

Ofrenda, ritual y terapia: Las mesas aymaras *

Gerardo FERNÁNDEZ JUÁREZ

ABSTRACT

The article shows some aspects of the aymara therapeutical system, their concept of health and illness, its origins and the prediction methods of diagnosis. The paper deals also with the use of coca leaves in the prediction of diseases and mainly, the alimentary reciprocity as the base of a therapeutical system.

Key words: Aymara, traditional medicine, medicine man, ritual food.

Palabras clave: Aymara, medicina tradicional, curandero, comida ritual.

I. INTRODUCCIÓN

El sistema terapéutico aymara incluye en la actualidad una importante variedad de concepciones etiológicas respecto al origen y las causas que producen las aflicciones y patologías humanas. La selección del modelo terapéutico pertinente en cada caso depende de la forma en que la enfermedad resulta culturalmente definida y contextualizada: de esta manera los curanderos aymaras distinguen tajantemente las enfermedades propias de la «gente», cuya resolución les compete en exclusiva, de aquellas otras propias de «transfusión», «inyección» o «vacuna», que junto con los términos *tuktura* (doctor)

* Agradezco las apreciaciones de los doctores Rafael Díaz Maderuelo (U.C.M.) y Javier García Bresó (U.C.L.M.) efectuados con motivo del Seminario de Antropología de la Salud celebrado en la Escuela Universitaria de Enfermería de Cuenca (18/IV/1994).

o mitiku (médico) designan los usos tecnológicos más característicos y temidos de los especialistas en medicina convencional.

Las personas enferman por diversas circunstancias y motivos. Unas dolencias tienen que ver fundamentalmente con el cuerpo del paciente, otras implican el «alma». Es precisamente el alma del paciente el factor privilegiado por la medicina aymara en el tratamiento de enfermedades y dolencias que afectan no sólo al cuerpo del doliente, sino a su entorno familiar y social. La medicina aymara considera prioritario, como veremos, el tratamiento del alma como acceso a los desarreglos corpóreos y afectivos del paciente. Estas enfermedades que tienen que ver con el alma son las más características de la «gente», por su frecuencia casuística y variedad; resultan particularmente temibles por sus consecuencias letales en caso de abandono y de no mediar un tratamiento correcto inmediato. Los campesinos aymaras y sus curanderos insisten en que los doctores «no entienden» de estas enfermedades, de aquí el carácter esquivo que muestran para los representantes de la medicina convencional.

Las enfermedades del alma, precisan de un tratamiento terapéutico especializado que los diversos curanderos aymaras efectúan mediante la preparación de ofrendas complejas denominadas mesas. Las mesas canalizan un proceso culinario de reciprocidad, fundamental en la terapia aymara, que ejemplifica por sí mismo la base de un armazón cultural característico.

El análisis integrado de la predicción de la enfermedad y su tratamiento terapéutico en los términos culinarios que las mesas proponen, constituye el objeto principal del presente artículo. Para ello me referiré a los materiales etnográficos recopilados en diferentes campañas de campo entre los años 1988 y 1991 en diversas comunidades aymaras próximas a las riveras bolivianas del lago Titicaca (Cantón de Ajllata Grande; provincia Omasuyos del departamento de La Paz), así como entre varias familias de «residentes» (emigrantes aymaras afectados por el éxodo rural) de las barriadas alteñas de Alto Lima y Villa Dolores en la ciudad de El Alto de La Paz.

II. PREDICCIÓN Y DIAGNOSIS

Localizar con acierto el origen de una enfermedad, la causa que la produce y su naturaleza específica, constituye un paso decisivo en la eficacia del modelo terapéutico aymara. El especialista ritual aymara, mezcla de sacerdote y curandero, es el *yatiri*, «el que sabe». Este personaje, que recibe el tratamiento cordial de «maestro» por parte de sus clientes, necesita «ver» la enfermedad, identificar sus caracteres peculiares antes de establecer un

diagnóstico sobre el mal que aqueja a su paciente o aventurar el modelo terapéutico que habrá que emplear en la cura. Para «ver» con exactitud la etiología del mal el *yatiri* dispone de diversos procedimientos predictivos, sin embargo, es la hoja de coca (*Erythroxylum coca* LAM) el recurso predilecto que concita principalmente su atención y reconocimiento en favor de una eficacia reveladora contrastada: «*la coca mejor habla*»¹.

Antes de proceder a la consulta de la coca el «maestro» selecciona las hojas de mejor calidad, jugosas, frescas y brillantes, para que indiquen con mayor claridad y certeza². Las hojas «secas» y descoloridas no sirven para «ver». Durante la fase de selección de las hojas de coca, cuyo número definitivo depende del criterio del especialista, el «maestro» entabla una detallada conversación con el paciente y sus familiares sobre todos aquellos aspectos que consideren de relevancia para el esclarecimiento de lo ocurrido. Los detractores de la conversación apenas señalan cuestiones que pudiéramos calificar de carácter médico, sino preferentemente factores morales, religiosos y de importante significación social. La vivencia cotidiana, la «realidad» vivida habitualmente por el paciente, con sus matices «extraordinarios» que el «maestro» es capaz de hacer resaltar, construyen el marco conceptual apropiado donde la situación médica del paciente alcanza el sentido que le corresponde. Durante la conversación los familiares presentes y el «maestro» *pijchar* (mascan) abundante coca con su correspondiente *lluji'a*³. Es recomendable fumar igualmente algo de tabaco y consumir de forma moderada alcohol; depende del «cariño» de la familia que efectúa la consulta así como de sus posibilidades económicas y de disfrute de tiempo para demorar el retorno a sus casas, algo infrecuente en la primera consulta. Pese a todo se guardan escrupulosamente las formas propias de la cortesía aymara, por lo que, en cualquier caso, la conversación debe prolongarse el tiempo que sea necesario hasta completar el cuadro afectivo del paciente. Una vez conside-

¹ Existen otros procedimientos predictivos empleados por los *yatiri* aymaras, si bien, ninguno de ellos se considera tan eficaz como la hoja de coca. Uno de los más frecuentes consiste en el análisis de las visceras de pequeños conejillos de indias (*wank'us*) frotados previamente contra la zona afectada del paciente. El orín podrido mezclado con alumbre (*millu*) y el naipe constituyen diferentes procedimientos que pueden ser utilizados por el «maestro» para establecer un diagnóstico afinado.

² Los productos jugosos y brillantes en general se consideran «vivos» frente a las secos o «muertos». Las hojas frescas son las que mejor indican en la consulta; las hojas secas, «muertas» no pueden revelar nada, debiendo el «maestro» sustituirlas por hojas nuevas para las consultas y dedicar las viejas para *pijchar*.

³ *Lluji'a*: Producto seco y duro elaborado principalmente con las cenizas resultantes de la combustión de tallos de quinoa que acompaña habitualmente el uso social de la masticación colectiva de la hoja de coca (Cotari et al 1978: 213).

rados los factores probables que inciden en la situación padecida por el do-liente, tras la conversación señalada entre los familiares del paciente y el «maestro», ya que el enfermo no acude a la consulta inicial sino alguien en su representación, es preciso consultar a la hoja de coca sin más preámbulo.



FIGURA 1.—Bendición y solicitud de «permiso» previo a la lectura de coca.

Las hojas seleccionadas se incluyen en un tejido ceremonial cuadrangular de reducidas dimensiones denominado *tari* junto a la *nayracha*⁴. Cada «maestro» posee su propio *tari* cuyo cuidado y tratamiento ritual pertinente supone un mayor perfeccionamiento en la capacidad predictiva de la lectura de coca por parte del «maestro» (Huanca 1990: 67). Tras incluir las hojas con la *nayracha* el «maestro» dobla el *tari* en cruz, lo presenta formulando una plegaria en solicitud de «licencia» o permiso⁵ para leer la coca y lo bendice

⁴ *Nayracha*: «Es su ojo de la coca». Es la moneda que sirve de precio por la consulta. Si la *nayracha* es de reducido valor se cree que la hoja de coca no indica bien. Esta circunstancia es utilizada por el «maestro» para convencer a los clientes de la necesidad de un pago correcto por sus servicios.

⁵ Antes de iniciar cualquier consulta o lectura de la hoja de coca, el «maestro» tiene que pedir licencia o permiso de los santos, los *achachilas* (cerros sagrados), la *pachamama* (madre tie-

con su mano trazando tres cruces sobre el tejido (Fig. 1) ⁶. Desdobra el *tari* y antes de abrirlo por completo presiona sobre la superficie del tejido reclamando a la hoja de coca que indique la «suerte» que corresponde a su cliente. Una vez abierto el *tari* el *yatiri* evalúa la disposición de las hojas, sus amontonamientos, los diversos «caminos» o recorridos trazados sobre la superficie del tejido, la situación de las hojas respecto a la *nayracha* (cuenta igualmente la colocación de la misma) y los crucifijos, si los hubiese ⁷. Tras este primer análisis generalizado, el «maestro» trata de afinar con mayor profundidad en su predicción. Para ello elige algunas de las hojas del *tari* en representación de conceptos, personas y acontecimientos relacionados con el caso de su cliente (Carter & Mamani 1986: 409-426). Escenifica sobre el tapete del *tari* un cuadro compositivo con todos los posibles factores causantes de la dolencia. Sobre este conjunto figurado y representativo en el que aparecen asociados tanto las personas implicadas y los posibles sospechosos como diversos seres tutelares y posibles sucesos causantes de la enfermedad, el *yatiri* arroja suavemente, entre el índice y el pulgar de su mano derecha, hojas de coca recogidas a puñados del conjunto contenido en el tejido ceremonial. A medida que las hojas van cayendo sobre el cuadro de referencia constituido por las hojas dotadas de significación particular, el «maestro» consolida su propio diagnóstico. Inquieta a las hojas de coca sobre las diversas opciones; increpa e interroga a las hojas de referencia en función de la disposición adoptada por el resto (Fig. 2).

Existe cierta metodología predictiva empleada por el «maestro» en la interpretación del conjunto de hojas, aparentemente caótico y sin sentido para los no iniciados, que se va configurando a medida que transcurre la consulta. La presencia de «trancas» o barreras que cortan el camino interpretativo sugerido por el especialista; la calidad y el valor iconográfico de las hojas que se depositan sobre el conjunto de referencia (Ossio 1989: 284-291); la dis-

rra) y demás seres tutelares del altiplano. Uno de los requisitos principales para que un candidato a «maestro» pueda iniciar su «camino» en el conocimiento y ejercicio de lo que será su profesión, consiste en «sacarse licencia» en los cabezales y calvarios de los cerros de mayor significación sagrada, en compañía de otro «maestro» de prestigio. De esta forma, «pagando» al *achachila* recibe su licencia, protección y adiestramiento. «Pedir permiso» antes de efectuar cualquier actividad o manifestación pública (hablar en la asamblea, por ejemplo) constituye un signo de educación y respeto muy valorado por los aymaras.

⁶ Cada «maestro» realiza su propia parafernalia ritual como le parece oportuno. Es frecuente la presencia del número «tres» en las prácticas rituales aymaras (Berg 1985: 94).

⁷ Crucifijos y campanas constituyen parte de los útiles ceremoniales empleados por los «maestros» en alusión al poder del sacerdote durante el ejercicio eucarístico, si bien adoptan caracteres particulares.

posición de las hojas sobre el haz verdoso o el envés blanquecino ⁸; la composición figurativa que se produce entre el conjunto de referencia y las hojas que se han superpuesto en el desarrollo de la consulta; la respuesta de la hoja a los interrogantes expresamente formulados por el especialista... etc. Todos estos aspectos constituyen una extensa «batería de datos» que el *yatiri* extrae de la consulta. Estos datos, refrendados por nuevas consultas que se realizan seguidamente para corroborar o desmentir las apreciaciones de la primera, constituyen la base del argumento empleado por el *yatiri* en la formulación de su diagnóstico. El «maestro» encuentra un razonamiento coherente capaz de explicar la situación médica de su paciente.



FIGURA 2.—*Lectura de coca.*

Una vez identificada la naturaleza del mal y su origen causante el *yatiri* puede discernir si la enfermedad «es para él», es decir si es competente en su

⁸ El haz verdoso de la hoja de coca (su rostro) es interpretado como signo positivo, mientras que el envés blanquecino (la espalda) es considerado negativo. Sin embargo, algunos «maestros» invierten los términos y los más «capos» o expertos inquietan y consultan a «ambos lados» de la hoja.

curación, o si por el contrario es para otro «maestro» o para el *tuktura* (doctor). Si el «maestro» es competente en la solución del mal indica a los familiares del doliente cual es la terapia más eficaz que es preciso emplear en su cura. Normalmente el «maestro» y los familiares acuerdan, con cierta urgencia, en función del estado del paciente y de la gravedad del mal identificado por el *yatiri*, el calendario terapéutico que resulte más favorable.

III. ETIOLOGÍA

La nosología médica aymara resulta dispar y variada. Idéntica circunstancia podemos resaltar en relación con el origen que se atribuye a las diferentes enfermedades. En ciertas ocasiones, los contrastes bruscos de temperatura, especialmente en relación con los alimentos ingeridos, cuando son definidos culturalmente como de características térmicas contrarias (cálido o fresco), puede resultar el causante de una afección cuyo tratamiento terapéutico pretende reincorporar el equilibrio térmico perdido por el cuerpo del paciente. Determinadas enfermedades presentan caracteres antropomorfizados como en el caso de la enfermedad de los «compadres» vinculada a ciertas patologías infecto-contagiosas como el sarampión o la escarlatina que se consideran «visitas» que hay que atender con la suficiente corrección como para que no afecten en demasía a la familia y se retiren pronto ⁹.

Algunas enfermedades tienen como fundamento las tensiones sociales, caso característico del «reniego». La disputa áspera con algún familiar o vecino produce un cuadro clínico semejante a la jaqueca que es tratada mediante cura de sueño y la consiguiente reconciliación de los implicados en el enfrentamiento. «Abuencarse» es considerado un imperativo moral necesario que la comunidad exige a sus miembros ante cualquier eventual conflicto que se haya desatado. Los enfrentamientos y desórdenes familiares o intracomunitarios repercuten en la producción, en la salud y en el habitualmente disciplinado orden cosmológico que conduce la vida campesina. Los ritos de perdón en relación con catástrofes ecológicas (sequía, helada, granizo) resaltan la urdimbre e interconexión existente entre los patrones morales, la vida social, la salud y el ciclo productivo (Overgaard 1976: 243-250; Ochoa 1975: 1-9).

Las tensiones sociales pueden canalizarse igualmente mediante prácticas de hechicería o «maldición», como se conoce popularmente. En estas circunstancias la persona dañada pierde el apetito y adolece de una desgana

⁹ A la «visita» hay que complacerla, por eso se acostumbra colocar un pequeño centro de flores a la cabecera del enfermo.

completa incrementada por el infortunio que persigue a todas sus iniciativas. El ambiente familiar termina por degradarse. El afectado debe «devolver» (*kutira*) la maldición a su causante originario. Para ello consultará con su «maestro» quien, una vez confirmado el diagnóstico, procederá a la devolución del daño (Rösing 1990: 191-294). La «maldición» parece más característica de los núcleos urbanos donde las diferencias económicas y sociales se disparan, atribuyéndose su proliferación a la envidia y las alteraciones conyugales. El control económico y social resulta mucho más férreo en el dominio rural que en la miscelánea urbana. La transgresión física o moral efectuada en la ciudad como causa de la «maldición» presenta, en el dominio rural una contraparte «mítica» mediante la cual se atribuye a los seres malignos del altiplano actitudes socialmente reprobables puesto que agreden, roban y engañan a las personas haciéndoles enfermar.

Otras veces, como reseñamos en la introducción, las personas enferman al perder su alma. Los infantes sufren con cierta frecuencia el «susto», merced a alguna caída, accidente o fuerte impresión que les haya sobrecogido y que les ha hecho perder su *ajayu*¹⁰. Se dice que se han asustado. Lo mismo sucede a las personas de espíritu débil, tímidas y timoratas, especialmente vulnerables a la enfermedad.

El alma es susceptible de perderse con las impresiones y sustos, pero igualmente puede ser arrebatada, «agarrada», por toda una serie de personajes, alguno de ellos encargados de la tutela y protección de los seres humanos, que pueblan el altiplano aymara.

Las convicciones éticas y morales características de las sociedades aymaras incluyen toda una gama de acuerdos recíprocos establecidos entre los *jaqi* aymaras y sus seres tutelares. La forma habitual de establecer estos convenios es mediante la institución andina del *ayni* (fórmula simétrica de intercambio de trabajo, bienes o servicios) que es formulado en términos culinarios. Los hombres necesitan de sus seres tutelares, ubicados en un espacio geográfico vivo y dotado de una singularidad geográfica, para subsistir. Sin la cooperación de diferentes personajes como *pachamama*, *ispälla mama*, las *illas*, los *achachilas*, los *uywiris* y *kunturmamani*, la vida humana altiplánica no resultaría posible¹¹. La abundancia de las cosechas, la reproducción de los ganados,

¹⁰ *Ajayu, animu, kuraji...* constituyen distintos principios anímicos que se localizan en el alma de los seres humanos.

¹¹ Los *achachilas* son los tutores sagrados que viven en los cerros y que son identificados con el propio macizo montañoso. Dueños del ganado y protectores de la comunidad. Cada comunidad posee su propio *achachila* local cuyo carácter influye en la personalidad atribuida a sus protegidos (Bernand 1986: 162). Los *achachilas* de mayor prestigio y poder son los grandes nevados de la Cordillera Oriental andina: Illimani, Mururata, Wayna Potosi, Illampu,

la seguridad familiar, la vida comunitaria y la salud, dependen en gran medida de su participación activa al lado de los esfuerzos que hombres y mujeres efectúan conjuntamente (Kessel & Condori 1992; Kessel 1993: 187-219).

Estos personajes excepcionales que ejercen diversos grados de tutela sobre los seres humanos exigen de los *jaqi* aymaras su contraparte alimenticia correspondiente. Si ellos colaboran en el sostén de la vida altiplánica, alimentando a los hombres y mujeres aymaras con el fruto de las cosechas y ganados, los humanos deben igualmente preocuparse de su comida ofreciéndoles sus platos rituales predilectos en los momentos precisos que el ciclo productivo lo aconseje. De esta forma, a lo largo del ciclo agrícola se renueva ese acuerdo original de mutua preocupación por la alimentación y subsistencia establecido entre los hombres y sus protectores sagrados ¹².

El equilibrio de la vida altiplánica, la regularidad disciplinada de los ciclos agrícolas, la salud y la vida comunitaria dependen del éxito establecido en el compromiso mutuo de invitarse a comer que seres humanos y tutores sagrados han pactado. Sin embargo el incumplimiento del pacto suscrito altera sustancialmente las condiciones iniciales de equilibrio dando paso a las aflicciones humanas, el hambre y la enfermedad. «*Porque no damos así mesas, las tierras no producen*», considera Daniel Caillanti, campesino de Ajllata (Prov. Omasuyos). Cuando los hombres «olvidan» el compromiso adquirido de dar de comer a sus tutores sagrados provocan el lógico enfado de los desatendidos quienes hambrientos y defraudados hacen enfermar a las personas; se las «comen» ¹³. Si el apetito de dichos seres no es saciado con las ofrendas pertinentes, el ser humano cambia de condi-

Janq'uma, junto con el Sajama en la vertiente occidental. Los *achuchilas* guardan cierta afinidad ceremonial y culinaria con la *pachamama*, «madre tierra» y *kunturmamani*, el «hogar» campesino. Los *chullpas* son los «gentiles»; los que habitaban el altiplano antes del diluvio; los herederos del *ch'amak pacha*, el tiempo de la oscuridad.

¹² El ciclo agrícola y el ceremonial se ajustan desde el comienzo de la siembra hasta la celebración de la cosecha en la festividad de *ispiritu* («espíritu») la víspera de Pentecostés. A lo largo del proceso, las celebraciones rituales animan e impulsan el ciclo biológico de los productos en lo que Kessel (1993: 187-219) denomina «tecnología aymara», en parte experimental, positiva y en parte religiosa y ritual, conformando un sistema tecnológico sólo comprensible, de forma eficaz, en su consideración integrada (Kessel & Condori 1992: 19).

¹³ Existen *mesas* antiguas dedicadas a las *ispallas* (principios reproductores de la vida vegetal) que se guardan en la casa y con el tiempo se pierde toda noción sobre su existencia. Estas *mesas* «olvidadas» testigos directos de un pacto de reciprocidad culinaria sellado desde antiguo, hacen enfermar a los miembros de la casa. No importa que los actuales inquilinos desconozcan la existencia de la ofrenda.

ción y pasa de una situación privilegiada como anfitrión y contraparte a la de alimento de calidad ¹⁴.

Algunos personajes maléficos que habitan las cárcavas oscuras y cavernas rocosas del altiplano como es el caso de los *saxras*, *ñanqhas*, *antawallas*, *anchachu* o *sirinus* resultan tremendamente voraces y se entretienen «raspando» el alma de las personas que encuentran en los caminos solitarios, especialmente de noche, provocándoles una fuerte impresión, al tiempo que les arrebatan el alma. Estos personajes retienen el *ajayu* del paciente, lo «agarran» (*katjata*) y lo devoran, poco a poco provocando una convalecencia forzada que se va agravando con el paso del tiempo.

Los restos arqueológicos y tumbas antiguas que se encuentran dispersos por cerros, quebradas y altozanos constituyen los lugares habitados por *chullpa*. Aquellos que orinan en las ruinas, pasean por sus inmediaciones sin pedir permiso a la *chullpa* o que, ambiciosos, buscan «su plata» (*chullpa qullqi*) enferman. *Chullpa* les castiga pudriendo poco a poco su carne en forma de un espectacular sarpullido de granos de cuyo interior van aflorando pequeños huesecillos (los huesos de *chullpa*). También corren el peligro de enfermar aquellos que se asustan al ver los restos deformes de *chullpa*, sus huesos secos y alterados: «no son de gente como nosotros».

En las cumbres de los cerros, en los collados así como en diversas zonas del altiplano se observan los testimonios que acreditan la llegada poderosa del rayo ¹⁵. En aquellos lugares próximos a núcleos de población habitados donde se constata la llegada del rayo se levantan calvarios y altares que atestiguan el carácter sagrado del sitio. El rayo pertenece a «gloria»; procede del *alax pacha*, mundo de arriba vinculado según el credo evangelizador cristiano, con el cielo. Los irreverentes que pasan por el calvario sin considerarlo convenientemente o que orinan en las desgarraduras provocadas por el golpe, enferman. Particularmente peligrosos son los rayos que han caído lejos de las poblaciones habitadas y que permanecen «olvidados» y hambrientos, al acecho de personas con las que alimentarse y paliar su apetito. Es por esta

¹⁴ El temor a ser devorado por alguno de los personajes tutelares del altiplano se refleja con cierta asiduidad en las conversaciones sobre sucesos trágicos ocurridos a miembros de la comunidad o familiares en contextos diferentes. Los grandes *achachilas* infunden un miedo considerable así como las minas donde vive el «tío», el dueño del mineral. Los accidentes protagonizados por mineros y las «imprudencias» habituales de los montañeros *gringos* (cuyo afán incomprensible por escalar los grandes *achachilas* produce estupor e incredulidad) refuerzan el pavor que producen estos lugares en razón de su tendencia a comer gente.

¹⁵ El rayo es personificado como si de una visita inesperada se tratase; por eso se dice que el rayo «ha llegado». Las visitas inesperadas deben atenderse, en cualquier caso, con cortesía y decoro, como es habitual entre los pobladores aymaras.

circunstancia que habitualmente los «maestros» acostumbran tener presentes a los lugares «olvidados» en la dedicatoria de las *mesas* para evitar los resabios y celos dañinos de estos espacios marcados, pero sin reconocimiento público aparente.

Para evitar que hombres y mujeres sean objeto culinario de los diversos personajes que pueblan el altiplano es preciso cumplir con la parte correspondiente del pacto suscrito y alimentarlos con sus comidas preferidas por cuanto según refleja el comentario de Rufino P'axi (1988: 12), «ellos saben comer igual que nosotros». Este apetito característico que comparten tanto los tutores sagrados aymaras, como los seres maléficis, los *chullpas* y los rayos de «gloria», se puede saciar y manipular convenientemente de cara a los intereses de los seres humanos a través de la comida predilecta de tan dispares comensales. Los platos preferidos por estos comensales «sagrados» son las *mesas*; cada uno de ellos prefiere una *mesa* específica que el «maestro» debe conocer y preparar de acuerdo a los caprichos y preferencias culinarias de sus invitados. El «maestro» tiene que actuar como un avezado «anfitrión» en la tarea complicada de complacer a sus invitados. La salud de su paciente depende del éxito y corrección con que configure y atienda el banquete de la *mesa*.

IV. MESA: TERAPIA CULINARIA

El «maestro» sabe que cualquier desaveniencia o discordia encuentra el canal de su correcta satisfacción a través del ruego y el convite. En la comunidad aymara así se procede para «abuenar» y solucionar cualquier tipo de conflicto. En el momento en que las partes litigantes aceptan compartir coca y trago el arreglo está próximo. Los comuneros encuentran que el ofrecimiento y aceptación de ciertos dones configuran un climax propicio para enfrentar las diferencias existentes facilitando la consecución de acuerdos favorables para la colectividad. El trato con los tutores sagrados precisa de idéntico tratamiento. Un gustoso convite es el marco apropiado para plantear el problema de la enfermedad, rogar por el correspondiente perdón y reestablecer el acuerdo que había sido suspendido, seguramente sin el conocimiento explícito del doliente.

Para los casos de enfermedades originadas por infracciones morales, faltas de cortesía con los lugares sagrados, así como por las actuaciones reprochables de los seres maléficis, es preciso establecer un «cambio» culinario de calidad lo más equivalente posible: el *ajayu* del afectado por la *mesa* predilecta que lo representa ¹⁶.

¹⁶ La *mesa* representa el cuerpo del paciente y refleja su propia situación social (Fernández 1992:379ss.).

La *mesa* es un plato de comida ceremonial preparado con ingredientes de diversa naturaleza que constituyen dones alimenticios capaces de seducir el apetito de los comensales sagrados a los que se destina (Berg 1985: 123; Girault 1988: 156-314). La *mesa* se prepara como si de un banquete se trata-se, convocado por el «maestro» y con la presencia de los comensales apropiados que son representados iconográficamente, junto a las solicitudes del paciente, en las hojas de coca situadas en torno a la ofrenda así como en los varios círculos trazados con los diferentes ingredientes (Fig. 3). El trato dedicado a cada invitado debe ser exquisito tal y como establece la cortesía aymara, incrementando los ruegos y deseos por la excelente calidad del convite, ocasión propicia para abordar el problema del doliente ante los comensales que tienen capacidad para solventarlo si están lo suficientemente satisfechos.



FIGURA 3.—El «banquete» convocado.

Una vez aventurado el diagnóstico por el «maestro», tras la consulta de la hoja de coca, se conciertan las fechas propicias para efectuar la cura del enfermo. El «maestro» indica a los familiares del paciente todos aquellos productos que deben procurarse en el mercado de remedios, *jampi qhaitu*, más próximo para la elaboración de la mesa que mejor se ajuste a las característi-

cas del caso. Los diferentes ingredientes son escogidos en función del tipo de mesa que se va a preparar y, por tanto, dependen de las preferencias culinarias del personaje o tutor sagrado al que se pretende implicar en la resolución del problema. La fecha de la sesión terapéutica se establece de acuerdo con la etiología de la enfermedad y los caracteres propios de los comensales con los que haya que tratar. Los lunes resultan especialmente aptos para resolver asuntos con las almas, día de oración; los martes y viernes son días de «maldición», aunque algunos «maestros» consideran que son igualmente propicios para *pachamama*; por su parte, *pachamama* y sus afines reciben cualquier día de la semana, según criterio del «maestro»; «gloria» los jueves y sábados especialmente. Los domingos consideran los «maestros» alteños que no hay que «pagar» *mesa* a ningún lado porque no «aprovecha». El domingo es el día del señor y de la «misa», no de la *mesa* (Rösing 1992: 100). Las ofrendas se preparan y ofrecen cuando el «maestro» lo considere oportuno. Cada comensal posee un «horario» propicio para las consultas y aceptación de ofrendas que el «maestro» debe respetar escrupulosamente. Si confunde los hábitos y costumbres alimenticias de los comensales tanto en los horarios como en los ingredientes específicos de sus platos, pueden enojarse, rechazar la ofrenda y reclamar la incompetencia del «maestro».

La forma habitual de asistencia en el dominio rural se produce tanto en la casa del «maestro» como, principalmente, en la residencia del doliente, especialmente en los casos en que éste no pueda desplazarse en razón de su padecimiento. Cuando los familiares del paciente llegan a la casa del «maestro» o bien en las ocasiones en las que es el «maestro» quien se desplaza, éste avisa de su llegada desde el umbral de la casa. Los dolientes reciben al «maestro» con abundante *pijchu* de coca, trago y tabaco. Es necesario mascar coca pacientemente y fumar a grandes bocanadas exhalando gruesas volutas de humo, particularmente en los casos de «maldición»; en esta circunstancia se consumen cigarrillos sin filtro para poder fumarlos «al revés» y así devolver la maldición.

Si el «maestro» se desplaza a la casa de los dolientes es costumbre convidarle a un plato caliente antes de comenzar el trabajo; otras veces es preferible trabajar, dar de comer en primer lugar a los comensales sagrados, y posteriormente servirse, como ellos, un plato suculento. Es preciso ratificar el diagnóstico concertado en la primera visita con una nueva lectura de coca. De la forma acostumbrada, el «maestro» elige las mejores hojas de coca con las que precisar la consulta. El *pijchu* con su *llujt'a* no se abandona en ningún momento a la vez que se reanudan las grandes bocanadas de humo y se efectúan espaciadas *ch'allas* de alcohol en favor de la *pachamama*, *kunturmamani*, *uywiri* y los *achachilas*, todos ellos implicados en la conservación de la vida

altiplánica, esperando su apoyo decidido en la resolución del problema. El medio ecológico «participa» en el proceso terapéutico; es preciso implicarlo, hacerlo propicio mediante los «cariños» de coca, trago y cigarro a los que resulta tan proclive y aficionado.

La consulta de coca establece el «horario» previsto para «pasar la mesa». De esta forma el «maestro» establece el momento en que la *mesa* debe ser entregada a las llamas para que «pase» y sea de esta forma degustada por los convidados. Es frecuente que el holocausto de la *mesa* se realice a media noche; más allá de esta hora sólo habla el demonio por la hoja de coca; por esta razón, las *mesas* para los seres malignos se retrasan hasta las dos y tres de la madrugada. La coca muestra igualmente el «lugar» más beneficioso donde la *mesa* tiene que ser entregada. El punto seleccionado por la hoja para el sacrificio de la *mesa* posee una gran relevancia ya que se considera el más pertinente para aceptar con aprovechamiento el sacrificio. La *mesas* que implican a *pachamama* se entregan en el patio del hogar campesino o en los «cabezales» (altares) localizados en los cerros de la comunidad. Las ofrendas de los «malignos» se ofrecen, por el contrario, en cárcavas, quebradas y torrenteras; lugares peligrosos donde *ñanqhas* y *saxras* pueden disfrutar mejor de su plato predilecto.

Después de la lectura de las hojas de coca, el «maestro» verifica todos los ingredientes adquiridos para la realización de la *mesa*. Comprueba el contenido de los diferentes paquetes comprados a la «casera» (tendera de los puestos de remedios) y su pertinencia según las recomendaciones efectuadas al cliente en su momento. Las lanas de colores, el *llamp'u*, la *wira q'uwa, titi, mullu*, los *chiwchis, quri t'ant'a* y *qullqi t'ant'a*, la *muxsa misa*, los «misterios» y los *sullus* (fetos) constituyen parte habitual de los ingredientes de las *mesas*. La tipología de los ingredientes seleccionados y su forma de articulación dependen, como ya sabemos, de las preferencias culinarias de los comensales destinatarios de la ofrenda. En definitiva se trata de satisfacer convenientemente el apetito de los seres que se encuentran implicados en la dolencia para que intervengan en beneficio del enfermo. El alma del paciente ha sido «agarrada» como respuesta a una infracción cometida; de hecho está siendo «devorada» lo que propicia el estado de postración del paciente. No es conveniente demorar en exceso el tratamiento por cuanto, si el ajayu es alcanzado en su centro, el paciente muere: «*cuando llega hasta el centro, el pecho, el corazón... ¡descansa no más!*», según refleja el «maestro» Carmelo Condori. A cambio de la succulenta comida y de la corrección del convite efectuado por el *yatiri*, de acuerdo con las obligaciones culinarias y morales que exige la cortesía aymara, los familiares, el «maestro» y el propio paciente esperan que el comensal «libere» finalmente el alma del enfermo para que pueda retornar a su cuerpo

y configurar el concepto integrado que implica la salud, por lo que a la relación existente entre cuerpo y alma se refiere, en términos aymaras.

Una vez que la ofrenda ha sido confeccionada se pasa por todo el cuerpo del doliente, incluyendo diversas oraciones con imposición de la ofrenda sobre la cabeza del paciente y se le insta a que retenga la *mesa* junto a su pecho hasta el momento propicio en que la ofrenda sea sacrificada. El «maestro» reanuda las consultas a la hoja de coca para verificar la situación en que los comensales reclaman su plato. En ese instante es preciso dirigirse hacia el lugar seleccionado por la propia hoja para efectuar el sacrificio¹⁷. El «maestro» retira la ofrenda del cuerpo del convaleciente entre plegarias y oraciones que ofrece a los diferentes «lugares». Impone la *mesa* sobre la cabeza del paciente y se la ofrece para que exhale tres veces su aliento sobre el preparado. Mientras el paciente permanece en la sala, el «maestro», acompañado por su «ayudante», algún joven aprendiz con frecuencia de su propia familia, y por alguno de los familiares presentes, se dirige al lugar indicado por la coca fortaleciendo su coraje de los sobresaltos de la noche mediante *ch'allas* violentas de alcohol.

Los seres de la noche acuden no tanto por la seducción que pueda producirles una comida de la que no gustan sino por su ferviente deseo de estorbar. El valor profiláctico de la coca y el alcohol protege a los humanos de las amenazas de la noche y fortalece su voluntad ante la proximidad de lo sagrado.

Una vez en el lugar indicado, el «maestro» realiza una *ch'alla* completa recorriendo el horizonte en sentido contrario a las agujas del reloj al tiempo que invita a los diferentes lugares, según corresponda, a participar del banquete. Dispone cierta cantidad de *waka phuru* (bosta seca de vaca) sobre el suelo, lo enciende y sobre la bosta humeante sitúa la ofrenda previamente dedicada y presentada a todos los *achachilas* y lugares considerados. Se renuevan las *ch'allas* de alcohol sobre la ofrenda para que «pase» convenientemente y resulte eficaz su sacrificio.

La *mesa* «pasa» correctamente cuando prende bien y se quema por completo. Se comenta con alborozo, siempre que así sucede, que la *mesa* pasa bien y que está siendo recibida con agrado por los comensales. Hay que

¹⁷ Los *ch'amakanis*, los «maestros» de mayor significación y poder del altiplano, antes de proceder a la quema de la *mesa* corroboran el diagnóstico efectuado en la lectura de coca preguntando a los *ajayus* de los personajes implicados y a los principales tutores sagrados en una sesión de *ch'amaka*. En estos casos, «hablan» con los *achachilas* y los protagonistas del conflicto, convocando su *ajayu* y preguntándoles sobre lo sucedido. La *ch'amaka* se efectúa a oscuras en la sala donde se prepara la ofrenda; el «maestro» adopta las voces de los diferentes sujetos convocados.

abandonar el lugar inmediatamente y dejar que la ofrenda se consuma sola; no se debe importunar a los que comen y es una gran descortesía mirar con fijeza a quien se está sirviendo¹⁸. La comitiva vuelve junto al paciente por otro camino distinto al empleado en la ida, ya que la enfermedad puede «seguir» a los oferentes hasta la casa del enfermo y dañar a otra persona o agravar la situación del afectado. Mientras el enfermo reposa y los presentes renuevan el *akulli* de coca el «maestro» consulta nuevamente a la hoja para comprobar si la *mesa* es recibida con agrado. Si es así, la sesión se prolonga hasta bien entrada la madrugada entre *pijchu* de coca, trago de alcohol y cigarrillo, renovando periódicamente las *ch'allas* en favor del paciente y su familia. El «maestro» acostumbra acudir a la mañana siguiente al lugar del sacrificio para analizar los restos y evaluar, en función del color que presentan las cenizas sobrantes de la combustión, el resultado del proceso. Si las cenizas presentan un color blanquecino-grisáceo, particularmente en el centro y en los bordes del conjunto, el ofrecimiento ha resultado exitoso. Las cenizas de color negro constituyen un mal augurio y cabe pensar que el ofrecimiento no ha sido bien recibido. En este caso el «maestro» achaca el fracaso a la escasa fe de los oferentes. Si el plato ha sido bien recibido, el «maestro» espera, en función del pacto de reciprocidad suscrito, que el paciente se recupere. La cura puede repetirse tres veces consecutivas antes de considerar el caso cerrado. Si el paciente no sana, los familiares acostumbran imputarlo a faltas o errores cometidos en el procedimiento ritual por parte del «maestro» y por lo tanto buscan a otro más «capo» de superior experiencia y capacidad; no dudan de la eficacia del proceso sino de la competencia del especialista contratado.

V. MESAS Y COMENSALES

Las *mesas* pertinentes en el tratamiento de las enfermedades cambian en relación con el carácter de los comensales y sus preferencias culinarias; es decir son diferentes en razón de la etiología de la dolencia y de las apetencias culinarias predilectas de los tutores sagrados que se encuentran implícados en su tratamiento.

¹⁸ En la región *kallawaya*, al norte del Departamento de La Paz, los curanderos *kallawayas* consideran que aquellas personas que observan con detenimiento el fuego de las ofrendas pueden padecer un tipo particular de dolencia conocida como *jaramata* (Ina Rösing 1992:218).

V.1. Pachamama

Pachamama es la «madre tierra». Los platos de *pachamama* y sus comensales afines con los que comparte comida y trato presentan una serie diferenciada de ingredientes recogidos en gran parte por los cronistas de los siglos XVI y XVII y conforman parte de las especies ceremoniales más importantes del culto popular en los Andes (Arriaga 1968).

Al narrar anteriormente el procedimiento terapéutico habitual en el empleo de *mesas* ya mencioné parte de los ingredientes que conforman la *mesa* de *pachamama* que es compartida por otros tutores sagrados de los aymaras como son los *achachilas* y otros personajes vinculados al entorno familiar (*kunturmamani*, *uywiri*). Hojas de coca, *untu* o grasa de llama (*llamp'u*), especies arbustivas fragantes (*wira q'uwa*), pan de oro (*quri t'ant'a*), pan de plata (*qullqi t'ant'a*), miniaturas de plomo y estaño (*chiwchis*), lanas de colores, feto de llama (*qarwa sullu*), cuero de felino montés (*titi*), piedras empleadas en la talla de talismanes (*mullu*), conjuntos de dulces y figuras azucaradas (*muxsa misa*) y el acompañamiento de alcohol y vino dulce (agua edulcorada con *ayrampu*) constituyen las viandas más significativas de los platos de *pachamama*.

Los ingredientes de las *mesas* de *pachamama* son articulados según ciertos recursos culinarios que pretenden combinar los caracteres sensibles más relevantes que presentan las ofrendas, en su ejercicio de seducción culinaria, junto a otras expresiones de carácter simbólico (Fernández 1992: 324-379; 1994a: 49-78; 1994b). Cuando la tierra «agarra» (*kajjata*) a una persona (captura su ánimo, su *ajayu*) haciéndola enfermar el «maestro» canaliza, mediante los ruegos y solicitudes reiterativos que se establecen a lo largo del proceso terapéutico, el perdón de su cliente. De esta forma la comida ritual constituye un formato privilegiado que permite pactar los nuevos vínculos de reciprocidad suspendidos durante la convalecencia. La convocatoria del banquete permite tratar el asunto con los personajes implicados cuya actitud se pretende cambiar aceptando las culpas del doliente y tratando culinariamente los términos de su recuperación. La comida propicia un buen ambiente para tratar asuntos y establecer acuerdos como acostumbra los *jaqis* aymaras, las personas maduras que saben de sus derechos y obligaciones. Si el banquete ritual resulta exitoso el alma capturada por los tutores sagrados vinculados a *pachamama* es liberada, según el deseo explícito del «maestro», lo que posibilita la recuperación completa del doliente.

Las *mesas* de *pachamama* otorgan una consideración importante a la estética del color. Un plato «lindo» constituye el mejor recurso formal y la baza más recomendable para su ofrecimiento exitoso (Fig. 4). Las ofrendas de *pachamama* junto con esta vertiente terapéutica están vinculadas especialmente

con los procesos económicos y productivos en que se encuentran inmersos los aymaras. La *pachamama* propicia la producción agrícola en el dominio rural, si se la tiene ritualmente en cuenta en los períodos en que «hambrean». De igual forma, los «residentes» paceños de origen campesino acostumbran pedir a la *pachamama*, cada primero de agosto, por el éxito económico de sus iniciativas urbanas. *Pachamama* no deja por tanto de asociarse a los logros productivos de los aymaras, no sólo en el campo, sino también en los núcleos urbanos más representativos (Albó, Greaves, Sandoval 1983:71).



FIGURA 4—Mesa de pachamama.

La *mesa* posibilita además ciertas expresiones plásticas de carácter iconográfico (Fernández 1994c: 85-106). En las inmediaciones del Lago Titicaca, concretamente en el Cantón de Ajllata Grande, el «maestro» Carmelo Condori diseña con los ingredientes de la ofrenda de *pachamama* el motivo que implica su ofrecimiento. Cuando prepara la ofrenda para curar algún enfermo construye, con los ingredientes del plato, un cuerpo «cerrado». El cuerpo humano debe responder como una «piedra», herméticamente clausurado a las amenazas externas de las enfermedades que buscan penetrarlo e introducir el desorden: «Como una piedra grande siempre. No plano, sobresalida tie-

ne que estar siempre por que nos defiende ¡de ese lado, de este lado! tiene que atajar siempre (...) Como nuestro cuerpo, todo nuestro cuerpo tiene que estar así ya es eso. Nuestro cuerpo está junto pues. Todas las cositas. Nuestro cuerpo, todo tiene que sacar, ¡jalonar pues! Como cuerpo nuestro es pues eso (la mesa). A nuestros cuerpos nos ataca cualquier enfermedad, entoces esa enfermedad tiene que salir; a la mesa tiene que salir. Así esa mesa tiene que ir a... partes, el cerro, los ríos ¿a dónde será? para desampararlo (liberar al enfermo). Como un cambio es pues ya para los enfermos. Así se prepara».

El cuerpo cerrado, hermético y protegido que Carmelo Condori elabora con los ingredientes de la *mesa*, como si de una piedra se tratara, supone la selección de un modelo iconográfico que atribuye al cuerpo las mejores propiedades de «clausura», dureza y resistencia ¹⁹. Estos aspectos, particularmente los que se refieren a la resistencia y dureza del cuerpo participan de las especulaciones de los campesinos aymaras respecto a la incidencia de la alimentación en su salud. El éxito en la conservación de productos alimenticios del altiplano mediante las técnicas de desecación de tubérculos, cereales y carnes para la elaboración de productos básicos indispensables (*ch'uñu, tunta, kaya, umakaya, aku, chaluna, charki, muti...* etc.) que configuran la dieta alimenticia habitual en el dominio rural, constituye parte del bagaje cultural propio de los aymaras y la mejor explicación en la que basan su «natural» predisposición al trabajo duro así como la resistencia de que gozan sus cuerpos frente a la enfermedad. Los alimentos endebles producen cuerpos igualmente blandos y vulnerables ante la enfermedad mientras que los alimentos duros y secos dan lugar a cuerpos igualmente resistentes. El carácter frágil de los cuerpos se aplica a las gentes de la ciudad, particularmente a los blancos, mestizos y gringos: «*Por lo que comen será que enferman tanto*», consideraba un maestro rural oriundo del Cantón Ajllata Grande (provincia Omasuyos) en las proximidades del Lago Titicaca, respecto a la constitución física de blancos y mestizos urbanos.

V.2. Gloria

Las *mesas* de «gloria» presentan una configuración diferente a los platos de *pachamama* y responden a principios etiológicos igualmente distintivos si bien dentro del concepto general que resalta lo apropiado de la comida ritual como vínculo de reciprocidad pertinente en la resolución de los conflictos establecidos entre los aymaras y sus seres tutelares.

¹⁹ Los andinos y los espíritus de los cerros (*apus, wamanis* o *achachilas*) comparten una naturaleza corpórea semejante (Ossio 1988: 102; Bastien 1986: 9-11).

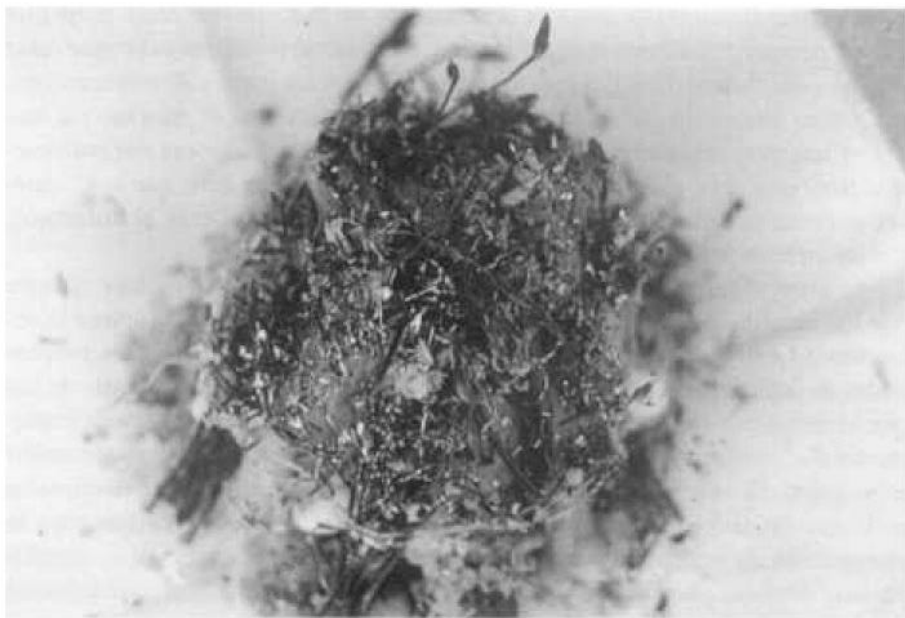


FIGURA 5.—*Gloria mesa*.

Los «agarrados» por los «calvarios» de los cerros donde se sabe que ha caído el rayo o los que pierden el control de sí mismos durante las tormentas tienen que ser tratados con este tipo de preparado, así como los casos que afectan al propio orden familiar. «Gloria» prefiere platos un tanto más refinados que los de *pachamama*. Renuncia a las especies fuertes como la *wira q'uwa* en favor de la fragancia del incienso. No gusta de la hoja de coca ni del alcohol. Sus preferencias se concretan en el azúcar de los ingredientes de la *muxsa misa*, todos ellos de color blanco y con los «misterios» rectangulares alusivos a su campo de actuación (misas, calvarios, santos ecuestres, cálices y cruces, así como lunas, soles, estrellas, ángeles y santos), vino dulce, lana de color blanco, algodón y flores de clavel (Fig. 5). Los platos de gloria reciben también la denominación de *mesa de salud* o *janq'u misa* (mesa blanca), por la presencia mayoritaria de ingredientes de este color. El «maestro» Carmelo Condori emplea la «mesa de salud» como elemento protector de la familia. El entorno familiar precisa de un tratamiento similar al efectuado con el cuerpo humano del doliente o el que corresponde respecto a la comunidad amenazada por el granizo. Es preciso proteger el entorno familiar cerrándolo

a las amenazas externas para que nada perturbe su equilibrio interno de forma semejante a cómo los «maestros» acostumbraban tejer una red ceremonial en torno a los linderos comunitarios tratando de evitar que la nube de granizo penetrara en su interior (Fernández 1992:88). El espacio familiar se protege ordenándolo con los ingredientes de la *mesa* de salud para que nada externo pueda perturbar su tranquilidad. Este preparado es considerado por Carmelo Condori pertinente en el caso de las parturientas, ante la inminencia del alumbramiento. Por una parte la *mesa* protege el ámbito familiar; lo «cierra» ante cualquier tipo de amenaza. Por otro lado, prepara el parto para que la disposición interna del feto sea correcta así como para facilitar el reacomodo de los órganos internos de la madre una vez producido el alumbramiento. De esta forma, los espacios «cerrados», cuerpo, familia y comunidad favorecen la vida y garantizan la salud. Las «aperturas» son dañinas y vulneran el hermetismo y seguridad de los espacios cerrados provocando aflicciones, enfermedades, altercados y catástrofes ecológicas.

Una vez efectuada la *mesa* y ofrecido convenientemente el banquete la curación definitiva del paciente pasa por las atenciones y cuidados que su familia le depare. Así lo refleja el jugoso comentario de Carmelo Condori: «*Ahora totalmente no va a atacar nadie. Nadie tiene que atacar esta noche. Desde mañana en adelante va a estar mejorando día por día. Ustedes (la familia) tienen que cuidar. Depende de ustedes, tienen que cuidar este personal. Como un curandero he curado, he defendido. Depende de ustedes cuidar no más a este señor ¿van a cuidar siempre? Entonces puro (alcohol) te vas a pedir siempre y tienes que caminar no más con mano izquierda ch'allando pa que no te exija a usted. Hablando hay que ir siempre. Cuando llegues a casa descansas, te ch'allas bien. ¡Nadie tiene que atacarme a mí, nadie, ni a mis hijas ni a mis hijos, ni a mi esposa; ¡Nadie señor! Porque a vos te puede atacar; persigue pues eso ¡carajo!*».

La enfermedad considerada como un «ataque» al paciente exige la defensa vigorosa del «maestro», su intervención decidida así como una permanente protección mediante *ch'allas* de alcohol y *pijchu* de coca que como sabemos no sólo canalizan el contacto con los seres tutelares sino que infunden el valor necesario para tratarlos convenientemente y atraer su atención sobre los intereses del paciente ²⁰.

²⁰ Uno de los recursos ceremoniales mejor documentados etnográficamente en los Andes en relación con la concepción de la enfermedad y su terapia pertinente en los términos de enfrentamiento violento, lo atestiguan las *mesas-altares*, o *mesas* de poder, empleadas por los curanderos de las lagunas Huarungas en la región peruana de Huancabamba (Sharon 1980; Polia 1988).

V.3. *Saxra*

Los «malignos», ñanqhas, saxras, anchanchus y sirinus comen otras cosas; no comen «rico» como demuestra su rechazo completo del azúcar. Su comida semeja desperdicios y basura. La *mesa* predilecta de estos exigentes comensales es la *ch'iyara mesa* (mesa negra) cuyos ingredientes consisten en una variedad de productos herbáceos secos y duros («sin vida»); semillas y frutos secos procedentes de diferentes nichos ecológicos, espinos, de la puna, púas de puerco espín (*ch'api qamaqi*), plumas de ñandú (*suri*). Sus preferencias cromáticas se decantan por el color negro que se presenta en el papel que sirve de base a la ofrenda, así como en diferentes especias y objetos ceremonia-

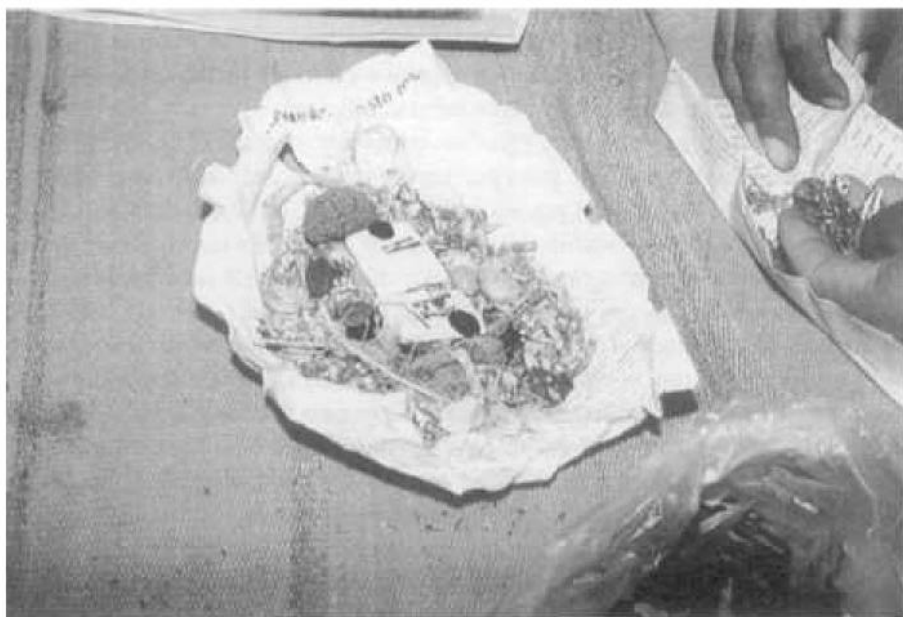


FIGURA 6.—*Ch'iyara mesa*.

les como el «incienso negro», identificado según Kessel (1992: 33) con la mirra o la presencia de velas (*ispirma*) del mismo color, siempre que el «maestro» lo estime conveniente. Copal y grasa de oveja junto al empleo exclusivo del alcohol e incluso gasolina (querosene) en las *ch'allas* avalan el gusto extremadamente sabroso y picante de las comidas de los *saxras* (Fig. 6).

El «maestro» Carmelo Condori «engaña» la custodia a que los *saxras* someten al *ajayu* del enfermo aprovechando el desahogado apetito de los malig-

nos. Cuando los saxras comen descuidan la vigilancia del *ajayu* que escapa y retorna a su dueño merced a las solicitudes y llamadas del «maestro». De esta forma combinando el ofrecimiento de la *ch'yara misa* con la llamada del *ajayu* se completa el tratamiento terapéutico de este tipo de dolencias. Resulta importantísimo que el «maestro» diagnostique con acierto y celeridad la causa del mal. El *ajayu* prisionero está siendo devorado por los *saxras* peligrando la vida del enfermo. Cuando la enfermedad se debe al «raspado» del *antawalla*²¹ es preciso combinar el ofrecimiento de una *ch'yara misa*, en el lugar donde se produjo el encuentro, con un baño ritual efectuado con la decocción resultante de todo tipo de especies y productos recogidos del lago Titicaca. Agua, algas, caracoles, juncos y alguna totora se cuecen juntos y el cuerpo del paciente es limpiado por el «maestro». La higiene o limpia ceremonial se realiza con un simple paño humedecido; el paciente debe ingerir algo de la poción resultante.

V.4. *Chullpa*

Los *chullpas* aparecen donde menos se espera. Los niños que llevan los animales a pastar juegan entre las ruinas y levantan objetos del suelo. Si el muchacho se asusta al ver los huesos de la *chullpa* puede enfermar. Particularmente peligroso, como resaltamos anteriormente, es molestar a la *chullpa* en busca de su «plata» y objetos de antaño. El mal de *chullpa* (*chullpa usu*) se trata pidiendo perdón a la *chullpa* por la infracción cometida y para ganar su complacencia es preciso agasajarla con la *mesa* que mejor se adecúa a sus predilecciones culinarias. La *mesa* de *chullpa* está constituida por especies herbáceas silvestres del altiplano que el «maestro» recolecta de los alrededores. Otros ingredientes son *ch'uqi likis* (grasas «crudas»), sebo procedente de cinco especies domésticas: vaca, oveja, chanco, gallina y conejo (mejor si se trata de «conejo de Castilla»), *qañawa* y *khuchi sullu* principalmente (Fig. 7). Estos seres del pasado pudren, como el tiempo antiguo, los cuerpos de los infractores. Según el «maestro» Modesto Capcha, *chullpa* quiere volver delgado al paciente, flaco, por eso pudre su carne y le produce una desgana generalizada que se manifiesta en una ostensible pérdida de apetito. Por si fuera poco, la *chullpa* está desnuda y siente un frío lacerado que sólo puede paliar

²¹ *Antawalla*. Personaje nocturno que habita en las fuentes y cursos de agua desplazándose con una candela en la mano (Berg 1985: 26). Se identifica con las estrellas fugaces y su aparición inesperada produce «susto» y otras complicaciones mayores por el «raspado» que ocasiona en la persona sorprendida.

comiendo. Los problemas ocasionados por la *chullpa* se pueden solucionar aplicando a la zona dañada emplastos de tierra virgen, jamás pisada por los seres humanos. En este sentido la concepción aymara del daño ocasionado por la *chullpa* parece vincularse con la «tierra antigua» mientras que la «tierra virgen» presenta propiedades terapéuticas apreciables en relación con los habituales procedimientos de equilibrio de contrarios.



a) *Aymara.*



b) *Kallawaya.*

FIGURA 7.—*Chullpa mesa.*

VI. CONCLUSIONES

La concepción aymara de la enfermedad, sus preceptos etiológicos y las propuestas terapéuticas subsiguientes encuentran en el tratamiento culinario una fórmula de canalización adecuada capaz de reforzar y renovar los pactos subsiguientes establecidos entre los *jaqi* aymaras y sus seres tutelares. Si el pacto alimenticio se suspende, los seres tutelares «hambread» y como resultado de su situación hacen enfermar y padecer a los seres humanos. La *mesa* constituye el objeto predilecto de seducción culinaria de los tutores sagrados y demás personajes que pueblan el espacio vivo altiplánico. El «maestro» debe satisfacer en cada caso el apetito de los comensales implicados con una corrección intachable ya que la comida colectiva constituye un momento propicio para encontrar los acuerdos más beneficiosos para el paciente, única forma de conseguir que los comensales sagrados «desamparen» su *ajayu* y pueda así restablecerse.

Cada comensal come según sus gustos y apetencias, circunstancia que explica el contenido variable de las diferentes ofrendas y sus caracteres sensibles igualmente diversos, así como la práctica de diferentes procedimientos de articulación de los ingredientes.

La *mesa* permite la construcción de modelos anatómicos de carácter iconográfico; cuerpos a «escala» sobre los que imponer un orden, sin necesidad de «abrir» el cuerpo del paciente. En parte las actitudes y modelos estereotipados sobre el qué hacer de los médicos convencionales, definidos culturalmente por los aymara, se enfrentan igualmente a los conceptos propios que hemos analizado referentes a la alimentación, la construcción de cuerpos firmes y resistentes que «no conocen doctor» y una terapia que interviene actuando sobre el cuerpo enfermo sin alterarlo, merced a la metáfora de la *mesa*, sin necesidad de abrirlo, ni examinar sus vísceras ni derramar su sangre, aspectos que competen a los temibles «operadores» y a los voraces personajes malignos que pueblan el altiplano²². Los cuerpos «cerrados» por los «maestros» aymaras según sus preceptos terapéuticos no pueden someterse sin desasosiego a las «aperturas» recomendadas por parte de médicos y sanitarios quienes mediante sus procedimientos terapéuticos propios (inyecciones, transfusiones y vacunas) fundamentan el recelo y el temor de la gente a sentirse especialmente «abiertos» y por tanto vulnerables ante la enfermedad.

²² El «operador» o *kharisiri* es un personaje que deambula por los lugares solitarios en busca de sebo y sangre humanos para elaborar medicinas. Recibe en el Cantón de Ajllata Grande (Provincia Omasuyos) la denominación explícita de «operador» (cirujano), lo cual muestra con suficiente expresividad el temor y la dificultad de aceptación de una medicina (la occidental) que amenaza con «abrir» los cuerpos a las primeras de cambio.

La consideración de la terapia aymara en términos de un banquete ceremonial cuyo fundamento consiste en la renovación de los lazos y el intercambio de productos culinariamente intercambiables (el paciente, por la *mesa*) entre los personajes directamente implicados en el problema, constituye parte del entramado curativo aymara cuya influencia se desplaza hacia los campos social y religioso con los que se encuentra sólidamente engarzado. La capacidad de la terapia aymara de acceder a los cuerpos a través de las ofrendas y de recuperar los principios vitales (alma, *ajayu*, *animu...* etc.) perdidos o capturados por los tutores sagrados y personajes malignos del altiplano, engatusados por las excelencias de una buena comida, muestran las pautas adecuadas empleadas por los hombres en la resolución de sus problemas cotidianos. Las ceremonias de perdón y los habituales convites de coca y trago son necesarios tan sólo para «empezar» a hablar convenientemente en la búsqueda de acuerdos que beneficien a toda la colectividad. Los hombres y mujeres aymaras, así como sus seres tutelares saben que la vida depende de los compromisos mutuos adquiridos y de su respectiva responsabilidad alimenticia. La salud está incluida en este tipo de requerimiento y sus deficiencias pueden plantearse en torno a una buena *mesa*. La terapia se ajusta, de esta forma, a las obligaciones recíprocas que se establecen en un banquete suculento.

Mientras el médico convencional continúe menospreciando los principios y conceptos culturales que están presentes en la definición aymara de la enfermedad, es probable que arrecien la desconfianza y el temor que su figura provoca. Sus «herramientas» tecnológicas de aplicación física y orgánica, su desaforada preocupación por el cuerpo y, fundamentalmente, una manifiesta incapacidad para resolver los habituales conflictos del alma, ponen en permanente entredicho, su propia eficacia curativa.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBO, Xavier; GREAVES, Thomas; SANDOVAL, Godofredo
1983 «Chukiyawu. La cara aymara de La Paz. III Cabalgando entre dos mundos». *Cuadernos de Investigación CIPCA*, 20, La Paz.
- ARRIAGA, Pablo José de
1968 «La extirpación de la idolatría en el Perú» (1621). En *Crónicas Peruanas de interés indígena*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid.
- BASTIEN, Joseph
1986 «Etnofisiología andina. Evidencia lingüística, metafórica, etiológica y et-

nofarmacológica para conceptos Andinos sobre el cuerpo». *Arinsana*, 1 pp 5-24. Cusco.

BERG, Hans van den

1985 *Diccionario religioso aymara*. Semillas II, CETA-IDEA. Iquitos.

BERNARD Carmen-Muñoz

1986 *Enfermedad, daño e ideología*. Ediciones Abya Yala.

CARTER, William & MAMANI, Mauricio

1986 *Coca en Bolivia*. Librería Editorial «Juventud». La Paz.

COTARI, Daniel; MEJIA, Jaime; CARRASCO, Víctor

1978 *Diccionario aymara-castellano, castellano-aymara*. Instituto de idiomas, Padres de Maryknoll. Cochabamba.

FERNANDEZ, Gerardo

1992 *Simbolismo ritual entre los aymaras: Mesas y yatiris*. Tesis Doctoral. Editorial de la Universidad Complutense. Madrid (En prensa).

1994a «Tinku y Taypi: Dos recursos culinarios pertinentes en las ofrendas aymaras a la pachamama». En *Revista Antropológica*, N° 11, pp. 51-78. Pontificia Universidad Católica del Perú

1994b «El banquete aymara: Aspectos simbólicos de las mesas rituales aymaras». En *Revista Andina*, 23. Centro de Estudios Regionales Andinos, Bartolomé de las Casas, Cusco.

1994c «Las illas de San Juan: Fuego, agua, *ch'amaka* y *mesa* en una comunidad aymara». *Cuadernos Prehispánicos*, 15, pp. 85-106. Seminario de Historia de América. Universidad de Valladolid.

GIRAULT, Louis

1988 *Rituales en las regiones andinas de Bolivia y Perú*. CERES-MUSEF-QUIPUS. La Paz.

HUANCA, Tomás

1990 *El yatiri en la comunidad aymara*. CADA-HISBOL. La Paz.

KESSEL, Juan van

1992 *Cuando arde el tiempo sagrado*. HISBOL. La Paz

1993 «Tecnología aymara: Un enfoque 1993 cultural». En Berg, H. V. D. & Schiffers, N. (Comp.), *La cosmovisión aymara*, pp. 187-219. HISBOL-UCB. La Paz.

KESSEL, Juan van & CONDORI, Dionisio

1992 *Criar la vida: Trabajo y tecnología en el mundo andino*. VIVARIUM. Santiago de Chile.

OCHOA, Víctor

- 1975 «Ritos y ceremonias de perdón y reconciliación en la cultura aymara». *Boletín Ocasional*, 21; pp. 1-24. Chucuito.

OSSIO, Juan M.

- 1988 «Aspectos simbólicos de las comidas andinas». En Gutiérrez, Manuel (Comp.), *Alimentación Iberoamericana. Símbolos y significados*. Fundación Xavier de Salas. Instituto Indigenista Interamericano. Trujillo/México DF.
- 1989 «Cosmovisión andina y uso de la coca». En *La coca... tradición, rito, identidad*, pp 231-381. Instituto Indigenista Interamericano México.

OVERGAARD, Lisbeth

- 1976 «Reconciliación entre los aymaras bolivianos». *Allpanchis Phuturinga*, Vol. IX; pp. 243-350. Instituto de Pastoral Andina. Cusco.

P'AXI, Rufino et al

- 1988 «Religión aymara y cristianismo». *Fe y Pueblo*, 13; pp. 6-13. Centro de Teología Popular. La Paz.

POLIA, Mario

- 1988 *Las lagunas de los encantos. Medicina tradicional andina del Perú Septentrional*. CEPESER-Club Grau. Piura.

RÖSING, Ina

- 1990 *Introducción al Mundo Callawayá. Curación ritual para vencer penas y tristezas*. Vol I. Estudios Callawayas I. Edit. Los amigos del Libro. Cochabamba/La Paz.
- 1992 *La mesa blanca callawayá. Una introducción*. Edit. Los amigos del libro. Cochabamba/La Paz.

SHARON, Douglas

- 1980 *El chamán de los Cuatro Vientos*. Siglo XXI. Madrid.