

# Ayllu y ritual terapéutico en la medicina andina

J. VAN KESSEL  
U. Libre de Amsterdam

## RESUMEN

El médico andino tradicional aplica sus técnicas curativas y preventivas en un contexto ritual que suele ser tildado de magia o de brujería, implicándose así una descalificación fácil de curandero y un justificativo prematuro para el monopolio de la medicina científica en los Andes. Para apreciar el real significado de este ritual y para evaluar el sistema de salud andino en general (a pesar del desmoronamiento del mismo, la pérdida de conocimientos y técnicas terapéuticas autóctonas y los abusos sobrevenidos), el autor relaciona la visión del indígena referida a salud y enfermedad en el contexto de la cosmovisión andina y luego ofrece un esquema interpretativo del ritual terapéutico, aduciendo unos ejemplos elaborados.

## ABSTRACT

*Traditional Andean medicine man applies his therapeutical and prophylactic techniques within a ritual context that usually is considered as sorcery or witchcraft thus implying an easy disqualification of the practitioner and an early justification for monopoly of scientific medicine in the Andes. In order to estimate the actual meaning of this ritual, and evaluate the Andean system of health (no matter the disintegration, loss of autochthonous therapeutical knowledge and techniques, and the abuses perpetrated hitherto), the author relates the indian viewpoint concerning health and infirmity within the structure of Andean cosmovision. He offers, then, an explanatory scheme of therapeutical ritual presenting elaborated examples.*

## I.- LA COSMOVISION ANDINA: EL AYLLU COMO TOTALIDAD ORGANICA

El ayllu mayor, llamado también comunidad o etnia, representa la concreción de lo que en términos antropológicos se indica como el cosmos andino. En tres párrafos mencionamos aquí brevemente sus características, por cuanto tienen relevancia para la concepción de salud y enfermedad y para el ritual terapéutico.

### *El ayllu-cosmos*

En otra oportunidad, analizando la mitología vigente en la comunidad de Cariquima (Chile), hemos señalado —y Buechler en su estudio de la comunidad de Cumpi (Bolivia) lo confirma (Buechler, 1971: 90-91)— que la cosmovisión aymara (entendida como sistema de clasificaciones de la naturaleza y de lo sobrenatural) tiene su origen en la estructura económica y sociopolítica de la comunidad. Esta proposición se respalda más que nada por el origen ecológico de las divinidades, su función en la mitología y su actuación según el modelo humano-aymara.

El Cosmos, en que nosotros solemos distinguir un macrocosmos (del mundo o universo) y un microcosmos (del ser humano), tendría para el hombre andino por lo menos dos dimensiones más, si éste sintiera necesidad de tales distinciones analíticas, a saber: la dimensión

social (la familia, el ayllu) y la dimensión espiritual o sobrenatural (el panteón autóctono y cristiano y los muertos). Más interesante para él es que el cosmos, en su visión, es uno e integrado, a pesar de la amenaza de la desintegración, el vuelco, el *Kuti*. El cosmos, además, es una totalidad viva, con vida propia, universal, orgánica, algo como animal-cósmico (Bastien, 1973: 28). La Pachamama, divinidad universal aymara, es una expresión mitológica de esta cosmovisión, de la vida una y universal del mundo, la que incluye a todos los seres: hombres y animales, plantas, piedras, cerros y fuentes, en breve, todas las cosas del mundo, y todas estas cosas participan en la vida del mundo.

### *El ayllu tierra y el ayllu comunidad*

En su lado interior, todas las cosas se comunican unas con otras (cf. Van Kessel, 1980: 321). Dice Buechler, que en esta cosmovisión existe un paralelismo (no una causalidad), entre los procesos humanos-sociales y los procesos naturales-ecológicos. Existe también un paralelismo entre los procesos naturales y los sobrenaturales.

El paralelismo entre los procesos naturales y humanos aparece: 1) en similitudes de contextura (ej. la mujer encinta que hila la lana// el cordón umbilical torcido que produce el estrangulamiento); 2) similitudes de acción (ej. presencia de incienso "Lágrima secada de pino"// hace secar la leche materna; el aborto que corta el normal proceso de la fecundidad humana// atrae la helada, que corta el proceso productivo de la chacra); 3) en similitudes de condición (ej. la mujer encinta// favorece la fertilidad de la chacra trabajándola; la mujer en su menstruación// corta la fertilidad de la chacra si se acerca).

No se trata de casualidad, sino de paralelismo. El aborto no causa la helada. Más bien, para mantener el equilibrio y la normalidad de las fuerzas naturales (meteorológicas y vegetativas, tan necesarias para la economía campesina), es necesario mantener y cuidar una normalidad complementaria en la conducta humana (la reproducción humana, la producción económica, las relaciones sociales). En cambio, cuando aparecen anormalidades en el ambiente humano (aborto, adulterio, parición de gemelos, etc.), es de esperar que aparezcan anormalidades similares en el ambiente natural (granizadas, sequía, inundaciones, plagas y enfermedades). En el caso de la conducta humana anormal (conducta atípica o "error" "pecado"), la secuencia de calamidades sólo puede ser bloqueada por el Yatiri, "el que sabe". El Yatiri sabe efectivamente del buen orden y lo vigila buscando la razón de las enfermedades y su curación. Sabe descubrir las correlaciones sobre los fenómenos humanos y naturales, entre la conducta y la salud. Descubre las fuerzas sobrenaturales involucradas y sabe del ritual correspondiente. Así, manipulando en forma adecuada al mundo sobrenatural, con fineza y sensibilidad, el Yatiri puede evitar o superar las calamidades naturales (el castigo, la pena, el "llaqui"). Puede hacerlas cesar, bloqueando su desenvolvimiento, siempre previa reparación (corrección, confesión, expiación, etc.) del error (pecado, anormalidad, etc.) en el ambiente humano. Así explica Buechler (1971 90-103) la "ley del paralelismo simpatético" entre los ambientes humano y natural.

El cosmos o en su caso el ayllu constituye una unidad orgánica, viva y completa. Esto se puede deducir del ritual; no sólo del ritual terapéutico y profiláctico, sino también del ritual de iniciación, de paso (de crisis) y del ritual agrícola y ganadero de la comunidad andina. En todas estas ceremonias aparece como elemento central e indispensable la "mesa" de ofrenda para alimentar a las partes integrantes del territorio, mitológicamente personificados en los mallcus, achachila, sirenas, etc. Luego se alimenta a los antepasados vivos y muertos del ayllu, cada uno en su representación. El Yatiri hace circular a partir del centro ritual la sangre (vida), el unto (fuerza) y gran número de elementos para mantener completa la vida de las partes, reafirmando así la integridad orgánica del Ayllu-Cuerpo.

### *El ayllu-cuerpo*

La unidad orgánica del cosmos, c.q. del ayllu, se observa también por la nomenclatura de los lugares del territorio, que conforman no pocas veces un paradigma anatómico animal o humano. La comunidad de Jesús de Machaca (Bolivia) concibe su territorio en términos del paradigma anatómico de un puma (Albó, 197: 788-790). El Cusco Incaico tiene un plano

urbanístico que representa la figura del puma (Agurto, 1980: 113). Los Kaata, como muchas otras etnias andinas, han expresado la concepción de su ayllu (tanto el ayllu geográfico-ecológico, como el ayllu económico-social-político) en términos de un paradigma anatómico-humano. Su ayllu tiene tres partes: Alta, Central y Baja. En la parte Alta se distinguen lugares correspondientes a la cabeza, el pelo, los ojos, la boca y los brazos derecho e izquierdo. Todas son indicaciones orográficas. La parte Central se concibe como el tronco, con el corazón, los pechos y las entrañas. En la parte Baja están las dos piernas y hasta las uñas de los pies. Kaata percibe su mundo como una totalidad completa, viva y orgánica. El paradigma anatómico humano, para organizar y clasificar su mundo, lo encontramos hasta hoy día en gran número de comunidades andinas, aunque pocas veces tan detalladamente como en Kaata (cf. Bastien, 1973: 12).

La mantención de la integridad orgánica es la esencia de la obligación social. Dejades acción nociva a la integridad territorial afecta a la comunidad y a la vida humana, resultando en enfermedad-castigo o en otra "pena". Bastien demuestra en su tesis (1973) cómo el ritual aymara exprime los principios unificadores de las partes geográficas y sociales de una comunidad. El ritual terapéutico y profiláctico, por lo mismo, es en su esencia un ritual integrador.

## II.- PLENITUD Y VACIO EN EL AYLLU: SALUD Y ENFERMEDAD

Entre los comuneros existe por tradición un alto grado de identificación con el ayllu, a pesar del actual debilitamiento de sus estructuras. Esta conciencia tradicional de identidad étnica lleva al comunero a vigilar por la integridad de su ayllu, cumpliendo y haciendo cumplir con todas las obligaciones tradicionales. Estas son: las obligaciones económicas en el sistema de explotación simultáneo de todos los niveles que abarca el ayllu "de pie a cabeza"; las obligaciones de rituales recordatorios hacia los antepasados que le dejaron la responsabilidad de la tierra y del ganado, y las obligaciones religiosas hacia las divinidades y espíritu del panteón autóctono que personifican la Santa Tierra y todas las partes integrantes del ayllu territorio.

El incumplimiento de estas obligaciones afecta a la integridad del todo orgánico que es el ayllu. Del vacío avisan penosamente los muertos y los espíritus con enfermedades y otras calamidades. El incumplimiento o vacío perfora el corazón del "culpable" como "una pena", haciéndose sensible, por ejemplo, en la enfermedad de su hijo. La enfermedad lleva a un examen de conciencia (Monast, 1969: 120): "¿quién y qué está endeudado con sus obligaciones?". Si el caso no resulta claro, se consulta al Yatiri del porqué de la enfermedad. Este actúa como concientizador, confesor y, si se quiere, como psicoterapeuta (Lastres, 1945), antes de iniciar cualquier terapia curativa.

Un caso ocurrido en Kaata-Centro (Bolivia) cita Bastien:

Erminia, la nieta de Carmen y Marcelino, se enfermó de úlceras en la cara, que la abuelita trata de curar con yerbas, pero en vano. Su esposo consultó al Yatiri Sarito que vino para leer la coca. Su diagnóstico definió las úlceras como "mal de huaca" o sea, los antepasados enterrados allí estaban enojados. Carmen revisó cuidadosamente la situación; estaba cierta que el Yatiri tenía razón, porque Martín, su yerno y el padre de Erminia, había arado en una chacra cerca de una antigua tumba. Así Martín había de llevar la ofrenda propiciatoria a la tumba, pero éste se opuso: "si quieres, tú mismo llevas la ofrenda", le dice a su suegro Marcelino. De hecho, Martín opinaba que los muertos estaban más bien enojados, porque su suegro no tenía descendencia masculina. Sus dos hijos murieron y ninguna de las cinco hijas casadas vive en Kaata Centro. La familia de Marcelino perderá el acceso a la Tierra Alta y Baja de Kaata. El ayllu menor de Kaata Centro está afectado, porque ve disminuida su relación con Kaata Alto y Bajo. Todo esto era la "pena" de Marcelino; ésta va más allá de su nieta enferma.

El conflicto entre Martín y Marcelino se solucionó cuando Carmen consiguió que un forastero llevase la ofrenda a la tumba. Erminia sanó, pero todo estuvo "comple-

to” cuando Celia, esposa de Martín, comunicó que estaba encinta, podría ser de un varoncito y éste entraría a asumir los derechos y obligaciones del anciano Marcelino como su propio descendiente. El acceso a Kaata Alto y Bajo estaría asegurado. El ayllu estaría completo e integrado y los antepasados contentos. Se decidió que Yatiri Sarito ofrecería una “Santa Misa”.

Las enfermedades, en particular las de tipo “castigo”, suelen aparecer en consecuencia de la “ley del paralelismo simpatético”. El Yatiri basa su examen etiológico (buscando el porqué de la enfermedad) y su diagnóstico es la búsqueda del paralelismo. Luego elige una terapia adecuada, que —en contexto ritual— se ajuste al caso en todas sus dimensiones o aspectos: religiosos y social, ético y psíquico, técnico, farmacológico y dietético. En la etiología aparecen combinaciones como éstas:

- |  |  |
|--|--|
| 1) Los padres pelean (El matrimonio se desintegra, afectándose las estructuras comunales). | — y los hijos se enferman (la integridad de su vida se deshace también, visualizando la desintegración de la familia y del ayllu). |
| 2) El Achachila del cerro sembrado de piedras, perturbado.                                 | — produce erupciones en la cara.   |
| 3) Las tumbas antiguas perturbadas.  | — produce la enfermedad de la huaca.   |
| 4) El error de menoscabar (in-) conscientemente la integridad del ayllu-tierra.            | — permite la enfermedad desintegradora del cuerpo humano, sea del “pecador”, sea de su hijo.                                       |

Hasta aquí constatamos que la salud o la plenitud de vida y la integración del mundo o ayllu mantienen una íntima correlación. La pena (“llaqui” o vacío existencial, según Kusch) tiende a aparecer simultáneamente en el ambiente humano (la comunidad o la familia) y en el ambiente natural ecológico. Así también, la “plenitud”, que es su contrario positivo, tiende a aparecer sensiblemente como la vida que prospera y florece, tanto en el ambiente humano como en el medio natural circundante. Por su parte, el Yatiri, y el hombre andino en general, se preocupa más que nada del porqué de la enfermedad. La índole nosológica del mal es de interés secundario. De igual modo, el tratamiento, los fármacos, la técnica terapéutica positiva y empírica son de gran interés, pero siempre de importancia secundaria. El tratamiento y los fármacos no son más que una parte del ritual terapéutico total, el mismo que persigue la reintegración total del enfermo: la integridad del ayllu-territorio y del ayllu-comunidad, del pleno funcionar del enfermo en su ayllu y por ende la plenitud de su vida y salud.

A continuación analizaremos el ritual terapéutico.

### III.- EL RITUAL TERAPEUTICO

Un *esquema sinóptico* es necesario hacer del ritual terapéutico, porque éste es sumamente variado, según la etiología, el diagnóstico y las variaciones regionales; difícilmente escaparíamos a la impresión de una fantástica bizarrería. Sin embargo, es posible distinguir orden y sistema. Antes que nada hay que recordar que los remedios y los tratamientos son parte integral del ritual terapéutico y que son escogidos de acuerdo a los mismos criterios etiológicos y nosológicos y con variaciones regionales. No es posible tratarlos aquí, pero tampoco debemos perturbarlos de su tremenda y confusa variedad.

Podemos distinguir rituales terapéuticos de tipo profiláctico y de tipo curativo. También distinguimos rituales de tipo integrador y de tipo ordenador. De este modo aparece un diagrama de cuatro casillas:

FIN RAZON	RITUAL PROFILACTICO	RITUAL CURATIVO
RITUAL INTEGRADOR	I. ej. Iniciación de casa, templo, etc. "Bautizo" Ritual de Cusco incaico del mes de enero; ayunos, confesión.	III. Rituales terapéuticos de enfermedad-pecado.
RITUAL ORDENADOR	II. ej. Rituales de limpia de ganado, casa, chacra, ritual de Cusco incaico de septiembre.	IV. Rituales terapéuticos de enfermedad-víctima.

Fig. 1.- *RITUAL TERAPEUTICO ANDINO, SEGUN RAZON, ETIOLOGIA Y FINALIDAD.*

En la primera casilla (del ritual profiláctico-integrador) encontramos la "misa" (o mesa de ofrenda integradoras) en oportunidades de iniciación, ej., de casa o corral nuevo, de templo restaurado. Los elementos o ítems rituales y los participantes representan todas las dimensiones y todas las partes constitutivas del ayllu-cosmos, de que la nueva casa familiar, etc., formará parte orgánica. La ceremonia procura asegurar un lugar abrigado donde brote y prospere la nueva vida de su plenitud. En esta casilla se ubican también el "cápac Raimi Camay Quilla" con los rituales colectivos de ayunos y confesión, que en el mes de enero tenían lugar en el Cusco incaico (cf. Guamán Poma; (1613) 1956: 416-418) y los restos de estos ritos que hasta hoy sobreviven en algunas comunidades, no los analizamos aquí, ni tampoco los rituales de la siguiente casilla.

En la segunda casilla (del ritual profiláctico-ordenador) se ubican las ceremonias de la "limpia" (de ganado, de casa, etc.), y también el ritual cusqueño de septiembre, en la fiesta de Coya Raymi (cf. Guamán Poma; *Ibid*: 425-426). Estas técnicas simbólicas de prevención tienen todo en común que se pretende expulsar ritual y simbólicamente (y por eso realmente) a los elementos y espíritus generadores de enfermedades, relegándolos al ambiente que les corresponde: a los cerros, el mar, el desierto, o a donde sea, pero siempre fuera del ambiente del ayllu. Se trata de baños rituales en el río (que se ha de llevar todo lo malo al mar), de incineraciones con dispersión de cenizas al viento o al río (para que se lo lleve también). Se protege vida y salud, reubicando a los elementos enemigos y enfermantes fuera del ayllu-cosmos y reordenando su mundo.

En la tercera casilla (del ritual curativo-investigador) se encuentran las ceremonias terapéuticas con sus correspondientes tratamientos en cuanto tengan relación con la enfermedad-pecado; se pretende reintegrar la salud del enfermo y reintegrar al paciente en su ayllu. Etiológicamente, la razón del mal está en el enfermo mismo (o sus parientes) que cometió un error, aún si fuera inconscientemente, dejando así un "vacío".

El elemento de confesión-expiación-cumplimiento de obligaciones es significativo y esencial para iniciar un proceso exitoso de recuperación mediante tratamiento farmacológico, dietético, simbólico-sugestivo, etc.

En la última casilla (del ritual curativo ordenador) encontramos las ceremonias que pretenden propiciar la recuperación del enfermo-víctima, mediante la expulsión del elemento enfermante intruso. Se trata de enfermos por brujería o por espíritus malignos que salieron de sus lugares. El Yatiri inicia el proceso terapéutico con una ceremonia de reubicación. Remite al espíritu enfermante a su lugar propio, fuera del ambiente del ayllu-cosmos, cuyos límites se reafirman y se refuerzan.

### *El ritual terapéutico curativo ordenador*

Si de acuerdo a los criterios etiológicos interpretados por el Yatiri el enfermo es víctima de brujería o de un "asalto" de algún espíritu maligno intruso, el ritual terapéutico básico y previo al tratamiento de recuperación consiste en la expulsión del elemento intruso, enfermante, ordenándolo a su lugar de origen.

La brujería hace enfermarse realmente a la víctima aún si fuera sólo por susto, (auto-) sugestión y por la conducta de su medio que evita su contacto, haciéndolo morir “socialmente”. El médico científico no le encuentra enfermedad alguna, pero el embrujado muere, a no ser que lo salve el Yatiri. A tal efecto, éste devuelve al espíritu enfermante de su paciente al Laika que lo envió, guiándose por los mismos caminos y principios rituales del brujo. En la parte central está la “izquierda mesa”, con elementos invertidos (lana hilada al revés, uso al revés de las hojas de coca, vueltas de izquierda a derecha, manejo con la mano izquierda, etc.). Para los detalles y las variaciones del ritual del desembrujo, véase: Tschopik (1968: 327, ss), y Nachtigall (1966: 329, ss). Cumplida la “izquierda mesa”, el tratamiento del enfermo y su recuperación es simple: dieta reconfortante, descanso, amuleto protector y atención cariñosa de sus parientes.

Más frecuente es el caso de un espíritu maligno, que sin razones de castigo asalta a su víctima. La enfermedad que aparece puede ser la manchariska (el susto), u otra. En caso de susto, la idea, o el mito médico, es que por el impacto salió el ánimo del cuerpo y que el espíritu maligno se entrometió, ocupando su lugar. En esencia, el ritual consiste en: a) expulsar al espíritu enfermante; y b) recuperar el ánimo perdido (cf. Oblitas, 1971: 99-44). Para la expulsión es muy corriente se haga por succión (cf. Vellard, 1957-58: 33); el Yatiri ya tiene un objeto (ej. una piedrecita) en la boca, que sirve de amarra del espíritu enfermante extraído y de vehículo para conducirlo fuera de los límites del ayllu al lugar que le corresponde. La terapia por succión, muy frecuente entre los pueblos andinos (cf. Guamán Poma, (1613), 1956: 200), era un horror para los extirpadores de idolatrías (Cobo, (1654), 1964: 228; Arriaga, (1612), 1920: 39), y los curas confesores de los siglos XVI y XVII preguntaban a sus penitentes “si ha chupado a enfermos o niños para sanarlos” (Vellard, 1957-58: 20).

En la terapia del susto (Manchariska o jabjaska) sucede también que el cuy, por medio de la soba o “rantin”, es cargado con el espíritu maligno intruso. Luego lo llevan a la huaca a que pertenece el espíritu y lo sueltan allí mismo (cf. Sal y Rosas, 1967: 260). En cambio, el ánimo perdido es buscado en el lugar donde pasó el susto. Como su amarra y vehículo usan la ropa del enfermo. El ánimo es atraído con palabras cariñosas y llevado con cuidado al enfermo. Luego siguen el tratamiento de descanso en un ambiente cariñoso y la recuperación. La ceremonia tiene alto valor y eficacia psicoterapéutica, según Sal y Rosas (1970: 255), quien lo llama “insustituible” frente a las dolencias del susto: “su acción es superior a la del médico oficial, quien no puede penetrar como el jampek (Yatiri especializado en manchariska) al mundo espiritual del indígena”. Esta ceremonia es llamada también “pichka” o “tracakha” (de trocar).

Otro ejemplo de un ritual curativo-ordenador, llamado “llumpakha”, citamos en R. Paredes (1963: 258), quien describe la purificación de un pueblo en la oportunidad de una epidemia.

Reunidos el Yatiri y sus ayudantes en casa de un enfermo y después de masticar coca y libar alcohol, invocaciones a las divinidades y súplicas a la enfermedad (personificada), friccionan el cuerpo del enfermo con medicinas caseras, que luego envuelven en taris (pañitos) junto con alguna ropa del enfermo, unos alimentos y dinero para el viaje. Todo el cargamento es el equipaje de la enfermedad, a la que no cesan de rogarle que se vaya, y al fin de que se retire contenta, van conduciendo todo aquello hasta el lindero próximo donde descargan y le imploran que no vuelva más, invocando al mallku (cerro) para que le obligue a irse; sobre la carga ponen un rótulo indicando el camino a seguir. Los mandones de la comarca vecina deben hacer pasar el cargamento con iguales formalidades hasta el lindero opuesto. Vuelven los cargadores corriendo, después de descargar el cargamento. Al día siguiente hay un festín...

Frazer describe cómo durante una epidemia la ropa de la gente atacada fue rociada con aguardiente, cargada sobre una llama y abandonado el animal en los cerros para que se llevara la enfermedad (J. Frazer, 1930, *The Golden Bough*; N. York: 565). Un ritual similar llamado “Troka” también y destinado a desterrar la enfermedad, describe Tschopik (1968: 325), mencionando la p’awaque o mesa ofrecida a la misma enfermedad. La mesa representa

simbólicamente a todas las partes integrantes del ayllu-territorio que cada una aporta con sus productos típicos de altura y valle.

Según Lastres (1945, 70), “la medicina incaica fue —y la medicina mágica entre los indios lo es siempre— un conjunto de prácticas: ayunos, penitencias, purificaciones, masajes, succión, magia externa, para extraer el quid malignum”, el autor está confesando (más que demostrando) que el ritual terapéutico andino en general es de tipo ordenador. Indudablemente, el ritual “ordenador” tiene aplicación bastante amplia, pero no exclusiva.

Concluyendo, constatamos que estos rituales, con su gran número de variaciones, coinciden todas en que el enfermo es víctima de asechanza externa: un embrujo o un asalto de espíritu maligno. La enfermedad personificada o el espíritu enfermante no pertenece al ambiente del ayllu-cosmos. Atenta contra su plenitud y amenaza con desintegración al comunero y al ayllu. El ánimo del enfermo es chupado, comido, robado, etc., en fin, se está perdiendo, su vida fenece. La obra del Yatiri, después de reconocer la razón etiológica de la enfermedad, consiste en reponer las cosas en su lugar. Trae el ánimo perdido a reocupar su lugar en el cuerpo del enfermo y expulsa al espíritu maligno del ambiente del ayllu-cosmos, relegándolo a su propio lugar (al brujo que la envió, o al cerro-maestro de los brujos (ej. el Misti de Arequipa), o en general a lugares lejanos y desérticos). Así el Yatiri, como administrador de la salud, reordena las cosas en su lugar y reafirma las fronteras protectoras del ayllu en defensa de la prosperidad y la vida que en él florecen y se despliegan en toda su plenitud.

En su dimensión social, el ritual terapéutico curativo ordenador incluye y compromete al Yatiri y sus ayudantes, al enfermo y sus parientes e implícita o explícitamente a todo el ayllu-comunidad. En su dimensión material, moviliza variedad de elementos rituales de claro valor simbólico y farmacológico, que representan las partes integrantes del medio ecológico, es decir: del ayllu-territorio. Es un ritual colectivo que pretende defender la salud del comunero y la plenitud del ayllu contra la arremetida de las fuerzas malignas y destructivas externas.

### *El ritual terapéutico curativo reintegrador*

En el caso de una enfermedad-pecado, consecuencia de un error o incumplimiento del enfermo o su pariente, el ritual tiene otro carácter y otra finalidad. No es de defensa contra un enemigo externo, sino de reintegración interna. Tratándose de la enfermedad-pecado, encontramos como ritual curativo el elemento de confesión, expiación, reparo. Con la confesión pueden darse elementos de baño ritual y penitencia. Con el reparo se da la “salud misa”. Con la expiación puede darse el peregrinaje a un lugar sagrado o santuario. Son infinitud de ritos y ceremonias que todos pretenden completar el vacío que dejó el “error” o reintegrar la plenitud de vida del enfermo y la unidad orgánica sobre el ayllu.

Quiero demostrar esto con un ejemplo elaborado de la “salud misa” (o salud mesa) según el ritual terapéutico de los callawayos de Kaata, resumiendo parte del capítulo correspondiente en Bastien (1973). Los elementos de expiación y peregrinaje tendrán más atención en un párrafo aparte sobre los Santuarios populares y la salud.

La conformación del ayllu de Kaata está representada esquemáticamente en las figuras 2-3. Con la ofrenda al huaco y la mejoría de Erminia, el caso de Carmen y Marcelino no terminó. La hija Celia, casada con Martín, comunicó que estaba encinta, lo cual significó: a) que los antepasados estaban satisfechos con la ofrenda de coca y lana en su tumba; y b) la posibilidad de un heredero masculino para Marcelino, indispensable para asegurar a la familia el acceso a las tierras altas de Kaata. Objetivo de la “salud misa” que había de celebrarse, era asegurar la integridad del ayllu vertical de Marcelino. La salud misa reafirma simbólicamente los principios conceptuales de la sociedad de Kaata y su ordenación geográfico-ecológica. La salud misa tenía que conseguir la “plenitud” para las familias de Marcelino y Martín, vinculada a la plenitud de los tres niveles ecológicos, de día y de noche, de muertos y vivos, del plano de la casa, y de los ayllu jatun (vertical, de Marcelino) y masí (horizontal, de Carmen). Habrá representantes de ambos ayllus y éstas juntarán ingredientes rituales de los tres niveles del ayllu mayor y de la totalidad del mundo (cosmos) circundante.

Los antepasados serán alimentados después del anochecer (al morir el sol) y los “lugares” del ayllu, llamados uywiris, serán alhajados antes del amanecer (al nacer el sol). La casa-dormitorio, orientada al occidente, es el lugar para el ritual de los muertos; y la casa-des-

FIG. 2

EL AYLLU MAYOR DE KAATA

las partes componentes

I apacheta tierra alta pastizales)

II kaata centro (prod.: papa, oca, quinoa)

- con :
1. kaata pata (alto)
  2. qolla huaya (centro)
  3. checa huaya (bajo)
    - a. pachapata
    - b. chacapampa
    - c. pachacocha

III miñakorin (tierras bajas, prod.: maíz, trigo, arvejas, habas, cebollas, etc.)

con ayllus menores: cunlaya, chipuico, quilabaya y chaupimolino

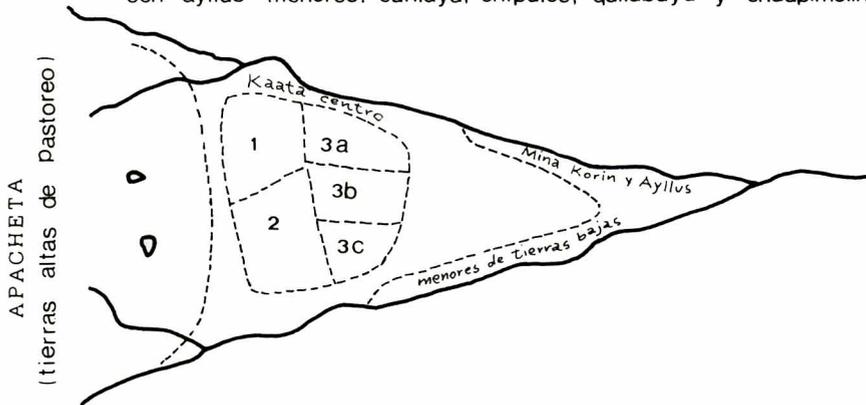
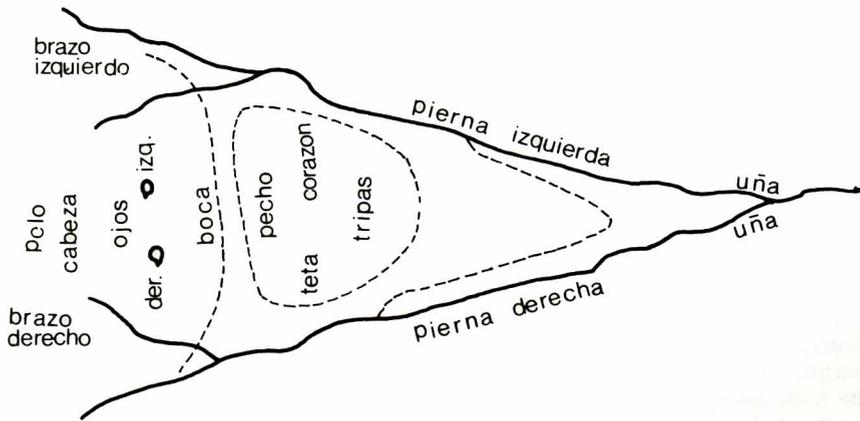


FIG. 3

EL AYLLU CUERPO DE HAATA



pensa, orientada al naciente, es el lugar para el ritual de los uywiris. Alimentando a su tiempo a los uywiris del ayllu y a los antepasados (huacas, chullpas), esta misma plenitud asegura la plenitud deseada del cuerpo humano (salud) y del cuerpo social (el ayllu vertical de Marcelino); Bastien (1973: 122) relata:

A la noticia del embarazo de Celia, pidieron Marcelino y Carmen al Yatiri Sarito hacer una salud misa, para que naciera un hijo varón, que “naciera para vivir”; que se completara el acceso de Marcelino a la tierra. La salud es concebida como la capacidad a cumplir el trabajo y mantener la autoridad necesaria para continuar la casa y el ayllu vertical de Marcelino. Es concebida más en términos sociales que personales. Es concebida también en relación a una unidad geográfica y cultural del ayllu, cuya integridad y plenitud corresponden simbólicamente a la integridad y plenitud del individuo. Los comuneros ven un paralelismo anatómico-orgánico entre el ayllu-tierra y su propio cuerpo. Todo lo que afecta, real o simbólicamente al cuerpo geográfico-ecológico del ayllu, afecta también a su cuerpo personal. Reconocen también enfermedades originadas en la desintegración de unidades sociales. La salud incluye dos elementos constitutivos: la plenitud geográfico-ecológica del ayllu-cuerpo y la plenitud del ayllu-comunidad. La misa salud es una ordenación en términos anatómicos de ítems rituales que simbolizan: 1) el jatun ayllu (vertical, de Marcelino) y el masi ayllu (horizontal, de Carmen); 2) niveles de tierra; 3) la geografía de la casa, y 4) el morir y nacer al sol.

El autor relata cómo, en el ritual previo, Marcelino y Carmen juntaron, durante un mes de largos viajes, los ítems rituales necesarios. Importa: quién los busca, el lugar dónde los consigue y quién provee (vendiendo o prestando). Marcelino consiguió de un compadre en Apacheta un feto disecado de llama. Otros ítems, representando también altura, son: algodón (nubes), una cruz de plata (cielo), braseros e incensarios y la vara (de autoridad vertical y control ancestral). En representación del centro se proveen de vino tinto (sangre), unto (fuerza), monedas de plata (interior de la tierra) y huevos. De Niñakorin (tierras bajas de Kaata), Carmen consiguió claveles, incienso, coca. Otros ítems de significado cósmico-orgánico son: conchas marinas, illas (figurines de plomo) y alimentos para los antepasados. Además aprovechan sus viajes para invitar a los representantes de los ayllu verticales y horizontal. En total participan 12 personas. También son doce los señores (cerros) a quienes se alimentará en la salud-misa. En la ceremonia, Martín (yerno de Marcelino) ocupa el lugar representativo en el ayllu vertical de su suegro, quien así incorpora un nieto heredero, si el hijo de Martín y Celia fuera varoncito.

La ceremonia se extiende durante toda la noche y contiene: 1) alimentar a los antepasados (dirigido hacia el occidente); 2) alimentar a los achachilas de la casa y del patio, de cosecha y de ayllu (son los llamados tawantin, o cuatro, que constituyen una totalidad vinculada a lo femenino y lo masculino, al ayllu vertical y horizontal, cuya explicación detallada sería larga); 3) (después de la medianoche y dirigida hacia el oriente); la propia salud misa, para alimentar a los 12 mallcus (cerros), que termina con un vaticinio, leyendo los corazones y las condiciones morales de los oferentes; 4) al levantarse el sol, la ceremonia termina con una comida festiva de todos los participantes (cf. Bastien, 1973: 134-159).

La ceremonia tiene aspectos y contenidos de: *confesión* del “error” de no haberse procurado un heredero; *rogatorias de perdón* y “*pago*” de las ofrendas debidas; *súplicas por un heredero*; *reparo del error*, presentando al yerno Martín y a su (posible) hijo varón como herederos substitutivos, y *prevención y profilaxis* después del doloroso aviso que era la enfermedad de Erminia, hija de Martín.

La salud mesa hace visible en símbolos —y realiza a la vez— una plenitud uniendo a todos los niveles ecológicos, los grupos de parentesco, noche y día, vivos y muertos, en un intercambio recíproco con los actores, de tal modo que todas estas partes constituyan una totalidad integrada, demostrando que las partes integrantes del espacio, del tiempo y de la comunidad han de ser consideradas como miembros vivos del ayllu de Kaata: del ayllu-tierra y del ayllu-comunidad, del ayllu-cuerpo y del ayllu-cosmos.

#### OBSERVACIONES FINALES:

##### *Lastres: el ritual psicoterapéutico andino*

Tratar el ritual terapéutico bajo este rótulo —tal como lo hacen algunos autores peruanos de los más dedicados al tema— nos parece correcto, pero totalmente incompleto.

Lastres, uno de ellos, observa que la confesión, practicada ya por los ichurus incaicos, presenta una especie de psicoanálisis empírico. El Yatiri, “por su fe y entusiasmo, su plena identificación con la cosmovisión y su profundo conocimiento del alma andina, logra sanar a sus pacientes por la psicoterapia sugestiva principalmente” (1945, 34). Para este autor —que no demuestra aprecio para los valores religiosos y culturales del hombre andino, ni percibe la dimensión social de su medicina— “toda la terapia gira alrededor de la idolatría, de la superstición y de la magia”, y así llega a apreciar solamente los resultados psiquiátricos positivos logrados por aquellos “psicoterapeutas innatos, empíricos, de una simpatía social grande y de gran acción curativa” (Ibid: 35).

Sal y Rosas, su alumno, evalúa también en términos pragmáticos los resultados curativos del Yatiri andino, admitiendo “que hay una milenaria psiquiatría en el Perú que los métodos mágicos de cura (de real eficacia clínica) son los precursores más distantes pero muy significativos de la moderna psicoterapia peruana” (1970: 262).

Lamentablemente, estos autores tienen ninguna o muy escasa atención para el fenómeno total de la medicina andina y su multifuncionalidad dentro del sistema social. Habría que guiarse más bien por los antropólogos y los sociólogos, para ver con claridad que la medicina andina —además de ser una psicoterapia sugestiva— estimula la conciencia social; educa al comunero y defiende la ética social; actualiza su cosmovisión y preserva las estructuras sociales y económicas de la comunidad; estimula la conciencia de identidad étnica; etc.

### *La terapia de los Santuarios Populares*

En los ejemplos del ritual terapéutico presentados anteriormente, la etiología andina subyacente nos sugiere que es necesario atender bien la relación entre la enfermedad, (c.q. la sanación) y el binomio pecado (error, vacío, llaqui) confesión (expiación, ofrenda). Aparece también la relevancia de un estudio de la función de los Santuarios locales y regionales (Copacabana, Coilluriti, La Tirana, etc.), en el sistema de salud popular de la región andina. Así puede resultar una interpretación propiamente andina del “saneamiento milagroso”, mediante las peregrinaciones a los Santuarios Populares.

## BIBLIOGRAFIA

- ACKERKNECHT, E.  
1963  
Medical practices. En: *Handbook of S. American Indians*. Vol. 5, New York, p. 621-644.
- AGUSTO  
1980  
El plano urbanístico de Cusco Incaico: Cusco.
- ALCANTARA, G.  
1974  
Bases de la superestructura fantástica del campesinado cajamarquino. Tesis de la UNMSM, Lima.
- ARRIAGA, P.J.  
1968 (1621)  
*Extirpación de la idolatría del Perú*. (Trans. L. Clark Keating), Kentucky: University Press.
- BASTIEN, J.  
1973  
Qollahuaya rituals: an ethnographic account of the symbolic relations of mand and land in an Andean village; Thesis Cornell University.
- BEDOYA, A.  
1962  
Contribución a la historia de la medicina incaica. En: *Actas y trabajos del II Congreso Nacional de Historia del Perú*, Vol. II, p. 33-41, Lima.
- BERTONIO, L.  
1956 (1612)  
Vocabulario de la lengua Aymara; Ed. Facs., La Paz.
- BOLTON, R. y Ch.  
1976  
Concepción, embarazo y alumbramiento en una aldea Quolla. En: *Antropología Andina*, Vol. 1-2, Cusco, p. 58-74.
- BOURONCLE, A.  
1964  
Contribución al estudio de los Aymaras. En: *Am. Indig.*, Vol. 34, Nº 2 (p. 129-169) y Nº 3 (p. 233-269), México.
- BUECHLER, H. y J.  
1971  
The Bolivian aymara. New York.
- CASTRO, H.  
1979  
Nuestra comunidad indígena, c.8: Brujos y Curanderos. Lima (2a. ed.).

- COBO, B.  
1964 (1653) Historia del nuevo mundo; ed. BAE 91-92, Madrid.
- COSTAS, J.  
1967 Diccionario del folklore boliviano. Sucre, Bolivia.
- CUNEO VIDAL, R.  
1978 El arte de curar. En: Obras, T I, p. 266-275, Lima.
- FRISANCHO, D.  
1963 Creencias y supersticiones relacionadas con las enfermedades en el Altiplano puneño. Ed. Los Andes.  
1978 Medicina indígena y popular. Lima.
- GROLLING, F.  
1978 Cerro Sechín: Medical anthropology's inauguration in Perú? En *Advances in Andean archeology* (Browman, Ed.). Mouton, The Hague/París p. 351-369.
- GUAMAN POMA DE AYALA, F.  
1936 (1614) El primer Nueva crónica y buen gobierno. Ed. París.
- HRDLICKA, A.  
1978 La trepanación en los pueblos prehistóricos de América. En: *Tecnología Andina*, Ed. R. Ravinés, IEP, Lima, p. 687-696.
- KESSEL, J. VAN  
1980 *Danseurs dans le désert; une étude de dynamique sociales*; La Haye, Paris, New York.
- KUSCH, R.  
1970 El pensamiento indígena y popular en América; México.
- LARA, J.  
1975 La cultura de los Inkas. La Paz.
- LASTRES, J.  
1941 La medicina en la Obra de Guaman Poma de Ayala. En: *Revista del Museo Nacional*, Tomo X (1), p. 113-164, Lima.  
1945 Curaciones por las fuerzas del espíritu en la medicina aborígen con textos y glosarios quechua por T.M.B. Farfán. En: *Revista del Museo Nacional*, 14, p. 27-82, Lima.
- MADDEN, J., DESMOND, P. y CANAVAUGH, B.  
1976 ¿Dónde está tu pueblo? Cusco.
- MARIATEGUI, J.  
1979 Valdizán y la medicina folklórica. En: *Cuadernos médico-sociales*, Vol. 4 (6-7), p. 39-46, Lima.
- MARTINEZ, G.  
1976 El sistema de los Uywiris en Isluga. En: Universidad del Norte: *Homenaje al Dr. Gustavo Le Paige, SJ*; p. 255-327, Antofagasta.
- MARZAL, M.  
1971 El mundo religioso de Urcos. Cusco.
- MINKA  
1981 Remedios del pueblo. Vol. 5, Huancayo.
- MONAST, J.  
1969 On les croyait chrétiens: les Aymaras. Paris.
- NACHTIGALL, H.  
1966 *Indianische Fischer, Feldbauer und Viehzuchter*; Berlin.
- NASH, Jane  
1979 "We eat the mines and the mines eat us", Columbia University Press, New York.
- OBLITAS, E.  
1971 Magia, hechicería y medicina popular boliviana, La Paz.  
1978 Cultura Callawaya, La Paz.
- OCHOA, V.  
1975 Formación de la jerarquía de los yatiris en la cultura aymara. En: *Pastoral Andina*. Vol. 10, p. 17-19; Cuzco.
- PANIAGUA, F.  
(s.f.) Manual práctico de plantas medicinales de Bolivia, Cochabamba.
- PAREDES, R.  
1920 Mitos, supersticiones y supervivencias populares de Bolivia; La Paz (3ª ed. 1963).
- PAREDES, V.  
1975 Sechin, posible centro de conocimientos anatómicos y de disección en el antiguo Perú. Cuzco.

- PONCE, C.  
1969 Tunupa y Ekako; 2a. ed., La Paz.
- RAMOS, A.  
1976 (1621) Historia de Nuestra Señora de Copacabana; Ed. Ac. Bol. de la Hist., La Paz.
- RAVINÉS, R.  
1978 Medicina y Cirugía. En: *Tecnología Andina* (R. Ravinés, Ed., IEP, Lima), p. 677-686.
- ROCA, D.  
1967 El sapo, la culebra y la rana, en el folklore actual de la pampa de Anta; en *Folklore*, I. 1, p. 41-65, Cuzco.
- RUIZ, M.A.  
1972 Velar el común: un mito en acción. En: *Actas y memorias del 39 Congreso Internacional de Americanistas*. Vol. 6, Lima, 1970, p. 47-58.
- SAL y ROSAS, F.  
1962 El mito psiquiátrico del robo del alma (jani) en la historia del Perú antiguo. En: *Actas y Trabajos del II Congreso Nacional de Historia del Perú*. Vol. II, p. 273-283, Lima.
- 1967 Procedimientos médicos primitivos de los indígenas peruanos. En: *Revista de Neuropsiquiatría*. Vol. 30, p. 165-179, Lima
- 1972 Observaciones del folklore psiquiátrico del Perú. En: *Actas y Memorias del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas*. Vol. 6, p. 249-162, Lima.
- SEGUIN, C.  
1980 Sobre el significado social de la medicina folklórica. En: *Cuadernos médico-sociales*. Vol. 5 (11) p. 50-55, Lima.
- TSCHOPIK JR., H.  
1968 Magia en Chucuito, México.
- VALCARCEL, L.  
1964 *Historia del Perú antiguo*, T. III, p. 9-530: Religión, magia, mitos y juegos, Lima.
- VELLARDS, J.  
1958 La Conception de l'ame de la maladiechez les indiens américains. En: *Travaux de l'Institut Français d'études Andines* (Paris-Lima, 1957-58), p. 5-33.
- WIZA  
1978 Over onze ziekter – Peru. En: *Wizareeks nr. 3* (Indianen en gezondheidszorg); Amsterdam, p. 28-32.
- 1978 Volksgeneeskunst – Bolivia. En: *Wizareeks nr. 3* (Indianen en gezondheidszorg); Amsterdam, p. 28-32.
- YARROW, J.  
1978 Enfoque del curanderismo en el Departamento del Lambayeque. En: *Actas y Memoria del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas*, Vol. 6, p. 241-248, Lima.

## Chungará, Indices Números 1 al 9

### **VOLUMEN N<sup>OS</sup> 1-2. 1972-1973.**

- LARA, R. "Un año más del Museo Arqueológico San Miguel de Azapa".
- RIVERA, M.A. "A manera de Introducción: Hacia una Política de Desarrollo Integral del Departamento de Arica".
- DAUELSBERG, P. "La Cerámica de Arica y su situación cronológica".
- LUMBRERAS, L.G. "Sobre la Problemática Arqueológica de Arica". (Cartas dirigidas a Percy Dauelsberg y Lautaro Núñez).
- RIVERA, M.A. "Bases para planificar la investigación Antropológica en el Norte Grande chileno".
- ESPOUEYS, O. "Metodología para el trabajo de Cementerios y Ordenamiento de Bodegas en Museos de la Zona Norte de Chile".

### **VOLUMEN N<sup>O</sup> 3. 1974 (agotado)**

- RIVERA, M.A. "Algunas Notas sobre el Aporte de Max Uhle al Desarrollo de la Arqueología de Arica".
- ALVAREZ, L. "Antecedentes sobre su Primera Comunicación Pública de los Aborígenes de Arica".
- UHLE, M. "Los Aborígenes de Arica y el Hombre Americano".
- FOCACCI, G. "Excavaciones en el cementerio Playa Miller, Arica (Chile)".
- ULLOA, L. "Análisis del Material Textil del Sitio 'El Laucho' PLM-7".
- RIVERA, M. et al. "Aspectos sobre el Desarrollo Tecnológico en el Proceso de Agriculturización en el Norte Prehispánico, especialmente Arica (Chile)".

### **VOLUMEN N<sup>O</sup> 4.**

- DAUELSBERG, P. "Excavaciones Arqueológicas en Quiani, Provincia de Tarapacá, Departamento de Arica, Chile".
- ESPOUEYS, O. "Tipificación de keros de Madera de Arica".
- VALDIVIA, L. "Pesca de arrastre con Balsas en Playa de Arica".
- DAUELSBERG, P. "Tambores Precolombinos procedentes de Playa Miller, Arica".

### **VOLUMEN N<sup>O</sup> 5. 1975.**

- RIVERA, M.A. "Una Hipótesis sobre Movimientos Poblacionales Altiplánicas y Transalipiánicas a las Costas del Norte de Chile".
- PLATT, T. "Experiencia y Experimentación: Los Asentamientos Andinos en las Cabeceras del Valle de Azapa".
- SOTO, P. y ROTHHAMMER, F. "Adaptación Biológica a la Altura".
- ERICES, S. "Evidencias de Vegetales en tres cementerios Prehispánicos, Arica-Chile".
- SOTO, P. et al. "Aplicación de un Método de Distancia Genética en la Comparación de Poblaciones Prehispánicas de América".

- SOTO, P. y ROTHHAMMER, F. "Comparación de Patrones de Diversificación Genética y Cultural, entre Poblaciones Selváticas y Altiplánicas del Perú".
- AMPUERO, G. e HIDALGO, J. "Estructura y Proceso en la Prehistoria y Protohistoria del Norte Chico de Chile".
- BERWICK, D. "Valorización del Análisis Sistemático de los Restos de Fauna en Sitios Arqueológicos".

### **VOLUMEN N<sup>O</sup> 6. 1980 (agotado).**

- FOCACCI, G. "Síntesis de la Arqueología del Extremo Norte de Chile".
- SANTORO, C. "Estratigrafía y Secuencia Cultural Funeraria Fases: Azapa, Alto Ramírez y Tiwanaku (Arica-Chile). "Fase Azapa, Transición del Arcaico al Desarrollo Agrario Inicial en los Valles Bajos de Arica".
- MUÑOZ, I. "Investigaciones Arqueológicas en los Túmulos Funerarios del Valle de Azapa (Arica)".
- LYNCH, T. "Presencia y Adaptación Posglacial del Hombre en los Andes Sudamericanos".
- MUNIZAGA, J. "Esquema de la Antropología Física del Norte de Chile".
- VAN KESSEL, J. "Ecología y Orientación: Problemas de la Identidad Cultural de los Aymaras chilenos contemporáneos".
- BERMUDES, O. "La Población Indígena en la Doctrina de Pica. Segunda Mitad del siglo XVIII".

### **VOLUMEN N<sup>O</sup> 7. 1981.**

- HANS NIEMEYER, SCHIAPPACASSE, V. "Aportes al conocimiento del período Tardío del extremo norte de Chile: Análisis del sector Huancarane del Valle de Camarones".
- MUÑOZ, I. "La aldea del Cerro Sombrero en el Período del Desarrollo Regional de Arica".
- SANTORO, C. y MUÑOZ, I. "Patrón habitacional incaico en el área de Pampa Alto Ramírez".
- PIAZZA, F. "Análisis descriptivo de una Aldea Incaica en el sector de Pampa Alto Ramírez". Arica-Chile.
- FOCACCI, G. "Descripción de un cementerio Incaico en el Valle de Azapa".
- MARVIN ALLISON, LAWRENCE LINDBERG, CALOGERO SANTORO, GUILLERMO FOCACCI. "Tatuajes y Pintura Corporal de los indígenas Precolombinos de Perú y Chile".
- MARVIN J. ALLISON, ENRIQUE GERSZ, JUAN MUNIZAGA, CALOGERO SANTORO, GUILLERMO FOCACCI. "Práctica de la deformación craneana entre los pueblos Andinos Precolombinos".

**VOLUMEN Nº 8. 1981.**

- MUÑOZ, I. "Dinámica de las estructuras habitacionales del extremo norte de Chile (valle-costa)."  
SANTORO, C. "Formativo Temprano del extremo norte de Chile".  
FOCACCI, G. "Nuevos fechados para la época del Tiahuanaco en la Arqueología del Norte de Chile".  
HIDALGO, J., CHACAMA, J., FOCACCI, G. "Elementos estructurales en la cerámica del estadio aldeano".  
ULLOA, L. "Evolución de la Industria Textil prehispánica en la zona de Arica".  
ULLOA, L. "Estilos decorativos y formas textiles de poblaciones agromarítimas, extremo norte de Chile".  
NUÑEZ, L. "Asentamiento de cazadores recolectores tardíos de la Puna de Atacama: hacia el sedentarismo".  
SANHUEZA, J., OLMOS, O. "Usmaya I, Cementerio Indígena en Isluga, altiplano de Iquique, I Región de Chile".  
HIDALGO, J., "Culturas y etnias Protohistóricas: área meridional".  
HIDALGO, J. "Fechas coloniales de fundación de Toconao y Urbanización de San Pedro de Atacama".  
ALLISON, M., FOCACCI, G. GERSZTEN, E. SANTORO, C. MUNIZAGA, J. "Estudios radiográficos y demográficos de morbilidad y mortalidad de pueblos Precolombinos del Perú y Chile".  
ROTHHAMMER, F. QUEVEDO, S. COCILOVO, A., FOCACCI, G., LLOP, E. "Microevolución en poblaciones prehistóricas del

área andina. Variación craneométrica cronológica en los valles de Arica".

- ALLISON, M. FOCACCI, G. SANTORO, C. "El perro precolombino en Arica, Chile".

**VOLUMEN Nº 9. 1982.**

- CRAIG, A. "Ambiente Costero del norte de Chile".  
SANTORO, C. CHACAMA, J. "Secuencia Cultural de las tierras altas del Area Centro-Sur Andina".  
BITTMANN, B. "Revisión del Problema Chinchorro".  
NUÑEZ, L. "Temprana Emergencia de Sedentarismo en el Desierto chileno: Proyecto Caserones".  
MUÑOZ, I. "Las Sociedades Costeras en el Litoral de Arica durante el Período Arcaico Tardío y sus vinculaciones con la costa peruana".  
MORAGAS, C. "Túmulos Funerarios en la Costa de Tocopilla (Cobija) II Región".  
BARON, A.M. "Estudios de una Población".  
HIDALGO, J. "Fases de la rebelión indígena de 1781 en el corregimiento de Atacama y esquema de la inestabilidad política que la precede 1749-1781. ANEXO: Dos Documentos Inéditos Contemporáneos.  
LAGOS, R., MENDOZA, E., AMPUERO, N. "La Noche de los Abuelos en Santiago de Río Grande".  
ALLISON, M., FOCACCI, G., GERSZTEN, E., FOUANT, M., CEBELIN, M. "La Sífilis ¿Una enfermedad Americana? ".  
FOUANT, M. ALLISON, M., GERSZTEN, E., FOCACCI, G. "Parásitos intestinales entre los indígenas precolombinos".

sería de ruinas. Sierra le habría dicho que los indios estaban confederados y que él se habría pronunciado por retirarse a un convento de San Francisco y tomar hábitos en caso que la profecía se cumpliera. Admitió que tenía noticias de que en la guerra de Argel habían muerto muchos soldados, pero no que el rey estuviera preso. Se consideraba más español que indio y miraría “más por la subsistencia del Reyno que por la comodidad de los indios”. Sierra lo habría acusado por resentimiento.

Esa noche en la chichería Sierra se ofendió cuando Juan de Dios Orcoguaranca, discutiendo sobre sus noblezas, lo llamó zambo, hijo de zambo e indio, por lo que casi llegaron a los golpes. Las profecías, señala Orcoguaranca, más tarde, eran ampliamente relatadas por el vulgo entre sus delirios<sup>7</sup>.

A fines de 1776, otro hombre fue detenido en el Cusco por hacer llegar cartas de don Joseph Gran Quispe Tupa Inga a los capitanes indígenas de Maras, Urubamba y Guayllabamba, solicitándoles dinero para fabricar su fortaleza. Se trataba de un hombre de más de sesenta años, de oficio labrador y barretero de minas, pero que a esa fecha se encontraba prácticamente indigente, al extremo que mendigaba, no obstante que tenía documentación para demostrar que descendía de los Incas. En la cárcel, a un compañero de celda le confesó primero que en el cementerio de la Catedral le encomendó esa misión el Gran Quispe Tupa Inga, pero más tarde le dijo que le confesaría la verdad, “aunque le quitasen la vida”; que en realidad él era descendiente de tres reyes y se llamaba:

“Don José Gran Quispe Tupa Inga y que como tal le correspondía coronarse en este tiempo, que era él quien había pronosticado Santa Rosa y San Francisco Solona, que para ello se alzarían los indios y le enviarían soldados para cortar el puente de Apurimac, que las armas que estaban dispuestas en casa del coronel de esta ciudad se recogerían y se pondrían en una pieza de la compañía y que hecho ésto morirían los Pucacurcas que estaban gobernando y que se mandarían a hacer bocas de artillería que llegasen a doce leguas de distancia según estaba dispuesto por las leyes, para su fortaleza y defensa”.

Más adelante declara que había hecho escribir esas cartas pidiendo ayuda “suponiéndose Rey por que oyó decir que aquellos pueblos habían recogido mucho maíz y trigo cuando formaron sedición contra el corregidor de aquella provincia y juzgó aliviarse y socorrer sus necesidades”. Por Pucacurcas, dice en su declaración, se entiende a los chapetones o españoles. Sobre las profecías, declara textualmente:

“ha oído decir generalmente en las chicherías a los mozos, que han concurrido con el confesante que está próximo el año de mil setecientos setenta y siete y que en él se había de conocer un Rey Inca por que era el tiempo anunciado y que esto mismo dio a entender al confesante el mozo que estuvo preso en la cárcel de Maras, demostrando bastante alegría y regocijo y dijo tal mozo ojalá fuera así. Y también oyó decir en las chicherías de esta ciudad que una de las señales del cumplimiento de la profecía, era el alboroto y sedición que formaban los indios mestizos contra los corregidores, matando a unos y expulsando a otros de sus provincias”<sup>8</sup>.

El hombre que recibió un real y medio por las tres cartas y que debió acompañar el Gran Quispe a la prisión declaró que lo había hecho por dinero y que no lo denunció a la autoridad porque lo consideraba un fatuo, loco, mentecato y mendigo. Si bien ésto puede ser cierto, Quispe nos ha dejado el testimonio de la expectación milenaria y del sueño que corría en el Cusco.

Pero también arequipeños en viaje de regreso desde Lima, registran que ese año, en las cercanías de Nazca, un español quitó a unos 25 indios que se dirigían a Huarochiri sus papeles o convocatorias cuando los escuchó decir:

“que luego se les acabaría a todos los españoles vivir en estos reinos respecto de ser ellos lexitimos herederos de la corona y que para que ellos vuelvan a recibir el reino se empezaría a darles muerte a todos los españoles el año próximo venidero,