

Rituales para hacer «justicia». Maldiciones, invocaciones, *yatiris* y ofrendas para la libertad en la cárcel de San Pedro (La Paz, Bolivia)

Francesca CERBINI

Universidade Estadual do Ceará (Brasil)
francescacerbini@gmail.com

Recibido: 20 de junio de 2011

Aceptado: 3 de febrero de 2012

RESUMEN

Este trabajo se centra en la labor de los *yatiris* reclusos, los especialistas rituales andinos que offician ofrendas rituales por encargo de los detenidos que solicitan sus servicios. Éstas, entregadas a los seres tutelares del panteón andino el día anterior a la sentencia, sirven para favorecer el proceso de excarcelación del cliente recluso o por lo menos una significativa reducción de la pena. Por tanto, al *yatiri* se le pide no solamente que actúe como especialista de la cura de las enfermedades, sino también que sea un «abogado», intérprete de la ley y defensor de sus clientes reclusos, a través de la relación privilegiada que puede establecer con la Pachamama y los Achachilas, los espíritus de los cerros. En un escenario tan inusual para el estudio de ciertas prácticas rituales, veremos como el *yatiri* da respuestas al por qué de la reclusión a través de sus propias herramientas tradicionales, haciendo sentir al preso todavía parte de una comunidad que, una vez libre, podría volver a aceptarle.

Palabras clave: Justicia, cárcel, ofrendas rituales, brujería, *yatiris*

Rituals to Make «Justice». Curses, Invocations, Yatiris and Offerings for Freedom in the Prison of San Pedro (La Paz, Bolivia)

ABSTRACT

This article focuses on the work of *yatiris* prisoners, ritual specialists who officiate Andean ritual offerings on behalf of inmates who require their services. These offerings, given to the principal supernatural beings of the Andean pantheon the day before sentencing, serve to obtain the prisoner release or at least a significant reduction of his sentence. Therefore, *yatiri* is asked not only to act as a specialist in the cure of diseases, but he is considered a sort of «lawyer», advocating for his clients inmates, through the special relationship he could set with the Pachamama and Achachilas, the spirits of the mountains. In an unusual scenario for the study of certain ritual practices, we will see how the *yatiris* help inmates to find the «meaning» of prison experience through their own traditional tools, making the prisoner still part of a community that, once free, could return to accept him.

Key words: Justice, prison, ritual offerings, witchcraft, *yatiris*

Sumario: 1. Premisa. 2. Rito, justicia y cárcel. 3. Nacho Chura y los *yatiris* reclusos. 4. Maldiciones e invocaciones sobre la mala suerte y contra los jueces. 5. La justicia «no da así nomás»: las mesas de libertad. 6. Epílogo: el espacio ceremonial «cerrado». 7. Consideraciones finales. 8. Referencias bibliográficas.

«Este es el Otro lado de la ley; su lado oscuro,
el lado de la brujería, de la luna, de la mano izquierda.
–La norma no prueba nada, la excepción prueba todo–.
Así, el sistema de justicia no oficial basado en la magia
es también el sistema médico no oficial,
y la exuberante farmacopea de botellas especiales,

sapos y venenos es instrumento de ley
 e instrumento de práctica médica.
 No existe cuerpo que no se extienda a la mente,
 tal y como no puede existir un cuerpo
 que no se extienda a la naturaleza,
 al espacio cósmico y al destino mismo»
 Michael Taussig, *Cocaina*

1. Premisa

Antes de tratar las temáticas específicas de este trabajo¹ es necesaria una breve premisa sobre el peculiar funcionamiento de la cárcel de San Pedro, a pesar de que sea imposible en estas páginas dar cuenta de todas las anomalías que conciernen a la aplicación de la ley, la gestión del espacio y la organización de los reclusos.

Ubicada en el corazón de la ciudad de La Paz, esta penitenciaría, desde su construcción a finales de 1800 hasta la actualidad, nunca ha sido objeto de una verdadera reforma estructural de los ambientes de manera que, tanto en el aspecto logístico cómo en su gestión, ha sido, *de facto*, abandonada por el Estado.

Alrededor de 1.500 reclusos, número que supera enormemente la capacidad de hospedaje de la estructura, han debido adaptarse a este difícil entorno, reformando ellos mismos los espacios sobre la base de sus propias necesidades y disponibilidades económicas, lo cual constituye un verdadero desafío al sentido común, si pensamos, por ejemplo, que los internos no tienen derecho a una celda y están obligados a comprar o a alquilar los espacios donde residir. Por tanto, hoy, la penitenciaría de San Pedro está formada por una gran multitud de pequeños ambientes oscuros y muy deteriorados y por algunos espacios exclusivos y celdas de «lujo», construidas por aquellos pocos detenidos cuyo despliegue de medios, legales e ilegales, les ha permitido obtener en cautividad todo tipo de facilidades.

Las desigualdades, el racismo y la diferencia de «estatus» entre presos da lugar a una verdadera trampa para ratones para muchos, que sobreviven poniéndose al servicio de los «jefes», detenidos que reciben dinero y apoyo desde el exterior o que forman parte del vértice del poder de esta pequeña «ciudad cerrada», donde se reproducen fielmente las dinámicas de sumisión de la población subalterna propias de la sociedad exterior.

Dominados por una justicia arbitraria, que notoriamente se aplica de manera favorable para los «ricos» mientras es despiadada con los «pobres», los reclusos viven sin posibilidades y esperanzas de futuro. De ahí que intenten apoderarse de su destino con cada medio a su disposición, por ejemplo a través del socorro del especialista

¹ Este artículo está basado en los datos recogidos durante mi trabajo de campo en la cárcel de San Pedro durante abril-agosto de 2006 y febrero-junio de 2008 para la investigación relativa a mi tesis doctoral cuyo título es: «La casa de jabón. Etnografía de una cárcel boliviana», presentada en la Universidad Complutense de Madrid, departamento de Historia de América II (Antropología de América), en cotutela con la Universidad de Roma «La Sapienza».

ritual, igualmente detenido. Entre aquellos que mayormente acuden al *yatiri*² hay un alto porcentaje de «preventivos», es decir detenidos que todavía no han sido sentenciados y que esperan con ansiedad el veredicto final. Para ellos, las preocupaciones relativas al juicio tienen la prioridad sobre cualquier otra cuestión e intentan volcar allí todos sus esfuerzos y aquellos de la familia, para salir lo más pronto posible de la prisión. Pero el estado de indigencia de la mayoría de los presos no les permite emplear muchos recursos en su defensa, contratando por ejemplo un abogado particular, que es la opción más aconsejada, puesto que es bien sabido que la carga de trabajo de los abogados de oficio les impide actuar de forma efectiva para cada asistido. Por otro lado, muchos muestran una actitud muy desconfiada hacia el sistema judicial oficial, tal y como suele pasar en las áreas rurales de procedencia de los reclusos, limítrofes a la ciudad de La Paz (CICR 2006: 15), donde la resolución de conflictos se basa principalmente en la aplicación de la llamada «justicia comunitaria» (Fernández Osco 2000). Otros problemas son el acceso de parte de los presidiarios a los trámites burocráticos que conciernen al funcionamiento de la penitenciaría, las prácticas relativas al juicio y el lenguaje formal de la ley, que resulta obscuro e incomprensible, considerando además el bajo nivel de escolarización, o más bien la escasa familiaridad con el castellano para los que hablan principalmente los idiomas autóctonos.

Los reclusos lamentan el hecho de que ningún empleado o funcionario penitenciario suele asesorarles u orientarles en el sinfín de papeleos que se requieren para cualquier asunto que implique un contacto con el exterior. Por tanto, una vez encarcelados, suelen desconocer sus derechos y esto se traduce rápidamente en la imposibilidad de ejercerlos, y es frecuente también que los reclusos sean estafados o engañados por falsos abogados o por los llamados «tramitadores», es decir personas que desde el exterior se encargan de hacer trámites, a cambio de un pago, para aquellos que no disponen de amigos o parientes que puedan ayudarles.

Por otro lado, un circuito de corrupción y de «favores» involucra la relación con las figuras claves del juicio, mientras la capacidad resolutoria del abogado está completamente subordinada a la capacidad económica de su asistido, que en muchas ocasiones, como he dicho, empeña todos los fondos propios y aquellos de la familia para pagarle, quedándose al cabo de poco tiempo sin recursos para seguir adelante con la defensa de su caso o, peor, para costearse su permanencia en la cárcel de San Pedro.

La cautividad es una experiencia espantosa, agravada por una serie de gastos insostenibles para el núcleo familiar y los parientes más próximos, de forma que la entrada al reclusorio representa para muchos un fracaso económico, una verdadera desgracia que incumbe a todos. En muchas ocasiones, por falta de medios, las mujeres están obligadas a remplazar a sus maridos con otro hombre, puesto que quien queda en prisión ya no es un elemento «activo» de la familia sino un peso; y a esto hay que añadir el estigma social que acompaña al detenido, que recae inevitablemente también sobre la esposa y los hijos.

² En este trabajo empleo el término *yatiri* tal y como lo utilizan los reclusos de San Pedro, que proceden en su mayoría de zonas de habla aymara. En áreas lingüísticas diferentes, siempre con referencia al área andina, para designar el especialista ritual se usan otros nombres, por ejemplo, *jampiris*, *pacos*, *altomesayoc*, *pampamesayoc*, *ch'amakanis*.

Además, hay que considerar que ya antes de la reclusión la economía familiar solía ser muy escasa y precaria, puesto que la tipología de «criminales» de San Pedro está representada sobre todo por ex campesinos, ex mineros, pequeños comerciantes del sector de la economía informal que, en el vacío de posibilidades de mejora de su situación laboral, vieron en el trabajo ilegal de elaboración de cocaína una oportunidad inmejorable y rapidísima de avance económico y social.

Más de la mitad de los reclusos del país ha sido encarcelada principalmente por haber cometido delitos relacionados con la producción y tráfico de sustancias controladas, sancionados con la muy discutida Ley 1008³. Con su aplicación se ha conseguido principalmente la detención de quienes transportaban pequeñas cantidades de droga o la captura de los «pisacoca»⁴, mientras los grandes narcotraficantes difícilmente han pisado el suelo de la cárcel. Estos utilizan como mano de obra barata a la población depauperada de las provincias y a los migrados a la ciudad, para quienes luego la cárcel representa el derrumbe de las esperanzas, el alejamiento a largo plazo de los seres queridos y lo irremediable que rompe la posibilidad de un futuro mejor.

Es en el contexto brevemente descrito donde se insertan cosmovisiones y ritos muy difundidos en el exterior, pero que «dentro» asumen un significado particular que les transforma en «rituales para hacer justicia», según el modo de entender el concepto por parte del especialista tradicional de la cárcel y sus clientes. Así, en este peculiar entorno, las prácticas rituales andinas, además de mostrar su extraordinaria capacidad de interpretar las necesidades de los seres humanos y el poder de los dioses en los más variados escenarios urbanos, representan también una crítica profunda a la falta de oportunidades y a las desigualdades sociales que se producen en el ámbito de dinámicas sociopolíticas que involucran tanto a la institución penitenciaria como a la sociedad boliviana en su conjunto.

2. Rito, justicia y cárcel

«—¿Saldremos de la prisión? ¿Volveremos? ¿Nos irá bien?
¿Nos irá mal? ¿Qué dice tu coca Bernardino?
—No va bien. A veces es amarga, a veces es dulce.
Se le caían las lágrimas»

Manuel Scorza, *Historia de Garabombo el invisible*

En la cosmovisión andina, la esfera sobrenatural no se considera separada de la administración de la justicia y el especialista ritual o *yatiri*, intérprete y difusor de la ley, es el garante de una correcta ósmosis de principios y normas entre el mundo sobrenatural y el de los humanos (Fernández Osco 2000: 90). Por tanto no es de extrañar el

³ Ley del Régimen de la Coca y Sustancias Controladas (Ley 1008, 19 de julio de 1988).

⁴ Sobre los llamados «pisacoca» o los transportadores de sustancias controladas recae todo el peso de la ley, siendo, *de facto*, los principales objetivos de la lucha al narcotráfico. El oficio de los *pisacoca*, como sugiere la etimología del término, consiste en machacar grandes cantidades de hojas de coca en los pozos de maceración, transformándolas en una masa que contiene solamente el 40-50% de los alcaloides de la cocaína (pero que es igualmente muy adictiva), a las que siguen otras fases más elaboradas de refinamiento de la sustancia.

empleo y la eficacia de esta figura en la cárcel de San Pedro, donde el «maestro» se convierte en «abogado»:

«El maestro⁵ es el abogado... para que nos vaya bien ¿No ve? [...] para que vaya bien, sin problemas ¿No ve? Así... unas ch'alladas a los Tíos⁶, a las Pachamamas. Eso, nada más» (Porfirio Colque⁷, cliente del *yatiri* Mariano, sección⁸ Pinos, 25 de julio de 2006).

Yatiri en lengua aymara traduce nuestro concepto de «sabio» y etimológicamente quiere decir «el que sabe, el que ve»⁹. Está capacitado para solucionar problemas de naturaleza muy diferente, desde la cura de las enfermedades hasta la búsqueda de objetos perdidos, desenmascarando a quienes han cometido infracciones¹⁰. Pero dentro de la cárcel, donde los problemas «judiciales» reflejan las preocupaciones más urgentes de sus clientes, es importante que los *yatiris* mantengan con el propio asistido una actitud «neutral»:

«— No enjuicio...no, de juzgar no, difícil. '¿Puedo salir o no puedo salir?' Vienen a hacerse ver, entonces '¿Con ese mismo abogado puedo estar viendo o no puedo estar viendo? ¿Puedo dar plata o no puedo dar?' Así, entonces...uno que cree, es ps [pues] verdad [...]

— ¿Ud. lee las hojas y en base a lo que ve hace la mesa?

— Sí. 'Ahora de los documentos está mal', le digo. Entonces cabalmente de certificados [le digo] por ejemplo: 'certificado de domicilio está mal', o si de certificado de trabajo hay observaciones, vuelven.

— ¿Eso lo ve en las hojas?

— Sí. Hay veces no sé llevar a la audiencia¹¹, entonces no...bueno...cuando es directo ya nomás, hasta salirse me persiguen» (Julio Durán, sección San Martín, *yatiri* recluso, 28 de junio de 2006).

«No enjuiciar» significa atender sin prejuicios a todo recluso que acude a la consulta, siendo coadyuvado por la *Pachamama* y los *Achachilas*¹², sujetos importantes de este «mundo ceremonial del derecho» (Fernández Osco 2000).

⁵ Con la palabra «maestro» los clientes suelen referirse al *yatiri*.

⁶ El «Tío» es otra figura sobrenatural dispensadora de suerte, prosperidad y riqueza. Es asociada en muchas ocasiones con el trabajo minero (véase, por ejemplo: Absi 2005).

⁷ Todos los nombres de los reclusos son pseudónimos.

⁸ La penitenciaría se divide en ocho «secciones», sectores que constan de un espacio abierto común donde se asoman las celdas, junto con otras zonas de tránsito y de servicios (baños, duchas, televisión, etc.)

⁹ Los *yatiris* actúan generalmente a través de la lectura de la hoja de coca y confeccionan ofrendas rituales según las necesidades establecidas dentro de la sesión ritual. Actualmente hay bastante bibliografía donde se explora su contexto de intervención y sus prerrogativas rituales (véase, entre otros: Albó 1992; Carter-Mamani 1982; Duviols 1977; Fernández Juárez 1994, 1995, 1997, 1999, 2004a, 2004b; Girault 1988; Huanca 1989; Van der Berg 1985).

¹⁰ Esta práctica está atestiguada en las comunidades del altiplano (véase Fernández Osco 2000; Martínez 1998), como también se menciona la función de «brujos» en muchas fuentes coloniales.

¹¹ «No sé llevar a audiencia...» con esta frase el «maestro» se refiere al hecho de que su trabajo sirve para conseguir la «retardación de justicia», por la que su cliente puede salir en libertad al cabo de dos años sin sentencia ejecutoriada. Si hubiese sido sentenciado, probablemente el cliente hubiera quedado en la cárcel mucho más tiempo, considerando la gravedad del delito.

¹² Los *Achachilas* o *Apus*, *Awichas* o *T'allas* (correspondientes femeninos) son los nombres de las entidades que constituyen la noción espiritual de «cerro».

Para «uno que cree», dice Julio Durán, lo que dice el *yatiri* «es verdad», aludiendo así a su autoría en materia legal, a través de la interpretación de las hojas de coca y a la eficacia de su estrategia de «defensa», que se despliega en diferentes modalidades y tipologías de ofrendas rituales o *mesas*¹³, adaptadas a la resolución de cada caso.

En general, el *yatiri* prepara «mesas» para los acusados de todo tipo de delito, por muy grave que sea, menos para los violadores, los cuales sólo pueden disponer de *mesas* «sin indulto»:

«— Yo, a los asesinos que tenían que estar 30 años le he botado, han salido con libertad con esas coachadas. Ellos me dicen: ‘yo 30 años no quiero estar aquí’ y yo le mando a comprar de fuera material [para preparar la mesa ritual] y ellos me lo compran y entonces se lo hago. Yo trabajo ¿no ve?

— ¿Entonces usted trabaja para todos?

— Para todos, porque el Dios dice: ‘ayúdale’, entonces tengo que ayudar mal o bien. Pero algunas cosas más graves no hay caso.

— ¿Como qué, por ejemplo?

— Por ejemplo, con los violadores no hay caso ¿Cómo puedo defender? Maldición [quitar la maldición] no más; es para que pueda vivir aquí dentro tranquilo. Además, en vano puede gastar plata, en vano va a agarrar abogado. Eso ya se tiene que quedar aquí dentro, como es justo, ya no tiene otra ley para respaldarse. Eso se llama ya sin indulto ¿no ve? Ya no puede defenderse para nada.

— ¿Pero usted le pasaría una coachada?

— Sí, para que no esté volviendo loco. Misa de salud no más ya. Ya no otra cosa» (Nacho Chura, sección Álamos, 12 de julio de 2006).

En la mayoría de las cárceles del mundo quien se mancha de semejantes delitos es vejado por los demás y excluido (véase, por ejemplo, Gonin 1994: 158-161). Así, tampoco el *yatiri* contempla trabajos rituales en favor de esta categoría de reclusos. Por otro lado, el concepto de mesa «sin indulto» subraya el lenguaje «técnico» del maestro, que corrobora la legitimidad de su acción en el campo ritual, mencionando explícitamente los trámites legales o la terminología jurídica que tarde o temprano cada uno está obligado a manejar y comprender. Es así que durante las plegarias y las invocaciones se escuchan vocablos como «indulto», «retardación de justicia», «certificado de domicilio» o «documentos»: términos evocados con todo el poder de las palabras secretas y mágicas de los rezos. Aun así, para el *yatiri* y sus clientes, que generalmente proceden de ambientes escasamente castellanizados, el lenguaje del código penal es muy complejo y caviloso. Los muchos chismes que circulan en la cárcel sobre castigos y sobornos ejemplares, el análisis de los resultados de las audiencias o las circunstancias y actitudes que han favorecido o desfavorecido el veredicto del vecino de celda constituyen un importante punto de referencia para la interpretación de la ley.

De tal manera, dentro del microcosmos del penitenciario, el *yatiri* crea a su alrededor una pequeña comunidad reunida por la voluntad de buscar una solución a

¹³ *Misas, pagos, coas, coachadas, waxt'a, luqta, dispachu, churawi* son los términos autóctonos generalmente utilizados (véase Van den Berg 1985). Las ofrendas rituales se presentan y se entienden como entregas de tipo «alimenticio», por tanto se podría definir una mesa ritual como una comida destinada a satisfacer los gustos de las divinidades receptoras (Fernández Juárez 1995).

los problemas cotidianos del encierro y cimentada por un vínculo ritual y sagrado. Comparten sus experiencias y sus «costumbres», como las suelen llamar, al amparo de oídos y miradas indiscretas¹⁴, *pijchando* (mascando hojas de coca) y formulando en su círculo de gente ideas y opiniones sobre la realidad vivida. Alimentan así el sentimiento de pertenencia del grupo, que nace y se fortalece a través de la creación de «redes de significado», un entramado de sentidos que confiere pautas para interpretar determinados acontecimientos que se producen en la cárcel, percibiendo a su manera también el espacio de convivencia y las personas que lo habitan.

3. Nacho Chura y los *yatiris* reclusos

Ignacio Chura, llamado Nacho, heredó de su padre la facultad de leer las hojas de coca, pero a pesar de esto y siendo además gemelo¹⁵, tuvo que formalizar su profesión según la manera tradicional de hacerlo, obteniendo el «permiso» o «licencia» para actuar como *yatiri* «graduándose» en el cerro Pachjiri¹⁶. Él y los demás *yatiris* de la cárcel se encargan de llamar al ánimo como método de cura de las patologías tradicionales que atacan a los reclusos¹⁷, pero en particular llaman al ánimo de las esposas que ya no acuden a la cárcel para visitar a sus cónyuges. Basta sólo con saber el nombre, tener guardado algo de ropa o una mecha de pelo de la mujer para que la operación se pueda llevar a cabo:

«Acá adentro, cuando [a los hombres les] dejan a sus mujeres por ejemplo, cuando ya no vienen, entonces su cabello se necesita, entonces su *ajayu* se llama, entonces viene» (Julio Durán, sección San Martín, *yatiri* recluso, 28 de junio de 2006).

El *yatiri* interpela las hojas de coca para buscar respuestas a las preocupaciones relativas a la familia de los reclusos y relativas a los problemas contingentes, típicos de los recién llegados a la cárcel. «¿Cuándo tendré mi juicio? ¿Cuándo podré salir en libertad? ¿Cuándo vendrán mis familiares?» o como comenta Álvaro Torres:

«¿Mi familia me abandonará? ¿Mi esposa es fiel? ¿Mis hijos están bien? El *yatiri* te ayuda a entender cuál es la verdad» (Álvaro Torres, sección Pinos, cliente de Mariano, 30 de mayo de 2006).

Con el paso del tiempo estas preocupaciones acerca de las visitas cesarán de tener la urgencia que demuestran al inicio de la estancia en el reclusorio, y la inquietud dejará espacio a la soledad:

¹⁴ Me refiero sobre todo a los «hermanos» evangélicos reclusos, cuya comunidad en la cárcel está representada por varias iglesias ubicadas en las secciones del penitenciario. Véase Cerbini (2011).

¹⁵ Ser gemelo, o en lengua aymara «*ispa*», es una característica muy apreciada para empezar la carrera de *yatiri*. Véase Fernández Juárez (2004a: 20); Albó y Fernández Juárez (2008:241).

¹⁶ Para una etnografía del cerro Pachjiri véase Albó y Fernández Juárez (2008).

¹⁷ «Llamar el ánimo» o «*ajayu*» de una persona es una de las prácticas más comunes de los *yatiris*. Según la visión autóctona, el individuo se compone de diferentes sustancias vitales: *ajayu*, *animu*, *curaji* o *qamasa*. Son las partes fundamentales del ser humano y son muy codiciadas por las entidades extrahumanas que suelen «agarrarlas» y devolverlas sólo a cambio de rituales oportunos. Es común alterar o perder por un «susto» imprevisto estas partes esenciales de la composición de la persona, en particular el *ajayu*, ocasionando un estado de malestar y enfermedad (Fernández Juárez 1995).

«— Aquí en el penal muchas señoras abandonan a sus maridos y entonces yo tengo que llamar el ánimo de la señora y llorando aquí llegan. Y ya lo amarro eterno [el ánimo de la señora, de forma que ya no vuelva a desaparecer].

— ¿Aquí hay muchos maridos que han perdido a sus mujeres?

— Uuuuh, hay [...] a muchas le he hecho llamadas [de ánimo] [...] Solamente hay que tener fe, nada más» (Nacho Chura, sección Álamos, *yatiri* recluso, 19 de julio de 2006).

El *yatiri* fomenta las sospechas sobre el comportamiento de la mujer, o consuela y calma la ansiedad sobre la salud de los hijos y de los familiares con los que no se puede tener un contacto permanente. Puede «ver» lo que sucede fuera de los muros de la cárcel y por medio de su vaticinio, respaldado por la autoridad de sus interlocutores sagrados, proporciona a los detenidos la posibilidad de «imaginar» la vida que fluye fuera de los muros de la cárcel.

Pero en un lugar restringido como la prisión, cualquier fracaso en su labor tiene mucho eco y podría perjudicar en poco tiempo la reputación ganada, de manera que el *maestro* no acepta cualquier cliente y dispone de herramientas rituales que le permiten entender si su trabajo será provechoso. Lo más importante es que el cliente tenga «fe»:

«Yo lo digo siempre: si tienes fe te lo hago, si no tienes fe entonces para qué vas a gastar. ‘¿Tienes fe?’ – ‘Sí’ –. –‘Muuuy bien. Listo’ –. El alcohol pruebo y lindo me avisa. Se vuelve dulce para hacer bien, y cuando no, es así picante es, bien amargo, no hay como tomar» (Nacho Chura, sección Álamos, *yatiri* recluso, 28 de junio de 2006).

Se pide ayuda al maestro en las situaciones de emergencia que se experimentan durante los primeros meses de reclusión, y se pide ayuda después, en los momentos especialmente críticos de la vida. Está claro que a su palabra y a su capacidad de interpretar correctamente las hojas sagradas se le atribuye mucha responsabilidad: en esto consiste tener fe.

Generalmente, los clientes suelen narrar acontecimientos donde la labor del *yatiri* ha sido determinante para esclarecer situaciones difíciles o para conseguir lo deseado. De alguna manera entonces, todos ya habían tenido experiencias con la lectura de las hojas de coca y con los remedios correspondientes y esperan que la ayuda del maestro les valga también en la cárcel, aunque muchas veces se lamenta la falta de los materiales para oficiar los rituales, comprados en el exterior sólo a través de familiares o amigos dispuestos a traerlos.

Para entender si el maestro «sabe» es importante acudir a la consulta sin decir cuál es el problema, puesto que tiene que interpretar la preocupación del cliente solamente a partir del posicionamiento de las hojas. Luego, el *yatiri* puede llamar al ánimo del afectado y llevar a cabo los rituales necesarios para restablecer el equilibrio, la salud de la persona o para ayudar el curso de la «justicia». Como para los abogados, es esencial entender cuándo un maestro no es un charlatán o «*pajpaco*», como se suele decir, porque es notorio que los malos consejos y el derroche de dinero alargan la detención.

Pero un ofrecimiento ritual no necesariamente da buenos resultados, puesto que el elemento determinante del éxito, además de la fe, es la «suerte». Quien tiene suerte

obtiene plata, salud y probablemente el amor de sus familiares. El «residente»¹⁸ que después de la emigración desde el campo no ha conseguido en la ciudad el empleo y el sueldo esperado, los relocalizados de la minería que han perdido su trabajo, el campesino que ha sido arrestado por ganar pocos dólares pisando coca, todos ellos, según entienden los presos que acuden al *yatiri*, tienen «mala suerte». El mismo ingreso a la cárcel se concibe simbólicamente como una maldición.

4. Maldiciones e invocaciones contra la mala suerte y contra los jueces

Yanet Segovia (2007: 60) se interroga sobre el sentido de la experiencia de la reclusión desde la ética y la cosmología de los wayuu, siendo la cárcel:

«un espacio que niega potencialmente la buena y correcta manera de ir por el mundo [...] un espacio donde, de manera dramática, se exponen los wayuu por todo lo que de maligno hay allí adentro. Es un lugar que produce desagrado, rechazo y resistencia. Es un lugar que por definición pertenece a los seres y fuerzas del Mal que toman sin piedad el alma de los seres que allí se encuentran para realizarse en sus objetivos esenciales, siendo, sin duda, la de vulnerar y destruir al ser wayuu. La cárcel, como lugar del mal, se va imponiendo con toda su fuerza devastadora, es un lugar que les posee, los demarca, los hace otros desde otros».

Pena, penoso, penal, penitenciario: la aflicción ha encontrado su institución. Pero los dioses aymara «comen» las penas, se alimentan de las diversas aflicciones humanas, ofrecidas a través de las mesas negras o *ch'iyara misas*¹⁹ (Fernández Juárez 1995: 389-391). Los *yatiris* reclusos se encargan de officiar semejantes rituales guardando rigurosamente el secreto, tal y como es aconsejable para cualquier ritual de brujería (Rösing 1990: 110-112; Spedding 2004: 45).

Según los *yatiris*, las maldiciones son las causas primordiales que ocasionan la reclusión; entonces, el primer paso a seguir para el cliente recluso es la «limpia» ritual, necesaria para extirpar la maldición y purificar el cuerpo ensuciado por las malas experiencias (Rösing 1990: 120-122):

«esta noche he pasado [una mesa ritual] para un joven [...] Esta noche, por maldición, vela negra voy a prender, para que todo vaya bien, los enemigos que no objeten. Algunos siempre maldicen y estas maldiciones voy a llevar al mismo [voy a rebotar], para eso hago cabeza abajo y con su nombre prendo y eso es secreto [...] es potente pasar esto»;

luego el *yatiri* añade otro detalle importante:

«— Coachada y mesa negra también es buena para hacer fracasar el juicio. Más tarde le voy a mostrar. Esta tarde voy a hacer una mesa negra [...] el martes, si tenemos que

¹⁸ Los llamados «residentes» proceden de las áreas rurales del Altiplano y se han desplazado a la ciudad en busca de mejores condiciones de vida y de oportunidades de trabajo (véase Albó *et al.* 1981).

¹⁹ En general, una mesa negra tiene un aspecto «confuso»; es una mezcla de hierbas, espinas y restos humanos o animales como pelos, uñas y excrementos, como si fuera un cúmulo de basura (Fernández Juárez 1995: 238).

embruja a alguien, hacemos también mesas para que sienta mal, para que pase desgracias, para devolver el mal. Se pasa la mesa a las 9.30 [h 21.30] el martes con incienso negro, copal a su nombre de los enemigos, y en 48 horas tiene que pasar cualquier cosa. Nosotros también defendemos, y quien ha maldito le devolvemos, después de cambiar, hemos cambiado con agua, hemos lavado y todo eso siempre tiene que ser de las 9.30 [h 21.30] a las 3 de la mañana llegando a las 4. Siempre aparecen los encantos²⁰ el martes a esa hora, a las 9 de la noche. Esta hora puede ser mala hora, puede estar caminando el demonio, y por esta razón nosotros señalamos esta hora [...] Algunos pasan de día pero yo no, siempre [paso] a 12 de la noche. Algunas maldiciones puedo pasar de día, pero donde hay un río o un cerro encanto. Allí sí paso. [...] voy a echar [la mesa ritual] a un río para que lleve lejos al mar la maldición.

— Pero aquí no puede...

— Sí, igual hago. Lo echo al agua de las canaletas que hay [en el penitenciario]. A quien le he lavado [se refiere al ritual de limpia] no lo tengo que encontrar en todo el día, hasta el día siguiente, porque la maldición puede volver si nos encontramos. Esta es la estrategia de curar de nosotros».

Después Nacho Chura me explica que las secciones del penitenciario pueden ser lugares «poderosos», cargados de espíritus «malignos», y en particular se refiere a la sección Palmar, donde se ubica una misteriosa piedra:

«— En Palmar hay una piedra. Allí puede aparecer cualquier cosa: un gato, un perro, una paloma²¹.

— ¿Y esta piedra de dónde viene?

— Está allí puesta con los malignos [...] Yo lo he descubierto. Entonces yo siempre ch'allo²² a nombre de todas las secciones; alcoholcito le ch'allo y por eso a mí no me pasa nada. Ya llevo tres años y no he enfermado nada.

— ¿Y esta es una piedra mala?

— Mala sí, allí está señalado la mala hora y si tienes pena y pasas por allí, mala imagen te puede dar o te puedes asustar²³. Estas cosas hace esta piedra y hace enfermar [...] Dolor de barriga, pero sobre todo dolor de cabeza [...] algunos están embrujados [...] hay quien vuelve loco, hay locos. Hay también cuando hay luna llena, cuarto creciente, menguante, esos días hartas cosas hay sentadas aquí en el patio, mal días siempre levantan estas cosas, estas enfermedades. Está con el maligno ya, con espíritu maligno. Está sano hoy día y en un mes puede caer [...] Puedo curar pero riesgo es curar, porque aquí no hay algunos materiales que puedo utilizar [...] puedo sanar ataques cardíacos²⁴ que aquí hay hartos [en la cárcel]. Si no puede haber maligno aquí dentro no existe esta gente [si no existiera la presencia del maligno dentro de la cárcel, no existiría tampoco esta gente enferma], puede volver loco aquí dentro [...] Así no más es esta parte, lo martes y viernes [...] Algunos son endemoniados de los presos que están aquí y con

²⁰ Los «encantos» son fuerzas sobrenaturales que se manifiestan a los seres humanos en circunstancias especiales.

²¹ Estos animales se consideran manifestaciones de los *malignos*.

²² La *ch'alla* es el acto por el que asperja la mesa ritual con alcohol o vino y es fundamental para su consagración.

²³ Obviamente se refiere al «susto» como categoría diagnóstica tradicional.

²⁴ El «ataque cardíaco» al que se refiere Nacho Chura no se corresponde a la noción biomédica de la enfermedad, sino se debe a la acción de los espíritus que penetran el corazón de los seres humanos para robar sus sustancias anímicas.

gallina recién he cambiado y con la suerte [leyendo las hojas de coca] hay que ver de qué color hacía falta [la gallina]. Puede ser negro, rojo, blanco».

Los endemoniados, según Nacho Chura, son aquellos reclusos que no consiguen calmarse, que no aceptan su condición y que pelean con la familia. Les llama también «locos»:

«— Como loco, nervioso. Le había agarrado el demonio en su hora. En la hora 8 de la noche, 9, 3 de la mañana. Cada fecha, puede ser fin de mes, inicio de mes, su cabeza levanta con ataques y se pone nervioso... pelear, discutir con su familia. Se nota, se marca la fecha y yo esta fecha ya le he hecho.

— ¿Todos los que están muy nerviosos y se pelean están endemoniados?

— No se dan cuenta algunos [...] aquí hay hartos locos. Yo no salgo mucho a la calle, pero otros están harto y piensan cosas de familiares. Por ejemplo, algunos se separan, algunos su mujer se va con otro y el marido cualquier cosa hace aquí dentro y entonces es peor este demonio. [...] me han señalado, la Pachamama y el Cabildo y los Achachilas que existen en Bolivia en cada cerro, con eso lo hago sanar [...]» (Nacho Chura, sección Álamos, *yatiri* recluso, 21 de junio de 2006).

Lavar al paciente los días martes y viernes con una infusión resultante de especies diferentes de hierbas (como la flor de retama) ayuda y aleja el daño provocado por la brujería (Rösing 1990: 112; Fernández Juárez 1995: 251). Es preciso en los casos más graves llevar a cabo también un ritual de «cambio» donde, junto con una *ch'iyara misa* o mesa negra se ofrece un animal, generalmente un gallo, una gallina o un perro negro. Dentro del penitenciario la elección de los animales es mucho más restringida y dificultosa, por eso se puede optar por otras especies encontradas fortuitamente por los callejones o los tejados de las celdas. El paciente afectado descarga su mala suerte sobre el animal sacrificado que le sustituye simbólicamente y, muriendo, se lleva consigo la pena y la desgracia (Fernández Juárez 1995: 250).

Durante los rituales oficiados para neutralizar las maldiciones, es aconsejable que el afectado no mire las penas y las desgracias materializadas en las mesas negras dejadas al fluir de las aguas, para que no vuelvan atrás a afligirle de nuevo. Llevar a cabo un «cambio» de suerte, deshacerse de todo lo que está contaminado significa librar del mal al cliente perjudicado y conseguir la renovación de la persona, una vez saciados los espíritus hambrientos con las sustancias vitales de otros seres vivos.

En general, conocemos el recelo de los especialistas rituales en declarar su capacidad de hacer daño. Si esto es cierto «fuera», lo es aún más «dentro», donde es mejor no levantar sospechas sobre las intenciones de uno mismo. Pero Julio Durán está furioso y no teme contar con detalle de su rabia y sus maldiciones hacia el abogado y los jueces, que equipara a los ladrones que arrebatan los bienes de sus víctimas:

«— Completamente maldecido estamos [...] la gente maldecido entra aquí [...] Todos estamos como en un corral de oveja. No hay selección de ellos: gente buena, gente mala... totalmente estamos en un hoyo [...]

— ¿A quiénes maldecen? ¿Al juez?

— No, a su parte civil, sus enemigos. Como te digo, a un asesinato tanta gente dice: — «este animal ¡que muera!»— y eso es para liberarse de toda esa maldición: [los presos maldecidos] fuman, pijchean.

— ¿Ud. cree que los abogados, los jueces y los fiscales se protegen de las maldiciones?

— Por lo supuesto, ellos están también maldecidos [...] Porque bajan plata y no funciona [a pesar de recibir mucho dinero no favorecen al recluso] y esa persona es más maldecido. ¿Con qué sacrificio, con qué trabajo se encuentra la plata? no es alzarse no más [no es solamente cobrar], entregar para quitar la plata. [El abogado, el juez y el fiscal] dicen: ‘vamos a hacer estito, ahora vas a estar afuera, que esto, que el otro’ ¡y no cumplen! En vano damos [dinero] [...] No cumplen [...] por ese más motivo reciben la plata y no cumplen. Por ejemplo, mi abogado ahorita... mmm... lo maldizco [...] porque no me ha podido sacar, ya es un mes a lo que he cumplido 18 meses²⁵, uno va maldiciendo ps [...] Unos estamos furiosos... en comida, en desayuno nos da ps tranquilizante²⁶, esas píldoras que consume el loco ¡eso nos dan! Por eso que la gente está ‘tranquilo’, a su parecer, pero por otro lado está totalmente mal [...] Maldizco, sinceramente, no me cumple, claro, no con hechos.

— ¿La maldición no rebota hacia usted?

— No. Si era cualquier brujería, en ese caso me vuelve, si no, no» (Julio Durán, sección San Martín, *yatiri* recluso, 29 de junio de 2006).

Para Julio Durán maldecir a los principales representantes de la ley es un acto de justicia, por eso el *yatiri* no tiene miedo de contarle y tampoco teme que la maldición vuelva atrás a perjudicarlo²⁷. En definitiva, puesto que «es el Dios el que juzgará las acciones», como han explicado en varias ocasiones los *yatiris* reclusos, ellos pueden obrar sin dificultades o contradicciones de orden ético-moral. Es así que los «enemigos» invocados durante las misas negras oficiadas en el penitenciario son sobre todo el abogado que no ha cumplido con su mandato defensivo, el juez y el fiscal. Aunque otro problema, según cuenta Antonio Mamani, puede ser la maldición que la parte contraria ha infligido al recluso mediante los oportunos rituales de brujería, y, como le dijo el *yatiri* Manuel Macha de la sección Álamos:

«estás con ajayu [...] tienes tu enemigo en afuera, te está brujeando para que sufras en cárcel, eso te está brujeando [...] te está haciendo amarrar al Pachamama, al Calvario, estás amarrado ya» (Antonio Mamani, sub-sección Monoblock, 17 de abril de 2008).

Es así que Antonio Mamani quisiera «cambiar» su suerte y volver a recuperar su *ajayu*:

«— Estoy en mala suerte

— ¿Hasta cuándo?

— Hasta el último, no tengo plata para cambiar [cambiar la suerte con la intervención del *yatiri*] [...] Aquí hay Pachamama que te agarra [...] Eso es *katja*²⁸ ¿no ve? Muchos han vuelto loquitos [...] Más antes dicen que esto era cementerio. Aantes. Los almas enterrados acá dentro están, era grande el cementerio, dicen.

²⁵ 18 meses el plazo límite de la «retardación de justicia».

²⁶ El tema mencionado por el *yatiri* de los «tranquilizantes» en la comida proporcionada por la institución penitenciaria ha sido fundamental en mi investigación por su complejidad y su simbolismo. Para profundizar en ello véase el capítulo 6 en Cerbini (2011).

²⁷ La persona que solicita un rito de brujería generalmente actúa contra su enemigo como una devolución del mal recibido. El «brujo» o *laiqa* asume así que si el «mal» se inflige sin una motivación suficientemente grave, la carga negativa podría rebotar hacia él. En caso contrario, el enemigo sería neutralizado y el *laiqa* acrecentaría su poder por haber actuado según una lógica «justa» y aceptable (Spedding 2004: 44-45).

²⁸ *Katja* en ayмара quiere decir agarrar y en este caso se refiere a las entidades, como la *Pachamama*, que agarran el ánimo o *ajayu* de las personas.

— ¿Te agarran [el ánimo] estas almas?

— Sí, te hacen enfermar, a veces te llevan también las almas. Una alma similar que ha sufrido acá te lleva, te empiezas a debilitar poco a poco... y ya, una noche puedes estar durmiendo y no despertar».

Y luego añade:

«Mi *ajayu* se va cuando nos asustamos y no creo que ha vuelto, por eso la gente está medio loquita, sin *ajayu*. Diferentes somos acá dentro, medio enloquecidos somos ya [...] Por eso se llama cárcel, mucho la gente cambiamos su carácter [...] Así nomás tiene que ser ¿Qué podemos hacer? Si estás en cárcel el diablo trabaja. ¿O podemos cambiar [la suerte]?» (1 de abril de 2008).

Para Antonio Mamani la maldición de sus parientes envidiosos explica la etiología de su desgracia, es decir el ingreso al reclusorio, y esta convicción plasma toda la visión de los asuntos judiciaarios. En ciertos casos, es importante entonces, a través de los rituales oportunos, volver a recuperar el *ajayu* perdido por el «susto», así como contrarrestar el mal a través de los rituales de «limpia» y «cambio», manteniendo un contacto intenso y constante con los seres tutelares a través del *pijcho* (mascar hojas de coca) y las prácticas rituales relacionadas. De no ser así, la *Pachamama*²⁹, por ejemplo, podría desfavorecer al recluso en sus peticiones e incluso ser peligrosa y dañina para su *ajayu*.

Los detenidos que se encuentran sin sentencia y que están próximos a la audiencia mascan las hojas de coca con más fe y convicción. La coca sirve para protegerse de las maldiciones que inevitablemente llegan desde la parte contraria y sirve también para fortalecerse a la hora de presentarse delante de los temibles jueces y fiscales, enfrentando con más valor el momento fatídico de la experiencia de reclusión.

A través del poder de la coca y del humo de los cigarrillos de tabaco negro, fumados uno detrás de otro, el enjuiciado desea obtener que la sentencia sea leve o «justa», proporcionada al daño, o que se reconozca su inocencia, suplicando, a través de rezos y plegarias específicas, la clemencia de la corte.

El «lunes de almas», por ejemplo, en la capilla del penal algunos presos encienden velas escribiendo en la cera el nombre del juez o del fiscal, pidiendo así socorro a las *almitas*³⁰ de los difuntos para que actúen favoreciendo el resultado del juicio. Mu-

²⁹ La *Pachamama* y los *Achachilas*, juntos con el *Kunturmamani*, formarían entre otros el *akhapacha/kaypacha*, o este mundo-la tierra, que se diferencia de otros ámbitos del cosmos como el *alaxpacha/hanapacha*, o mundo de arriba, donde reside la *Gloria*, el *Rayo*, los Santos, las Vírgenes, los cuerpos celestes que son dispensadores de todas las bendiciones, la suerte, la salud y el *manqapacha/ukhupacha*, o mundo de abajo, poblado por los *ñancas saxras*, *chullpas* y *anchanchus*, en general llamados «los malignos» (Bouysse Cassagne y Harris 1987:17, 35; Fernández Juárez 1995:152; van Kessel 2004:141-149). Sin embargo, en múltiples ocasiones, las historias relatadas (como aquella de la *Pachamama*/Virgen de la Merced de la cárcel de San Pedro) subrayan el carácter ambivalente de ciertos personajes, que actúan al margen de los conceptos maniqueos de «bien» y «mal» inculcados por la religión católica.

³⁰ En el calendario ritual, el lunes es dedicado a las *almas* de los difuntos a las cuales se hacen oraciones y conjuros. En La Paz, el culto a los muertos se celebra el día de Todos Santos y el 8 de noviembre, cuando multitudes de creyentes llevan sus «ñatitas» o calaveras humanas, protectoras del hogar y de su dueño, al cementerio central para que se «consagren» escuchando misa. El lunes de cada semana, junto con las *almas*, se tributan ofrendas también a las «ñatitas», con cigarrillos y plegarias (Barrientos 2005: 133; Eyzaguirre 2005: 237; Fernández Juárez 2006).

chos, sintiéndose blasfemos, no se atreven a prenderlas en la misma iglesia, aunque los santos católicos sean muy poderosos y efectivos. Se limitan a encender las velas en sus celdas, solamente acompañados por la fe, sin pedir el asesoramiento del *yatiri*, al que sólo se le llama para rituales más complejos, por ejemplo, para preparar las «mesas de libertad».

5. La justicia «no da así nomás»: las mesas de libertad

«Don Jesús Blanco», como le llaman con respeto al sacristán los demás reclusos como él, cuenta de la ambigüedad que mostraría la Virgen de la Merced, icono principal de la Iglesia católica de la penitenciaría. Algunos «preventivos»³¹ ni siquiera se atreven a transitar delante de su imagen sagrada y pasan por la entrada de la capilla sin mirar hacia el altar central, porque, como le dijeron a Jesús Blanco: «la Virgen te agarra, Jesús, te agarra y no te deja salir, no te deja conseguir libertad muy fácil». En la opinión de muchos reclusos, también la Virgen, considerada en este caso *alter ego* de la Pachamama, «*katja*», es decir «agarra» el ánimo del ser humano y le hace enfermar, morir o permanecer en la cárcel si no se le entregan ofrendas rituales. Así que una de las *mesas* que más se pide oficiar al *yatiri* preso se denomina de «libertad», útil para salir de la prisión a la mayor brevedad y al amparo de eventuales desgracias. En realidad, todos los rituales descritos hasta ahora sirven para favorecer al recluso en su camino hacia la más rápida excarcelación, pero la mesa de libertad es un ofrecimiento «complejo», necesita de un «maestro» experto, y da resultados positivos si se oficia en fechas muy próximas a la audiencia.

«La tierra no da así nomás» recitaba el título de un famoso libro sobre rituales agrícolas en el Altiplano³². La tierra, aunque cuidadosamente sembrada y cultivada, no produce sus frutos sin los debidos ceremoniales. De igual manera, para obtener beneficios de la justicia boliviana, el *yatiri* está llamado a gestionar ritualmente las audiencias de sus clientes, alimentando y complaciendo a santos y dioses. Pero, antes de llevar a cabo cualquier ritual, es necesario consultar las hojas de coca:

«— ¿Me puede explicar que es la mesa de libertad?

— Coachada, pasar misa para su libertad, para que fracasa el juicio y para que no dean [sic] fianza más harta.

— ¿Cuáles son las preguntas más frecuentes cuando lee la coca?

— ¿Voy a salir o no voy a salir, me va a dar fianza o sentencia o voy a salir libre? Entonces, según las respuestas, paso misas y la gente más viene ya.

— ¿Cómo pone las hojas?

— Cruzado pongo su nombre, del abogado, del fiscal, del juez y de la Pachamama y del Kunturmamani [...] Para las mesas de libertad hay que ch'allar a la tierra que procede de la casa del preso [...]

— ¿Si no traen tierra no se puede pasar mesa?

³¹ Como dije en la premisa de este trabajo, se trata de reclusos que todavía no han recibido su sentencia.

³² Hans Van der Berg, «La tierra no da así no más: rituales agrícolas en la religión de los aymaras-cristianos de los Andes», CEDLA, 1989.

— No, no se puede. Como viven allí, entonces, como pueden estar ch'allando en sus casas, eso significa que poderoso es la tierra, entonces se lo llevan. Yo le indico que saquen la tierra de la puerta porque siempre allí se ch'allan cuando salen» (Nacho Chura, sección Álamos, *yatiri* recluso, 2 de agosto de 2006).

A partir del momento de la consulta entran en juego todos los personajes importantes del proceso legal. Además del imputado, las hojas de coca representan también a su abogado defensor, a la figura acusatoria del fiscal, al juez y, aparte, a las entidades sobrenaturales receptoras del ofrecimiento ritual: la *Pachamama* y el *Kunturmamani*³³. Dentro de la *mesa* para la libertad, evocar el hogar del recluso asume un significado de especial relevancia, simbolizando la vida anterior al aprisionamiento, lo que se ha perdido dentro de la cárcel y se quiere recuperar a través de la libertad. Por tal razón, se invoca al *Kunturmamani* y se pide incluir la tierra procedente de la casa, extraída de los alrededores de la puerta de entrada. Julio Durán, el *yatiri* recluso de la sección San Martín, confecciona la *mesa* de libertad de la misma manera que Nacho Chura, pero incorpora la tierra de los alrededores del juzgado, donde el recluso tendrá sus audiencias:

«— Bueno, para ayudar, se puede preparar como una misa [mesa ritual], una invitación a Pachamama, Cóndor Mamani [Kunturmamani]

— ¿Qué días?

— Menos el día martes y viernes, todos los días tranquilo, vienen aquí, hay personas que están bien susceptibles [...] entonces traen sus cositas para que el juez, fiscal, todo esos que se humillen, que den buen corazón, y netamente de dulces [dulce mesa] se hace [...] varios se han ido [...]

— ¿Hace falta que el cliente le traiga tierra de su casa para salir?

— No, no, utilizo más bien de la puerta del juzgado, de ahí más bien hay que traer [...] tierrita, cualquier polvito, lo que sea, con escobilla hay que limpiar, entonces ya, juntamente cuando se hace una invitación a la Pachamama, en ese se agrega [...] para que sea positivo, que acepte, cabalmente se pone autoridades, llanamente... hay veces ¡prrr! se pone...no hay cómo...como al éste...al interno no deja hablar...abogados nomás ya hablan, un ratito se sientan, siquiera. Por lo menos ahorita [durante la sesión ritual] conversamos, pero luego ya no es así» (Julio Durán, sección San Martín, *yatiri* recluso, 19 de julio de 2006).

Las *mesas* se preparan empleando ingredientes que aluden metafóricamente a la realidad global vivida por el oferente (Fernández Juárez 1995: 407-410). La tierra es un elemento especialmente atrayente para la recomposición de la persona completa, comúnmente usado por los *yatiris* para agarrar el *ánimo* que se ha desviado (Fernández Juárez 2004b:193). El juzgado, presente simbólicamente a través de la tierra en

³³ La palabra *Kunturmamani* o *Cóndor Mamani* significa en aymara «cóndor-halcón» y es el término ritual para designar el hogar campesino. Hay que tributar ofrendas a esta entidad sobre todo durante su construcción y el martes de Carnaval o Martes de *Ch'alla*, aspergiendo con sal los cimientos de la casa y ofreciendo libaciones rituales. La puerta de entrada de la casa pone en contacto al *Kunturmamani* con los peligros que pueden proceder del exterior y por eso es uno de los lugares que se suelen *ch'allar* más asiduamente. En general el mandato del *Kunturmamani* es cuidar a sus moradores, que a su vez tienen que mantener una relación ceremonial con la casa. De no ser así, se corre el riesgo de que el *Kunturmamani* se enoje y perjudique a sus propietarios (Fernández Juárez 1995: 60, 161-163; 2004b: 208; véase Arnold 1992).

la mesa de Julio Durán, sirve para reforzar el mandato de protección del *Kunturmani*, llamado en causa también por este *yatiri*.

En general, los ingredientes presentes en las mesas de libertad son los mismos utilizados en las llamadas «dulce mesas»³⁴ dedicadas a la *Pachamama*, o en las «mesas blancas o de colores», denominación que refleja la componente cromática de los ingredientes empleados, y sirven para atraer la suerte. Además, existe un calendario ritual anual³⁵ y uno semanal para atender a problemas coyunturales que surgen en la vida diaria. En el párrafo anterior hemos visto como el «lunes de almas», el martes y el viernes cobran una importancia especial para llevar a cabo rituales con determinados objetivos «oscuros», que en el presidio se utilizan con cierto afán para limpiarse de las penas, las maldiciones y rebotarlas a los enemigos. Los restantes días son útiles para ofrendar a entidades «benéficas» y conseguir objetivos que se definen «para progresar». En la cárcel, tales objetivos suelen coincidir con el deseo de obtener la libertad por absolución o por cesación de la detención; acceder a la «retardación de justicia» si se ha cometido un delito que prevé una pena superior a dos años; conseguir una condena que reduzca los años de reclusión respecto a los esperados por el delito cometido; conseguir que la fianza que el recluso tiene que pagar después de su periodo de reclusión sea menos onerosa de lo previsto.

Antes de preparar la mesa, entonces, dentro de la sesión ritual y con sus herramientas específicas, el *yatiri* intenta negociar previamente con las figuras clave del juicio, llegando a un acuerdo que beneficie de la mejor forma posible a su asistido. Pero cuando un maestro es especialmente poderoso, como Nacho Chura, es posible incluso llamar al *ánimo* de la parte contraria durante la sesión ritual, tal y como él hizo para un joven que solía acudir a su celda para recibir asesoramiento:

- «— Le he ayudado [...] tenía su primera audiencia y ya le he hecho anular. Después, segunda audiencia igual le he hecho anular, tercera audiencia igual le he hecho anular [...] Todo lo que es, a mí tienen que confiarme. De acuerdo a eso puedo saber en qué forma se puede defender. Él tenía que estar 30 años y ahora se va a ir en libertad.
— ¿Con su trabajo?
— Sí, con mi trabajo. Le he pasado vela negra, misas negras, incienso negro e incluso le he soplado con calavera del alma, con el polvo molido de hueso de calavera y

³⁴ Las «dulce mesas» o la «mesas blanca o de colores» responden a criterios estéticos muy diferentes de las mesas de maldición. En primer lugar se utilizan los «misterios», figuras cuadradas tradicionalmente hechas de azúcar que llevan grabadas imágenes útiles para conseguir los resultados deseados, como en este caso el sol y la luna, que simbolizan lo «exterior» más visible y lejano, o que evocan oficios u objetos ansiados, como casas o bienes de consumo. Otro ingrediente que no tiene que faltar es el *llamp'u* o la grasa de llama (Fernández Juárez 1995: 233) y también suele utilizarse en las mesas de mejor composición y calidad el feto de la llama o *sullu*, la comida predilecta de la *Pachamama* y de los *Achachilas* (Rösing 1990: 206; Fernández Juárez 1995: 235). Lanas blancas o de varios colores sirven para decorar la parte extrema de la mesa ritual, que se apoya a un papel que sirve como base y envoltorio. El incienso y el copal son otros elementos utilizados para condimentar el «plato» (Fernández Juárez 1995: 236): el humo que desprende sirve para fortalecer, renovar o suavizar situaciones conflictivas (Rösing 1990: 157).

³⁵ Por ejemplo, en agosto «se abre la tierra», la *Pachamama* está hambrienta y la mayoría de los creyentes le tributan ofrendas a partir del primero del mes. En febrero, durante el martes de carnaval o «martes de *ch'alla*», se suelen hacer mesas para asegurar la prosperidad económica de los oferentes.

no le han sentenciado³⁶. Recién le han querido sentenciar y le han anulado también, y ahora se va. ¿Qué te parece? Varias veces lo he hecho postergar. Le he llamado el ánimo de su parte civil que ha venido aquí y ha venido a hablarlo de en qué forma lo podemos arreglar [...] harto he despachado» (Nacho Chura, sección Álamos, *yatiri* recluso, 20 de junio de 2006).

A pesar de no tener «licencia» de *ch'amakani*, Nacho Chura ha actuado como tal. El *ch'amakani* es el maestro más poderoso, capaz de convocar a los espíritus benígnos y malignos, el *ánimo* de las personas, las *almitas* y los santos (Fernández Juárez 1995: 212-213). De esta manera, para buscar el «arreglo» antes de la intervención del juez y de todo el aparato judicial en el día de la audiencia, en la celda de Nacho Chura se realizó una suerte de proceso mediante la «llamada» de la parte contraria. Sucesivamente, el *yatiri* preparó una mesa de libertad como acto final que afianza el ajuste de posiciones entre su cliente y el *ánimo* de la parte civil, conseguido dentro de la sesión ritual: es así que Nacho Chura explica cómo ha obtenido con su labor la «retardación de justicia», que para el difícil caso de su asistido implica descontar una pena inferior a la que se asignaría por ley.

Como comenta Fernández Juárez (1995:209), la consulta «parece un auténtico sacramento penitencial en cuyo desarrollo el cliente confiesa al *yatiri* sus desgracias y penas» y, en el caso de los clientes de los *yatiris* reclusos, también el delito y las circunstancias en las cuales se produjo, para que la mesa ritual sea más específica y eficaz. Pero la *mesa* de libertad es también un acto de reconciliación que se inscribe dentro de una economía de esfuerzos y derramas de dinero que ve en primer plano la familia del recluso:

«— ¿Quién les trae estas cosas [los materiales para la mesa ritual] a sus clientes presos?

— Sus parientes, sus esposas, amigos o amigas.

— ¿Tiene clientes que no tienen amigos o familiares?

— Sí, hay [...] Les estoy ayudando yo, porque a veces se tener incienso, mesa se hacer traer [...] el Cabildo sabe quien tiene plata y quien no tiene, entonces así, también si no tiene plata, un poco de su voluntad me regalan.

— ¿Si uno tiene familia, amigos, entonces la coachada viene mejor, más efectiva?

— Sí, tiene más posibilidad de salir [...] cuando [la mesa] es grande más tranquilo. Algunos ya traen todo completo, 30 bs cuesta una mesa así: *chiwchi*, *mullu*, *llampu*, *coa*, *sullu* de llama, más mejor es este. Yo aquí cobro 68 bs y después hay que traer un palo de carpintería para quemar» (Nacho Chura, sección Álamos, *yatiri* recluso, 25 de julio de 2006)³⁷

³⁶ Soplar polvo de hueso de calavera es una práctica atestiguada en otros contextos. Por ejemplo, los ladrones para no hacerse atrapar y realizar sus actividades sin ser descubiertos procuran llevar consigo polvo de hueso de muerto, robado en algún cementerio.

³⁷ En los puestos de venta ciudadanos, una *mesa* grande y «completa» cuesta unos 120 bolivianos. Una *mesa* de menores dimensiones, igualmente «completa» de todos los ingredientes cuesta unos 25 ó 30 bolivianos. Si consideramos que el sueldo mínimo en Bolivia es de 650 bolivianos mensuales, que corresponde a cerca de 65 euros, podemos deducir que la compra de una *mesa* ritual no es algo económico y al alcance de todos. Según la óptica mercantilista de la urbe, plenamente vigente dentro del penitenciario, cuanto más grande es la *mesa*, más efectiva resulta su entrega y agasajo de los dioses y por ende los reclusos que pueden gastar más tienen mayores probabilidades alcanzar sus objetivos.

Hemos visto como el *yatiri* afirma claramente que un elemento fundamental para oficiar la mesa de la libertad es la tierra de la casa del preso o procedente del juzgado. Convidar esta tierra a la *Pachamama* significa averiguar que existan fuertes lazos sociales con el mundo exterior, porque el anhelo de libertad no es más que una idea romántica cuando fuera se enfrenta un medio urbano enajenante y hostil, donde se han perdido todos los lazos sentimentales con la familia y es complicado conseguir un empleo legal y bien remunerado. En definitiva, quien ofrece una «mesa de libertad» aspira a la reincorporación dentro de una sociedad que le acepta y que favorece su regreso.

Todo es proporcional a los bienes que tiene una persona y en San Pedro el bien más grande es el apoyo de la familia. Tener una familia dispuesta a apostar por la libertad de su pariente presupone un mayor despliegue de medios, que obviamente repercute en una mayor posibilidad de salir.

Generalmente, la familia que manifiesta interés en comprar materiales para oficiar rituales en la cárcel ha optado también por contratar un abogado particular, que es más efectivo cuanto mejor pagado, y con una menor carga de clientes que los abogados de oficio. Probablemente todas estas circunstancias de alguna forma son averiguadas por el *yatiri* durante las consultas, durante los *pijchos* del martes y viernes, donde se hace patente cuál de los clientes vive una situación de privilegio, respecto a todos los demás que lo han perdido todo y que, justo por eso, tienen menores posibilidades, dinero y voluntad de salir de la cárcel. Probablemente ni siquiera el *yatiri* arriesgaría su fama por ellos.

6. Epílogo: el espacio ceremonial «cerrado»

«¿Cómo puede una calle,
cuando se recorre,
transformarse en un río?»

Adine Gavazzi, *Arquitectura andina*

Cuando Nacho Chura mencionó los poderes *saxras* de la piedra de la sección Palmar, después de la entrevista fui inmediatamente a buscarla en el lugar indicado, pero no vi nada parecido a lo que me esperaba sino sólo un pequeño pedrusco. El «maestro» ve y considera significativos elementos que los profanos no captan a simple vista y, de hecho, la elección de una «piedra» como elemento «poderoso» de la sección Palmar, importante para toda la «geografía sagrada» del penitenciario, no es ninguna casualidad.

Una piedra con formas y dimensiones fuera de lo común (*huaca*) puede considerarse la manifestación de fuerzas sobrenaturales. Las piedras pueden relacionarse explícitamente con el «mundo ceremonial del derecho»³⁸ y compartir las «sustancias

³⁸ Por ejemplo, Mendoza (2004: 82) menciona una roca redonda de color blanco, parecida a una piedra de molino, ubicada en la Plaza principal de San Cristóbal (provincia Nor Lipéz-Potosí). Cuenta que se considera como una divinidad fundacional de la comunidad, en estrecha relación con el Santo Patrono. Antes de empezar la fiesta de San Cristóbal se ofician en las cercanías de la piedra una serie de ritos como la *wilancha* o la *q'uwa*. Los habitantes del pueblo admiran la piedra (*q'ala*) y le atribuyen capacidades de interpretación de los

espirituales» de los cerros o *Achachilas*. Por eso, en los Andes tienen gran significación, marcando itinerarios rituales y conformando *apachitas*³⁹ y *calvarios*⁴⁰, o los puntos más «poderosos» del camino, mientras los cerros se configuran como los lugares privilegiados donde tributar ofrendas a los seres tutelares, puesto que son los ejes centrales del espacio que les rodea, dominando territorios amplísimos, que van más allá de su simple percepción visual (Bouysse Cassagne y Harris 1987: 45)⁴¹.

La «cercanía» al cielo, la frecuente visita del *Rayo*, elemento que viene del «mundo de arriba», su fuerte arraigamiento en el subsuelo y la comunicación con ello a través de las cuevas, hace que la montaña sea un territorio liminal, fronterizo entre dos mundos (Gutiérrez Estévez 1984: 139).

Los cerros se consultan sobre asuntos referentes a los problemas más dispares, esperando evidentemente una resolución a las aflicciones personales o de la colectividad (van Kessel 2004: 141). De tal manera, los *Achachilas* recuerdan a los ancianos y los sabios a quienes pedir consejos, y cuyo asesoramiento resulta ser especialmente prestigioso y valioso.

Hay *Achachilas* más importantes o «poderosos» que otros, pero se intenta no olvidar a ninguno durante las oraciones. Invocar sus nombres implica llamar su presencia y protección, de la misma manera que *ch'allar* a la *Pachamama* antes de tomar un trago es un signo de respeto e invitación a la ceremonia que se está celebrando. El olvido de algún *Achachila* podría ser un riesgo, porque estas entidades también son caprichosas y dañinas. Tal y como otros personajes del panteón andino, los espíritus de los cerros son voraces y cuando están hambrientos pueden cobrar sus deudas alimenticias con vidas humanas que anden por sus parajes.

Pero en la cárcel este escenario es inaccesible y por razones de espacio además es bastante complicado llevar a cabo la fase final del ritual de ofrenda. Generalmente, esta se quema en un brasero o en una base construida de palitos de madera. Las cenizas que quedan después del holocausto son el signo evidente de la «digestión»

hechos de carácter «legal», y su ubicación se escogió como lugar de castigo y de confesión de crímenes. Con significado parecido encontramos la costumbre documentada en Toque Ajllata de discutir todas las cuestiones comunitarias alrededor de la *mesa q'ala* (mesa de piedra), usada como una base donde colocar los *tari* y las hojas de coca, indispensables para conversar y tomar decisiones, por ejemplo, acerca de los cargos que hay que desempeñar con el principio del nuevo año. Es testigo de los acontecimientos de la comunidad y la gente obsequia las conversaciones mascando coca, *ch'allando* alcohol y rezando cercanamente a la *mesa q'ala*, imagen física y simbólica del centro de la comunidad (Fernández Juárez 1995: 104) y de la casa, puesto que *mesa q'ala* se encuentra también en el patio como receptora de ofrendas (Albó 1992: 93).

³⁹ Las *Apachitas* son puntos importantes de la geografía del territorio altiplánico que suelen caracterizarse por acumulaciones ordenadas de piedras a las que los pasantes tributan ofrendas (Fernández Juárez 2004a; 2006).

⁴⁰ Los *Calvarios* son los lugares donde ha caído un rayo y se caracterizan por estar constituidos por piedras amontonadas que representan un «altar». Se consideran espacios sagrados que tienen la facultad de ayudar a los enfermos pero también pueden ser dañinos para las personas con poco «coraje» que, pasando por allí, se asustan o tropiezan (Fernández Juárez 1995: 179; Llanos 2004: 173).

⁴¹ Los *Achachilas* de mayor envergadura son las cumbres nevadas de las cordilleras andinas, bien visibles a largas distancias. El cerro Illampu o el Illimani, centinela de la ciudad de La Paz, el cerro Sajama, o el Huayna Potosí, por su magnitud, son mencionados durante los rituales y son objeto de gran respeto y devoción. Suelen ser recordados con premura en la ciudad también, privilegiando para «pasar» las *mesas* las alturas donde las cordilleras sean bien visibles o, en cualquier caso, *ch'allando* en su dirección geográfica. Tales entidades espirituales son importantes en momentos de crisis del individuo o de la comunidad, de manera que se les invoca casi obligatoriamente durante las ceremonias (véase Gil García y Fernández Juárez 2008).

de la «comida» y su conformación y color explicitan el grado de satisfacción de los seres tutelares receptores del banquete ritual, que obviamente repercutirá en el cumplimiento de los pedidos del oferente. Quemar la ofrenda dentro de la celda sería demasiado peligroso, así como encender un fuego en el patio de la sección significaría exponerse a las miradas indiscretas, sobre todo de los «hermanos» evangélicos⁴². El lugar mejor es sin duda el tejado de la celda del *yatiri* de donde el humo de la ofrenda calcinada alcanza el cielo sin nada que obstaculice su ascenso:

«Aquí (en la cárcel) no hay cerro y entonces encima no más paso (en el tejado). Afuera voy a los cerros, Illimani, Huayna Potosí, Pachjiri, Laguna, Cumbre de Caranavi, esos son poderoso y el Marani⁴³ me dice: – «pasa aquí»– y yo voy a hacer lo que sea, y entonces destruye todo. Como te digo, si uno tiene fe, entonces todo posible se hace» (Nacho Chura, sección Álamos, *yatiri* recluso, 2 de agosto de 2006).

Asimismo, como comentaba Nacho Chura, dentro de la penitenciaría, las canaletas del sistema de alcantarillado o los desagües de las pilas de la lavandería se convierten idealmente en «ríos» y sus aguas alejan el mal que ha impregnado los ingredientes de la *mesa negra* o las carcasas de los animalitos sacrificados.

El mundo se reduce y se transforma dentro de los espacios angostos de la cárcel. Desde el tejado se consigue el punto de contacto visual con el Illimani, el cerro que domina el horizonte de la ciudad de La Paz, y se intuyen los posicionamientos geográficos de otras montañas hacia donde dirigir las libaciones de alcohol. Pero, al margen del mundo externo, entra en escena la cárcel misma como elemento poderoso que hay que incluir en las invocaciones rituales, puesto que las secciones se nombran en las plegarias y el epónimo se evoca como un espíritu para calmar su fuerza devastadora y pedir protección, tal y como se hace con cada *Achachila*:

«— Yo todas las secciones ch'allo siempre, y cuando no voy entonces le llamo y levanto un poco de trago con sus licencias. Siete secciones hay: Pinos, Álamos, Prefectura, Palmar, Cancha, San Martín, Guanay, Posta también [...] Así lo ch'allo cuando hago mis actos, recordando siempre, e igual arriba [encima del tejado], cuando estoy pasando [la mesa] igual tengo que ch'allar todos estos nombres.

— ¿Nombra todas las secciones cuando pasa una mesa aquí?

— Sí, al santo siempre, nombro Los Pinos, Álamos, Prefectura...

— ¿Qué santo?

— San Pedro.

— ¿Nombra al santo y después a todas las secciones?

— Sí, Cancha, Guanay, Prefectura [...]

— ¿Por qué nombra a cada sección?

— Porque cada sección tiene sus desgracias, toda la gente, diferentes personas están ahí, entonces siempre es poderoso» (Nacho, sección Álamos, *yatiri* recluso, 2 de agosto de 2006).

⁴² En particular los evangélicos eran el obstáculo principal para la actividad del *yatiri*, siendo extremadamente críticos hacia las «creencias» tradicionales. Acerca del rol de los evangélicos, presentes en número bastante consistente dentro de la penitenciaría, véase el capítulo 4 en Cerbini (2011).

⁴³ El «Marani», literalmente «la autoridad que tiene año», es el *Achachila* más poderoso en el año en curso. De hecho, también los «espíritus de los cerros» se someten a la «rotación de cargos» tal y como acostumbra hacer los seres humanos en sus comunidades, los cuales cada año designan un *malku* o jefe diferente.

Para el *yatiri*, llamar a todos los sectores del penitenciario resume la esencia de este cosmos tan restringido y denso. Tal y como lo hacen los espacios socializados y salvajes del altiplano, las secciones del penitenciario muestran su carácter liminal de espacio para la convivencia, las actividades de subsistencia y sociabilización durante el día, con su faceta nocturna, antagónica y temida. Con las *ch'allas* se saludan uno por uno todos los lugares poderosos, para que cada uno se sienta llamado a desempeñar su función propia (Bouysse Cassagne y Harris 1987: 43-44) y para que nada quede en el peligroso olvido de las palabras no pronunciadas.

Sean estos interiores o exteriores al penitenciario, los lugares nombrados actúan como «guardianes» de las normas establecidas en el seno de la comunidad, en un afán de poner orden al mundo y a las circunstancias vividas, de manera que las cosas tengan significado en su espacio y a través del tiempo. Por tanto, todas las secciones del penitenciario son llamadas frecuentemente por los oficiantes de los rituales de *ch'allas*.

Durante el holocausto de la ofrenda ritual, el deseo intrínseco es pedir que las desgracias no influyan demasiado en los esfuerzos de supervivencia de los seres humanos que habitan la cárcel y que las fuerzas extrahumanas, junto con San Pedro y San Martín⁴⁴, considerados como «santos», concedan la libertad. De tal manera el *yatiri* y sus seguidores, los que tienen «fe», meten mano al caos de sus existencias sacudidas por la reclusión y se reconcilian con el mundo ordenado a través del poder del rito.

Los lugares físicos que no están correctamente atendidos son malos lugares, insanos, culturalmente insalubres (Fernández Juárez 1999: 119) y se pueden convertir en agentes patógenos de enfermedades para sus inquilinos y por eso hay que *ch'allarles* debidamente, entregándoles de tal manera su comida ritual a cambio de protección y salud. Así, según los *yatiris*, el recluso tiene que protegerse también de los *espíritus malignos*, *ch'allando* continuamente en los lugares peligrosos o «poderosos» del penitenciario, como en la sección Palmar, alrededor de la misteriosa piedra.

7. Consideraciones finales

En el contacto con la urbe, las prácticas rituales andinas han demostrado una gran flexibilidad semántica a través de siempre renovadas simbologías y en tal perspectiva se han amoldado a contextos totalmente ajenos a la «tradición» cultural del altiplano. Así, también la institución penitenciaria, como por ejemplo la «salud» o la «justicia comunitaria», se transforma en un terreno particularmente dramático de desencuentro «cultural» (que por supuesto no puede quedarse solamente en lo «cultural»), en cuyo ámbito se desenvuelven personas que reflejan puntos de vista «otros».

En tal sentido las temáticas presentadas en este trabajo podrían alimentar el debate sumamente complejo, amplio y actual, en Bolivia como en otros países multiétnicos, sobre el modo de vivir y entender las «instituciones» de parte del sector de la

⁴⁴ San Martín da el nombre a una de las secciones del penal de San Pedro, puesto que en su patio se ubica la estatua del santo.

población históricamente subalterno, excluido de los procesos de construcción de la «ciudadanía», del «derecho», y del «Estado».

Para muchos reclusos de la cárcel de San Pedro la administración de la «justicia» no está desligada de cuestiones que atañen las nociones autóctonas de persona, «equilibrio cósmico» y bienestar individual y colectivo que van mucho más allá del concepto institucionalizado de «justicia», y cuyo aparato teórico favorece de alguna manera aquella «búsqueda de sentido» que se pone en marcha en el ser humano a la hora de enfrentar una experiencia dramática y lacerante como la reclusión: «¿Por qué yo? ¿Cuáles son las fuentes de esperanza para seguir adelante en este contexto? ¿En qué orden moral puede tener sentido esta experiencia?» (Good 2006a).

En una de sus celebres etnografías, Evans-Pritchard (1976) define el uso y el sentido de la brujería entre los azande como un mecanismo de regulación de las tensiones interpersonales en momentos especialmente críticos de la vida del grupo y como una manera de «interpretar» la desgracia. Good (2006b) pone en luz los mecanismos narrativos y simbólicos que inducen en el ser humano la posibilidad de elaborar el sufrimiento, subrayando como en ciertas circunstancias es necesario buscar una causa profunda al malestar vivido, que ahonde en el propio universo moral y conceda una visión más «comprensible» de los eventos negativos. Es así que en otro contexto Waldram (1997) pone de manifiesto la importancia de los jefes espirituales aborígenes en la prisión canadiense estudiada por él, donde los valores de la cultura local sirven como pautas para comprender el sentido de la existencia del ser humano en semejante contexto. A través del ritual entonces los reclusos pueden «liberarse simbólicamente de lo que de otra manera estarían obligados a aceptar pasivamente» (Lienhardt 1961 en Good 2006a: 253).

Para los clientes de los *yatiris*, la cárcel, la justicia estatal y el código penal se conforman como campos de acción del terapeuta tradicional, capaz de interpretar el espacio, las personas, la ley y derivar de ello su propia «lógica jurídica», de forma que su intervención contribuya a dar orden y significado a los acontecimientos vividos, produciendo a su vez sistemas de valores y «mundos morales locales» (Kleinman 1992) adaptados al peculiar entorno descrito y que repercuten en la gestión de esta justicia de «arreglos», mirada a superar los obstáculos, allanar las diferencias y encontrar el acuerdo. En el mundo andino, la idea de fondo del concepto de justicia o *jucha* es que se elimine la discordia y se recobre la armonía del grupo, relegando el castigo a un segundo plano y favoreciendo el encuentro o *tinku* (Fernández Osco 2000; Platt 1976).

Por otro lado, si en los Andes la persona es «completa» cuando contrae matrimonio y se convierte en *chachawarmi*, que quiere decir «hombre-mujer» y a la vez persona (Fernández Juárez 2004a:46), entonces la vida en la cárcel perjudica este «ser completo», en muchos casos de manera irreparable, separado de su familia y separado de sus «sustancias anímicas» más importantes. El ingreso a la cárcel se entiende entonces como una maldición y, según la particular interpretación de los clientes del *yatiri*, ocasiona la pérdida del *ajayu* por el *susto*. Por tanto, en tal perspectiva, la cautividad representa de forma muy contundente la pérdida de las características fundamentales que constituyen el ser humano, privado de las prerrogativas esenciales para desenvolverse correctamente en su entorno. De ahí que en muchas ocasiones los

detenidos se sientan «locos», «enloquecidos» o «endemoniados», indicando así la presencia constante en su vida de lo negativo, de lo maligno o del «diablo», metáforas de la cautividad, fórmulas para expresar la experiencia de un malestar tremendo y constante y también imágenes poderosas de la ruptura con el propio modo de ser y actuar con los demás.

Las practicas rituales de la cárcel de San Pedro representan claves de interpretación de la realidad, que se vuelve más «aceptable», pero pueden simbolizar también la lucha contra una justicia ininteligible para la mayoría, traduciendo, a través del rito, un sentimiento individual de desamparo y debilidad de los detenidos, dominados principalmente por la ansiedad, la privación, el fracaso, el abandono, el rencor y la envidia hacia aquellos que con sus propios medios económicos consiguen salir adelante y posiblemente salir de la prisión comprando su libertad. En este sentido, la brujería contra la ley o las prácticas rituales de los *yatiris* y de sus clientes conforman no solamente un modo de pensar la propia experiencia, sino también una forma de hacerse «justicia», dentro de un vacío de valores, responsabilidad y sentido cívico que atañe en primer lugar a la conciencia de los representantes de las instituciones y de los abogados que se lucran con las miserias de los privados de libertad.

Es para intentar mantener el control sobre su vida que el recién llegado a la cárcel de San Pedro recurre a su esfera de valores, su bagaje cultural y social y los remedios que proporciona. Escuchando las narraciones de los *yatiris* y de sus seguidores, la justicia y también los antros oscuros, las placitas y los callejones de la cárcel de San Pedro cambian forma y sustancia y todos juntos, unidos en la desgracia, aprenden a «ver» con ojos diferentes su existencia y su destino.

8. Referencias bibliográficas

ABSI, Pascale

2005 *Los ministros del diablo. El trabajo y sus representaciones en las minas de Potosí*. La Paz: PIEB.

ALBÓ, Xavier

1992 «La experiencia religiosa aymara», en *Rostros indios de Dios*, Manuel Marzal, coord., pp. 81-140. La Paz: CIPCA – Hisbol – UCB.

ALBÓ, Xaviér y Gerardo FERNÁNDEZ JUÁREZ

2008 «Pachjiri, cerro sagrado del Titicaca». *Revista Española de Antropología Americana* 38 (1): 239-255.

ALBÓ, Xavier, Thomas GRAVES y Godofredo SANDOVAL

1981 *Chukiyawu. La cara Aymara de la Paz. El paso a la Ciudad (Vol. I)*. La Paz: CIPCA.

ARNOLD, Denise (coord.)

1992 *Hacia un orden andino de las cosas: tres pistas de los Andes*. La Paz: Hisbol – ILCA.

BARRIENTOS, Javier

2005 «La muerte y los cementerios en el imaginario paceño», en *Anales de la Reunión Anual de Etnología*, 28-31 de Julio de 2004, Tomo II, pp. 125-135, La Paz: MUSEF.

- BOUYSSÉ CASSAGNE, Thérèse y Olivia HARRIS
1987 «Pacha: en torno al pensamiento aymara», en *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, Thérèse Bouyssé Cassagne *et al.*, pp. 11-59. La Paz: Hisbol.
- BOUYSSÉ CASSAGNE, Thérèse, Olivia HARRIS, Tristan PLATT y Verónica CERECEDA
1987 *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. La Paz: Hisbol.
- CARTER, William y Mauricio MAMANI
1982 *Irpa Chico. Individuo y comunidad en la cultura aymara*. La Paz: Librería Editorial Juvenil.
- CERBINI, Francesca
2011 *La casa de jabón. Etnografía de una cárcel boliviana*. Tesis doctoral inédita. Universidad Complutense de Madrid – Sapienza Università di Roma.
- CICR (COMITÉ INTERNACIONAL CRUZ ROJA)
2006 *Diagnóstico situacional de los servicios de salud en el sistema penitenciario de Bolivia. Informe 2006*.
- DUVIOLS, Pierre
1977 *Las destrucciones de las religiones andinas durante la conquista y la colonia*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- EVANS-PRITCHARD, Edward
1976 *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*. Oxford: Oxford University press.
- EYZAGUIRRE, Milton
2005 «Etnografía sobre las Ñatitas». *Anales de la Reunión Anual de Etnología*, 28-31 de Julio de 2004, Tomo II, pp. 237-247. La Paz: MUSEF.
- FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo
1994 «Tinku y taypi: dos recursos culinarios pertinentes en las ofrendas aymaras a la Pachamama». *Antropológica* 11: 51-78.
1995 *El banquete aymara. Mesas y yatiris*. La Paz: Hisbol.
1997 *Entre la repugnancia y la seducción: ofrendas complejas en los Andes del Sur*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
1999 *Médicos y yatiris: salud e interculturalidad en el Altiplano Aymara*, Cuadernos de Investigación 51. La Paz: CIPCA, ESA, OMS.
2004a *Yatiris y ch'amakanis del altiplano aymara: sueños, testimonios y prácticas ceremoniales*. Quito: Abya Yala.
2004b «Ajayu, animu, kuraji: el 'susto' y el concepto de persona en el Altiplano aymara», en *Gracias a Dios y a los Achachilas: ensayos de sociología de la religión en los Andes*, A. Spedding, coord., pp. 185-218. La Paz: ISEAT – Plural.
2006 «Apxatas de difuntos en el altiplano aymara de Bolivia». *Revista Española de Antropología Americana* 36: 163-180.
- FERNÁNDEZ OSO, Marcelo
2000 *La Ley del Ayllu. Práctica de jach'a justicia y jisk'a justicia (Justicia Mayor y Justicia Menor) en las comunidades aymaras*. La Paz: PIEB.
- GAVAZZI, Adine
2010 *Arquitectura andina*. Lima: Apus Graph.

- GIL GARCÍA, Francisco M. y Gerardo FERNÁNDEZ JUÁREZ (coords.)
2008 «Dossier. El culto a los cerros en el mundo andino». *Revista Española de Antropología Americana* 38 (1).
- GONIN, Daniel
1994 *Il corpo incarcerato*. Turín: Edizioni Gruppo Abele.
- GIRAULT, Louis
1988 *Rituales en las regiones andinas de Bolivia y Perú*. La Paz: Don Bosco.
- GOOD, Byron
2006a *Narrare la malattia. Los sguardo atropologico sul rapporto medico-paziente*. Turín: Einaudi.
2006b «Un corpo che soffre. La costruzione di un mondo di dolore cronico», en *Antropologia medica. I testi fondamentali*, I. Quaranta, coord., pp. 75-106. Milán: Raffaello Cortina Editore.
- GOOD, Mari-Jo, Paul E. BRODWIN, Byron J. GOOD y Arthur KLEINMAN (eds.)
1992 *Pain as Human Experience: An Anthropological Perspective*. Berkeley: University of California Press.
- GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel
1984 «Historia, identidad y mesianismo en la mitología andina», en *El mito ante la antropología y la historia*, J. Alcina, coord., pp. 127-165. Madrid: CIS-Siglo XXI.
- HUANCA, Tomás
1989 *El yatiri en la comunidad aymara*. La Paz: Ediciones CADA – Hisbol.
- KESSEL, Juan van
2004 «El espacio aymara: Akapacha-Arajpacha-Manqhapacha», en *Gracias a Dios y a los Achachilas. Ensayos de sociología de la religión en los Andes*, A. Spedding, coord., pp. 139-158. La Paz: Iseat – Plural.
- KLEINMAN, Arthur
1992 «Pain and Resistance: The Delegitimation and Relegitimation of Local Worlds», en *Pain as Human Experience: An Anthropological Perspective*, M. Good et al., eds., pp. 169-197. Berkeley: University of California Press.
- LLANOS, David
2004 «Ritos para detener la lluvia en una comunidad de Charazani», en *Gracias a Dios y a los Achachilas. Ensayos de sociología de la religión en los Andes*, A. Spedding, coord., pp. 159-184. La Paz: Iseat – Plural.
- MARTÍNEZ, Gabriel
1998 *Sobre brujos y lik'ichiris: la creación cultural del horror. Estudio sobre casos de conflictos de origen sobrenatural*. Serie Justicia Comunitaria 6. Ministerio de Justicia y Derechos Humanos y Banco Mundial.
- MENDOZA, David
2004 «El Santo Patrono como símbolo unificador: el caso de San Cristóbal de Lipez», en *Gracias a Dios y a los Achachilas. Ensayos de sociología de la religión en los Andes*, A. Spedding, coord., pp. 73-138. La Paz: Iseat – Plural.
- OBLITAS POBLETE, Enrique
1963 *Cultura kallawayá*. La Paz: Talleres Gráficos Bolivianos.

- PIZZA, Giovanni
2007 *Antropología médica. Saperi, pratiche e politiche del corpo*. Roma: Carocci.
- PLATT, Tristan
1976 *Espejos y maíz: temas de la estructura simbólica andina*. La Paz: CIPCA.
- RÖSING, Ina
1990 *Introducción al mundo callawaya. Curación ritual para vencer penas y tristezas*. La Paz: Editorial Los amigos del Libro.
- SCORZA, Manuel
1972 *Historia de Garabombo el invisible*. Barcelona: Planeta.
- SEGOVIA, Yanet
2007 *Crimen y costumbre en la sociedad wayuu*. Tesis doctoral inédita. Universidad Complutense de Madrid.
- SPEEDING, Alison
2004 *Gracias a Dios y a los Achachilas. Ensayos de sociología de la religión en los Andes*. La Paz: Iseat – Plural.
- VAN DER BERG, Hans
1985 *Diccionario religioso aymara*. Iquitos: CETA – IDEA.
1989 *La tierra no da así nomás. Los ritos agrícolas en la religión de los aymaras cristianos*. Amsterdam: CEDLA.
- TAUSSIG, Michael
2005 *Cocaina. Per una antropologia della polvere bianca*. Milán: Mondadori.
- WALDRAM, James B.
1997 *The Way of the Pipe. Aboriginal Spirituality and Symbolic Healing in Canadian Prisons*. Peterborough: Broadview Press.