

KHARISIRIS Y VIOLENCIA RITUAL: AGOSTO EN EL ALTIPLANO AYMARA

Gerardo Fernández Juárez

La importancia del mes de agosto en la vida religiosa y simbólica de los Andes es rescatada en este artículo. Se muestra cómo, durante esta época del año, se concibe que la tierra “abre” su boca y se presenta la necesidad de celebrar ciertos rituales para satisfacer su apetito. Mediante el seguimiento a los anchachus y kharisiris, seres que también aparecen en el mes de agosto, el autor plantea que durante este mes, se vive la presencia del mundo pasado antiguo de la mitología andina, sobretodo aymara.

KHARISIRIS AND RITUAL VIOLENCE: AUGUST IN THE AYMARA ALTIPLANO

The importance of the month of August in the religious and symbolic Andean life is rescued in this article. It is showed how, during this period, the believe of the earth opening her mouth exists and how this results in the need of celebrate some rituals for satisfying earth's appetite. Following the deities anchachus and kharisiris, that also appear for the period of August, the author argues that during this month the presence of the ancient and mythological world of the Andes, specially aymara is lived.

Gerardo Fernández Juárez: Antropólogo, Universidad de Castilla – La Mancha, España.

Agosto es un período de gran importancia ceremonial en el altiplano aymara. Es el momento en que la tierra (*pachamama*), según cuentan los indios aymaras, se “abre” para recibir las ofrendas rituales que necesita para recuperar su vigor y fortaleza una vez transcurrido el invierno. Por eso le dicen *lakrani phaxi*, “*el mes que tiene boca*”. En agosto las familias aymaras realizan ofrendas ceremoniales en las chacras de cultivo y acuden a las cumbres de los cerros donde se encuentran los venerados *achachilas*, (tutores ceremoniales de la montaña), a realizar las ofrendas y quemar las *mesas* rituales¹ con la intención de satisfacer el apetito ceremonial que las montañas y la tierra padecen antes de iniciarse el nuevo ciclo productivo; una vez efectuado el ritual, la tierra aparece simbólicamente preparada

para que comiencen las labores de la siembra en todo el altiplano a partir de Septiembre y Octubre. La *pachamama*, “madre tierra”, se “abre” el mediodía del primero de agosto. Es el momento óptimo para realizar las oblaciones rituales y expresar al mismo tiempo los ruegos y deseos que se esperan obtener a lo largo del año. A la *pachamama* y a los *achachilas* hay que pedirles, con insistencia y comedimiento, que ayuden en el desarrollo del nuevo ciclo agrícola, que no falte la lluvia, que los cultivos crezcan y extiendan sus tonos multicolores en los meses de febrero y marzo, que el envidioso granizo no baile sobre las calaminas ni golpee las sementeras, que se vaya a otras comunidades, junto con la escarcha y la helada, sus “flojos” hermanos, a robar el fruto del trabajo humano. Todo depende del éxito de la ofrenda ceremonial, de la

elaboración correcta y específica de los platos rituales, de la abundancia y calidad de las aspersiones ceremoniales y, por supuesto, de la acertada solicitud del oficiante ceremonial quien debe conocer las aficiones culinarias rituales de sus comensales sagrados y rogar por los intereses de sus representados con la apropiada cortesía².

En tiempo de agosto es el propio mundo aymara el que aparece abierto a los encantos del pasado, aparecen los “tapados” y tesorillos coloniales, las ciudades de los antiguos *chullpas* y de los incas, así como el “oro vivo”, animales de oro que se mueven produciendo fulgores azulados la víspera del primero de agosto. La tierra está abierta, el mundo aymara proyecta sus vísceras antiguas sobre la superficie (Fernández 1997).

En tiempo de agosto son varias las manifestaciones rituales aymaras que incluyen diferentes oblacones de sacrificio tanto cruentas como incruentas; tal vez, la más conocida sea la *waxt'a* o *mesa* que he comentado anteriormente, con una presencia extensa y amplia en las diferentes sociedades andinas. Junto a la *waxt'a* y en ocasiones complementándola se produce en los sectores ganaderos del altiplano, con presencia de auquénidos de altura, la *wilancha* o sacrificio de sangre de alguna llama o alpaca, preferentemente. De igual forma, la *wilancha* presenta un acusado reconocimiento en contextos mineros para festejar el primero de agosto, tal y como he indicado. Si atendemos a las narraciones orales que implican, desde la perspectiva aymara, a los seres cuya presencia en el altiplano y cuya interacción con sus pobladores, se circunscribe de manera explícita aunque no excluyente al mes de agosto, podemos aventurar otras manifestaciones de violencia ceremonial que no afecta tan sólo a elementos rituales inocuos, si no a los propios seres humanos. Los propios cuerpos físicos de los pobladores

aymaras son violentados en esta época por parte de varios personajes que acentúan sus correrías en este tiempo ceremonial (Fernández 1998a)³. Uno de ellos aparece recorriendo el altiplano buscando víctimas a las que extraer grasa y sangre, es el *kharisiri*; otro produce la locura tentando la codicia de las personas, su nombre es *anchanchu*.

Kharisiri

Kharisiri, *kharikhari*, *lik'ichiri*, *khariri*⁴, son los términos aymaras más frecuentes que hacen alusión a la actividad violenta del personaje (*khariña*, “cortar”), de ahí la expresión castellanizada que emplean algunos estudiosos del fenómeno, al definirlo como “degollador”. El término *lik'ichiri* hace resaltar su carácter como recolector de grasa (*lik'i*). En quechua, en los dominios de Ayacucho se emplean los términos *ñakaq* y *phistaku* (Morote 1988 [1959]:153-177; Ansión 1989)⁵.

El *kharisiri* provoca el sueño en sus víctimas rezando plegarias católicas en sentido contrario al habitual, en especial el Padre Nuestro, tocando una campanilla o espolvoreando cenizas de difuntos y restos de la bolsa amniótica de los nacidos (Morote 1988:161); ataca a los solitarios en los caminos tortuosos a los que acecha a distancia; actúa fundamentalmente durante el mes de agosto; emplea una “maquinita” para recoger la grasa; es un cura o alguien vinculado con la iglesia empleando la grasa recogida en una variedad de objetos sagrados (para hacer velas, campanas, elaborar los santos óleos); otros consideran que se emplea la grasa para elaborar jabón y cosméticos de los *q'aras*, los mestizos y blancos de las grandes ciudades o para realizar aceites lubricantes en los ingenios mineros y en la puesta a punto de los automóviles; hay quien lo asocia al pago de la deuda externa (Albó 1999; Celestino 1998). El *kharisiri* viste de blanco y como me indica Carmelo

Condori quien ha tenido algún encuentro que relaciona con los *kharisiri* en sus caminos nocturnos de visita a sus pacientes en su calidad de *ch'amakani*, lleva el rostro tapado, generalmente con su fardo o *q'ipi*.

La relación asimétrica entre el *kharisiri* y sus afectados, así como el vínculo entre lo comunitario y lo extracomunitario reflejado en la actuación del *kharisiri* como categoría que muestra la relación del dominio aymara o andino frente al resto de poderes foráneos del Estado y como amenaza de la propia identidad étnica aymara, ha sido recogido por Rivière (1991) Aguiló (s/f) y Crankshaw (1990) entre otros investigadores⁶. Su figura ha sido considerada desde la perspectiva de la mediación ceremonial recientemente (Charlier 1998).

En la actualidad no sólo los sacerdotes y extranjeros resultan sospechosos de ser *kharisiri*; la sospecha se ha extendido al interior de las comunidades aymaras, en especial sobre aquellos campesinos que rechazan los compromisos y obligaciones comunitarias, aquellos que próximos al entorno de las ciudades olvidan las normas comunitarias y se desentienden de sus responsabilidades, especialmente en la satisfacción de cargos públicos y rituales⁷. Por otro lado, los campesinos que se comportan al modo de la ciudad y que hacen pública ostentación de dinero, sin que se les reconozca actividad remunerada alguna. El *kharisiri* está asentado en el seno de las propias comunidades; no faltan sospechas sobre tal o cual persona o familia a cuyos miembros se ha encontrado en actitud sospechosa de noche, por los caminos⁸.

La acusación de ser *kharisiri* resulta traumática para el afectado, aún a pesar de que no se pueda probar ni demostrar nada en su contra. El sospechoso sufrirá, a buen seguro, serios problemas de articulación social con el resto de familias y a la larga es posible que tenga que abandonar la comunidad a riesgo de perder la propia vida

(Wachtel 1997). Resulta tan grave dicha acusación que los que poseen algo de dinero no dudan en ponerse en manos de abogados sin escrúpulos en los núcleos urbanos para conseguir algún papel oficial donde se acredite su inocencia (Fernández 1995:173).

El hecho de que la presencia del *kharisiri* se haya generalizado y que ya no sea formalmente un cura, o un extranjero sino que es “gente” como los propios aymaras extiende igualmente el problema y las supuestas intenciones dañinas del personaje⁹.

El interés del *kharisiri* por la grasa, parece que ha sido sustituido por la sangre humana mucho más fácil de lograr con su “maquinita”; de hecho le interesan ambos fluidos (López García 2001; Albó 1999). El interés de la grasa humana corresponde a la grasa indígena que es la considerada de especial calidad, seca por la incidencia de la alimentación autóctona, repleta de técnicas que favorecen la deshidratación de los productos y que configuran cuerpos secos y resistentes ante la enfermedad como son conceptualizados los cuerpos indios, frente a los grasos, endebles y de poco aguante de los mestizos (Fernández 1998b; Gutiérrez 2002). La grasa y la sangre india son de gran valor siempre y cuando muera el afectado. Si la víctima no fallece los fluidos extraídos no valen nada; no pueden ser transformados en los productos que el sacerdote, los médicos, los ingenieros o los representantes del Estado precisan para sus diferentes fines. Si la víctima fallece, el propio *kharisiri* acudirá a la medianoche, sin que nadie le observe, a pedir perdón de rodillas, ante la tumba de su víctima. Solamente tras la muerte se hace visible en el cuerpo de la víctima, la cicatriz que acredita el ataque de que ha sido objeto por parte del *kharisiri*.

La actuación del *kharisiri* está rodeada del más absoluto secretismo, tanto en lo que afecta a la relación que mantiene con sus víctimas como en la forma en que es preciso

atender a los afectados por él. El *yatiri*, con la ayuda de los familiares del afectado, deberá actuar en secreto, sin revelar nunca al paciente la dolencia que le aflige, si quiere tener alguna oportunidad de salvarlo.

Al empleo tradicional del cuchillo propio del degollador que aparece en los relatos de Morote Best (1988), le ha seguido una modernización tecnológica, que no hace sino reflejar la presión de la modernidad sobre las comunidades aymaras, en lo que a los útiles del *kharisiri* se refiere; de esta forma se le achaca el empleo de “maquinitas”, tales como cámaras fotográficas, grabadoras o jeringas con las que extrae el sebo, o mucho más fácilmente la sangre de sus víctimas (Wachtel 1997; Fernández 1999).

La amenaza externa procede de lo “otro” cultural, étnica y tecnológicamente ajeno así como de lo propio culturalmente distante, como es el caso de los comuneros que no se adecuan a las normas tradicionales y obligaciones imperantes en el entorno social del altiplano o al ejercicio del cambio cultural y de las mentalidades que promueven los propios estudiantes. La generalización de la amenaza del *kharisiri* en agosto hace que los propios campesinos recomienden no dormirse en los colectivos que viajan hasta la ciudad de La Paz, ya que el *kharisiri* puede estar a nuestro lado con la “maquinita” dispuesta para actuar.

Si en un principio era la institución eclesiástica la que concitaba las amenazas por el temor de los grupos indios sobre su poder, en la actualidad otros colectivos han tomado el relevo de la institución religiosa en esa relación asimétrica y debilitante con los aymara (Albó 1999). Tal es el caso de los médicos. Ningún colectivo como el sanitario, con su tendencia a los análisis sanguíneos y a la operación quirúrgica, la apertura excesiva de los cuerpos, resulta hoy tan próximo a la figura del *kharisiri*, circunstancia que limita notablemente

sus posibilidades de atención y servicio (Fernández 1999)¹⁰. Los hospitales son considerados lugares nefastos donde los enfermos mueren y la atención personal deja mucho que desear; por otro lado la amenaza de ser violentados los cuerpos, traficados los órganos internos y aprovechada la sangre para elaborar los diferentes tipos sanguíneos con la intención de comerciar con ellos, resulta patente. Junto a los médicos y representantes de ONGs, los propios estudiantes aymaras, portadores de nuevas mentalidades y modelos de cambio cultural, son considerados aliados de los *kharisiris* por los lugareños más ancianos (Fernández 2002).

Los *kharisiris* actúan durante todo el año, pero con especial incidencia, como hemos dicho, en agosto, particularmente la víspera del primero de agosto (Mendoza 1978:54) momento en que, la tierra se abre. El primero de agosto, justo en el momento en el que la sangre de los campesinos es de mejor calidad, dada la variedad alimenticia que se consigue tras la cosecha, así como el mundo aparece abierto y expuesto a las características del pasado, el cuerpo de los seres humanos es violentado y abierto por las mañas del *kharisiri* extrayendo lo que debe permanecer oculto, la grasa y la sangre.

Para protegernos del *kharisiri* debemos mascar o llevar como amuleto ajo de Castilla, algún fragmento de “carne de ombligo”, extenderse el propio sudor¹¹, o simplemente revelar nuestra sospecha en voz suficientemente audible al encontrarnos con alguien por el camino, “¿no será *kharisiri*?”; es decir, sacar al exterior y verbalizar lo que guardamos dentro en el caso de la sospecha oculta, un fragmento de carne seca de lo que siendo de naturaleza interna sale al exterior del cuerpo con el parto o bien mediante ajo de Castilla, por su fragancia y por su naturaleza foránea que afecta a la calidad de la grasa. Una triple exteriorización para

prevenir la foraneidad más grave que puede sufrir nuestro cuerpo como expresión pública de su grasa corporal íntima empleada por el *kharisiri* en la elaboración de objetos de poder públicos tales como campanas, fármacos, tipos sanguíneos, hospitales o el pago de la deuda externa¹². Lo privado que debe permanecer en el interior, oculto es abiertamente mostrado para uso público, por parte del *kharisiri*.

La dolencia originada por el *kharisiri* puede tratarse con una medicina específica que no es difícil encontrar en cualquier puesto de medicina tradicional, en los mercados y ferias rurales del altiplano. Consiste en un producto de aspecto viscoso cuya elaboración permanece en secreto, pero de precio muy elevado. En realidad se trata de un precio descabellado para la cantidad testimonial o ridícula que se ofrece al enfermo, siempre con su total desconocimiento sobre la medicina y la dolencia que padece. En este sentido la proporción resulta paralela a la grasa o la sangre que el paciente ha perdido. La cantidad que el paciente pierde en el ataque del *kharisiri* es testimonial, como lo es, igualmente, la dosis medicinal ingerida para su restitución. Existen otros tratamientos como el consumo de caldo de oveja negra y cuidados como evitar el consumo de productos “frescos” que pueden provocar la recaída del enfermo.

El tratamiento de la dolencia del *kharisiri* exigía antaño una serie de productos que en la actualidad ya no son eficaces. La razón es que antaño, el *kharisiri* sacaba la grasa de la gente, pero no cualquier tipo de grasa sino el tejido conjuntivo denominado mesenterio, omento o redaño que en aymara se dice *llikawara* o *iqara* (Huanacu y Pawels 1998:126) y que aparece regularizado de forma genérica en el préstamo castellano “riñón”¹³. Como ahora saca la sangre, el tratamiento antiguo ha dejado de tener efecto; así al menos lo

considera Macario Vargas, *yatiri* de Qurpa:

“No, recién ahora. Antes que ya han sacado riñón, dice, sacado, dice tata cura, así dice. Ahora ya está sabiendo sacar sangre, recién no más. Antes riñón, ahora saca no más sangre. Los que hay enfermos que hemos visto, como aquí, o sea aquí, en la nalga o si no es en el pulmón, en la espalda inyección pica sin más [...]. Más antes también negro de oveja, su tela hay que sacar, con eso hay que poner no más para curar. Después parece que como nylon ha aparecido como nylonsito. Para vender sabe el cura ¿cómo será pues? Sabe el cura, ahora, no sabemos nosotros. Ahora recién ha recuperado con nylon oveja negra de tela. Riñón es pues. La oveja, cuando carneamos nosotros, su barriga es como riñón; ese saca. Después con calentito, pone, como emplaste. Con eso no más ha recuperado dice los abuelos no más. Con eso no más ha curado dice. Ahora ya carneamos la oveja, ahora, sacando su riñón de la oveja con calorsito pone... no, ¡no sana!”.

El objeto tradicional de deseo del *kharisiri* era la grasa del mesenterio, el “riñón” o redaño de los seres humanos, ese tejido pleno de vasos linfáticos y células adiposas que unen los intestinos y el estómago con el abdomen. De hecho se emplea todavía en algunas prácticas terapéuticas la “tela” del mesenterio de las ovejas negras en el tratamiento del mal atribuido al *kharisiri*. La *llikawara* de la oveja debe colocarse caliente sobre el lugar afectado del paciente con incienso blanco hasta que el tejido se seque por completo sobre su cuerpo (Huanacu y Pawels 1998:126; Rivière 1991:26).

El redaña constituye uno de los elementos esenciales en la recuperación del afectado por el mal del *kharisiri*. A pesar de la apreciación de Macario vinculando su empleo al pasado, todavía se utiliza en la actualidad. Como vemos para el *yatiri* Macario el empleo de la *llikawara* estaba relacionado con la actuación del sacerdote en su acepción de *kharisiri* y su interés añejo por la grasa de los adentros de los seres humanos, su interés precisamente por el redaña inspirado bajo el préstamo “riñón”. Veamos otra versión de un maestro *kallawayá*, Severino Vila:

“El kharisiri tiene su presión.... ¡phucha! muy caloroso siente... calor, tiene diarrea, no tiene valor, en la cama se acuesta, ya no se puede levantar más. Para eso nosotros, ¡cosa sencilla! No es mucho. Podemos preparar grasa o una oveja negra. Agarramos, ápidamente, el panza le abrimos, la grasa, lo que omplementa a la panza, su grasa ese hay que sacar, su telita y todo... lik’i decimos nosotros en quechua. Entonces eso ‘k’aj’ colocando ‘aquí me duele’, k’aj le hacemos colocar, después huevo batido blanco no más, también puede ser eso, también puede limpiar con los cuatro huevos o también puede tomar, tomadito un huevo, pero sin azúcar nada, eso se llama curación de los kharisiris. Estos temas raras veces me llegan, pero nuestros abuelos nos contaron. Esas cosas, si, una vez cada unos cuantos años, una vez escuchamos; a los dos años... ¡una vez! Así pasa. Hay también otra forma. Prepara habas rojo, sebo de llama, su líquido que bota se prepara”.

En castellano “redaña” equivale a

lo más interno y de más valor que posee la persona. “¡Tiene redaños!” se dice de la persona con bríos, con ánimo y valentía¹⁴. El redaña se asocia por tanto con el coraje y el valor, es decir, con las entidades anímicas de los *jaqi* aymaras¹⁵. Uno de los rasgos del doliente afectado por el mal del *kharisiri* es la pérdida de bríos y valor para enfrentarse a la vida. La supuesta pérdida de sangre o grasa recluye a la víctima en su casa. El afectado carece de valor, el principal recurso energético y vital que posee la vida humana representado en la gordura, la grasa y la sangre (Szeminski 1987; Bastien 1986). La grasa del redaña parece apropiada para reflejar materialmente las “sombras” de los *jaqi* aymaras. La grasa del redaña, como el propio Macario nos ha explicado supone el pasado, y a la vez, lo más interno y valioso de la persona.

La dolencia del *kharisiri* se trata de diferentes formas en el altiplano; puede ser con ese producto de aspecto graso, tremendamente caro, que en pequeñas dosis se ofrece al enfermo, sin que este identifique para qué tiene que tomar dicha medicina. El *yatiri* Macario y su mujer Cipriana experta en hierbas y farmacopea tradicional elaboran su propia medicina para el mal del *kharisiri*, adecuándose al hecho novedoso y reciente de su preferencia por la sangre humana. Recordemos que el tratamiento tradicional, basado en el interés del *kharisiri* por la grasa, ya no resulta eficaz.

“Si te mueres ya sale, han picado. Marca sale. Cuando muere... ¡ya está! sale clarito su marca. Ya sabe la gente, habla pues, kharisiri ha estado sacando... ¿Como? Para eso no más estoy preparando la medicina. Hay que hervir una ollita de wayruro¹⁶ con Nicolás T’ant’a, Altamisa¹⁷, Andres waylla¹⁸, Qutu-qutu¹⁹, hembra y macho; dos

clases, urqu qutu-qutu, qhachu qutu-qutu. Después este... 'solda con solda'²⁰ después, este.... de wawa, su ombligo ese poquito no más poner”.

Como vemos entre los productos utilizados por Macario destacan diversas especies herbáceas locales asociadas con los acuíferos del altiplano, así como especies de carácter ceremonial como el *wayruru* y el pan de San Nicolás, presente igualmente en el ritual de recuperación de las *ch'iwí*²¹, y la carne del ombligo.

Otros tratamientos eficaces en el tratamiento del mal del *kharisiri*, además de las recomendaciones del *yatiri* Macario Vargas y del *kallawaya* Severino Vila, incluyen la ingestión de sopas grasas, especialmente caldo de oveja, huevo batido; introducir al enfermo en el interior de la panza de una vaca negra e incluso la ingestión diaria de vino con hostias (Hunacu y Pawels 1998:127). Estos procedimientos terapéuticos pretenden recuperar los fluidos perdidos mediante el aprovechamiento de la grasa de oveja negra en cataplasma, la sangre de gallo negro bebida y la ingestión de alimentos caldosos y “cálidos”. El alegato a la eucaristía profana que reproduce el enfermo durante unos días con el tratamiento de vino y hostias, trata en definitiva sobre el cuerpo y la sangre de Cristo, es decir, lo dañado por el *kharisiri* que se trata de restituir a la víctima potenciando su ingestión diaria.

La evitación de productos alimenticios “frescos” contrasta con el carácter cálido de la enfermedad tal y como el *kallawaya* Severino la define: “*calor tiene*” [El afectado por la dolencia que el *kharisiri* provoca]. A pesar de esta variable térmica del calor que pareciera recomendar precisamente alimentos frescos para equilibrar la temperatura corporal, el

carácter del afectado por la dolencia del *kharisiri* no es cálido, sino socialmente “frío” como demuestra su abulia generalizada, flojera y dejadez²². El consumo de alimentos cálidos pretende restituir tanto el fluido como la vitalidad perdida tras el ataque perpetrado por el *kharisiri*.

Anchanchu

Anchanchu es el dueño del “oro vivo” que al igual que el *kharisiri* menudea por el altiplano en tiempos de agosto. Este personaje se caracteriza por su polivalente aspecto, puede aparecer como cholita adinerada con postizos dentales de oro y aretes igualmente dorados en las orejas; puede adoptar igualmente la forma de gringa procaz y seductora, generalmente desnuda, o bien de enano calvo sonrosado y barrigón con enorme pene. Su polimorfismo excede lo antropomórfico, ya que también, según las narraciones populares, puede adquirir la apariencia de un animal monstruoso o de un arácnido gigante; los remolinos de aire (*saxra wayra*) que recorren el altiplano en tiempo de agosto, también constituyen parte de su apariencia, así como las alimañas se asocian a su figura, en especial el zorro, cuyos excrementos y restos orgánicos son considerados medicina eficaz contra los desarreglos patológicos que ocasiona el *anchanchu*.

Anchanchu es calvo y barrigón cuando adquiere apariencia de enano e incluso en otras imágenes híbridas a las que su figura parece asociada. Su alopecia persistente, las carnes rosadas y las cerdas que le cuelgan del rostro, constituyen referentes propios de los personajes del tiempo antiguo en los Andes; del *ch'amak pacha*, la época oscura que antecede al diluvio universal. El tiempo en el que no había luz ni sol. Veamos cómo lo describe Oblitas (1978:95) para la localidad *kallawaya* de Inca: “Los indios de la población de Inca,

describen al Anchanchu de la manera siguiente : un hombrecillo contrahecho, de pequeña estatura, el vientre abultado, la cabeza enorme, un lado de la cara poblada de cerdas de chancho y el otro lado completamente lampiño, los pies diminutos terminados en pezuña de cabra, la cabeza calva, por cuyo motivo usa siempre un gorro (*lluchchu*), a fin de disimular la desnudez huesosa de su cabeza, viste ropa deslumbrante, faja de oro, ponchito de plata, el capacho adornado con borlas de perlas y diamantes, habita en las zonas abandonadas en compañía de lagartos, arañas ponzoñosas y víboras” (Oblitas 1978:95).

El *anchanchu* Goza de una sexualidad exagerada en todos sus atributos, tanto en su forma masculina como femenina. A los hombres les seduce presentándose como cholita adinerada, o bien, como gringa sensualmente desnuda²³. Los ademanes femeninos del *anchanchu*, la riqueza de sus abalorios dorados y la fascinación de su mirada consiguen cautivar a sus víctimas para hacerlos perder el juicio y acabar con ellos en una lenta agonía, ante el asombro de sus familiares. Los contactos de *anchanchu* con la mujeres vienen establecidos por la violación (dado su enorme pene y su fogosidad sexual irrefrenable). Rodea a su víctima bajo la apariencia de un remolino, o bien aprovecha que duerme para forzarla y provocar embarazos falsos que suelen culminar con la locura o el fallecimiento de la infortunada. Así sucedió en las alturas del cerro Orqorani, cerca de la comunidad de Qurpa (Provincia Ingavi del Departamento de La Paz) en donde una joven pastora se quedó dormida, mientras cuidaba el ganado, cerca de una caverna donde los lugareños sitúan la residencia del *anchanchu*. La muchacha fue encontrada después de largas horas de búsqueda, delirando. No hacía sino repetir cómo fue envuelta por un remolino y que unos gringos querían llevarla a una ciudad dorada dentro del cerro, donde

pretendían desposarla. La joven falleció sin recuperar nunca la cordura. Los lugareños atribuyeron su postración y fallecimiento al desafortunado encuentro con el *anchanchu*.

Anchanchu habita en las cuevas y cárcavas solitarias del altiplano induciendo en sus víctimas la locura a través de la simple contemplación fascinadora de su imagen, así como por la avidez y codicia de los humanos que el *anchanchu* provoca por la posesión del “oro vivo”, capaz de hacer nadar en la abundancia toda la vida a su poseedor. El “oro vivo”, cuyos fulgores azulados, rojos y blancos, persiguen los campesinos del altiplano la víspera del primero de agosto, está constituido por figuritas de animales de oro que al desplazarse producen los destellos característicos. Es necesario, la víspera del primero de agosto, reconocer esos fulgores y una vez localizados, según cuenta Spedding (1992) para el caso de los Yungas, orinar en la dirección de los destellos y cortar el aire con un cuchillo haciendo la señal de la cruz. La marca del orín y la señal de la cruz en el suelo, indican el lugar donde debe hallarse el “oro vivo”. De no hacer este pequeño ceremonial, el ávido buscador de tesoros tan sólo encontrará, al excavar el lugar, una olla antigua repleta de sapos, en lugar del ansiado “oro vivo” que habrá penetrado de nuevo hacia el interior de la tierra. Este oro presenta las atribuciones características del tiempo antiguo, el tiempo de los *chullpas* y los *ñawpas* o del Inca, en otras versiones, que era recolectado como el maíz, sin mayor esfuerzo (Aguilar 1996:10; Salazar-Soler 1997:198).

Las aficciones que *anchanchu* ocasiona deben ser tratadas a la máxima brevedad posible por los especialistas rituales aymaras, *yatiris* y *ch'amakanis*. La voracidad del *anchanchu* constituye la principal característica que pueden explotar los especialistas rituales aymaras. Para ello realizan una ofrenda ceremonial constituida

por todo un conjunto de ingredientes que semejan basuras y desperdicios, productos orgánicos y vegetales, secos y duros que configuran el tipo de alimento ritual preferido por el *anchanchu*. Esta ofrenda ceremonial recibe la denominación de *ch'iyara misa*, mesa negra, y constituye el bocado más apreciado entre los *saxras*, “malignos”, que pueblan el altiplano, entre ellos, el propio *anchanchu*. Gusta lo que constituyen sus propias excreciones. De no ser satisfecho en esta demanda culinaria, es la sangre del corazón abierto de sus víctimas, el principal objeto de su voracidad insatisfecha en las noches de agosto²⁴.

Discusión

El cerro Pachjiri constituye uno de los lugares de mayor importancia ceremonial de la Provincia Omasuyos. Se encuentra en los límites entre las comunidades T'ula T'ula y Ajlla (Provincia Omasuyo del Departamento de La Paz). El cerro Pachjiri es considerado poderoso *achachila* y aparece con cierta frecuencia en las letanías y rogativas ceremoniales de los maestros rituales aymaras, los *yatiri* del sector. El carácter sagrado del cerro viene remarcado en su propia denominación Pachjiri, “partido” en alusión a las dos formaciones rocosas que constituyen la cumbre, los dos “morritos”, como me indicaba Pedro Chura, sobre los que se atribuye la caída del rayo. El cerro consta de una serie de configuraciones rocosas en su cumbre consideradas “cabezales” o altares de sacrificio de diferente advocación. “Muerte calvario”, “Ispa awichus”, “rayo gloria” e “ispällas”²⁵. Cada uno de estos “calvarios” adquiere una especialidad concreta que aglutina los deseos peculiares de sus oferentes. En el caso de “muerte calvario” se encuentra en dirección al poniente, hacia la puesta de sol, y en sus inmediaciones abundan restos de coca mascada, botellas

de trago, *ch'iqha ch'anqha* y colillas de cigarro. En este lugar se dice que los *layqas* (brujos), preparan sus oblaciones malélicas con las que hacen enfermar a sus víctimas amarrándoles el *ajayu* (entidad anímica) a la roca o sobre el cuerpo de algún batracio. El Altar de las *ispällas* se encuentra hacia el levante, desde él se observan perfectamente las cumbres nevadas de la Cordillera Oriental. En agosto este altar concentra el interés de los campesinos para propiciar buenas y abundantes cosechas. El altar de “rayo” y “gloria” presenta numerosas ropas y objetos de personas, animales y vehículos tocados por el rayo, así como una piedra erguida (*yaqi qala*) “piedra de la desgracia” en torno a la cual se prenden numerosos *kaytus* ceremoniales y *chiqa ch'aqha*, trenzado hacia la izquierda. El altar de mayor prestigio del cerro es el de los *ispa awichus* (abuelos gemelos). Se trata de dos conformaciones rocosas verticales de las que se dice son hermanos, uno varón y el otro mujer. La mujer porta su carga o bulto sobre la espalda. Los *ispa awichus* reciben la mayor parte de las ofrendas rituales, siempre por duplicado a partes iguales, que se llevan al cerro. No falta quienes identifican dichas configuraciones rocosas con la representación del *achachila*. Las ofrendas se colocan sobre una pequeña diacasa que hace las veces de “boca” del varón y, posteriormente se queman. La víspera del primero de agosto varias decenas de personas se dan cita en las alturas del Pachjiri para recibir el primero de agosto en su cumbre. En ese momento y por orden estricto de llegada, las diferentes familias, cada una con su correspondiente *yatiri*, realizan la visita a los diferentes altares del cerro, saludando desde cierta distancia cuando se cruzan con el resto de oficiantes y procurando garantizar cierta intimidación en el desarrollo de las ofrendas salvo por parte de los *yatiris* que parecen aprovechar el escenario público del santuario para mostrar

sus saberes y competir públicamente entre ellos. En agosto del año 1995 coincidí en la cumbre de Pachjiri con varias familias de comerciantes de Achacachi que solicitaban al cerro éxito en sus respectivos negocios, así como transportistas aymaras que se habían desplazado, según nos dijeron, desde la ciudad de Oruro. El propio cerro Pachjiri tiene un enorme prestigio ceremonial en el proceso de formación de maestros rituales, como luego supe.

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 de Omasuyos (departamento de La Paz, Bolivia), 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 cerro²⁶. Las noticias confusas que siguieron a las primeras informaciones introducían particulares 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 “criminal”²⁷. La principal observación de los pobladores aymaras de la zona radicaba en la inconveniencia del ritual, no por que no fuera considerado efectivo, sino por la calidad del mismo; la sangre humana es el principal manjar apetecido por los *achachilas* y como comida de especial calidad, no iban a contentarse ya los *ispa-awichus* de Pachjiri con las usuales ofrendas rituales con que se agasajan a los *achachilas* de los cerros en agosto y en otras ocasiones a lo largo del año, en el altiplano aymara. La *wilancha* humana realizada en Pachjiri daría lugar a reclamos semejantes por parte del cerro, lo que justificaba su destrucción inmediata.

El sacrificio de la niña tal y como es descrito en los comentarios de la gente incluye degüello de la víctima, aspersión de su sangre sobre el altar y quema del cuerpo de la finada, probablemente junto a otros abalorios rituales, así como libaciones de alcohol. El formato se adecua a la perfección al modelo de la *wilancha* de agosto que se realiza en el altiplano aymara. Aquellos sectores donde no son frecuentes los auquénidos andinos, se ofrecen mesas rituales, pero la llama adquiere una relevancia ritual de gran importancia en el mes de agosto, resultando el sacrificio de llamas el predilecto junto a otros elementos

rituales. La *wilancha* de la llama consiste en el degüello de la misma, recolección de la sangre que brota a borbotones por la arteria seccionada, aspersión ceremonial con la sangre sobre el altar indicado y en toda las direcciones del espacio, extracción de las vísceras, en especial el corazón ofrecido a los *achachilas*, banquete con la carne procedente del sacrificio de la llama entre todos los celebrantes y, finalmente, entierro de los huesos en el mismo lugar del sacrificio. Los mineros celebran la llegada de agosto con *wilanchas* peculiares y diferenciadas; una de las manera de realizar el sacrificio es introducir una llama viva sobre una vagoneta de la mina, fuertemente amarrada, decorada de fiesta con sus aretes en las orejas y acompañada de diferentes preparados rituales, particularmente mesas, a la cual se le asperja abundante alcohol sobre el cuerpo y después de una *ch'alla* colectiva entre todos los festejantes, se le prende fuego y se empuja violentamente la vagoneta hacia el interior del socavón. Las variantes son múltiples en este contexto ceremonial de agosto. El “crimen” de la niña de Warina, se ajusta a la perfección a las recomendaciones rituales de las *wilanchas* y *mesas* que se ofrecen durante este período en diferentes sectores del altiplano (Girault 1988; Fernández 1995, 1997); de hecho, no debemos olvidar que en algunas ocasiones, el tratamiento de los animales de sacrificio se realiza como si fueran personas e incluso las ofrendas rituales actúan como sucedáneo ceremonial de las propias víctimas humanas sacrificiales (Abercrombie 1985; Fernández 1995)²⁸.

Conclusiones

En noviembre de 2001, los pobladores aymaras del lago Titicaca recordaban los acontecimientos de agosto relacionados con la niña de Huarina, pero la información resultaba confusa en lo que se refería a la

destrucción del altar de los *ispa awichus* por parte de la guarnición militar de la localidad de Chua y otros detalles significativos. Quizá nunca se produjo el asesinato de la niña de Huarina y su sacrificio en Pachjiri, en cualquier caso sí refleja la importancia taxonómica que la violencia ritual y el sacrificio de sangre poseen en este sector del altiplano a lo largo del mes de agosto; el cerro había probado sangre humana y ya no estaba dispuesto a rebajar la calidad de sus ofrendas. Esta predilección de los cuerpos humanos violentados secretamente, como hace el *kharisiri*, o con sus vísceras expuestas sobre los altares, como exigen las *wilanchas* de los cerros o las violaciones y la pérdida de sentido con que el señor del “oro vivo”, el *anchanchu*, castiga a los que encuentra a su gusto por los caminos azuzando su codicia, no hacen sino reflejar la presencia de los antiguos que, desde el interior de los cuerpos aymaras y desde el interior de la tierra que ocupan, se desparraman sobre el altiplano cada primero de agosto, aprovechando la apertura del mundo aymara. Violencia ritual, sangre de *wilancha* y sacrificios son necesarios para satisfacer las necesidades del mundo que permanece abierto reclamando ofrendas, para volverlo a su normalidad a partir de Septiembre en que la tierra se encamina hacia las labores de la siembra dando cumplida cuenta del inicio de un nuevo ciclo productivo en el altiplano. Las *wilanchas* de agosto acreditan la vitalidad de los seres tutelares aymaras hambrientos y su predilección por la sangre sacrificial resultado de la apertura del espacio andino que se muestra como una boca amenazante; *anchanchu* recorre las cárcavas silenciosas con su aspecto antiguo causando la locura y la fascinación en sus víctimas resultado de la apertura del tiempo que atestigua la presencia del “oro vivo” y con él del pasado antiguo en el presente; el *kharisiri* busca en el interior de los cuerpos humanos los fluidos

que regeneren la maquinaria del Estado, el pago de la deuda externa o las nuevas demarcaciones del poder y los cambios a través de las generaciones de estudiantes aymaras, bajo la mirada celosa de los "tata curas" y la institución eclesiástica. Es así como el tiempo, el espacio y los cuerpos humanos resultan abiertos, cada primero de agosto, en el altiplano aymara.

Referencias Citadas

- Abercrombie, T.
1986 *The Politics of Sacrifice. An Aymara Cosmology in Action*. The University of Chicago, Chicago.
- Aguilar, L.
1996 El tío de los mineros. Resistencia y solidaridad en la mina. *Eco Andino* 2:10-13.
- Aguiló, F.
s/f Ellik'ichiri: Un signo de autodefensa cultural. Ponencia presentada en el Simposio Simbología Andina.
- Albó, X.
1999 Introducción, En: Fernández, G. *Médicos y yatiris. Salud e interculturalidad en el Altiplano aymara*. OMS/CIPCA/ESA, La Paz.
- Albó, X., et al.
1983 *Chukiyawu. La cara aymara de La Paz, III, Cabalgando entre dos mundos*. Cuadernos de Investigación CIPCA, No. 24, La Paz.
- Ansión, J. (Editor)
1989 *Phistacos. De verdugos a sacaojos*. Tarea, Lima.
- Bastien, J.
1986 Etnofisiología andina. Evidencia lingüística, metafórica, etiológica y etnofarmacológica para conceptos andinos sobre el cuerpo. *Arinsana* No. 1.
- Celestino, O.
1998 Transformaciones religiosas en los Andes peruanos. Evangelizaciones, *Gaceta de Antropología* No. 14.
- Crankshaw, L.
1990 ¿Por qué el susto? Manuscrito en posesión del autor.
- Charlier, L.
1998 Histoire d'un singulier vampire masqué: le kharisiri. *Lazos "etudes"* No. 1.
- Fernández, G.
1995 *El banquete aymara: Mesas y yatiris*. HISBOL, La Paz.
- 1996 El mundo abierto: Agosto y Semana Santa en las celebraciones rituales aymaras. *Revista Española de Antropología Americana* 26:205-229.
- 1997 *Entre la repugnancia y la seducción: Ofrendas complejas en los Andes del Sur*. Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", Cuzco.
- 1998a Iquiqu y anchanchu: Enanos, demonios y metales en el altiplano aymara. *Journal de la Société des Américanistes* 84(1):147-166.
- 1998b Enfermedad, moda y cuerpo social en el altiplano aymara: un boceto de inspiración colonial sobre modelos de identidad en los Andes. *Revista Española de Antropología Americana* 28:259-281
- 1999 *Médicos y yatiris: Salud e interculturalidad en el Altiplano Aymara*. CIPCA/OMS/ESA, La Paz.
- 2000 Creencias populares y prácticas religiosas en España y América: Sacamantecas en los Andes del Sur. Una perspectiva comparada. En *Religiosidad popular y modelos de identidad en España y América*, coordinado por J. C. Vizuete y P. Martínez-Burgos, pp. 281-324.

- Servicio de Publicaciones de la UCLM, Cuenca.
- 2002 *Aymaras de Bolivia. Entre la tradición y el cambio cultural.* Abya-Yala, Quito.
- Girault, L.
- 1987 *Kallawayas. Curanderos itinerantes de los Andes. Investigación sobre prácticas medicinales y mágicas.* UNICEF/OPS/OMS, La Paz.
- 1988 *Rituales en las regiones andinas de Bolivia y Perú.* CERES/MUSEF/QUIPUS, La Paz.
- Gutiérrez, M.
- 2000 Introducción, En *Sustentos, aflicciones y postrimerías de los indios de América*, editado por M. Gutiérrez. Casa de América, Madrid.
- 2002 Interioridades. En *Según cuerpos: Ensayo de diccionario para uso etnográfico*, editado por M. Gutiérrez et al., pp. 83-141. Trujillo.
- Huanacu, B. N y G. Pawels
- 1998 El kharisiri: Lik'ichiri y/o sirksuri. *Eco Andino* 6:121-146.
- López García, J.
- 2001 Comida y bases de la identidad aymara en el altiplano de Bolivia. En *Alimentación y Sociedad en Iberoamérica y España. Cinco etnografías de la comida y la cocina*, editado por J. López, pp. 97-120. Universidad de Extremadura.
- Mendoza, S.
- 1978 Salud y enfermedad en la cultura aymara. *Boletín del Instituto de Estudios Aymaras* 2:40-60.
- Molina, C. de
- 1989 [1581] Relación de las fábulas i ritos de los ingas. En *Fábulas y mitos de los incas*, editado por H. Urbano y P. Duviols. Historia 16, Madrid.
- Morote Best, E.
- 1988 [1951] El Ñakaq. En *Aldeas sumergidas. Cultura popular y sociedad en los Andes*, editado por E. Morote Best, pp. 153-177. Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", Cuzco.
- Newpower, P.
- 1988 Pachjiri. Montaña sagrada de los aymaras. *Fe y Pueblo* 13:18.
- Oblitas, E.
- 1978 *Cultura Kallawayas*. 2da Edición. Talleres Gráficos Bolivianos, La Paz.
- Pedrosa, J. M.
- 1999 Judíos en la literatura española. Ponencia presentada en el IX Curso de cultura hispanojudía y sefardí, Toledo.
- Rivière, G.
- 1991 Lik'ichiri y kharisiri... a propósito de las representaciones del "otro" en la sociedad aymara. *Bulletin de l'Institut Française d' Etudes Andines* 20(1):23-40.
- Salazar-Soler, C.
- 1997 Magia y modernidad en las minas andinas. Mitos sobre el origen de los metales y el trabajo minero. En *Tradición y modernidad en los Andes*, compilado por H. Urbano. Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", Cuzco.
- Spedding, A.
- 1992 Almas, anchanchus y alaridos en la noche: El paisaje vivificado de un valle yungueño, En *Etnicidad, economía y simbolismo en los Andes*, compilado por S. Arze et al. HISBOL-IFEA-SBH-ASUR, La Paz.
- Szeminski, J.
- 1987 *Un curaca, un dios y una historia*. Instituto de Ciencias

Antropológicas, San Salvador de Jujuy.
 Wachtel, N.
 1997 *Dioses y vampiros: Regreso a Chipaya*. Fondo de Cultura Económica, México, D.F.
 Yampara, S. (Editor)
 1996 *Pacha*. La Paz

Notas

1. Ofrendas complejas constituidas por ingredientes de diferente naturaleza (vegetales, animales, dulces) con su correspondiente expresiones sensibles y diferenciadas, que constituyen dones alimenticios de los seres tutelares del altiplano (Girault 1988; Fernández 1995, 1997).

2. En la ciudad de La Paz sucede algo semejante, si bien los residentes aymara de El Alto y de las barriadas populares de la hoyada adaptan el contexto ceremonial de agosto a las específicas características de la vida citadina; el mes de agosto supone un hervidero de propuestas ceremoniales que tanto *yatiris* como *kallawayas* cumplimentan con eficacia a los diferentes grupos sociales y culturales de la ciudad. El dominio mestizo y latino comparte lógicas semejantes a las de los residentes aymaras o quechuas en agosto, de tal forma que profesionales liberales, farmacéuticos, militares, arquitectos y abogados, no dudan en *ch'allar* sus negocios y hacer sus correspondientes mesas con la intención de que los negocios fructifiquen y cristalicen en solventes carteras de clientes. Indudablemente la "pega", el trabajo, es una de las prioridades en las solicitudes rituales de los residentes aymaras urbanos (Albó et al. 1983).

3. El *Anchanchu* es uno de los seres maléficis especialmente dañinos y perniciosos que aparecen en el mes de agosto; dueño del "oro vivo" es responsable

de causar la locura entre sus víctimas adoptando formas diferentes (Fernández 1998a).

4. Parte de la información etnográfica adjunta procede de un artículo mío precedente (Fernández 2000).

5. El estudio de estos peculiares "sacamantecas" presentes en los Andes del Sur ha dado lugar a una abundante y contrastada etnografía (Molinie 1991; Rivière 1991; Fernández 1996; Wachtel 1997; Albó 1999) que discrepa sobre su posible origen, amerindio para unos, español para los otros. Las pruebas en favor del origen hispánico del personaje se basan en algunas apreciaciones presentes en la crónica de la Colonia donde se refleja el asombro que provocaba en los indígenas el interés de los españoles por el unto de los indios fallecidos a los que sacaban el sebo para curar sus propias heridas (Molina 1989 [1581]). Conocemos igualmente la maledicencia cometida contra la orden betlemítica a principios del siglo XVIII en su interés por fundar un hospital en el Cuzco y el rumor maléfico que les describe como degolladores interesados en el sebo de los indios para satisfacer las boticas de la corona española (Morote 1988:168).

6. Sin embargo esta aplicación étnica que parece definir al "sacamantecas" como la expresión refinada de la alteridad étnica respecto a lo indio encuentra igualmente su acomodo y expresión adecuada en la literatura española donde son los "judíos", los moralmente "otros", los acusados de ser "sacamantecas" por parte de los cristianos (Pedrosa 1999).

7. La sospecha y el rumor actúan en la definición comunitaria del *kharisiri* reafirmando la naturaleza del personaje y resaltando sus rasgos más sobresalientes (Com. Pers. Sergio Guarisco).

8. Recuerdo en la comunidad de Tuqi Ajllata Alta cerca de Achacachi la insistencia en aplicar a una de las familias de la comunidad

la sospecha de ser *kharisiris* simplemente por el servicio de contratista de mano de obra que uno de los comuneros cumplía respecto a una hidroeléctrica que se estaba construyendo en los yungas. La capacidad autoritaria y la decisión de definir quien se iba a beneficiar de ese dinero adicional y quien no, resultó suficiente para levantar el bulo de su connivencia con los ingenieros de la hidroeléctrica y su talante como *kharisiri*.

9. En el caso de los sacamantecas españoles su interés exclusivo son los niños. Buscan a los niños en los relatos para sacarles la grasa, la asadura y la sangre sirviendo de modelo ejemplar en el comportamiento social de los pequeños. Las prédicas de los clérigos españoles en las crónicas coloniales no hacen sino resaltar una y otra vez la ingenuidad, candidez e inocencia de los indios, como si fueran niños, razón que tal vez justifique la extensión del interés del *kharisiri* por todos los segmentos poblacionales de las sociedades aymaras. En el altiplano, la cuestión del *kharisiri* no es cosa de niños, ni mucho menos, sino un problema vivido con especial angustia e intranquilidad por todos aquellos que se encuentran implicados en él, tanto los enfermos como los supuestos *kharisiris*, señalados por la comunidad.

10. De hecho una de las denominaciones más frecuentes que los aymara del lago Titicaca emplean para referirse al *kharisiri* es “operador” equivalente al castellano “cirujano”, circunstancia que dificulta en gran medida cualquier tipo de planteamiento intercultural en salud (Fernández 1999).

11. Así lo refleja Julián López García (2001:114) el sudor y el ajo de castilla, afecta a la propia calidad de la grasa humana, haciéndola poco apetecible para el *kharisiri*.

12. Es una creencia común en los Andes el hecho de que las campanas fundidas con grasa humana, suenan mejor. Este

tipo de consideraciones antiguas aparecen reflejadas en la reordenada configuración de leyendas urbanas relacionadas con el hombre del saco y tosa una pléyade de personajes que buscan la grasa y la sangre de los infantes para lubricar ingenios mecánicos e industriales (Urbano 1988); (relacionarlo con las ideas española al respecto sobre la grasa de los niños y su potencial acomodo a los engranajes industriales Leyendas Urbanas en España).

13. El interés de la grasa de los riñones como fluido vital y su vinculación con la representación individualidad y el alma de los seres humanos no resulta exclusiva de las poblaciones andinas; Lévi Bruhl (1985 [1927]:107) documenta su presencia entre grupos australianos. En una de las cartas de los pioneros de Victoria indica: “La más terrible de sus supersticiones es que creen que el hombre solo muere cuando es matado, que cuando está enfermo su cuerpo está abierto y se ha atacado sus riñones y su grasa lo que le causa la muerte; y que sólo la grasa o los riñones de otro pueden curar la enfermedad. Creen también que puesto que los riñones y su grasa constituyen la vida del hombre, el hecho de comerlos dobla la fuerza y el vigor del que los come. Por esto nunca matan un “negro salvaje”- pues así los llaman- sin recoger esta parte de su cuerpo”.

14. Información que debo al profesor Manuel Gutiérrez Estévez. Las interioridades del cuerpo son conceptualizadas como valiosas y relacionadas con el pasado en diferentes poblaciones amerindias (Gutiérrez 2002).

15. Tres son las entidades anímicas de los *jaqi* aymaras: de adentro hacia fuera y de mayor a menor importancia: *ajayu*, *animu* [ánimo] y *kuraji* [coraje]. Son denominadas *kimsa ch'iwí*, las tres sombras que de hecho se ven afectadas con su pérdida provocando aflicciones y enfermedades a la persona tras el ataque del *kharisiri*. La solución terapéutica del mal del *kharisiri*, suele

acompañarse por la intervención del *yatiri* en la recuperación de estas “sombras”.

16. *Wayruru: Abrus presicatorius* (Girault 1987:236-237).

17. *Altamisa: Ambrosia peruviana* (Girault 1987:444).

18. *Andres waylla: Cestrum hediondinum* (Girault 1987:388).

19. *Qutu-qutu*: existiendo opciones recogidas por Girault, *Baccharis* sp. (Girault 1987:433) y *Notholaena surea* (Girault 1987:107).

20. “Suelda que suelda”: *Dendrophthora ramosa* (Girault 1987: 163).

21. *Ch'iwis*: “Sombras” entidades anímicas aymaras. Su pérdida supone aflicciones y patologías importantes en función del *ch'iwí* perdido (*ajayu, animu, kuraji*) y debe ser restituido por un maestro ceremonial a la brevedad posible. Sobre la relación existente entre estas entidades anímicas de la persona y la grasa en el altiplano, ver Fernández (2000).

22. No olvidemos el aserto fundamentalmente simbólico de las categorías “cálido-fresco” empleadas por las poblaciones amerindias (Gutiérrez Estévez 2000: Aflicciones).

23. Así dicen que sucede en la gran cueva de San Pedro que se encuentra próxima a Sorata en el Valle de Larecaja, donde los que se han aventurado en sus interioridades comentan pasmados la presencia de una bella mujer gringa de cabellos dorados que se baña desnuda en una de las lagunas internas de la cueva; es el *anchanchu*, confirman los sorateños, y hace enloquecer a los incautos que se le acercan pretendiendo sus favores.

24. El “corazón” es el centro del cuerpo humano (*taypi*), constituye el baluarte inexpugnable que todo maestro ceremonial debe proteger. El corazón recoge los valores morales y de conocimiento de los pobladores aymaras. Así de aplica el término *chuymani* (“tiene corazón”), a los ancianos como ejemplo de sensatez, templanza y conocimiento. Por otro lado, existen varias

versiones que localizan en el corazón a la pluralidad de entidades anímicas de los aymaras, responsables de la salud física, moral y social de las gentes del altiplano (Fernández 2003).

25. Sobre el cerro Pachjiri (Newpower 1988; Yampara 1996).

26. La aspersion ritual de la sangre y la quema de los restos es común en los sacrificios de sangre de los auquénidos andinos en las *wilanchas* de agosto. En este caso, el crimen se adapta a la lógica ritual de la *wilancha*.

27. Si bien los datos que pude recoger entre los aldeanos de la zona y el documental policial de la televisión parecen avalar los hechos, el desarrollo cambiante del mismo y su intertextualidad quizá deben reforzar nuestro escepticismo, como si de un expediente por idolatrías, de aquellos del Siglo XVII, se tratara. Agradezco esta apreciación al Dr. Henrique Urbano. En cualquier caso sí es revelador el discurso de los campesinos aymaras sobre la eficacia de la sangre humana ofrecida como *wilancha* y sus inconvenientes al ser ofrecida al altar de los *ispa awichus* del cerro Pachjiri.

28. En este mismo sentido hay que mencionar la tradición de los *q'uchus*, los seres humanos sacrificados, después de un importante agasajo colectivo, que supuestamente soportan sobre sus espaldas la estabilidad de ciertas construcciones. Así dicen los campesinos aymaras sobre el puente de Achacachi, cuya estabilidad sólo se consiguió previo sacrificio de un *q'uchu* en cada lado del puente. La propia cinematografía boliviana contemporánea recoge representaciones figuradas de sacrificios humanos como es el caso expiatorio de la Nación Clandestina del director Jorge Sanjinés, según la tradición del *jach'a tata tansanti*, cuya existencia daban por cierta los pobladores del Cantón de Ajllata y del pueblo de Achacachi, pero asociándola a una costumbre antigua, de los “abuelos”.