



AIBR
**Revista de Antropología
Iberoamericana**
www.aibr.org
Volumen 13
Número 2
Mayo - Agosto 2018
Pp. 275 - 295

Madrid: Antropólogos
Iberoamericanos en Red.
ISSN: 1695-9752
E-ISSN: 1578-9705

De fantasma a vecino. El *Kharisiri* y la noción de *humanidad* en Los Andes *aymara* peruanos

Domenico Branca

Dipartimento di Scienze Umanistiche e Sociali, Università di Sassari.

Recibido: 07.09.2017

Aceptado: 23.05.2018

DOI: 10.11156/aibr.130208



RESUMEN

En el presente artículo sugiero la posibilidad de explorar la evolución de la noción de *humanidad* a través del estudio —diacrónico y sincrónico— de las representaciones del *kharisiri*. Por lo general, dicha figura saca la grasa de sus víctimas, haciéndolas enfermar y conduciéndolas —en la abrumadora mayoría de los casos— a una muerte casi cierta. Mediante un análisis de etnografías históricas y contemporáneas sobre la región andina, además de datos recogidos en el Departamento de Puno entre 2013 y 2016, se procurará trazar una historia de las transformaciones de la noción de *humanidad* entre los *aymara* del sur peruano empleando la figura del *kharisiri* como muestra de estas modificaciones. Descrito en pasado como ser incorpóreo y fantasmal, las representaciones sucesivas muestran que este personaje ha ido asumiendo un carácter cada vez menos abstracto, hasta devenir tan concreto que puede potencialmente ser el propio vecino. El artículo pretende demostrar cómo la noción de *humanidad* entre los *aymara*, y en general en la región andina de Bolivia y Perú, es relacional y puede ser mejor entendida en su articulación con la producción de identidades y alteridades que, si bien cambiantes, no eliminan las fronteras entre «nosotros» y los «otros».

PALABRAS CLAVE

Humanidad, *kharisiri*, *aymara*, Andes, Perú.

FROM GHOST TO NEIGHBORHOOD. THE KHARISIRI AND THE NOTION OF HUMANITY IN THE AYMARA ANDES OF PERU

ABSTRACT

In this paper I suggest the possibility of exploring — diachronic and synchronic — the evolution of the notion of humanity in the *kharisiri*'s representations. Usually, this figure steals the fat from its victims, making them sick and leading them — in the overwhelming majority of cases — to an almost certain death. Through an analysis of historical and contemporary Andean ethnographies, as well as data collected in the department of Puno between 2013 and 2016, I will try to trace a history of the transformations of the notion of humanity between the Aymaras of South Peru, using the figure of the *kharisiri* as an example of these modifications. Described in the past as incorporeal and ghostly, the successive representations show that this figure has assumed an increasingly tangible character, until becoming so concrete that it can potentially be the neighbour himself. The article aims to demonstrate how the notion of humanity between the Aymaras of the Andean region of Bolivia and Peru is relational and can be better understood in its articulation with the production of identities and alterities that, while changing, do not eliminate the boundaries between the «we» and the «others».

KEY WORDS

Humanity, *kharisiri*, Aymara, Andes, Peru.

Introducción

El presente artículo estudia la figura del *kharisiri* en relación con las nociones de *humano* y *no-humano* en dos comunidades aymaraparlantes —Ancasaya y Alpacollo— del Departamento de Puno, Perú. Este personaje, cuyos nombres y características varían localmente, saca la grasa de sus víctimas, haciéndolas enfermar y conduciéndolas a una muerte casi cierta. Se trata de una de las figuras más estudiadas en toda la región andina y objeto de descripciones etnográficas, interpretaciones analíticas, reelaboraciones artísticas y literarias¹. Diversos estudios han analizado el *kharisiri* en cuanto representación émica de la otredad étnica (Bellier y Hocquenghem, 1991; Fernández Juárez, 2006a y 2008; Molinié Fioravanti, 1991a y b), investigando en profundidad los momentos y los lugares de su actuación (Kato, 1990; Spedding, 2005), el perfil de sus víctimas o la destinación de los fluidos robados y su uso (Ansión, 1989; Canessa, 2008). Más recientemente, las interpretaciones se han dirigido a investigar la metáfora del robo como expoliación y como intervención y presencia del Estado, así como a relacionar ciertos fluidos robados, en particular la grasa, con la constitución de la persona (Canessa, 2008; Fernández Juárez, 2008).

A partir de la elaboración teórica de Philippe Descola (2012) sobre los modos de identificación², en este artículo sugiero que tanto las descripciones émicas del *kharisiri* como las interpretaciones producidas a raíz de dichas descripciones, pueden contribuir al estudio de la noción de *humanidad* en el contexto andino peruano y boliviano, y más específicamente, *aymara puneño*. Si en el pasado su no-humanidad era evidente en las representaciones, pues no comía, vivía en lugares no domesticados, era incorpóreo, se transformaba y aparecía particularmente de noche, los infor-

1. En el texto se otorgan las referencias principales al estudio del *kharisiri*. Respecto a las reelaboraciones literarias, véase Morote Best (2011: 154-156). Agradezco a los revisores anónimos por sus útiles comentarios y sugerencias.

2. Con «identificación» entiendo «un mecanismo elemental por medio del cual establezco diferencias y semejanzas entre mi persona y los demás mediante la inferencia de analogías y diferencias de apariencia, de comportamiento y de propiedad entre lo que pienso que soy y lo que pienso que son los otros» (Descola, 2003: 32-33). De las cuatro ontologías principales —animismo, totemismo, naturalismo y analogismo—, Descola asigna a la última la preeminencia a la zona andina y la define de esta manera: «[E]l modo de identificación analógica clasifica por atributos [...] Cada existente es descomponible en una multitud de elementos y caracteres que pueden aparearse con otros u oponerse a ellos, de manera tal que un cuadro de correspondencias siempre es también un cuadro de contrastes» (Descola, 2012: 357-358). Para una crítica, véanse por ejemplo Bartolomé (2015) y Pazos (2006). Sobre las nociones de *humano* y *no-humano* en los Andes, véanse los recientes trabajos de Canessa (2012, 2017) y De la Cadena (2015).

mes etnográficos muestran progresivamente cambios en su estatus ontológico y en su dimensión política. Deviene cura, luego blanco, mestizo, indio³, hasta convertirse potencialmente en el propio vecino. El peligro, antes circunscrito a unas figuras no-humanas, se generaliza y humaniza. En este sentido, el *kharisiri* puede ser relacionado con la noción de *humanidad*, las instituciones y el mercado, la demografía y las reivindicaciones políticas. El robo de sustancias como la grasa, elementos vitales en la vida de los humanos como de los animales, presenta analogías con el saqueo, la expoliación, la extracción minera, pero también con el despoblamiento, la rearticulación interna de las comunidades y la presencia del Estado, entendido también a través de sus emisarios (Canessa, 2008; Crandon-Malamud, 1991; Fernández Juárez, 2008; Gose, 1986).

A raíz de esto, enfoco mi atención en un aspecto que no ha sido todavía sistematizado, es decir, la evolución en las representaciones etnográficas de la ontología del *kharisiri* que, postulo, pasa de no-humano a humano. Empleo, además de informes sobre las regiones *aymara* y *quechua*, escritos en diferentes momentos por otros autores, datos etnográficos recogidos durante mis trabajos de campo en Puno, viviendo con una familia *aymara* de procedencia rural, y en dos comunidades de la zona media de Ilave: Ancasaya y Alpacollo. Se trata de dos comunidades cercanas entre ellas, así como de la capital de la provincia de El Collao, Ilave, y ubicadas a unos 50 kilómetros de la capital departamental, Puno. Las actividades económicas principales de sus habitantes consisten sobre todo en la agricultura y la ganadería. Sin embargo, es frecuente que las y los comuneros, generalmente los varones, busquen trabajos en el pueblo para complementar sus entradas. Cabe destacar que, como es general en la región de Puno, muchas comunidades sufren el despoblamiento, sobre todo de los jóvenes, que emigran a las ciudades del departamento, de la región andina, de Lima o incluso del extranjero, para cuestiones laborales o de estudio. Se podría decir que se está generando una rearticulación del mundo campesino, que se explica en particular con la voluntad de que el Estado, y sus emanaciones locales, reconozcan dichas comunidades, además de un acercamiento al mercado nacional. En este contexto, la persona es fruto de intersecciones con otros individuos de su entorno, pero, claramente, está dentro de un espacio nacional más amplio.

3. Empleo todos los términos de clasificación social consciente de que se trata de construcciones sociohistóricas (Stolcke, 2008). Para una discusión sobre el contexto puneño, véase Branca (2017).

Del devenir persona: humano y no humano en Puno

Para comprender las nociones *aymara* asimilables a las de *humano* y *no-humano*, y la evolución en las descripciones del *kharisiri*, es conveniente partir de la configuración procesual de la persona en el contexto *aymara*, de sus sitios en el contexto comunitario, y de las relaciones del individuo con el entorno más inmediato (las redes de parentesco, la comunidad) y más generales (el contexto departamental, el contexto nacional).

En el área llamada andina, asimismo, el estudio de la formación social de la persona tiene antecedentes importantes, así como en toda la región aymaraparlante (Albó, 1994; Allen, 1982; Allen y Albó, 1972; Canessa, 1998; Carter y Mamani, 1982; Fernández Juárez, 2002; Platt, 2006; Tschopik, 1968). Por lo general, este *corpus* ayuda a ubicar al sujeto en un marco que, no limitándose a la mera individualidad, lo relaciona con el contexto comunitario local y nacional (Canessa, 1998 y 2012; Fernández Juárez, 2002). En particular, se ha investigado y mostrado el carácter no definitivo de la persona, es decir, el hecho de que un sujeto al «nacer» no adquiere automáticamente el estatus de *jaqi*, persona, ser humano. Este estatus es en realidad un camino que no termina sino con la muerte del individuo (Canessa, 2012).

En el complejo entramado de su desarrollo en una comunidad *aymara* peruana, el niño se mueve al mismo tiempo entre una escuela que lo hace ciudadano del Perú, y una familia que lo educa al trabajo y de la que aprende el mundo, los valores y su entorno. Podría visualizarse el ciclo de vida *aymara* como si fuera un círculo que, sin embargo, no empieza con el nacimiento sino con la muerte (Canessa, 2012). La frontera entre muerte y vida es en realidad difuminada y borrosa. La parturienta, el feto que lleva en sus entrañas, y los espíritus de los montes, los *achachilas* (antepasados), participan todos del nacimiento (Albó, 1994; Canessa, 2012; Fernández Juárez, 2002). El feto pertenecería a estos últimos, que procurarían intervenir para mantenerlo en su poder; por eso, al momento de nacer —me refiero en particular al parto en la casa⁴— hay una serie de prescripciones a cumplir, justamente para que la madre dé a luz sin complicaciones (Albó, 1994; Tschopik, 1968). El *asu wawa*, el recién nacido, comienza entonces su *thaki*, camino, hacia la paulatina construcción individual y social como persona. No diversamente de la mayoría de las sociedades humanas, también la *aymara* marca ciertos momentos en la

4. Si hace 10 o 15 años lo normal en el contexto rural era que la mujer diera a luz en la casa, en la actualidad las mujeres van adquiriendo confianza en los puestos de salud y los hospitales y muchas de ellas prefieren parir en esos lugares. Sobre el tema puede consultarse Fernández Juárez (2004a y 2006b).

vida de los individuos; la atribución del nombre (*sutichaña*), el primer corte del cabello (*muruña*), el bautismo (*sutikatuqaña*), el matrimonio (*jaqichasiña*, *kasarasiña*), los cargos en la comunidad, la muerte; si los primeros son eventos privados, en particular el nacimiento, después, la anexión del *wawa* a la familia y luego a la comunidad amplía el radio de redes sociales del individuo, de manera concéntrica en cada pasaje (Canessa, 2012; Fernández Juárez, 2002, para Bolivia; Branca, 2017, para la región de Puno).

Además de su conformación social, cada individuo está compuesto por lo que Descola (2012) ha definido *fisicalidad* e *interioridad*. Con el primer término, se entiende el cuerpo en sus condiciones físicas, sensorio-motorias. En este sentido, el cuerpo de un humano difiere claramente del cuerpo de un *anu*, perro, o de un *ch'uqi*, papa. La fisicalidad, en la ontología analógica de Descola, es discontinua, en el sentido de que está bien marcada la diferencia física entre seres. La interioridad correspondería a todas esas dimensiones internas, como el alma, la intencionalidad, el respiro. En el contexto *aymara*, pese a la variabilidad en los informes etnográficos sobre el número y las cualidades de estas *ch'iwi*, sombras (Fernández Juárez, 2004b), generalmente se señala al *ajayu* como el más importante y estable, cuya pérdida (*ajayu usu*, literalmente «enfermedad del *ajayu*») puede llevar a la muerte del individuo; otra sombra es el *animu*, a cuya pérdida están sujetos sobre todo los niños. Su extravío crea problemas de salud, pero generalmente es suficiente llamarlo para que vuelva y la persona sane. Además, el término *alma* designa generalmente a los muertos. Más clara está —y no solo para los estudiosos, sino también para los mismos actores sociales— la ubicación «física» de estos componentes, generalmente localizados en algún lugar inconcreto. *Lluqu* es el corazón físico, el músculo, mientras *chuyma* —a veces traducido como *corazón*, y otras como *pulmones*— sería la sede de la interioridad (Branca, 2017: 211-224; Burman, 2011: 71-72; Fernández Juárez, 2004b).

Ahora bien, como se ha dicho, algunos de estos componentes anímicos, en ciertas ocasiones de inestabilidad emocional, de enfermedad, de espanto, pueden dejar sus lugares habituales y alejarse temporalmente del cuerpo de los individuos provocando malestares e incluso enfermedades graves que pueden conducir a la muerte⁵. En particular, hay lugares como los pozos o los *chullpas* que, se dice, pueden atacar al *animu* de la persona, «agarrarlo» (*katja*) y que, por eso, es mejor evitarlos, particularmente en algunos momentos del día. Estos lugares poseerían, al igual que los

5. Visiones de esta suerte no son exclusivas del horizonte rural *aymara*, sino que son compartidas también por sectores mestizos en la región, y en general tienen larga difusión en toda Latinoamérica (Foster, 1980).

seres humanos, algunos componentes anímicos; componentes que, sin embargo, se atribuyen también a elementos que, desde el punto de vista occidental, se suelen considerar inertes (Burman, 2011: 147-148; De la Cadena, 2015; Fernández Juárez, 2002: 116). De esta forma, a uno de los alimentos que están en la base de la alimentación andina, la papa, se le atribuye interioridad (Arnold, 1996). De igual manera, un agrónomo, entrevistado en Puno, me decía que todos, humanos y no-humanos, tienen interioridad —empleó esta palabra—, incluso las plantas. En la comunidad de Ancasaya, en conversaciones cotidianas, se humaniza o se atribuyen ciertos rasgos de humanidad a cosas, plantas y animales, además de espíritus, quienes también tienen vida y crían como los humanos.

La grasa es un elemento central en el mundo *aymara*. Es fuerza vital humana y animal, en el ciclo agrícola, y es la ofrenda que relaciona a los humanos con los espíritus. Hay una oposición entre el nacimiento del niño que nace gordo y mojado y la muerte del individuo que acaba su existencia terrenal siendo seco y duro (Bouysson-Cassagne, 1978; Canessa, 2008).

La importancia de la grasa para los seres vivos se puede rastrear en diferentes analogías. Para el ciclo vital, Canessa por ejemplo lo vincula con la ceremonia, por lo general privada, del *suti-yatichaña*, la atribución del nombre, en la que se emplea una masa hecha de agua y de sal. La grasa, llamada sobre todo *sebo*, es empleada también en ofrendas a la Pachamama y a otros espíritus (Canessa, 2008). Como ha sido notado por otros autores (Spedding, 1994), y por mi propia experiencia en el campo, en los Andes *aymara* la delgadez no representa un canon estético deseable, como por lo general sucede en Occidente. Ser «gordita/o» es, además, evidencia de poder adquisitivo y se asocia a menudo con la posibilidad de comer bien y por ende tener dinero (Fernández Juárez, 2008). Otra analogía puede rastrearse en labores propias del medio rural, como es matar un animal. En Alpaccollo, en 2013, antes de matar una vaca cuya carne habría servido para una ocasión festiva, el «maestro», muy temprano en la mañana, *picchaba* [mascaba] coca y me pidió un cigarillo; sopló el humo en la cara del animal, se le acercó con cariño, acariciándolo como si la estuviese tranquilizando, y le murmuró unas palabras en voz baja, que no pude oír. Luego, la mató. Tiempo después, conversando con mi amigo Edwin sobre el asunto, este me explicó que cuando se carnea una llama, una oveja o una vaca, se le sopla en la cara y se le repite tres veces al animal las palabras siguientes: «*khunu qullu*», que puede ser traducido como «cerro nevado» (*khunu*, nevado; *qullu*, cerro). Según Edwin, eso se dice «*a fin de que el animal degollado esté bien gordito. Como el sebo por su color se parece a la nevada, por eso se invoca. Y se invoca a un cerro*

nevado porque está cubierto ampliamente de nevada» (Quispe, entrevista personal, 23 de marzo de 2017).

En el próximo apartado se estudiará en detalle la figura del *kharisiri*, sus cambios en las descripciones y la importancia de la grasa robada.

¿De no-humano a humano?

Pese a la vasta bibliografía producida sobre el *kharisiri* y a referencias ocasionales con respecto a los cambios descriptivos, no se ha sistematizado su constitución ontológica, es decir, el hecho de si esta figura es persona humana o si, por el contrario, pertenece a la alteridad con respecto a esta. Parece, consultando fuentes y relatos de diferentes períodos, que este personaje se ha ido humanizando, dejando de ser un espectro para devenir cada vez más concreto, más humano y, también, más «moderno». En los primeros informes, de hecho, y hasta por lo menos los años 50, el *kharisiri* era descrito como un ser maligno o un fantasma; en todos los casos, privado de características adscribibles —en el contexto *aymara*— a lo humano. Es a partir de los años 50 que esta descripción comenzó a cambiar: ya podía ser una persona común, también un indígena, y no solamente un blanco. Incluso se empezó a hablar del aparato usado para quitar el sebo y del uso, ya no exclusivamente eclesiástico, de la grasa. De ahí, por lo general, en los relatos deviene casi completamente humano, pasando de un estado incorpóreo a ser una persona normal, que, sin embargo, tiene en muchos casos la capacidad de transformarse en animal y viceversa. Por supuesto, el cambio no es, como se procurará mostrar en el recorrido histórico, ni claro ni absolutamente lineal.

Forbes, en su informe publicado en 1870, otorga algunas informaciones sobre el *Caricari*: «[los *aymara*] creen en muchos ángeles asistentes o ayudantes del demonio, uno de los cuales es llamado por ellos *Caricari*, y se supone que es un mensajero enviado por el diablo para matar a los hombres [men] y quitar la grasa de sus cuerpos, con qué propósito, sin embargo, nunca podré llegar a explicarlo» (Forbes, 1870: 231). Ya varios años después⁶, Métraux escribió que «el *k^xarisiri* parece ser, como el *añcanču* [...], una personificación tardía de una categoría peculiar de demonios o malos espíritus» (Métraux, 1934: 72). Por su parte, el médico alemán naturalizado peruano, Máxime Kuczynsky-Godard, le dedica al-

6. Refiriéndose a ciertas aves a las cuales los *aymara* no solo otorgaban «el don del presagio, sino también la facultad de la intercesión», Adolph Bandelier habla de un pájaro llamado «tiolas» que tiene la «desagradable costumbre de sacar la ‘grasa del corazón’ mientras vuela sobre una persona, provocando así su muerte» (Bandelier, 1910: 102).

gunas frases de su estudio sobre la zona de Ilave, vinculando la creencia en el «*liquichiri* (descebador) o *carisiri*» con la brujería; el médico no le da ningún tipo de importancia, definiéndola «*una superstición especialmente repugnante que estos aymara tienen con relación a ciertos frailes*» (Kuczynsky-Godard, 1944: 10). El antropólogo estadounidense Harry Tschopik, por su parte, no otorga muchos detalles, y cita una entrevista recogida en Chucuito, y datos de Paredes (1920) y La Barre (1948)⁷. Tschopik define el *karikari* de la siguiente manera: «*son los espíritus de los sacerdotes católicos muertos que durante la noche vagan por los caminos, acuchillando a sus víctimas*» (Tschopik, 1968: 145). Según Tschopik, por lo tanto, desde un punto de vista *aymara*, se trataría de «espíritus» de muertos —almas o, mejor, *condenados*⁸—, y no de un personaje humano. Tampoco Francisco Mostajo, en un ensayo publicado en 1952, y basado en datos recogidos en la provincia *aymara* de Huancañé (Perú), parece atribuirle una naturaleza humana, ya que lo dibuja como «*un ente invisible, que se filtra en las habitaciones más herméticamente cerradas, durante la noche, y hace invencible el sueño de quien ha escogido como víctima*» (Mostajo, 1952: 175). Sin embargo, después afirma que puede ser *kharisiri* cualquier mestizo o «cuarterón» y, citando dos casos, habla de estos dos individuos como de personas normales con familia y relaciones sociales (Mostajo, 1952: 175-176).

Todos los informes registran que el *kharisiri* saca grasa a sus víctimas, aunque algunos afirman que para hacerlo debe de matar a la persona (Forbes, 1870; Kuczynsky-Godard, 1944), mientras que otros sostienen que esta va progresivamente enfermándose y adelgazando hasta morir. Algunos otorgan informaciones sobre el lugar del que sacan el sebo, del costado (Kuczynsky-Godard, 1944) o de la zona de los riñones (Mostajo, 1952), sin dejar cicatriz, según Métraux y Mostajo, aunque para este último «*los indios aseguran ver el trazo del corte*» (Mostajo, 1952: 175).

Hasta alrededor de los años 50, el uso de la grasa y su destino no era por lo general objeto de descripciones demasiado atentas y profundas. Por ejemplo, Forbes sostiene no conocer el motivo por el cual el *kharisiri* saca el sebo, mientras que Paredes vincula su robo con las confecciones de las crismas del bautismo (Paredes, 1920: 19). Por su parte, Tschopik (1968: 145) afirma que la grasa es empleada para hacer jabones y, de acuerdo

7. Según Paredes, *kharisiri* sería el nombre con que el «indio» llama al fraile que «*lo tiene como a un nigromante peligroso*» (Paredes, 1920: 19). Por esto, el autor no parece considerarlo sino un ser humano. Por su parte, La Barre considera al *q'ariq'ari* como a un «espíritu maligno» [evil spirit] (La Barre, 1948: 167).

8. «Ochoa (1975) considera que algunas almas, ni siquiera son recibidas constituyendo la masa informe de 'condenados' que vagan por cordilleras y volcanes» (Fernández Juárez, 2001: 20, n.10). Véase también Arguedas (2012: 47-140).

con Mostajo, se cree que es «*para cebar la lamparilla del Santísimo*» (Mostajo, 1952: 175).

A partir de la década de los 50 se registran cambios importantes, que coinciden con un proceso de fuerte modernización en el Perú (Métraux, 1956; Nugent, 2015; Rivera Andía, 2005). Morote Best (2011), basándose en relatos recogidos por él o por sus colaboradores, otorga mucha y variada información procedente de distintas provincias de los Andes centrales peruanos. El autor lo describe, en primer lugar, como un «*personaje fabuloso*» (2011: 135), y su alteridad con respecto a los humanos es fácilmente identificable en varios comportamientos y en su misma figura. Y, en otra parte, explicita aún más la no humanidad del *ñakaq* (otro nombre por *kharisiri*, en particular en zona *quechua* de Perú; Taylor, 1991: 3-6), sistematizando las características que tiene en su versión ayacuchana, entre las cuales el hecho de que «*es un ser semihumano, montaraz y cruel*» (Morote Best, 2011: 136). Sin embargo, en otras versiones, el *ñakaq* «*es un hombre*» que puede morar tanto en las afueras como dentro de los mismos pueblos, y su humanidad es demostrada por varios elementos, tales como la posibilidad de tener familia y de ser mortal, «*como todos los demás*» (Morote Best, 2011: 137). En algunos *ayllus* de la provincia de Urubamba, Cusco, aparenta como padre franciscano «*o persona que toma la figura de algún pariente de la presunta víctima*» (Morote Best, 2011: 139). El informe no especifica si puede tener o no familia, ni si es mortal; de todas formas, la duda acerca de su humanidad es más bien dada por la capacidad de transformación: «*si aparece como religioso, viste como tal; si como pariente de la víctima, imita a esta*» (Morote Best, 2011: 139). En otras versiones procedentes del Cusco, el *ñakaq* puede ser varón o mujer (Spedding, 2005: 151) y llevar «*una vida normal, de acuerdo con su sexo*» y «*su apariencia externa no revela nada extraordinario*» y «*es mortal, como todos*» (Morote Best, 2011: 139-141). A manera de resumen, Morote Best distingue un cierto número de características:

[E]xiste un personaje fabuloso (semi hombre u hombre. Rara vez mujer) [...] Lleva vida normal correspondiente a su condición. A veces tiene un solo hijo que es su sucesor en el oficio o está poseído de ciertas características que lo alejan de la normalidad. Tiene figura humana (de blanco, de indio, de mestizo, de fraile) [...] La grasa la toma con fin utilitario (para campanas, para trabajar objetos de cobre, para hacer ungüentos, para dar brillo al rostro de las imágenes, para vender, simplemente, en las boticas). Es personaje mortal (Morote Best, 2011: 142).

El artículo de Morote Best introduce, como lo hizo, aunque en menor medida, también Mostajo, nuevos e interesantes elementos para entender

la constitución ontológica del *kharisiri* y la apariencia con la que es concebido. Ya no tanto como exclusivamente espíritu o religioso, sino también como un blanco cualquiera, un mestizo o incluso un indígena. Sin embargo, se nota cómo, con respecto a los informes más antiguos, esta figura ha sufrido cambios, en particular, por lo que tiene que ver con la identidad del *kharisiri* y por el uso que hace del sebo. En su monografía sobre Puno, Bourricaud relata que, en Ichu, al sur de Puno, se tenía a un padre salesiano como *ñakaq*, mientras que, «*para ciertos mistis [mestizos] no sería sorprendente que fuera un indio*» (Bourricaud, 1962: 193). Esta afirmación es muy importante: en primer lugar, Bourricaud lo señala como uno —entre muchos— de los rasgos compartidos por «indios» y «mistis» en Puno; en segundo lugar, otorga luz respecto a la construcción de la alteridad en los dos grupos sociales. Para ciertos *mistis*, los indios representaban la alteridad más inmediata y evidente y, desde el punto de vista de los *quechua* y *aymara*, la misma elaboración se encuentra hacia los *mistis*.

En los años 80, Carter y Mamani registran bien la modificación de los caracteres del *k^harisiri* —de acuerdo con la grafía empleada por los autores— en Irpa Chico, Bolivia. La figura tradicional de un cura que, de noche, con su campanilla, hace adormecer a su víctima, en la actualidad puede ser sustituida por un campesino cualquiera que, sin embargo, ha tenido vinculación con algún religioso. Empero, puede también aparecer como un extranjero. Si antes el *kharisiri* operaba de noche y tenía entre sus herramientas «*una campanilla para llamar al alma de las personas, un farolito para ubicar exactamente el lado derecho del abdomen para extraer la grasa en la oscuridad y una pequeña estatua de la Virgen de los Remedios para pasar por la herida con una oración y así cicatrizarla instantáneamente*», en la actualidad «*el k^harisiri moderno no necesita vestirse de cura ni tiene que operar solamente en la noche. Ahora puede aparecer en cualquier momento y los instrumentos que tenía que llevar como el cuchillo, el farolito y la Virgen del Remedio, ahora se reducen en una maquinita electrónica para succionar la grasa*» (Carter y Mamani, 1982: 292-293).

Víctor Ochoa no relaciona el *kharisiri* con un fantasma ni con ningún tipo de espíritu (aunque relata que puede transformarse en algunos animales: en particular, perros, burros y gatos), sino con «*un hombre que sabe leer y escribir*» y la enseñanza del oficio la ha recibido de un cura quien, además, le «*proporciona unas maquinitas modernas*» con que saca la grasa a sus víctimas. Ochoa sostiene que «*las personas más indicadas para ser kharisiri son los mistis que saben leer y escribir, los curas, y los que trabajan con los curas*» (Ochoa, 1988: 507). Es evidente aquí un componente étnico en la consideración respecto a quién es *kharisiri*. Para Ochoa, se trataría de «*leyendas, cuentos, mitos, creencias y por medio de*

dichos y pensamientos Aymara, con el fin de satirizar o hacer notar la inhumana injusticia que realizan los misti» (Ochoa, 1988: 507). En la opinión del autor, se trataría, por lo tanto, de un cuento que, sin embargo, deja entrever las relaciones de poder desiguales del Altiplano.

A menudo, el *kharisiri* ha sido vinculado con momentos de crisis colectiva (Rivière, 1991: 36): ya a mitad del siglo XVI, en un contexto de rechazo a la dominación colonial (Wachtel, 1997: 70); durante el miedo al cólera a comienzo de los años 90 en Bolivia (Spedding, 2005: 149); durante el terrorismo interno y la guerra entre Sendero Luminoso y el Ejército en el Perú (Ansión y Sifuentes, 1989; Degregori, 1989; Rojas Rimachi, 1989; Sifuentes, 1989); en un contexto de cambios religiosos dentro de una misma comunidad (Wachtel, 1997: 83 y 85).

Rivière, refiriéndose al mes de agosto, el período en el que se multiplicarían las incursiones de este personaje (Fernández Juárez, 2006a; Spedding, 2005: 161), le atribuye un estatus solo aparentemente ambiguo al decir que el *kharisiri* «participa de esta efervescencia de las fuerzas de la naturaleza que se añade al temor y a la confusión de los hombres». Sin embargo, especifica, «sin ser él mismo una de estas fuerzas pero actuando como ellas en muchos aspectos» (Rivière, 1991: 32). Las descripciones sobre el *kharisiri* parecen haber abandonado de manera definitiva la consideración respecto a su alteridad ontológica. Pese a que pueda aparentar como «maligno», particularmente en sus comportamientos, es pensado en realidad como totalmente humano, como demuestran las acusaciones a personas de la misma comunidad. Relatando un caso de linchamiento ocurrido en 1983 en la comunidad de Janq'o Qollu (Departamento de Oruro, Bolivia), el presunto *kharisiri*, después de haber sido descubierto y golpeado hasta la muerte, no fue sepultado en la tierra, sino quemado. En la interpretación de Rivière, este tratamiento ha sido una manera de «expulsar» del mundo de los «hombres» [*sic*] al acusado, y desde un doble punto de vista: material y simbólico. Al dejarlo literalmente fuera, «se le negaba también el derecho de ocupar un 'espacio' y un 'momento' en la pacha y finalmente en la 'historia' de la comunidad» (Rivière, 1991: 34; Spedding, 2005: 153).

Como se ha visto, se trata de la expulsión física y simbólica de una otredad que, de acuerdo con Wachtel, «encarna, por definición, el otro asimilado al mal radical (pero humano)». Wachtel sostiene que «el *kharisiri* es un personaje de este mundo», un otro que ha ido cambiando en el tiempo (también Martínez Soto Aguilar, 2015). Es decir, de una alteridad que irrumpió violentamente en el escenario americano con la invasión española, a una otredad que «aunque ligad[a] a las amplias redes del

mundo exterior, surge [o puede surgir] del mundo indígena» (Wachtel, 1997: 81-82).

En cuanto a la identidad del *kharisiri*, según Fernández Juárez (2006a), habría que distinguir entre las descripciones más «tradicionales», en las que se dibuja a este personaje como vinculado con la Iglesia y con semblante de religioso o de cura, y los «perfiles» más actuales, que incluyen a médicos, representantes del Estado, trabajadores de ONG y, de hecho, también a estudiantes. De todas formas, el *kharisiri* sería una persona viva y no un fantasma o un espíritu: «*el kharisiri ya no precisa enfundarse los ropajes de la alteridad aparente, sea el caso de los sacerdotes, médicos o representantes de ONG porque ya los kharisiri no se diferencian de la población a la que victiman*» (Fernández Juárez, 2008: 81). Los que son acusados de ser *kharisiri*, bien pueden ser extranjeros o curas, pero a menudo también *aymara* que viven en el campo o en las mismas comunidades: «*la sospecha se ha extendido al interior de las comunidades aymaras, en especial sobre aquellos campesinos que rechazan los compromisos y obligaciones comunitarias*», señala Fernández Juárez (2006a: 53). De la misma forma, Alison Spedding define al *kharisiri* como «*una persona humana, hombre o mujer, que no se distingue de los demás*» (Spedding, 2005: 149).

Las descripciones acerca del uso de la grasa se profundizan a partir de los cincuenta. Bourricaud cita a José María Arguedas, quien, ya en 1953, mostró los cambios de destinación del sebo; ya no solo para fabricar o embellecer a objetos religiosos, sino también como lubricador para maquinarias, y todo con la connivencia del Estado (Quijada, 1958: 99):

Me dijeron todos que antes utilizaban la grasa humana para fundir campanas, pero que ahora se tiene la creencia de que los pishtacus la envían al Gobierno, por contrato, para la lubricación de las máquinas de los ferrocarriles. Una maestra [...] me aseguró en Jauja que dos pishtacus habían degollado a una señora no hacía sino algunas semanas, y que, efectivamente, los degolladores tenían un contrato con el Gobierno para enviar grasa humana que era empleada en la lubricación de las locomotoras. La misma maestra afirmó que el contrato de los pishtacus con el Gobierno era reciente y que antes solo empleaban la grasa humana en la fundición de las campanas (Arguedas, 2012: 142).

Más recientemente, se han descrito numerosas maneras en que la grasa sería empleada por el *kharisiri*. Entre ellos, en la preparación de medicamentos que se compran en las farmacias de los pueblos y las ciudades para curar, de manera paradójica, la enfermedad causada por el robo de la grasa misma (Canessa, 2008: 110; Spedding, 2005: 150). Asimismo, se emplea también en la fabricación de productos de belleza y en velas, cirios y óleos propios de los rituales católicos (Spedding, 2005:

150). También se dice que sirve para pagar la deuda externa, como cuando se propagó la voz según la cual el Presidente de la República —en ese período, 1987, Alan García— envió alrededor de 3.500 *pishtakos* en Ayacucho para recaudar grasa, y los habitantes de la ciudad se organizaron en rondas para protegerse (Molinié Fioravanti, 1991b: 80). Kapsoli (1991: 62) dice que se vende en Lima, sin especificar para qué usos, y en otra parte relata que un hacendado de Huancavelica, que sufrió quemaduras luego de incendiarse su casa, era un *pishtaco*, y usaba la grasa de los peones contratados para curar sus llagas y, también, para enviarla a su hermano, un minero, que la empleaba para untar sus maquinarias (Kapsoli, 1991: 69).

Descripciones contemporáneas en zonas *aymara* de Puno

En la entrevista que transcribo a continuación es posible entender algunos de los rasgos que se atribuyen actualmente al *kharisiri* en su versión puneña. Conversando con dos amigos, estudiantes universitarios de lingüística, uno procedente de una comunidad de zona alta de Ácora, y el otro de una comunidad cerca de Huancané, me explicaron las características y las maneras de actuar de este personaje. El *kharisiri*, me contaron,

[E]s una persona que saca sebo. Acá [indica el cuello], te lo saca de acá, o del hombro. Y tiene una máquina especial que no conocen —¿cómo será, *pue*?— si existirá o no existirá. Este... pero dentro de la cultura [*aymara*] es verdad porque existe, es verdad porque es una creencia de la cultura, ¿no? Este *kharisiri* es una persona normal, pero dice que... viene a tener la forma de un perro, de una oveja, así, de animales; frente a tu vista, ¿no?, [es decir] de la vista de una persona. Entonces, para ver si es efectivamente un perro, para determinar o *pa'* descartar de que es efectivamente un perro, hay que mirar dentre las piernas, ¿no? Y de allá ves si es un perro o una persona. Hay forma de cómo evitar todo eso. Por eso es que la persona que te saca sebo... Y a ese que después le ha sido sacado el sebo se enferma. O sea, no puede aumentar la cintura, se enferma y tampoco puede estar de pie. Empieza a sudar, a tener fiebre, todo eso, y llega a morir. El hospital, el médico, no tienes solución para eso, no, no. Entonces, la mejor forma de tratar ese mal es con... este... curar con oveja negra. Pero tiene que ser oveja negra. Sacar el cuero, así envolver en el cuero y hacerle comer el sebito de la oveja negra. Entonces, ese es el medicamento [...] junto con otros tratamientos. ¿Cómo surge todo eso del *kharisiri*? Generalmente dicen que antes era los del saca sebo, los cura. Tal vez tiene más influencia la Iglesia católica, los curas han manejado ese discurso del *kharisiri*, todo, para hacer, para horripilar a las personas, ¿no? (Mamani, entrevista personal, 15 de agosto de 2014).

D. Branca.— Pero, ¿por qué saca sebo?

E.— No, dicen que el sebo del hombre cuesta, lo venden en el mercado negro, no sé dónde. Y dicen, o sea, cuentan, mi papá sabe contar, que había un cura por Ácora. Dicen que este cura... la gente ya sabía, ya empezó a sospechar que él era el saca sebo, el *kharisiri*, empezó a sospechar así entonces. Un día le dieron al cura, le vieron adónde se estaba dirigiendo, se pusieron dos personas delante, empezaron a caminar y, claro, solo [...] estaba viniendo un perro. Pero [ellos] ya sabían que era el cura, convertido en forma de un perro, como un ilusionista para las personas, ¿no? Y los amigos que avanzaban, las dos personas empezaron a correr y le sacaron distancia, él se quedó y [ellos] se perdieron entre las piedras, entre las piedras se ocultaron y vieron qué hacía el cura. Él caminó y no sabía dónde estaban, empezó a tocar campanilla; la campanilla te hace dormir. Te hace dormir y te saca sebo. Campanilla empezó a tocar, así: *dan dan dan dan dan* y... y no los encontró, las dos personas. Entonces, se convirtió, normal, así en persona y ahí aparecieron las dos personas; le agarraron y le azotaron, dice, al cura hasta que reconoció que «*sí yo soy, he sido* [el *kharisiri*]». Lo azotaron y lo colgaron allí en un cerro y lo dejaron colgado, dice, al mitad del cerro. Cuentan, pero no sé hasta qué punto es verdad... (Quispe, entrevista personal, 15 de agosto de 2014).

Este relato tiene mucho en común con lo recogido por otros investigadores alrededor de los Andes, tanto en zonas *quechua* como *aymara*⁹. El *kharisiri* actúa con una máquina, un aparato con el que saca sebo a su víctima, después de haberle provocado el sueño tocando una campanilla; una vez que la persona se ha dormido, este puede tranquilamente actuar, para luego desaparecer sin dejar huellas. Es por esto que siempre hay que andar en grupo y nunca solo. La campanilla contribuye a identificar, en primera instancia, al *kharisiri* que, a menudo, es dibujado como un cura, *misti* o *gringo*.

En Ancasaya me contaron que hubo, aproximadamente hace unos cinco años, un *kharisiri* que atacó a un joven, el cual como resultado se quedó enfermo. No se consiguió hacer nada para curarlo y, por lo tanto —vista la situación en la que derivaba— decidieron llevarlo al hospital en Puno, para intentar salvarle la vida. El médico le decía a la familia que los *kharisiri* no existen (Fernández Juárez, 2006b), que son invenciones y que no creyeran en esas leyendas (Pribyl, 2010). Sin embargo, los esfuerzos de la medicina «oficial» no lograron mejorar la salud del enfermo y, después de poco tiempo, falleció. De todas formas, me explicaron otras personas de la comunidad que, en realidad, no fue *kharisiri* quien lo hizo

9. Contrariamente a otras regiones *aymara* como en las bolivianas, en el Departamento de Puno no parece generalizada la idea de que el *kharisiri* pueda quitar, además de la grasa, también la sangre. A este respecto, puede consultarse Fernández Juárez (1999: 53-58 y 67 y 2006a).

enfermar y, luego, morir. Parece que, después de ser «golpeado» en alguna riña, padeció una infección —así me explicaron— y esa probablemente fue la causa del fallecimiento. Los *yatiris* a los que acudieron, sin embargo, sentenciaron que se trataba de *kharisiri*. A distancia de algunos años del incidente, la madre del joven me recomendó animadamente que «*arumanakaxa janiwa sarañati*», «no se camina en las noches». Luego, me contó: «*Yo tenía un hijo [wawajawa], y ese mi hijo por las noches caminaba, y se murió, porque los kharisiris le sacaron sebo, es por eso que no debes caminar por las noches*» (mujer de Ancasaya, 27 de septiembre de 2014)¹⁰.

Generalmente, el *kharisiri* actúa en la oscuridad, cuando aparece en forma de persona (Spedding, 2005: 149). En cambio, de día asumiría, se dice, la apariencia de una oveja. Esto demostraría, además de la alteridad ontológica, también la alteridad social del *kharisiri* (Canessa, 2008: 102 y 113), dado que actúa fuera de las actividades sociales cotidianas que, en las comunidades altiplánicas, se llevan normalmente a cabo con la luz del sol.

De manera parecida a lo que ha sido recogido por otros autores en distintas regiones de los Andes, también en el Departamento de Puno se relacionan los individuos externos a la comunidad con el *kharisiri*, como he tenido modo de registrar. Pueden ser acusados funcionarios estatales, por ejemplo, en ocasión de los censos, estudiantes de otras zonas que hacen sus prácticas en el campo, personal médico, miembros de ONG y, sin duda, trabajadores o funcionarios de empresas mineras. Sin embargo, no siempre se trata de personas ajenas —a menudo es lo contrario— a las comunidades mismas. Entre otros, Fernández Juárez (2008), Rivière (1991) y Wachtel (1997) han mostrado claramente cómo la acusación de *kharisiri* puede responder a conflictos internos a la comunidad o a familias determinadas. No es raro que alguien que ha salido de la comunidad y del que se sospecha —sea o no cierto— que no respetan ciertas normas de conducta, sea acusado de potencial *kharisiri*, y aún más si se sabe que trabaja en algún oficio vinculado con instituciones estatales, universitarias o mineras. Posiblemente, se atribuye también un determinado estatus económico con actividades como la del *kharisiri*.

10. La traducción y la transcripción se deben a Edwin Quispe Curasi. *Wawaja* es traducible como «mi bebé». Sin embargo, el hijo que falleció era ya un joven adulto; por lo tanto, hay que entender la palabra no en el sentido literal, sino como expresión de cariño de una madre que ha perdido su hijo.

Conclusiones

La fuerza simbólica y el peligro que el *kharisiri* representa pueden ser interpretados bajo el punto de vista ontológico por un lado y del plano social por el otro. En primer lugar, roba lo que constituye al ser humano, pero también se ha visto cómo la grasa en general no es indispensable exclusivamente para el desarrollo del *jaqi*, sino que constituye una esencia vital para los otros seres que participan en el espacio vivencial del individuo y que con este comparten, además de ciertas características de la interioridad, también relaciones sociales y de parentesco. El ser humano no es en este contexto inicio y fin de la historia, sino una peculiaridad físico-interior dentro de un contexto más amplio e interconectado, donde los humanos mantienen relaciones de mutua crianza con animales, vegetales y espíritus. El *kharisiri* es, por tanto, una figura que rompe la configuración social entre las personas, crea el pánico y, al quitar el sebo, quita también la vida. El plano ontológico sobre el que reposa la organización social y del cosmos está amenazado por una figura que no pertenece ni a una ni a otro, sino que va infiltrándose en los intersticios.

La cuestión sobre la humanidad —o la ausencia de esta— del *kharisiri* no reside exclusivamente en los cambios en su representación, que son, sin embargo, cuanto menos significativos de un cambio más general respecto al peligro advertido tanto en las comunidades como en las ciudades contemporáneas. En un mundo donde «*los humanos y los no-humanos pertenecen a una misma colectividad*» y «*cuya organización interna y propiedades se derivan de las analogías perceptibles entre los seres existentes*» (Descola, 2003: 45-46), el *kharisiri* representa sin duda una ambigüedad azarosa e incontrolable, que cambia con las circunstancias históricas. Esto se deduce del repaso de las descripciones y se ve cómo este peligro, antes confinado a un espíritu informe que estaba fuera del *pacha*, va insinuándose progresivamente en ello para dejar de ser alteridad ontológica, devenir alteridad étnica y, finalmente, potencialmente el vecino de al lado.

Una constante en la representación del *kharisiri* ha sido su falta de relacionalidad. Si la grasa es elemento fundamental en la constitución de lo humano y en las relaciones entre el mundo de estos y el mundo de los espíritus, el *kharisiri*, al quitarla, actúa interrumpiendo y cortando esta relación indispensable para la vida humana. Su progresiva humanización no es desvinculable de los contextos históricosociales y económicos en que se ha ido produciendo, y la «etnización» de este personaje informa asimismo de cambios en los contenidos de identidades y alteridades. El espacio seguro, domesticado, relacional, se vuelve peligroso e incontrolable.

Es la configuración de la modernidad que, bajo las diferentes manifestaciones contextuales, representa este peligro. El cura que emplea la grasa para hacer brillar las estatuas de los santos deviene luego un funcionario o un trabajador asalariado que quita el sebo para engrasar locomotoras y maquinarias pesadas; se convierte en emisario estatal, miembro de ONG o estudiante que regresa de la universidad (Fernández Juárez, 2008) y que tiene acuerdos con multinacionales y ministerios. El poder —la Iglesia, el Estado, la mina— extrae la esencia vital del ser humano e interrumpe sus relaciones con los espíritus, infiltrándose en un mundo que deviene cada vez más inseguro, peligroso y *otro*.

Referencias bibliográficas

- Albó, X. (1994). El mundo de adentro en el ciclo vital del aymara. *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, VI(18): 175-201.
- Allen, C.J. (1982). Body and Soul in Quechua Thought. *Journal of Latin American Lore*, 8(2): 179-196.
- Allen, G. y Albó, X. (1972). Costumbres y ritos aymaras en la zona rural de Achacachi (Bolivia). *Allpanchis*, IV: 43-119.
- Ansión, J. (Ed.) (1989). *Pishtacos. De verdugos a sacaojos*. Lima: Tarea.
- Ansión, J. y Sifuentes, E. (1989). La imagen popular de la violencia, a través de los relatos de degolladores. En *Pishtacos. De verdugos a sacaojos*. J. Ansión, Ed. Lima: Tarea.
- Arguedas, J.M. (2012) [1953]. Folklore del Valle del Mantaro. Provincias de Jauja y Concepción. En *Obras Completas*, VIII. Lima: Editorial Horizonte.
- Arnold, D. (1996). Introducción. En *Madre melliza y sus crías. Ispall mama wawampi. Antología de la papa*. D. Arnold y J.D. Yapita, Eds. La Paz: Hisbol/ILCA.
- Bandelier, A.F. (1910). *The Islands of Titicaca and Koati*. New York: The Hispanic Society of America.
- Bartolomé, M. (2015). El regreso de la barbarie. Una crítica etnográfica a las ontologías «premodernas». *Trace*, 67: 121-149.
- Bellier, I. y Hocquenghem, A.-M. (1991). De los Andes a la Amazonía: una representación evolutiva del «otro». *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 20(1): 41-59.
- Bourricaud, F. (1962). *Changements à Puno. Étude de sociologie andine*. Paris: Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine.
- Bouysson-Cassagne, T. (1978). L'espace aymara: urco et uma. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 33(5/6): 1057-1080.
- Branca, D. (2017). *Identidad aymara en el Perú. Nación, vivencia y narración*. Lima: Editorial Horizonte.
- Burman, A. (2011). *Descolonización aymara. Ritualidad y política (2006-2010)*. La Paz: Plural Editores.
- Canessa, A. (1998). Procreation, Personhood and Ethnic Difference in Highland Bolivia. *Ethnos*, 63(2): 227-247.

- Canessa, A. (2008). Alteridad y maldad en los Andes meridionales: el caso del kharisirí. En *Entidades malélicas y conceptos del mal en las religiones latinoamericanas*. I. Gareis, Ed. Herzogenrath: Shaker Verlag.
- Canessa, A. (2012). *Intimate Indigenities. Race, Sex, and History in the Small Spaces of Andean Life*. Durham: Duke University Press.
- Canessa, A. (2017). Bearing Witness. Testimonies, Translations, and Ontologies in the Andes. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 7(1): 545-551.
- Carter, W. y Mamani, M. (1982). *Irpa Chico. Individuo y comunidad en la cultura aymara*. La Paz: Editorial Juventud.
- Crandon-Malamud, L. (1991). *From the Fat of Our Soul. Social Change, Political Process, and Medical Pluralism in Bolivia*. Berkeley: University of California Press.
- Degregori, C.I. (1989). Entre los fuegos de Sendero y el Ejército: regreso de los «pishtacos». En *Pishtacos. De verdugos a sacaojos*. J. Ansión, Ed. Lima: Tarea.
- De la Cadena, M. (2015). *Earth Beings. Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Durham: Duke University Press.
- Descola, P. (2003). *Antropología de la naturaleza*. Lima: IFEA/Lluvia Editores.
- Descola, P. (2012) [2005]. *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Fernández Juárez, G. (1999). *Médicos y yatiris; Salud e interculturalidad en el Altiplano aymara*. La Paz: CIPCA.
- Fernández Juárez, G. (2001). Almas y difuntos: ritos mortuorios entre los aymara lacustres del Titicaca. *Chungará. Revista de Antropología Chilena*, 33(1): 1-25.
- Fernández Juárez, G. (2002). *Aymaras de Bolivia. Entre la tradición y el cambio cultural*. Quito: Abya-Yala.
- Fernández Juárez, G. (2004a). Ajayu, Animu, Kuraji. La enfermedad del «susto» en el altiplano de Bolivia. En *Salud e interculturalidad en América Latina: Perspectivas antropológicas*. G. Fernández Juárez, Ed. Quito: Abya-Yala.
- Fernández Juárez, G. (Ed.). (2004b). *Salud e interculturalidad en América Latina. Perspectivas antropológicas*. Quito: Abya-Yala.
- Fernández Juárez, G. (2006a). Kharisirís de agosto en el Altiplano aymara de Bolivia. *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, 38(1): 51-62.
- Fernández Juárez, G. (2006b). «Al hospital van los que mueren». Desencuentros en salud intercultural en los Andes bolivianos. En *Salud e interculturalidad en América Latina. Antropología de la salud y crítica intercultural*. G. Fernández Juárez, Ed. Quito: Abya-Yala.
- Fernández Juárez, G. (2008). *Kharisirís en acción. Cuerpo, persona y modelos médicos en el Altiplano de Bolivia*. Quito: Abya-Yala.
- Fernández Juárez, G. (2012). «Almas», apxatas y «ñatitas»: el ciclo ceremonial de Todos los Santos en el Altiplano aymara de Bolivia. En *Jornadas sobre Antropología de la muerte. Identidad, creencias y ritual*. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.
- Forbes, D. (1870). On the Aymara Indians of Bolivia and Peru. *The Journal of the Ethnological Society of London (1869-1870)*, 2(3): 192-305.
- Foster, G.M. (1980). Relaciones entre la medicina popular española y latinoamericana. En *La antropología médica en España*. M. Kenny y M. de Miguel, Eds. Barcelona: Anagrama.

- Gose, P. (1986). Sacrifice and the commodity form in the Andes. *Man*, 21(2): 296-310.
- Kapsoli, W. (1991). Los pishtacos: degolladores degollados. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 20(1): 61-77.
- Kato, T. (1990). Una metáfora: el pishtaco. En *Actas del I Congreso de la Confederación Académica Nipón-España-Latinoamérica (Canela)*: 54-65.
- Kuczynsky-Godard, M. (1944). *La pampa de Ilave y su hinterland*. Lima: Ministerio de Salud Pública y Asistencia Social.
- La Barre, W. (1948). The Aymara Indians of the Lake Titicaca Plateau, Bolivia. En *Memoire 68, American Anthropological Association*.
- Martínez Soto Aguilar, G. (2015) [1998]. Sobre brujos y lik'ichiris: La creación cultural del horror. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 20(1): 91-113.
- Métraux, A. (1934). Contribution au folk-lore andin. *Journal de la Société des Américanistes*, 26(1): 67-102.
- Métraux, A. (1956). Las migraciones internas de los indios aymara en el Perú contemporáneo. En *Estudios antropológicos publicados en homenaje al doctor Manuel Gamio*. México: Dirección General de Publicaciones.
- Moliní Fioravanti, A. (1991a). Presentación. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 20(1): 1-2.
- Moliní Fioravanti, A. (1991b). Sebo bueno, indio muerto: la estructura de una creencia andina. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 20(1): 79-92.
- Morote Best, E. (2011) [1951]. El degollador (ñakaq). *Tradición: Revista Peruana de Cultura (Compilación)*. En https://archive.org/details/chloetessier_ymail. Consultado el 20 de marzo de 2017.
- Mostajo, F. (1952). El carisiri o kari-kjari aimara, el ñacac o ñacaco quechua y el catecate y otros mitos y supersticiones huancaneños. *Perú Indígena*, III(7-8): 170-183.
- Nugent, D. (2015). Appearances to the Contrary: Fantasy, Fear, and Displacement in Twentieth-Century Peruvian State Formation. En *State Theory and Andean Politics. New Approaches to the Study of Rule*. C. Krupa y D. Nugent, Eds. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Ochoa, V. (1975). Medicina popular en la cultura aymara. *Boletín Ocasional del Instituto de Estudios Aymara (Chucuito)*, 23-24: 1-44.
- Ochoa, V. (1988). El kharisiri y los awki-awki. En *Raíces de América. El mundo aymara*. X. Albó, Ed. Madrid: Alianza Editorial.
- Paredes, M.R. (1920). *Mitos, supersticiones y supervivencias populares en Bolivia*. La Paz: Arno Hermanos/Libreros Editores.
- Pazos, Á. (2006). Recensión crítica. Par-delà nature et culture, de Philippe Descola. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 1: 186-194.
- Platt, T. (2006). El feto agresivo. Parto, formación de la persona y mito-historia en los Andes. En *Salud e interculturalidad en América Latina. Antropología de la salud y crítica intercultural*. G. Fernández Juárez, Ed. Quito: Abya-Yala.
- Pribyl, R. de (2010). Evidencias médico antropológicas sobre el origen del Pishtaco. *Revista Peruana de Medicina Experimental y Salud Pública*, 27(1): s.p.
- Quijada, S. (1958). Pishtaco o muna chipico. *Perú Indígena*, 16-17: 99-104.

- Rivera Andía, J.J. (2005). Killing What You Love. An Andean Cattle Branding Ritual and the Dilemmas of Modernity. *Journal of Anthropological Research*, 61(2): 129-156.
- Rivière, G. (1991). Lik'ichiri y kharisiri... A propósito de las representaciones del «otro» en la sociedad aymara. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 20(1): 23-40.
- Rojas Rimachi, E. (1989). Los «sacajojos»: el miedo y la cólera. En *Pishtacos. De verdugos a sacajojos*. J. Ansión, Ed. Lima: Tarea.
- Sifuentes, E. (1989). La continuidad de la historia de los pishtacos en los «robajojos» de hoy. En *Pishtacos. De verdugos a sacajojos*. J. Ansión, Ed. Lima: Tarea.
- Spedding, A. (1994). *Wachu wachu. Cultivo de coca e identidad en los yunkas de La Paz*. La Paz: HISBOL/Cocayapu/CIPCA.
- Spedding, A. (2005). De kharisiris y kharsutas: epidemiología de la enfermedad de kharisiri. *Textos Antropológicos*, 15(1): 145-179.
- Stolcke, V. (2008). Los mestizos no nacen, se hacen. En *Identidades ambivalentes en América Latina (Siglos XVI–XXI)*. V. Stolcke y A. Coello de la Rosa, Eds. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- Tschopik, H. (1968) [1951]. *Magia en Chucuito. Los aymara del Perú*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Taylor, G. (1991). Comentarios etnolingüísticos sobre el término pishtaco. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 20(1): 3-6.
- Wachtel, N. (1997) [1992]. *Dioses y vampiros. Regreso a Chipaya*. México: Fondo de Cultura Económica.

Fuentes primarias

- Mamani, A. (15 de agosto de 2014). Entrevista personal grabada (transcripción). Puno (Perú). Registro: Domenico Branca.
- Mujer de Ancasaya (27 de septiembre de 2014). Entrevista personal grabada (transcripción). Ancasaya, Puno (Perú). Registro: Domenico Branca.
- Quispe, E. (15 de agosto de 2014). Entrevista personal grabada (transcripción). Puno (Perú). Registro: Domenico Branca.
- Quispe, E. (29 de julio de 2017). Entrevista personal grabada (transcripción). Puno (Perú). Registro: Domenico Branca.

