
SUEÑOS, KHARISIRIS Y CURANDEROS.
DINÁMICAS SOCIALES DE LAS CREENCIAS EN
LOS ANDES CONTEMPORÁNEOS

ALISON SPEDDING

La Paz: Mama Huaco

2011, 205 páginas

Religión, religiosidad y prácticas religiosas son términos que muchas veces se han utilizado sin realizar ninguna diferenciación entre ellos. Este uso indiscriminado se complica cuando los estudios históricos, antropológicos, arqueológicos y etnohistóricos se ocupan de fenómenos contemporáneos. Y si a eso le adicionamos la distorsión que con frecuencia afecta nuestra comprensión de ciertos rituales, sobre todo cuando se piensan como “reminiscencias tradicionales”, encontramos que, respecto de los países andinos, son muy pocos los estudios que realmente dan cuenta del fenómeno religioso contemporáneo en todas sus dimensiones. Esta publicación de Alison Spedding, antropóloga inglesa que desde hace veintiséis años está radicada en Bolivia, pretende desde un inicio discutir las ideas y estereotipos que, incluso en el propio ámbito académico, existen acerca de las prácticas religiosas populares. Centrándose en varios aspectos de la religiosidad del departamento de La Paz, específicamente de las provincias de Nor y Sud Yungas, así como de Inquisivi, la autora llama la atención sobre las posibilidades que el análisis de estas tradiciones contemporáneas ofrece para comprender las múltiples formas de la religiosidad popular andina.

El primer ensayo lleva por título “¿Qué es creer?”, y en él se presentan testimonios que fueron recogidos durante los años 2002 y 2003 entre personas que habían realizado una consulta a algún *yatiri*¹. Los testimonios (20-32), además de informar sobre las motivaciones de las consultas, los rituales en sí y los resultados obtenidos, lo hacen acerca de las actitudes de los clientes ante las complejas explicaciones y rituales, y la conclusión es que, más allá de las creencias previas de las personas, “el rito, o el oficiante, son válidos en tanto

¹ *Yatiri* es una palabra aymara que quiere decir la persona que sabe. Es la denominación que se les da a los más comúnmente conocidos como curanderos, maestros o brujos. Los *yatiris* son especialistas en rituales andinos: entre otros, realizan *amarres* (unión entre parejas), *limpias*, *misas* e interpretaciones de las hojas de coca. Sobre este punto, ver Burman (2011).

Alison Spedding: Sueños, kharisiris y curanderos. Dinámicas sociales de las creencias en los Andes contemporáneos

que ocurren los resultados prometidos o esperados” (34). Otro punto importante, que es indicado pero no del todo desarrollado, tiene que ver con la idea (bastante difundida entre los investigadores) de la existencia de una religión andina (o en algunos casos, una ideología andina). Como sostiene la autora, esta idea es presentada siempre en contraposición a la de *otra* religión que nunca es especificada (catolicismo, evangelismo, el cristianismo en general). Para los sectores populares, esta suerte de religión andina formaría parte del *catolicismo popular*, el cual, de una u otra manera, se pondría al reciente fenómeno evangélico que desde la década de 1980 viene floreciendo fuertemente en los Andes centrales (10-11)².

“De *kharisiris* y *kharsutas*. Epidemiología de la enfermedad ‘de *kharisiri*’”, es el más extenso y complejo de todos los ensayos de este libro. Con base en datos de 288 casos a lo largo de 10 años (p. 57), Spedding describe un fenómeno bastante extendido en

2 Al contrario de lo que la mayoría cree, las prácticas religiosas y rituales andinas tienen un fuerte y marcado contenido católico, así como algunos (no tantos como se piensa) elementos indígenas. Sobre este punto y para el caso peruano, ver los trabajos clásicos de Marzal (1988) y Urbano (1982, 1986).

3 Este personaje tiene diferentes nombres de acuerdo al área lingüística. Los aymara-hablantes de ambos países lo denominan *kharisiri*, *kharikhari* o *lik'ichiri*, mientras que en el sur peruano tiene por nombre *ñak'aq* o *nakaq*, y es conocido como *pishtaco* o *pishtaku* en el centro y norte del Perú (41). El trabajo clásico para el caso peruano es el de Efraín Morote Best (1988). Para una visión un tanto más moderna, ver el ensayo de Kato (2005).

4 Un detalle importante señalado por Spedding tiene que ver con la naturaleza social de este

el Perú y en Bolivia³. El *kharisiri* o *pishtaku* es aquella persona que se dedica a extraer la grasa corporal de las personas para después comercializarla. Dos de las características principales de este personaje consisten en que es un ente *humano*, es decir “un ser de este mundo [...] no es sobrenatural; puede tener familia y trabajar en oficios regulares; vive y muere como todos los demás” (47); y que extrae esa grasa con fines comerciales, los cuales van desde la fabricación de jabones, velas y cremas de belleza hasta

la preparación de “remedios” para curarse de la enfermedad provocada luego del ataque del (o de la) *kharisiri* (44, 52-53). La víctima (*kharsuta*) cae enferma debido a la extracción de su grasa corporal, y es característico del ataque un pequeño rasguño a uno de los lados del abdomen. La enfermedad, por no presentar una patología formal, debe ser diagnosticada por familiares de la víctima o por algún conocedor del tema.

Luego de realizar una interesante discusión del material existente sobre este fenómeno cultural⁴ (51-56), la autora se ocupa

del tema principal del ensayo: la enfermedad del *kharisiri*. En primer lugar trata de definir un listado de síntomas (64-66), entre los que se cuentan el dolor de estómago, de riñón, de cintura o de espalda (114 menciones), fiebre (94 menciones), una cicatriz⁵

(90 menciones), etc. Un detalle importante se relaciona con la naturaleza de la enfermedad en sí: debido a sus manifestaciones físicas y a los métodos que se emplean para curarla, para la población es una enfermedad bien conocida y bastante terrenal, en el sentido de que no requiere de curaciones rituales complejas (que solo puedan ser realizadas por especialistas), sino que exige principalmente la aplicación de remedios que, si bien de composición especializada y no conocida por todos, una vez comprados pueden ser aplicados sin dificultad por legos (68-69).

Son destacables las reflexiones finales de la autora: tanto los síntomas de la “enfermedad” como sus métodos de curación corresponden a patologías comunes y relativamente fáciles de curar para la medicina. Sin embargo, llama la atención la diferenciación que hacen tanto los afectados como sus parientes entre las enfermedades que deben ser tratadas por médicos y las que deben ponerse al cuidado de los curanderos (72-77), distinción que mueve a cuestionar los planteamientos de las investigaciones que relacionan la ciencia médica moderna y los tratamientos tradicionales (73-80).

El tercer capítulo (casi tan largo como el segundo) se ocupa de uno de los personajes más importantes del imaginario andino contemporáneo: el condenado. Con base en información recogida entre 1987 y 1993, la autora presenta testimonios (que denomina *historias*) y “cuentos” sobre estos personajes. La diferencia fundamental entre historias y cuentos sería que las primeras son relatos ubicables en un tiempo y un espacio concretos, y que tienen como protagonistas a personas concretas; mientras que los cuentos involucran a personas anónimas y sin ubicación temporal, aunque sí espacial (92). En lo concerniente a la veracidad de estos tipos de testimonios la investigadora refiere que “una historia puede ser aceptada como verdadera, o rechazada como mentira, mientras que en lo referente a un

☛ fenómeno. En efecto, los ataques de *kharisiris* son *transversales*, es decir, no se dan en un único escenario, más bien en situaciones de tránsito entre la sociedad urbana y la rural (60-61).

⁵ La cicatriz en mención sería el punto por el que el *kharisiri* habría extraído la grasa de su víctima. Es descrita de varias maneras: un puntito rojo, un pequeño corte indefinido o un corte bastante notorio, con barro y paja dentro (65).

cuento la cuestión de la verdad quizás sería más apropiado hablar de la *veracidad* —simplemente no tiene cabida—” (92; énfasis del original).

Entre los motivos más frecuentes para que alguien se “condene” la autora señala como el principal el incesto entre parientes sanguíneos y simbólicos (compadrazgo, sobre todo). Otras razones son incumplir con el compromiso del matrimonio o morir antes de cumplirlo, morir sin haber pagado deudas monetarias u ocultando algún dinero, e incluso morir cuando no es debido (115-116). Del análisis de estas causas se desprende que el condenado representa un ser antisocial y, por extensión, cualquier comportamiento antisocial en sí (118). En la última parte (126-133) Spedding realiza algunas comparaciones con datos recogidos en Huancavelica, departamento ubicado al sur del Perú (no colindante con Bolivia). Entre las diferencias más destacables que encuentra se cuenta, por ejemplo, el hecho de que según las tradiciones peruanas no es necesario morir para condenarse: tras haber cometido el acto culpable, uno puede condenarse en vida (130).

“Un diccionario de los sueños en el departamento de La Paz” es quizás el más arriesgado de todos los ensayos que componen este libro. Esto se debe a que la mayoría de las personas tiene interpretaciones personales de sus propios sueños, y les asignan valores y significados a los elementos que aparecen en ellos. Spedding empieza señalando que, en las sociedades andinas, la experiencia del soñar expresa las interacciones de la persona en el espacio y el tiempo (futuro y distancia) (137-138), y posteriormente involucra las consultas a otras personas (usualmente cercanas) sobre el posible significado del sueño. Un aspecto importante es el proceso de selección de aquello que, para el soñador, no tiene ningún significado (139).

La autora propone un breve conjunto de interpretaciones de motivos recurrentes en los sueños de sus informantes. Estos motivos pueden clasificarse así: animales (abejas, caballos, perros, monos, víboras); acciones (bailar, comer, vestirse, enamorarse, defecar); alimentos (sal, ají, naranja, pescado, pan) y elementos naturales (agua, fuego, luna, sol). Así, encontramos que soñar con agua (en diferentes maneras: agua turbia, cristalina, etc.) se relaciona con las enfermedades (140), los espejos indican traición, generalmente amorosa (142), mientras que los perros son símbolos de robos (144).

El quinto capítulo se ocupa de un tema bastante extendido en la tradición andina contemporánea: los relatos sobre cabezas cortadas y animadas, que abundan en las tradiciones de la sierra central y sur del Perú. Con el nombre de *qatiqati* (Yungas de La Paz), *layqa qip'i* (Inquisivi) y *uma* (centro y sur del Perú) se denomina una cabeza que, durante el sueño, se desprendió de su cuerpo y por distintas razones no pudo volver a pegarse a él. Tras ocurrir esto, la cabeza,

en venganza, se pega al hombro de aquel que evitó su retorno a la vida normal, y convive con esta “normalidad”⁶. Tras esta presentación del tema (147-156), Spedding desenrolla la madeja tratando dos asuntos interesan-

⁶ Esa es, en forma bastante esquemática, la estructura formal de los relatos de cabezas voladoras. Un rasgo importante es que, a diferencia de lo que ocurre en Bolivia (donde se usa ceniza), en el caso peruano se unta ají en el cuello del dueño de la cabeza, quien es el que impide que esta se pegue de nuevo. En la tradición de los Andes norcentrales peruanos, el ají y la sal son dos condimentos evitados por los brujos.

tes y relacionados con el tema anterior. Primero, los asesinatos por decapitación (en los que la víctima es generalmente masculina y, además, sus restos son cocinados) (156-158), y luego, el extendido culto a las calaveras como protectoras de las casas. En este último caso los cráneos deben de ser de personas (incluidos parientes) que hayan muerto por asesinato (158-161). Cabe señalar, por cierto, que el culto a estas calaveras, comúnmente conocidas como *ñatitas*, es realizado también por los ladrones y contrabandistas, quienes solicitan poder hacer sus trabajos sin ser detectados (159-162).

El último ensayo tiene como eje un cuento popular paceño cuyo personaje principal es Chuqilqamiri Wirnita. La estructura del cuento tiene dos partes diferenciadas: la primera narra cómo ocurrió el encantamiento de la joven (tras haber convivido sexualmente con un demonio), mientras que la segunda se ocupa de eventos posteriores a ese hecho (190-191). Analizando el nombre del personaje del cuento (Chuqilqamiri: “rico en oro blanco, en lo reluciente”) (193), Spedding establece una relación entre lo salvaje y lo civilizado. En la provincia de Yungas el oro es relacionado con lo salvaje, con la “gente del monte” o *munti jaqi* (193-194); de igual manera, se considera que el oro trae enfermedades, puesto que para obtenerlo se debe viajar a los lavaderos de oro, en la misma selva (194). El cuento, y en especial el personaje de Chuqilqamiri Wirnita, representaría el encuentro entre dos aspectos de la sociedad, uno más civilizado que el otro. A pesar de estar encantada, ella continúa realizando

actividades que son marcadamente “civilizadas”: sigue cultivando productos para intercambiar, sigue hilando, y sobre todo, camina normalmente a la luz del día (198). Como concluye la autora, “el cuento encierra un discurso sobre la relación entre lo civilizado y lo salvaje, y lo oculto y lo descubierto. Lo civilizado y lo conocido aparecen como elementos positivos opuestos a los peligros de lo salvaje y lo oculto, pero a la vez lo salvaje y lo oculto son fuentes de riqueza” (200).

El texto de Alison Spedding es un excelente ejemplo de trabajo etnográfico. Si bien muchas de sus interpretaciones pueden no coincidir con otras situaciones en los Andes (y no tienen por qué hacerlo), cada uno de los ensayos presenta infinitas posibilidades de investigación, sobre todo porque deja de lado, como dice la autora en la presentación, las opciones acostumbradas:

[...] de un lado, estudios [sobre religión andina] reverenciales, a veces con un valioso contenido etnográfico pero poco dinamismo o ubicación social, y en el peor de los casos hundidos en un misticismo baboso [sic], y de otro lado, estudios sociológicos obsesionados con la conversión al evangelismo, en casos juiciosos pero otras veces viciados por la idea de que el evangelismo destruye la “cultura andina” y/o es una importación alienante y malvada del imperialismo del Norte. (17-18)

Los interesados en la antropología de la religión y en las prácticas culturales populares tienen en esta nueva publicación una invitación al diálogo comparativo entre diversas formas de pensar y vivir el mundo religioso popular. Publicaciones de este tipo cuestionan la propia práctica de investigación en busca de una mayor precisión y detalle para poder comprender el fenómeno religioso (popular) en su complejidad.

REFERENCIAS

- BURMAN, ANDERS. 2011. “Yatiris en el siglo XXI. El conocimiento, la política y la nueva generación”. *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*. Recuperado el 9 de junio de 2012 de <http://nuevomundo.revues.org/61331>
- KATO, TAKAHIRO. 2005. “El pishtaco como intermediario entre la comunidad y la ciudad en el mundo andino”. En *Pasiones y desencuentros*

en la cultura andina, editado por Luis Millones e Hiroyasu Tomoeda, 99-126. Lima: Fondo Editorial del Congreso de la República.

MARZAL, MANUEL. 1988. *Estudios sobre religión campesina*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

MOROTE BEST, EFRAÍN. 1988. "El ñakaq". En Efraín Morote Best, *Aldeas sumergidas. Cultura popular y sociedad en los Andes*, 153-177. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas".

URBANO, HENRIQUE. 1982. "Representaciones colectivas y arqueología mental en los Andes". *Allpanchis* 20: 33-83.

URBANO, HENRIQUE. 1986. "Historia de la Iglesia y etnología religiosa en el sur andino". *Cuadernos para la Historia de la Evangelización en América Latina* 1: 249-268.

GONZALO ZAVALA CÓRDOVA

Departamento de Historia, Facultad de Ciencias Sociales
Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima
gonzacopeco@gmail.com