza con gran virulencia por parte de Germán levantando chorros de espuma en torno al brasero donde se quema la mesa, en sentido contrario a las agujas del reloj; igualmente se *ch'alla* sobre el tejado de la casa y hacia la Cordillera Real en una magnífica cascada hacia el cielo; la primera cerveza se completa en la *ch'alla*. La cortesía exige que no se sirva a medias; la segunda botella, una vez convidados los comensales de la ofrenda se consume entre los presentes.

289 Tranca, barrera, dificultad que impide el paso en cualquier actividad de la vida (el éxito, la salud, la plata, la familia).

290 Cabildo equivale a reunión; está convocando un cabildo, una reunión entre todos los seres ligados a la mesa negra.

291 Comunidad yungueña a la que pertenece el paciente.

292 Los seres que han llegado "comisionados" para el mal

293 Interroga al sospechoso de quien se piensa que ha originado el daño.

Kimsa ch'íwi

Las tres “sombras” gemelas: Animu, ajayu y kuraji



Las “almas” de los amerindios constituyen el objetivo principal de buena parte de las terapéuticas rituales practicadas por los grupos aborígenes de América. La etnografía andina no aporta grandes cosas en relación con la tipología de las “almas” que integran la persona entre las poblaciones originarias de los Andes. No ocurre así entre los indígenas mesoamericanos, particularmente los de origen maya, cuyo interés por las almas y los acontecimientos que suceden a las diferentes entidades anímicas que configuran la persona ha sido recogido en diversos estudios y monografías que acuciosamente describen, incluso en términos iconográficos, el perfil de dichas entidades (Pitarch 1996a; 1996b). Respecto a las sociedades andinas encontramos escasas alusiones. Algunas referencias de Polia (1989:197;1996) en el Norte peruano sobre las “sombras” en el sector de Huancabamba y en el contexto de los sanadores de las lagunas Huaríngas. Berg (1985:13) y Carter & Mamani (1982:348) realizan algunas disquisiciones sobre los *ajayu* aymaras, pero de carácter muy general y poco específico en referencia a esta cuestión. A pesar de las informaciones constantes sobre la creencia de la pérdida del alma como enfermedad en cualquier monografía de estudios andinos, poco conocemos sobre esas almas que se “pierden”. Por otra parte, la designación de estas “almas” resulta bastante vaga y poco explícita. Las denominaciones son coincidentes respecto al “*ajayu*”, “*animu*”, “*coraje*”, y “*espíritu*”, por lo que respecta al dominio aymara, pero las

delimitaciones entre una y otra entidad no suelen aparecer demasiado claras; así como el “*ajayu*” parece el “alma” de mayor relevancia y protagonismo, el resto, tanto el “ánimo” como el “coraje” o el “espíritu”, intercambian con relativa facilidad sus posiciones de referencia.

Perder una de las entidades anímicas o “almas” que poseen los seres humanos en el altiplano aymara constituye un serio problema de salud. Las “almas” de los seres humanos interesan a toda una pléyade de personajes de características excepcionales que ejercen cierto tipo de tutela ceremonial sobre la vida humana. La *pachamama*, los *achachilas*, las antiguas *chullpas* y los malignos *saxras* del altiplano, anhelan las almas humanas; todos ellos pueden “agarrarlas”, *katxata*, con la intención de devorarlas.¹ Lo que le sucede a las almas, repercute directamente en el estado de salud de sus propietarios; la pérdida de cualquiera de las entidades anímicas supone un problema médico que hay que resolver con prontitud. La gravedad del caso depende de la naturaleza del alma que se ha extraviado o que ha sido “agarrada” y lógicamente, de la identidad del ser que la ha capturado contra su voluntad impidiéndola regresar junto a su doliente propietario.² Hay que intervenir con prontitud para evitar que el alma sea devorada; de lo contrario, el paciente fallece. Para ello es necesario acudir a un *yatiri* o *ch`amakani*, especialistas rituales aymaras, para que liberen el alma capturado y le restituyan a la persona enferma. Ni que decir tiene que los médicos convencionales no entienden de estas dolencias ni saben cómo tratarlas.³

En realidad, los campesinos aymaras del área de Jesús de Machaca así como los del sector lacustre de Santiago de Huata y Achacachi (provincia Omasuyo; departamento de La Paz) entre los que más tiempo he compartido, no emplean el término castellano “alma” para referirse a las entidades anímicas que cada ser humano posee y necesita para subsistir. El término “alma” se aplica a los espíritus de los difuntos,⁴ en particular durante su visita anual para Todos Santos (Fernández Juárez 2002a). De forma genérica, las entidades anímicas que poseen los seres humanos en el altiplano aymara, reciben la denominación de *ch`iwi*, “sombra”, siendo tres (*kimsa ch`iwi*) las entidades que los aymara poseen con la característica de ser sombras gemelas entre sí y con respecto a su propietario, por cuanto constituyen su “doble”. Cada una de estas tres “sombras” recibe una denominación específica: La primera y más importante es conocida como *ajayu*, término antiguo recogido por Bertonio (1984 [1612] II: 108) que define como “*la sombra de todas las cosas*”,⁵ pero sin referencia ex-

presa al concepto de “alma”, como refleja Albó (2003).⁶ El *ajayu* es la sombra principal, su pérdida implica la muerte irreparable del doliente. Las otras “sombras” reciben denominaciones prestadas del castellano, tal es el caso del *animu*, “ánimo”, de carácter secundario frente a la primera, su pérdida puede ser corregida puesto que existe un plazo de tiempo pertinente en que el “ánimo” se presta a ser restituido al doliente para su cura satisfactoria; sin embargo si no se toman las medidas oportunas la pérdida del “ánimo” puede provocar una grave dolencia en el paciente, al demorar su atención, circunstancia que facilita el que el “ánimo” se encuentre lejos y que haya sido devorado en un porcentaje que hace imposible su retorno, especialmente si ha sido comido su corazón, o si el “ánimo” una vez ingerido ha sido ya excretado por la entidad que ha protagonizado su captura; en ese caso no es posible hacer retornar el “ánimo” y el paciente no puede esperar otra cosa salvo una muerte certera. La tercera de las “sombras” recibe la denominación de *kuraji*, “coraje” y su pérdida resulta tan sólo un episodio sin importancia, puesto que tiende a reincorporarse sin mayores problemas a la disciplina corporativa de las “sombras”. En algunas ocasiones es posible encontrar otras denominaciones prestadas del castellano en lo que a la denominación de las “sombras” secundaria se refiere, tales como *ispiritu* “espíritu”, *anjil tila warta*, “ángel de la guarda” o “santo”; en diferentes versiones *animu* y “espíritu” resultan mutuamente intercambiables.⁷ La tríada de “almas” que integran la persona entre los *jaqi* aymaras ha dado lugar a peculiares interpretaciones en similitud con la Trinidad católica.⁸

Los *kimsa ch'iwi*, presentan una caracterización morfológica peculiar; constituyen “dobles” de la persona a la que pertenecen, como si se tratara de ropa superpuesta sobre su propio cuerpo. Su conformación se puede apreciar en las tenues variaciones de luz que se observan en la sombra de los seres humanos.⁹ La sombra oscura e interior es el *ajayu*, la intermedia y semi oscura es el *animu* (ánimo) y la más exterior y clara, el *kuraji* (coraje), si bien, las posiciones de las dos más externas, en algunas informaciones, aparecen intercambiadas.¹⁰ En cualquier caso sí parece evidente el contraste entre el *ajayu*, la sombra principal oscura e interna y las otras dos “sombras” castellanizadas, tanto en la posición relativa que ocupan, más externas, como en los matices de color (Crankshaw 1990:104).

Los afectados por la pérdida de alguna de las “sombras” presentan una sintomatología caracterizada por la desgana, la pérdida de

apetito y sueño, el “ojo blanco y hundido”, la diarrea, el aburrimiento generalizado, la pereza y en los casos más graves, cuando el “alma” ha sido agarrada por los malignos *saxras*, la locura, que se manifiesta en los enfrentamientos familiares, las agresiones filiales y conyugales, la desnudez y falta de policía del afectado.

“De ajayu, la wawa así se mira, se cuenta sus dedos.... ¡ya! Pellizando aquí la cara. ¡Ya está!, ajayu. No mastica la wawa” (Macario Vargas, Qurpa)

¿Dónde se encuentran las sombras? A pesar de considerar la sombra física de los seres *humanos como el modelo configurativo donde se ajustan las kimsa ch`iwi*, lo cierto es que los aymara no toman precauciones específicas respecto a su sombra personal reflejo de la luz del sol. La verdadera amenaza para las “sombras” procede por parte de sus agresores que las buscan penetrando en el corazón de las personas.

“Saxras se llaman esos “maliños” (malignos), saxra, ñanqha, diablo, “maliño”, algunos dicen Satanás. De saxra agarran pues los “ajayus”, sus “animus”, su “ispiritu” siempre. Eso no más es, pero cuando los saxras entran los cuerpos, aquí, el corazón, el corazón entra.... ¡ya! ¡Todas partes le entra, le entra!” (Manuel Coa, La Paz).

El corazón de los seres humanos, *chuyma*, parece alojar al conjunto de las “sombras” y constituye el objeto de deseo de los seres tutelares andinos. El corazón no sólo sirve de asiento para las almas si no que es el órgano físico relacionado con el conocimiento, la sabiduría, la memoria¹¹ y la prudencia. *Chuymani*, literalmente, “el hombre que tiene corazón”, se aplica a los ancianos y a los sabios (De Lucca 1987:40). Por otra parte, Bertonio asigna al corazón todo lo relativo al ánimo, por un lado, así como a las vísceras y las entrañas, del cuerpo, es decir con todo aquello que está dentro del individuo, dentro de su cuerpo, dentro de la persona. Esta asignación del corazón como centro de la persona y lugar donde al parecer se alojan las “sombras” de los seres humanos que son pretendidas para devorarlas por los seres tutelares altioplánicos, adquiere cierta significación amerindia si tenemos en cuenta los ejemplos de la etnografía mesoamericana (Pitarch 1996a; 1996b; Guiteras 1996).¹² Bastien (1987) sitúa igualmente en el *chuyma* la localización de las “sombras” que él de-

nomina *mä ajayu*, (primer ajayu) *pä ajayu* (segundo ajayu) *kimsa ajayu* (tercer ajayu); el *chuyma* es un lugar inespecífico dentro del organismo que facilita el contacto con los principales órganos corporales del ser humano potenciado el intercambio de fluidos corporales.¹³ Por tanto la situación de las sombras altiplánicas adquiere una existencia dual, por un lado en el interior de la persona, en su corazón, *chuyma*, por otro en la “sombra” externa, *ch'iwí*, sobre la que se aprecia el contraste de matices que la luz provoca entre el *ajayu* interno y el “coraje” externo.

Carmelo Condori, por su parte, diferencia entre *jach'a ch'iwí*, *taypi ch'iwí* y *jisk'a ch'iwí* (la sombra grande, la sombra del centro y la sombra pequeña). Carmelo vincula respectivamente a *los kimsa ch'iwí* con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, de forma semejante a la consideración de Macario Vargas en la comunidad de Qurpa sobre la Trinidad católica. El *jach'a ch'iwí* está relacionado con el Padre con el que Carmelo vincula los rezos y solicitudes más frecuentes e importantes; el segundo en importancia es el *taypi ch'iwí*, relacionado con el Hijo que Carmelo Condori asocia con los asuntos que tienen que ver con el cuerpo y la enfermedad y finalmente el *jisk'a ch'iwí* que Carmelo implica con todo lo que concierne tanto al *ajayu* como al “animo” y al “coraje”. *Las kimsa ch'iwí*, para Carmelo Condori se disponen sobre el “cerebro” del cuerpo humano, como si fueran tres ropajes idénticos, tan sólo cambia el tono del brillo y el color que el *ch'iwí* posee, negra el *jach'a ch'iwí*, café el *taypi ch'iwí* y blanco el *jisk'a ch'iwí*. Carmelo me explicó este asiuto de los *ch'iwis*, pelando un p apa; así como la cáscara de la papa son los tres *ch'iwis* para los seres humanos conformando una unidad con su cuerpo.¹⁴

Las reglas terapéuticas básica para solucionar la pérdida de alguna de las “sombras” implica diferentes estrategias para recuperar el “alma” empleando el sacrificio complementario de alguna *waxt'a*, ofrenda ritual, en homenaje al lugar que ha capturado la “sombra”, junto con diferentes medidas para obligar a la “sombra” a retornar a su ser. En el caso de las criaturas lactantes, que se asustan con relativa frecuencia, lo normal es llamar al “alma” extraviada por la noche, en silencio que no deben alterar los perros, empleando la ropa del niño afectado que se deposita en el lugar dónde se cree que se asustó, generalmente con alguna pieza de comida, una fruta o algún dulce de los preferidos por el afectado, de esta forma el “alma” retorna complacida. En el caso de los niños pequeños suele ser el padre quien llame su animo extraviado. Pedro Chura, de la comunidad de

Tuqi Ajllata Alta, emplea un rosario de grandes cuentas de colores, semejante a los rosarios que utilizan los *yatiris* del área de Copacabana o en las zonas de Sagrado Corazón y Faro Murillo en El Alto de La Paz, rematados con grandes crucifijos; en el caso del rosario de Pedro, contiene una vieja bala de fusil. La bala es su “contra” para defender el *animu* de sus hijos con eficacia. Cuenta Pedro Chura cómo al llamar el animo de sus hijos, en las noches, siente la presencia de una sombra, cuando el animo retorna, que le hace erizar el cabello. En ese momento, tocando campana e invocando el nombre de su hijo enfermo, regresa a la casa con un poco de tierra del lugar donde el niño se asustó. Seguidamente le coloca un poco de saliva con la tierra del lugar y sal en forma de cruz sobre la frente, al tiempo de cubrirle con la ropa empleada para llamar su animo. Con eso suele bastar, si no recupera, entonces acude a un *yatiri*.¹⁵ Cada especialista ritual emplea diferentes técnicas para recuperar la “sombra” perdida por parte del doliente. Felipe Mamani Torres, natural de la población de Calacoto (Provincia Pacajes), me ha contado cómo sus hijos acostumbran asustarse. Su hijo Edwin se cayó en el colegio y a partir de ese momento, su cabeza le dolía, no tenía apetito, ni conseguía conciliar el sueño. Felipe acudió a un *yatiri* de La Ceja, natural de la zona de Achacachi, sin decirle nada, en la consulta a las hojas de coca vio cómo, efectivamente, Edwin se había caído y la tierra lo había “agarrado”, *katxyata*. Los *saxras* y la tierra, los “lugares” pueden devorar el *ajayu* del paciente y una vez que lo “botan” [defecan] ya no se puede hacer nada, no se puede llamar, razón por la que hay que actuar rápido, con determinación. Primero pasaron una *waxt’a* para la tierra desde la propia carpita del *yatiri*. “Una *waxt’a* para *pachamama*, para que desampare el *ajayu*”, posteriormente, se llama con una campanita “Edwin *jutamay, jutamay...*” (“Ven, ven, Edwin, vente no más”). Previamente colocaron sobre la tierra una ropita de Edwin y unas manzanas (su fruta predilecta). El *yatiri* sabe cuando el *ajayu* ha regresado ya que algún animalito, insecto se para sobre la ropa “*así como genticita, sabe venir*”, el *ajayu* como figura diminuta que se para sobre la ropa y la manzana. Se recupera la ropa y la fruta y se traslada al lugar del enfermo para colocarle la ropa y hacerle comer la fruta, para, de ese modo, con su nombre reintegrar el *ajayu*. No hay que olvidarse de llevar algo de la tierra del lugar donde se ha asustado para colocárselo en forma de cruz sobre la frente” Rápido se recuperó Edwin de su mal. Felipe achaca al lugar donde viven en El Alto la enfermedad de sus hijos “Rayo “*haiga*” caído más antes. *Waxt’a voy a pagar recién*”.

Las almas anuncian su retorno valiéndose de diferentes formas, se siente su presencia como “sombra”, reflejo del cuerpo del paciente que espera protegido en el espacio doméstico, se escucha su retorno mediante pasos o gente que camina alrededor del “maestro” sin que se vea a nadie; la presencia de las almas sobre la ropa y los dulces o la fruta del afectado se distingue bajo la apariencia de insectos, de “gentecita” o una mariposa blanca que se detiene sobre dichos productos; puede ser un pajarito que canta por la noche o bien levanta el vuelo de forma inesperada. Mario Kuka Laura, natural de la comunidad lacustre de Cumpi introduce con respecto a la apreciación visual de las “sombras”, en concreto con relación al *ajayu*, un dato etnográfico de alcance: El *ajayu* se ve blanco cuando la persona va a morir, en los casos más graves; no se distingue su rostro.¹⁶ Me comenta Mario Kuka el caso de una mujercita enferma, su hija estaba enferma y acudió a un *yatiri* que con la ropa de la niña llamó su *ajayu* “*María está ahí [el ajayu de la niña] pero va a morir*”, era un alma blanca irreconocible en su rostro. Al mes, estando su hija ya recuperada, murió su sobrina, “*cuando no se va a morir el ajayu es como gente, viene con sus colores : a veces es un pajarito que salta, a veces... sonido se escucha cuando pasa a nuestro lado*”.

* * *

El *yatiri* Macario Vargas tiene su propia estrategia ceremonial para “llamar animo” : “*Ahora llamando hay que hacer con campana para que escuche. Después ya he hecho con flor de clavel, blanco siempre. Después hilo hay que amarrar al enfermo. San Nicolás t´ant´a con estrella; sobre eso estoy llamando nuestra alma, espíritu; tenemos estrella; tres estrellas tenemos*”. Veamos su particular terapia asociada al “susto” con un ejemplo concreto, el caso de Hilaco, administrativo del Equipo de Salud Altiplano en la localidad de Qurpa.

Hilaco es un joven aymara del altiplano. Vive en la comunidad de Qurpa, cerca del pueblo de Jesús de Machaqa (provincia Ingavi). Su mujer, Cleo Alaru, trabaja como auxiliar sanitario. Ambos participaron en el traslado de una mujer parturienta a la ciudad de La Paz. El caso era particularmente desesperado puesto que en su vientre ya no se registraba latido fetal alguno ;la criatura había muerto y la situación de la madre empeoraba por momentos. Aquel viaje por el

altiplano de Machaca hacia la ciudad resultó muy accidentado, atropellaron un perro negro en el camino por las prisas en llegar y finalmente todo fue en vano, puesto que la mujer falleció poco después de ingresada en una institución hospitalaria de la ciudad. Hilaco quedó impresionado por el suceso. A las pocas semanas un sarpullido encarnado erupcionó por todo su cuerpo produciéndole un malestar generalizado, pérdida de apetito y fiebre, dejándole postrado en cama con ciertos resabios de dejadez y abulia. El médico de la posta, un facultativo de La Paz escasamente integrado en las costumbres indígenas, diagnóstico una varicela y no se ocupó más del asunto. Sin embargo Cleo, la mujer de Hilaco, no se conformó con el diagnóstico y tratamiento recomendado por el médico. En la mañana, antes de incorporarse al trabajo, se acercó a ver a su tío Macario, conocido *yatiri* del lugar. La lectura de hojas de coca estableció un diagnóstico sustancialmente diferente al del médico convencional. Hilaco se había “asustado”, era preciso llamar de vuelta a su *animu*, entidad anímica que había perdido en el viaje a La Paz. Por otra parte, debido a la estancia de Hilaco en la institución hospitalaria, el *yatiri* Macario consideraba que había sido atacado por el *kharisiri*,¹⁷ circunstancia que explicaba su malestar, cansancio y debilidad generalizados. Esa misma noche acudimos a la posta sanitaria para llamar el “animo” de Hilaco, aprovechando que el equipo médico de la posta se encontraba en La Paz.

Macario en primer lugar realizó una consulta a las hojas de coca con la intención de asegurar el diagnóstico previo y confirmar el momento propicio para iniciar el tratamiento. A continuación elaboró una ofrenda compleja (*Waxt'a*), destinada a diferentes seres tutelares del altiplano, especialmente a todos aquellos relacionados con los caminos: *achachilas* (cerros de la Cordillera Real y otros de carácter locales), *pachamama*, *ch'uwa achachilas* (manantes de agua), *chullpa awichas* (restos arqueológicos) y *waras waras* (estrellas). La elaboración de la ofrenda considera a todos los comensales pertinentes, realizando un círculo en sentido levógiro, contrario a las agujas del reloj, y cumplimentando una vuelta completa al horizonte. Esta vuelta comienza por el Este, el cerro Illimani, y culmina con los cerros principales del Occidente a partir del cerro Sajama. El círculo tiene que ser trazado correctamente y hermético, “cerrado”, para que resulte eficaz. Ningún comensal que no haya sido expresamente invitado puede presentarse al agasajo que Macario efectúa al elaborar la ofrenda.¹⁸

Una vez elaborada la ofrenda, Macario se la entrega al adormilado Hilaco para que la retenga contra su pecho, sobre su “corazón” concretamente. A la medianoche se dispone a llamar su “ánimo”. Para ello solicita de Hilaco alguna de sus ropas, concretamente el *lluch`u* característico gorro de orejeras del altiplano. Dentro del *lluch`u*, Macario introduce un pan de San Nicolás¹⁹ y unos claveles blancos. Sobre la superficie del gorro, una campana y un espejo. Con todo el conjunto sale al exterior de la posta. Es noche cerrada, hacemos lo imposible por no atraer la atención de los perros cuyo ladrido es considerado pésimo augurio. Deposita todo el conjunto sobre el suelo. Tras efectuar una *ch`alla* de alcohol para los *acha-chilas* y la *pachamama*, otra de vino para las *waras waras*, otra de alcohol rebajado con agua para los *ch`uwa achachilas* y otra postera de alcohol para las *chullpa awichas*, hace sonar la campana reclamando el retorno del “ánimo”. “*Hilaco, Hilaco, Hilaco animupa jutam, jutam, jutamay*”, (“Hilaco, Hilaco, que regrese el ánimo de Hilaco, que regrese no más”). Deposita la campana junto con el resto de objetos que ha colocado sobre un saco blancuzco en el suelo. El clavel y el Pan de San Nicolás dentro del *lluch`u* y sobre el gorro de orejeras, el espejo y la campana.

Nos retiramos un buen trecho en silencio. Macario de rato en rato se acerca para inspeccionar el preparado. El silencio nocturno ha acompañado favorablemente nuestra operación. De repente recoge todos los abalorios y entra en la habitación de la posta donde se encuentra Hilaco. Despierta al somnoliento enfermo y tocando la campana sobre su cabeza le coloca el *lluch`u* repitiendo su nombre “¡Hilaco, Hilaco!”. Con el nombre de Hilaco le ata un trozo de *kaytu*, hilo trenzado de lana de oveja, sobre el cuello. Le muestra el pequeño espejo obligando a Hilaco a que se vea y reclamando al “ánimo” que se reconozca. Finalmente, prepara una infusión, un mate, al que acompaña el pan de San Nicolás pulverizado y las flores de clavel. Hilaco bebe por completo el preparado hasta que no queda nada, solo entonces puede reposar su cabeza de nuevo en el catre. Pocos minutos después, Macario le ofrece, para que tome, una pócima específica que su mujer ha preparado contra el mal del *kharisiri*, eso sí, con absoluta discreción; es decir, sin que Hilaco sepa cual ha sido la causa de su enfermedad. Si descubriera que ha sido atacado por el *kharisiri* empeoraría hasta fallecer. Con las últimas recomendaciones a la mujer de Hilaco, insistiendo encarecidamente que no coma ningún alimento “fresco”, especialmente carne, nos retiramos de la pos-

ta bien entrada la madrugada con un frío gélido que nos sacude los huesos. El camino de regreso a la casa de Macario resulta tortuoso por la oscuridad cerrada de la noche ;al fondo los ladridos de los perros de las estancias vecinas en aproximación inquietante y recortándose contra las luces de nuestra linterna sombras amenazantes que Macario no duda en relacionar con el propio *kharisiri*.

La estrategia de restitución del alma o “sombra” perdida en el caso de Hilaco implica dos operaciones complejas de gran relevancia sensitiva. Por un lado la conformación de un banquete ritual con los ingredientes de la ofrenda que ponen a prueba el atractivo culinario de los comensales implicados en la restitución de la “sombra”, quienes deben renunciar a la tutela impropia que están ejerciendo sobre ella para que pueda reincorporarse de nuevo al enfermo. Por otro lado, un conjunto de estrategias que pretenden, igualmente de una forma sensitiva encaminar el retorno de la “sombra” sobre el paciente. Para ello, la “sombra” debe reconocerse a sí misma e identificar a su propietario. Debe avivar su oído y acudir a los llamados efectuados de viva voz y mediante los toques de campana para alcanzar el lugar donde el *yatiri* le convoca. Debe mirarse y reconocerse en el espejo, disfrutar de la fragancia de los claveles, degustar el sabor del pan de San Nicolás y familiarizarse con el tacto de la ropa de su propietario.²⁰ Posteriormente tiene que reconocerse a sí mismo en el doiente. Para ello el *yatiri*, le coloca el *lluch'u* sobre la cabeza, le obliga a mirarse en el pequeño espejo; le amarra un hilo trenzado sobre el cuello [kaytu] con su nombre; le hace ingerir las flores y el pan de San Nicolás. Es decir, todos los sentidos (olfato, gusto, tacto, oído y vista) son ceremonialmente azuzados para confirmar la afinidad existente entre la “sombra” perdida y su dueño. El valor sensible de la “sombra” y su corporeidad es definida empleando la referencia del único modelo que se ajusta como un guante a sus propias características sensitivas :su “doble”, es decir, el cuerpo físico del enfermo.

* * *

Severino Vila Huanca, médico *kallawayá*²¹ residente en El Alto de La Paz, utiliza otros remedios para tratar el “susto”. Severino combina, como otros especialistas rituales del altiplano, la llamada del *ajayu* con la elaboración de ofrendas rituales, concretamente “gloria

mesa" o mesa "del Señor" junto con *pachamama mesa* destinada a la "madre tierra" y los lugares causantes de susto; en los casos extremos en que la dolencia del "susto" convierte en "locos" a los enfermos, emplea igualmente *ch'iyara misas* (mesas negras). Aquí está parte de su testimonio que nos sirve para complementar y contrastar las informaciones referidas sobre los yatiris aymaras.

"...Siempre hay que llamarlo [el ánimo] con su ch'ullito,²² con su azúcar, coca, todo eso va a necesitar, luego pijcharemos la coquita; de ahí vamos a empezar a preparar, con todo fe, con azucarcito, coca, clavel blanco, incienso y copal y también podemos meter sebario,²³ también eso; más que todo, incienso y copal y vamos a empezar, mientras pijcharemos coquita"

Para Severino la enfermedad del "susto" provoca la muerte si no se actúa con celeridad y decisión en su tratamiento.

"Se muere [el paciente]. Digamos la persona, como demonio le ha "pescao" así ¿no? saxra, demonio, entonces, cuando muere, aquí como ahorcado, como chicoteado, verde, verde,... por todas partes, corte".²⁴ Entonces..... "¿por qué no haces llamar su animo?" "¿por qué no haces curar a tu hijo?", diciendo; debes curar con un curandero, le dice la gente entonces...". "No he hecho curar curandero, no he hecho llamar su animo" Por causa de eso se ha muerto; aunque médico cura..... ¿no le hace nada! Igual no más, como calmante no más le da, igual no más, desesperado... cualquier gente, gente grande y gente wawa²⁵ ¡igual no más!... no quieren comida, poco comen, afligido, nervioso y mueren".

"Ese curarlo, cuando está la gente grande.... "he visto un lugar fantasma, un cóndor, aparecer, en oscuro siempre... he visto, animo he perdido" dice, "otra clase me he puesto, desesperado, todos mis pelos me he parado.... ¿qué será? Entonces ya no quiero comida", dicen no entra comida, no me llega sueño, despierto, un cacho duermo, me duele la cabeza", dicen "¿no es qué?" Todas las cosas son esto... ellos son asustados; demonio está llevando sus espi-ritu, entonces cuando lleva.... "no quiero comida, aburrido, afligido, desesperado, a los perros pateo, algunos discuten con su madre o cualquiera, como loco se vuelve..... "¡dejame en paz!", te

puede arrojar con cualquier cosa, entonces eso cuando.... jendemoniado! cuando demonio lleva su espíritu. Eso se cura, cataplasma, colocan con conejo, colocan gallo rojo lo podemos colocar, con él colocamos, el cortar con incienso y copal²⁶ a media espalda se coloca y así, poco a poco se cura. Ya baja, por lo menos tres horas, dos horas tiene que dormir con el ese animal agarradito, lo que va a ocupar las mesitas igual con eso también, junto con eso, acostarse, dos conejitos con su gallito agarrado, un gallo rojo, “nina gallo”. Con ese se cura y luego dónde se ha asustado, en ese lugar tiene que quemar, tiene que pagarlo, las mesas, tiene que quemar, en lugar tiene que quemar, tiene que enterrar [el gallo, el conejo]. Donde se ha asustado, traemos tierra haciendo cruz, llamando su animo; igual se hace tomar con coquita, con q’uwita, con untito, con clavel, matesito, entonces, un poquito no más, con las sobras, se lava, no tiene que levantar, esas sobras se pueden quemar donde se ha asustado”.

“Cuando está uno, uno cuando se asusta, un río, una playa, una gocha, [lago], alguna parte..¿no?²⁷ Esa persona no puede comer, se fatiga, duele su cabeza, brincos, saltos que hace en el sueño ¿no? Grita, o llora, o también puede ser, no recibe la comida..¿nada! o sea que tiene asco, tiene desesperaciones, cuando convidamos, poco come, no come mucho, tiene ¿asco! A la comida, se aflige, se pone nervioso ¿no? Entonces, en ese caso, nosotros ya sabemos que está de ajayu. Entonces hay que preparar una pequeña mesita, no es necesario mucho, ¿no? Unas coquitas, clavelsito, incienso, copal, llamp’u de llama, unto de llama, clavel blanco, o cualquier color mayormente; en qué lugar, donde se ha asustado, la tierrita hay que traer haciendo cruz, hay que traer preparado en su pecho. Será pues media hora, será una hora, en su pecho está [el preparado] si se duerme mejor, entonces, rezándoselo, hay que bajar la mesita con oración ¿no? Luego afuera, salimos con su gorrito, con su azucarcito, con su galletita, ¿no? Entonces llaman su animo, su ajayu, su espíritu, “venga, venga, venga”, llámalo, con su nombre, con su apellido completo, llamarlo entonces ya está llamado su animo, le damos una jarra que trae, con campanita todo llamamos, entonces un jarro con agua hervida trae, hirviendo el agua, hervida entonces le metemos los preparados, todos las mesas, azúcar, todo lo que hay que colocar lo metemos, le damos infusión, infusión unos cinco minutos hay que moverlo, batirlo ¿no? y darle al enfermo así, despierto “despertate, tomá estito”, con oraciones lo deshacemos, le damos seis cucha-

raditas, se toma... tres, seis cucharaditas, máximo, luego, también en un bañador le vaciamos el agua que sobre que tiene el jarro, lavamos su manito, su carita, y luego también lavando se duerme “descansate”, nosotros salimos “recibite Madre Tierra, recibite, recibite, recibite”.. hay que ch'allar ese que ha lavado, entonces ch'allamos hacia fuera, qué lugar se haya asustado, qué lugar perro se haya asustado, qué lugar perro le ha ladrado, qué lugar, algún animal, lo ha asustado, la gente, el carro, el perro..el qué ¿no?... entonces “recibite, recibite, recibite, tal lugar” ¿no? demandando tal lugar “recibite, recibite, recibite”, se hace recibir y el maestro ya no vuelve el mismo lugar donde está el enfermo, se va de ahí, con su tijerita, su cuchillito para su defensa²⁸ para que vuelva el asustado, su defensa”.

“Al siguiente [día] en la mañana, no será muy temprano a las nueve y media, ¡a las diez! máximo se levanta, el enfermo ¿no? Levanta, hay que poner su crucito con querosenito, su frente, si no es en la palma de la mano querosene o si no es carbón, quemado, negro, ¿no es qué?. Manchadlo la cara en cruz, así es persignaciones ¿no? Está caminando, en los pies también, entonces así cruz para que salga hacia fuera, basta que mire la gente, basta que de vueltas hasta afuera salir ¿no? Luego se puede bañarse todo, así es la curación del ajayu”.

“Ahora, cuestión de los locos..... también hay”

Para Severino el mal de los “locos” responde a casos extremos de “susto” ocasionados por el demonio y los malignos saxras.

“¡Claro, saxra es pues!”²⁹ “Puede ser esos locos.... viene por mala alimentación, por debilidad, también puede ser de susto ¿no?, los locos, los ríos, malos lugares que andan ellos, porque.... por debilidad se hacen “pescar” [su ajayu] un demonio, anchanchu,³⁰ decimos diablos, esos saxras, decimos, otra parte, demonio, entonces ellos se ven ¿no?, diablo le ve [tienen un encuentro] entonces el persona se asusta ¿no? Puuucha, se pone a vomitar, si no, sale sangre de su nariz, duele la cabeza, alterado, desesperado, hasta temblar se llega ¿no? se tiembla, “no sé qué me pasa, me he visto en río o perro o cóndor o gente me ha aparecido, ma ha desposeído ahora, gente me ha parado mi frente, me ha parado, quiere trancarme, entonces yo me he puesto otra clase, querían llevarme

no me he dejado llevarme, me he hecho cruz, me he persignado ya de eso me han calmado. Mal he llegado a mi casa,” dice, ¿no? Entonces, en la tarde, venga a vomitar, dolor de cabeza, no tiene ganas para nada, noches levanta, quiere correrse, quiere irse a otro lugar, para él cualquier lugar es avenida, para él cualquier lugar un camino ancho se abre, un camino chiquitito, pero ancho se abre, puede corretear, puede andar pelado o si no, sus cabellos andan parados, se desviste ya no está en su control, ya está totalmente endemoniado con los anchachus, entonces no tiene esa fuerza para andar. Hay otros que no saben, no pueden hacer nada [por curar] porque médico y médico, ¡No le hacen nada!; entonces mientras que el curandero se lo prepara, una mesita, como ahora vamos a preparar así, entonces... será un perro rojo, o puede ser un gato de tres colores, agarramos, le matamos, le abrimos la tripa, todo como para desollado, sangre caliente mismo, con incienso y copal la cataplasma ponerlo la espalda, luego, las mesas preparamos también, entonces mesas preparadas en su pecho colocamos, todo completo con incienso, q’úwa, todas esas cosas en su pecho con su calvario, con su gatito durmiendo y luego también de mesa negra, espinas, con toda clase de hierbas, de diferentes rocas de barbas de roca que traen los ríos, toda clase de hierbas, palos, pelos, en fin qué clases de hierbas que bota el río, todo ese también hay que hacer humear al enfermo, si no hay que hacer lavar con esas hierbas, pelo de chanco, barbas de choca, rocas, nido de lorito, entonces todo eso incluido, un hervor bañarlo cintura abajo y luego bajarlo todas las cosas, todo preparado, llevarlo donde se ha asustado, ahí decimos “te lo estoy pagando, perdónale, diculpale al sr... suelte su animo, suelte su ajayu, suelte su espíritu”... enciéndelo [el fuego] la tierrita hay que alzar con azucarcito hay que traer con su cholito, llamando animo, hacer tomar [al enfermo] a sus familiares hay que entregar, hacen tomar y el curandero se va con campanita hay que amarrar “perdone name”, eso sería, con queronsito se hace una cruz sobre el rostro, frente, pómulos, barbilla... ya no se molesta “.

“Ahora, llamar animo, vamos a preparar, vamos a preparar. Vamos a necesitar clavel, coca, incienso, copal, azúcar, unto y clavel... eso no más necesita, la tierrita, donde se ha asustado hay que alzarlo, así rezando hay que alzarlo en cruz”

“Hay secreto de los kallawayas, muchas veces en lugares estamos, en campo...” me he asustado” dice ¿no? le alza la tierrita un poquitito en cruz, chupar³¹ o también puede ser tres veces escupir

¡taj, taj, taj!, alzar un poquito. Hay otros que hacen baño [defecar] o bien orinan hacen como k'intu. También puede ser para un asustado, agarrar flexiones del cuello, cabello de atrás, masaje de cuello, de la frente, las manos arriba, caminos cruzados, un jalón de cabello, tres veces hay que dar, p'oj, p'oj, p'oj, cuando sueña p'oj tres veces.... corazón volteado. Donde no hay coca, no hay nada, con salsito frotarlo, con azucarcito llamar su animito, llamar su animito, así no más, gustoso, dulce es el azúcar con su tierrita. Igual acepta su q'ulluru, negativo, quiere decir me acobardado, ¡carajo! Ya me he calmado con eso ¡carajo!, machismo, con coraje hay que ponerse ¡ qué cosa.....! Es así".

Junto con las ofrendas complejas, Severino elabora un pequeño preparado ritual específico para llamar el *ajayu*. Estas son sus indicaciones.

"Se ponen seis hojitas de coca, también docena se puede poner, pequeña mesa, se llama su animito, su ajayu, su espíritu santo, poquito no más, ese sería los saxras, los locos, ¿no? Seis hojitas de coca, k'intu, seis hojitas de coca, clavel, rojo.... ¡blanco! puede ser. Entonces viene... wira q'uwita, untito de llama... incienso, así se prepara, con toda fe, con toda voluntad, por que muchas personas dicen que... ahora copal, es bueno para dolor de estómago, luego el azúcar y también la tierrita aquí [del lugar donde se asustó]. Ahora vino o alcohol puede ser"

Realiza una *ch'alla* completa sobre el preparado.

"En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, buena hora que sea pachamama al joven Francisco, su animo, ajayu, espíritu, santo son con coraje, coraje, awichu, tio, recibite.... disculpale, dale fuerza, dale valor dale animos, ajayu, espíritu santo son con coraje.... ¡vengan, vengan, vengan ¡, perdónale, disculpale, donde se ha asustado donde se ha afligido, donde ha llorado, donde ha dormido, perdónale, disculpale; en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, amen.³² "En el nombre del Pa-

dre, del Hijo y del Es`pírut Santo, sus animos, sus ajayus, su espíritu, su santos, sus corajes, que sea tranquilo donde se ha asutado, donde se ha afligido, donde ha llorado, perdónale, disculpale. Madre Tierra, en Viacha, Oruro, camino a Oruro, camino a Santa Cruz, donde se ha asustado, donde se ha afligido, donde ha llorado donde ha renegado, donde ha dormido, perdónale, Madre Tierra, con cariño, con corazón, con voluntad te lo está convidando esta mesita. En el Nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo amén”..”Suéltelo, suéltelo, suéltelo”

El paciente tiene que retener ese pequeño preparado ceremonial sobre su pecho y tomar con agua hervida una pequeña dosis dentro de media hora.

“Así se prepara ¿no? Todo lo metemos al agua hervida, tomas un poquito, tres cucharaditas, lo demás te lavas tus manitos si tienes carachis te limpias, luego se ch´alla con lo que se ha lavado. Ese sería”.

* * *

El testimonio de Severino identifica de una forma precisa la sintomatología del “asustado”. El doliente que ha perdido su “ánimo” se encuentra desesperado, no come, ni consigue conciliar el sueño, padece una abulia generalizada, provoca enfrentamientos y conflictos domésticos y, en los casos más graves, los “agarrados” por los *saxras*, los “locos”, el paciente pierde todo control, caminando por los cerros sin ningún aderezo de policía y desnudo enfrentándose a los parientes que pretenden socorrerle. El “susto” y la pérdida consiguiente del “ánimo”, precisa de una terapia específica que consiste en el llamado del “animo” en su triple vertiente, [animo, ajayu, coraje], indisoluble para Severino. La llamada del “ánimo” es efectuada conjuntamente con la elaboración de ofrendas rituales en las que Severino combina las mesas “del Señor” o “*gloria mesa*”, con la *mesa* a los “lugares” donde el paciente se asustó o “*pachamama mesa*”. En los casos extremos en que es el diablo o los *saxras* quienes agarran el “animo” del paciente, sacrifica un animal (gallo rojo, conejo de tres colores) conjunta-

mente con una *ch'iyara misa*, “mesa negra”. Severino contempla la satisfacción culinaria de todas las entidades que pueden pretender el “ánimo” de sus pacientes, los seres de la “gloria”, los de la tierra y los malignos del inframundo. Todos ellos susceptibles de ser agasajados con la comida ritual que prefieren para negociar, a base de solícitas excusas y ruegos de perdón, la liberación del *ajayu*, animo y coraje de su paciente. El preparado ritual específico de la llamada del *ajayu* incluye un *k'intu* de hojas de coca, clavel, *wira q'ua*, incienso, copal y azúcar. Todas ellas sustancias gustosas para el “lugar” que atenaza e impide el regreso del *ajayu*. Se trata de productos que agradan sus sentidos y estimulan la conversación entre el oferente y el destinatario ceremonial del sacrificio.

Tres son los preparados rituales que elabora Severino así como el número de entidades anímicas, *ajayu*, animo, coraje, que poseen los seres humanos; igualmente tres son los horizontes de la cosmología altiplánica y andina comprometidos en los rezos y oraciones relacionadas con el susto : los del lado de la “Gloria”, *Alax Pacha*, los “lugares” asociados a la *pachamama*, *Aka Pacha*, y los malignos *saxras* del inframundo, *Manqha Pacha*.³³ El número “tres” y sus múltiplos adquieren una gran relevancia en el dominio ritual aymara; en este caso, la necesidad de consultar y favorecer a todos los seres tutelares del panteón ceremonial, los de “arriba” los de “este mundo” y los de “abajo” refuerzan el valor otorgado al “susto” como síndrome patológico de importancia. El mundo, configurado en tres partes con intensas relaciones e interacciones mutuas, sufre con las tribulaciones de las “almas” de los “asustados”. En relación con el “susto” parece existir una simbólica homología entre la naturaleza trina [*ajayu*, animo y coraje] de la “persona” en el altiplano y la visión ritual, igualmente trina, del mundo que lo cobija.

No es la única homología posible. Severino considera a la casa, el hogar campesino, como entidad susceptible de originar “susto”;³⁴ así lo expresa Felipe Mamani, convencido de que la ubicación de su hogar en una de las barriadas populares de El Alto de La Paz, es la causa de la frecuencia con que sus hijos se “asustan”, tanto es así que va a ofrecer una *waxt'a* a la tierra y al *kunturmamani* para solucionar el problema. La casa campesina, el *kunturmamani*, genera “susto” es sus inquilinos cuando no se ha procedido al cuidado ritual específico durante su elaboración, consistente en marcar con sal los cimientos de la casa, ofrecer las libaciones rituales correspondientes con alcohol y *akulliku* de hojas de coca, o el sacrificio de *waxt'as*, con-

teniendo, en algunas ocasiones *qarwa sullu*, feto de llama, en cada una de las esquinas del hogar; los casos más sofisticados aceptan la *wilancha* o sacrificio de sangre de alguna llama o alpaca. Es preciso festejar al *kunturmamani*, una vez concluida la obra, al techar el hogar el tercer día de faena. La sal sobre los cimientos, “da nombre” al *kunturmamani*, al igual que se emplea en los “bautizos” campesinos en ausencia del cura, e incluso en el entierro de los niños *murú*, muertos antes de su bautizo, que el *yatiri* signa con la cruz de sal sobre su frente para que entren en el jardín de Cristo.³⁵

El “susto”, provocado por la pérdida del “ánimo”, presenta diferentes efectos en el doliente. Por un lado, alteraciones orgánicas, vómitos, hemorragias nasales, diarreas en las *wawas*, insomnio, pérdida de apetito, por otro, alteraciones importantes en las relaciones domésticas interparentales [peleas, separaciones conyugales] y, en los casos más graves, ejemplificados por la captura del *ajayu* por el demonio, la locura, manifestada en prácticas alejadas del consenso social que establece la cultura (desnudez del cuerpo, abandono de la higiene, frecuente lugares deshabitados). El “loco”, la manifestación extrema de la pérdida del “ánimo”, se comporta como un ser desorientado respecto a las normas culturales del grupo, es un ser desposeído de sus señas de identidad colectivas; se aleja del entorno doméstico y escapa hacia los cerros y lugares no aptos para la residencia humana permanente; huye del grupo y de sus señas de pertenencia; el loco, “asustado extremo”, se muestra desnudo en su aderezo externo y desposeído de la referencia colectiva que ofrece la cultura; diríase refugiado en un entorno sin reglas sociales que satisfacer, como se aplica a los antiguos del *Purum pacha*. No en vano el tratamiento de llamada de “ánimo” incluye, finalmente, la signatura específica de la cruz en rostro, manos y pies del “asustado”. La señal de la cruz, con sal o tierra del lugar, querosene o carbón, sirve como icono demarcador entre el dominio de la naturaleza y el de la cultura.³⁶ La cruz signa a la “persona” para diferenciarlo del “loco”, el ser dominado por el caos y la anomia social que afecta a los *saxras* del altiplano y a quienes comparten sus inhóspitos escenarios (*anchanchus*, “condenados”....) lejos de los pueblos y las aldeas. En esta circunstancia el empleo del icono cristiano va más allá de cualquier implicación directa con respecto a la ortodoxia del cánón católico para resaltar el valor del ser humano socializado; el convaleciente de “susto” marcado con la cruz, ya sea con la sal,³⁷ la saliva paterna y la tierra del lugar donde se asustó, ya sea con el querosene o las marcas de carbón,

expone públicamente su regreso al dominio de las normas sociales, al ámbito protector de la cultura; declara su renovada constitución como persona en la posesión conjunta de sus tres entidades anímicas. Para ello es necesario previamente formular un intercambio entre el “asustado” y la entidad que retiene su *ajayu*. Severino baña al paciente con las basuras e inmundicias que traen los ríos, junto con los abalorios ceremoniales del plato ritual que ha elaborado previamente. Hierve el conjunto de ingredientes y con el resultado de esa decocción baña al paciente, al menos el rostro, las manos y los pies, partes del cuerpo que serán luego, una vez purificadas con el baño, marcadas con el signo de la cruz. El resultado del baño es ofrecido en forma de libaciones rituales a los lugares causantes del susto; es decir se está ofreciendo como bebida ceremonial el baño ritual a que se ha sometido el paciente; de esta forma las esencias corporales del paciente son introducidas en la libación ceremonial para que el causante del “susto” sacie su apetito y a cambio, una vez conformado, libere el *ajayu* del “asustado”. La entidad que ha ocasionado el “susto” cambia el alma del paciente por los detritus de sus esencias corporales.³⁸ Este gusto de las entidades tutelares del altiplano, los lugares y *saxras*, susceptibles de causar “susto” en los pobladores aymaras, por los fluidos e interioridades humanas aparece en el testimonio de Severino, concretamente en la recomendaciones para prevenirnos del “susto”; así aconseja escupir tres veces, orinarse o defecar sobre el lugar. Por un lado constituye un estrategia para envalentonarse y demostrar fuerza, coraje, ánimo y valor ante el lugar que pretende “asustarnos”, por otro lado Severino lo considera un *k'intu*, como si se tratase de una ofrenda ceremonial que satisface los deseos culinarios del lugar que pretende devorar nuestro *ajayu*. De esta forma, los diferentes fluidos humanos, los productos orgánicos internos actúan a la manera de sucedáneos valiosos de las “sombras”, capaces de apaciguar el apetito de los seres tutelares del altiplano que tienen la capacidad de ocasionar “susto”.³⁹

El reclamo de Severino ante la vuelta del animo, *ajayu*, y coraje del enfermo consiste en la inspiración sobre el paciente, por parte de los seres tutelares a los que agasaja con las ofrendas rituales, de fuerza, valor, valentía, “machismo”, como indica el propio Severino de una forma expresiva en su testimonio. Los tímidos enferman con gran facilidad, me comentaba Pedro Chura en Tuqi Ajllata Alta, porque se asustan por todo. El principal arma contra el “susto” es el valor, el coraje, el ánimo, la expresión explícita de los “sombras” huma-

nas, ante las situaciones de la vida. El discurso sobre la enfermedad del “susto” se refiere especialmente al dominio del valor entre los seres humanos. Los seres tutelares del altiplano amenazan la autonomía e independencia que el valor otorga a los pobladores andinos; anhelan esta característica humana que los emparenta con ellos mismos. La ingesta de las “sombras” de los humanos priva a sus víctimas de esta cualidad básica en el altiplano con la que es necesario afrontar las múltiples obligaciones de la vida familiar y comunitaria; los tímidos difícilmente prosperan en el ámbito social del altiplano; difícilmente llevarán a cabo sus obligaciones comunitarias ni serán propuestos como autoridades de relevancia.

La pérdida de las “sombras” constituye una dolencia nuclear en el altiplano aymara y en otros sectores de los Andes, por cuanto incapacita al que lo sufre para la vida en comunidad, es decir para el desempeño de su calidad como *jaqi*, persona, pero además pone en peligro, no sólo el cuerpo físico del paciente y su competencia como “persona”, sino la memoria histórica del grupo forjada en el seno del hogar y en el eficaz equilibrio de un mundo “terno”, tripartito, puesto en inestable amenaza con la pérdida de las “sombras”. Constituye uno de los umbrales que definen el ámbito de competencia o incompetencia de los médicos convencionales. El médico no es el interlocutor válido para solucionar dicha aflicción por cuanto afecta no sólo al cuerpo físico del paciente, si no a los sectores habituales en los que el enfermo desempeña su vida, como son el doméstico y el comunitario, inaccesibles habitualmente a la actuación del médico.⁴⁰ Son los especialistas rituales aymaras quienes se encargan de la recuperación del afectado por el “susto” para que con el regreso de las “sombras” perdidas, el enfermo retorne a su condición humana de referencia, es decir constituido de nuevo en su integridad como persona, reafirmando la posición que le corresponde en el ámbito familiar y comunitario en el entramado de obligaciones y normas que define la cultura. No resulta casual que el especialista ritual de mayor prestigio en el altiplano aymara se vincule explícitamente con el dominio de las “sombras”. *Ch’amakani*, dueño de la oscuridad, o *ch’iwini*, dueño de la sombra, son las denominaciones aymaras usuales para este especialista ritual capaz de convocar en las sesiones de *ch’amaka* oscuridad, tanto a los seres tutelares del altiplano en su amplia y variada tipología, como a las “sombras” cautivas o a las propias entidades anímicas de las personas causantes de la aflicción que sufre el paciente. Incluso puede hablar con las “almas” de los difun-

tos, al poco de producirse la defunción, para que explique ante sus familiares las circunstancias de su muerte y puedan despedirse hasta Todos Santos. Es desde la “sombra” como el *ch'iwini* actúa sobre el pasado y el futuro, acondicionando los desperfectos que la vida ha ocasionado entre sus clientes para restaurar la confianza, el valor, el ánimo y el coraje de los afligidos. En el dominio de la “sombra”, el *ch'iwini* ofrece un nuevo sentido y valor reafirmando las posiciones del grupo en que el afligido debe incorporarse de nuevo en plena posesión de sus facultades humanas.

* * *

Hasta aquí esta relación sobre los *yatiris* y especialistas rituales aymaras. Espero que su lectura, particularmente entre los propios bolivianos, contribuya a valorar el patrimonio cultural de una Bolivia diversa, multiétnica y pluricultural condenada a entenderse, reconocerse y respetarse a sí misma en sus variadas lenguas y rostros para ser viable. Quizá es la principal enseñanza que los “maestros” aymaras nos legan en este momento, clave para Bolivia, cada vez que hacen resbalar entre los nudillos de sus dedos las hojas de coca, establecer un diálogo permanente donde las posturas más encontradas alcanzan siempre el más justo acomodo en aras de la salud, el bienestar y la dignidad de los seres humanos. Quien está en condiciones de abuenar a los seres del *alax pacha*, el *aka pacha* y el *manqa pacha* para garantizar la suerte de sus beneficiarios no puede sino sorprenderse con el fracaso que implica en toda conversación empuñar la violencia entre bolivianos.

Notas

- 1 Carmelo Condori de la comunidad de Tuqi Ajllata Alta (provincia Omasuyos) puntualiza: “*si ha hecho baño, no se puede llamar*”. Es decir, el *ajayu* no sólo es pretendido por los “lugares” y seres tutelares del altiplano para devorarlo, sino que lo digieren y defecan; una vez producido el proceso completo de la digestión ya no se puede intervenir para restituirlo a la víctima.
- 2 La pérdida del *ajayu*, el “ánimo” o el “coraje”, constituyen variantes específicas en los Andes con respecto a la dolencia del “susto”, bien documentada en diferentes sectores de América Latina (Rubel 1986)

- 3 “No sabe, no sabe. No sabe llamar del *ajayu* [el médico]. Con su maquineta, así tratamiento... y sana no más. ¿Qué pasa? Yo... ¿*ajayu*?... “No hay *ajayu*, nada”, así dice [el médico]. No entiende. “Esos son *layqas* [brujos] [dice el doctor]” (Macario vargas, Qurpa).
- 4 Los manantes de agua, ríos y lagunas, los espacios acuáticos suelen ser entornos propensos al “susto” y a la pérdida subsecuente de las “sombras”; estos espacios donde la gente se “asusta” igualmente se asocian a las “almas”, es decir a los espíritus de los muertos. Las “sombras” de los humanos parecen tener cierta que-rencia por estos lugares sede de las “almas”, de los difuntos. El término precolo-nial para referirse a los espíritus de los difuntos era *supaya*, ahora identificado como “diablo” (Taylor 1980 y Albó 2000:18).
- 5 La relación existente entre los conceptos de alma y “sombra”, en diferentes etno-grafías, aparece recogida en el clásico libro de Lévy-Bruhl [1927] (1985 :107-128) sobre el alma primitiva. Igualmente en el texto de Robert Lowie ([1952] 1990:105-111) pueden observarse referencias etnográficas diversas sobre las al-mas humanas en su pluralidad.
- 6 Por lo que respecta al propio concepto “alma”, Bertonio emplea el término cas-tellano “alma”, apostillando. “...porque ya saben y usan de este vocablo” (1612/1984:39). La crónica del cura Bartolomé Álvarez ([1588] 1998:145), publi-cada recientemente, aporta una interesante referencia etnográfica con respecto al concepto de “alma” entre los aymaras del S. XVI y las repercusiones médicas de lo que parece ajustarse a la dolencia contemporánea del “susto” : “ De espíri-tu no tenían conciencia ni vocablo con que significar lo que a nosotros nos sig-nifica “ánima”; de donde vino que algunos, o los más, tenían que el hombre se acababa todo cuando moría; y otros dicen que lo que llaman **mullo** en lengua ai-mará –que es una cosa que en el hombre vive y se les pierde, no del todo sino cuando más espavorido[=despavorido] de un temor se queda casi sin sentido, como muerto o atónito- dicen que aquello les falta, o se les muere, de aquel te-mor. Y así dicen “**mullo apa**”, que quiere decir “el **mullo** me falta”. De este **mullo** no tienen cierta ciencia, ni saben en qué parte está ni qué parte del hombre es. Oyendo predicar del alma, han considerado que lo que ellos llaman **mullo** es el alma, por razón [de] que les decimos que cuando el alma sale del cuerpo, enton-ces muere el hombre. Como con aquel pavor o temor que conciben de alguna cosa súpita [=súbita] les faltan o se les amortiguan los espíritus vitales, imaginan ser el alma lo que llaman **mullo**”. Ver el comentario en nota correspondiente a la voz “mollo” de Albó y el análisis del propio Albó (2003). Agradezco a Xavier Albó la identificación de esta fuente.
- 7 “Espíritu existe tres no más como *ajayu*, *kuraji* y *animu*, tres no más, entonces esos tres es cuando se muere la gente es cuando se pierde el *ajayu* ¿no? Ya no existe. Es más importante, cuando uno se asusta, ese se pierde el *kuraji* ; nada más! El *animu* es... cuando... uno está... nervioso nada más. *Ajayu* es grave; uno pierde *ajayu* cuando muere, ya no existe en esta tierra. Entonces cuando ya el cuerpo está sin *ajayu*, entonces ya no sirve el hombre [...].El *ajayu* se pierde cuando ya no hay posibilidad de recuperaciones. El *kuraji* es cuando uno se asusta y puede tardar [en recuperarse] meses o semanas, puede tardar ese, ese se puede curar no más, pero *ajayu*, ya no; es incurable. Incurable, ni médico, ni maestro ni nada, ya no cura nadie, porque el *ajayu* se ha ido para siempre y ya no vuelve. El *ajayu* se va cuando uno “haiga” sufrido un accidente, un acciden-te muy grave, un vuelque de camión o uno puede resbalar de un barranco.... ¡sin

vida! O uno puede ser un atropello de camiones, cuando ya, o un toro le puede cornear. Ahí ya.... ya no recupera. Perdido ya su *ajayu*, ya no sirve. Entonces, cuando es *kuraji* nomás uno se cae... alguien le asustó, ese no más es fácil. Ese rapidito no más. Entonces ese [el coraje] puede aguantar meses, semanas, puede tardar ese *kuraji* ¡tarda! Hay que llamarlo eso, pero no pasa nada, se puede curar no más ese. Y el *animu* es cuando uno es nervioso nomás ¿no? Nada más. No es tan grave eso. Aunque sólo lo llama [sin maestro, uno sólo].... entonces vuelve no más. Con maestro siempre o uno sólo también puede, porque se nota, hablan.” (Alfio Vargas, Qurpa)

8 “Así hablamos nosotros de “espíritu”, de *ajayu*.; Más primero es *ajayul*, de *animu* [ánimo], también *kuraji* [coraje]. Como decimos ahora estamos rezando de Dios, Dios *awki*, Dios *yuqa*, Dios ispiritu santo, igual no más es tres [Padre, Hijo y Espíritu Santo]. Igual que Dios, tres también, una persona sólo, igual nosotros tenemos tres estrellas.... ¡Igual!” (Macario Vargas Barroso, Qurpa)

9 Hay que tener en cuenta la importancia de las series de luz en relación con las *k'isas* o degradaciones cromáticas en los textiles y su injerencia en las representaciones orgánicas de los tejidos (Cereceda 1987:184), así como en ciertos procedimientos curativos chipayas (Bouysse-Cassagne et al 1987:209). El matiz degradado, la transición de luz y color posee una característica de mediación entre lo sagrado y lo profano, lo dañino y lo saludable, potenciando la articulación de los diferentes elementos que integran un conjunto como sucede en el tejido, en las mesas rituales, o en las “sombras” humanas.

10 “Hay una imagen dentro de nosotros, no sé si alguna vez se haya notado que cuando es un *ch'iwí* [sombra] tiene tres *ajayus*. Una sombra, uno es más oscuro, el otro es semioscuro, el otro es muy clarito. En un *ch'iwí* se nota en la sombra, en su luz, lo que sea. Ahorita no se ve bien, se ve entonces.... ¡Tres se ve! Cuando te enfoca una luz, ahí ya puedes fijarte ¡tres! Clarito ya es, uno sobre ese.... seguidito no más”. (Alfio Vargas, Qurpa). “Tres son los *ajayus*, se ven en la sombra de la gente, tres colores, así dicen los brujos” (Mario Kuka Laura).

11 El propio Inca Garcilaso de la Vega escribe en su crónica sobre los incas cómo fue aleccionado por un familiar respecto al origen de los incas : “...sobrino, yo te las diré de muy buena gana, a ti te conviene oír las y guardarlas en el corazón (es frasi dellos por decir en su memoria)” (Vega 1829: 46). Perder el *ajayu* del *chuyuma*, no sólo afecta a la salud orgánica del paciente, sino a la memoria social del grupo así como a las pautas de comportamiento requeridas por la medida y la prudencia

12 Los *yatiris* y *ch'amakanis* aymaras acostumbra colocar las *mesas* ceremoniales, junto al corazón del enfermo, una vez elaboradas y antes de quemarlas hacia sus destinatarios sagrados en su intento de recuperar las “sombra” extraviada; es decir en el lugar donde parecen concentrarse las sombras. Igualmente el paciente debe exhalar tres veces sobre el preparado ceremonial que el maestro ritual recogerá luego para quemar finalmente el conjunto. De esta forma el hábito del paciente, su cuerpo y sus “sombras” están representados en la propia ofrenda ritual.

13 Comunicación personal del Dr. Oscar Velasco, empleando la información del profesor J. Bastien

14 Si bien es posible razonar aisladamente sobre cada una de las entidades anímicas en las conversaciones con los *yatiris*, lo cierto es que en las letanías ceremoniales aparecen siempre asociadas formando una tríada completa. Es decir, no parece

- pertinente individualizar a una de ellas sin contemplar a las demás en los procedimientos rituales aymaras.
- 15 En el Norte de Potosí el *ajayu* es recriminado con toques de campana invocando el nombre del paciente, pero también con chicote para que no se vuelva a escapar; el *ajayu* extraviado parece encontrarse a gusto fuera del ámbito de equilibrio que las tres "sombras" propician en la persona y por esa razón se fuerza al *ajayu* a regresar. Este retorno coercitivo contrasta con el uso cálido y gustoso del azúcar y otros alimentos dulces empleado con la intención de agasajar al alma y convencerla para que retorne complacida.
 - 16 El *ajayu* de un moribundo parece transformado en "alma", es decir "difunto", con los rasgos cenicientos, blanquecinos, diminutos y de indiferenciación individual, característicos de los muertos en el dominio aymara (Fernández Juárez 2002a).
 - 17 *Kharisiri, lik'i chiri, kharikhari*. Personaje que recorre los caminos solitarios de las quebradas y cárcavas del altiplano acechando a sus víctimas a las que hace dormir utilizando determinadas estrategias ceremoniales, con la intención de extraerles el sebo o la sangre para elaborar diferentes productos (velas, santos óleos, campanas, tipos sanguíneos, grasa de automóviles...etc). Se achaca a los curas, médicos y funcionarios del Estado, así como a los propios comunarios que se desvinculan de sus responsabilidades colectivas la sospecha de ser *kharisiris*. Los médicos ni entienden ni pueden curar esta dolencia (Fernández Juárez 1999; 2000b).
 - 18 Este movimiento de "clausura" es corriente en el dominio ritual aymara (Wachtel 1985). El conjunto ceremonial de invitados constituye un círculo cerrado, como debe serlo el horizonte ante las amenazas del granizo que pretende romper la salvaguarda ritual efectuada por la comunidad, como debe serlo, así mismo, el propio dominio comunitario y el cuerpo humano a inspiración del ejemplo perdurable de la piedra (Fernández Juárez 1995a: 280). El cuerpo humano ha de permanecer inviolado, cerrado y protegido; así es diseñado con los ingredientes de la *mesa* que conforman un objeto clausurado, como corresponde a la disposición de los convidados al banquete ritual de la ofrenda. En relación con las *mesas* rituales, su configuración y características ver Girault (1988); Fernández (1995a; 1997a); Rösing 1996; Bastien (1996).
 - 19 Pequeño objeto parecido a una galleta que posee una imagen estrellada sobre su superficie en bajo relieve y que suele formar parte de las ofrendas complejas.
 - 20 En las sesiones rituales efectuadas por el *ch'amakani*, éste puede llamar el "ánimo" de las personas ausentes a través de su ropa, como si fueran sus "pelos", es decir algo orgánico que en razón del contacto establecido con el paciente ausente, sirve para convocar a su "sombra". El pan de San Nicolás presenta habitualmente unos pequeños dibujos en bajo relieve; pueden ser la silueta de una virgen o figuras de estrellas; es el pan que contiene la imagen de la estrella la que resulta seleccionada. Macario relaciona a las "sombras" humanas con las estrellas del firmamento insistiendo en que cada persona posee tres.
 - 21 *Kallawayay*: Especialista médico, naturista y ceremonial oriundo de los valles de Charazani y Chajaya, entre otras poblaciones características de la provincia Bautista Saavedra, al Norte del Departamento de la Paz (Bastien 1996; Fernández Juárez 1998a; Rösing 1995; Ranaboldo 1989; Vulpiani 1993; Girault 1987).
 - 22 Gorro andino con orejeras. Pieza práctica de la ropa del enfermo con la que llamar su ánimo.

- 23 Sebario (*siwayru*): Se trata de mineral en polvo (hematista, oligisto micáceo....) de diferentes colores
- 24 Tras la defunción de la víctima aparecen marcas y magulladuras sobre su cuerpo, testimonio de la agresión de que ha sido objeto a consecuencia del “susto”. Al igual que las víctimas del *kharisiri*, de quienes se dice que una vez muertos se reconoce la cicatriz por la cual se les arrebató la grasa, los “asustados” que han perdido su *ajayu* revelan la causa de su muerte, una vez producida, en su propio cuerpo.
- 25 El “susto” afecta tanto a los pequeños (*wawas*), como a los adultos.
- 26 Se sacrifica el animal y se espolvorea incienso y copal sobre la herida sangrante del animal sacrificado, sobre sus entrañas cálidas y palpitantes.
- 27 Merece la pena considerar la importancia que Severino otorga a los lugares relacionados con el agua como especialmente propensos a la producción del “susto”, a la pérdida del “ánimo” entre las personas que se acercan a sus riberas y vertientes.
- 28 Los maestros rituales del altiplano emplean pequeñas tijeras o cuchillitos, con los que disuadir a los seres que frecuentan la noche coincidiendo con sus trabajos ceremoniales.
- 29 *Saxra*: Maligno.
- 30 *Anchanchu*. Personaje maligno que habita en las cárcavas, cavernas y torrenteras del altiplano. Engaña a los seres humanos cambiando de aspecto con extrema facilidad (Fernández Juárez 1998b)
- 31 Hay que coger un poco de tierra formando la señal de la cruz y chupar o besar la tierra.
- 32 *Ch'alla* con vino sobre la *mesa*; sale Severino de la casa a llamar el *ajayu* del paciente con la campanita.
- 33 Visión del mundo tradicional en las sociedades andinas contemporáneas, tanto aymaras como quechuas, de probable inspiración colonial. Las delimitaciones de los tres horizontes con respecto a las entidades que los ocupan no constituyen compartimentos estancos; los de la “gloria” y los de “abajo y adentro” se dan cita en “este emundo” (*aka pacha*) interactuando en los conflictos, parabienes y aflicciones de los pobladores andinos (Albó 2000:4).
- 34 “... cuando una persona que levanta primera vez, se ha hecho casa, un terreno quiere; a ver, no conocemos el terreno ¿no? Muchas veces el terreno puede ser del lado del rayo, puede ser también un lugar pantanoso o pedregoso, o río, o cementerio, en fin qué lugares, malos lugares existen o también, endemoniado, esos lugares, malos lugares, entonces, siempre malos lugares, también muchos lugares se filtra el agua; cuando filtra el agua ese lugar... ¡mal lugar! No es bien lugar; entonces siempre, especialmente hay que pasarle una mesita”.
- 35 Así es la creencia tradicional. Los niños que mueren bautizados se ocupan de limpiar el jardín de Cristo; por eso en sus pequeños ataúdes se incluyen escobas y otros utensilios. En el caso de que la *wawa* muera sin bautizar el *yatiri* de la comunidad acostumbra signarle con un poco de sal sobre la frente con la la señal de la cruz para cristianizarle. Los padrinos de *rutucha*, primer corte de cabello, suelen encargarse de adecentarlo para que se presente bien aseado ante Cristo en su jardín. En caso de estar bautizado, son los padrinos de bautismo quienes deben asear el cadáver, en lo posible, aunque no resulta extraño que los padrinos de *rutucha* y bautismo coincidan.

- 36 Ya he indicado cómo los campesinos aymaras e igualmente los *kallawayas*, utilizan la sal en el “bautizo” de los cimientos de una nueva casa, para dar nombre al *kunturmamani* (espíritu protector de la casa) y sacar a los *saxras* de aquel terruño no habitado con anterioridad. Las similitudes en el tratamiento ritual del cuerpo humano y la casa son frecuentes en el altiplano.
- 37 La sal constituye en el dominio culinario el principal ingrediente responsable de la articulación de las viandas y de su adecuación cultural al gusto (Gutiérrez 1988).
- 38 La comida ceremonial de los *saxras* adquiere la apariencia de basura (Fernández Juárez 1994a)
- 39 Las interioridades orgánicas de los seres humanos son contempladas como sustancias valiosas y de carácter antiguo en diferentes sociedades amerindias (Gutiérrez 2001). En otro lugar me ocupé de este aspecto al relacionar las “sombras” andinas con el redaño y las grasas primigenias en relación con la enfermedad del *kharisiri* (Fernández Juárez 2000b). “Tener redaños”, en castellano significa tener valor, coraje, agallas.
- 40 Rubel (1986:39;1995) insiste especialmente en las dificultades de socialización, es decir, de cumplir con las expectativas establecidas por el grupo, según las diferencias estipuladas en el género, como una de las causas de producción de “susto”.

Bibliografía



ABERCROMBIE, Thomas A

- 1986 *The politics of sacrifice. An aymara cosmology in action*, The University of Chicago, Chicago, Illinois.

ABERCROMBIE, Thomas A

- 1998 *Pathways of Memory and Power. Ethnography and History Among an Andean People*, The University of Wisconsin Press.

AGUILÓ, Federico

- 1981 *Religiosidad de un Mundo Rural en proceso de cambio*, Sucre.

AGUILO, Federico

- 1985 *Enfermedad y salud según la concepción aymara quechua*, Edit. Qori Llama. Sucre, Bolivia.

ALBÓ, Xavier y equipo CIPCA

- 1973 "Dinámica en la estructura intercomunitaria de Jesús de Machaca". *América indígena*, XXII pp.773-816. Instituto Indigenista Interamericano, México.

ALBÓ, Xavier

- 1971 "Fichero inédito sobre el ciclo vital, el ciclo agrícola, enfermedades y medicina popular, ritos y creencias de los aymaras". 1971-1974, La Paz.

ALBÓ, Xavier

- 1974 "Santa Vera Cruz Tatita" *Allpanchis Phuturinga*, VII, pp. 163-216, Cuzco.

ALBÓ, Xavier

- 1976 "El ciclo ceremonial anual en el mundo de los Llapuni". *Allpanchis Phuturinga*, IV, pp. 151-176 Instituto de Pastoral Andina, Cusco.

ALBÓ, Xavier

- 1986 "El mundo de la coca en Coripata", En BOLDÓ I CLIMENT, edit: *La coca andina. Visión indígena de una planta satanizada*, pp. 253-291, Instituto Indigenista Interamericano, México.

ALBÓ, Xavier (Comp.)

- 1988 *Raíces de América: El mundo aymara*, UNESCO/Alianza, Madrid.

ALBÓ, Xavier

- 1991 “La experiencia religiosa aymara”. En, MARZAL, M (Coord.), *El rostro indio de Dios*, pp.271-341, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

ALBÓ, Xavier

- 1992 “La experiencia religiosa aymara”. En, MARZAL, M (Coord.): *Rostros indios de Dios*, pp. 81-140, HISBOL, UCB, La Paz.

ALBÓ, Xavier:

- 1997 “Entrecruzamientos lingüísticos en los rituales qullas”, *Anuario* 1997, pp.326-353, Sucre.

ALBÓ, Xavier

- 1998 *Quechuas y Aymaras*. Ministerio de Desarrollo Sostenible y Planificación, VAIPO, PNUD, La Paz.

ALBÓ, Xavier

- 2002 *Pueblos indios en la política*, PLURAL, CIPCA, La Paz.

ALBÓ, Xavier

- 2003 “Preguntas a los historiadores desde los rituales andinos actuales”, en JJ DESCOSTER (ed.) *Incas e indios cristianos. Élite, indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*, Cusco y Lima; CBC, IRFEA, y Asociación Kuraka, pp 395-438, Lima.

ALBÓ, Xavier

- 2003 “Religión aymara” *Enciclopedia Iberoamericana de religiones*, Edit. Trotta, Madrid, (En prensa).

ALBÓ, Xavier; GREAVES, Tomas; SANDOVAL, Godofredo

- 1981 *Chukiyawu. La cara aymara de La Paz.1 El Paso a la ciudad*, Cuadernos de Investigación CIPCA, 21, La Paz.

ALBÓ, Xavier; GREAVES, Tomas; SANDOVAL, Godofredo

- 1982 *Chukiyawu. La cara aymara de La Paz.2. Una odisea : Buscar “pega”* Cuadernos de Investigación CIPCA, 22, La Paz.

ALBÓ, Xavier; GREAVES, Tomas; SANDOVAL, Godofredo

- 1983 *Chukiyawu. La cara aymara de La Paz.3. Cabalgando entre dos mundos*. Cuadernos de Investigación, 24, La Paz.

ALBÓ, Xavier; GREAVES, Tomas; SANDOVAL, Godofredo

- 1987 *Chukiyawu. La cara aymara de La Paz.4 Nuevos lazos con el campo*, Cuadernos de Investigación CIPCA, 29, La Paz.

ALBÓ, Xavier y QUISPE, Calixto

- 1987 “Camino de liberación”, *Fe y Pueblo*, 18 pp.12-26, La Paz.

AVAREZ, Bartolomé

- 1998 *De las costumbres y conversión de los Indios del Perú. Memorial a Felipe II*. [1588] Edición de María del Carmen Martín Rubio, Juan J.R. Villarías y Fermán del Pino Díaz, Polifemo, Madrid.

ARANIBAR, Juan Carlos

- “Morfología de la vivienda de Viacha” *Congreso de Arquitectos*. Área centro andina, Arica, s/f.

ARNOLD, Denise Y ;JIMÉNEZ, Domingo y YAPITA, Juan de Dios

- 1992 *Hacia un orden andino de las cosas*, HISBOL/ ILCA, La Paz.

- ARNOLD, Denise & YAPITA, Juan de Dios (comp.)
 1996 *Madre melliza y sus crías. Ismall mama wawampi*. Antología de la papa. HISBOL, ILCA.
- ARRIAGA, Pablo Joseph de
 1968 "La extirpación de la idolatría en el Pirú" [1621] *Crónicas peruanas de interés indígena*, BAE, Madrid.
- ASTVALDSSON, Astvaldur
 2000 *Las voces de los wak'a. Jesús de Machaca: la marka rebelde*, 4 CIPCA, 54, La Paz.
- BANDELIER, Adolph
 1910 *The islands of Titicaca and Koati*, New York.
- BARRE, Weston La
 1948 "The Aymara Indians of the Lake Titicaca Plateau. Bolivia". *American Anthropologist*, (50) 1, New Hampshire.
- BASTIEN, Josep
 1978 *Mountain of the cóndor. Metaphor and ritual in an Andean Ayllu*. St. Paul: West Publishing.
- BASTIEN, Josep
 1986 "Etnofisiología andina: Evidencia lingüística, metafórica, etiológica y etnofarmacológica para conceptos andinos sobre el cuerpo", *Arinsana*, 1, pp.5-24, Cuzco.
- BASTIEN, Joseph
 1987 *Healers of the Andes*. Salt Lake City. University of Utah Press.
- BASTIEN, Josep
 1996 *La montaña del Cóndor. Metáfora y ritual en un ayllu andino*. HISBOL, La Paz.
- BERG, Hans van den
 1980 *Material bibliográfico para el estudio de los aymaras, callawayas, chipayas y urus*. 3 vol. Universidad Católica Boliviana, Cochabamba.
- BERG, Hans van den
 1984 *Material bibliográfico para el estudio de los aymaras, callawayas, chipayas y urus*. Vol IV. Universidad Católica Boliviana, Cochabamba.
- BERG, Hans van den
 1988 *Material bibliográfico para el estudio de los aymaras, callawayas, chipayas y urus*. Vol V. Universidad Católica Boliviana, Cochabamba.
- BERG, Hans van den
 1985 *Diccionario religioso aymara*, CETA-IDEA, Iquitos.
- BERG, Hans van den
 1987 "Aymara: Muestra de una identidad conservada", *Reunión Anual de Etnología*, IV, pp.33-44, La Paz.
- BERG, Hans van den
 1989a "La celebración de los difuntos entre los campesinos aymaras del altiplano", *Anthropos. Revista Internacional de Etnología y Lingüística*, 84 pp. 155-175, Sank Augustin.

BERG, Hans Van den

- 1989b *La tierra no da así no más. Los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos*. CEDLA, Amsterdam.

BERG, Hans van den

- 1993 "Religión aymara". En BERG, H.V.D. & SCHIFFERS, N. (Comp.) *La cosmovisión aymara*, pp 291-308, HISBOL-UCB, La Paz.

BERNAND, Carmen

- 1986 *Enfermedad, daño e ideología*, Abya-yala, Quito.

BERTONIO, Ludovico

- 1984 *Vocabulario de la lengua aymara* [1612] CERES/IFEA/MUSEF, Cochabamba.

BOLDÓ i CLIMENT, Joan (Edit.)

- 1986 *La coca andina. Visión indígena de una planta satanizada*, Instituto Indigenista Interamericano, México.

BOUYSSSE-CASSAGNE, Thérèse & HARRIS, Olivia

- 1988a "Pacha: En torno al pensamiento aymara". En, ALBO, Xavier (Comp.) *Raíces de América: El mundo aymara*, Alianza / UNESCO, Madrid.

BRIGGS, Lucy T. & LLANQUE, Domingo

- 1986 "El humor en el cuento aymara". *Identidades andinas y lógicas del campesinado*. pp. 13-24. Edit. Mosca azul. Lima.

BUECHLER, Hans C

- 1980 *The Masked Media. Aymara Fiestas and Social Interaction in the Bolivian Highlands*, The Hague, Mouton Publishers.

BUECHLER, Hans C y BUECHLER, Judith María

- 1971 *The Bolivian Aymara*, Holt, Rinehart and Winston, New York.

CÁCERES, Efraín

- 1988 *Si crees, los apus te curan. Medicina Andina e Identidad Cultural*. Centro de Medicina Andina, Cusco.

CAMINO, Lupe

- 1992 *Cerros, plantas y lagunas poderosas. La medicina al Norte del Perú*, CIPCA, Piura.

CARTER, William y MAMANI, Mauricio

- 1982 *Irpa Chico. Individuo y comunidad en la cultura aymara*. Edit. Juventud, La Paz.

CARTER, William y MAMANI, Mauricio

- 1986 *Coca en Bolivia*, Juventud, La Paz.

CASAVARDE, Juvenal

- 1970 "El mundo sobrenatural en una comunidad", *Allpanchis Phututinqa*, Vol II, pp.121-244, Instituto de Pastoral Andina, Cusco.

CERECEDA, Verónica

- 1988 "Aproximaciones a una estética andina. De la belleza al tinku". En ALBO, Xavier (Comp.) *Raíces de América: El mundo aymara* Alianza América, 13 UNESCO, Madrid.

COBO, Bernabé

- 1964 *Historia del Nuevo Mundo* [1653] Biblioteca de Autores Españoles, Madrid.

- COLQUE, Matilde
1988 "Discurso de una yatiri quechua", en *Fe y Pueblo*, 13, pp.14-16, La Paz.
- CONTRERAS HERNÁNDEZ, Jesús
1985 *Subsistencia, ritual y poder en los Andes*, Edit, Mitre, Barcelona.
- COSTA ARGUEDAS, José Felipe
1967 *Diccionario del folklore boliviano*. Universidad Mayor de San Xavier de Chuquisaca, Sucre.
- COTARI, Daniel; MEJÍA, Jaime; CARRASCO, Víctor
1978 *Diccionario aymara castellano, castellano aymara*, Instituto de Idiomas Padres de Maryknoll, Cochabamba.
- CRANKSHAW, Libbet C
1990 "Grupos de base, hierbas, promotores y prevenciones: Una nueva evaluación del plan internacional contemporáneo de atención de salud. El caso boliviano". La Paz, (mimeo).
- CHOQUE, Roberto
2003 *Jesús de Machaqa: La marka rebelde. 1 Cinco siglos de Historia*. PLURAL, CIPCA.
- CHOQUE, Roberto y TICONA, Esteban
1996 *Jesús de Machaqa: La marka rebelde 2. Sublevación y masacre*, CEDOIN / CIPCA, La Paz.
- DALLE, Luis
1969 "El despacho" *Allpanchis Phuturinqa*, Vol I, pp.139-154. Instituto de Pastoral Andina, Cusco.
- DE LA ZERDA, Jorge
1993 *Los chipayas. Modeladores del espacio*. UMSA. La Paz.
- DE LUCCA, Manuel
1987 *Diccionario práctico aymara-castellano; castellano-aymara*, Los amigos del libro, La Paz.
1959 *Devocionario aymara castellano*, Imprenta Burillo, La Paz.
- DUVIOLS, Pierre
1980 "Periodización y política: La historia prehispánica del Perú según Guamán Poma de Ayala", *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, 9, 3.4; pp.1-18, Lima.
- ESCALANTE, Carmen y VALDERRAMA, Ricardo
1992 *Nosotros los humanos. Ñuqanchuik runakuna. Testimonios de los quechuas del siglo XX*, Centro de Estudios Regionales Andinos, "Bartolomé de las Casas", Cusco.
- FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo
1993 "Sullu, mesa y lógica social aymara". *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XLVIII, 2, 85-115CSIC, Madrid.
- FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo
1994a "El banquete aymara. Aspectos simbólicos de las mesas rituales aymaras". *Revista andina*, 23; pp. Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", Cusco.

FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo

- 1994b "Las illas de San Juan. Fuego, agua, ch'amaka y mesa en una comunidad aymara". *Cuadernos prehispánicos*, 15, pp.85-106, Universidad de Valladolid.

FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo

- 1995a *El banquete aymara: Mesas y yatiris*. HISBOL, La Paz.

FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo

- 1995b "Ofrenda, ritual y terapia: Las mesas aymaras". *Revista Española de Antropología Americana*, 25 pp. 153-180. Madrid.

FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo

- 1995c "Imágenes, intelecto, palabras: El ojo del sueño en la formación de un "maestro" ceremonial aymara". *Revista Andina*, 26, pp 389-420, Cuzco.

FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo

- 1995d "Comida, cuerpo, enfermedad. Referentes étnicos en el altiplano aymara". En *Revista del Museo Nacional de Etnografía y Folklore*, 5, pp. 37-59, La Paz.

FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo

- 1996a "Sobre el éxtasis, el sueño y la oscuridad: Aproximaciones a las formas del viaje "chamánico" en el altiplano aymara". *Revista del Museo Nacional de Etnografía y Folklore*, n 7-8, pp.49-74, La Paz.

FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo

- 1996b "El mundo abierto. Agosto y Semana Santa en las celebraciones rituales aymaras" *Revista Española de Antropología Americana*, 26, pp.205-229, Madrid.

FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo

- 1997a *Entre la repugnancia y la seducción. Ofrendas complejas en los Andes del Sur*, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", Cuzco.

FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo

- 1997b *Testimonio kallawayaya. Medicina y ritual en los Andes de Bolivia*, Edit. Abya-Yala, Quito.

FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo

- 1997c "Palabras y silencios. La retórica del poder en los Andes". *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, Lima, Perú.

FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo

- 1998a *Los kallawayas. Medicina indígena en los Andes bolivianos*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca.

FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo

- 1998b "Iqiqu y Anchanchu: Enanos, demonios y metales en el altiplano aymara" *Journal de la Société des Américanistes*, 84 (1), pp.147-166, París.

FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo

- 1999 *Médicos y yatiris. Salud e interculturalidad en el altiplano aymara*, OP-S/OMS/Ministerio de Salud y Previsión Social/CIPCA, La Paz.

FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo

- 2000a "El culto al "tío" en las minas bolivianas", *Cuadernos Hispanoamericanos*, 597, pp.25-31, Madrid.

FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo

- 2000b "Creencias populares y prácticas religiosas en España y América: "Sacamantecas" en los Andes del Sur. Una perspectiva comparada". En, VIZUETE, J.C. y MARTÍNEZ-BURGOS, Palma (Coord.) *Religiosidad popular y modelos de identidad en España y América*, pp. 281-324, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca.

FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo

- 2000c *Simbolismo ritual entre los aymaras: Mesas y yatiris*. Tesis Doctoral [1992]. Universidad Complutense de Madrid.

FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo

- 2002a *Aymaras de Bolivia. Entre la tradición y el cambio cultural*, Edit. Abya-Yala, Quito.

FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo

- 2002b "Las comidas y sus clases en el altiplano aymara de Bolivia". BENAVIDES, Gabriela (Comp.) *Alimentación y gastronomía*. Universidad de San Martín de Porres, Lima.

FIRESTONE, Homer L

- 1988 *Pachamama en la cultura andina*. Los amigos del libro, La Paz.

FLORES APAZA, Ulpiano

- 1999 *El hombre que volvió a nacer: vida, saberes y reflexiones de un amawt'a de Tiwanaku*. Plural, La Paz.

FORBES, David

- 1870 "On the Aymara Indians of Bolivia and Perú". *The Journal of the Ethnological Society of London*, 2 pp 193-305, Londres.

FOURTANE, Nicole

- 1993 "De algunas fuentes dieciochescas de cuentos andinos contemporáneos". Ponencia presentada en el V Coloquio Internacional del Grupo de Trabajo de Historia y Antropología Andinas: *El siglo XVIII en los Andes*. Chantilly (París).

FRISANCHO, David

- 1988 *Medicina indígena y popular*, Edit. Los Andes, Lima.

FUENZALIDA, Fernando

- 1979 "El Cristo pagano de los Andes: Una cuestión de identidad y otra sobre la eras solares", *Debates en Antropología*, 4, pp.1-22, Lima.

GIL MARÍN, Francisco. M

- 2002 "Acontecimientos y regularidades chullparias: más allá de las tipologías. Reflexiones en torno a la construcción del paisaje chullpario". *Revista Española de Antropología Americana*, 32, pp.207-241, Universidad Complutense de Madrid.

GIL MARÍN, Francisco M

- 2003 "Tres cárceles para los chullpas, persona, tiempo y espacio de "los antiguos" en el pensamiento andino", *Etnogénesis y mestizaje en las fronteras de las Américas*, Casa de Velázquez, Madrid.

GIRAULT, Louis

- 1987 *Kallawayá. Curanderos itinerantes de los Andes*, OPS/OMS/UNICEF/PL480, La Paz.

GIRAULT, Louis

- 1988 *Rituales en las regiones andinas de Bolivia y Perú*, [1972] CERES/ MUSEF/ QUIPUS, La Paz.

GISBERT, Teresa

- 1980 *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. Edit. Gisbert y Cia, La Paz.

GISBERT, Teresa

- 1984 "El ídolo de Copacabana, la Virgen María y el mundo mítico de los aymaras. Algunos aspectos del mundo religioso andino durante el siglo XVI", *Yachay*, 1 pp 25 -39, Cochabamba.

GISBERT, Teresa

- 1994 "Santiago y el mito de illapa". En, *Historia y Cultura*, 23, pp 299-310, La Paz.

GISBERT, Teresa

- 1988 *Historia de la vivienda y los asentamientos humanos de Bolivia*. IPGH, México.

GUI TERAS, Calixta

- 1996 *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*. [1961] Fondo de Cultura Económica, México.

GONZÁLEZ, GUARDIOLA, Lola

- 1994 "El impacto de la donación alimentaria sobre la mujer aymara urbana", *Revista Española de Antropología Americana*, 24, pp. 253-267, Madrid.

GONZÁLEZ GUARDIOLA, Lola

- 2000 *De Bartolina Sisa al comité de receptoras de alimentos de El Alto*, Universidad de Castilla-la Mancha, Cuenca.

GUAMAN POMA, Felipe

- 1987 *Nueva corónica y buen gobierno* [1615]. Crónicas de América 29a, 29b, 29c. Historia 16, Madrid,

GUERRA, Alberto

- 1991 *Chipaya. Un enigmático grupo humano*. Edit. Lilial, Oruro.

GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel (Comp.)

- 1988 *Mito y ritual en América*, Edit. Alhambra, Madrid.

GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel.,

- 2002 "Interioridades", En, GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel et al, *Según cuerpos. Ensayo de diccionario de uso etnográfico*, Edición Cicón, Cáceres.

HARRIS, Olivia

- 1978 "De l'asymétrie au triangle. Transformations symboliques au Nord de Potosí", *Annales*, 5-6. pp.1008-1125, París.

HARRIS, Olivia

- 1983 "Los muertos y los diablos entre los laymi de Bolivia", *Revista Chungará*, 11 pp.135-152, Arica.

HARRIS, Olivia

- 1988 "Los diablos", *Fe y Pueblo*, 13, p.25, La Paz.

HARVEY, Penelope

- 1993 "Knowledge and Aesthetics in Peru's Social Photography Workshop". Ponencia presentada en el V Coloquio Internacional del Grupo de Trabajo de Historia y Antropología Andinas: *El siglo XVIII en los Andes*, Chantilly (París).

HUANCA, Tomás

1990 *El yatiri en la comunidad aymara*, CADA-HISBOL, La Paz.

INDICEP

1979a "Medicina aymara" *Boletín del Instituto de Estudios Aymaras*, 2(4) 50-55, Chucuito.

INDICEP

1979b "Compendio de Medicina Herbácea aymara", *Boletín del Instituto de estudios Aymaras*, 2 (4) pp57-69, Chucuito.

INTIPAMPA, Carlos

1991 *Opresión y aculturación. La evangelización de los aymara*. CEPITA, HISBOL, ISETRA, La Paz.

IRARRÁZABAL, Diego

1984 "Pachamama, vida divina para gente abatida". *Boletín del Instituto de Estudios Aymaras*, 2 (18) pp. 100-113, Chucuito.

JORDA, Enrique

1981 *La cosmovisión aymara en el diálogo de la fe. Teología desde el Titicaca*. Tesis Doctoral. Facultad de Teología Pontificia y Civil, Lima.

KESSEL, Juan van

1980 *Holocausto al progreso. Los Aymaras de Tarapacá*, CEDLA, Amsterdam.

KESSEL, Juan van

1989 "Ritual de producción de los aymara" *Boletín del Instituto de Estudios Aymaras*, 2 (31), pp.32-42, Chucuito.

KESSEL, Juan Van

1992 *Cuando arde el tiempo sagrado*, HISBOL, La Paz.

KESSEL, Juan van

1992 "Teconología aymara. Un enfoque cultural". En, BERG, H van den y SCHIFFERS, N, *La cosmovisión aymara*, pp.187-220, HISBOL/UCB, La Paz.

KESSEL, Juan van y CONDORI, Dionisio

1992 *Criar la vida. Trabajo y tecnología en el mundo andino*, Vivarium, Santiago de Chile.

KESSEL, Juan van y CUTIPA, Guillermo

1998 *El marani de Chipukuni*, IECTA/CIDSA, Iquique.

KESSEL, Juan van y ENRIQUEZ, Porfirio

2002 *Señas y señaleros de la madre tierra*. Edit. Abya-Yala. Quito.

KUSCH, Rodolfo

1972 "Interpretación de las religiones nativas", en ALBÓ, Xavier, *et al: Religiones nativas y religión cristiana*, Oruro.

KUSCH, Rodolfo

1977 *El pensamiento indígena y popular en América*. Edit. Hachete, Buenos Aires.

LAYME, Félix

2000 "Prólogo. El regreso de los wak'as", En, ASTVALDSSON, Astvaldur: *Las voces de los wak'a*, pp.19-24, Cuadernos de Investigación CIPCA, 54, La Paz.

LAZO, Efraín

1999 *El yatiri. ¿Ministro del Tercer Milenio?*, UCB, Verbo Divino, Edit. Guadalupe, Cochabamba.

LÉVI-BRUHL, Lucien

1985 *El alma primitiva* [1927], Edit. Península, Barcelona.

LIBERMAN, Kitula; GODÍNEZ, Armando; ALBÓ, Xavier

1989 "Mundo rural andino". En ALBÓ, X *et al*, *Para comprender las culturas rurales de Bolivia*, Ministerio de Educación y Cultura/CIPCA/UNICEF, La Paz.

LIRA, Jorge A

1985 *Medicina Andina. Farmacopea y Ritual*, Biblioteca de la tradición oral andina, 6. Centro de Estudios Rurales Andinos, Bartolomé de las Casas, Cuzco.

LÓPEZ GARCÍA, Julián

1998 "Q'aras y Jaquis. Comida e identidad en el Altiplano de Bolivia". En, LÓPEZ, J, *Estudios de Antropología de la Alimentación*, pp. 89-112, Edit. La Coria, Trujillo.

LÓPEZ GARCÍA, Julián

2002 "Vendedores ambulantes de salud en Iberoamérica". *Revista Antropológica*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

LOWIE, Robert H.

1990 *Religiones primitivas*, [1952], Alianza Universidad, Madrid.

LOZA, Gregorio

1971 "La vivienda aymara", *Pumapunku*, 3, pp.68-73, La Paz.

LUIS-BLANC, François y URRUNAGA, R.

1988 "Conception aymara des maladies et de leurs causes". *Journal de la Société des Américanistes*, XXIV, pp. 71-85.

LLANQUE, Domingo

1969 "Los valores culturales de los aymaras". *Allpanchis Phuturinga* vol 1, pp.123-133. Instituto de Pastoral Andina.

LLANQUE, Domingo

1982 "El trato social entre lo saymaras". *Boletín del Instituto de Estudios Aymaras*, 2(12),pp.58-69, Chucuito.

LLANQUE, Domingo

1990 *La cultura aymara. Desestructuración o afirmación de identidad*, IDEA/Tarea, Lima.

LLANQUE, Domingo

1995 *Ritos y espiritualidad aymara*, ASET, IDEA, CTP, La Paz.

MAMANI, Brindis

1975 "La mujer en la cultura aymara", en *Boletín Ocasional*, 28, pp 1-11; Instituto de Estudios Aymaras, Chucuito.

MARISCOTTI, A.M.

1978 *Pacha Mama Santa Tierra. Contribución al estudio de la religión autóctona de los Andes centro meridionales*, G.Mann, Berlín.

MARTÍNEZ, Gabriel

1976 "El sistema de los uywiris de Isluga", *Homenaje al Dr. Gustavo Le Paige*, pp.255-327, Antofagasta.

- MARTINEZ, Gabriel
1983 "Los dioses de los cerros en los Andes". *Journal de la Société des Américanistes*, 69 pp.85-115, París.
- MARTÍNEZ, Gabriel
1987 *Una mesa ritual en Sucre*, HISBOL, La Paz.
- MARTÍNEZ GIL, Fernando
1993 *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, Edit. Siglo XXI, Madrid.
- MARZAL, Manuel
1971 *El mundo religioso de Urcos*, Instituto de Pastoral Andina.
- MARZAL, Manuel
1971b ¿Puede un campesino cristiano ofrecer un "pago" a la tierra? *Allpanchis Phuturinga*, Vol III, pp. 116-128. Instituto de Pastoral Andina, Cusco.
- MARZAL, Manuel
1988 "Persistencia y transformación de ritos y sacerdocio andinos en el Perú". En GUTIERREZ, Manuel (Comp.) *Mito y ritual en América*. Edit. Alhambra, Madrid.
- MARZAL, Manuel
1991 "La religión quechua surandina peruana". En, MARZAL, M (Comp.) *El rostro indio de Dios*, pp. 195-267, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- MAYORGA, Sylvia; PALACIOS, Félix y SAMANIEGO, Ramiro
1976 "El rito aymara del despacho". *Allpanchis Phuturinga*, Vol IX, pp, 225-241. Instituto de Pastoral Andina, Cuzco, Cusco.
- MC GOURN, Francis
1977 "Liturgia aymara (un modelo para cultos y misas para comunidades aymaras)", *Boletín Ocasional*, 45, pp. 1-21, Instituto de Estudios Aymaras, Chucuito.
- METRAUX, Alfred
1934 "Contribution au folklore andin", *Journal de la Société des Américanistes*, 26 pp. 67-102, París.
- METRAUX, Alfred
1973 *Religión y magia indígenas en América del Sur*, Edit. Aguilar, Madrid.
- MOLINIE, Antoinette
1991 "Sebo bueno, indio muerto: La estructura de una creencia andina" *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, 20 (1), pp.79-92, Lima.
- MONAST, J.E
1972 *Los indios aimaraes: ¿Evangelizados o solamente bautizados?* [1965] Lohle, Buenos Aires.
- MONTES, Fernando
1986 *La máscara de piedra. Simbolismo y personalidad aymaras en la Historia*, QUIPUS, La Paz.
- MOROTE, Efraín
1988 *Aldeas sumergidas*, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", Cuzco.

MURRA, John

- 1975 El tráfico de mullu en la costa del Pacífico_. En, *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, pp.255-267, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

NASH, June

- 1985 "Religión, rebelión y conciencia de clase en las comunidades mineras", *Allpanchis Phuturinga*, 26, pp.115-135, Instituto de Pastoral Andina, Cuzco.

NEWPOWER, Paul

- 1988 "Pachjiri. Montaña sagrada de los aymaras", *Fe y Pueblo*, 13 p.18, Centro de Teología Popular, La Paz.

NÚÑEZ DEL PRADO, Juan Víctor

- 1979 "El mundo sobrenatural de los Quechuas del Sur del Perú a través de la comunidad de Qotobamba", *Allpanchis Puthuringa* vol II, pp.121-243, Instituto de Pastoral Andina, Cuzco.

NEWPOWER, Paul

- 1988 "Pachjiri. Montaña sagrada de los aymaras", *Fe y Pueblo*, 13, p. 18. Centro de Teología Popular, La Paz.

OBLITAS POBLETE, Enrique

- 1969 *Plantas medicinales de Bolivia. Farmacopea Callawaya*, Edit. Los amigos del libro, La Paz y Cochabamba.

OBLITAS POBLETE, Enrique

- 1978 *Cultura Callawaya*. Talleres Gráficos Bolivianos, La Paz.

CAÑA, Diego de

- 1987 *A través de la América del Sur* [1605] Crónicas de América, 33, Historia 16, Madrid.

OCHOA, Víctor

- 1974 "Formación de la jerarquía de los yatiris". *Boletín Ocasional*, 14; pp.1-6. Instituto de Estudios Aymaras, Chucuito.

OCHOA, Víctor

- 1975 "Ceremonia a los granizos (chhijjchhi)" *Boletín Ocasional*, 17 pp.1-9, Instituto de Estudios Aymaras.

OCHOA, Víctor

- 1976 "Ritos para la construcción de la casa", *Boletín Ocasional*, 36, pp. 1-20, Instituto de Estudios Aymaras, Chucuito.

OSSIO, Juan (Coord.)

- 1989 *La coca... tradición, rito, identidad*, Instituto Indigenista Interamericano, México.

OVERGAARD, Lisbeth

- 1976 "Reconciliación entre los aymaras bolivianos". *Allpanchis Phuturinga*, Vol. IX; pp.243-350, Instituto de Pastoral Andina, Cusco.

PACHACUTY YAMQUI SALCAMAYGUA, Joan de Santa Cruz

- 1993 *Relación de antigüedades deste Reyno del Piru*. IFEA, Centro de Estudios Regionales Andinos, "Bartolomé de las Casas", Cusco.

PALACIOS, Félix

- 1982 "El simbolismo aymara de la casa", *Boletín del Instituto de Estudios Aymaras* 2 (12), pp. 37-57, Chucuito.

PALMA, Néstor H

- 1978 *La medicina popular en el noroeste argentino*, Edit. Huemul, Buenos Aires.

PAREDES, Manuel Rigoberto

- 1976 *Mitos, Supersticiones y Supervivencias Populares de Bolivia*. Biblioteca del sesquicentenario de la República, 17, La Paz.

P'AXSI, Rufino, *et al*

- 1988 "Religión aymara y cristianismo", *Fe y Pueblo*, 13, pp. 6-13, Centro de Teología Popular, La Paz.

PEASE, Franklin

- 1973 *El Dios creador andino*, Edit. Mosca Azul. Lima.

PITARCH, Pedro

- 1996a "Animismo, colonialismo y la memoria histórica tzeltal", En, *Revista Española de Antropología Americana*, 26, pp.183-204, Universidad Complutense, Madrid.

PITARCH, Pedro

- 1996b *Ch'ulel: Una etnografía de las almas tzeltales*, Fondo de Cultura Económica, México.

PLATT, Tristan

- 1980 "Espejos y Maíz. El concepto de Yanantin entre los Macha de Bolivia", En MAYER, E y BOLYON, R (Edit.) *Parentesco y matrimonio en los Andes*, pp.139-182, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

PLATT, Tristan

- 1988 "Religión andina y conciencia proletaria", *Fe y Pueblo*, 13, pp.31-35, La Paz.

POLIA, Mario

- 1988 *Las lagunas de los encantos. Medicina tradicional andina del Perú Septentrional*, GEPESER, Piura.

POLIA, Mario

- 1989 "'Contagio" y "pérdida de la sombra" en la teoría y práctica del curanderismo andino del Perú Septentrional: Provincias de Ayabaca y Huanca-bamba". *Revista Antropológica del Departamento de Ciencias Sociales*, 7, pp.195-231, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

POLIA, Mario & CHÁVEZ, Fabiola

- 1993 "Ministros menores del culto, shamanes y curanderos en las fuentes españolas de los siglos XVI y XVII". *Revista Antropológica*, 11. pp. 9-48. Lima.

POLIA, Mario

- 1996 *"Despierta, remedio, cuenta...": Adivinos y médicos del Ande*. (dos tomos) Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

PONCE, Carlos

- 1969 *Tunupa y Ekako. Arqueología y tradición*, Los amigos del libro, La Paz.

QUISPE, Ulpiano

- 1984 "La "chupa" rito ganadero andino", *Revista Andina*, 2, pp. 607-628, Cusco.

RANABOLDO, Claudia

- 1989 *El camino perdido. Biografía del líder campesino kallawayá Antonio Álvarez Mamani*. SEMPETA, La Paz.

RIVIERE, Gilles: Sabaya

- 1982 *Structures socio-économiques et représentations symboliques dans les Carangas*, Bolivie, EHESS, Tesis de Doctorado, París.

RIVIERE, Gilles

- 1997 "Bolivie: Le pentecôtisme dans la société aymara des hauts-plateaux", *Problèmes d'Amérique latine*, 24, pp. 81-103, París.

RODRÍGUEZ, Julio

- 1989 *Médicos y brujos del Alto Perú*. Edit. Los amigos del libro. La Paz y Cochabamba.

RÖSING, Ina

- 1990 *Introducción al Mundo Callawayá. Curación ritual para vencer penas y tristezas*. Vol.I Estudios Callawayas I. Cochabamba/La Paz.

RÖSING, Ina

- 1991 *Las almas nuevas del Mundo Callawayá. Análisis de la curación ritual callawayá para vencer penas y tristezas*, Vol II, Estudios Callawayas, 1, Los amigos del libro, Cochabamba y La Paz.

RÖSING, Ina

- 1992 *La mesa blanca callawayá. Una introducción*. Estudios Callawayas, III Cochabamba/La Paz.

RÖSING, Ina

- 1993 *La mesa blanca callawayá. Variaciones Locales y curación del susto*. Estudios callawayas, 4 Cochabamba/La Paz.

RÖSING, Ina

- 1995 *La mesa blanca callawayá. Contribución al análisis. Observaciones intraculturales y transculturales*. Estudios callawayas, 5 Cochabamba/La Paz.

RÖSING, Ina

- 1996 *Rituales para llamar la lluvia* Mundo Ankari, 5 Cochabamba / La Paz.

RÖSING, Ina

- 2003 *Religión, ritual y vida cotidiana en los Andes. Los diez géneros de Amarete*, Iberoamericana/ Vervuert, Madrid.

ROSTWOROWSKI, María

- 1986 *Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

RUBEL, Arthur J

- 1986 "El susto en Hispanoamérica", [1966] *Arinsana*, 1; pp.29-42, Cusco.

RUBEL, Arthur J. *et al*

- 1995 *Susto. Una enfermedad popular* [1984], FCE, Mexico.

SALCEDO, Mario B

- 1986 *Un herbolario de Ch'ajaya devela sus secretos*, SEMPAS, SOBOMETRA.

SHARON, Douglas

- 1980 *El chamán de los cuatro vientos*, Edit. Siglo XXI, Madrid.

SILBERBLATT, Irene

- 1990 *Luna, sol y brujas*. Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", Cusco.

STRÖBELE-GREGOR, Juliana

- 1989 *Indios de piel blanca. Evangelistas fundamentalistas en Chukiyawu*, HSBOL, La Paz.

SZEMINSKI, Jan

- 1987 *Un curaca, un dios y una historia*. UBA, MLAL, Jujuy.

TAYLOR, Gerald

- 1980 "Supay", *Amerindia*, 5 pp. 47-63, París.

TEDLOCK, Bárbara

- 1995 "La cultura del sueño en las Américas", en KLOR DE ALBA, J, *et al (Eds): De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo, 4. Tramas de la identidad*, pp.127-169. Junta de Extremadura/Siglo XXI, Madrid.

TICONA, Esteban y ALBÓ, Xavier

- 1997 Jesús de Machaca: *La marka rebelde, 3. La lucha por el poder comunal*, CEDOIN/CIPCA, La Paz.

TSCHOPIK, Harry

- 1963 "The Aymara", En STEWARD, Julian, (Edit.) *The Andean Civilizations. Handbook of South American Indians*. Vol II, pp.501-573, New York.

TSCHOPIK, Harry

- 1968 *Magia en Chucuito. Los aymaras del Perú*. [1951] Instituto Indigenista Interamericano, México.

TORRES, Graciela, F; SACCHI, Carla

- 1985 "Iniciación y Personalidad del curandero del valle Calchaquí" *Revista Kallawayá*, 1, pp. 27-40.

UNITAS

- 1988 *El Alto desde el Alto*, Unitas. La Paz.

URBANO, Henrique

- 1981 *Wiraqocha y Ayar. Héroes y funciones en las sociedades andinas*. Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", Cusco.

VALDA, Maria Luisa

- 1973 *Cultura aymara en La Paz. Tradiciones y costumbres indígenas*, La Paz.

VALDERRAMA, Ricardo y ESCALANTE, Carmen

- 1988 *Del Tata Mallku a la Mama Pacha. Riego, sociedad y ritos en los Andes peruanos*. DESCO, Lima.

VALDIZÁN, Hermilio y MALDONADO, Ángel

- 1985 *La medicina popular peruana* (3 vol). [1922] CISA, Lima.

VEGA, Garcilaso de la [el inca]

- 1829 *Primera Parte de los comentarios reales de los incas...*, [1609] Tomo I, Imprenta de los hijos de doña Catalina Piñuela, Madrid.

VELLARD, Jean A

- 1961-1962 "El concepto de alma entre los indios americanos", *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, 5 pp. 353-363, Lima.

VELLARD, Jean A

- 1983 "La medicina indígena sudamericana" *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras* pp.5-23. Universidad de Buenos Aires.

VÉRICOURT, Virginie de

- 1999 *Rituels et Croyances Chamaniques dans les Andes Boliviennes*, L'Harmatan, París.

VULPIANI, Pietro

- 1993 "Etnomedicina e sistema medico ufficiale in Bolivia. Il percorso storico di un gruppo di terapeuti itineranti delle ande boliviane: I kallawayas". *Sociologia. Rivista di Scienze Sociali dell'Istituto Luigi Sturzo*. pp.389-422, Roma.

WACHTEL, Nathan

- 1985 "La cuadratura de los dioses: Ritos y trabajos entre los chipayas", *Revista Runa*, Vol XV, pp 11-42, Universidad de Buenos Aires.

WACHTEL, Nathan

- 1990 *Le retour des ancêtres. Les Indiens Urus de Bolivie XX-XVI siècle. Essai d'histoire régressive*, Gallimard, Paris.

WAGNER, Catherine A

- 1976 "Coca y estructura cultural en los Andes peruanos", *Allpanchis Phuturinga*, Vol IX. Instituto de Pastoral Andina, Cusco.

YAMPARA, Simón (edit.)

- 1996 *Pacha*, Edit. Qamañpacha, CADA, La Paz.