



Bulletin de l'Institut français d'études andines  
ISSN: 0303-7495  
secretariat@ifea.org.pe  
Institut Français d'Études Andines  
Organismo Internacional

Fernández Juárez, Gerardo  
Palabras y silencios: la retórica del poder en los Andes  
Bulletin de l'Institut français d'études andines, vol. 26, núm. 1, 1997  
Institut Français d'Études Andines  
Lima, Organismo Internacional

Available in: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12626104>

- ▶ How to cite
- ▶ Complete issue
- ▶ More information about this article
- ▶ Journal's homepage in redalyc.org

## PALABRAS Y SILENCIOS: LA RETÓRICA DEL PODER EN LOS ANDES

*Gerardo Fernández Juárez \**

### Resumen

La palabra condensa diferentes argumentos y formas de poder en las sociedades andinas. El dominio social y el ámbito ceremonial pertenecen a los buenos articuladores de palabras. La diferenciación entre el valor otorgado a la palabra y el que corresponde a los silencios implica diferentes modalidades de prestigio, reconocimiento social y poder ritual en los Andes. Las personas, los vivos y los sabios ejercen un dominio exquisito de la palabra frente a los extraños, los difuntos y los "necios" que permanecen socialmente "mudos", callados.

**Palabras claves:** Aymara, *yatiri*, *ofrenda*.

### PAROLES ET SILENCES : LA RÉTHORIQUE DU POUVOIR DANS LES ANDES

### Résumé

La parole condense différents arguments et formes de pouvoir dans les sociétés andines. Le domaine social et le cadre cérémonial appartiennent à ceux qui articulent bien les mots. La différenciation entre la valeur octroyée à la parole et celle correspondant aux silences implique diverses modalités de prestige de reconnaissance sociale et de pouvoir rituel dans les Andes. Les personnes, les vivants et les savants exercent une maîtrise subtile de la parole face aux étrangers, aux défunt et aux sots, qui demeurent socialement "muets", silencieux.

**Mots-clés :** Aymara, *yatiri*, *offrande*.

### WORDS AND SILENCES: THE RHETORIC OF POWER IN THE ANDES

### Abstract

Words have different meanings and means to exercise power in Andean societies. Social power and ceremonial environments belong people who are fluent in language. The difference between the value ascribed to the spoken word and that ascribed to silence implies several kinds

---

\*Universidad de Castilla-La Mancha, Centro Superior de Humanidades, Palacio Universitario Padilla - Plaza Padilla, 4 - 45071 Toledo, España. Fax: (925) 25 20 94.

of prestige, social recognition and ritual power in the Andes. "Ordinary", alive and wise people exert an exquisite authority with words as compared with strange, dead and "stupid people" who remain socially "dumb", silent.

**Key words:** Aymara, *yatiri*, *offering*.

Dicen las crónicas peruanas de la Conquista que en la lejana Cajamarca, hubo en cierta ocasión un sacerdote español que cominó al hijo del sol para que atendiera los reclamos de su Dios con un objeto peculiar, repleto de manchas como desperdicios de pájaros y que el inca, al no escuchar la palabra del Dios cristiano una vez que levantó aquel objeto hasta su oreja lo arrojó colérico al suelo (Murúa, 1986: 208-209). Aquel acto "sacrilegio" desde la perspectiva española impulsó la captura del inca y el aniquilamiento completo de su reino. El inca perdió porque fue incapaz de escuchar la voz del libro.

Hace ya más de cuatro siglos que en la región de Huamanga, actual Ayacucho, en el Perú, se produjo una revuelta nativista conocida como *Taqi Onqoy* (Millones (comp.), 1990). Sin entrar en las circunstancias políticas de aquel suceso que, más tarde, a partir de los descubrimientos atribuidos al padre Francisco de Avila en San Damián de Huarochirí iniciaría los procedimientos y expedientes por idolatrías, característicos del siglo XVII (Ramos, 1992; García, 1994), lo cierto es que las huacas retornan tras su victoria sobre el Dios cristiano y puesto que es su turno en el ejercicio del poder exigen una serie de compromisos culinarios, religiosos, estéticos y morales a los indios, que por ser naturales de la tierra debieran estar bajo su protección y no sumisos a la autoridad del dios cristiano, ni comer las viandas de Castilla, ni vestirse al uso de los castellanos. Ropas de indios, comidas de indios, cuerpos de indios... "personas" indias.

En la eclosión del movimiento nativista recogido por Cristóbal de Albornoz aparecen diversas manifestaciones peculiares de descrédito de la divinidad católica. Uno de los motivos de especial "poder" y autoridad de las huacas andinas frente a las imágenes católicas radica en su capacidad habitual para comunicarse con sus seguidores; las huacas hablan, los santos e imágenes católicas permanecen calladas, mudas:

"... y que haciendo los dichos predicadores y hechiceros sus maldades y vellaquerías, en la casa donde las hazían metían una cruz e la ponían a un rincón, e los tales predicadores hechiceros hablaban en la dicha casa con sus guacas e como las dichas guacas les respondían a los que predicavan: 'Veis como ese palo no habla por la cruz, y que este que nos habla es nuestro dios y criador y a este hemos de adorar e creher, e lo demás que nos dizen e predicen los cristianos es cosa de burla" (Millones (comp.), 1990: 147)".

La capacidad de habla que las entidades andinas poseen configura, desde su perspectiva, una justificación de prestigio y poder en el dominio ceremonial que las imágenes católicas no poseen. Las huacas no sólo hablan en recintos oscuros sino que

se manifiestan públicamente adueñándose de los cuerpos humanos y ejerciendo el uso de la palabra entre los creyentes mediante arrebatos extáticos:

“... e que las dichas guacas ya no se encorporavan en árboles ni en piedras ni en fuentes, como en tiempo del ynga, sino que se metían en los cuerpos de los yndios y los hazían hablar e de allí tomaron a temblar diciendo que tenían las guacas en el cuerpo y a muchos dellos los tomavan y pintavan los rostros con color colorada y los ponían en unos cercados y allí yvan los yndios a los adorar por tal guaca e ydolo que dezía que se la avía metido en el cuerpo y les sacrificavan carneros, ropa, plata, maíz e otras muchas cosas, los quales predicavan grandes abominações contra Dios Nuestro Señor” (Millones (comp.), 1990: 178).

El poder de la palabra tanto en el dominio privado como en el público conlleva un prestigio del que carecen los “callados” santos y vírgenes españoles, desde la perspectiva indígena.

Testimonios del Archivo Arzobispal de Lima sobre expedientes de idolatrías recogidos por Rostworowski (1986: 11) insisten en esta cuestión; particularmente en la extrañeza que la comentada actitud silenciosa de las imágenes cristianas propiciaba en los indígenas andinos. A la lamentable actitud callada de los santos hay que añadir otra no menos perniciosa puesto que tampoco “comen”, no aceptando las ofrendas al uso que eran habituales por parte de las huacas. Las huacas católicas no comen ni hablan como refleja el comentario incrédulo de un viejito acusado de idólatra en el poblado de Acas (1656):

“(los españoles) tenían asimesmo sus guacas y camaquenes en las yglesias y las guacas de los españoles no les daban comida”. (...) “... los camaquenes de los españoles que son los santos que están en las yglesias eran unos palos pintados y dorados mudos que no hablan ni daban respuesta a lo que les preguntaban, pero que los Malqui y Camaquenes de los yndios ablaban y daban respuesta de lo que preguntaban cuando les hacían sacrificios” (Rostworoski, 1986: 11).

La negativa al ejercicio de la conversación y al uso de la palabra, por un lado, así como el rechazo a la comida ritual, por el otro, dificultan notablemente las posibilidades de contacto y comunicación entre los andinos y las imágenes católicas. Indudablemente, divinidades que hablan locuazmente en público y privado aceptando comidas rituales de sus partidarios constituyen, probablemente, modelos de sacralidad particularmente alejados de la ortodoxia católica para la mentalidad hispana de los siglos XVI y XVII. La palabra y la comida ritual andina producen asco y aversión en los clérigos y cronistas españoles del momento (García, 1994; Fernández, 1996, en prensa).

El conflicto añejo en torno a la palabra, reflejado en las antiguas crónicas de Indias, no es tan sólo una cuestión etnohistórica carente de actualidad en las comunidades andinas. Los aymara contemporáneos establecen diferentes discursos sobre la palabra, su sentido y valor, no sólo en relación con los tutores sagrados, sino respecto a los usos que la palabra adquiere en los diferentes contextos cotidianos.

La palabra pública, ejercida en la asamblea comunitaria, es prerrogativa de los *jaqi*, las personas maduras. Su ejercicio cuidado, su dominio y perfecta articulación resultan especialmente valoradas y aportan prestigio al correcto ejecutante. La palabra pública en las reuniones colectivas constituye la expresión más prestigiosa y muestra elocuente de la madurez adquirida por quien realiza su adecuado uso. Los timoratos, aquellos que demuestran inseguridad en el ejercicio público de la palabra no son considerados personajes de prestigio para la cobertura adecuada de los cargos más relevantes de la comunidad. Los *yuqallas* y las *imillas* (niños y niñas) aymaras aprenden el correcto ejercicio de la palabra en el entorno doméstico, principalmente en el hogar, así como en los juegos colectivos con sus coetáneos. Se trata de inculcar a los pequeños el uso adecuado de la palabra, particularmente respecto a las obligaciones del saludo y no tener vergüenza al hablar fuera del espacio doméstico. Las compras en las ferias y mercados, así como el correcto cumplimiento de los recados que se recomiendan a los pequeños, constituyen pruebas de la paulatina socialización de los infantes respecto al conocimiento y el uso adecuado de la palabra. Los tímidos son vulnerables, enfermizos, rozan apenas la condición de “persona”.

La palabra en las asambleas colectivas va precedida de los requisitos corteses necesarios, especialmente el *akulli* de coca; en estas circunstancias el tiempo para el ejercicio colectivo de la palabra no es mensurado con tacañería. El tiempo de conversación se prolonga lo que el grupo estima conveniente hasta alcanzar posturas unánimes y acuerdos suscritos por la mayoría.

El ejercicio especializado de la palabra alcanza en la ironía su realización plástica de mayor realce (Brigss & Llanque, 1986). Las posibilidades del “doble sentido” que la lengua aymara posee son aprovechadas ante el menor despiste del interlocutor no avezado (1).

La palabra pública era hasta hace pocos años y continúa siendo en muchas comunidades potestad del varón. El hombre a través de los sistemas de cargos, vinculados en parte y de forma diferenciada al Sindicato Agrario, según los cantones y su estrecha relación con la reciente historia ligada a las haciendas (Ticona *et al.*, 1995), ha ejercido el poder público marginando a la mujer de dicho espacio. Las mujeres no participaban con fluidez en el ejercicio de cargos salvo acompañando al marido cuando le correspondía. Por otro lado, incluso la posible participación de la mujer en la toma de decisiones comunitarias levantando la voz en la asamblea, no resultaba sencillo; sin embargo en el espacio doméstico las decisiones se toman consensuadas y se traslada el parecer de la unidad familiar a la asamblea. La mujer es la “llave del hogar” y a ella compete un protagonismo decidido en el dominio privado del hogar campesino.

La expresividad de la palabra pública contrasta con el valor intimista de las conversaciones domésticas; de hecho está incluso mal considerado hablar mientras se come, siendo el silencio el acompañante ocasional más apropiado de las comidas hogareñas aymaras. Las degluciones y succiones de las sopas y demás alimentos sólidos

(1) Toda la parafernalia y el digno respeto que produce el término *wiraxucha* “caballero”, tratamiento formal ante los blancos y criollos, adquiere nuevas perspectivas si tenemos en cuenta que idéntico término se aplica al chancho (*khuchi*). La ambigüedad del término produce en círculos de confianza sonoras carcajadas.

de las comidas ordinarias forman parte de la coreografía habitual en la ingestión de alimentos en el espacio doméstico aymara. La masticación de los alimentos y los ruidos propios del manejo de las diferentes viandas que componen la comida no está censurado como sucede con la palabra articulada entre los seres humanos.

En la sierra de Lima, encontramos en el manuscrito de Huarochirí referencias explícitas sobre las “maneras de mesa” de las huacas andinas:

“Así mandó que le ofrendara comida (pero Macahuisa) le dijo: “Yo no suelo comer de estas cosas” y le pidió que le trajera mullo. Al recibirlle inmediatamente lo comió, ‘cap, cap’, haciéndolo crujir” (Taylor, 1987[1598]: 347).

Los seres tutelares andinos que protegen la vida del altiplano muestran atribuciones culinarias particularmente sonoras; comen ruidosamente al servirse las ofrendas rituales que constituyen su comida, pero tampoco articulan palabra. Comer en silencio, sin articular palabras, pero produciendo incontables sonidos que testimonian la complacencia del comensal por los alimentos, es característico de los seres humanos y de los tutores sagrados que los protegen en el altiplano andino. En el dominio aymara se dice que cuando las ofrendas y mesas crepitán al fuego es señal inequívoca de que los comensales sagrados se están sirviendo; el ruido refleja el gusto y la voracidad en la deglución de la comida ritual. En ese momento es preciso repetar la privacidad de los que comen, abandonando a su suerte la ofrenda: “No está bien mirar a quien se está sirviendo”, comentan los *yatiri*, los sabios ceremoniales aymara. La ofrenda cruje, el fuego crepita; las invocaciones y letanías que acompañan usualmente el sacrificio canalizan la ceremonia, determinando los ritmos y tonos pertinentes en su ejecución.

Los seres tutelares aymaras comen y hacen ruido al comer, pero como los seres humanos, no hablan mientras comen. La palabra articulada y la comida están seriamente enfrentados en los Andes. Cuando estos exigentes comensales aparecen como figuras en las comparsas de baile en carnaval y otros acontecimientos festivos, tampoco hablan, procuran estar callados y si les provocan, mudan la voz. Este es el caso de los pepinos en carnaval, los *achachis* y *kusillos*; todos ellos disimulan la voz, imitan a los humanos, pero hablan de forma inapropiada. Es posible escuchar la voz de los seres tutelares aymaras en las sesiones de *ch'amaka* efectuadas por el especialista de mayor prestigio y poder: el *ch'amakani*. La conversación, el saber contar las cosas es una característica habitual de los “maestros” ceremoniales que reciben el poder para el ejercicio de sus competencias ceremoniales a través de las conversaciones desarrolladas con los detentadores del poder ceremonial, efectuadas a través de los sueños. Hablar bien es reflejo de poder, autoridad y competencia. Los “maestros” ceremoniales de mayor prestigio son precisamente los que hablan con los seres tutelares y conversan con ellos y con los dolientes, con los afligidos, en búsqueda de una solución convincente previo planteamiento razonable de la cuestión. La presencia de los seres tutelares en la sala obliga a los presentes a participar. Nadie debe dormir o amodorrarse, el silencio es evitado a cualquier precio; la participación es un requisito básico para el éxito de la consulta. Las preguntas, testimonios, solicitud de detalles circulan por toda la sala; la palabra es una atribución de los seres tutelares andinos cuando se manifiestan; mientras permanecen en la sala hablan constantemente.

En esta circunstancia, los *achachilas*, los santos, o los malignos *saxras* hablan a través del “maestro” (2) ceremonial, le obligan a mudar su voz habitual, profana, para proferir exclamaciones que, siendo palabras mudadas, no siempre se entienden; son palabras distorsionadas, no asequibles para el dominio profano, verbalizadas en un contexto donde lo real y lo virtual comparten los límites que corresponde a la exhibición de lo sagrado (Fernández, 1996). En este contexto, el espacio oscuro del *ch'amakani* y las imágenes oníricas que secundan su proceso de iniciación, comparten un dominio ceremonial donde la palabra y el poder que le adjudican los valedores de su eficacia se muestra soñando. La relevancia que las palabras conversadas en los sueños con los detentadores del poder ceremonial adquieren para los maestros ceremoniales son de una importancia sustancial; ese es el caso de 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 (Bolivia). El *yatiri* es “el que sabe”, el “maestro” ceremonial que en las técnicas de predicción y consulta de hojas de coca. Conoce la etiología de las enfermedades “de la gente” y su tratamiento específico. Su formación exige un proceso selectivo vinculado con el golpe de que es objeto por parte del rayo, quien le otorga su poder (Tschoepick, 1968: 195; Albó, 1992: 94; Mariscotti, 1978b: 365-375). Existen otros procedimientos que reflejan la selección de que ha sido objeto el candidato a *yatiri*, como es el caso de los gemelos, los que nacen de pie (*qalluni*); los que superan con rapidez enfermedades supuestamente incurables, los sueños, las personas con defectos físicos relevantes (ciegos, cojos, mancos, etc...) así como los incontestablemente pobres. Todos ellos entran dentro de la categoría de supuestos elegidos o candidatos a ejercer el camino de los *yatiri* o “maestros”, como se les conoce de forma coloquial. Por otra parte estos factores de selección de los actuales “maestros” rituales coinciden fundamentalmente con los criterios imperantes durante la Colonia, así como en las visitas efectuadas con motivo de los procesos de extirpación de idolatrías (Cobo, 1964: 214-215; Arriaga, 1968).

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.

La suerte de la hoja de coca muestra el valor fasto o nefasto de la consulta efectuada por el cliente. Cualquier conflicto o aflicción adopta forma textual explícita merced a los caracteres que el “maestro” es capaz de descifrar en la hoja de coca y en sus asociaciones con respecto al resto del conjunto ceremonial empleado en su lectura (Ossio, 1989: 231-381; Carter & Mamani, 1986: 384-434).

---

(2) El término “maestro” identifica al especialista en su función. Los chóferes y albañiles reciben el calificativo de “maestro”, al igual que los *yatiri* y demás especialistas rituales, cuyo valor característico se debe a su conocimiento específico. En aymara se utiliza dicho apelativo, préstamo castellano, de forma coloquial.

Manuel es ciego, cualidad que acrecienta en gran manera su carisma como “maestro”; procede 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: 268) en su extensa carta al monarca español. El propio cuerpo de los *yatiri* refleja el coste importante que implica encarnar el límite entre el dominio de lo sagrado y lo profano (Bouysse-Cassagne & Harris, 1987: 46).

El éxito de sus conocimientos como “maestro” le ha permitido alcanzar una prosperidad que no esconde en las usuales visitas a su comunidad durante el carnaval; participa igualmente en la celebración del núcleo escolar, a mediados de abril, así como a finales de agosto, en la fiesta de Santa Rosa de Lima, patrona de la comunidad de Toque Ajllata. No escatima sus responsabilidades en el desempeño de cargos (3) así como en relación con los gastos que le corresponde en los festejos comunitarios y en los acuerdos de reciprocidad establecidos mediante *ayni* (4). Su condición de residente sirve como nexo de unión y puente provisional para el acceso de familiares y conocidos al complicado entorno urbano de La Paz (5).

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 la hoja 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 afecciones.

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

(3) La vida comunitaria se estructura, a partir de las responsabilidades compartidas mediante un sistema de “cargos” anuales y rotatorios dependientes, tras el triunfo del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) en 1952, de los sindicatos agrícolas campesinos. Existen otros “cargos” de corte tradicional que desempeñan los “mandones”, cuyos emblemas de poder lo constituyen las varas que portan y el chicote cruzado sobre los hombros. Son personas de influencia en las costumbres, tradiciones y celebraciones colectivas.

(4) Sistema de intercambio de bienes y servicios, de carácter simétrico, extendido por todo el área andina.

(5) Los “residentes” urbanos facilitan el acceso gradual de familiares y paisanos a la ciudad.

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 ahora, *yatiri*, cincuenta años.

Pero ahora ¿cómo quieres saber? Ese quería preguntarte, entonces claro que usted sabes ¿no? Tenía mi “maestro” siempre. “Maestro” profesional. Claro que él me enseñaba y me llevaba a 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 Wayna Jipi (6)”.

“Después ya, tres veces Ojje, tres veces de Jipi (7).

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 (8), 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 (9). 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

(6) El “maestro” tiene que visitar lugares de especial reconocimiento sagrado, investidos de poder (Huancá, 1989: 62-64). Forma parte de un proceso personal de iniciación. “Todos los lugares enseñan”, considera Gregorio Condori, célebre “maestro” del sector de Faro Murillo, en el Alto de La Paz. Los “maestros” alardean de las visitas efectuadas a estos centros de “poder”, lo que les acreda un prestigio “curricular” importante, a la vez que constituye un testimonio irrefutable de sabiduría. Cerros, santuarios y apachitas (collados montañosos) son frecuentados en determinados períodos del año. Los “maestros” depositan sus *taris* de coca (tejido rectangular empleado tanto para el transporte de la hoja de coca como en su lectura ceremonial), con la intención de que el lugar acreciente su perspicacia y ayude a “ver” con más claridad las claves interpretativas pertinentes en las consultas. Los lugares de especial relieve ceremonial en las inmediaciones de Achacachi, capital de la provincia Omasuyos, se encuentran en Santiago de Ojje, Copacabana, Surucachi; los cerros Jipi y Pachjiri, así como diversas apachitas en dirección a las serranías de Larecaja.

(7) La investidura completa precisa de un ciclo de tres visitas a los centros 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).

8) La mesa es una ofrenda compleja constituida por ingredientes de naturaleza diversa (animales, minerales y vegetales) que satisfacen las expectativas culinarias de los diferentes comensales sagrados a los que se destinan (Fernández, 1995a). Sobre el origen etnohistórico de los ingredientes y su localización en diferentes preparados ceremoniales andinos ver Girault (1988: 156-265).

(9) 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.

a preparar... no, no; no va a hacer nada, entonces así, igual que trabajan en la Sagárnaga (10). Entiende ¿no ve? En sueño pues, en sueño”.

“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. El 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, aficionado no más, claro que algunos no saben ¡por plata no más! (11). Yo no”.

“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 cacas, para naipes (12), oráculos, para preparar mesas... así, digamos, así indican. ¡Como gente! Como estamos hablando así, igual no más hay que hablar, igual no más hablan los “maestros”. Como éste, 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 (13)”.

(10) 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 *yatiri* como charlatanes que hacen propaganda de sus preparados y remedios. 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 *yatiri* y “maestros” que ocasionalmente aparecen por la ciudad contactan con las “caseras”, vendedoras de remedios, para formalizar su cartera de clientes, con la correspondiente comisión. Sobre el mito etnográfico del kallawayu urbano merece la pena resaltar el reciente trabajo de Vulpiani (1993: 389-422).

(11) 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”.

(12) La suerte predictiva de los naipes o baraja española, de indudable origen europeo, 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 la “plata”, las “copas” con el trago, los “bastos” (espinos) con el “daño” (brujería) y las “espadas” con la justicia, atestigüan, junto al marco de referencia que posibilitan las figuras, una concepción plástica de los sucesos que preocupan al cliente.

(13) La experiencia onírica constituye una puerta de acceso al conocimiento que sólo pueden franquear los que saben soñar y contemplan las imágenes pertinentes. Sobre la relevancia de los sueños

"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* (engaño, confundir); claro que otra cosa, pero no es achachila, no es una sola, no es una sola (14), 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) (15), otra cosa; también esto... las *chullpas* (16) dicen que es *awichas, chullpas...* otra cosa. También las *qalas* (17), piedras (piedras), otra cosa".

"También "aires" que dicen *wintu* (viento) (18) ¿no ve? otra cosa. También ¿qué se llama?... "tío" (19), claro tío, otra cosa. Ahora... ¿con qué va a hablar, a ver... ? Esa es la cosa".

Seguramente Gerardo, va a *waykiyar* (engaño), entonces ese es problema; entonces cuando usted vas a contactar con el *saxra* con el este... maliño

en las sociedades indígenas americanas así como sus variadas consideraciones en relación con la realidad, ver Tedlock (1995). Por su parte, Polia & Chavez (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 del culto popular, durante la Colonia. Sobre el sueño y su relevancia ceremonial en el altiplano aymara (Fernández, 1995b).

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

(15) 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).

(16) *Chullpas*, los gentiles, los que poblaron el altiplano en tiempos del *ch'amak pacha* (época oscura), antes del diluvio y que fueron muertos por el agua y el fuego solar. Se identifican con los restos arqueológicos y las tumbas antiguas. Algunas poblaciones aymara, 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; Watchel, 1990; De la Zerda, 1992 ).

(17) 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 ciertas comunidades kallawaya. En otra parte (Fernández, 1995c) 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*.

(18) 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 a las provincias norteñas de Jujuy, Salta y Tucumán, Mario Polia (1988) en las alturas de Huancabamba (Piura) próximas a la frontera peruanoecuatoriana, el padre Lira (1985) en las serranías cuzqueñas, o la propia Bernand (1986) en el Ecuador.

(19) "Tío" es el saludo estipulado, en el área rural, que la persona más joven debe dedicar a la 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.

(maligno) ¡brujo vas a ser! Seguramente ese es brujo; si usted vas a contactar con el *pachamama*, con el *achachila*, ya ese es “espiritista” (20), claro que vas a invitar 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 ¡ha! seguramente ¡brujo es pues!, brujo es, pero no cura nada, nada. Cuando vas a querer curar, no ve, seguramente va a presentar (21), 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?”.

“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 saben. 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! (22). Así no más, ¡peligroso es! Cuando va a chocar con el enfermo... ya va a presentar... no, no va a curar. Tengo mi amigo en Achukalla en todas partes de los yungas, 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 noche 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 leo (23) ¡Ya!, sanó. Los médicos no hacen

(20) Término aplicado a los *ch'amakani*, especialistas rituales de la máxima jerarquía, que se caracterizan por su facultad especializada de hablar en la oscuridad con los “espíritus” y entidades anímicas (*ajayus, animus*), tanto de los pacientes como de los inculpados en los hechos que ocasionan la consulta. Conversan directamente con los seres tutelares que les apoyan, incorporando diversas voces con timbres diferentes, según el carácter de los personajes convocados en la consulta. La sesión se realiza siempre en un recinto oscuro donde el *ch'amakani* (“dueño de la oscuridad”) convoca y conversa con los diferentes personajes implicados. Los propios tutores ceremoniales, en las voces que el *ch'amakani* reproduce, increpan a los “sospechosos” de causar el daño que alige a los dolientes.

(21) 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 personas de autoridad y prestigio.

(22) La necesidad económica y la posibilidad de arañar unos pesos, ejerciendo como *yatiri*, provoca un alto grado de “intrusismo” en el mercado ceremonial paceño. Los “maestros” ya establecidos en los sindicatos de *yatiri* 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, ejercen como “maestros” imponiendo una férrea competencia por la consecución de una cartera estable de clientes.

(23) 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.

nada. No, ¡médicos nada! Seguramente los médicos ya no curan nada, pero claro que sí, algunos con sus "corpos" (cuerpos) claro que seguramente malogrados, ese cura ya, los malogrados, ese no más curan los médicos (24). Sólo que de *saxras*, *saxras* se llaman los "maliños" (malignos), *saxra*, *ñangha*, 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 (25)".

"Eso no más, pero cuando los *saxras* entran los cuerpos, aquí, el corazón, el corazón entra ya, todas, todas partes le entra (26). Cuando algunos *yatiris*, cuando cuando también... ¡igual, pero no saben captar nada! Para sí están curando, están frotando todas partes (27)... ¡ya! No, no sana, no sana, así es".

"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".

"A la 'tira' no más; *pachamama* siempre. Ya que usted quiere saber, por esta razón hay que sacarnos un permiso. El 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

(24) 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 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.

(25) El "alma" de los seres humanos está constituido por diferentes entidades (*ajayu*, *kuraji*, *animu*) susceptibles de sufrir acontecimientos o sucesos que afectan la salud de las personas. Estas parcelas o entidades anímicas son apresadas, y retenidas ("tapiadas"), por los seres maléficos del altiplano, que las "devoran" paulatinamente agudizando el cuadro clínico del doliente afectado.

(26) Las enfermedades del "alma" 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 atribuye un poder aglutinante y estabilizador (Rivière, 1982). La pérdida de dicho "centro" supone una seria amenaza tanto para el orden comunitario como para la salud del individuo.

(27) 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 infiernito o la envidia que ocasionan la aflicción del doliente.

para almacenes, garajes, ferreterías, para eso yo trabajo mesa no más (28). *Tulsi misa* (29) es pues, *tulsi misa, llamp'usitus* (30)".

"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* (31), 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!".

"Parte por parte pues (32). 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; de repente usted puedes trabajar ¿no ve? (33). 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! *Janiw impurtantkiti kulukañaj* ¡No es importante colocar (34)! 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 (35). Como sea recibe, no más. La *pachamama*,

(28) La mesa 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*.

(29) *Tulsi misa*: ofrenda dulce. Está constituida por una serie de figuras azucaradas, caramelos y frutas pasas (*k'isa*) con diferentes motivos iconográficos alusivos al talante de la ofrenda.

(30) *Llamp'u*. Grasa procedente del pecho de la llama, de su "centro". El término *llamp'u*, se aplica a las sustancias suaves, "molidas". Bertonio (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.

(31) *Wira q'uwa*. Especie herbácea de altura empleada como ingrediente habitual en las ofrendas ceremoniales a la tierra.

(32) Es preciso convidar a cada comensal, "parte por parte", es decir de forma diferenciada.

(33) Ejercer como "maestro" 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.

(34) 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.

(35) Cada *yatiri* prepara las ofrendas, de una forma diferente. Lo importante es que el resultado de la elaboración sea satisfactorio.

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 cajonita (36) 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. 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".

"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, 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 (37), ahora con sullitos (38), 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 conoce... ¡recién!, recién, recién. De por sí ya vas a aprender todo, de por sí. Depende de usted". "Todo yo hablo. Cuando yo curo, yo estoy preparando una mesita, no más preparo para curar, presento con *llamp'usitus*, *llamp'u*, eso no más se prepara, grasa no más (39); otra

(36) Caja, plato, envoltorio de la ofrenda.

(37) La distribución de los ingredientes en la ofrenda adopta, frecuentemente, una disposición cruciforme sobre el espacio de la mesa.

(38) *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 a la *pachamama*. Los fetos de chancho (cerdo) y oveja aparecen en las ofrendas dedicadas a los *chullpas*, los "antiguos" (Fernández, 1993: 104-115).

(39) La grasa de llama es una especie ceremonial muy apreciada en el área andina. El "sebo" es el reservorio energético vital cuya presencia en las ofrendas refleja una importante carga simbólica respecto a los fluidos corporales (Szeminski, 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

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 corazoncito, ahisito yo pongo por unas medias horas, una horita, así. Recién ya bajo (40), ya después algunos llevan, después ya recién pues ya sana la gente, sana; con *llamp'u*, así no más".

"No, 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 de 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 D. Gerardo! (41). 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 aprender ¡todo! Yo conozco todo. Si es que quieres hacer, entonces hay que ir, saber no más en primer lugar, todo, todo, todo. Hay que ir al Jipi, tienes que llevar. Hay que saber cómo está tu suerte (leer en coca)... 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 (42), cuantos días, según (43). 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. 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 decir, para qué va a decir. El va sacando licencia; él va a explicar, él va a enseñar eso todo; él va a decir, recién ya usted puede preparar no más".

hechicería nativa para la reconstrucción iconográfica de cuerpos de personas aborígenes. Constituía la imagen o "doble" de la víctima a la que se pretendía ocasionar algún daño (Arriaga, 1968: 210-211).

(40) "Bajar", retirar. Implica cierto principio de verticalidad en la cura; es utilizado como sinónimo de "sanar".

(41) Diversidad etiológica. Cada entidad implicada en la generación de enfermedades es satisfecha culinariamente de una forma específica; cada comensal tiene unas preferencias culinarias que es preciso atender de forma diferenciada.

(42) 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.

(43) El proceso de iniciación de un "maestro" ceremonial aymara requiere períodos cíclicos de adiestramiento que es preciso cubrir.

“No, no; cuando tú vas a aprender, recién no más va a explicar el “maestro” (44), recién va a enseñar, 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*; si, así es Gerardo. Hay que sacar no más; hay que sacar licencia, permiso. 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. Para trabajar no más hay que saber. Los de este “Corazón de Jesús” (45), no preparan... ¡cuanto cobran! paquetitos, no ve; no vale para nada. Bueno, sí, en Corazón de Jesús tienen gente harto ¡no ve? pero seguramente, no saben nada, engañan. Por eso te digo ¡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 va a empezar ¡no pues! no va a revelar nada; no hablan los *achachilas* nada. Hay que contactar pues”.

Varios aspectos merecen la pena resaltar del testimonio aportado por Manuel Coa. Especialmente el capítulo destinado a la experiencia onírica, la contemplación de imágenes y la conversación pertinente con los seres tutelares aymara.

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 ese 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 actantes de las diferentes escenas compositivas del sueño.

Carmelo Condori Calsina, maestro de prestigio en la comunidad de Toque Ajllata Alta, paisano por tanto de Manuel, recuerda con interés su propio sueño de iniciación

(44) 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.

(45) Santuario de *yatiri* y “maestros” 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 las proximidades del Lago Titicaca, que se localiza en las alturas de la Ceja, en el Alto de La Paz.

describiendo con todo lujo de detalles los lugares visitados en el sueño, particularmente “cerros”, así como las diversas pruebas a las que se ve sometido en su proceso de formación, por parte de otros actantes especializados (Fernández, 1995b).

Estos ayudantes que van resolviendo las trabas que a Carmelo Condori se le presentan durante su aprendizaje, son especialmente clérigos y gente de iglesia. Las estrategias predictivas de la lectura de coca, las variedades de ofrendas, mesas, y su sacrificio correcto, la diferenciación de los ingredientes, la precisión del uso estipulado de las manos en cada caso, el valor de las libaciones ceremoniales (*ch'allas*)... etc. Todo este cúmulo de recursos ceremoniales que el candidato debe conocer y utilizar con maestría y conocimiento, responde a las escenas contempladas en el sueño, así como a las conversaciones y palabras propuestas como fórmulas de interpelación reflexiva. La supuesta capacidad del “maestro” es contrastada en pruebas sucesivas enmarcadas en las diferentes escenas oníricas que el candidato supera, merced a los primeros fracasos, que en cualquier caso suscitan su crítica y reflexión personal posterior, ya desde el estado de conciencia. Si la vivencia onírica resulta fundamental en la contemplación figurada de imágenes que consolidan el especializado conocimiento del *yatiri*, la conversación y el uso adecuado de la palabra, no le van a la zaga (46). “Hay que hablar pues”, insiste repetidas veces Manuel Coa respecto a la ética que para un avezado “maestro”, como es su caso, implica la solicitud de permiso, la presentación de dones y los ruegos que cualquier aspirante a “maestro” debe realizar en lugares de especial caracterización sagrada. Es preciso identificar con precisión las palabras del *achachila*, comprobar mediante la lectura de hojas de coca, su decisión final; es decir, localizar el “camino” profesional y de servicio para el cual el aspirante ha sido elegido.

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 ceremoniales que emplee. Tiene que conocer sus preferencias culinarias y atender las formalidades rituales de acuerdo con sus gustos, preferencias y caprichos. 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

(46) Modesto Capcha, *yatiri* “residente” en el sector de “Faro Murillo”, en el Alto de La Paz duda seriamente de la posibilidad de que un gringo (extranjero) pueda ejercer como *yatiri*, no tanto por la aparente dificultad de configurar las ofrendas correctamente, sino por el uso inadecuado de las “palabras” en el proceso ritual de elaboración de las mesas. El ruego y la presentación de los pacientes, el planteamiento del problema y el agasajo de dones a los seres tutelares aymara exige un adiestramiento básico, relativo a las maneras de conversación, semejante al que se produce en las asambleas comunitarias, donde las intervenciones presentan unas formas estereotipadas que han de respetarse, a la vez que se critica a los que no saben cumplirlas satisfactoriamente.

de la misma localidad altiplánica a la que pertenece Manuel es más competente que Carmelo o el propio Manuel en los asuntos que tienen que ver con “gloria” o con el rayo (47). 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 y 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 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, asimismo, el objeto prioritario de su adiestramiento especializado. Son las imágenes y las palabras las que permiten al “maestro” 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.

Las palabras sonoras, las palabras atenuadas, las palabras disimuladas y las palabras virtuales, propias de una situación extática afín a los estados alterados de conciencia (Fernández, 1996) definen diferentes posiciones, roles y estatus en las sociedades aymaras. La palabra pública, frente a la privada, el entorno abierto frente al doméstico cerrado, la palabra profana y la sagrada poseen tonalidades diferenciadas que son sustancialmente separadas en el ejercicio pertinente que la sociedad otorga a su uso apropiado.

(47) La parte de la “gloria” incluye a toda una serie de entidades, personajes y objetos: Santos, vírgenes, calvario, estrella, rayo, luna, sol, etc...

Sin embargo, el cuadro sociológico aymara aún depara más sorpresas en lo que a las palabras y sus usos se refiere. Por un lado, es preciso tener en cuenta a los que permanecen aislados, sin involucrarse en las conversaciones: los mudos. Aquellos que desconocen los usos apropiados que el *jaqi aru*, la palabra de los seres humanos, contiene. Los gringos son, junto a los muertos, los mudos por excelencia. Los extranjeros y mestizos que sin conocer la lengua aymara participan en las asambleas comunitarias adquieren la categorización de mudos. Nunca se manifiestan ni entienden la palabra de los *jaqi*, permaneciendo subordinados, en segundo lugar, como los ayudantes ceremoniales, o segundones, denominados mudos en ciertos sectores del Colca peruano (Valderrama & Escalante, 1988: 203). El desconocimiento de la palabra humana, el aymara, emparenta a los extraños con los animales y los difuntos, igualmente mudos. Según la crónica de Arriaga (1968: 220), los difuntos van al lugar conocido como Ypamama, el lugar de los mudos. Los difuntos, las almas y su mundo se muestra a través de diferentes discapacidades respecto a la realidad de los vivos, como es el uso adecuado de la palabra. Las almas, los difuntos, tampoco hablan, su presencia se hace patente de forma pública en Todos Santos a través de la música. En las comunidades próximas al Titicaca, las bandas de *muqunis* visitan a los *machaganis* (los que tienen alma nueva) para rezar por el difunto. La expresión que acredita la presencia de las almas y de los difuntos en torno a la *apxata* (48) es la música, y la palabra hecha oración: la plegaria. Música y rezos se alternan testimoniando la voz de los difuntos.

De esta forma, los mudos vivos (los extraños, *q'aras* y mestizos), y los mudos muertos, las almas, completan el cuadro social que respecto a los usos de la palabra refleja el tejido social aymara, ya sea en el dominio público o en el privado, en el espacio festivo o en el doméstico, en el ámbito profano o en el sagrado, considerando las diferentes posiciones que el uso pertinente de la palabra, refleja entre los seres humanos.

Finalmente es preciso referirse a las “otras palabras”, las articuladas en contextos específicos de especial significación. “Le salió el indio”, comentan los criollos cuando los problemas se presentan agudizados por el consumo de alcohol. Son palabras ébrias que no deben tenerse en cuenta nunca por ofensivas que resulten; palabras envueltas en *pijchu* de coca, “la coca tiene que hablar primero”, y humo de cigarro. Palabras dichas desde el alcohol, en un contexto donde lo ritual y lo virtual no establecen límites diferenciados con respecto a la realidad (Saignes comp., 1993). Son palabras no se sabe muy bien dónde dichas ni para quién, por tanto no deben ser, en buena lógica, escuchadas por dañinas que resulten. La palabra cantada, añade ritmo, rima y peculiaridades tonales, próximas al entorno de la naturaleza, reservorio femenino del conocimiento, las consejas orales y la tradición (Harrison, 1994).

La palabra posee igualmente propiedades benefactoras y terapéuticas. El temible *kharisiri* no habla, actúa, reza y adormece a sus víctimas (49). Las deja inapropiadamente sin habla. Impone el silencio como estrategia destructiva. Fruto de ese silencio

(48) *Apxata*: altar de recepción a las almas para Todos Santos. Se configura con cañas y se adorna con diferentes figuras de pan *t'ant'a wawas*, *t'ant'a achachis* y otros productos alimenticios.

(49) *kharisiri*: personaje que deambula por los lugares solitarios del altiplano, especialmente durante el mes de agosto, en busca de víctimas a las que extraer tradicionalmente el sebo y,

expresado en el sueño a que somete a su víctima, lo daña, lo vulnera, lo abre para sacar sebo y sangre... lo mata. Por eso es preciso adelantarse en el testimonio de la palabra, pensar en voz alta e incluso manifestarlo ante el sospechoso “¿no será *kharisiri*?” Este simple detalle de conversación basta para abortar las artes del personaje maléfico, especialmente temido en diferentes rincones del altiplano y los Andes.

Sin embargo, una vez producida la enfermedad, no es tan sólo la palabra, especialmente la palabra sagrada y ceremonial quien se encargará de curar al enfermo, sino el silencio, o particularmente, el secreto. Al enfermo atacado por el *kharisiri* no se le puede revelar la etiología del mal que padece; no se le puede contar qué le sucede. El diagnóstico del *yatiri* tiene que quedar en el más estricto secreto, guardado celosamente por los familiares del afectado. El silencio debe acompañar el tratamiento terapeútico que el “maestro” ceremonial estime pertinente. El paciente al que por descuido se le haga saber la causa de su padecimiento, fallece sin remedio. El silencio y la nocturnidad que propicia la enfermedad del *kharisiri* constituyen las claves, una vez desencadenada la enfermedad, para su resolución eficaz. La sorpresa con la que actúa el sujeto maligno debe ser utilizada para combatir y eliminar las secuelas del mal que su silencio forzado ha producido en la víctima. El mal se produjo calladamente, calladamente viene la solución.

La exoneración y comercialización pública de las sustancias que debieran permanecer en el dominio privado (sangre y grasa humana) produce la muerte del paciente (Fernández, s/f). La utilización pública (dicen que para elaborar medicinas, preparar transfusiones y campanas), de sustancias vitales de carácter privado, es decir, la mezcla y confusión de lo público con lo privado provoca el fatal desenlace. La actuación callada del maestro ceremonial y los familiares del doliente devuelve al entorno privado lo que nunca debió salir de su demarcación. Reintegrando lo privado en su contexto el paciente tiene opciones de recuperación y salud.

El texto que Atahualpa arrojó al suelo hace cerca de 500 años establecía indudablemente el enfrentamiento entre la palabra escrita y la palabra hablada, la separación violenta de sus respectivos devotos y poderes. Hoy la palabra con toda esa gama de peculiaridades esgrimidas en el altiplano aymara vuelve a echar un guiño a la historia. No hace mucho un *ch'amakani* de prestigio renovaba en su conversación conmigo la histórica pendencia. Me indicaba que el *tata kura* (el sacerdote) y él no tenían entre sí excesivas diferencias en sus competencias y atributos. La principal era que el sacerdote habla con Dios utilizando su libro, mientras él puede hacerlo directamente en las *ch'amakas*. El litigio por el poder, entre el libro y la palabra, permanece abierto en los Andes. No supe qué contestar y ante el ensimismamiento que me produjo su respuesta, me conminó preocupado: “Joven Gerardo, ¿estás de pena?” Tuve que regresar de inmediato al mundo de los vivos, a la red social, es decir al ejercicio de la palabra, abandonando esa posición incómoda y antinatural propia de los “mudos”, los

---

recientemente, la sangre, con la intención de venderlos para elaborar fármacos y objetos rituales como velas o campanas. Adormece a las víctimas con ensalmos y oraciones, les extrae la sangre con una “maquinita”, que nadie ha visto, pero que se supone semejante a la jeringa de los sanitarios.

difuntos o los extraños; los que no saben reconocer el valor y el placer que produce en los seres humanos mantener una interminable conversación entre *pijchu* de coca, trago de alcohol y cigarrillo.

## Referencias citadas

- AGUILO, F., 1985 - *Enfermedad y salud según la concepción aymaro-quechua*, Sucre.
- ALBO, X., 1992 - La experiencia religiosa aymara. in: *Rostros indios de Dios* (Manuel M. Marzal coord.): 81-140, La Paz: CIPCA/HISBOL/UCB.
- ARRIAGA de, P. J., 1968[1621] - La extirpación de la idolatría en el Perú. in: *Crónicas peruanas de interés indígena* (Biblioteca de Autores Españoles 209): 191-277, Madrid: Atlas.
- BASTIEN, J., 1986 - Etnofisiología andina. Evidencia lingüística, metafórica, etiológica y etnofarmacológica para conceptos andinos sobre el cuerpo. *Arinsana*, Nº1: 5-24, Cusco, Perú.
- BERG, H., van den, 1985 - *Diccionario religioso aymara*, Semillas II. Iquitos.
- BERG, H., van den, 1989 - *La tierra no da así no más. Los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos*, 291p., Amsterdam: CEDLA.
- BERNARD M., C., 1986 - *Enfermedad, daño e ideología. Antropología médica de los Renacientes de Pindilic*, 211p., Quito: Ediciones Abya Yala.
- BERTONIO, L., 1984[1612] - *Vocabulario de la lengua aymara*, 946p., La Paz: IFEA/MUSEF.
- BOUYSSE-CASSAGNE, T. & HARRIS, O., 1987 - Pacha: en torno al pensamiento aymara. in: *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino* : 11-59, Biblioteca andina 1, La Paz: HISBOL.
- BRIGSS, L.T. & LLANQUE, D., 1986 - El humor en el cuento aymara. in: *Identidades andinas y lógicas del campesinado*: 13-24, Lima: Mosca azul editores/IUEDG.
- CARTER, W. & MAMANI, M., 1986 - *Coca en Bolivia*, La Paz: Librería Editorial "Juventud".
- COBO, B., 1964[1653] - Historia del Nuevo Mundo. in: *Obras del Padre Bernabé Cobo de la Compañía de Jesús*, vol. II (Biblioteca de Autores Españoles 92), 515p., Madrid: Atlas.
- DE LA ZERDA GUETTI, J., 1992 - *Los chipaya: modeladores del espacio*, La Paz: Instituto de investigaciones de la Facultad de Arquitectura y Artes-UMSA.
- FERNÁNDEZ JUAREZ, G., 1993 - Sullu, mesa y lógica social aymara. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, Tomo XLVIII: 85-115, Madrid: CSIC.
- FERNÁNDEZ JUAREZ, G., 1994 - El banquete aymara: Aspectos simbólicos de las mesas rituales aymaras. *Revista Andina*, 12(1): 155-189, Cusco, Perú.
- FERNÁNDEZ JUAREZ, G., 1995a - *El banquete aymara: Mesas y yatiris*, Biblioteca andina 15, La Paz: HISBOL.
- FERNÁNDEZ JUAREZ, G., 1995b - Imágenes, intelecto, palabras: El "ojo" del sueño en la formación de un "maestro" ceremonial aymara. *Revista Andina*, Nº 26: 389-420. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".
- FERNÁNDEZ JUAREZ, G., 1995c - Ofrenda, ritual y terapia: Las mesas aymaras. *Revista Española de Antropología Americana*, Nº 25: 153-180, Madrid: Universidad Complutense.
- FERNÁNDEZ JUAREZ, G., 1996 - 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*, 7, La Paz.
- FERNÁNDEZ JUAREZ, G., S/F - "La mujer intérprete": *Lo público y lo privado en el altiplano aymara de Bolivia*.

- FERNÁNDEZ JUAREZ, G., (en prensa) - *Entre la repugnancia y la seducción: Ofrendas complejas en los Andes del Sur*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".
- FIRESTONE, H.L., 1988 - *Pachamama en la cultura andina*, La Paz: Edit. Los amigos del libro.
- FRISANCHO, D., 1986 - *Medicina indígena y popular*, Lima.
- GARCÍA CABRERA, J.C., 1994 - *Ofensas a Dios. Pleitos e injurias. Causas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo. Siglos XVII-XIX*, 560p., Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".
- GIRAUDET, L., 1988 - *Rituales en las regiones andinas de Bolivia y Perú*, La Paz: CERES/MUSEF/QUIPUS.
- GUAMAN POMA, F., 1987[1615] - Nueva crónica y buen gobierno, 1384p., Crónicas de América, 29a, 29b, 29c. Madrid: Historia 16.
- GUERRA, A., 1991 - *Chipaya: Un enigmático grupo humano*, Oruro: Edit. Lilial.
- HARRISON, R., 1994 - *Signos, cantos y memoria en los Andes*, Quito: Biblioteca Abya yala, 14.
- HUANCA, T., 1989 - *El yatiri en la comunidad aymara*, 244p., La Paz: CADA.
- KESSEL, J.V., 1993 - Tecnología aymara: Un enfoque cultural. in: *La cosmovisión aymara* (Hans van den BERG & Norbert SCHIFFERS Comp.): 205-210, La Paz: HISBOL/UCB.
- LIRA, J., 1985 - *Medicina andina. Farmacopea y rituales*, 189p., Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas".
- LLANQUE, D., 1990 - *La cultura aymara: Desestructuración o afirmación de la identidad*, 239p., Lima: TAREA/IDEA.
- MARISCOTTI, A.M., 1978a - *Pachamama Santa Tierra. Contribución al estudio de la religión autóctona de los Andes centro meridionales*, Berlín.
- MARISCOTTI, A.M., 1978b - Los curi y el rayo. in: *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*, 4: 365-375, París.
- MARTINEZ, G., 1983 - Los dioses de los cerros en los Andes. *Journal de la Société des Américanistes*, 69: 85-115, París.
- MILLONES, L. (Comp.), 1990 - *El retorno de las huacas. Estudios y documentos del Siglo XVI*, 450p., Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Sociedad Peruana de Psicoanálisis.
- MURUA de, M., 1986 - *Historia General del Perú*, Crónicas de América, 35, Madrid.
- OSSIO, J.M. (Coord.), 1989 - Cosmovisión andina y uso de la coca. in: *La coca, tradición, rito, identidad*: 231-381, México: Instituto Indigenista Interamericano.
- PALMA, N.O., 1978 - *La medicina popular en el Noroeste argentino*, Buenos Aires.
- POLIA, M., 1988 - *Las lagunas de los encantos. Medicina tradicional andina del Perú Septentrional*, Piura: GEPESER.
- POLIA, M. & CHAVEZ, F., 1993 - Ministros menores del culto, shamanes y curanderos en las fuentes españolas de los S. XVI-XVII. *Revista Anthropologica*, 11: Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- RAMOS, G., 1992 - Política eclesiástica y extirpación de la idolatría: Discursos y silencios en torno al Taqui Onqoy. *Revista Andina*, 19: 147-169, Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".
- RIVIÈRE, G., 1982 - Sabaya: structures socio-économiques et représentations symboliques dans les Carangas, Bolivie. Thèse de doctorat de 3<sup>e</sup> cycle en ethnologie, Université de Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 410p.
- ROSTWOROWSKI, M., 1983 - *Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política*, 202p., Historia andina, 10. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- SAIGNES, T. (Comp.), 1993 - *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes*, 202p., La Paz: HISBOL/IFEPA.
- SZEMINSKI, J., 1987 - *Un kuraca, un dios y una historia*, 160p., Antropología social e historia 2, San Salvador de Jujuy, Argentina: ICA.

- TAYLOR, G., 1987 - *Ritos y tradiciones de Huarochirí. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*, 618p., Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Instituto Francés de Estudios Andinos.
- TIKONA, E., ROJAS, G. & ALBO, X., 1995 - *Votos y wiphalas. Campesinos y pueblos originaarios en democracia*, Cuadernos de investigación CIPCA 43, La Paz: Fundación Milenio.
- TEDLOCK, B., 1995 - La cultura del sueño en las Américas. in: *Tramas de la identidad. De palabra y obra en el Nuevo Mundo*, Vol IV (Klor Jorge et al. edit.): 127-169, Madrid: Edit. Siglo XXI/Junta de Extremadura.
- TSCHOPIK, H., 1968 - *Magia en Chucuito. Los aymaras del Perú*, México: Instituto Indigenista Interamericano.
- VALDERRAMA, R. & ESCALANTE, C. 1988 - *Del tata mallku a la mamapacha. Riego, sociedad y ritos en los Andes peruanos*, 243p., Lima: DESCO.
- VULPIANI, P., 1993 - Etnomedicina e sistema medico ufficiale in Bolivia. Il percorso storico di un gruppo di terapeuti itineranti delle Ande boliviane: I Kallawaya. *Sociologia*: 389-422, Roma.
- WATCHEL, N., 1990 - *Le retour des ancêtres. Les uru XXe-XVIe siècles. Essai d'histoire régressive*, 689p., Bibliothèque des Sciences Humaines, Paris: Éditions Gallimard.