

**EL *KHARISIRI*:  
UNA APROXIMACIÓN PASTORAL**

**César Augusto Barahona Calderón**

**Tesina  
En cumplimiento parcial de los requisitos para  
optar al grado de Bachillerato en Ciencias Teológicas**

**Profesor guía  
Doctor Jaime Adrián Prieto Valladares**

**UNIVERSIDAD BÍBLICA LATINOAMERICANA  
San José Costa Rica  
27 de marzo de 2012**

**EL *KHARISIRI*:**  
**UNA APROXIMACIÓN PASTORAL**

Tesina

Sometida el 27 de marzo de 2012 al cuerpo docente de la Universidad Bíblica Latinoamericana en cumplimiento parcial de los requisitos para optar el grado de Bachillerato en Ciencias Teológicas por:

César Augusto Barahona Calderón.

Tribunal integrado por:

---

Doctor Jaime Adrián Prieto Valladares, Profesor Guía

---

Magister Ruth Mooney, Dictaminadora

---

Magister Mireya Baltodano Arróliga, Decana

Con solidaridad *entrañable* a las palabras de Msr. Romero,  
“Es muy fácil ser servidores de la palabra sin molestar al mundo. Una palabra muy  
espiritualista, una palabra sin compromiso con la historia, puede sonar en cualquier parte  
del mundo porque no es de ninguna parte del mundo;  
una palabra así no crea problemas, no origina conflictos”  
(Msr. Romero, 10 de diciembre de 1977).

Y agradecimiento a la vida monástica benedictina que me ayudó  
a recibir la novedad del *Kharisiri*,  
lugar incógnito donde también se gesta el Reino de Dios  
que nace con dolores de parto.

# CONTENIDO

INTRODUCCIÓN.....	v
Justificación, y pertinencia del trabajo .....	vi
Estado de la cuestión .....	vii
Objetivo general.....	ix
Objetivos específicos .....	ix
Marco teórico y elementos teórico-conceptuales .....	ix
Metodología: ver, juzgar, actuar .....	xii
CAPÍTULOS	
I. Evidencias de impases mítico teológicos en el <i>Kharisiri</i> .....	1
1. Profecía y apocalipsis, impase de una doble moral cristiana.....	1
2. El <i>kharisiri</i> : impase de aculturación o sobrevivencia .....	5
3. Ética ritual aymara y pastoral surandina: desconciertos .....	10
II. Juicio provisional a discursos teológicos y pastorales de opresión .....	15
1. Una doble moral (cristiana) .....	16
a) Vocación profética .....	16
b) Vocación apocalíptica.....	20
2. Aculturación o sobrevivencia.....	23
3. Ética ritual y pastoral surandina: desconciertos .....	29
III. Pastoral de Conjunto, en la prelatuza de Juli .....	38
1. Líneas Pastorales .....	38
2. Antecedentes .....	40
3. Desafíos Pastorales .....	41
4. Reino y Liberación: contemplación y compromiso .....	46
a) Lo contemplativo .....	46
b) Lo comprometido .....	47
CONCLUSIONES.....	49
BIBLIOGRAFÍA.....	51

## INTRODUCCIÓN

¿Cómo fue posible que durante siglos y hasta el día de hoy se haya respondido de una manera mítica a una permanente escena de dolor y sufrimiento histórico –por qué no también teológico–, donde la opresión y el sometimiento (autóctono o extranjero) fueron tristemente aceptados como parte de la normalidad en el corazón mismo de la *cultura aymara*? ¿Cómo fue posible responder a esa violencia cotidiana de tantos años y que cruza con ríos profundos hasta nuestros días, con el puntiagudo discurso mítico del *kharisiri*,<sup>1</sup> desfasado, anacrónico, ridículo, o caricaturesco, pero que, sin embargo, nunca estuvo exento de una *praxis* escalofriante, enigmática, conmoviendo entrañablemente a una inmensa región de la propia teología latinoamericana?

Conmueve comprobar que en tal discurso subsisten no sólo elementos arquetípicos de un mito andino que lanza con violencia o reversión una respuesta a la maldad de los conquistadores, precolombinos o incaicos, coloniales o virreinales, republicanos o contemporáneos, pertenecientes a un tipo de modernidad totalitaria y depredadora. Subsisten incluso comprensiones más complejas que las ciencias humanas en sociología, antropología, psicología y medicina han destilado para posteriores trabajos.

Queremos iniciar más bien como creyentes, en actitud contemplativa, una aproximación pastoral a esta realidad, tantas veces sufrida por culturas que como la aymara aún resisten los discursos de la ciencia, la modernidad, la medicina, el Estado, pero también la fe. De todo lo cual nos suscita la siguiente interrogante: ¿podemos encontrar espacios o señales por donde ingresar respetuosamente a la tierra sagrada de sus creencias y formas de vivir?

Pidiendo permiso, pidiendo la palabra, intentaremos superar el silencio que de alguna forma la fe cristiana en su práctica pastoral se ha impuesto alrededor de este mito en particular (y que de por sí pastoralmente nos parece problemático), y a manera de ensayo expondremos evidencias que dentro del marco de la inteligencia de la fe nos ha parecido importante postular para un caso mítico siempre inacabado, con el afán de participar y acompañar pastoralmente este debate.

---

<sup>1</sup> Véase definición de *kharisiri* en página **ix-x**.

Tales evidencias aparecen mencionadas y practicadas en la profundidad de la propia construcción mítica, conservando contra todo pronóstico la dignidad trágica del relato, en una especie de cuerpo secreto de creencias expuestas en la atmósfera del imaginario de un pueblo que precisamente no renuncia ni renunciará a su fe cristiana, ni menos aún a un mito aymara que insinúa ser fundante para la misma fe.

Desde esto último es que intentamos exponer ciertas expresiones teológicas presentes en el *kharisiri*, pues abren camino a determinadas tareas y acciones pastorales que serán parte de un horizonte de sentido mucho más amplio para la fe y para un nuevo modelo teológico cristiano y autóctono en el surandino peruano, modelo teológico quizás inestable o inseguro al paso de un mito aymara cuyo flujo arrolladoramente sorpresivo y amenazante, ronda con cierta dignidad resistiendo finalmente a ciertas estructuras de poder teológico-doctrinal, con religión e institución puestas en cuestión.

Desde la fe cristiana encarnada en una praxis liberadora, identificaremos evidencias teológicas opresoras en el *kharisiri*, participando y acompañando con la metodología ver-juzgar-actuar uno de aquellos discursos vinculados a prácticas míticas y rituales aún clandestinas entre los aymaras, folclóricas posiblemente también, pero que en algunas circunstancias terminan rozando con el delito, el contrabando o el narcotráfico, que ya es terreno de posteriores exposiciones.

A manera de ensayo, intentamos hacer una primera aproximación al mito del *kharisiri* exponiendo impases producidos sobre todo entre una pastoral cristiana (no sólo católico romana) y la fe de la comunidad aymara, dentro de la prelatura de Juli, a raíz de este movedizo discurso mítico, subrayando por sobre todo la primera década del presente siglo, consolidando etnografías, conversaciones, entrevistas y constantes trabajos de campo a nivel pastoral.

### **Justificación, y pertinencia del trabajo**

Se parte de una problemática particularmente delicada: el caso *kharisiri*, mito aymara por el que cruzan interpretaciones, disciplinas y ciencias humanas, así como también (y de manera más específica) la teología, en cuya práctica pastoral se han tejido impases mutuos con la fe aymara, arriesgando a veces la propia vida y la dignidad humana por sospechas y murmuraciones en torno al *kharisiri*.

Estableceremos un *diálogo participativo y acompañante* con la fe de la comunidad aymara, desde el cual se ofrezcan evidencias míticas influenciadas por discursos teológicos occidentales, originarios y mestizos, evidencias que generaron y generan juicios y acciones pastorales un tanto equívocos en los últimos cincuenta años, pero que tal vez revelaron aspectos opresores (o fueron recibidos como tales) hasta esta última década que abarcará el presente trabajo.

Invitamos a participar y acompañar el sistema de creencias del *kharisiri*, para liberarlo respetuosamente y con prudencia de los impases ocurridos al declararse despectivamente al cura como “saca grasa”, afectando así a los agentes de pastoral como “cómplices” a veces amenazados de muerte; y liberar también la teología pastoral cristiana surandina en la prelatura de Juli, del silencio y el temor a abrir una herida cultural o pastoral, aún sin sanar *para que no se repita*.<sup>2</sup>

## **Estado de la cuestión**

Diversas aproximaciones se han elaborado en las últimas décadas de manera interdisciplinaria, sin desconocer los excesos y limitaciones del área surandina. No obstante, las fuentes orales y escritas recientemente coinciden tanto más en sus presupuestos como en sus desafíos, admirablemente éticos. Señalemos tal estado.

a) El alcance de Fernández Juárez,<sup>3</sup> nos parece ser el más sistemático entre todos los autores: aborda al *kharisiri* en tres momentos, primero haciendo un paralelo con el sacamantecas ibérico, luego expone una selecta etnografía, y finalmente lanza un debate a la medicina oficial de un Estado boliviano intervencionista, visto como *kharisiri*; Blitz Lozada<sup>4</sup> analiza al *otro, qhara-misti* y Estado Boliviano, con una apreciación más local.

---

<sup>2</sup> Como lo sugieren las exigencias del movimiento ciudadano “Para Que No Se Repita” PQNSR, en consonancia con la CVR Comisión de la Verdad y Reconciliación-Perú. Ver: Salomón Lerner, en *Tareas de la CVR. Fundamentos teológicos y éticos*, misionyecumenismos.blogspot.com.

<sup>3</sup> Ver: *Kharisiris en acción: cuerpo, persona y modelos médicos en el altiplano de Bolivia*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2008.

<sup>4</sup> Ver: *Cosmovisión, historia y política en los Andes*. La Paz: Producciones CIMA, 2006.

b) Takahiro Kato,<sup>5</sup> postula pistas para la sociología, insinuando el fluido de la grasa en una relación conflictiva entre el campo y la ciudad, quedando el *pishtaco-kharisiri* como mero intermediario entre ambas, o como carne de cañón.

c) Una lectura epidemiológica al caso *kharisiri*, es la que hace Alison Spedding en un estudio de casos a más de noventa víctimas *kharsutas* “cortadas” en Bolivia (más varones que mujeres), llevando incluso esto a una ponencia titulada *El kharisiri*, 1995, en la ciudad de Cuzco. El *otro* como interpretación de amenaza sobre el extranjero, o el extraño que viene de fuera, ya no la satisface; el *kharisiri* está arraigado y comprendido en la cosmovisión aymara de manera más profunda y desconcertante.

d) Guilles Rivière,<sup>6</sup> atiende más la mítica aymara de Bolivia señalando al *otro*, al foráneo, al no-aymara, como *kharisiri*, dejando ver los nuevos actores de hoy sin distanciarse de sus fundamentos míticos.

e) Annette Molinié,<sup>7</sup> resalta por el talante simbólico ritual que alcanza su texto al exponer el binomio (no sólo mítico) de extirpar la grasa y extirpar la idolatría, desafiando hasta hoy a la luz del *pishtaco* (*kharisiri*) un inalterable silencio pastoral emprendido ya desde varios años antes a esta obra.

f) El análisis ideológico político realizado por Ansion & Szeminski,<sup>8</sup> sobre el *pishtaco –kharisiri–* en la sierra central peruana, apunta al hacendado explotador y violento, luego burgués e imperialista, sin ahondar en las implicancias religiosas de la grasa, o reduciendo la percepción contemporánea del campesinado peruano.

g) Finalmente hay que señalar la gran diversidad de opiniones y resistencias por parte de teólogos surandinos, sobre todo de cuño católico, que en artículos, conferencias, encuentros y entrevistas, se detienen en la delgada línea de lo mágico-religioso, sin más debate pastoral ni mucho menos teológico en más de treinta años.

---

<sup>5</sup> Ver: “El *Pishtaco* como intermediario entre la comunidad y la ciudad en el mundo andino” en: Millones, Luis y Tomoeda, Hiroyasu. *Pasiones y Desencuentros en la cultura andina*. Lima: Fondo Editorial del Congreso de la República, 2005.

<sup>6</sup> Ver: *Lik'ichiri y Kharisiri, a propósito de las representaciones del “otro” en la sociedad aymara*. Lima: Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos, 20, N°1, 1991.

<sup>7</sup> Ver: *Sebo bueno, indio muerto: la estructura de una creencia andina*. Lima: Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos, 20, N°1, pp. 79-92, 1991.

<sup>8</sup> Ver: “Dioses y hombres de Huamanga”. En *Allpanchis Phuturinga N° 19. Op. Cit.* 1982.

- **Objetivo general**

Animar una pastoral de conjunto que halle salidas a los impases ocurridos dentro de la comunidad creyente de los aymaras peruanos, para que desde una opción contemplativa y comprometida, acompañe y participe en un caso mítico como el del *kharisiri* dentro del cual los discursos teológicos de opresión o sometimiento en el surandino peruano evidentemente todavía circundan.

- **Objetivos específicos**

a) Identificar impases producidos en base a evidencias ofrecidas por el *kharisiri*, en tanto expresión de violencias y opresiones de ciertos discursos teológicos, que son respondidos primero desde la voz del *yatiri* (sabio andino), la voz del *kharsuta* (víctima del *kharisiri*), y finalmente desde el *aculturado* y el *sospechado*.

b) Juzgar provisionalmente el sistema de creencias míticas y determinadas prácticas teológico-pastorales, cuyos discursos opresores aparecen “radiografiados” en el *kharisiri*, y pueden ser comprendidos desde una lectura profética y apocalíptica, haciendo bservaciones al tema de aculturación y su desenlace ético ritual.

c) Animar a una pastoral de conjunto que participe y acompañe a la comunidad aymara de la prelatura de Juli, con un renovado movimiento de liberación en clave de Reino, liberando además la propia pastoral del silencio y la violencia de algunas otras teologías que han minusvalorado el mito en cuestión.

## **Marco teórico y elementos teórico-conceptuales**

Es importante despejar algunos conceptos previos que pocos autores de teología y de algunas otras ciencias sociales han ido elaborando alrededor del *kharisiri*, aunque son conceptos que tampoco parecen ser definitivos.

a) Mito aymara.- aquí una primera aproximación que rodea el concepto durante años:

“Frente a las faltas y defectos donde se halla el mal el hombre insatisfecho concluye que no es posible que haya sido como es ahora. Piensa sobre el pasado, busca la causa de la imperfección de la situación actual. Al no haber causa en los hechos de la historia, inventa un mito de un principio feliz seguido de un error o falta profunda. Así nacen mitos y leyendas en pueblos y religiones del mundo, como reflexión sobre la vida humana y la situación actual. Y como piensa sobre el

pasado, también sobre el futuro, su porvenir y el del pueblo. Sobran mitos y leyendas sobre el principio del mundo y también expectativas sobre el futuro: ideas, visiones, mitos sobre el final de los tiempos.”<sup>9</sup>

La siguiente cita pertenece a una descripción más reciente, aunque no última:

“Hay mitos interpretados en términos de injusticia social que se inician con los colonizadores y se perpetúan en otras formas hasta hoy, (...) añoranzas que brotan de las profundidades del alma del pueblo, oportunidades para predicar un estilo de vida cristiano auténticamente significativo.”<sup>10</sup>

b) *Kharisiri*.- esta versión proviene de un sacerdote católico de la iglesia surandina:

“Ser invisible, que anda con *cuchillo (maquinita)* buscando a sus víctimas; las sume en un profundo sueño, saca grasa de los riñones sin dejar huella y algunos indígenas aseguran ver la cicatriz. Tiene forma de cura, fraile, o persona extraña a la comunidad.”<sup>11</sup>

Lo que sigue pertenece a una elaboración más especializada y filosófica:

“La irrupción del blanco con la Conquista dio lugar al fenómeno del *kharisiri* (pistaco, degollador, sacasebos) como un fenómeno de crisis y violación del principio de reciprocidad. Es de color blanco y agarra de noche a los runakuna o jaqinaka [quechua-aymara hablantes] para sacarles el sebo (otro *símbolo de la vida*), y hacer funcionar máquinas, autos y computadoras.”<sup>12</sup>

Asimismo, Estermann menciona la existencia de espíritus negativos (*soq'a, ñak'aq/kharisiri, anchanchu, awki, saqra, supay/supaya*) que revelan un trastorno en el equilibrio personal, colectivo, y cósmico. Fenómenos privativos que ocurren cuando la red de relaciones está severamente dañada. Sin embargo, como veremos más adelante, Gerardo Fernández Juárez es el que ha logrado en 2008 una de las aproximaciones más logradas sobre dicho personaje.

c) Grasa.- Término que siempre está presente en el espacio de lo mágico-religioso, con prolongaciones fecundas para la teología originaria y mestiza en el surandino de hoy. Sigue siendo transversal a toda la ritualidad y mística aymaras.

---

<sup>9</sup> Hans van den Berg, “Los aymaras entre principio y final de los tiempos”, en *Curso de teología pastoral, Evangelización y cultura boliviana*. Sucre: 1970, sin paginación.

<sup>10</sup> Luis Jalicoeur OMI, *El Cristianismo Aymara ¿Inculturación o culturización?* Washington: The Council for research in values and philosophy & Universidad Católica Boliviana Cochabamba, 1996, 165.

<sup>11</sup> Luis Zambrano, “El problema del mal en el mundo andino”, en *Teología Andina. El tejido diverso de la fe indígena. Tomo II*. La Paz: Teología y Filosofía Andina N° 3. ISEAT, 2011, 229.

<sup>12</sup> Josef Estermann, *Filosofía Andina, sabidurías andinas para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT, 2006, 234.

“Incorpora fuerza vital y pertenencia étnica en los Andes a través de alimentos ingeridos en la dieta habitual campesina. La pérdida de grasa o sangre es como una enfermedad en los Andes, y se refleja en comportamientos ceremoniales andinos orientados hacia la restitución de la salud. (...) Los ingredientes de las ofrendas rituales se ofrecen como si estuvieran vivos, pletóricos de su energía y poder gracias a la grasa con que se untan.”<sup>13</sup>

d) *Yatiri*.- Sabio andino cuya vocación se presta al debate desde la perspectiva de una libertad occidentalmente entendida: en estado inconsciente recibe la herida del rayo, herida que luego es reconocida por toda la comunidad.<sup>14</sup> Pero el análisis interdisciplinario de Estermann es contundente:

“Estos sacerdotes, hombres o mujeres, tienen formalmente pareja, pero al ejercer la función de *yatiris* en las instrucciones y preparativos, en el encuentro con los *apus-achachilas* (ancestros), ejercen celibato. Como pareja forman uno de los polos complementarios de una *chakana* (cruz andina); como sacerdotes, más bien son una *chakana*, (...) una función cósmica de conservación y perpetuación mediante la presentación ritual y ceremonial; no es un fin (*telos*) en sí mismo sino una co-finalidad cósmica.”<sup>15</sup>

Aquí se señala el reto al que el *yatiri* se ve expuesto hoy, dentro del área rural:

“No está relacionado con el ejercicio del poder institucional, no pertenecen a ninguna casta ni a ninguna institución. Su *llamado*, de carácter personal, se aproxima mucho más a la vocación profética tal como surgió en Israel, aunque sin dimensión social y política.”<sup>16</sup>

e) *Kharsuta*.- víctima del *kharisiri*, que coincide con el rostro sufriente de Cristo.

“Murió creyendo que el *carisiri* le había atacado. Se hizo curar como manda la tradición con *carnero negro*. No quería ir al hospital, decía que los médicos no tenían remedio para los agredidos por el *carisiri* y podía ser peor para ella (...). Si se constituyen en un problema de salud pública hay que tratarlas también con políticas públicas. Es posible que la versión de quienes se creen víctimas del *carisiri* identifique las circunstancias vividas de la misma forma como en la

---

<sup>13</sup> Gerardo Fernández Juárez, *Kharisiris en acción: cuerpo, persona y modelos médicos en el altiplano de Bolivia*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2008, 98-100.

<sup>14</sup> “Sométidos a una pérdida de consciencia semejante cuando son elegidos por el rayo en su iniciación ceremonial.” Gerardo Fernández Juárez, *Idem.*, 94.

<sup>15</sup> Josef Estermann, *idem, Filosofía Andina, Sabiduría indígena para un mundo nuevo*, 227 y 251.

<sup>16</sup> Simón Pedro Arnold, *Ensayos Andinos*. La Paz: IDECA - Verbo Divino, 2009, 121.

película *El misterio del Karisiri*,<sup>17</sup> y busquen curarse tal como se mostró en ella, con un *ritual* ofrecido por un *yatiri* y con un carnero negro.”<sup>18</sup>

f) Liberación.- en el espíritu liberador de los padres de la teología latinoamericana, durante la CELAM (1968), quisiéramos partir de la siguiente idea:

“Dios envía a su Hijo para que hecho carne, libere a *todos* los hombres de todas las esclavitudes a los que tiene sujetos el pecado, la ignorancia, el hambre, la miseria y la opresión, en una palabra, injusticia y odio que tienen origen en el egoísmo humano; [con] profunda conversión a fin de que llegue a nosotros el Reino de justicia, amor y paz.”<sup>19</sup>

Es decir, liberación como *novedad* del Reino que acontece pastoralmente en actitud teológica, *contemplativa* y *comprometida*, que participa y acompaña al pueblo aymara donde la novedad del Reino ya ha sido iniciada por Dios en medio de ellos, en sus “gozos y esperanzas, tristezas y angustias, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren.”<sup>20</sup> Siendo que existe tal *novedad* incluso en el mito del *kharisiri*, entre acontecimientos históricos y signos de los tiempos que ponen en debate discursos teológicos opresores y violentos reapropiados por este personaje, tras muchas décadas en el surandino peruano. Y es liberación también como *buena noticia* que celebra la vida y la fe de las poblaciones autóctonas sin dejar de ver, juzgar y actuar junto a los pobres y afectados de *kharisiri*, fijados en la realidad, sin apasionamientos pastorales, en una permanente y siempre posible *civilización del amor*.<sup>21</sup>

### **Metodología: ver, juzgar, actuar**

En la misma reflexión asumida y practicada por la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín, 1968, nos unimos a un mismo espíritu metodológico,

---

<sup>17</sup> *El Misterio del kharisiri*, película puneña producida por Henry Vallejo, 2004. Disponible en: <http://www.youtube.com/watch?v=oY5F6SU0abY>, y hasta las siguientes partes.

<sup>18</sup> Ana María Pino, “Crónicas de muertes anunciadas” Los Andes (Puno, Perú), 24 de enero de 2011, disponible en <http://www.losandes.com.pe/Opinion/20110124/45608.html>. Fecha de acceso: enero de 2011. El autor tuvo la oportunidad de realizar conversaciones espontáneas con Ana María Pino sobre el tema, en la Biblioteca de la Casa del Corregidor, Puno-Perú.

<sup>19</sup> Conferencia del Episcopado Latinoamericano de Medellín, *La Justicia, Fundamentación doctrinal*. Medellín: 1968, n°3.

<sup>20</sup> Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*. Roma: 1965, n°1.

<sup>21</sup> Como lo visionaron admirablemente SS. Pablo VI en 1970, y la Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Puebla, México, 1979.

reconociendo en Juan XXIII a su inspirador. Trataremos de proponer un “examen completo del verdadero estado de la situación”<sup>22</sup>; reconociendo actitudes, comportamientos, valoraciones, causas, modos de pensar, y consecuencias evidentes, que recaigan en personas, comunidades, iglesias u organizaciones sociales; articulando compromiso histórico, percepción socio-cultural y realidad eclesial, sirviéndonos de diversas etnografías, con el fin de hacer reflejo teológico a la pastoral surandina, confrontada por el *kharisiri*.

Ello requiere de una “valoración de esta situación a la luz de los principios del [Texto Bíblico],”<sup>23</sup> ensayando juicios provisionales fortalecidos por la Escritura y el Magisterio, reconociendo el valor profético y apocalíptico de algunos personajes del mito, en medio de impases generados por aculturación, y una ética-ritual difícilmente aceptada pastoralmente. Usando materiales de información facilitados por el Instituto de Pastoral Andina (IPA), examinaremos discursos teológicos opresores, hacia una renovación pastoral liberadora, con ojos de fe y corazón de pastores [y pastoras, para hallar] caminos de liberación que el Señor nos depara.”<sup>24</sup>

Finalmente, trataremos de “determinar lo posible u obligatorio para aplicar los principios de acuerdo con las circunstancias de tiempo y lugar,”<sup>25</sup> es decir, actuando contemplativa y comprometidamente en un movimiento de liberación latinoamericano renovado, denunciando discursos teológicos y pastorales opresores, detrás de los cuales el *kharisiri* resiste durante siglos en un impase permanente con la pastoral surandina de la prelatura de Juli. Hay un plan divino sobre la entera vocación del ser humano en el corazón de la comunidad aymara puesta en marcha; nuestra pastoral peruano surandina no lo olvida, ni deja de inventar con imaginación creadora la acción que corresponde realizar, con la audacia del Espíritu y el equilibrio de Dios.<sup>26</sup>

---

<sup>22</sup> Carta Encíclica *Mater et Magistra sobre el reciente desarrollo de la cuestión social a la luz de la doctrina cristiana*. Roma: 1968, n°236.

<sup>23</sup> *Ibid.*, n°236.

<sup>24</sup> Conferencia del Episcopado Latinoamericano de Puebla, *Conclusiones*. México: 1979, n°163.

<sup>25</sup> Carta Encíclica *Mater et Magistra*, *Idem.*, n°236.

<sup>26</sup> Conferencia del Episcopado Latinoamericano de Medellín, *Introducción*. Medellín: 1968, n°3.

# CAPITULO I

## EVIDENCIAS DE IMPASES

### MÍTICO-TEOLÓGICOS EN EL KHARISIRI

Tomando en cuenta la exigencia inspirada por el papa Juan XXIII, exponemos tres evidencias como esbozo de un primer ‘examen sobre el verdadero estado de la situación’ en que se encuentra la comunidad aymara de la prelatura de Juli-Puno, desafiada en su fe y en su pastoral por el mito del *kharisiri*.

#### 1. Profecía y apocalipsis, impase de una doble moral cristiana

El primer testimonio lo dan las víctimas *kharsutas* afectadas por el *kharisiri* pero la intervención ritual del *yatiri* confirma el reajuste que se debe realizar ante tal agresión; extraída la grasa<sup>27</sup> al *kharsuta*, encontraríamos algunos responsables:

“Espíritus de sacerdotes católicos muertos que durante la noche vagan por los caminos acuchillando víctimas. QUITAN toda la grasa de un hombre y hacen jabón con ella. Se parecen a los padres franciscanos. Representa a los sacerdotes como individuos malévolos o inmorales, y el odio reprimido que hay entre los aymaras hacia los clérigos.”<sup>28</sup>

La declaración es fulminante, y en otro autor se halla la misma intensidad:

“Munido de cuchillo afilado que le sirve para cortar el ombligo de su víctima, de donde se extrae grasa que es su alimento. Viste sayo negro, camión que se asemeja a la sotana de un fraile; mirada desconfiada, rostro enjuto y ojoso, personificación de deslealtad, perfidia, hipocresía. Tienen por residencia cementerios, se ocupan de extraer grasa de los muertos.”<sup>29</sup>

---

<sup>27</sup> La grasa aymara precisa hablar del *dios Wiracocha*: “creemos que el término *wira-* fue prestado al aymara en una época del proto-quechua, teniendo al parecer en ambas lenguas una primera connotación de ‘*sol*’ en el uso ritual, y una segunda significación de ‘*grasa*’ vinculada a los camélidos, en el uso cotidiano –que pervive en el siglo XVI–. En el quechua se perdió la connotación solar, asumiendo sólo la significación de ‘grasa’, mientras en el aymara se perdió la de grasa.” En: Fernando Armas Asín, *Wiracocha, pastoral católica y mitología del Titicaca. Consideraciones desde la mitografía y la andinística*. Navarra, 2002. Párrafo 4º. Disponible en <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=35501119>

<sup>28</sup> Harry Tschopik Jr., *Magia en Chucuito. Los aymaras del Perú*. México: Instituto Indigenista Interamericano, 1968, 145.

<sup>29</sup> Enrique Oblitas Poblete, *Cultura Callaway*. La Paz: Ediciones Populares Camarlinghi, 1978, 123.

Comunidad aymara que en su desazón ante un estilo de vida cristiano sospechoso, no acepta condiciones morales ambiguas: engaño, corrupción, terror o delincuencia. Cierta sacerdocio aparece aquí caricaturizado por un odio cultural oculto que míticamente lo rechazaría, tal sacerdocio representaría la amenaza extractiva de la grasa indígena. En ese marco, el sistema de creencias postula dos modelos arquetípicos de resistencia: *yatiri* y *kharsuta*, defensor y defendido, quienes denuncian o sufren una incuestionable y permanente injusticia: la de la ambigüedad moral religiosa.

El *yatiri*, sabio sacerdote entre los aymaras, siguiendo la desazón comunitaria denuncia la injusticia de una ambigüedad moral señalada por el mito, y haciendo los ritos específicos para la restitución de la grasa extraída, eleva una respuesta que llamaremos *profética*<sup>30</sup> frente a una representación institucional de lo sagrado que desde el terror o el misterio propicia una primera sensibilidad hacia lo cristiano aún por evaluar, aunque ya de todos modos míticamente expuesta por los propios aymaras.

El *yatiri*, primer responsable de la restitución de la armonía (salud personal y comunitaria), expresa religiosamente un intento de no homogeneidad que revitaliza el nuevo orden o la nueva fundación del mundo<sup>31</sup> y desde esta comprensión de una realidad de injusticia se gesta también una respuesta de fe que busca solidarizarse con y sanar la vida del *kharsuta* víctima, tejiendo una teología profética oracular y cültica admirablemente señalada por gestos. El *yatiri* (del aymara *yatiña*: saber), denuncia con responsabilidad y discreción a la familia (o a la comunidad) el daño recibido por el enfermo de *kharisiri*, obediente a la lectura de las hojas de coca, buscando horarios adecuados, ritos especiales, estando en capacidad de enfrentar la injusticia producida por el *kharisiri*, anunciando y restituyendo el equilibrio ético y cósmico tanto al *kharsuta* como misteriosamente a toda la comunidad.

---

<sup>30</sup> *Profética* no en la pretensión forzada de hacer decir o hacer actuar a un personaje que protagoniza un papel dramáticamente impostergable dentro de la mítica aymara: la propia actuación del *yatiri* ofrece un lenguaje y una práctica ritual innegablemente teológicos, para cristianos y andinos. Por eso nos permitimos hacer únicamente una lectura de fe, cercanos a la intuición del monje benedictino Simón Pedro Arnold (arriba mencionado), y así evaluar en el capítulo II la “vocación profética” del *yatiri*.

<sup>31</sup> Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*. Traducido por Luis Gil. Madrid: Ediciones Guadarrama, Colección Punto Omega, cuarta edición, 1981, 15.

El *kharsuta*, víctima de *kharisiri*, por su parte, tratará de interpretar su propia situación de enfermo más allá de las oposiciones y prejuicios, apelando esta vez al *yatiri* y a sus parientes cercanos. Desde su lugar de víctima, perseguida y atacada en una oscuridad sin testigos, dirá haber visto las señales conocidas sobre un *kharisiri*: un perrito, burro, toro o conejo nocturnos, cruzándose por el camino, o alguien caminando a solas en la oscuridad, con un librito de oraciones secretas, campanilla y extraños polvos, pero contemporáneamente bolsas plásticas de color negro, deslizándose por el aire, y aparatos tecnológicos (cámaras de foto, celulares), desconocidos e inaccesibles.<sup>32</sup>

Dependerá de cómo el *kharsuta* resiste al ataque del *kharisiri*: puede abandonarse a la indiferencia, la incredulidad, la ignorancia, la resignación, la angustia o la desesperanza, conmoviéndose en su propia fe por la vida; pero puede valientemente esperar también la restitución de la grasa que le han extraído, en la novedad del encuentro con la ritualidad ética entre los suyos, los vecinos o los amigos, y demás fuerzas cósmicas de la comunidad aymara, cristiana y no cristiana.

El *kharsuta*, perseguido, atacado, asustado y extraído, mantiene por tanto una vocación que llamaremos *apocalíptica*,<sup>33</sup> obediente a la sabia profecía del *yatiri*; éste más bien, no podrá por sí solo cumplir con la sanidad del *kharsuta*, sino desde su fe originaria, y con la ayuda y la unidad de la familia, la vecindad, la cultura y el cosmos.

Así, estas dos formas arquetípicas de resistencia participan en las etnografías citadas, reaccionando ante el *kharisiri*, visionando almas en pena de sacerdotes que vagan por cementerios acuchillando víctimas en la noche. La grasa humana ícono de la vida aymara, es extraída por los frailes franciscanos o de otra espiritualidad, creándose posteriormente una reacción aymara, profética y apocalíptica, ante una maldad, inmoralidad, deslealtad, perfidia e hipocresía, producidas por un tipo de sacerdocio cristiano puesto en cuestión. Odio y resistencia míticos, confirman luego que su sistema

---

<sup>32</sup> Información de informantes y víctimas *kharsutas*, aymaras urbanos y rurales, entrevistadas por el autor desde 2003 hasta enero 2012, en la zona más extendidamente rural de la prelatura de Juli, en Puno - Perú.

<sup>33</sup> *Apocalíptica* sin forzar tampoco ni palabras ni actuaciones del *kharsuta*, pocas veces reconocido en su centralidad de víctima “cortada” y enferma, verdadero rostro sufriente de Cristo, desplazando un tanto al propio *kharisiri*; su protagonismo se expresa por visiones, persecuciones y búsqueda de una nueva realidad, nueva creación sólo garantizada por la fe. Un acercamiento teológico plural hace pertinente una lectura apocalíptica de los testimonios recogidos por la etnografía y las entrevistas de este trabajo; sólo así evaluamos luego su “vocación apocalíptica”, abriéndonos a la reflexión pastoral.

de creencias después de muchos siglos, hace surgir o se beneficia de un discurso teológico finalmente ambivalente que hasta la última década sostiene:

a. Una *antropofagia eucarística*<sup>34</sup> latente, que hace coincidir el antonomásico ‘tomen y coman, esto es mi *cuero*; tomen y beban, esto es mi sangre’ con un revanchista ‘cortar el ombligo, de donde se extrae la grasa que es su alimento.’<sup>35</sup>

Fórmulas y *formas sagradas* (como lo considera la liturgia romana) en la primera parte, creencia popular discutible para la etnografía en la segunda; asimilables ambas ritualmente por los sacerdocios andino y cristiano, por lo que el *kharisiri* incita a la realización mítica de la extracción de *grasa humana*, a la vez cuerpo y sangre de los aymaras, extraída y consumida por un *kharisiri-sacerdote*. El *yatiri* requiere entonces con urgencia de hostias, vino y óleo consagrados para la sanación ritual retributoria que veremos en futuras exposiciones. No sería forzado referirse análoga y no equivalentemente a la grasa aymara como *hostia andina* haciendo dialogar una realidad más ampliamente crítica con la *pachasofía* aymara en interpenetración de lo místico-cósmico y lo fáctico-ético con leyes y funciones inextricables.<sup>36</sup> El uso de la *hostia andina* escandalosamente extraída por el *kharisiri*<sup>37</sup> (para su ingesta personal o para hacer jabones, velas, o cirios pascuales) expresa un discurso confuso y arbitrario en una praxis fulminante: la señalización del ombligo habla de una rara predilección del *kharisiri* por el tejido adiposo para ceremoniales clandestinos; y ante ello, la asistencia del *yatiri* impone el uso ritual, casi canónico, de grasa humana de cadáveres y corderos negros, hostias, vino y óleo consagrados, o agua bendita –robados o pedidos–,<sup>38</sup> que serán ingeridos.

b. Surge así míticamente el enfrentamiento a un *cristianismo sacramentalista*, ritualmente autosuficiente, totalitario o dogmático, en latín, repetitivo, pesadamente

<sup>34</sup> ¿Canibalismo, o resolución ritual impostergable, denunciando otro ritual cristiano eucarístico, caricaturizado y paralelo? De por sí hay un reajuste complejo a una injusticia incontenible; el ritual de sanación lo evidencia así.

<sup>35</sup> Enrique Oblitas Poblete, *Op. cit.*, 123.

<sup>36</sup> Interesante síntesis es presentada por Josef Estermann, *idem, Filosofía Andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*, ver capítulo 8. Consultar [http://chakana.nl/files/pub/Estrmann\\_Cuidarlavida\\_2009.pdf](http://chakana.nl/files/pub/Estrmann_Cuidarlavida_2009.pdf)

<sup>37</sup> Simón Pedro Arnold, monje benedictino, señala: “Viene gente que me dice: ‘se me va la vida, el *kharisiri* me la ha tomado, devuélveme la vida’. A mí, que soy cura, me pide devolverle la vida, cree que yo quito la vida. Aquí se muestra la concepción ambivalente sobre el bien y el mal en el mundo andino. Pienso que lo del *kharisiri* es la depresión cultural de la gente andina, depresión que la interpreta míticamente por el entorno de dominación histórica. Nosotros somos los dominadores”. Simón Pedro Arnold, *Comunicación Interpersonal*, Taller del 25 de junio de 2007. Puno: 2007.

<sup>38</sup> Gerardo Fernández Juárez, *Op. cit.*, capítulo 2.

teológico e intelectual, ininteligible, soporífero, iniciado en el surandino altioplánico desde los templos cristiano-católicos del siglo XVI, con presupuestos moralizadores extranjerizantes que sometían política, económica y socialmente tanto la cosmovisión aymara como la misma vida cotidiana, presupuestos de un discurso teológico recibido con odio al estar señalados por la delgada línea de una doble moral; la “canonicidad” del ritual de sanación es un hecho incontrastable para la mítica andina.

El *yatiri* y el *kharsuta* enfrentan al *kharisiri* pero valiéndose de un totalitarismo “sacramentalista” recreado autóctonamente; por eso, ¿por qué un ritual de sanación en idioma aymara, tan simbólico y ornamentado, misterioso y desconocido en parte, delicado, atemorizante, clandestino aún, desde la otra orilla de un cristianismo pastoralmente amenazado?

c. Es en el siglo XVI que cierta tradición católico-romana insiste en conservar una hegemonía monocultural (quizás inconsciente) por la explicitación y defensa de las “*postrimerías del hombre*”,<sup>39</sup> el mundo del más allá y el complejo imaginario del juicio final, la muerte, el infierno y la gloria, el bien y el mal,<sup>40</sup> haciendo que templos y cementerios colindaran a riesgo de fortalecer o iniciar el discurso del *kharisiri*. La comunidad aymara sabe que los *kharisiris-sacerdotes* viven cerca de los cementerios o dentro de los templos, pero vagan por esos lugares garantizando o no el porvenir de las almas de sus difuntos, siendo ambos espacios una misma y completa residencia hasta hoy en la zona rural de la prelatura de Juli. Este discurso popular hoy no se discute; es casi una tautología que ha logrado acristianarse con los propios presupuestos aymaras en torno a la muerte, juicio final, infierno, mundo de dentro y vida perdurable, tal vez sin el mínimo rigor pastoral ni evangelizador del término.

## 2. El *kharisiri*: impase de aculturación o sobrevivencia

La introducción de Occidente o de uno de sus aspectos en el imaginario de los aymaras, fue realmente un trastorno que también previó convertirlos en occidentales. El

---

<sup>39</sup> Interesa ver la campaña desarrollada para erradicar la “idolatría” indígena en el Collao (actual surandino puneño-boliviano), y el binomio formado por el arte y la catequesis desde el siglo XVI.

<sup>40</sup> Sobre todo a partir del Tercer Concilio Limense (1582-1583).

*kharisiri* señala que la Cristiandad no venía ‘sólo con ellos’, ahora ella querrá hacer *kharisiris* de algunos aymaras, pero que serán identificados a partir del mito en tanto:

“Brujos, magos, cirujanos *nativos*, que extraen grasa a gente robusta y la usan en ceremonias de hechizo. Con aspecto de hombre, mujer o perro, atacan al desprevenido que queda dormido en caminos solitarios o en el bus; luego dejan morir al enfermo en poco tiempo.”<sup>41</sup>

Brujos o hechiceros *nativos*, *laycas* aymaras, ya no sólo sacerdotes católicos, aymaras *aculturados* que tal vez han recibido enseñanzas y adoctrinamientos, pero con un aspecto de animal mutante, enigmático y sobrenatural, actuando sobre sus víctimas de igual forma, acechando cual desconocido sobre las desprevenidas en un contexto más contemporáneo, expresado por el uso de instrumentos modernos.

“Viste de blanco y lleva el rostro tapado con su fardo para esconder su identidad. Ataca a viajeros solitarios en los caminos a los que acecha a distancia; actúa durante el mes de agosto empleando un objeto o maquinita para recoger la grasa colectada en un termo. Emplea una jeringa para realizar la extracción, y le interesa también la sangre de sus víctimas.”<sup>42</sup>

Nos referimos pues a una identidad y a unas raíces comunitarias trastornadas más profundamente, encubiertas o eliminadas por vías de aculturación; el *kharisiri-sacerdote* solitario hace que ciertos aymaras sigan sus pasos y persigan también a gente solitaria o desprevenida, pero el *kharisiri-aculturado* por respeto a su “maestro” no puede prescindir del *kharisiri-sacerdote* en su discurso primario. Brujos, ahora funcionarios misteriosos, seguirán un estilo de vida también moralmente invertido al realizar daños, hechizos o maleficios, usando grasa humana exclusivamente para el comercio,<sup>43</sup> con una identidad expuesta a la controversia entre aymaras y cristianos.

En tiempos precolombinos habrían fungido de carniceros ceremoniales o sacrificadores de ofrendas,<sup>44</sup> luego son identificados como brujos, magos, hechiceros o

---

<sup>41</sup> Ver: *El Karisiri, Mitos y Leyendas*, disponible en <http://www.ethnikabolivia.org/publicaciones/publicaciones.php?page=8.5.1&num=0&publication=8>.

<sup>42</sup> Gerardo Fernández Juárez, *Kharisiris de agosto en el altiplano aymara de Bolivia*. Arica: Chungara, Revista de Antropología Chilena, Vol. 38, N.1, 2006, 52, disponible en <http://www.scielo.cl/pdf/chungara/v38n1/art06.pdf>.

<sup>43</sup> Silvia Velásquez, “El *kharisiri* entre los aymaras de Yunguyo y Chucuito”, Tesis, Universidad Nacional del Altiplano, Facultad de Ciencias Sociales, artículo científico, Puno, 2004, 41-42.

<sup>44</sup> Guamán Poma de Ayala menciona: “A estos hechizeros dizen los quales tomauan una olla nueva que llaman *ari manca*, que lo cuesen sin cosa nenguna y toma sebo de persona y mays y zanco y plumas y coca y plata, oro y todas las comidas. Dizen que le echan dentro de la olla y los quema muy mucho y con ello

*layqas*, durante la Conquista. Para la mítica aymara, difícilmente coincidirían con el sacerdocio andino autóctono (*yatiri*), antagonista por excelencia, aunque se preste a sospechas y permanentes incertidumbres.<sup>45</sup> Los *kharisiris aculturados* rompen con la armonía comunitaria, atacando desde lejos a personas que andan o viajan solas, liquidando víctimas con una muerte lenta pero segura, o según el imaginario popular, convertidos en perros, bolsas negras, o extranjeros, se cruzan por los caminos persecutoriamente, extrayendo grasa o sangre humana para rituales desconocidos, desvirtuando el verdadero valor del mes ritual de agosto, pues es cuando realizan ceremonias de hechicerías, temor y misterio; el *yatiri*, sacerdote andino no. Realizan una injusticia sobre los *kharsutas* quebrando las raíces originarias de la cultura, quedando desarraigados no sólo de la propia tierra cósmica y la comunidad humana, sino del equilibrio armónico de la realidad que en ellas habita, degenerando la propia fe, la ritualidad y la teología tanto nativa como recibida.

La identidad encubierta de algunos aymaras ya *kharisiris*, mutando de hombre a perro y de perro a hombre –como aseveran los mismos *kharsutas*– no es ociosa si nos acercamos a la primera evangelización del surandino aymara (actual prelatura de Juli) llevada a cabo por los dominicos, franciscanos y jesuitas desde el siglo XVI, al confrontarla con la obra de Jean Claude Shmittz (1984),<sup>46</sup> en donde se descifra admirablemente el impase de la orden dominica frente a la herejía de la cultura europea, medieval y pagana; llamarles *perros* tendría su razón de ser.

Si la misión de Santo Domingo de Guzmán fundador, fue ser *domini-canis*, el perro del Señor que encendería el fuego de Jesucristo en el mundo por medio de la predicación,<sup>47</sup> interesa ver la estatua del santo que lleva al lado un *perrito*: ¿Tal canino

habla el hechizero, que de dentro de la olla hablan los demonios (...). Estos dichos pontifizes de los Yngas hazían serimonias con *carneros* y conejos y con carne humana, lo que les dauan los Yngas. Toman sebo y sangre y con aquello soplaban a los ydolos y uacas y los hacian hablar a sus uacas y demonios.” En: Felipe Guamán Poma de Ayala [1613], *El primer nueva cronica y buen gobierno*. México: Edición crítica de John Murra y Rolena Adorno, Siglo XXI, 1980, 251.

<sup>45</sup> Estos *kharisiris* no podrían ser homologados con los *ch'amakanis*, otro tipo de sacerdocio aymara que invoca a los espíritus y dioses tutelares para esclarecer lo desconocido, como se informa en el diccionario aymara de Félix Layme, *Diccionario Bilingüe*. La Paz: Editorial Consejo Educativo Aymara, 2003, 58.

<sup>46</sup> Shmittz, Jean Claude, *La herejía del Santo Lebré*. Barcelona: Muchnik, 1984.

<sup>47</sup> “La primera biografía de Santo Domingo narra una visión que su madre, beata Juana de Aza, tuvo antes de que el santo naciera. Soñó que un perrito salía de su vientre con una antorcha encendida en su boca. Busca la intercesión de Santo Domingo de Silos, fundador de un monasterio benedictino, y comprende que

aparece como metáfora de una misión futura, o se convierte luego en el imaginario aymara como lo potencialmente evangelizable (“perritos” *kharisiris*, del Señor) durante la presencia de los dominicos en el siglo XVI? Los *kharisiris-sacerdotes* se transforman en perritos o animales cruzándose por el camino generando miedo, prefigurando una primera forma de aculturación durante la Cristiandad, denunciada por el indigenismo mítico.<sup>48</sup>

Los *kharisiris* antes vinculados con el sacerdocio de la religión cristiana, aparecen como dijimos en los meses de agosto, tiempo cíclico ético-ritual reconocido por la comunidad aymara, es decir, los *kharisiris autóctonos*, ya sin compromiso social, iniciados en la brujería o la hechicería, niegan sus raíces originarias que apuntan a la vida, aculturando una nueva forma de vida solitaria en beneficio propio, siendo tal egoísmo individualista resistido y denunciado. Ya no son de la comunidad, ni ella les reconoce función sagrada alguna, pero comprenden bien la importancia ritual del mes de agosto,<sup>49</sup> lo cual hace pasar de la crítica a la doble moral de un cristianismo sacerdotal a un nuevo tipo de agresión extractora de grasa (vida) sobre los propios aymaras que viajan a solas en bus o caminan desorientados.

El sistema mítico de creencias sostiene que actúan finalmente con una violencia más efectiva y tecnológica (maquinitas o jeringas médicas), por lo que aparecen vestidos de blanco o con un fardo para cubrir su identidad, pues así no serían señalados por la comunidad. En adelante, se hacen ex miembros de la comunidad aymara, esta vez algo más capacitados o sofisticados, y sin embargo, siendo alcanzados o voluntariamente decididos a ser alcanzados, por los siguientes aspectos:

a. Por una ideología teológica invasiva, apologética, esencialista, atemporal, que convencerá y adoctrinará a ciertos aymaras con una aculturación sutil. La mítica los

su hijo iba a encender el fuego de Jesucristo en el mundo por medio de la predicación. (...) Domingo viene del latín *Dominicus*, que significa ‘del Señor’. De *Dominicus* viene *Dominicanus*. No obstante, utilizando un juego de palabras, se dice que *Dominicanus* es un compuesto de *Dominus* (Señor) y *canis* (perro), significando ‘el perro del Señor’ o el vigilante de la viña del Señor”. Disponible en <http://www.dominicos.org/domingo/dominicana0.htm>.

<sup>48</sup> A título personal, soy testigo de los múltiples gestos contestatarios de los campesinos y campesinas aymaras de Chucuito, quienes al ver a un miembro de la vida religiosa recogen piedras de los caminos y veredas del pueblo, o hacen el gesto de querer recogerlas, estando aún lejos de tal o cual religioso durante el día, dando la idea de que se les sospecha de *perros-kharisiris*. Al haber sido monje de votos temporales, doy fe de estos sucesos aparentemente irrelevantes, pero confiados por informantes del distrito de Chucuito.

<sup>49</sup> La tierra queda ritualmente abierta o expuesta, por lo que el *kharisiri aculturado* actuando a oscuras en descampado o en autobús, ya sin campanillas ni oraciones extrañas o libros secretos, lleva jeringa, maquinita o un termo para conservar la grasa en buen estado.

señalará como *kharisiris aculturados* debido a que la propia estructura institucional religiosa (no sólo de cuño católico romano) les facilitará el estatus con alguna especie de membresía sobrenatural, en seminarios reservados para sacerdotes y pastores (acaso pastoras), transformándose en nuevos civilizadores del amor o nuevos constructores de paz, pero instrumentalizados por el binomio neoliberal del mercado mundial y eclesiástico, a partir de una institucionalidad cristiana cada vez más rígida o puesta en crisis, que sólo *acristiana* o sólo *incultura* sin encarnar la fe en las necesidades evangelizadoras e interculturales del mundo de hoy.

b. Por un sistema teológico atemorizador con una veta moral siempre extranjera, colonizadora y autosuficientemente metafísica; sistema teológico que también ofrecerá determinados y permanentes privilegios a los *aculturados* al costo de una irremplazable sobrevivencia, arrastrando una crisis de dominación de 500 años pastoralmente penetrante y excluyente. No obstante, tales aymaras domesticarán dicha crisis sobreviviendo ambiguamente con provecho propio y a la vez clandestino, aunque de todos modos de acuerdo a las estructuras teológicas moralmente fundamentalistas, que terminan siendo calificadas como “*kharisirescas*” frente a otras valoraciones morales no sólo aymaras, y no sólo religiosas. Y ante ello, el paradigma de la complejidad sostiene que una entidad puede estar asociada y contrapuesta a la vez a otra entidad; el sujeto no es dueño del objeto, ni la identidad elimina la otredad;<sup>50</sup> sin embargo, sin negar tal paradigma exigimos también tomar posición.

c. Y en contraste con estas dos categorías teológicas opresoras (sistémica e ideológica), el mito del *kharisiri* anticipa el desencadenamiento o conservación de una serie de proyectos teológicos y pastorales también aculturantes, iniciados en los centros, foros y seminarios de formación cristiana, donde los postulantes pueden someterse a reglas y estructuras de vida difícilmente aceptables por la cultura ético-ritual aymara: celibatos coercitivos, ritualismos abstractos, puritanismos estatutarios, adoctrinamientos sin contexto, todo excluyente de la cultura, permitiendo a menudo imitar, introyectar, y hasta ejecutar “éxitosamente” lo dominante.

---

<sup>50</sup> Edgar Morin, *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa Editorial, 2005, 82-83.

### 3. Ética ritual aymara y pastoral surandina: desconciertos

La presencia de la orden betlemita, fundada en 1652, llegó a Perú en 1687 tras un gran terremoto; pedían limosna para restaurar iglesias destruidas.<sup>51</sup> A fines de ese siglo espanta el tratamiento que daban a los enfermos de Cuzco, su fundador limpiaba con la boca el pie repugnante de un indio (materias y carnes podridas). En 1700 fundan un hospital, y entonces aterrorizados o manipulados por instigadores de Túpac Amaru los indígenas los acusan de *ñak'aq* (*kharisiris*). Habrían sido enviados por el rey de España para abastecer su farmacia de grasa india. Andaban a solas de noche por el Cusco, pidiendo limosnas y oraciones por las almas del purgatorio.<sup>52</sup>

Ministros y agentes de pastoral cristiana surandina ya no salen de noche a solas por caminos desolados, ni por calles vacías o cementerios, ni viven solos, pues cabe la sospecha o el retorno de un discurso tan inflamable como el del *kharisiri*, cuyo cariz ético social contestatario y de reajuste judicial comunitario va unido a una ritualidad autóctona admirable e innegablemente teológica, cuyas categorías de complementariedad y jerarquía<sup>54</sup> difícilmente se ausentarían del debate intercultural.

Nos referíamos antes a proyectos pastorales aculturantes; aquí más bien se ejemplifican una serie de consecuencias éticas permanentemente tensionadas con la espiritualidad, la religiosidad y la ritualidad de la cultura aymara. La fe cristiana en este caso no debe aproximarse a un escenario de piezas separadas, ni sólo fecundar ideas

---

<sup>51</sup> Takahiro Kato, *Op. cit.*, 104-105.

<sup>52</sup> García de la Concepción [1723], citado por Morote Best. 1951, 81-81 y 84. En: Antoinette Fioravanti Molinié, *Op. cit.*, 86.

<sup>54</sup> Se completa esta información con el desarrollo de la dualidad aymara de complementariedad y jerarquía, en: Blithz Lozada, *Op. cit.*, 269.

abstractas alrededor de ellas; el *kharisiri* expone ante la fe la encarnación durísima de una cruz que a veces termina con la misma muerte finalmente responsabilizada a la pastoral surandina, por lo que se habla de una fe permanentemente provocada pero encarnada hasta las coyunturas de la condición humana. La ética-ritual y la experiencia fundante de la espiritualidad aymara desafían finalmente aún el reconocimiento de una religión andina. Diego Irarrázabal, pregunta: “¿con qué perspectiva evangélica encaramos los diversos universos simbólicos?”<sup>55</sup>

El primer párrafo deja ver discursos teológicos surgidos de las necesidades y las vivencias más elementales como el cuidado de los enfermos en los hospitales, el acompañamiento a los moribundos y el trato hacia los difuntos, que a finales del siglo XVII son responsabilidad directa de la Iglesia Católica y de España. Los modos de asistencia espiritual entonces son puestos bajo sospecha ya que el discurso del *kharisiri* no sólo hace reacción ante intervenciones pastorales inciertas: muestra aunque parcialmente la conservación de un sistema teológico autóctono y precolombino previo y puesto a sometimiento, lo cual confronta hasta nuestros días con prácticas pastorales cristianas tan apologéticas como doctrinarias, enfrentadas a una “religiosidad” popular igualmente subordinada todavía entre los aymaras de hoy.

Actualmente hay un impase entre la ética-ritual y la pastoral surandina, por ello es necesario aproximarse al siglo XVI y a la participación betlemita: los discursos opresores impulsaban dos o más teologías que seguían y siguen haciéndose daño.

El avance de los conquistadores y evangelizadores anunciaban una pastoral que respondía a su tiempo, pero paralelamente dentro del imaginario prehispánico se habría originado teológicamente alguna suerte de plataforma ideológico-ritual y ética importante, no sabemos si excluyente, con presupuestos trastocados o afectados luego por el *kharisiri* del siglo XVI en adelante. Tal plataforma podría ser reforzada por Enrique Dussel, sin dar un trato meramente esencialista de la cultura. La influencia geográfica correspondió con la revolución agrícola-urbana neolítica del incanato confederacional, generando una “solarización” de *Inti*, creador y fecundador, con *Quilla* Luna y

---

<sup>55</sup> Diego Irarrázabal, “Iniciando un diálogo: lo intercultural en la teología”, epílogo en Raúl Fornet-Betancourt, *Interculturalidad y religión. Para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo*. Quito: Abya Yala, 2007, disponible en <http://tiempoaxial.org/textos/TA9Epilogo.htm>.

*Pachamama* Tierra Madre<sup>56</sup>, por lo que nos arriesgamos a insinuar todavía una suerte de teología sistemática prehispánica ahora ya ilegible a la que nos es difícil acceder. El Dios incaico trascendente, de cazadores y guerreros, se mezcló con los pueblos sedentarios agrícolas de tipo femenino matriarcal, organizándose una teología dentro de estructuras któnicas, aunque lo creacional nos pueda parecer discutible. Las religiones uránicas descubren al Dios trascendente, las któnicas interpretan sacramentalmente la vida inmanente, por eso los incas llegan a ser una cultura superior de alto grado de mestizaje o sincretismo.<sup>57</sup>

La nobleza inca adoraba como ser supremo a *Wiracocha* (Lago de *grasa*) o *Pachacamac*, con ritos y liturgias propios que incluían el uso de *grasa* de camélidos, administrados por un clero local en templos específicos, no diseminados por toda la confederación sino sólo dónde el sistema lo creyera conveniente. La mayoría de pueblos entonces se mantendrían sometidos o al menos expectantes mientras incas, conquistadores y *kharisiris* mítica e históricamente resolverían la nueva configuración ético-social inseparable de su irresistible realización ético-ritual andina, esta vez con dramáticos reajustes de la armonía comunitaria mostrados por el *pachacuti* del siglo XVI<sup>58</sup> y la Conquista, y la primera evangelización que favorece al surgimiento de al menos dos teologías en conflicto, paradójicamente fecundas aunque dolorosamente atravesadas por una guerra cuasi-maniquea irreversible: tridentismo sacramentalista caricaturizado por el *kharisiri*, *versus* resistencia indígena cifrada teológica y subversivamente por el *taqui oncoy*, movimiento mesiánico de resistencia andina de corto plazo que representó una síntesis teológica con características igualmente ético-rituales<sup>59</sup>. Así, el resajuste de la armonía manifestado por tal *pachacuti* habría propiciado, en una especie de maniqueísmo colectivo recurrente en el *kharisiri*:

---

<sup>56</sup> Enrique Dussel, *Historia General de la Iglesia en América Latina. Introducción General a la Historia de la Iglesia en América Latina*, Tomo I / 1. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1983, 104-107.153.

<sup>57</sup> *Ibid.*, 153-154.

<sup>58</sup> *Pachacuti*: “origen primordial de las identidades sociales y de la realidad física, inversión de posiciones en un esquema en el que el tiempo marca la alternancia de funciones según la suposición de que el orden establecido implica necesariamente la existencia de relaciones disimétricas”. Blithz Lozada, *Op. cit.*, 15, disponible en [http://casadelcorregidor.pe/descarga/Cosmovision\\_andina\\_\(B.\\_Lozada\).pdf](http://casadelcorregidor.pe/descarga/Cosmovision_andina_(B._Lozada).pdf)

<sup>59</sup> *Taqui Oncoy*: enfermedad del baile, movimiento mesiánico de resistencia indígena incluido entre una treintena de ejemplos más, de 1560 a 1580 aproximadamente.

a. Un movimiento teológico de masas, identificado con la imagen del dios andino, de la relacionalidad y la reciprocidad, celebrado en sus templos o *huacas*,<sup>60</sup> cerros o *apus* tutelares, con los espíritus del lugar y fuerzas cósmicas, en la polifacética de lo divino que manifestará una ética-ritual al cuidado de una humanidad y un cosmos mística y materialmente bendecidos, aunque sacudidos por inexorables *pachacutis*; luego movimiento que ya en la sobrevivencia conduce a una nueva reacción que denuncia lo anti-ético y anti-ritual de lo cristiano, reacción algo más violenta en las oscuridades del discurso mítico y teologal del *kharisiri*, mientras

b. Otro movimiento teológico identificado con la imagen del dios de la cruz y la espada, de la primera evangelización, metafísico, filosófico y doctrinal, intentaba salvar las *almas* de los indígenas, eliminando, adormeciendo, desarraigando o “extrayendo” a millones de quechuas y aymaras, legalmente avasallados, y que por carecer de alma debían entonces ser esclavizados con lícita justificación, sellada por los reyes católicos y las altas estructuras eclesiásticas,<sup>61</sup> en la sombra de un discurso occidental tanto ético como ritual que será dramáticamente invertido durante siglos.

c. Tal oposición de imágenes y movimientos algo arbitrarios intentan más bien colocarnos frente a una escena de recíprocas opresiones y daños, hasta dar con la ironía del *kharisiri* mítico, que en la clandestinidad dejará la huella histórica de una intraducible extirpación de idolatrías mejor llamada extirpación de teologías, cuyas condenas,

---

<sup>60</sup> Luis de Olivera, clérigo: “Todas las *guacas* del reino, quantas avian quemado los cristianos e destruido, avían resucitado y estaban repartidas en dos partes, las unas con la guaca Pachacama y las otras con la guaca Titicaca, que heran las dos principales del reino, e questas se avían juntado para dar batalla a Dios nuestro Señor, al qual trayan ya de vencida e que los españoles desta tierra se acabarían presto porque las *guacas* les ordenarían enfermedades a todos para matarlos, a todos los cuales estaban enojados con los yndios porque se avían buelto cristianos, e que si querian los yndios que no les viniese enfermedades ni muertes sino todo salud y aumento de bienes, que renegasen del cristianismo que avían rescevido e no se llamasen nombres de cristianos ni comiesen ni se vistiesen cosas de Castilla.” Edmundo Guillén Guillén, *Las Parcialidades de Hatun Rukana y Laramati en el Siglo XVI: Represión de la campaña anticristiana de 1569 y descripción de sus pueblos en 1586*. Disponible en [http://www.geocities.ws/edmundoguillenguillen/paginas/documentos/html/las\\_parcialidades1.html](http://www.geocities.ws/edmundoguillenguillen/paginas/documentos/html/las_parcialidades1.html).

<sup>61</sup> ¿Hablamos de un proyecto ideológico posterior, construido a fuerzas para demostrar que los indígenas no poseían alma? Sí. Desde del papado de Alejandro VI, antes de cada entrada militar, los capitanes de conquista leían en castellano a los indios, ante escribano público, un *Requerimiento* que los exhortaba a convertirse a la santa fe católica: “si no lo hicieréis, o en ello dilación maliciosamente pusieréis, certificoos que con la ayuda de Dios yo entraré poderosamente contra vosotros y os haré guerra por todas las partes y manera que yo pudiere, y os sujetaré al yugo y obediencia de la Iglesia y de su Majestad y tomaré vuestras mujeres e hijos y los haré esclavos, y como tales los venderé, y dispondré de ellos como Su Majestad mandare, y os tomaré vuestros bienes y os haré todos los males y daños que pudiere (...)” Disponible en [http://www.fmmeducacion.com.ar/Historia/Documentoshist/0xvi\\_requerimiento.htm](http://www.fmmeducacion.com.ar/Historia/Documentoshist/0xvi_requerimiento.htm).

sometimientos, exclusiones y desprecios a la fe y ética-ritual aymaras, se ejercerán desde un discurso teológico practicado sin murmuraciones, complejizando así la metáfora revanchista de un *kharisiri extirpador* pero hoy de teologías cristianas.

En la actual prelatura de Juli, alrededor del *kharisiri* surge aún la realización de una ritualidad ética invertida, que expone la resolución de un ajuste de cuentas no sólo religioso, que manifiesta una ética-ritual aún por examinar. Simón Pedro Arnold, monje benedictino residente en el distrito de Chucuito, sostiene que aún existe:

“una ritualidad negativa que consiste en permitir el mal y prohibir el bien. La brujería es una ritualidad al revés, pero la lógica ético-ritual permanece. En vez de cuidar la armonía, la ética aymara juega con las rupturas de integridad. La magia andina negativa consiste siempre en ‘sacar’ algo de un conjunto integrado. Por ejemplo, el *kharisiri* que saca sebo, o la tierra que chupa el espíritu, el alma. Y se leen, míticamente, signos naturales como palabra ética.”<sup>62</sup>

De ahí que veamos un tipo de ritualidad negativa en el *kharisiri*, aunque una comprensión valorativa no debe partir de meros presupuestos occidentales. Más bien pastoralmente en el segundo capítulo iremos rastreando aquellos principios éticos y rituales de relacionalidad, complementariedad, y reciprocidad, que desconciertan en muchos casos a tantos cristianos incluso profundamente comprometidos.

El *kharisiri* carece de tratos con la gente, es de naturaleza solitaria, no habla, extrae grasa, asesina, es un no-aymara, un no-persona, y nadie ética-ritualmente puede referirse a él sino sólo en su contra o participando muy reservada y estratégicamente en esa misma ritualidad (sobre todo cuando se trata del ritual de sanación). Los aymaras permanecen siempre a distancia, no caben negociaciones éticas ni rituales con tal entidad, pero si iniciamos una aproximación pastoral a los impases suscitados, no podemos prescindir de la fuente bíblica (el Reino de Dios) ni de las elaboraciones proporcionadas por Simón Pedro Arnold, y Josef Estermann.<sup>63</sup>

El *kharisiri* extirpador se hace entonces necesario e impostergable para la teología originaria y mestiza de la comunidad aymara, por lo menos hasta la última reciente década, frente a ese cristianismo al menos teológico-sacramentalista, autosuficiente y monocultural, herido y vencido ‘míticamente’ en su devenir pastoral.

---

<sup>62</sup> Simón Pedro Arnold, *Ensayos Andinos. Op. cit.*, 14-15.

<sup>63</sup> Josef Estermann, *Si el sur fuera el norte*. Quito: Editorial Abya Yala, 2008. Entre otras obras.

## CAPÍTULO II

### JUICIO PROVISIONAL A DISCURSOS TEOLÓGICOS Y PASTORALES DE OPRESION

Haremos una valoración de esta situación a la luz de los principios del fundamento bíblico,<sup>64</sup> en un enlace teológico-pastoral con la mediación etnográfica. Rigoberto Paredes desde 1920 considera la imaginación y el miedo como plataforma:

“A medida que las ejecuciones disminuyeron, la imaginación de los indios fue confundiendo al *verdugo* con el *fraile* que acompañaba al condenado a la pena de muerte, hasta que el primero se borró de su memoria y sólo el último quedó con el mote de *kharisiri*, terminando por tenerle miedo a causa de considerarlo ladrón de grasa humana.”<sup>65</sup>

El sentido teológico de todo lo dicho (*logos*) y no dicho (*mythos*)<sup>66</sup> hasta aquí, exige acercarnos al carácter teologal del *kharisiri* enfocando desde la fe tres de todas nuestras evidencias como puntos de partida. Hay un temor que no se ha perdido en las profundidades de un relato simplemente vampiresco, es un temor que subsiste incluso en el *kharisiri* socio-analíticamente observado por la etnografía reciente.<sup>67</sup> Las tres evidencias confirman que tal personaje no ha abandonado su reacción primaria al sacerdocio cristiano, reacción teológicamente discutible pero que enfrenta a una serie de discursos cristianos pendientes. Existiría un posicionamiento teológico y pastoral poco discutido o silenciado; consideraremos tal posicionamiento a partir de las evidencias y los siguientes personajes: *yatiri*, *kharsuta*, *aculturado* y *sospechoso*.<sup>68</sup>

---

<sup>64</sup> En correspondencia con las intuiciones del Papa Juan XXIII, *Mater et Magistra*, *Op. cit.*

<sup>65</sup> Rigoberto Paredes, [1920] *Mitos, Supersticiones y Supervivencias Populares de Bolivia*. La Paz: Biblioteca del Sesquicentenario de la República, 1975, 24.

<sup>66</sup> Raimon Panikkar, *El Espíritu de la política. Homo politicus*. Barcelona: Península, 1999, 45.

<sup>67</sup> Etnografía que describe a veces excesivamente que el *kharisiri* extrae grasa para hacer negocios con las potencias mundiales que necesitan de ese recurso para mantenimiento de cohetes y computadoras, para elaborar jabón y cosméticos de los *q'aras*, los mestizos y blancos de las grandes ciudades. Disponible en: [http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0717-73562006000100006&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0717-73562006000100006&script=sci_arttext).

<sup>68</sup> No incluimos a las familias (que ayudan al *yatiri* y *kharsuta*), a los médicos (involucrados en negocios de grasa humana), a la juventud universitaria (*kharisiris* de la última generación), ni a teólogos o sacerdotes (que pudieran nombrarse), ni a intelectuales, investigadores o funcionarios de Estado.

Durante los impases entre fe aymara y pastoral cristiana, aflora en el *yatiri* una determinada vocación profética y en el *kharsuta* una vocación apocalíptica, que responderían al discurso teológico opresor de una doble moral cristiana; la doble moral ‘extractiva’ del *kharisiri-sacerdote* luego pasa a aculturar opresoramente al indígena o lo vuelve ambiguo y desarraigado, ante el desconcierto de la pastoral surandina cristiana y de la fe aymara originaria y mestiza, iniciando un debate todavía postergado en la prelatura de Juli en torno a una ética ritual aymara también oprimida que se resiste a la novedad del Reino, o tal vez ‘la revela’ más plenamente.

La doble moral cristiana, la aculturación (en la sobrevivencia) y la ética ritual aymara (improcedente para ciertos pastoralistas), prolongan luego nueve discursos teológicos opresores que apuntan a un tipo de teología ‘perenne’, con teologúmenos parcialmente eucarísticos, eclesiológicos y pastorales, pero que elevados a dogmas o contenidos de fe y rituales canónicos, imponen sistemas de poder monoculturales e ideologías autosuficientes o fuera de contexto, incluso desde la propia etnia y lo consuetudinario, pervirtiendo definitivamente los discursos bíblicos fundantes, así como la propia cosmovisión originaria y mestiza entre los aymaras. Más bien, examinaremos tales discursos opresores puntualmente en posteriores trabajos.

## 1. Una doble moral (cristiana)

Tschopick (primera cita) en los años cuarenta del siglo pasado residió entre el distrito de Chucuito (prelatura de Juli) y la ciudad de Arequipa; su texto deja entrever que en más de medio siglo asistimos a una escena social y religiosa por demás crítica. Asimismo, Oblitas Poblete (segunda cita) profundiza sobre la cultura de los médicos itinerantes *kallawayas*, sin que deje de insistir en el rechazo a la doble moral señalada por la comunidad aymara en general.

### a) Vocación profética

Se muestra la denuncia colectiva a una moral ambigua<sup>69</sup> que ético-ritualmente será atendida por el *yatiri*, sacerdote andino, solicitado por la comunidad para la defensa de la

---

<sup>69</sup> Espíritu de sacerdote muerto, malévolo, inmoral, desleal, hipócrita.

vida del afectado por *kharisiri*. Aquí intentamos acercarnos a su vocación profética, tanto oracular como cúllica, ya que ‘leyendo’ las hojas de la coca y los signos del paciente (el *costado*<sup>70</sup>, la orina oscurecida, inapetencia, alucinaciones, entre otras señales), fortalece y elabora una primera teología admirablemente señalada por gestos, enfrentando el proyecto mortífero del *kharisiri* y su injusticia, anunciando la restitución del equilibrio ético-cósmico ritualizado en atención al sufrimiento del *kharsuta*; pero nos preguntamos si esta praxis profética y sacerdotal, termina de extenderse hacia lo socio-político, o no.

Rigoberto Paredes habla de una doble moral: ejecuciones, verdugos, frailes, y ladrones de grasa; Tschopick, de almas de sacerdotes en pena; y Oblitas Poblete, de *kharisiris* antropófagos. La denuncia colectiva a una doble moral aquí es leída desde la vocación profética del *yatiri* con antecedentes en el siglo XVI. Sugerimos en la síntesis de Diego Irrázabal (teólogo), un marco histórico que atraviesa dicha vocación:

“‘Cajas Reales’ de Chucuito lugar de opresión... Gabriel de Montalvo gobernador ganaba 3 mil pesos anuales, en 5 años acumuló 70 mil pesos de fortuna personal; ¿a quiénes robó? El Marqués de Prado [visitador, supo] que los dominicos habían destruido huacas o lugares sagrados de los aymaras; Garci Diez de San Miguel criticó duramente a los dominicos y promovió su expulsión. En 1567 frailes españoles encarcelaban sacerdotes de la religión aymara [liberados luego por el obispo de Charcas].”

¿Cabe o no entonces una denuncia colectiva desde la pertinencia mítica? La ritualización del *yatiri* (sin vínculos con el poder ni con ninguna casta o institución), en su vocación profética, oracular y cúllica, revela su función restitutiva de sanación del *kharsuta*, y confirma también la función participativamente relacional de lo divino que resolverá una injusticia como la del *kharisiri-sacerdote*, en tanto sacerdocio cristiano institucional ambiguo o mal ejercido, aliado con los ambiguos sistemas de poder. Lo cual remarca el mítico binomio ‘enfermedad del *kharsuta* - doble moral sacerdotal’.

Profeta oracular y cúllico, el *yatiri* invoca al Dios armónico que busca reajustar un quiebre. Por eso los enfermos de *kharisiri* buscan al *yatiri* su intermediario; la coca y el *yatiri* profeta de hecho tratan la enfermedad sin apartarse del mito imbricado con

<sup>70</sup> A menudo coincide con el lado inferior (derecho o izquierdo) del abdomen; a veces el *kharsuta* indica la parte de la espalda que cubre los riñones, pero en dicho “costado” el *yatiri* logra apreciar como una pequeñísima arañada de gato. Ver más en Gerardo Fernández J, *Kharisiris en acción*. Quito: 2008.

<sup>71</sup> Diego Irrázabal. *Un cristianismo andino*. Quito: Editorial Abya Yala, 1999, 36-37.

elementos mágico-religiosos, pero que ocultan ciertamente una fe y teología aymaras de alta responsabilidad ética sin ambigüedades, como la del primer Testamento.

Si una enfermedad ‘cualquiera’ presenta fiebre o bajas defensas, existen medicinas; si hay desigualdades sociales o culturales, existe la sociedad civil o la interculturalidad; ante un caso de *kharisiri* no existen tejidos pastorales liberadores para acompañar al *kharsuta*, sólo la presencia del *yatiri* sin estudios científicos ni teológicos, que hace crítica directa al sufrimiento impuesto sobre el *kharsuta*, y busca sanarlo. Sus gestos cúlctico-rituales y su profecía obediente a las hojas de coca, señalan mística, discernimiento, denuncia, reacción y acompañamiento del *yatiri* a las familias afectadas y a toda la comunidad. Su mística materialista<sup>72</sup> denuncia pues el sufrimiento de una realidad mayor, donde lo cósmico, lo divino y lo comunitario han sido trastornados por la doble moral de un *kharisiri-sacerdote*.

El *yatiri* restituye la armonía universal exponiendo una ritualidad autóctona restitutiva, orante, discreta, casi canónica, pero con sabiduría y consejo necesarios para resolver enfermedades que la medicina oficial esquivo al no poder resolverlas. Y en tanto voz profética, oracular y cúlctica, acusará al *kharisiri-sacerdote* con las hojas de coca, restituyendo la grasa humana extraída al paciente con cordero negro y grasa de cadáveres, unido a las fuerzas divinas, cósmicas y a los espíritus del lugar, sanando y reconciliando afecciones personales, vecinales o comunitarias, con gestos litúrgicos, implementos y plegarias prestados del cristianismo, pero todo habitado de misterio hacia la fundación de un nuevo orden; por eso nos referimos a un tipo de profetismo oracular y cúlctico en el *yatiri*, activo y vigente en la propia prelatura de Juli.

El oráculo judicial de las hojas de coca y el reclamo de justicia ante la enfermiza extracción de grasa, hablan de un enfrentamiento mítico con el *kharisiri*, expresando un acontecimiento histórico irresuelto, ambivalente o corrompido por la doble moral cristiana. La coca *dirá* si ‘tal historia es próxima o presente, o para recordarla con sus

---

<sup>72</sup> “No existe frontera entre lo material y lo espiritual, lo metafísico y lo histórico, el bien y el mal. (...) La energía del universo es el *Ayni*, dinámica de relaciones recíprocas universales que mantiene vivo y en movimiento el *Pacha*. Es a partir de esta visión unificada y dinámica que hablo de una mística materialista andina donde el mundo, material y espiritual, bueno y malo, se presenta como una coloquio universal y múltiple que apunta a la eternidad de la armonía” En: Simón Pedro Arnold, *Ensayos Andinos*. La Paz: IDECA - Verbo Divino, 2009,156.

consecuencias si es remota,<sup>73</sup> mientras el *yatiri* ritualizará *lo que dice*. Coca y *yatiri*, dentro de una función hermenéutica a una historia de sufrimientos y desajustes socio-culturales, enfrentados a la opresión de una doble moral ejercida por un sacerdocio cristiano *al servicio de* pero en verdad *serviéndose de* el pueblo.

La vocación profética del *yatiri* no sólo enfrenta la enfermedad producida por el *kharisiri-sacerdote* o su doble moral, sino también su ritualidad ‘clandestina’. Tal ritualidad del *kharisiri* (en el fondo ‘acristianada’) es entonces puesta de cabeza en el ritual de sanación, ritual que eclesial o pastoralmente es mal visto, señalado o sospechado, y hasta equívoca y arbitrariamente comprendido como idolátrico o diabólico.

Más bien, la profética oracular y cültica del *yatiri* es admirablemente gestual; ‘sus actitudes suplicantes, orantes, hacen que aquella violencia irresuelta se vuelva a hacer presente en la memoria, y se vuelva a manifestar un sentido de salvación.’<sup>74</sup> Sin tal rol profético, sería difícil evaluar desde la fe las cifras míticas de los *kharisirismos extractivos* (moralmente ambiguos), cifras que se siguen manifestando hasta la más reciente evangelización; y difícil asistir a una memoria colectiva que anhela salvación y sanación con justicia, cuando aún las alegrías y las esperanzas de la fe aymara y cristiana se hallan amenazadas por semejantes cifras míticas.

En el *kharisiri-sacerdote* el testimonio cristiano termina siendo percibido como escalofriante, siniestro y fantasmal.<sup>75</sup> Sin embargo, el *yatiri* no sostiene una leyenda negra que señala el triunfo o la revancha de una civilización sobre otra; el *kharisiri* tampoco es la leyenda cuya masa informe está llena de imaginaciones reprimidas y angustiadas. Generan sí reflexión y práctica profética ante cualquier ruptura de la totalidad cósmica (*pacha*), siendo una de esas rupturas la cifra del *kharsuta* ‘cortado’.

En términos liberadores, la teología pastoral de la prelaturo de Juli debe acercarse conjuntamente al juicio mítico y después profético que desencadenan hasta hoy indiscutibles consecuencias, sospechas y prejuicios. Y entonces, ¿por qué silenciarse pastoralmente frente a fenómenos míticos, dejándolos en la intemperie de la superstición y la brujería? El *kharisiri-sacerdote* es la inversión de la justicia y la libertad por el

---

<sup>73</sup> Luis Alonso Schökel, *Hermenéutica de la Palabra*. Madrid: Ed. Cristiandad, 1986, 105.

<sup>74</sup> *Ibid.*, 106.

<sup>75</sup> Los espíritus de los sacerdotes se desplazan a oscuras.

secuestro, de la dignidad humana por el corte del ombligo en víctimas, de la claridad del día por la noche solitaria y clandestina, de la civilización del amor por acuchillamiento y extracción mortífera en la sociedad; cifras que debemos liberar.

La vocación profética oracular y cúltica del *yatiri*, de todos modos es el primer intento de liberación (al menos ritual) sobre el *kharsuta*; éste más bien nos informa que ha visto ‘realmente’ las señales conocidas sobre el *kharisiri*.<sup>76</sup> La denuncia colectiva queda cifrada por el decaimiento y las visiones míticas de la víctima.

### **b) Vocación apocalíptica**

El *kharsuta* puede aparecer un tanto incrédulo o avergonzado, puede resignarse o ignorar lo sucedido, pero el temor, la angustia y la desconfianza producida al encontrarse después con algún otro religioso o sacerdote, es un acontecimiento que pastoralmente no podemos postergar.

Su enfermedad, reflejo de una ambigüedad moral de un sacerdocio cristiano, grosso modo monoteísta, totalitario, colonizador, extirpador de grasa, y excluyente, propicia que en el atacado *kharsuta* surja una vocación apocalíptica, obediente a las profecías y prescripciones del *yatiri*, resistiendo a un trastorno cultural llevado a cabo desde el siglo XVI, en una oscuridad enfermiza donde sólo se espera que Dios esté de su parte, pues cree que él actuará como sea en esta historia que se le escapa de las manos. Es vocación en la esperanza de una nueva vida recuperada con un lenguaje de visiones y simbolismos algo desconcertantes, más allá de alucinaciones o delirios irracionales. No obstante, también existe lugar para la angustia, el abandono y la probable pérdida de la vida de la víctima. La extracción del *kharisiri-sacerdote* se enfrenta a la sanación ritual del *yatiri*, pero puede subsistir una doble moral que enferme, mate o derrote. La ética ritual aymara, a evaluar después, da esa dramática posibilidad, contraria a la victoria final sobre la muerte.<sup>77</sup>

---

<sup>76</sup> “Vive en cementerios, quita grasa para hacer jabón, corta el ombligo para adquirir su alimento; ataca, asusta y persigue por la noche en solitario, cruza la pampa o las calles vacías convertido en perro, burro, conejo, o bolsa negra, a oscuras; usa librito de oraciones para producir sueño, campanilla, polvos y aparatos tecnológicos (celulares, cámaras, usbs) para sacar el alma; nos hace olvidar todo lo que pasó esa noche.” De etnografías diversas, y recientemente de conversaciones del autor con informantes en Chucuito y Yunguyo.

<sup>77</sup> 1 Corintios 15, 55-57.

La voz apocalíptica del *kharsuta* produce una resistencia activa frente a lo extraño que resulta ser la otredad cristiano-sacerdotal, y a su vez exige compadecernos ética, ritual y *entrañablemente* ante una incuestionable ruptura cósmica. Las representaciones simbólicas del *kharsuta* nos comprometen a medida que nos incluyamos en la memoria sufriente de una fe aymara más y menos acristianada, pero que al hablar de grasa extraída y de doble moral nos trasladan mítica y teológicamente a la Vida plena y al Reino.

Empero, la más notoria y simbólica de las visiones del sufriente *kharsuta* es la ‘herida del costado’, manifestada por el dolor y el ardor que éste siente durante varios días, y que es únicamente identificada por el *yatiri*; sólo después de esto es que se puede ubicar como un pequeñísimo rasguño de gato en cualquiera de los lados del vientre; la extracción de la grasa entonces ha sido realizada, y por tanto se iniciará la ‘resistencia apocalíptica’ a un ataque confirmado de *kharisiri*.

Pastoralmente es difícil descifrar esta visión; arriesgamos a decir que quizás es una identificación del pueblo aymara con el Cristo Sufriente. En la cruz de los templos católicos muestran Al que traspasaron con el costado herido. Si el *kharisiri* es el *sacerdote*, éste es pues responsable de llevar en una cruz al Herido crucificado. De ahí que ‘la opción preferencial por los más pobres, pastoralmente [en el surandino] es la opción por los sujetos *extraídos* de la historia, rostros sufrientes de Cristo el Señor,’<sup>78</sup> que buscan tras el velo de una angustia apocalíptica a un *yatiri*, y así inducir a la humanidad toda al restablecimiento de lo extraído: la Grasa-Vida. Más bien, nos preguntarnos si se trata de un restablecimiento liberador a partir de la novedad del Reino, o de un eterno retorno a los orígenes étnicos y nostálgicos.

Algunos mueren creyendo que el *kharisiri* ataca en las fiestas de *alferados*<sup>79</sup> como en Ichu (prelatura de Juli), o se hacen curar con cordero negro como manda ‘la tradición’ renunciando al hospital pues ahí les va a ir peor.<sup>80</sup> Han sido ‘perseguidos’ por un *kharisiri*

---

<sup>78</sup> Conferencia del Episcopado Latinoamericano de Puebla, *Primera parte: visión pastoral de la realidad latinoamericana*. México: 1979, n°31-39; Conferencia del Episcopado Latinoamericano de Santo Domingo, *Capítulo II, La promoción humana*. Santo Domingo: 1992, n°178; y Conferencia del Episcopado Latinoamericano de Aparecida, *8.4 Una renovada pastoral social para la promoción humana integral*. Aparecida: 2007, n°402.

<sup>79</sup> Fiestas dedicadas al patrono de las comunidades sobre todo rurales, en el altiplano del surandino peruano.

<sup>80</sup> Ana María Pino, “Crónicas de muertes anunciadas” Los Andes (Puno, Perú), 24 de enero de 2011, disponible en <http://www.losandes.com.pe/Opinion/20110124/45608.html>.

que ‘produciéndoles sueño’ quería quitarles la vida, usando oraciones extrañas como el ‘padre nuestro al revés’ para extraerles la grasa. La etnografía reciente presenta testimonios que rozan a menudo con lo irracional: visiones, creencias populares, recuerdos borrosos, alucinaciones, inconsistencias, confiados al *yatiri*. Pastoralmente comprendemos que esperan consuelo y fortaleza, puesto que nuestro horizonte de sentido es el Reino, y por eso recibimos el pedido colectivo de comprensión y asistencia, amor transformador, vida digna, liberación, sanación, y ya no muerte injusta declarada por el binomio mítico de la doble moral y su enfermedad extractiva.

En los hechos, la vocación profética del *yatiri* se restringe sólo a la comunidad aymara con una ritualidad ética entendida por ella misma; la vocación apocalíptica del *kharsuta* en cambio abre un nuevo universo dentro de la experiencia sufriente, al conocerse hoy casos de *kharsutas* mitad andinos mitad occidentales (*aculturados*) o gente ajena que incluso de nivel profesional ha sido afectada por el *kharisiri*, y que insisten en defender la vida atacada, no sólo indígena sino de toda la humanidad.

La vocación profética del *yatiri* nos habla con la coca, la vocación apocalíptica del *kharsuta* nos exige escribir etnográfica y teológicamente alguna voz de ensayo. Por eso, siguiendo a Beauchamp, si la Ley, la Profecía y la Sabiduría anteceden o condicionan la Apocalíptica bíblica,<sup>81</sup> quisiéramos recuperar del *kharisiri* la veta tanto apocalíptica como profética. De hecho, permite crear conectores dialógicos primarios para afrontar la incertidumbre y el silencio sobre todo pastoral en la prelatura de Juli.

En la ritualidad aymara se funda el presupuesto milenario de las culturas ético-rituales surandinas cuyas leyes y principios de relacionalidad, reciprocidad, *ayni* andino y complementariedad, conservan la armonía funcional del cosmos (*pacha-sófico*<sup>82</sup>) así como la armonía cültico sacerdotal del *yatiri* (*antropo-sófico*), explicitados en una

---

<sup>81</sup> Paul Beauchamp, *Ley, Profetas, Sabios, lectura sincrónica del Antiguo Testamento, capítulo V: la apocalíptica*. Madrid: Ed. Cristiandad, 1997.

<sup>82</sup> “El ser humano no sólo ‘refleja’ el orden (*pachasófico*) simbólica y ceremonialmente (*jaqi-sofía*), sino también lo ‘conserva’ o lo ‘trastorna’, de acuerdo a la manera como se inserta en el (cosmos). El ser humano andino no es autor o ‘normatividad’ fundacional del orden cósmico. Este orden (*pachasófico*) se ‘refleja’ en cada uno de sus elementos relacionales, y por lo tanto, también en el ser humano.” En: Josef Estermann, *Filosofía Andina, sabidurías andinas para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT, 2006, 245 y 248-249.

comunidad celebrativa (o sufriente) habitada por el misterio del Dios de la vida, siendo ello expresión de algún tipo de carácter cosmoteátrico.<sup>83</sup>

Segundo, para la teología andina la profecía oracular y cültica de las hojas de coca junto con el ciclo agrario de los meses rituales y litúrgicos como el de agosto (conocido por el *kharisiri*) no son algo accesorio; una futura sistematización de las tradiciones teológicas originarias y mestizas hará de todo esto su eje epistemológico.

Y tercero, la sabiduría aymara presidida por la solidaridad del *yatiri*,<sup>84</sup> mítica y teológica, aterriza en parte sobre la fragilidad humana fatalista pero también sobre la cósmica esperanza, encarnada en el *kharsuta*, víctima desde ahora situada ante el sufrimiento de una *grasa aymara* mortalmente extraída, pero que puede ser restituida en una nueva creación ético-ritual, con consecuencias históricas insospechadas.

Quien hace memoria teológico-ritual de aquella violencia recibida, y la relata o la denuncia, es sólo el *yatiri* en la lectura de las hojas de coca. ‘Acuérdate que fuiste esclavo [en el altiplano surandino], y que tu Dios te sacó de allá con mano fuerte y brazo extendido’ (Deuteronomio 15,15). Pero si esto confirma la pasividad, inacción y abandono del *kharsuta* su vocación apocalíptica señala más bien una tensión creativa con la que finalmente debemos ser solidarios. Las cifras visionarias sobre la ambigüedad moral y la total amnesia o sueño que genera el *kharisiri*<sup>85</sup> para ‘sacar grasa’, pastoralmente nos compromete. No debemos olvidarlo ni postergarlo, reconsiderando el lugar preferencial de la víctima *kharsuta*, desde esta vocación surgida entre los aymaras.

## 2. Aculturación o sobrevivencia

El discurso mítico se aleja del *kharisiri-sacerdote* y declara la participación de los propios indígenas aculturados fungiendo de *kharisiris* brujos o hechiceros. Las formas

---

<sup>83</sup> Se puede profundizar más sobre este término gracias a Raymon Panikkar, en *Elogio de la sencillez*. Ed. Verbo Divino. Navarra, 1993.

<sup>84</sup> “El deber no es tanto una acción (forma verbal) sino un estado, una posesión (forma posesiva). Lurañ-sofía es entonces 'sabiduría de lo que se debe de hacer.'” En: Josef Estermann, *Idem.*, 245.

<sup>85</sup> Para los ritos de sanación no se le debe decir al enfermo que está *kharirado*; si no recuerda nada es mejor que no lo sepa, lo indica el *yatiri*. Consultar testimonios de G. Fernández Juárez en todos sus trabajos concernidos al *kharisiri*, y sus contactos directos con más de un *yatiri*. “El *yatiri*, con la ayuda de los familiares del afectado, deberá actuar en secreto, sin revelar nunca al paciente la dolencia, si quiere salvarlo”. Disponible en:

[http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0717-73562006000100006&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0717-73562006000100006&script=sci_arttext).

tradicionales lo identificaban con los curas; ahora *son* los representantes del Estado, ONGs, estudiantes y *comuneros aculturados*,<sup>86</sup> aymaras que precisamente en la adquisición de un nuevo modelo cultural tienden a desarraigarse de sus raíces originarias. Lo cual suena arbitrario, ya que no se han evaluado los casos. Ejemplifiquemos.

Sería *kharisiri aculturado* el encubierto por el fardo de la segunda evidencia, y que viviendo a solas o a escondidas, expresa desentenderse del pacto social con los aymaras, y sobrevive como brujo hechicero haciendo “negocios” con la grasa. Y sería también *kharisiri aculturado* el que adoctrinado por los *sacerdotes* católicos, siendo ‘ex-aymara’ entiende paralelamente el mes ritual de agosto, cuando la tierra “queda abierta” y entonces actúa de igual forma como *kharisiri* sobre las víctimas.

El primero aparece distante de los sacerdotes cristianos, pero aislado crea una ruptura ético-ritual (¿brujería?) que desequilibra la armonía cósmica y comunitaria; el segundo, comprometido con el adoctrinamiento cristiano (¿evangelización?), también conoce algo del mes de agosto, pero en vistas a quebrar ambas armonías, cósmica y comunitaria, pues se vale del temor y la distorsión que genera con sus doctrinas.

El primero decidiendo no ‘ser-aymara’, es un híbrido que aún depende al menos de sus creencias originarias puesto que realiza una ritualidad al revés; el segundo es un acristianado respetuoso de su maestro *sacerdote*, asumiendo las mismas tareas espirituales y atemorizantes (el público sacrificio del altar).

Para la ética ritual que evaluaremos más adelante, ambos *kharisiris aculturados* ejercen un estilo de vida también moralmente invertido, pasando a ser observados tanto por cristianos como por aymaras, y estarían ‘rondando’ hoy en día.

El primero coincide con el sacrificador precolombino, pero sin fuentes deja un vacío para una lectura de fe; el otro coincide con el catequista del seminario o con los que se forman para pastores de iglesias cristianas (llevan libritos o biblias, tocan campanas, sus sermones logran ‘adormecer’, y se les sigue viendo como ‘perritos’<sup>87</sup>).

---

<sup>86</sup> Gerardo Fernández Juárez, *Kharisiris en acción: cuerpo, persona y modelos médicos en el altiplano de Bolivia*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2008, 148.

<sup>87</sup> Al ver a un religioso recogen piedras en los caminos del pueblo, y hacen el gesto de querer recogerlas, estando aún lejos de tal o cual religioso durante el día, dando la idea firme de que se les sospecha de *perros-kharisiris*.

Al primero no le queda más que sobrevivir con la decisión que ha tomado: negociar con grasa humana haciendo daño; el caso del segundo es más complejo: valiéndose del ‘aval’ cristiano se empodera como ministro de la iglesia, garantizando un estatus recubierto de temor y respeto, jugando con el ajedrez del discurso mítico (la ‘fama’ de ser *kharisiris* no ha sido aún detectada en los formandos y postulantes).

Aculturados o semi-aculturados, ambos conocen la frontera de lo religioso, de lo ritual, y de las consecuencias inextricablemente éticas de sus desenvolvimientos. Dejar-de-ser, o no-ser aymara, es adquirir una identidad próxima al *kharisiri* o serlo, pero la cuestión es cómo desde la fe nos acercarnos a los aculturados, atentos a la novedad del Reino que se manifiesta también en las contradicciones, y comprender pastoralmente qué sucedió en ese divorcio ético y en ese desentendimiento con la fe.

Al impase de la doble moral sigue la aculturación, luego la ético-ritualidad, pero el *kharisiri* no es caso cerrado, su polisemia nos sorprende en el siguiente texto:

“El mito, querido y vivido desde dentro, no necesita ser investigado más a fondo. Visto desde fuera, lo ‘mítico’ aparece como masa de leyendas, de ‘mitos’ en los que otros creen, pero que no tienen nada en común con la verdad ‘fáctica’. El mito cuenta a su manera el fundamento último de una creencia concreta. Creemos al mito sin creer explícitamente *en* el mito, porque nos es transparente, evidente, integrado en ese conjunto de hechos en los que creemos.”<sup>88</sup>

Aquí desde fuera hablamos provisionalmente de una aculturación *kharisiresca* que hace falsamente salir de la pobreza con una cuota de éxito, consistente en sobrevivir y subordinarse a las aspiraciones ficticias del sistema (negociar grasa o capitalizar el estatus), haciendo de los *kharisiris aculturados* simples funcionarios de Estado o simples cristianos institucionales, sin crítica del poder que representan. No obstante, partimos de una sólida creencia mítica: ‘han extraído grasa de las víctimas’.

Suena a leyenda negra hacer pasar a los *otros* por hechiceros, brujos, magos, o *comuneros aculturados*, pero son los *otros* en tanto caricaturas de una insistente desconfianza hacia el extraño o al de fuera, aunque dependiendo de cada caso; sin

---

<sup>88</sup> Raimon Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*. Barcelona: Herder, 2007, 118.

embargo nos resulta vago e impreciso, como lo sostiene Spedding: la representación del *otro* étnica y culturalmente distante ya no satisface;<sup>89</sup> el *kharisiri* aún viene a ser

“no un ‘objeto’, sino un estado de conciencia, una actitud humana fundamental que está junto al *logos*, no frente a él. Permite al pensamiento conceptualizarse, y a la fe expresarse. El mito es lo que penetra todo pensamiento, toda idea, incluso toda expresión de fe, sin identificarse con ninguno de ellos, y sin embargo no existe separadamente de ellos.”<sup>90</sup>

Pues bien, sin alejarnos de las formas tradicionales y mito-*lógicas* sobre el *kharisiri-sacerdote*, en la prelatura de Juli la aculturación y la sobrevivencia son cuestionadas por estas interpretaciones; lo escandaloso empero es que se dan estos fenómenos más entre la gente pobre, realidad social que la fe no debe silenciar. El mito refería la doble moral de un sacerdocio cristiano, ahora penetra las expresiones pastorales de la fe a través de la aculturación; y si el *kharisiri* posibilita un hablar del Dios de la Vida en el *kharsuta* y el *yatiri*, también nos hace atravesar discursos aculturantes que sólo aquí mostraremos aproximativamente teológicos o pastorales.

El quiebre ético-ritual con el cosmos y la comunidad humana, y el desequilibrio armónico de toda la realidad, corresponde directamente a la actuación del *kharisiri-sacerdote*, y se extiende a los *kharisiris aculturados*, los cuales involucran a tantos pobres e inocentes comprometidos con su vocación cristiana pero que terminan siendo ‘señalados’ por un imaginario popular irresponsable. Y como contraparte, el deseo de salir inmediatamente de la miseria y alcanzar el estatus, hace que ciertos *kharisiris aculturados* creen alianzas bien pensadas con el ‘cristianismo de los seminarios’, pero sin vocación perdurable.

Las estructuras eclesiásticas someten tales vocaciones cristianas a discursos teológicos circunstancialmente aculturantes, e imponiéndoselos quizás sutilmente en las catequesis a toda la comunidad aymara, incluidas las verdaderas vocaciones. ¿Hay pastoralmente reflexión sobre discursos teológicos opresores y aculturantes, o cuáles serían? Y viceversa: ¿hay influencias aymaras ético-ritualmente aculturantes?

---

<sup>89</sup> Alison Spedding, *El kharisiri*. Cuzco: 1995; pero también en: *Sueños, Kharisiris y Curanderos - Dinámicas Sociales de las Creencias en Los Andes Contemporáneos*. La Paz: Ed. Mama Huanco, 2005, 50.

<sup>90</sup> Raimon Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*. Barcelona: Herder, 2007, 64 y 414.

El mito hacía denunciar la doble moral extractiva de los primeros *kharisiris-sacerdotes*, aquí expone la aculturación que vuelve ambiguos a los segundos, configurándose permanentemente una evangelización de ‘conquista y usurpación’, dejando sin piso a la fe cristiana y a la pastoral. Pero sin discutir demasiado sobre conductas inmorales *kharisirescas*, existen mecanismos de control y sistemas simbólicos aculturantes no sólo teológicos o cristianos, que gobiernan las angustias e incertidumbres de la comunidad aymara (vg. el mito etnocéntrico de la ‘raza cobriza’<sup>91</sup>).

La prelatura de Juli debe ser consciente de ello y no silenciarse ante un discurso mítico que expone aquí a las siguientes segundas víctimas *aculturables*. Por ello, desde una plataforma cristiana plural y tolerante, y una fe aymara ético-ritual reconocida esperamos una Comisión de la Verdad Pastoral para los siguientes años.

Evaluando el aspecto mutante del *kharisiri* varón, mujer o perro, observemos la imagen del canino en las estatuas de santo Domingo de Guzmán: ¿metáfora de una misión futura de los dominicos en los siguientes siglos? La leyenda dice que la madre del santo ve salir de su vientre un *perrito* llevando una antorcha en el hocico, señal de que su hijo iba a encender el fuego de Jesucristo en el mundo por medio de la predicación;<sup>92</sup> ¿predicación o futuro sometimiento expansionista sobre las víctimas *aculturables*, candidatos a *kharisiris*, ‘perritos mansos’ allanados a la conquista y a la evangelización del siglo XVI? Mito y leyenda se entrelazan dando forma a un proceso de aculturación de cristiandad denunciada por el indigenismo mítico. Convertidos en *perros del señor* predicador dominico (*domini-canis*), los *kharisiris aculturados* bajo el velo de la hechicería o el estatus burlan sus raíces originarias, mientras *yatiris* y *kharsutas* se niegan a todo ello, aún en la admisión de tal mutación mítica.

Evaluando la vestimenta o fardo que cubre su identidad y los nuevos aparatos: maquina, jeringa y termo, hallamos símbolos de una violencia *kharisiresca* más efectiva y tecnológica, pasando de un encaramiento con lo cristiano a un terreno donde varias *culturalidades* confrontan: el consumo, lo utilitario, la competencia, la modernidad, el desarrollo, la sociedad de la información, sin que sacerdotes *kharisiris* ni agentes de

---

<sup>91</sup> William Zabbarburú Góñaz, *El etnocacerismo, ¿un Leviatán en los Andes?* Disponible en <http://red.pucp.edu.pe/ridei/wp-content/uploads/biblioteca/Villiam%20Zabbarbur%C3%BA%20Go%C3%B1%20A1z.pdf> <sup>92</sup> Información disponible en <http://www.dominicos.org/domingo/dominicana0.htm>.

pastoral o víctimas *aculturables*, se hayan despojado de las ideologías de un cristianismo teológico monocultural que sólo acristiana o incultura, y con éxito, pero sin *encarnar* la fe del Evangelio. La cifra mítica excesiva informaba que la grasa aymara extraída era usada en combustibles, cohetes y computadoras, teniendo que ver con un cambio de perspectiva cultural, aunque no por ello en la prelatura de Juli se conserve la forma tradicional sobre el *kharisiri-sacerdote*, y sobre todo en agosto.

Evaluando dicho mes dentro de la prelatura, interesa ver su importancia tanto pastoral como ético-ritual. Mes vinculado al *kharisiri*,<sup>93</sup> el primer día la tierra ‘se abre’, hacen ceremonias en chacras, suben cerros iniciando el ciclo productivo, el día quince celebran la fiesta de la Virgen de Asunción con *alferados* y ritos masivos, entre otras fechas; mes pues de rituales autóctonos y también cristianos. ¿Pero por qué los *kharisiris aculturados* amenazan, intentando pervertir, eliminar o despreciar la memoria aymara? Conocen bien el pensamiento andino y son discípulos del *kharisiri-sacerdote*, *aculturados* no-víctimas saben de la ruptura cósmica al extraer la grasa, pero tal vez lo *kharisiresco* configure el anticipo ético-ritual de un ‘micro-*pachacuti*’.<sup>94</sup>

Las nuevas vocaciones indígenas (víctimas *aculturables*) al sacerdocio, al pastorado, catequesis, liderazgos y animación de CEBs,<sup>95</sup> son puestas en cuestión con cada anual micro-*pachacuti kharisiresco*, leído como odio colectivo radicalmente polarizado, odio que las responsabiliza de participar en nuevas formas aculturantes y desprecios subrepticios expresados en pronunciamientos episcopales que refuerzan la figura del *kharisiri-sacerdote*, cuando intentan adueñarse de ciertos símbolos de fe, o hacen despidos laborales con cierta autosuficiencia a cristianos eclesiológicamente

---

<sup>93</sup> Según versión de los informantes en toda el área de la prelatura de Juli; sobre todo, Yunguyo y Chucuito.

<sup>94</sup> “*Pacha*, concepto axial donde se expresa la concepción aymara y quechua del cosmos. *Pacha* se deriva de la sílaba *Pa* que significa dos, bi, dual y *Cha* que significa fuerza, energía en movimiento. *Pacha*, significa la unidad dual de dos fuerzas primordiales antagónicas (...). *Kuti*, alternancia de contrarios, significa vuelta, cambio, turno. En Bertonio se dice *cutipatha*, *aynitha*: contradecir lo que otro dice; *cutipasitha*, *aynisitha*: porfiar vno con otro. Harris y Bouysse sostienen que se trata de una pareja de enemigos, contrarios. Cada elemento se va alternando con su opuesto en un reiterado vaivén. *Pachakuti*, significa el vuelco total de todo un mundo o una era.” Javier Medina, *Caminar acompañados: pasos para cambiar a un sistema de vida propio y a la mano*. Disponible en <http://www.bernalmansilla.org/2012/02/de-la-revolucion-al-pachakuti.html>

<sup>95</sup> CEBs: Comunidades Eclesiales de Base, movimientos de liberación de la teología latinoamericana.

incómodos.<sup>96</sup> ¿Hasta dónde han sido atendidos pastoralmente los odios culturales, y hasta dónde las nuevas vocaciones hacen reflexión crítica de las altas jerarquías?

El sólo asimilarse a una estructura de vida cristiana institucional (jerarquía, consistorio, o consejo de ancianos u obispos) confirma un *corte* (*khariña*, en aymara) no definitivo pero sí marcante con la tradición, la pertenencia, la identidad y los valores comunitarios, e inicia las distancias o minusvaloraciones estereotipadas hacia la fe y la cultura originaria o mestiza.

El *kharisiri aculturable*, tan víctima como el *kharsuta*, puede empezar a alinearse con el sistema estructural de las instituciones cristianas,<sup>97</sup> empezando a ser tan extranjero e invasivo como sospechoso dentro de ese mismo sistema con el que además tendrá que sobrevivir de la mejor manera. ¿Su sobrevivencia roza el simple conformismo, o llega a ser una señal de auxilio?, ¿su sobrevivencia alcanzaría un nuevo tipo de estrategia? Ni la pastoral surandina ni la fe aymara lo han considerado.

La deseada unidad entre la pastoral de una iglesia local y la cultura de un pueblo ético-ritualmente celebrante, no puede evitar los desencuentros y pulsaciones mítica e históricamente críticos de los procesos aculturantes. Sin embargo, hasta la novedad del Reino se va acrisolando en ellos, por mediaciones sincréticas y nuevos puntos de partida; sin diluciones, confusiones o subordinacionismos. No obstante, en el *kharisiri* hay una potencialidad sincrética escandalosamente nociva que desde la clandestinidad induce a una ritualidad autóctona que expropia a otra, cristiana o no cristiana, no sabemos si para ‘purificarla’ ético-ritualmente del vacío aculturante en que la ha dejado una pastoral surandina de desprecios, o la asiste enrevesándola.

### 3. Ética ritual y pastoral surandina: desconciertos

A través del mito del *kharisiri* la fe aymara lleva la memoria de los caminos y los discursos teológicos moralmente ambiguos o aculturantes, muchas veces puestos en

---

<sup>96</sup> En torno a la devoción de la Virgen de la Calendaria (diócesis de Puno) se oye la voz autorizada que dice: “Usted no es dueño, yo sí soy dueño de este templo, y soy *dueño de la Virgen*, aunque no les guste a muchos otros, porque un dueño no va a permitir que la Virgen sea tratada como un muñeco.” Disponible en [http://www.youtube.com/watch?v=QKyo8IfcfSo&feature=player\\_embedded#](http://www.youtube.com/watch?v=QKyo8IfcfSo&feature=player_embedded#).

Y son conocidas las intervenciones del actual prelado de Juli, al no renovar el convenio con los hermanos de Maryknoll, de los EEUU; motivo: haber caído bajo la influencia de la teología marxista de la liberación.

<sup>97</sup> Iglecrescimiento, expansionismo, neo-colonialismo, catequesis de paporreta, discursos de ‘prosperidad’.

dificultades, y que hoy en la labor pastoral afloran espontáneamente. Veamos lo que desconcierta a la pastoral surandina cuando se *ético-ritualiza* el hecho *kharisiresco*, pues con ello entendemos mejor su ambigüedad moral y su aculturación.

El *yatiri* que con hojas de coca denunciaba la doble moral al sanar al *kharsuta*, también critica ritualmente la aculturación anterior (alineamiento al sistema) a través del sacrificio de un *cordero negro* del que extrae grasa, enfrentando mitológicamente la doble moral del ‘sacrificador’ del Cordero Inmolado (blanco, expuesto en templos o biblias). De hecho desconcierta, aunque lo desarraigado o extraído de la cultura logre restituirse en el ritual de sanación; pero desconcierta igualmente el acto piadoso que limpia con la boca de un betlemita la herida de un indio, aun si es para sanar también a un enfermo, sin reparar el gesto extractivo que ético-ritualmente es *kharisiresco*.

Pastoralmente ‘usar’ hostias, vino, y óleo consagrados (*formas sagradas*), fuera de la liturgia, es desconcertante, pero tales formas sagradas son solicitadas por el *yatiri*.<sup>98</sup> Y ya sean obtenidas con hurto, compra o pedido,<sup>99</sup> se trata del restablecimiento de un orden ético-ritual quebrado por la injusticia histórica de muchos cristianismos (y aymarismos) aculturantes, y que incluye la manipulación ritual de grasa humana de cadáver (no de vivo como ‘usaría’ el *kharisiri*); el *yatiri* luego hace ingerir hostia, vino, óleo y grasa humana al *kharsuta*. Pues bien, la imprudente manera de vivir de la ermitaña benedictina fue tan desconcertante, ya que lo solitario tiene consecuencias éticas graves entre los aymaras comunitaristas.

Desconcertante es la insistencia sobre la figura mítica del *kharisiri-sacerdote* que ‘se alimenta’ de grasa humana de vivos, o la del *aculturado* que ‘negocia’ con ella; pero paradójicamente hoy en la Eucaristía, litúrgica y literalmente se menciona: “*manq’am Cristum janchipawa, coman* el cuerpo de Cristo,”<sup>100</sup> Cordero de Dios partido (o cortado),<sup>101</sup> que se distribuye entre los fieles con un énfasis transversalmente ético: quita

<sup>98</sup> Luis Zambrano, *El problema del mal en el mundo andino*, Teología Andina. Tomo II. Varios autores. La Paz: Instituto Superior Ecuaménico Andino de Teología: ISEAT, 2011, 230.

<sup>99</sup> Doy fe de ello, luego de que me solicitaran e informaran cuando residí en Chucuito-Puno, como monje benedictino 1999-2005, comprendiendo las tres mediaciones para cumplir con las prescripciones del *yatiri*.

<sup>100</sup> *Catecismo aymara castellano*. Prelatura de Juli: 1992, 24.

<sup>101</sup> En trabajos posteriores compararemos minuciosamente los verbos aymaras: *khariña* (cortar con instrumento cortante) y *pachjña* (partir con las manos, fruta o pan), confrontados con el *Catecismo aymara castellano*, 1992.

el pecado del mundo, aunque mimética y desconcertantemente se ritualice tal ‘ingesta’ del *kharisiri* pero en la persona y en las categorías funcionales del *yatiri*.

Y sería más desconcertante indagar sobre el “katupjjam, manq’apjjam, kunatejj akajj nayan janche-jjawawa, jumanak laikü churatäni; tomen y *coman*, esto es mi cuerpo, entregado por vosotros,”<sup>102</sup> (Mt 26, 26-29; Mc 14, 22-25; Lc 22, 19-20), mitológicamente atribuible al *kharisiri* sacerdote que lo pronuncia, pero quizás atribuible al mismo Iesu-Khristi en su entrega. Por ahora, el primer *Kharsuta* ‘sería’ el propio Jesús crucificado con la herida del *costado*,<sup>103</sup> alzado en medio del altar, Signo tal vez ‘cristológico’ del primer Extraído, pero suena arbitrario y distante seguramente para la ética ritual del *yatiri*, como para el propio ejercicio del *kharisiri aculturado* (hoy sin rituales posee nuevas tecnologías con las que afectar *kharsutas* más sutilmente).

En todo caso, espiritualidad, religiosidad y ritualidad no sólo aymaras, atraviesan un nuevo desconcierto: el de la ética ritual como *lenguaje crítico*. Acrisoladas por su mítica fundante, la ritualidad y la ética andinas todavía son vistas como magia y superstición, pero unidas conforman un verdadero *lenguaje* crítico de la realidad. Sin embargo, este *lenguaje* ético-ritual ha sido sometido a prejuicios y desprecios, por lo que Irarrázabal señala que la ritualidad [y la ética] originaria y mestiza en general, permite no caer en la imitación de quienes parecen ser superiores, ni subordinarse a la razón hegemónica.<sup>104</sup> En ese sentido, el *kharisiri* suscita directamente en sus adversarios (*yatiri* y *kharsuta*) un tipo de comprensión reaccionaria frente a un adormecedor ritual católico sobre el cual intervienen usando las mismas imágenes cristiano-católicas, pero con el *lenguaje* ético-ritual propio del *yatiri* que sana integralmente al enfermo y al aculturado, aunque su filtro ritual aymara parezca enrevesado o pervertido para los cristianos.

Hacer teología pastoral sin desmerecer la positividad de la fe, es pues también hacer lugar a la *ortopraxis* de una ritualidad aymara, comprometida éticamente a resolver la enfermedad de *kharisiri*, acudiendo a la mítica que la constituye. Por tanto, trabajos pastorales pueden acudir a las instancias ético-rituales ya expuestas: cordero negro, grasa

---

<sup>102</sup> *Catecismo aymara catellano. Idem.*, 20.

<sup>103</sup> Sobre “el costado”, ver: Gerardo Fernández Juárez, *Kharisiris en acción*. Quito: Abya-yala, 2008.

<sup>104</sup> Diego Irarrázabal, Epílogo al libro *Interculturalidad y religión. Para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo*, punto 2. Simbología y reflexión andina. Disponible en: <http://tiempoaxial.org/textos/TA9Epilogo.htm>.

de cadáver, el costado, formas sagradas del altar, Cuerpo de Cristo partido-cortado, y el adormecedor misal o el breviario romano: ‘librito’ del *kharisiri*; no en función de acumular escándalos o provocaciones (teológicamente además un tanto insuficientes), sino para que ambas ritualidades, cristiana y andina, suspendan los impases, y asuman radicalmente el paradigma joánico del *lavado de los pies* (Juan 13, 5) que iniciaría un nuevo diálogo ético-ritual: ¿hasta dónde nuestras ritualidades originarias y occidentales prescinden de tan incisivo y revelador *lavado de pies*? Se dijo: no te acerques, descálzate, pisas tierra sagrada (Éxodo 3, 5); la novedad del Reino dice: Yo me acerco, Les lavo los pies, hagan lo mismo. Por tanto, nuestro juicio provisional a la ética ritual aymara y a la pastoral surandina desconcertada, encuentra resonancia en este *subversivo*<sup>105</sup> servicio del Hijo, Camino, Verdad y Vida, que *lava* los impases sin eliminar las ritualidades teológicamente fundamentadas, ni menos los diálogos éticos interculturales futuros.

Son aproximaciones a una ética ritual que pastoralmente desconcierta sobre todo por su constitutividad mítica, pero que no desmerece la fe: al contrario, la acompaña. Respetamos sí los diversos universos simbólicos que presenta la cultura aymara en el *kharisiri*, fe y mítica además se complementan, pero no negamos el desconcierto bilateral que ambos *lenguajes* ético-rituales y pastorales se brindan. Así pues, ser asistenciales, piadosos o ermitaños no debe producirnos incertidumbre, pero el *kharisiri* ha arraigado fuertemente una reacción popular tan inmediata y tan inflamable contra lo extraño que termina distorsionando a veces la misma ética ritual.

Sigamos observando dicho *lenguaje crítico* ante los desconciertos siguientes. Surge el *sospechado* que es el propio o la propia agente de pastoral, pero como no existen los argumentos suficientes, puede juzgarse a veces que el *lenguaje* ético-ritual es insostenible. No se les llama directamente *kharisiris* pero ya reciben la sospecha o el rumor, y tan impulsivo se vuelve dicho *lenguaje* que termina éticamente ridiculizando tanto la ritualidad originaria y mestiza como la identidad religiosa de los sospechados, generando ritualidades enfrentadizas con visos de superstición y magia. Conocemos el

---

<sup>105</sup> “Icono donde Dios mismo se desnuda para ponerse a los pies de la humanidad como un esclavo, es literalmente ‘sub-versivo’, y obliga a ver a Dios desde abajo. Es la versión ‘desde abajo’ de la concepción de Dios. Desde esta figura sorprendente, Dios se convierte en un interrogante radical de nuestro orden político, social, afectivo (género), y religioso.” En: Simón P. Arnold. *Ensayos Andinos*. La Paz: IDECA - Verbo Divino, 2009, 200.

caso compartido por el padre Edmundo Cookson, sacerdote Maryknoll en Yunguyo, sur de la prelatura de Juli (en enero del presente año 2012). Por eso, ¿cómo tú, siendo judío, me pides a mí de beber, que soy mujer samaritana? (Jn 4, 9), ¿cómo tú siendo *runa* quechua, me vas a venir a enseñar, que soy *jaqe* aymara?, ¿cómo tú siendo *jaqe* aymara, me pides a mí de beber, que soy cristiano?

En 1983 se presentó la etnografía de Federico Aguiló para el caso boliviano.<sup>106</sup> Sus evidencias exponen al teólogo jesuita Bruno Schlegelberger, *expulsado* luego de asistir con cámara fotográfica a los carnavales de Sacaba y San Pedro de Buena Vista en ese año, o los sacerdotes claretianos diez años en Potosí, conocidos y aceptados, pero *amenazados* por lo del ‘*lik’ichiri*’ (*kharisiri*); el voluntario alemán que tomando fotos en las fiestas de Moroqomarca fue rodeado amenazadoramente y casi le *apedrean*. Por su parte, Silvia Velásquez presenta en 2003 una tesis (de las ‘dos’ que apenas existirían) con estudio de casos sobre *kharisiris* para la Facultad de Antropología en la Universidad Nacional del Altiplano en Puno, debido a que el tema se muestra delicado o finalmente suele ser sospechoso o avergonzante.

Si para la ética ritual, irrumpir con cámara de fotos en el carnaval de un pueblo sin acceso a *medios tecnológicos* es como ‘sacar el alma’ desde lejos; lo importante es el contenido de desigualdad que percibe el *lenguaje* ético-ritual. Entonces, en el caso del *kharisiri* sacerdotal o aculturado ¿cómo hacer memoria de la cena del Señor en términos ‘litúrgicamente oficiales y canónicos’, si aún hay señales de doble moral y aculturación? El desconcierto es bilateral, con prejuicios, sospechas, expulsiones, amenazas, apedreamientos, vergüenzas, y reacciones éticas insostenibles. La oficialidad pastoral anatematiza, la ritualidad ética aymara mitologiza, la novedad del Reino *lava los pies* de todos y todas sus discípulos.

Si venimos releendo desde la fe el mito del *kharisiri*, constatamos que en la prelatura de Juli las intervenciones pastorales, sobre todo de liturgia y sacramentos, tienen que ser aún ‘purgadas’ por la mítica originaria hasta su plena asimilación en términos ético-rituales más fecundos. Particularmente el *kharisiri*, *mythos*, permite decir que por lo menos las celebraciones eucarísticas aún seguirán ‘en observación’ por el

---

<sup>106</sup> Federico Aguiló, *El lik’ichiri: un signo de autodefensa personal*. Simposio: Simbología Andina. Sucre: Biblioteca Etnológica, 1983.

ejercicio ambiguo de la doble moral sacerdotal y los proyectos aculturantes, aunque mitológicamente los aymaras sigan legitimando su enrevesamiento ritual en la defensa de la sanación ‘integral’ del *kharsuta* y el restablecimiento de la armonía cósmica, más que un soporífero e infértil teorema de la transubstanciación. Pero si se trata de sanación integral (*ético-ritualizada*), entonces por qué la desazón ante los médicos y profesional también sospechados de *kharisiri*.<sup>107</sup>

La pastoral surandina se desconcierta ante la ética ritual aymara presidiada por un *yatiri* que enfrenta las acciones del *kharisiri*, pero en este desconcierto somete a ambos al prejuicio de la magia y la superstición. Ante esto, habría que distinguir cuándo es ética ritual en el *yatiri* y cuándo superstición o magia en el *kharisiri*. Simón Pedro Arnold, intentando superar prejuicios y sospechas, reconoce ‘una ritualidad negativa que permite el mal y prohíbe el bien’ (hablamos antes de micro-*pachacutis*), ‘la brujería sería ritualidad al revés, pero la lógica ético-ritual permanece’ (aunque no toda ritualidad como la de una Eucaristía ‘al revés’ sea necesariamente brujería); ‘el *kharisiri* saca grasa, la tierra chupa el alma, leyéndose míticamente signos naturales como palabra ética’ (dada por la autoridad del *yatiri* frente al *kharisiri*). Y aún con todo no pasamos de la línea de lo mágico-religioso ni de su pertinente reducción mitológica; sin embargo, no neguemos que el cristianismo mostró originariamente construcciones míticas, mágicas y religiosas, sin ocultar el antecedente fundante de su fe y que alcanzaría posteriores expresiones como las teologías de la liberación.

La magia negativa impide la realización ética a toda ritualidad. La brujería o la superstición, la inmoralidad o la aculturación del *kharisiri*, serían algunos ejemplos. Ahora bien, mientras el discurso del *kharisiri* refleje una voluntad mitológica de poder sobre el tiempo, la historia y la libertad de los individuos, quiebra la ética ritual; sin embargo, no podemos reducirlo en tanto *mythos* a una categoría accesoria o prescindible, silenciando bemoles dirigidos a la doble moral, la aculturación, y sobre todo a una ritualidad aymara que debe ser suficientemente resistente al debate ético.

La ética ritual aymara intenta restablecer y conservar una armonía integral mediada por el *yatiri*, quebrada ya antes por el *kharisiri*, aun a riesgo de entretejer en la

---

<sup>107</sup> Véase Ana María Pino, *Op. cit.*

oscuridad ritual del personaje una ‘mimesis’ litúrgica lamentable. El *kharisiri-sacerdote* expone un sacramentalismo ininteligible y oscuro, que adormece con oraciones extrañas, entendidas al revés (¿padrenuestro en latín?), lo cual es recibido por la sensibilidad aymara del *yatiri* y las hojas de coca en iguales condiciones; así pues, las categorías ético-rituales aymaras pueden resistir o quedar absorbidas por tal sacramentalismo mágico-religioso, adquiriendo en la práctica, *kharisiri-sacerdote* y *yatiri*, la apariencia indeseada de una superstición. Se trata principalmente de la sanación ritual del *kharsuta*, y de una ética y una ritualidad que deben enfrentar todo sacramentalismo mitológico y opresor, que finalmente reviste discursos teológicos y pastorales sutilmente aculturantes, extractivos o ambiguos.

Entre los aymaras, las señales éticas y rituales están inextricablemente unidas en el desenvolvimiento social y cósmico. Se pide permiso ritual para hacer una casa, para casarse, para *alferar*, para ofrendar a la tierra con hambre en agosto, etc; pero si se falta a la ética (a la ley de relacionalidad, reciprocidad y complementariedad, en función del profetismo, la sabiduría y la apocalíptica aymaras), el hilo conductor de la espiritualidad, la religiosidad y la ritualidad, en su pretensión de unificación armónica, deviene

únicamente en magia y superstición, o pura ideología. Aclarémoslo.

Convicciones, decisiones, interacción social (ética), traducción institucional de tales valores éticos (ley moral), y el inconsciente colectivo (arquetípico), negocian a nivel de la conciencia individual y ciudadana.<sup>108</sup> Pero inmediatamente el grupo cultural confisca *un* discurso ético (absolutamente relacional, recíproco y complementario, o salvador, civilizador, y racionalmente especializado), entonces ideológicamente se excluye al diferente, al extraño, al *otro*. La cuestión del *otro* aquí toma forma de estatuto ético no sólo cultural ni sólo étnico, sino además evangélico. Conocemos conceptos antiéticos como los de ‘elección’ de un pueblo, ‘limpieza étnica’, ‘originariedad’, y criterio de lo ‘humano’<sup>109</sup> (*jaque-persona-pareja* aymara) declarando un impase ético aún para cristianos y aymaras. Luego, ¿cómo traducir en términos aymaras, éticos y rituales, la categoría del *otro*, lejos ya de la simple curiosidad etnográfica o antropológica? Pastoralmente, no es sólo la presencia desconcertante del extraño en la comunidad

---

<sup>108</sup> Simón Pedro Arnold, *Ensayos Andinos*. La Paz: IDECA - Verbo Divino, 2009, 62-63.

<sup>109</sup> Simón Pedro Arnold, *Idem*, 65.

aymara, ni el prejuicio mutuo que desconcierta a dos ritualidades: es la convergencia teológica de una refundación ético-espiritual insustituible (Reino), contemplativa y comprometida a la vez, con el *Misterio* mostrado en la otredad, haciéndonos prójimos para los demás, amando a los enemigos hasta poder *lavarles los pies*.

Sin duda, no es la única ni la última categoría ética; pero si la cifra ética y ritual del discurso del *kharisiri* tiende a superstición, magia, oscurantismo y extracción del *otro*, y a denuncia de ambigüedad moral, de aculturación que desarraiga, y de discursos éticos confiscados, ¿qué tomamos de todo esto? Por delante se nos pone vida y muerte, bendición y maldición (Dt 30, 15-20); escogemos la Vida, que nos libera de todo sometimiento, opresión e ideología excluyente, de ciertos proyectos pastorales maniqueos que generan respuestas maniqueas, y del silencio que impide tomar la palabra que el *mythos* acompañando al *logos*, impulsa a decir desde ahora.

De hecho, el *mythos* acompaña al universo simbólico de la ética ritual aymara, en la celebración del restablecimiento de la armonía cósmica (Reino), y acompaña también a una pastoral surandina cada vez más crítica y engendradora del Reino. En ambos existe una íntima espiritualidad que nos reúne nos transforma, y nos llena de la presencia del Dios vivo, nos llena de cosmos y de trascendencia, y de más opción preferencial por las víctimas *kharsutas*, que en la prelatura de Juli están a la espera.

La ética ritual no es ni mucho menos el nuevo *slogan* de la interculturalidad; tiene que ver con todo lo que conforma *funcionalmente* la realidad total (cósmica, divina, y humana). Lamentablemente fue afectada y también construida sobre basamentos teológicos como los de Trento con la primera evangelización dominica en el altiplano aymara, y el imperialismo teológico de proyectos evangelizadores no sólo católico-romanos. Se gesta ya antes del incanato como lo devela cada movimiento mesiánico-indígena, adorador de *huacas* y con eticidad radicalmente beligerante (siglo XVI), y actualmente está en camino de lograr un estatuto teológico.

Evaluemos por último el concepto y la praxis aymara de *lo funcional* en términos ético-rituales, y lo desconcertantemente acéntrico<sup>110</sup> que puede representar, lo cual

---

<sup>110</sup> “Nadie ni nada, ni siquiera Dios, y aún menos el ‘antropos’, ocupa el centro del universo andino, concebido como una red infinita de relaciones.” En: Simón Pedro Arnold, *Ensayos Andinos*. La Paz: IDECA - Verbo Divino, 2009, 156.

dificulta aún más a una pastoral cristiana heredera de una modernidad todavía más invariablemente antropocéntrica. Oigamos a Joseff Estermann:

“El ser humano es ‘co-laborador cósmico o pacha-sófico’, con una ‘identidad *funcional*’ en un sentido relacional, ante una realidad que tiene que ver con todo. Nadie ni nada es sólo sujeto, y nada ni nadie es sólo objeto. Ser ‘sujeto’ significa ser relacionador, *chakana* o puente, con una función específica de ser *chakana* en el conjunto de relaciones cósmicas. En cierto sentido, todo el cosmos y todos sus elementos viven; animados ejercen funciones vitales de *chakanas* cósmicas.”<sup>111</sup>

El carácter dinámicamente *funcional* del *yatiri* no reduce su vocación profética, lo compromete a denunciar en términos místico-materialistas: al sanar al *kharsuta* lo hace en función de la ruptura cósmico-relacional, atravesando las propias demandas socio-históricas y ético-pastorales (esto occidentalmente está en debate); el *kharsuta* funcionalmente mítico expondrá la señal de alarma y la angustia tras el quiebre ético *kharisiresco*, colocando su cuota de esperanza apocalíptica para ser transfigurado dentro del ritual de sanación que es relacionalmente *sanación del cosmos*; el *kharisiri* de hecho también asumiría una función *micro-pachacútica* que en este trabajo es imposible de exponer. Con lo cual lo *funcional* complejiza la resignificación del sujeto.

Siguiendo a Estermann, hasta los instrumentales ‘litúrgicos’ (hojas de coca, horas nocturnas, cordero negro, y demás elementos) serían sujetos relacionadores o *puentes ético-rituales* presididos por el *yatiri*. Concepto-praxis, idea-hecho real, nunca dejan de mostrarse en binomios místico-materialistas (parejas) y en dinámica relacionalidad; por tanto, separar, partir, dividir, *cortar*, los sujeto-objetos sólo puede expresar monoteísmo extremo, puro materialismo dialéctico, o ‘antiética ritual’.

Si se insistiera teológica y pastoralmente en mundos futuros del Reino, donde quedásemos *purificados* por el evangelio de Jesucristo, o se proclamasen compromisos éticos (ideales) que, en vez de celebrar ritualidades, las censuran ‘prudentemente’ y las pretenden extirpar o despremiar (ideales pastorales), sin la concreción místico-materialista en el presente donde todo se muestra acéntricamente *en función de Dios: apus*, de humanidad: *espíritus*, de cosmos: lo viviente; relacionalmente se oirá el Padrenuestro y Evangelio ‘al revés’, desde los pobres y los-las *kharsutas* extraídos. La relacionalidad andina no admite éticas ni rituales, prácticas ni teorías, espacios ni tiempos, por separado.

---

<sup>111</sup> Josef Estermann, *Si el sur fuera el norte*. Quito: Editorial Abya Yala, 2008, 79-82.

## CAPÍTULO III

### PASTORAL DE CONJUNTO EN LA PRELATURA DE JULI

#### 1. Líneas Pastorales

Participar y acompañar (1) Víctimas *kharsutas* (2), determinando pastoralmente lo posible y obligatorio (3) para la encarnación de la fe y el Reino, en actitud liberadora, contemplativa y comprometida, con una opción preferencial por los *Extraídos* y *Extraídas* de la historia surandina (4) en el complejo contexto actual, ético-ritual aymara.

Tras exponer provisionalmente juicios alrededor de evidencias e impases pastorales y culturales entre aymaras y cristianos, en razón del mito del *kharisiri*, deseamos abrir un nuevo tipo de conciencia crítica y práctica de la situación, usando el tejido fecundo de los lenguajes evangélicos y ético-rituales, originarios y mestizos, dentro de la prelatura de Juli, distinguiendo la centralidad expuesta por todas las víctimas: *kharsuta*, aculturado, aculturable, y *yatiri* bajo formas propias. Por lo que una pastoral de conjunto, crítica y práctica, *participará* y *acompañará* (1°) en adelante la necesidad que expresan tales Víctimas (2°), mucho más ‘reales’ que el propio *kharisiri*, pues en ellas vemos el rostro sufriente (y no sólo sufriente) de Cristo. En ese sentido, una pastoral de conjunto está en referencia a toda la Iglesia local, que lleva en su interior el sufrimiento de *kharsutas* que no sólo deben ser atendidos desde la salud, la psicología y la educación, sino desde los siguientes desafíos: vocación profética, apocalíptica; ideologías, sistemas, proyectos y discursos teológicos opresores, ambivalentes, aculturantes; ritualidades y liturgias clandestinas, y negociaciones con algunas formas de lo sagrado; que generan sufrimiento en las víctimas, y ruptura de la armonía de toda la realidad, cósmica y divina.

Sintetizando el actuar del *kharisiri*, ícono de un sacerdocio cristiano puesto en jaque, su relevancia actualmente se amplía a todas las líneas de la sociedad aymara intersectadas por este actuar. El *kharisiri*, en coincidencia con otros personajes del imaginario andino, y con varias resignificaciones, filtra hoy nuevos espacios, retos y personajes. Sin embargo, la comunidad aymara de la prelatura de Juli conserva aún la forma tradicional del *kharisiri-sacerdote* que míticamente sigue buscando Víctimas

*kharsutas* (2°), y es a ellas a quienes pastoralmente desde ahora no podemos perder de vista, aún si esto nos lleve a nuevas tensiones no sólo eclesiásticas.

Frente a esto, ¿cómo determinar *lo posible* y *lo obligatorio* (3°) para una así llamada pastoral de conjunto, que encarne el mensaje del Evangelio,<sup>111</sup> sin abandonar o descuidar el sufrimiento de los *kharsutas* originarios y mestizos, íconos del sufrimiento de Cristo, en el contexto actual de la actual pastoral surandina? Organismos diocesanos, estructuras de pastoral, planeamientos y coordinaciones, deben prestar atención a una participación y acompañamiento renovados, en atención a los-las *kharsutas*, para seguir fortaleciendo la evangelización, considerando nuestras aproximaciones. Esperamos que la prelatura de Juli establezca acciones responsables *dentro* y *fuera* de su jurisdicción, pues hay nuevas (y no pocas) formas de sufrimiento y necesidades de Víctimas *kharsutas* en todo el altiplano (zona boliviana y norte de la ciudad de Puno). Las prelaturas vecinas de Ayaviri, Sicuani, y la diócesis de Puno, en la persona primera de sus Ordinarios y sacerdotes, tienen la coordinación y animación de esta necesidad pastoral en su conjunto.

Si somos latinoamericanos y surandinos, liberadores y evangelizadores en el amor de Cristo, no podemos dejar de partir de una actitud *contemplativa* y *comprometida*, teniendo como eje nuestra opción preferencial por los *Extraídos* y *Extraídas* de nuestra historia surandina (4°), y que no sólo están en función de un simple protagonismo mítico sino también cultural, social, histórico y ético-ritualmente cósmico. Desde esta amplitud es que liberaremos con una pastoral de conjunto, convirtiéndonos al Evangelio junto con el pueblo y las Víctimas sufrientes del pueblo aymara, en una misión irrenunciable.

*Kharsutas* y *yatiris* mantienen viva una activa y esperanzadora vocación humana, apocalíptica y profética, que responde a toda insinuación extractiva que los *kharsitas* pudieran expresar por ambigüedades morales, aculturaciones sistemáticas, desprecios e intromisiones a la ética ritual aymara; por ello, urge *participar* y *acompañar* en el sistema de creencias con todas sus consecuencias, desde una nueva acción pastoral surandina dentro de lo social, lo ético, lo ritual, y espiritual. Pero tratándose de acciones pastorales renovadas y líneas pastorales, refirámonos a lo pastoralmente previo, haciendo síntesis de *pros* y *contras* de lo que se hizo, se hace, y se seguirá haciendo en esta pastoral.

---

<sup>111</sup> Siguiendo las intuiciones del Papa Juan XXIII: “Determinar lo posible u obligatorio para aplicar los principios de acuerdo con las circunstancias de tiempo y lugar.” *Mater et Magistra*, n.236.

## 2. Antecedentes

Desde Vaticano II (1962)<sup>112</sup> y la Conferencia de Medellín (1968) se inaugura una nueva experiencia eclesial desde una situación fundamental: el pueblo y la Iglesia se encuentran y caminan juntos permanentemente, con la riqueza de la sorpresa, el conflicto, la simpatía, la celebración, la reconciliación, y el aprecio mutuo. Por ende, la Iglesia pueblo de Dios en la prelatura de Juli, cambia la manera de entender su identidad cristiana y de relacionarse con la sociedad, a nivel teológico, doctrinal, organizativo y de acción pastoral. En adelante la Iglesia *se* solidariza con el dolor del pueblo, y sufre con el pueblo sufrimientos de sometimiento y colonialismo no sólo de cristiandad acumulados, que deberá aliviar y resolver por ser su propio sufrimiento; el aymara evangelizado pasa ahora a ser sujeto evangelizador desde y en las CEBs. Pero si Vaticano II y Medellín muestran ser conscientes de una renovación pastoral optando preferencialmente por los más pobres, y defendiendo con más ahínco la vida y los derechos humanos con la acción del Espíritu de Dios, ¿por qué la ausencia de espacios pertinentes y síntesis teológicas en torno a las Víctimas del *kharisiri*?

Sin caer en la proyección de una Iglesia surandina culpable o inocente, hay resquicios pastorales incongruentes entre los años setentas y ochentas, uniendo inconformidades propiciatorias para la conservación mítica del *kharisiri*.<sup>113</sup> No obstante, parece que hasta esta última década en el surandino, la Religión le ha ganado la partida a la misericordia, a la profecía y a la ética. Cruzando gobiernos políticos de corrupción, crisis y desengaño en los años noventas, participaciones eclesiales ambiguas o en cura de silencio, el mito sigue teniendo palabra propia, y debe tenerla. Hacer, pues, evaluación del actuar pastoral surandino como pueblo de Dios, exige identificarnos con los pobres y con los-las *kharisitas* del mito, cuya vocación además cristiana busca crear una sociedad y una humanidad nuevas, desde una opción renovada por los más pobres para trabajar pastoralmente en conjunto no sólo por la justicia, sino porque esta es nuestra obligación.

---

<sup>112</sup> Documentos del Vaticano II. Disponible en [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/index\\_sp.htm](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_sp.htm)

<sup>113</sup> Los temas de tierras, latifundios, reforma agraria, terrorismo, y corrupción en 1986 no habían concluido: ese año el presidente del Perú decreta la restructuración de la tierra en la región de Puno (diócesis y prelatura), y ese año aparece el documento 'La tierra, don de Dios, derecho del pueblo' (30 de marzo, 1986), que firmó Monseñor Jesús Mateo Calderón con los otros obispos del surandino.

¿Hasta dónde la evangelización de los animadores cristianos o agentes de pastoral se encuentran como ayer y hoy, presentes en la lucha social del pueblo y en la defensa de los *Extraídos* y *Extraídas* de la historia? La respuesta a lo social expresa la verificación del mandato evangélico de la justicia, entendido así a partir de Vaticano II y con la propia participación de los campesinos evangelizadores. Inclusive, la etnografía, la antropología social aplicada, la antropología religiosa, la liturgia aplicada, siguieron realizando acercamientos al pensamiento y al alma indígena, aportando a la pastoral aunque sin mayores avances en las aproximaciones al *kharisiri* ni a la ética ritual celebrada alrededor del mismo. Una pastoral de conjunto intenta hasta aquí ubicarse frente al alma indígena conociendo su mundo, su cultura y su sentir religioso, pero no se distingue una atención al mito en cuanto tal; sí se valoran las riquezas ocultas de la cultura andina para *darles un alma* y contenidos cristianos (término usado por el Instituto de Pastoral Andina).

Hasta esta última década en la prelatura de Juli, no sabemos bien si los problemas de una futura pastoral de conjunto provengan de su desadaptación a la cultura aymara resistiéndose a los discursos míticos, o de su desadaptación al mundo teológico post-conciliar, pues la novedad del Reino ‘también’ se revela en la misma cultura. Desde la orilla cristiana sólo leemos la vocación profética y apocalíptica del *yatiri* y el *kharisuta* Víctimas, *participando de* y *acompañando* sus necesidades y sufrimientos frente a la ambigüedad moral de ciertos sacerdocios y los procesos desarraigantes de la aculturación que amplían en la actualidad el discurso mítico proyectándolo a gente vinculada o formada por sacerdotes (*kharisiris*). Finalmente hemos cerrado nuestra aproximación pastoral al discurso mítico, con la presentación de los impases ético-rituales y pastorales que avizoran un próximo diálogo y debate *inter* e *intra*-cultural en la prelatura de Juli.

### 3. Desafíos pastorales

Luego de ver la realidad al interior del discurso mítico y realizar una reflexión teológica a los discursos ambiguos y opresores, a los proyectos aculturantes y a las consecuencias ético-rituales y pastorales del mismo, señalemos prioridades con las que se pueda establecer participaciones activas y acompañamientos planificados de conjunto.

Es posible identificar previamente los rasgos esquizoides y *kharisirescos* de ciertos discursos teológicos que ‘*cortan* el mundo en dos’, ofreciendo prácticas religiosas de fe (cúlticas y apologéticas) moralmente ambiguas o extractivamente aculturantes, que desvirtúan la realización de una Iglesia pueblo de Dios como sacramento de salvación y liberación, y anticipación del Reino, o que en términos aymaras desvirtúan la realización ético-ritual del principio de relacionalidad y su carácter místico-materialista con los que se celebra la conservación de la armonía de toda la realidad.

Dichos discursos teológicos y prácticas religiosas opresoras, además originarias y extranjeras, pueden replicarse pastoralmente. Por lo cual, nos parece posible y tanto mejor que se *participe* en el mismo ritual de sanación de *kharisiri* donde se aprecian ‘míticamente’ los excesos cúlticos e ideológicos que subvierten las prácticas religiosas: el rito de sanación se vale del instrumental cristiano y andino, y del valor simbólico de ambos, buscando una reconciliación, sin negar la crueldad a la que se ven expuestas las Víctimas. Desde esta apreciación nos preguntamos: ¿el pecado del *kharisiri* enferma al *kharsuta*?, ¿la ambigüedad moral y el desarraigo con la cultura podrían trastornar el equilibrio ético del orden cósmico? Recomendamos desarrollar una mutua consulta entre las Víctimas afectadas y los agentes de pastoral, en el área de la salud, la educación y la psicología, para pedir consejo y comprensión sobre el ritual de sanación aymara, ello como muestra de nuestra atención a sus demandas y a las nuestras, en el conocimiento mutuo de nuestros valores.

Es necesario *acompañar* especialmente a las Víctimas del *kharisiri* para que se renueven los acercamientos pastorales al pensamiento y al alma indígena, pues son ellas las que especialmente se hallan en la disposición de aportar a una *exégesis cosmovisiva* dentro de una pastoral de conjunto, sin perjudicar las otras prioridades ya planificadas y estructuradas en la prelatura.

Reconociendo el silencio teológico-pastoral que ha minusvalorado el mito del *kharisiri*, con desprecios y condenas a su atmosférica superstición, es imprescindible que la fe aymara originaria o mestiza pueda gestar un conocimiento crítico y sistemático, ético y ritual, amoroso y celebrante sobre su misma fe, pasando al acto segundo de una teología originaria y mestiza capaz de dialogar con las demás, en especial con una

pastoral de conjunto desafiada en su misión, catequesis, liturgia, sacramentos, y vida comunitaria, y que aún no llega a aproximarse debidamente al discurso mítico.

Proponemos el texto bíblico del *lavado de pies* de Jesús Servidor (Juan 13, 5) como base de reflexión, a fin de liberar los impases ocurridos hasta hoy: silencios, temores, sospechas y amenazas descritas, pues es en ese *lavado* transfigurador del Otro donde precisamente se teje la unidad soñada y deseada por el Dios Liberador, *lavado* servicial por el cual se colabora a la restitución del equilibrio ético-cósmico, con conciencia crítica y práctica sobre el trastorno producido a toda la creación, a lo divino y a lo comunitario. La ruptura ético-ritual queda sanada, salvada y armonizada por el amor y la solidaridad hacia los rostros sufrientes de toda la realidad crística: *yatiris* y *kharisutas*, íconos de la nueva humanidad, con quienes se gesta relacionamente el Reino de Dios.

Si logramos superar la ambigüedad moral y la aculturación, generadoras de desentendimientos, amenazas y sospechas, entre aymaras y cristianos, se podrá dar paso al estatuto ético del *otro*, que en términos evangélicos mostrará nuevas exigencias (no sólo éticas ni rituales) frente al Misterio mostrado en hombres y mujeres afectados por el temor al *kharisiri*; el *otro* no es mayor ni menor que uno por el estatuto que representa, sino que sorprende que los *otros*, originarios y cristianos, ya antes están llenos de la presencia del Misterio de Dios que es lo primero, y luego su expresión estatutaria.

Las visiones y mensajes proféticos recibidos por el *yatiri* con la lectura de la coca y su reconocimiento en la comunidad, nos acercan a los profetas y videntes en 1Sam 3,20; 9,9-ss. Sin embargo, el *yatiri* dista cultural y teológicamente de la figura de Elías, quien comprometido con la defensa de la justicia social en 1Re 21, defiende el *yahvismo* contra la idolatría apoyada por el poder (1Re 18). Entonces, ¿será posible confirmar el rol socio-político exigido por el Primer Testamento al *yatiri* en su práctica ético-ritual, o su presidencia ritual inicia la reconciliación ética del cosmos con la historia, identificando mística y previamente la *historiolatría*<sup>114</sup> que puede pervertirla?

Es posible consultar al *yatiri* sobre temas ético-rituales y sacerdotales, ya que él no lucha contra el *kharisiri-sacerdote* por ser sacerdote, sino porque ha dejado de serlo en sentido auténtico y genuino, aunque su denuncia parta sólo de un sacerdocio aymara y

---

<sup>114</sup> Según Raimon Panikkar, la *historiolatría* podría ser una de las consecuencias en las que han caído ciertas teologías que tienen como marco de referencia al Jesús histórico.

vaya hacia él; más bien, hoy surgen nuevas víctimas *kharsutas*, aculturadas, aculturables y no originarias, señaladas como nuevos *kharisiris*, y aun con lo fatal que representa, también hablamos de nuevas esperanzas que nos aseguran que la ética ritual aymara se está abriendo a la participación y al acompañamiento de una pastoral de conjunto.

Creemos obligatorio escuchar y acompañar a las Víctimas desde todas estas posibilidades, pero además de los discursos teológicos opresores y el temor al discurso del *kharisiri*, hay también necesidad de anunciar y de defender la Vida, aunque se tenga que pasar por desconciertos e incredulidades; las creencias míticas y ético-rituales aún indican extracción, expropiación, de algo más profundo que habita en ellos-ellas, y que es a la vez sagrado y misterioso: la Vida conservada en las entrañas, la Grasa, sacada de dentro, robada, cortada, extraída, e incluso comercializada hasta nuestros días.

De ahí que también sea de obligatoriedad vernos por un momento reflejados en los rituales de sanación, experimentando a qué nivel llegan las diversas comprensiones de *lo* sagrado cuando nosotros mismos –cristianos en tierra extranjera– aparecemos de manera inversa como perfectamente paganos o profanos. La categoría *pagana* de nuestra condición humana, hombres y mujeres de la tierra, necesitados de lluvia, calor, afectos, y de los demás para vivir, nos une también a lo *pro-fanum* del mito del *kharisiri*, no en su carácter antagonista o enfrentadizo, sino en su posición frente a *lo* sagrado, fuera-del templo, fuera-de y frente-a lo que nosotros entendemos por templo, en el espejo del otro.

Pastoralmente debemos evaluar los nuevos horizontes de sentido que el mito sigue generando: su traslado de la forma tradicional de *kharisiri-sacerdote* a médico, profesional, comerciante o dirigente, supone nuevos acercamientos y planificaciones de participación y acompañamiento al mito y al ritual de sanación, pues ya existen nuevas Víctimas; por ello requerimos otras lecturas teológico-pastorales para la prelatura de Juli.

Vigilaremos el retorno a una pastoral de conservación o nueva sacramentalización que menoscabe la insistencia de la Conferencia Episcopal de Aparecida (2007) sobre la misión de los cristianos, pues tal retorno tendrá que atravesar el filtro ineludible del *kharisiri-sacerdote*: todavía ni cristiana ni occidentalmente hemos profundizado en el imaginario del *saxra* aymara, demonio o entidad maléfica, mientras se siga proclamando ritual y eucarísticamente: ‘Este es el *Saxra*-mento de nuestra Fe’.

Urge participar en la planificación de un próximo diálogo y debate *inter e intra-cultural* en la prelatura de Juli alrededor del mito, ya que existen múltiples demandas rituales, teológicas y éticas alrededor de las Víctimas, y que consiguientemente pudieran corresponder o no con los recientes estudios sociológicos, antropológicos y psicológicos.

Dicho diálogo y debate precisamente nos predispone a lo obligatorio que puede representar la conformación de una Comisión de la Verdad para los asuntos de una nueva pastoral de conjunto. Sin revanchismos ni politizaciones, tal comisión invitará a participar acompañando a las Víctimas y a los entendidos del mito del *kharisiri*, situados desde una plataforma, cristiana y ético-ritual, mixta: *kharsutas, yatiris, chamakanis y/o kallawayas*.

Refiriéndonos con extrañable solidaridad a todas las nuevas Víctimas *kharsutas*, en adelante serán (como ya lo son) la parte central del mito ya que el *kharisiri* al lado de ellas es sólo un pretexto. En el afán de poner en marcha tejidos pastorales liberadores y renovadamente cristológicos con los que participemos de sus sufrimientos y esperanzas, exigimos pastoralmente que se les acompañe como si se acompañara al propio Cristo.

Elías fue *arreatado* al cielo en un ‘carro de fuego’ (2Re 2,1-18); el *yatiri* por su parte es *herido* por el ‘rayo’ iniciando su función oracular con las hojas de coca y su vocación profética; Isaías siente un ‘carbón encendido’ que purifica sus labios (6,6-7), Ezequiel tiene la sensación de comerse un ‘rollo escrito’ (3,1-3). Obligatorio por ello reconocer, en la coincidencia de estos rasgos, el signo de una mística ineludible, y no victimar al *yatiri* con más desprecios, siempre que todo lleve a la práctica de la justicia, a amar la fidelidad y a caminar en humildad con Dios (Miq 6,8) en un contexto ético-ritual.

El *yatiri* tampoco rechaza el culto eucarístico como tal, sino algo de ese culto que no es querido por Dios; por tanto, sembramos semillas de comunión eucarística con la ritualidad originaria y mestiza, más allá de lo inválido o ilícito de un Derecho Canónico. Dios quiere amor, no sacrificio, conocimiento de Dios, más que holocaustos (Os 6,6), sin perder memoria de que los aymaras fueron esclavizados y animalizados en el altiplano; y a ellos es a quienes los sacó de allí con mano fuerte y brazo extendido (Dt 15,15). Es decir, se trata de los rituales éticos y del sacrificio sacramental que *sin* el amor al *otro* y a la *otra*, y sin liberación, simplemente tales rituales y sacrificios no son queridos por Dios.

Una pastoral de conjunto no debe apagar al Espíritu, menospreciando las voces proféticas o apocalípticas aymaras, sino que es su obligación examinarlo todo, reteniendo

lo bueno (1 Te 5,19-21) y lo liberador, en la justicia y en la restitución amorosa y servidora de la salud de las Víctimas, hacia la armonía plena de la realidad (lo ‘*pacha*’).

Finalmente tal pastoral evaluará la preparación y formación de los candidatos al ministerio del altar, atendiendo los roces, los odios, culturales o comunitarios, haciendo reflexión crítica sobre la institución jerárquica, para que los formandos originarios y no originarios, sean informados de los pormenores del *kharisiri*. Queda la posibilidad de empoderarse ficticiamente con el estatus sacerdotal, o con la ambigüedad moral del autoritario y el conquistador, o que con la fama de ‘verse como *kharisiris*’ se desdibuje la vocación al llamado, aculturándose o aculturando a otros sin considerar las raíces de cada cultura.<sup>115</sup> Los nuevos ministros del altar deben seguir mostrando la novedad del Reino, desde una praxis ética y evangélica, sin desmerecer o competir con la ética ritual aymara, pues eso desdice lo que se hace ético-ritualmente, y deshace lo que se dice en Mateo 23,3.

#### **4. Reino y Liberación: contemplación y compromiso**

##### **Lo contemplativo**

La mística materialista y la ético-ritualidad andinas no son ni mucho menos objetos formales folklóricos, sino expresiones fundantes de la experiencia de fe entre los aymaras, y a la vez modos privilegiados de dirigirse al Misterio que desde la orilla cristiana encuentra su plenitud en la Buena Noticia del Evangelio, y en la novedad del Reino que se muestra por la reconciliación y la armonía con lo cósmico, humano y divino. Pero lo que une estos contenidos de fe, fundamentos para una renovada y vigente Teología de la Liberación, cultivada por originarios y cristianos, es el centro de toda nuestra aproximación pastoral: el pobre, Víctima de *kharisiri*, sujeto de la historia.

Haciendo una relectura bíblica de la realidad, lectio divina ‘rumiada’ desde la profética y la apocalíptica, enlazada al discurso mítico que expone situaciones de temor, amenaza, ambigüedad y extracción, y en el marco de la opción por el pobre (Víctima), opción asumida por el mismo Jesús; distinguimos junto al pueblo aymara una misma

---

<sup>115</sup> “[Esperamos] que se forme un sano sentido crítico de la situación social y se fomente la vocación de servicio.” Conferencia del Episcopado Latinoamericano de Medellín, II Paz: conclusiones pastorales n°25.

aspiración: la de liberar a las víctimas de *kharisiri* teniendo como compañera de camino a una pastoral de conjunto. Tal aspiración liberadora por tanto, desde su experiencia fundante, parte de un encuentro personal impostergable con el Misterio que se muestra en la relación orante y permanente con el Dios de la Vida, en la admiración recíproca de nuestras culturas, y en las manifestaciones múltiples de la creación y el cosmos; y más particularmente desde el sufrimiento de los pobres que no sólo refieren un *corte (khari)* drástico y doloroso a la condición humana, sino también a la condición cósmica y divina.

Desde mi lugar de colaborador benedictino, siento entrañable solidaridad con los *kharsutas*, puesto que en ellos se recibe especialmente a Cristo,<sup>116</sup> y en la insistencia de una pastoral de conjunto, creo pertinente la participación y el acompañamiento benedictino desde la espiritualidad monástica y liberadora, que puede participar sobre todo donde se debatan, se avalúen y se enriquezcan en presencia de las Víctimas y los *yatiris*, experiencias litúrgicas originarias, mestizas y cristianas, dando verdadero valor a la *mística* materialista aymara y a una ética ritual enlazadas a la *sabiduría* de los padres griegos y a la teología del mundo (cosmos-historia), *celebrando*<sup>117</sup> el encuentro de la creación con Dios, y su reconciliación final y total en la persona del contemplativo por excelencia, Cristo. Lo benedictino *acompañaría* a la consejería de los Seminarios de la prelatura de Juli y a los agentes de pastoral; los monjes siguen insertos en el distrito aymara de Chucuito en casi 20 años, lo cual garantiza el desarrollo de nuevas aproximaciones sistemáticas, teológicas y contemplativas, en el terreno fértil de la mítica y la simbólica andina sobre todo aymara, donde ya hallamos sembrada la monacalidad.

### **Lo comprometido**

Se *participará* evangélicamente en el sistema de creencias sin generar pactos de ningún tipo, y se *acompañará* solidariamente el sufrimiento de las víctimas, ofreciéndoles la Buena Nueva de la Salvación a través de una sanación ético-ritual integral, en la escucha respetuosa a las situaciones límite en que se hallen, y con el desciframiento responsable de las cifras míticas, entre otros aspectos. De hecho, es un compromiso

---

<sup>116</sup> “Se les dará una acogida especial a los pobres y extranjeros, colmándoles de atenciones, porque en ellos se recibe a Cristo de una manera particular.” Regla de San Benito de Nursia, capítulo LIII, 15.

<sup>117</sup> “La proposición básica de la *runa-sofía* andina sería: *celebramus ergo sumus*. El modo de relacionarse en y con el mundo es la celebración (símbolo, ritual).” En J. Estermann, *Si el sur fuera el norte*, 2008, 83.

liberador delineado por nuestra aproximación pastoral al mito, que se une a la experiencia latinoamericana en el seguimiento de Cristo desde una opción preferencial por el pobre y el excluido, para tejer con el sacerdocio andino de los y las *yatiris*, y los sufrimientos de los y las *kharsutas*, una opción también preferencial por los sujetos *Extraídos* de la historia, que serán restituidos en el Reino de Dios, donde todos somos invitados por la Gracia al banquete ético-ritual del amor.

Haber atendido el contexto histórico de la etnografía reciente sobre el *kharisiri*, ha servido contra toda paradoja a la profundización del misterio del amor divino, y en esa tónica, la novedad del Reino insiste en una actitud de escucha y de discernimiento (participativo y acompañante) de lo que viven tantas personas en una pobreza y una sobrevivencia que pueden hacer circundar con cierta irresponsabilidad al mito, sin ningún canal liberador. Es ahí donde nos toca descubrir como primera prioridad el plan de Dios en los signos de los tiempos, en las angustias de los *kharsutas* empobrecidos y en sus esperanzas, para transformarlas siempre en vida abundante y en fe perdurable, encarnadas en mutua solidaridad con la cultura humana y el desenvolvimiento cósmico, entretejidos entretejidos admirablemente en el contexto ético-ritual aymara

Finalmente, si una pastoral de conjunto lleva a cabo una opción preferencial por los *Extraídos* y *Extraídas* de la historia, también hay que comprometerse con la propia pastoral, con sus agentes, presbíteros y ordinarios, con todo el pueblo de Dios y hasta con aquellos cristianos y no cristianos que no intentan aproximarse al *kharisiri* desde ninguna perspectiva. En todo caso, el compromiso no sólo es puramente prelatural ni puramente surgido de los no-extraídos: el Reino nos pide también que las Víctimas sean solidarias.

## CONCLUSIONES

En el primer capítulo identificamos los aspectos teologales del *kharisiri* a través de la mediación-socioanalítica evidenciada por las etnografías. Nos aproximamos así al *mythos*, objeto material, que nos permitió dar a conocer los impases entre la fe aymara y la pastoral cristiana. La mística materialista y la ética ritual pudieron mostrarse en la participación del *yatiri* profético, el *kharsuta* apocalíptico, aculturados y sospechosos, quienes responden reactivamente a la ambigüedad moral, a la aculturación, a la sobrevivencia, y a la extirpación de teologías insertas aún en su contexto social, ético y ritual. Por tanto, el mito del *kharisiri* penetra la fe (aymara o cristiana), retándonos a consolidar nuevas hermenéuticas en una relación interdisciplinaria con las demás ciencias, quedando pendientes aún nueve discursos teológicos e ideológicos de opresión y extirpación, y que al menos fueron presentados.

En el segundo capítulo dimos juicios provisionales a los impases producidos. La pertinencia teológica fundamentada en la Escritura y en algunos delineamientos de la ética ritual aymara, mostraron los principios a partir de los cuales podemos hablar de la vocación profética y apocalíptica de las principales Víctimas, *yatiri* y *kharsuta*, y de cómo el corte y la extracción de grasa producidos por el *kharisiri* tienen consecuencias ético-cósmicas de envergadura. El ritual de sanación es necesario en función de la relacionalidad que no sólo involucra al ser humano sino también lo cósmico y lo divino. Nos aproximamos así al discurso mítico, objeto formal, como conocimiento crítico a la doble moral cristiana (desde lo profético y apocalíptico), a la aculturación y a la sobrevivencia (desde la ética ritual aymara). Hablamos por tanto de exégesis cosmovisivas para trabajos futuros en la relación Escritura-Ética Ritual-Contexto actual.

Pues bien, para concluir, la forma tradicional en la prelatura de Juli sigue siendo la del *kharisiri-sacerdote*, y como primera forma de representación aymara, el mito habría podido gestar una reacción ante los discursos teológicos que empezaban a imponerse desde el siglo XVI en la ciudad de Chucuito; en especial, los discursos tridentinos que habrían encubierto teologías andinas casi irreconocibles, pero que pudieron conservarse

desde algún tipo de ritualidad inicialmente clandestina, o expuesta a la influencia oficial tridentina, aquella que, en el intento de *extirpar - extraer* con requerimientos y apologías ibéricas o vaticanas, propiciaría una respuesta mítica fundacional en su versión originaria.

La pobreza y sobrevivencia de la mayoría de Víctimas *kharsutas*, no dejan de referirnos condiciones de miseria como hecho colectivo, desde una injusticia que clama al cielo. Injusticia que está en la base del discurso mítico del actual *kharisiri*, leyendo evangélicamente el sufrimiento de las Víctimas, originarias, y mestizas, religiosas o seculares, afectadas por tal personaje desde la forma tradicional del *kharisiri-sacerdote*.

Frente a esta realidad proclamamos al Dios que libera, y que sigue liberándonos del pecado de la generación de más ignorancia, de más hambre, de más miseria y opresión, de injusticias y odios, y ese mismo Dios nos invita a *participar* y *acompañar* a las Víctimas *kharsutas* del altiplano aymara en la prelatura de Juli.

Las CEBs durante ‘las semanas sociales [en el surandino], encargadas de elaborar doctrina social hacia su aplicación en los problemas del contexto’<sup>118</sup>, han valorado la necesidad surandina de estar al alcance de las poblaciones rurales, con una pastoral de conjunto que por principio debe abrir el discurso mítico referido a nuevas evaluaciones, encuentros y relecturas a la luz de la fe, y a espacios de solidaridad con las víctimas apoyándose en estudios serios de carácter teológico, sociológico, histórico,<sup>119</sup> conociendo mejor la comunidad donde conviven cristianos y aymaras con vocación profética y apocalíptica para referirnos al ritual de sanación de *kharisiri*. Por ello hablamos de una pastoral de conjunto, no con el afán de ‘entrometerse’ y ‘corregir’ los asuntos de la fe y la cultura local, sino siempre que se pueda, se *participe* de esa misma ética ritual de sanación, hacia la promoción humana que es sanar y reconciliar integralmente a los *kharsutas*, en lo creyente y en lo social, *acompañándolos* terapéutica y espiritualmente en las nuevas circunstancias que esperamos revelen Víctimas recuperadas y salvadas, junto a una pastoral de conjunto que encarne la fe en la misericordia y el amor por el Reino.

---

<sup>118</sup> Conferencia del Episcopado Latinoamericano de Medellín, I Justicia n° 3 y 18.

<sup>119</sup> *Ibid.*, XV Pastoral de conjunto n° 12.

## BIBLIOGRAFÍA EN CIENCIAS TEOLÓGICAS

- Arnold, Simón Pedro. *Ensayos Andinos*. La Paz: IDECA - Verbo Divino, 2009.
- . *Comunicación Interpersonal*. Taller del 25 de junio, 2007.
- Beauchamp, Paul. *Ley, Profetas, Sabios, lectura sincrónica del Antiguo Testamento*. Madrid: Ed. Cristiandad, 1997.
- Berg, Hans van den. “Los aymaras entre principio y final de los tiempos”, en *Curso de teología pastoral, Evangelización y cultura boliviana*. Sucre: 1970.
- Biblia de Jerusalén. Bilbao: Editorial Desclée De Brouwer, 1988.
- Biblia Latinoamericana. Editorial verbo Divino. Madrid, 2002.
- Catecismo aymara castellano. *Pequeño devocionario cristiano y liturgia de la santa misa*. Prelatura de Juli: 1992.
- Documentos del Magisterio de la Iglesia Católica:
- Carta Encíclica *Mater et Magistra*. Roma: 1968.
  - Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*. Roma: 1965.
  - Conferencia del Episcopado Latinoamericano de Medellín: 1968.
  - Conferencia del Episcopado Latinoamericano de Puebla: 1979.
- “Carta Pastoral de los obispos peruanos sobre aspectos de la cuestión social en el Perú, enero 1958”. Cuzco: Documentos Pastorales, IPA, 1983.
- Dussel, Enrique. *Historia General de la Iglesia en América Latina*. Introducción General a la Historia de la Iglesia en América Latina. Tomo I / 1. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1983.
- Estermann, Josef. *Filosofía Andina, sabidurías andinas para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT, 2006.
- . *Si el sur fuera el norte*. Quito: Editorial Abya Yala, 2008.
- Irarrázabal, Diego. “Iniciando un diálogo: lo intercultural en la teología”, epílogo en Raúl Fornet Betancourt *Interculturalidad y religión. Para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo*, Quito: Abya Yala, 2007, disponible en <http://tiempoaxial.org/textos/TA9Epilogo.htm>. Acceso: diciembre 2011.

- . *Un cristianismo andino*. Quito: Editorial Abya Yala, 1999.
- Jalicoeur, Luis. *El Cristianismo Aymara ¿Inculturación o culturización?* Washington: The Council for research in values and philosophy & Universidad Católica Boliviana, Cochabamba, 1996.
- Panikkar, Raimon. *Sobre el diálogo intercultural*. Salamanca: S. Esteban, 1990.
- . *Elogio de la sencillez*. Navarra: Verbo Divino, 1993.
- . *Mito, fe y hermenéutica*. Barcelona: Herder, 2007.
- . *El Espíritu de la política*. Barcelona: Península, 1999.
- Schökel, Luis Alonso. *Hermenéutica de la Palabra. I Hermenéutica Bíblica*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1986.
- Zambrano, Luis. “El problema del mal en el mundo andino”, en *Teología Andina. El tejido diverso de la fe indígena. Tomo II*. La Paz: Teología y Filosofía Andina N° 3. ISEAT, 2011.

## BIBLIOGRAFÍA EN OTRAS DISCIPLINAS

- Aguiló, Federico. *El lik'ichiri: un signo de autodefensa personal*. Simposio: Simbología Andina. Sucre: Biblioteca Etnológica, 1983.
- Anson, Juan & Szeminski, Jan. “Dioses y hombres de Huamanga”. En *Allpanchis Phuturinga N° 19*. Cusco: Instituto Pastoral Andina, 1982.
- Armas Asín, Fernando. *Wiracocha, pastoral católica y mitología del Titicaca. Consideraciones desde la mitografía y la andinística*. Navarra: Anuario de Historia de la Iglesia, Universidad de Navarra, 2002. Disponible en <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=35501119>  
Acceso: enero 2010.
- Comisión de la Verdad, CVR-PERÚ. Disponible en [http://www.cverdad.org.pe/informacion/discursos/en\\_ceremonias15.php](http://www.cverdad.org.pe/informacion/discursos/en_ceremonias15.php)  
Acceso: agosto 2011.
- De Lucca, Manuel F. *Diccionario práctico*. La Paz: Editorial los amigos del libro, 1987.
- Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Ediciones Guadarrama, Colección Punto Omega, 1981.

- Fernández Juárez, Gerardo. *Kharisiris de agosto en el altiplano aymara de Bolivia*. Arica: Chungara, Revista de Antropología Chilena, Vol. 38, N° 1, 2006, disponible en <http://www.scielo.cl/pdf/chungara/v38n1/art06.pdf>. Acceso: abril 2010.
- *Kharisiris en acción: cuerpo, persona y modelos médicos en el altiplano de Bolivia*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2008.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe [1613]. *El primer nueva cronica y buen gobierno*. México: Edición crítica de John Murra y Rolena Adorno, Siglo XXI, 1980.
- Guillén Guillén, Edmundo. *Parcialidades de Hatun Rukana y Laramati en el siglo XVI: represión de la campaña anticristiana de 1569 y descripción de sus pueblos en 1586*. Disponible en [http://www.geocities.ws/edmundoguillenguillen/paginas/documentos/html/las\\_parcialidades1.html](http://www.geocities.ws/edmundoguillenguillen/paginas/documentos/html/las_parcialidades1.html) Acceso: junio 2011.
- Kato, Takahiro. “El Pishtaco como intermediario entre la comunidad y la ciudad en el mundo andino” en: Millones, Luis y Tomoeda, Hiroyasu. *Pasiones y Desencuentros en la cultura andina* Lima: Fondo Editorial del Congreso de la República, 2005.
- Layme, Félix. *Diccionario Bilingüe*. La Paz: Ed. Consejo Educativo Aymara, 2004.
- Lozada, Blithz. *Cosmovisión, historia y política en los Andes*. La Paz: Producciones CIMA, 2006, disponible en [http://casadelcorregidor.pe/descarga/Cosmovision\\_andina\\_\(B.\\_Lozada\).pdf](http://casadelcorregidor.pe/descarga/Cosmovision_andina_(B._Lozada).pdf). Acceso: enero 2011.
- Medina, Javier. *Caminar acompañados: pasos para cambiar a un sistema de vida propio y a la mano*. Disponible en <http://www.bernalmansilla.org/2012/02/de-la-revolucion-al-pachakuti.html> Acceso: noviembre 2011.
- Millones, Luis. Fuentes de estudio de la colonia IV: *Taki Onkoy*, enfermedad del canto a la epidemia. Santiago de Chile: Centro de Investigaciones Barros Arana, DIBAM, 2007.

- Molinié Fioravanti, Antoinette. *Sebo bueno, indio muerto: la estructura de una creencia andina*. Lima: Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos, 20, N°1, pp. 79-92, 1991, disponible en [http://www.ifeanet.org/publicaciones/boletines/20\(1\)/79.pdf](http://www.ifeanet.org/publicaciones/boletines/20(1)/79.pdf)  
Acceso: octubre 2011.
- Morin, Edgar. *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Ed. Gedisa, 2005.
- Oblitas Poblete, Enrique. *Cultura Callaway*. La Paz: Ediciones Populares Camarlinghi, 1978.
- Paredes, Rigoberto [1920]. *Mitos, Supersticiones y Supervivencias Populares de Bolivia*. La Paz: Biblioteca del Sesquicentenario de la República, 1975.
- Pino, Ana María. “Crónicas de muertes anunciadas”, Los Andes (Puno, Perú), 24 de enero de 2011, disponible en <http://www.losandes.com.pe/Opinion/20110124/45608.html>.  
Acceso: octubre de 2011.
- Rivière, Guilles. *Lik'ichiri y Kharisiri, a propósito de las representaciones del “otro” en la sociedad aymara*. Lima Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos, 20, N°1, pp.23-40, 1991, disponible en [http://www.ifeanet.org/publicaciones/boletines/20\(1\)/23.pdf](http://www.ifeanet.org/publicaciones/boletines/20(1)/23.pdf)  
Acceso: octubre 2011.
- Shmittz, Jean Claude. *La herejía del Santo Lebré*. Barcelona: Muchnik, 1984.
- Spedding, Alison. *El kharisiri*. Cuzco: Conferencia en la ciudad del Cuzco, 1995.
- . *Sueños Kharisiris y Curanderos - Dinámicas Sociales de las Creencias en Los Andes Contemporáneos*. La Paz: Editorial Mama Huanco, 2005.
- Tschopik Jr., Harry. *Magia en Chucuito. Los aymaras del Perú*. México: Instituto Indigenista Interamericano, 1968.
- Velásquez, Silvia. “El kharisiri entre los aymaras de Yunguyo y Chucuito”. Tesis, Universidad Nacional del Altiplano, Facultad Ciencias Sociales, Puno, 2004.
- William Zababurú. *El etnocacerismo, ¿un Leviatán en los Andes?* Disponible en <http://red.pucp.edu.pe/ridei/wp-content/uploads/biblioteca/Villiam%20Zababur%C3%BA%20Go%C3%B1%20%20A1z.pdf>

## CIBERGRAFÍA DE INTERÉS

Sobre la Orden de Dominicos:

<http://www.dominicos.org/domingo/dominicana0.htm>.

Sobre *Taqui Onkoy*:

<http://historiadoresprecolombinos.wordpress.com/2010/02/06/el-taki-onkoy-por-luis-millones/>

Sermón del obispo de Puno-Perú:

[http://www.youtube.com/watch?v=QKyo8IfcfSo&feature=player\\_embedded#](http://www.youtube.com/watch?v=QKyo8IfcfSo&feature=player_embedded#)