

# PRENDAS SIMBÓLICAS DE CAMÉLIDOS Y RITOS AGRO-PASTORALES EN EL SUR DE BOLIVIA

Patrice Lecoq y Sergio Fidel M.

---

*En el ámbito andino, desde épocas precolombinas, las llamas y las alpacas fueron de gran importancia, siendo la llama además útil, animal de carga en caravanas. Varias prendas colocadas en estos camélidos, como flores (tikas), coronas, campanas y jáquimas, expresan las estrechas relaciones, muchas veces simbólicas, que unen a estos animales con su amo, y muestran el carácter sagrado de estos camélidos. Este artículo trata de explicar algunos de los significados de estas prendas y el fundamental rol de las llamas para el pastor andino, a partir del estudio de una comunidad de ganaderos ubicada en el Departamento de Potosí, Bolivia. Después de presentar las características geográficas de la comunidad de estudio, se describen los dos períodos más importantes de la actividad económica y ritual: por un lado, el viaje de los llamereros hacia los valles orientales entre julio y agosto, y por otro lado, el marcaje de los animales en el ritual del señalkuy, realizado en abril, que expresa las relaciones privilegiadas que vinculan a los hombres con sus animales y con las deidades. Finalmente, se plantean algunas hipótesis sobre las posibles significaciones rituales de ambas actividades y de las distintas prendas que llevan las llamas en su ejecución.*

## SYMBOLIC GARMENTS OF CAMELIDS AND AGRO-PASTORAL RITES IN THE SOUTH OF BOLIVIA

*In the Andean ambit, from pre-Columbian epochs, the llamas and alpacas had a great importance, and the llama was also used as a carrying animal in caravans. Many garments, such as flowers (tikas), crowns, and bells, express the strong relations, in many cases symbolic, that bound these animals with their owners, and show the sacred character of these camelids. This article tries to explain some of the meanings of this garments and the fundamental role of the llamas for the Andean shepherd, starting from the study of community of shepherds located in the Department of Potosí, Bolivia. After presenting the geographic characteristics of the community studied, the two most important periods of economic and ritual activity are described, on one hand, the trip of the llamereros towards the oriental valleys between July and August, and on the other hand, the marking of the animals in the ritual of the señalkuy, made in April, that expresses the privileged relations that link men with their animals and with the divinities. Finally, some hypothesis about the possible ritual meanings of both activities and of the distinct garments that the llamas wear in their realization are addressed.*

**Patrice Lecoq:** Investigador asociado del Centro de Investigación Archéologie des Amériques, NRS Nanterre, Francia, y docente de Arqueología de América del Sur en la Universidad de Paris 1, Panthéon Sorbonne, Francia. E-mail: patricelecoq@free.fr

**Sergio Fidel M.:** Museo Antropológico, Universidad Autónoma “Tomás Frías”, Potosí. E-mail: sergiofidel2000@yahoo.com

---

“Ver a lo lejos al llamero, gritando con ronca voz, llama... llama! tras las llamas que van caminando con lentitud por alguna “cuchilla” andina, enarbolando orgullosamente sus collares de lana

multicolor o los pompones que adornan sus orejas, escuchar las leves y hermosas notas de las esquilas que llevan los delanteros es todo un cuadro maravilloso” (Conchas Contreras 1975:87).

Y como lo anota también Flores Ochoa (1995:123): “Las llamas son vestidas y adornadas para los viajes. Lucen vistosos atuendos multicolores: pecheras, jáquimas, gualdrapas, cabezales, bridas. Se las “viste bonito” para que atraigan la atención por los caminos y al entrar en los pueblos. Sobre la carga de las delanteras se fijan banderas (...) Las esquilas y cencerros que penden de su cuello son de bronce, y tienen diversos tamaños”. Estos implementos de carácter suntuario permiten determinar el origen geográfico de las diferentes caravanas de llamas y la pertenencia familiar de cada animal; las *tikas* o pompones que lleva cada llama en sus orejas atestiguan también de las relaciones privilegiadas que unen estos animales con sus propietarios y sus seres tutelares: *Apus*, *Achachilas*, *Mamas*, *Illas*, *Uywiris* u otros... Asimismo, “cabe señalar que la concepción ideológica que regula las diferentes facetas del pastoreo es parte integrante de las tácticas de adaptación, contribuyendo de manera efectiva a la extracción de la energía y a mantener el equilibrio con la naturaleza. Su objetivo es la conservación, bienestar e incremento de los rebaños, así como establecer una relación armónica del hombre con la “Madre Tierra”, o Pachamama, como se dice en el idioma nativo” (Flores Ochoa 1995:102). Estas relaciones se establecen con más frecuencias en dos momentos privilegiados del año: febrero y agosto.

El mes de febrero constituye uno de los periodos notoriamente importante en el calendario andino, debido a las ceremonias de “pago” a los fenómenos de la naturaleza, a los animales, a las cosas y a las actividades humanas. “Es un mes de transición, uno de los dos *pina killas* o “meses coléricos” que se repiten cada año -el otro es agosto- y no es de extrañar que durante estos días abunden tormentas aterradoras, porque los *apus* -o ancestros- están en movimiento y hambrientos y si no se les trata como es debido se alimentan de corazones humanos” (Macquarrie 1995:204). Es también en este tiempo mágico de febrero y agosto que se realiza el rito de marcaje de las llamas, conocido como el *señalaska* o *señalaky*, *t'ika*, *t'ikachuy*, *chupa*, *agustukuy*, cuando cada animal, macho o hembra, recibe su marca y es así honrado por su amo. Este rito constituye una de las principales ceremonias del culto ganadero andino y la expresión máxima del ganadero hacia sus animales; la otra es el viaje de trueque intercológico anual hacia los valles.

Numerosos autores hacen referencia a esta fiesta,

esencialmente en el Perú (Puno, Cuzco, Arequipa y Ayacucho) y en el Norte de Argentina (Jujuy) o de Chile (puna de Atacama). No obstante, no existen, sino pocos datos, concernientes al Altiplano meridional del sudoeste boliviano (regiones de Potosí y Oruro) cuyo modo de vida es netamente pastoril. Las informaciones relacionadas con las decoraciones que lleva cada llama delantera y su simbolismo son aún más escasas.

En este artículo, nos proponemos entonces describir una parte de la vida tradicional de la comunidad de llameros de Ventilla, departamento de Potosí, representativa de todo el sudoeste de Bolivia, insistiendo sobre el ritual del marcaje del ganado. En un primer tiempo, abordaremos sucintamente sus aspectos socioeconómicos poniendo de relieve los viajes intercológicos que se realizan en los meses de invierno, de junio a septiembre. En un segundo tiempo, describiremos en detalle el *señalaky* de los animales que es la expresión ritual máxima de toda la comunidad. Presentaremos también algunas de las prendas suntuarias que llevan los delanteros de cada tropa de varias comunidades vecinas de este área y su función simbólica, pues se relacionan estrechamente con la fiesta del *señalaky*. Estas dos descripciones nos permitirán luego, analizar varias características rituales de esta región, comparándolas con las tradiciones de otros lugares de los Andes, y determinar el papel sagrado de la llama y su relación privilegiada con el hombre.

**Características de la región de estudio**

*Localización*

La comunidad de Ventilla se halla ubicada al sudoeste del departamento de Potosí, cerca del cantón Tomave, a un centenar de kilómetros al noreste de la ciudad de Uyuni, y a 200 kilómetros al oeste de Potosí, la capital departamental (Figura 1). Está localizada a más de 4500 msnm en la vertiente sur occidental de la Cadena de los Frailes, en la sección Central de la gran Cordillera Real que delimita el Altiplano por el oeste. Más al noroeste y al este se extiende una zona muy montañosa, dominada con numerosas cumbres, muchas veces sagradas e involucradas en las diferentes ceremonias locales. Las más sobresalientes son: los cerros Cuzco (5434 m) y Taita Mundo (5438 m) al norte, el Cosuña (4778 m) al noreste, el Apu Porco (4886 m), el Cerro Rico (4830 m) y la cadena de Kari-Kari de menor altura al sudeste. Estas montañas están enclavadas por valles

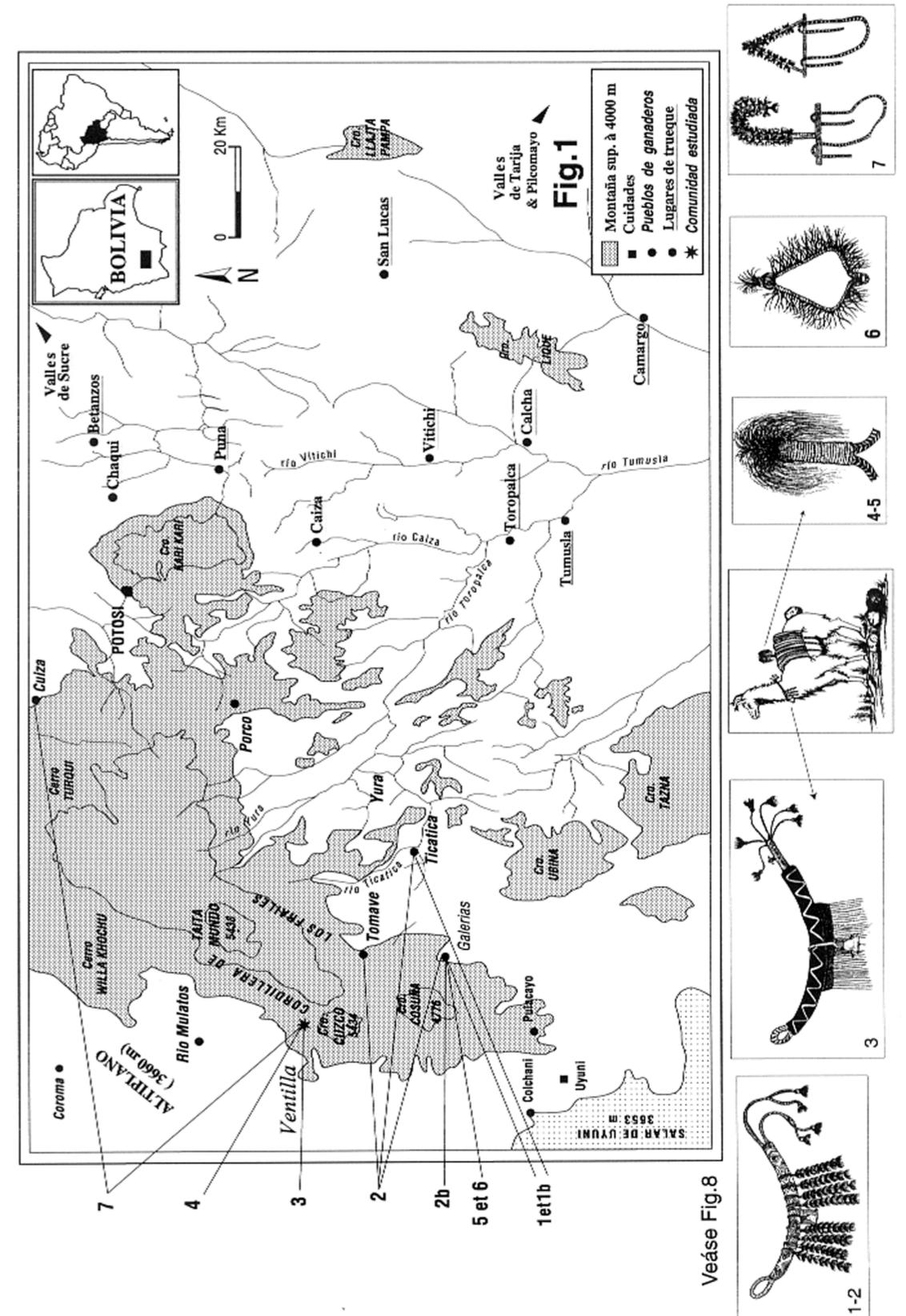


Figura 1. Localización de la zona de estudio y repartición de los collares (*coronas*) y ornamentos de las llamas (*chonockos*).

altos, cuyas altitudes oscilan entre los 2800 y los 3000 metros, y cortados por profundas quebradas recogidas por ríos caudalosos: Ventilla al oeste, Chipara, y Yura al este que desembocan hacia los ríos de Toropalca y Pilcomayo al sudeste. El sector oriental (Betanzos y Puna) corresponde a una vasta planicie, de cerca de 4000 metros de altura, que desciende progresivamente hacia el este o el sudeste, formando valles intermedios templados o semitropicales de 2800 a 2000 metros, regados por grandes quebradas como las de Puna y de Miculpaya al norte, afluentes del río Pilcomayo, las de Caiza, Vitichi, Calcha o San Lucas al sur, tributarias del río Tumusla y del Pilcomayo, (Monografía de Potosí 1975; Muñoz Reyes 1980). Estos ríos son también las principales vías de comunicación seguidas por los llameros en sus viajes de trueque.

El clima es frío, seco y ventoso en altitud, con lluvias dispersas de Diciembre a Marzo y temperaturas medias del orden de 8 a 10 grados; se suaviza en los valles orientales, más húmedos y calientes (14-15 grados; Sherif 1979).

La vegetación se caracteriza por formaciones diversas: *ichu*, *thola*, *qewiña*, y *yareta*. En los valles más fértiles (Titicaca, Yura) se cultiva papa, *oca*, *papa lisa*, *quinua*, haba, cebada, y maíz. Los valles de Yura se caracterizan también por sus árboles frutales, los manzanos y ciruelos especialmente. Estos fértiles valles son las zonas privilegiadas de trueque para las pequeñas comunidades agro pastoriles vecinas y a menudo mucho más pobres como Ventilla.

La fauna comprende numerosas especies de las cuales se destacan vizcachas, zorros, algunas vicuñas, gatos salvajes y pumas (todos ellos muy importantes del punto de vista ritual), y pájaros lacustres: patos, flamencos rosados, perdices, suris, que ocupan los nichos ecológicos disponibles. Comparten su hábitat con numerosas llamas, utilizadas principalmente por sus productos derivados y como bestias de carga en las caravanas, ovinos y caprinos.

### Sociedad y actividad cotidiana

La comunidad de Ventilla cuenta con un promedio de 30 familias que tienen un patrón de asentamiento disperso lo que constituye una característica típica de los Andes altos y de todas las comunidades del sur Potosí. Como lo anota Flores Ochoa (1975:15) "La dispersión es el tipo patrón de poblamiento armónico con la necesidad de usar grandes extensiones de pastizales para que apacenten los rebaños".

Estas estancias "se hallan diseminadas y distantes entre sí e incluso cuando se trata de los padres o hijos casados, están ubicadas en lugares que distan un kilómetro o más". El quechua es el idioma más extendido aunque se habla también aymará. Casi todas estas familias son ganaderos; crían llamas (antiguamente alpacas) y, en menor medida, ovinos. Cultivan igualmente algunos productos de subsistencia: papa, cebada, haba, quinua y, muy a menudo, oca y papa lisa, necesarios a cada hogar. Las tierras son propiedad tanto del grupo familiar como de los individuos. Ambos ejercen derechos de uso sobre ellas combinándolos con los de propiedad, siempre bajo control comunal. La familia es la célula de base de la sociedad rural, la unidad doméstica de producción, de consumo y de administración (Brougère 1984; Custred 1974; Molina Rivero 1987; Orlove 1977). Se trata, en realidad, de un grupo patrilineal que habita bajo el mismo techo y que comprende al padre, la madre, los hijos solteros y, en ciertos casos, al padre del padre (Brougère 1988). Cada familia dispone de una o de varias parcelas de tierras donde se encuentra la casa y los cercos. El cultivo de los campos, el cuidado de los animales o la organización de los diferentes ritos mágico-religiosos son decisiones individuales propias a los responsables de cada hogar.

Los trabajos agrícolas ocupan cinco a siete meses del año. Se trata, esencialmente, de la preparación de los campos y de las siembras de septiembre a noviembre y de las cosechas de marzo a abril o mayo. En los meses de junio a agosto se preparan los terrenos de cultivo con abono, y se inicia la siembra de papa y trigo. Una vez acabadas estas tareas, los hombres más valientes realizan los viajes de trueque intercológicos hacia los grandes salares vecinos y las cabeceras de valles y los valles orientales que fueron ampliamente documentados en otros trabajos (Lecoq 1984-1998, 1986; 1987; 1991a; Mendoza et al. 1994). Sin embargo, cada actividad se inscribe en el marco de un calendario ritual específico que sigue un ciclo ecológico, agrario y ritual (Merlino et al. 1983:157), reproducido en la Figura 2. Los trabajos agrícolas se realizan con el apoyo de toda la comunidad campesina que también participa en las obras de utilidad pública: drenaje de los campos comunitarios o familiares, riego y construcción de pastizales artificiales: *bofedales*, *pantones*, *oqhos wayllas* o *qochawinas* (Brush y Guillet 1985:22; Flores Ochoa et al. 1995) en previsión de la estación seca, mediante el sistema del *ayni* o *minka*.

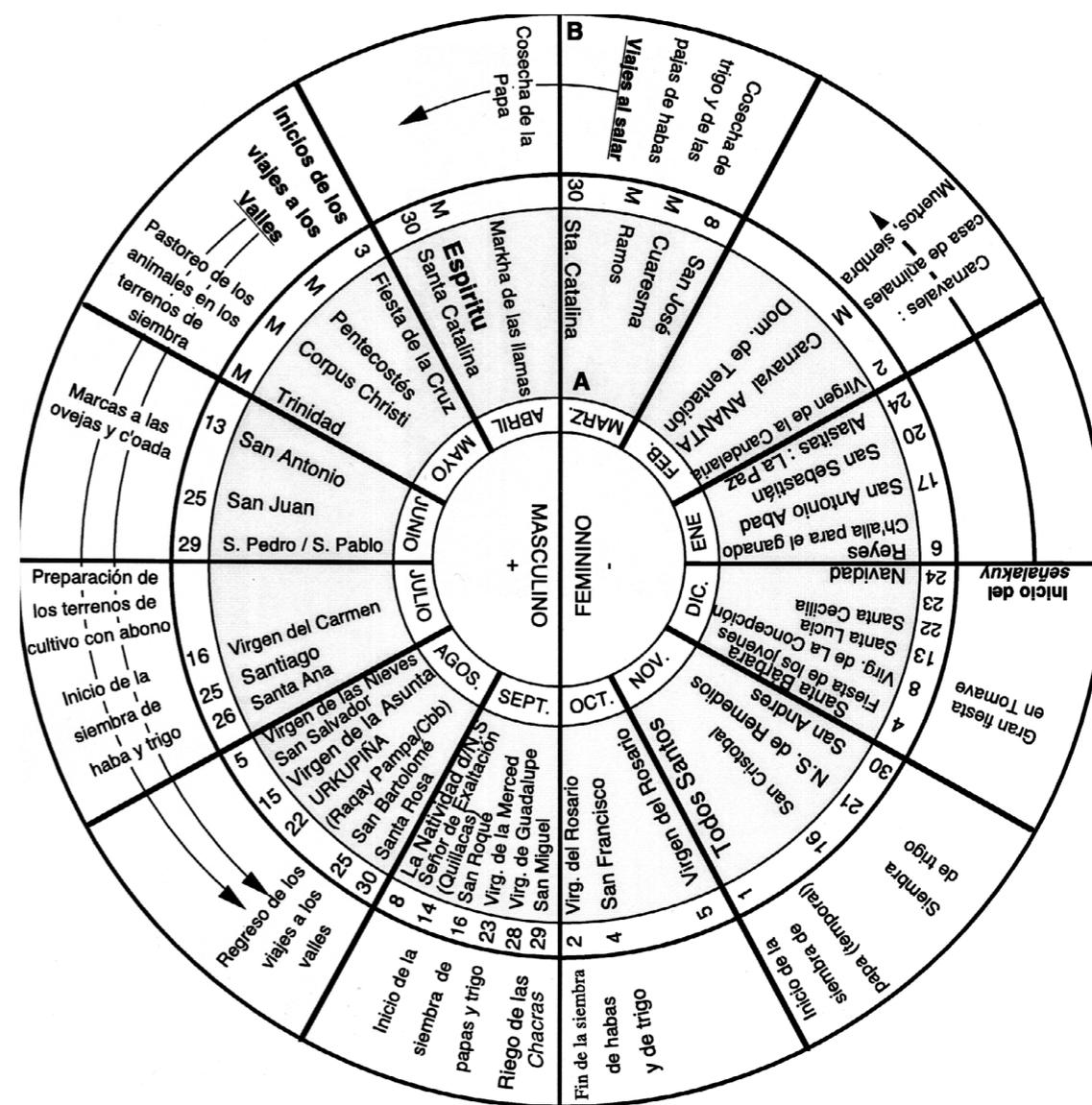


Figura 2. Esquema del calendario agro-ritual de la comunidad de Ventilla, departamento de Potosí, apartir del calendario católico-andino (adaptado de los datos de Cortés 1993:192; Mendoza et al. 1994:53; Raymi No. 7, 1989:35 y la información recogida en la comunidad). A: Fiestas católicas, B: Actividades propias de la comunidad, M: Movable.

Las actividades pastoriles se extienden a lo largo del año. Los animales (llamas y ovejas) son de propiedad individual y cada miembro de la familia tiene los suyos propios, aunque los rebaños se hallan bajo control familiar. Como lo anota Flores Ochoa (1995:111): "La formación del rebaño comienza en la niñez, cuando se celebra la ceremonia del *chuqcharutuchi*, como se denomina el primer corte de los cabellos, y

que constituye la forma ritualizada de adquirir los primeros animales". Las ceremonias de marcación, que describiremos más adelante, pueden ser también otra buena ocasión de adquirir ganado ya que los hijos reciben de sus padres algunas llamas como regalo. "La finalidad de este obsequio es motivarlos a cuidar los rebaños, darles responsabilidades en el pastoreo y al mismo tiempo, hacer que tomen conciencia de

sus deberes como pastores” (Flores Ochoa 1995:112). Del mismo modo, en el curso del año, se suele confiar los rebaños a un joven pastor adolescente, miembro de la familia que se encargara de cuidarlos y de conducirlos hacia los pastizales siempre verdes. Este tipo de pastoreo exige una atención permanente; el cuidado comprende labores diurnas y nocturnas.

La selección de los animales a matar para el aprovisionamiento de carne (las hembras o los machos viejos de más de siete años) o a castrar (los machos en exceso reservados a las caravanas) se efectúa en la estación de lluvias, de enero a abril. Esta elección tiene en cuenta el equilibrio entre el número de llamas machos y de llamas hembras con el fin de garantizar la reproducción y se funda aproximadamente sobre una proporción de una llama reproductor por diez hembras (Browman 1975, 1988; Molina Rivero 1987; West 1981). Sin embargo, los momentos más importantes de la vida comunitaria son:

- el marcaje de los animales en la época del carnaval, por sus aspectos socio-rituales y simbólicos.

- el viaje de trueque hacia los valles, después de las cosechas, de Junio a fines de Agosto, en razón de su carácter socioeconómico y altamente ritual, indispensable a la vida tradicional de la comunidad. En esta primera parte, nos limitaremos a presentar los aspectos socioeconómicos de estos viajes para después abordar una parte de su contenido ritual.

### Los viajes intercológicos

Antes que la red caminera uniera las diferentes comunidades rurales del Altiplano a las grandes ferias o a las ciudades y a sus mercados, los viajes de trueque con las recuas de llamas eran de extrema importancia para el ganadero y su familia (Browman 1974a, 1974b, 1975). Asimismo, le permitían adquirir los productos de consumo de otras ecozonas necesarios para su subsistencia, enriqueciendo a veces su patrimonio (Abercrombie 1998; Brougère 1984; Conchas Contreras 1975; Flores Ochoa et al. 1995). Esta vasta “movilidad giratoria” de las caravanas que se extiende, aún hoy en día, de pueblos a pueblos y sobre varias ecozonas (Núñez y Dillehay 1978/1995) pone de relieve las numerosas estrategias de adaptación que utiliza el hombre para aprovechar plenamente el mosaico de 'geofaciés' que caracteriza a los

Andes centrales y meridionales (Dollfus 1978; Flores Ochoa 1975; Troll 1958/1983). La mayoría de los circuitos todavía utilizados en esta parte de los Andes testimonian también de relaciones históricas muy antiguas (Helmer 1966; Lecoq 1999; Lecoq y Céspedes 1997; Platt 1987a, 1987b). Asimismo, la presencia, a lo largo de los diferentes itinerarios, de numerosos sitios arqueológicos perteneciente a diferentes épocas demuestran que estas rutas remontan, muchas veces, a los períodos precolombinos, (Lecoq 1987, 1991a, 1995, 2001; Lecoq y Céspedes, 1997a, 1997b).

El trueque es generalmente complejo; expresa una dinámica social que se extiende sobre múltiples ecozonas. No es pues extraño que algunas de las mercancías adquiridas en una región sean intercambiadas nuevamente por los productos de un otro ecosistema o en la misma comunidad pastoril en la cual vive el pastor, entre amigos y vecinos, para adquirir, por ejemplo, nuevos animales, pagar deudas antiguas, etc. Para conseguir más productos, el llamero puede también prestar algunos servicios extra a sus compadres de trueque, ayudándolo a cosechar los chacras o a construir una casa, etc... (Conchas Contreras 1975; Merlino y Rabey 1983). La ventaja de este sistema “es el control casi total que ejerce el ganadero sobre el conjunto de los productos intercambiados así como sobre su distribución: son sobre todo excedentes agrícolas o pastoriles de su familia, de los cuales conoce el valor en términos de trabajo y de necesidad, y no en términos de valor mercantil o de beneficio” (Brougère 1984; Flores Ochoa et al. 1995). Como lo apunta Conchas Contreras (1975:97) “El llamero aparece como un intermediario, cumpliendo a la vez importante función de relacionar económico, social y cultural, porque al llevar el producto de una región a otra o de una sub-región a otra, está relacionando directamente a estas regiones y sub-regiones de las que proceden dichos productos. Es así como las regiones y las sub-regiones se relacionan por la intervención de un “tercero”. De esta manera el llamero cumple el papel de agente social, cultural y económico, dinamizando las relaciones parcas, estáticas, débiles y ocasionales que existen entre los pueblos agrícolas de economía de subsistencia y, dinamizando a la vez las relaciones parcas entre la sociedad tradicional y la sociedad nacional”<sup>1</sup>.

Los viajes que se realizan entre el altiplano y las

regiones agrícolas no son una tarea individual. Se organizan en grupos, generalmente formados por padres e hijos. Según Brougère (1984:78) “Como en casi todos los lugares de los Andes, es el jefe de familia quien selecciona, libremente, pero de acuerdo a las tradiciones en uso en su *ayllu*, los lugares de transacción y fija las fechas de partida de su caravana. Estas elecciones están determinadas por la presencia de socios, la naturaleza de los productos buscados y el tiempo disponible. Como el pastor conoce a sus asociados, él sabe de entrada sobre qué base va a hacerse el trueque. Puede entonces prever las cantidades de mercancías que podrá obtener a cambio de lo que él proponga; a pesar de que, en algunos casos, encuentra dificultades para aprovisionarse, sobre todo cuando las cosechas son malas o él aporta poco”. Estos viajes, que describimos en varios trabajos (Lecoq 1984-1988, 1986, 1987, 1991a, 1995) conducen a los pastores hacia dos, incluso tres grandes destinos (Figura 1 y 2):

- el salar de Uyuni para el aprovisionamiento de sal y,
- las cabeceras de valles y los valles para el trueque.

En este trabajo, nos limitaremos a presentar en papel socioeconómico de uno de estos viajes para después resumir, en la conclusión general, algunos de sus aspectos rituales más sobresalientes.

### El viaje al salar y a las salinas de Uyuni

El salar de Uyuni, distante de Ventilla, alrededor de 60 km, es el principal centro de extracción de sal en Bolivia. La sal se extrae de la región de Colchani, en la orilla del salar, a unos 20 km al norte de Uyuni, y en varios lugares de la cordillera intersalar, más al norte (Lecoq 1991 2000; West 1981). También se extraen pequeñas cantidades de sal en los salares de Empexas, al sudoeste de Ventilla y de Coipasa, al noroeste (Platt 1987b; Wachtel 1991), y en algunas minas ubicadas en las regiones de Yocala y de Macha, más al noroeste y al oeste (Abercrombie 1998:Cap. 2; Mendoza et al. 1994). En Colchani, una pequeña cooperativa local, el *Rosario*, se encarga de explotarla y comercializarla. La sal es extraída bajo la forma de cristales (o granuladas) recogidos con una pala o un rastrillo de madera y de moldes. Los cristales son yodados artificialmente, según las instrucciones de la OMS y de la UNICEF, antes de ser expedidos por camión o por tren hacia los grandes centros urbanos, donde serán utilizados para el consumo corriente de hombres y animales. Los moldes

son de dos tamaños: los más pequeños pesan cada uno 8 kg y están destinados a los camioneros; los más grandes tienen un peso promedio de una *arroba* y son preparados especialmente para los *llameros*. Anotemos que la carga de un animal es de dos bloques, es decir de 25 a 28 kg (Lecoq 1991a).

El abastecimiento de sal se efectúa poco después de la estación de lluvias, de marzo a junio y el viaje dura de 6 a 7 días. Hacen algunos años atrás, en 1984-1997, el pastor tenía la costumbre de intercambiar los productos pastoriles que producía: llama viviente, carne, grasa, lana, tejidos, todo por la sal que necesitaba; podía también extraerla él mismo (Lecoq 1987). No obstante, desde hace algún tiempo, prefiere comprarla directamente de uno de los miembros de la cooperativa del Rosario. En 1997, una reunión permitía aún fijar el precio de la carga de sal, que tradicionalmente se reservaba a los intercambios de los llameros. Este precio incluía un importante descuento de 20 a 30% en relación con el precio público de un solo molde grande. Para beneficiarse del descuento, cada llamero debía presentar un certificado del responsable de su comunidad, el *curaca* o el *principal* que atestiguaba que este sal era para el consumo exclusivo del llamero y para su trueque; si no lo hacía, corría el riesgo de pagar su sal a un precio más caro. La reunión tenía lugar cada año, el 15 de enero, en el local del Rosario, en Colchani o en la sede de la CSUTCB en Uyuni, y permitían también a los salineros discutir directamente con los responsables de las comunidades pastorales de otros aspectos de la producción y de la venta de la sal.

Desde esta época, es muy probable sin embargo, que este sistema de regulación de los precios haya cambiado, pues en mi último viaje a Bolivia, en agosto de 2002, solamente un 5% de los pastores de Ventilla y de las comunidades vecinas continuaban dándose cita en el salar con sus caravanas. Las otras familias preferían alquilar, entre varios, un camión, lo que les ahorra un largo y penoso viaje (Lecoq 1987:8; West 1981).

### Las cabeceras de valles

El periplo hacia las cabeceras de valles se realiza a lo largo de la estación seca. Se trata de un piso ecológico intermediario, de 3500 a 2500 metros de altitud, donde el pastor puede procurarse maíz, después de un corto viaje de 5 a 8 días. Los destinos privilegiados son las *cabeceras* de los valles de Yura, localizadas más al sur, a dos días de marcha de Ventilla (donde viven también

<sup>1</sup>Veremos también que los llameros cumplen una función ritual muy importante para las comunidades a las cuales pertenecen.

ganaderos que practican el trueque sobre distancias más grandes; Helmer 1966; Lecoq 1987:9; Rasnake 1986) o los valles intermedios cálidos y húmedos de Vitichi y Calcha, situados a unos cien kilómetros más al sudeste, sobre el camino a Camargo y Tarija. Aún cuando las transacciones sean ahí menos importantes que en los valles orientales, el pastor puede negociar plantas medicinales u otros productos de la puna (Figura 3). Este micro-mercado local puede extenderse todo el año, utilizando asnos o mulas para el transporte de las mercancías.

Los valles orientales

El Pentecostés o *el espíritu* señala la partida masiva de los pastores hacia las tierras bajas localizadas a 200-250 kilómetros al este de Ventilla. Se dirigen, en su mayoría, hacia los valles del noreste de Potosí, de Sucre y de Tarabuco (Figura 1). El itinerario los lleva a pasar por los alrededores de Potosí, donde intercambian, venden y adquieren diferentes productos manufacturados, efectuando aún varios ritos, y el sacrificio de una llama en el Cerro Rico o en su alrededor. En la década de los cincuenta, los llameros solían entrar, con sus tropas, en el patio de la casa de la Moneda para *challar* y rendir un culto al famoso mascarón de "Bacus" (Valda 1995), asociándolo con uno de sus antiguos caciques (Helmer 1966). Algunos llameros prefieren, sin embargo, dirigirse hacia las regiones de Vitichi, al sudeste (Lecoq 1987:10); el viaje dura de dos a tres meses y el trueque es constante. Los valores de intercambio varían de año a año y dependen, a menudo, de la concurrencia de los camioneros que aportan sal. El maíz, el ají, la madera y los mates -empleados para hacer platos, batanes, *pututus* (trompeta de mate, madera o cuero) y otros utensilios de uso diario- son los principales productos intercambiados (Figura 3; Lecoq 1987; Molina Rivero 1983/1987).

Estos viajes de trueque no tienen solamente una función socioeconómica. Comprenden una serie de acciones rituales precisas que empiezan mucho antes, con el rito del *señalakuy*, alrededor de Carnaval, continúan en el transcurso de la caminata hacia los valles en julio-agosto, y se acaban con el regreso de los llameros en su hogar en los primeros días de septiembre.

Algunos aspectos religiosos de la región de Potosí

El rito del *marcaje* o *señalakuy*: organización y desarrollo

La costumbre de marcar cada animal es una fiesta ritual que existe en casi todos los países andinos, y más que todo en Perú, donde ha sido descrita en varias ocasiones (Abercrombie 1998; Aranguren Paz 1975; Brougère 1988; Casaverde Rojas 1985; Delgado Aragón 1971; Flores Ochoa 1975; Murguía Sánchez 2000; Paz Flores 2000; Quispe 1984; Tomoeda 1993, 1996; Zorn 1987). Esta fiesta tiene un carácter esencialmente familiar. Reúne a todos los miembros de la familia nuclear, los parientes por línea paterna y, muy a menudo, amigos, músicos y cantores (Flores Ochoa 1975:18). Apunta, en principio, a gratificar a los diferentes animales que componen las tropas y a revitalizar su poder vital o *enqa* (Flores Ochoa 1976). El *enqa* es materializado por pequeños figurines de piedra en forma de llama llamados *sapaq'* e *illajanachu* o *qonopas* y unas piedrecillas brillantes sin trabajar, llamadas *enqaychus*, que describiremos más adelante. Sin embargo, y como lo anota MacQuarrie (1995:206) "cabe recordar que la palabra *enqa* también se empleaba para referirse al señor inca, dador de vida al imperio entero y a su pueblo, y en la actualidad continúa teniendo la misma connotación positiva". "Asimismo, si hay suficiente *enqa*, los pastores y sus rebaños florecerán, sin ella y sin la participación de las *qonopas* en la ceremonia, los rebaños corren el riesgo de perecer" (MacQuarrie 1995:206-207). En otras palabras, el poder que contienen estas figuritas "no es permanente y disminuye a medida que el tiempo pasa; puede, incluso, desaparecer. Los objetos pierden entonces su fuerza. Y todavía es más amenazador el hecho de que si desaparece su fuerza generadora de vida, las *qonopas* y la piedras pasan de repente de ser fuerzas benéficas a perjudiciales y pueden infligir serios daños a los pastores y sus rebaños" (MacQuarrie 1995:207). Es por esta razón que los pastores deben revitalizarlos durante ciertas ceremonias anuales, y como lo describe el mismo autor: "precisamente para que las *qonopas* y las *enqaychus* no se "enfrien" ni pasen "hambre", porque es en ese caso cuando podrían volverse contra sus propietarios y devorarlos".

La fiesta suele realizarse en el momento del carnaval, antes del domingo de Tentación pues en esta época ya han nacido las crías de llama, los animales adultos se han vuelto a aparear y se ha concluido la esquila de los rebaños. Por otra parte, el año está a punto de empezar un nuevo ciclo vital y como siempre en situaciones como éstas, las personas no saben lo que les deparará el futuro" (MacQuarrie 1995:202). No obstante, ciertas familias pueden efectuarla desde el 25 de Diciembre y a lo largo de los meses de enero y febrero (Flores Ochoa 1975:15 y Figura

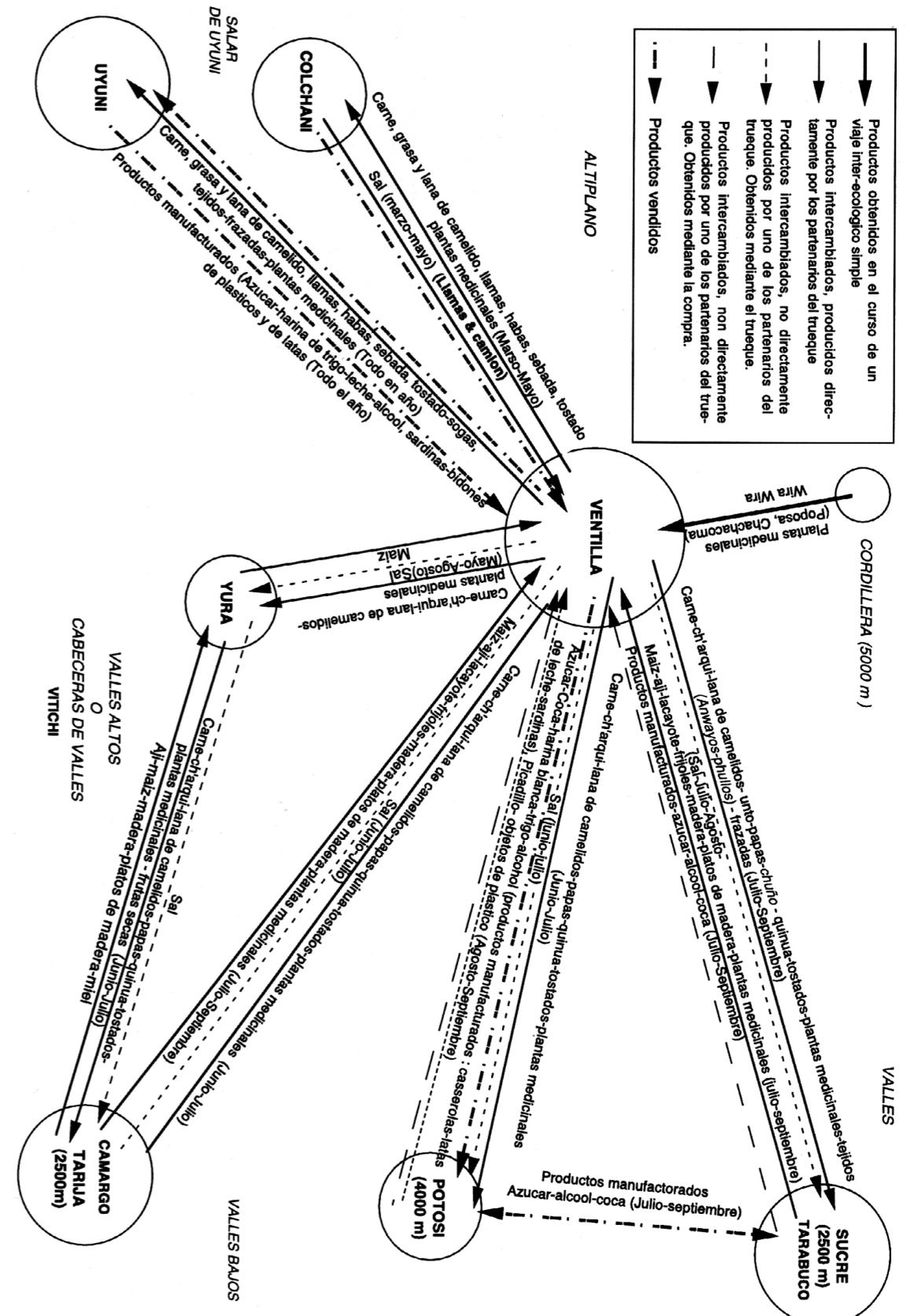


Figura 3. Esquema del sistema de trueque de la comunidad de Ventilla, departamento de Potosí, Bolivia.

2) o en agosto (Tomoeda 1993). En Ventilla, se desarrolla un Jueves, muchas veces, aquél de *compadre* o de *comadre*, pero en ningún caso un Martes o un Viernes, días considerados como funestos (Van den Berg 1985:121-198), y reservados a las fuerzas maléficas o al “diablo”. En el campo, se lo suele invocar bajo los aspectos de *aviador* (del verbo *aviar*: aquél que da la plata) y *supay* (Bouysse-Cassagne 1998). En las minas, toma la apariencia del Tío (Apsi 2001; Girault 1988:84; Flores et al. 1994:52; Van den Berg 1985:30, 179 y 186). La duración media de esta fiesta ganadera es de tres a cuatro días, aunque puede variar en función del número de animales a marcar. Cuenta con un conjunto de ceremonias, a menudo complejas, cuya amplitud depende de la capacidad económica del pastor (Brougère 1988). Los momentos más fuertes son:

1. Los preparativos,
2. La ofrenda en el corral ceremonial, la víspera del día de *comadre*,
3. El marcaje de los animales y el agradecimiento a los *Apus* el sábado de carnaval,
4. La ofrenda a las *illas* y a los *Apus*, el domingo,
5. La libación de los jóvenes animales, el lunes.

#### Los preparativos

Los preparativos de esta fiesta comienzan con una semana de anticipación, con la elaboración de los diferentes platos ceremoniales y de la *chicha*, la cual será ofrecida abundantemente a los diferentes invitados. La abuela o una persona de edad de la familia se encarga de esa tarea y no faltará de enseñarla a su hija para que ella prosiga la tradición. Es también ella la que preparará la sopa de *lagua* condimentada de cal a modo de sal, que todos los miembros de la familia deberán absorber para purificar sus cuerpos con el fin de estar listos en el momento del ritual. La ama de casa deberá también tostar y moler el maíz destinado al *pito* que será también ofrecido a las divinidades y a los invitados. Tres especies de maíz son utilizados: amarillo, *muruchi* o *morocho* de pequeños granos (Avila y Brandolini 1990:76-81); blanco, para hacer el *phiry*; según los lugares, es llamado *uña* o *callu*; la harina no tostada que es extraída se denomina *Yuraj Lumpaca* y constituye uno de los principales componentes de los numerosos platos rituales. Viene luego el maíz morado o *Kulli* (Avila et al. 1990:74-75) cuya harina: *Culli*

*Lumpaca* entra también en la composición de las *mesas* y otros platos rituales (Valencia Espinoza 1979). La quinua sirve igualmente para fabricar la *pisara*; su harina es todavía utilizada luego de numerosos ritos. Es también el momento que los diferentes miembros de la familia del ganadero eligen para confeccionar los pompones de lanas llamadas *tik'as* (flores) en quechua, o *achalacuy* (en aymará) así como los *collares* de lana o cuellos que ofrecerán ulteriormente a las llamas para embellecerlas y rendirles homenaje. Estos pompones multicolores y de diversas formas están destinados, sobre todo, a reconocer a los animales (y su sexo) de las diferentes familias a las cuales pertenecen. Los colores varían según las familias y las regiones. Con el fin de ser fácilmente visibles, son generalmente vivos y comprenden el rojo (que simboliza la sangre y el sacrificio; Girault 1988:199), el anaranjado (que representa las montañas y las plantas, entre las cuales, el *ichu*: *waillaichu*<sup>2</sup>; Girault 1984:128) y la renovación de la naturaleza, el rosado, a menudo asociado a las rocas y a las montañas. El verde representa, por su parte, los pastizales irrigados o *bofedales* y el azul, el agua y el cielo. La significación de estos colores varía aparentemente de una región a otra y veremos más adelante, en un punto posterior que se relacionan también con fiestas prehispánicas. La forma y la complejidad de los diferentes pompones dependen, muy a menudo, de la riqueza del propietario quien decide libremente sobre los colores que va a utilizar. Los más simples se componen de unas hebras de lana agarradas a un hilo portador; los más complicados comprenden de 8 a 12 hebras. Los de las hembras son generalmente dobles, menos densos, con solamente dos colores (Figura 5.A.7). Los collares se destinan a los animales más jóvenes; comprenden varias hebras de lana, de uno o dos colores, agarrados a un hilo de lana más espeso o varias hebras trenzadas conjuntamente (Figura 5.B). Como lo veremos más adelante, ramos de lana pueden también ser utilizados para decorar a los animales (Figura 5.C y D).

La asociación de las llamas o de las alpacas con las flores y el agua tiene también un sentido ritual. Como lo expresa Palacios Ríos (2000:198) para la región de Arequipa, Perú, “Ya se ha visto cómo llamas y alpacas así como sus iconos *wallata* y *chullumpi* comparten su adhesión por lugares húmedos, lagunas, fuentes y ríos” que

<sup>2</sup> Esta planta tiene múltiples funciones, algunas rituales. Si es sobre todo utilizada como paja para recubrir el techo de las casas o para empaquetar los ladrillos de sal luego de los viajes ecológicos (Lecoq 1987), en la región de Arequipa, sirve también a limpiar y purificar el cuerpo de los animales que van a efectuar el viaje (Brougère 1984:70).

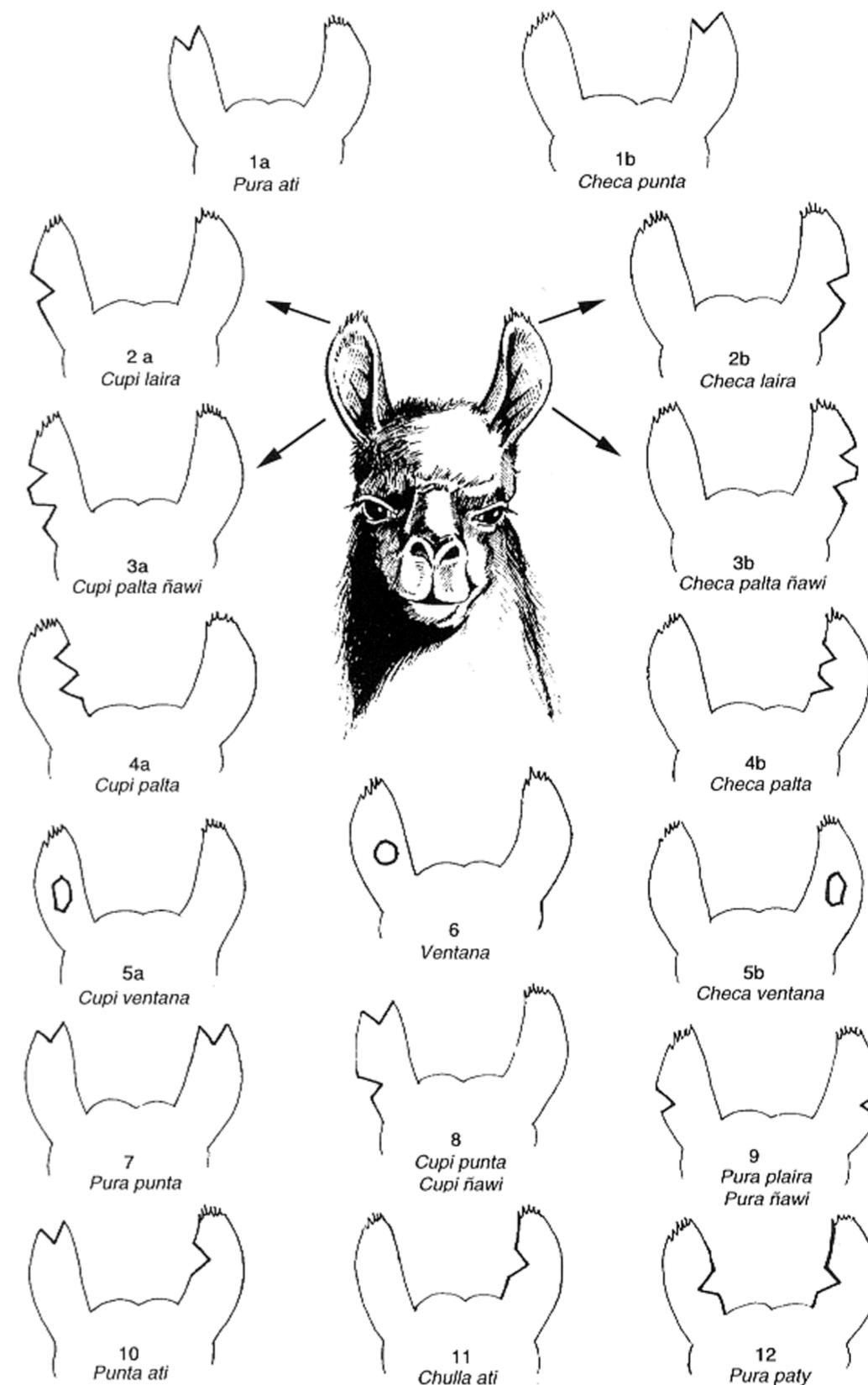


Figura 4. Tipología de los distintos cortes de orejas utilizados en la zona de Tomave-Ventilla, departamento de Potosí, Bolivia.

son las *pacarinas* (lugares de origen) de donde salieron. Como cuenta una leyenda, "...los ganados (llamas) son flores que han salido del *ispalla* (fuente o manantial) y que regresan al *ispaya* cuando se mueren...". Y mas adelante el mismo autor hace referencia a un pastor anciano que dice: "Las alpacas son flores. Alpacas todos son flor *panqara*. De flores son el ganado, representa flores. Especialmente la alpaca que es de bonitos colores, es de flor... Les llaman flor cuando están chiquitas de uno o dos meses. Salen en tropa a bailar: *panqara toqho* que salen a corretear, retozan en tropa en grupo bailan: *uyma panqara toqho*, baile de flores, tiempo de lluvias, días buenos que hay sol. Se separan de sus madres y parece un grupo de flor". La asociación entre llamas y flores queda pues muy clara, y veremos también que se relaciona con la vía Láctea. Apunta a la multiplicación de la tropas, como la de las flores que se dan a los dioses bajo la forma simbólica de bebida y sacrificios (Abercrombie 1998:357). Sin embargo, las flores hacen también referencia al mundo de abajo y de los muertos, un mundo que se relaciona con la agricultura y el florecimiento de la naturaleza. Asimismo, muchas veces se utiliza al termino *malqui* para referirse a los ancestros o a los seres tutelares que cuidan las comunidades pastoriles y al buen estar de su gente y de sus animales. Pero el mismo termino designa a la vez el cuerpo de los difuntos y el vivero donde se cultivan las flores para transplantarlas (Bouysson-Cassagne 1997). Y por su parte, Tomoeda (1996) apunta la relación estrecha que existe entre el mundo espiritual y la huerta considerada como Pachamama, y el *mesa quepi*, el fardo ritual que describiremos mas adelante.

### Los ritos en la víspera del día de comadre o compadre

*La ofrenda de la cuenta al interior del corral ceremonial: Mollo Quepio Cancha*

Algunos días antes de la ceremonia, el pastor secundado por sus hijos o amigos reagrupa los diferentes animales que pastean libremente en los pastizales (es el caso de los jóvenes y las hembras) o las montañas, (es el caso de los machos) de los alrededores.

La víspera del día de *comadre* o *compadre*, todos los miembros de la familia y los otros vecinos se reúnen, en la tarde hacia las 15 hrs, en el

corral de las llamas llamado *Mollo Quepio Cancha*<sup>3</sup>. La persona encargada de realizar la ceremonia (con mas frecuencia, el jefe de la familia, el abuelo o el padre o, en su defecto, la abuela o la madre, inclusive un *yatiri*, o *paco*, invitado exclusivamente para la circunstancia) aporta el *quepi* familiar o textil ritual (véase más abajo), del cual él o ella tiene la carga. "Este asume y ordena la ejecución de los pasos ceremoniales más importantes, administrando y controlando la secuencia de los mismos. Es, sin duda, el portador y guardián de las técnicas rituales tradicionales, siendo su preocupación constante observar y hacer observar las reglas litúrgicas que rigen, imperativamente, el desarrollo de los actos rituales" (Véricourt 1998; Merlino et al. 1983:158).

El *quepi*, *q'epi* o *q'ipi* es una palabra de origen quechua (su equivalente en aymará es *suko*) que designa un gran textil (muchas veces ritual y sagrado) parecido a la frazada, a menudo muy antiguo, que se transmite de generación en generación -pasa de padre a hijo primogénito- y contiene todos los ingredientes y los objetos sagrados necesarios a la realización del rito (Macquarrie 1995:205; Zorn 1987). En otro sentido es un bulto. El *quepi* está tejido generalmente con lana de llama o alpaca (Flores Ochoa 1976), y como lo precisa Bertonio (1612 [1984] T. II:325) "con hilo torcido, parte al derecho con la mano derecha, y parte con la izquierda", una técnica que nos recuerda aquella que se utiliza para tejer las coronas que llevan las llamas delanteras y las hondas utilizadas para guiar a los animales en el curso de los viajes de trueque, que detallaremos en la segunda parte de este ensayo. El *q'epi* comprende, esquemáticamente, dos partes, más o menos uniformes y sin adornos, llamadas *pampas*: derecha e izquierda, dispuestas simétricamente alrededor de un eje central: *taypi* o *pampa* (Cereceda 1978). La palabra *pampa* designa también aquella parte "salvaje" y no socializada de la sociedad. El conjunto del textil nos reenvía así a la concepción de un espacio sabiamente organizado; representa a un lenguaje entero y, a menudo, muy complejo (Cereceda 1978, 1987; Frame 1994; Franquemont 1992; Gisbert et al. 1987).

Cualquiera que sea el tamaño del *señalu q'epi*, siempre está envuelto con una bolsa o manta vieja y deshilachada. A medida que se van quitando las capas sucesivas y se van adentrando en su sagrado interior mejora la calidad de los

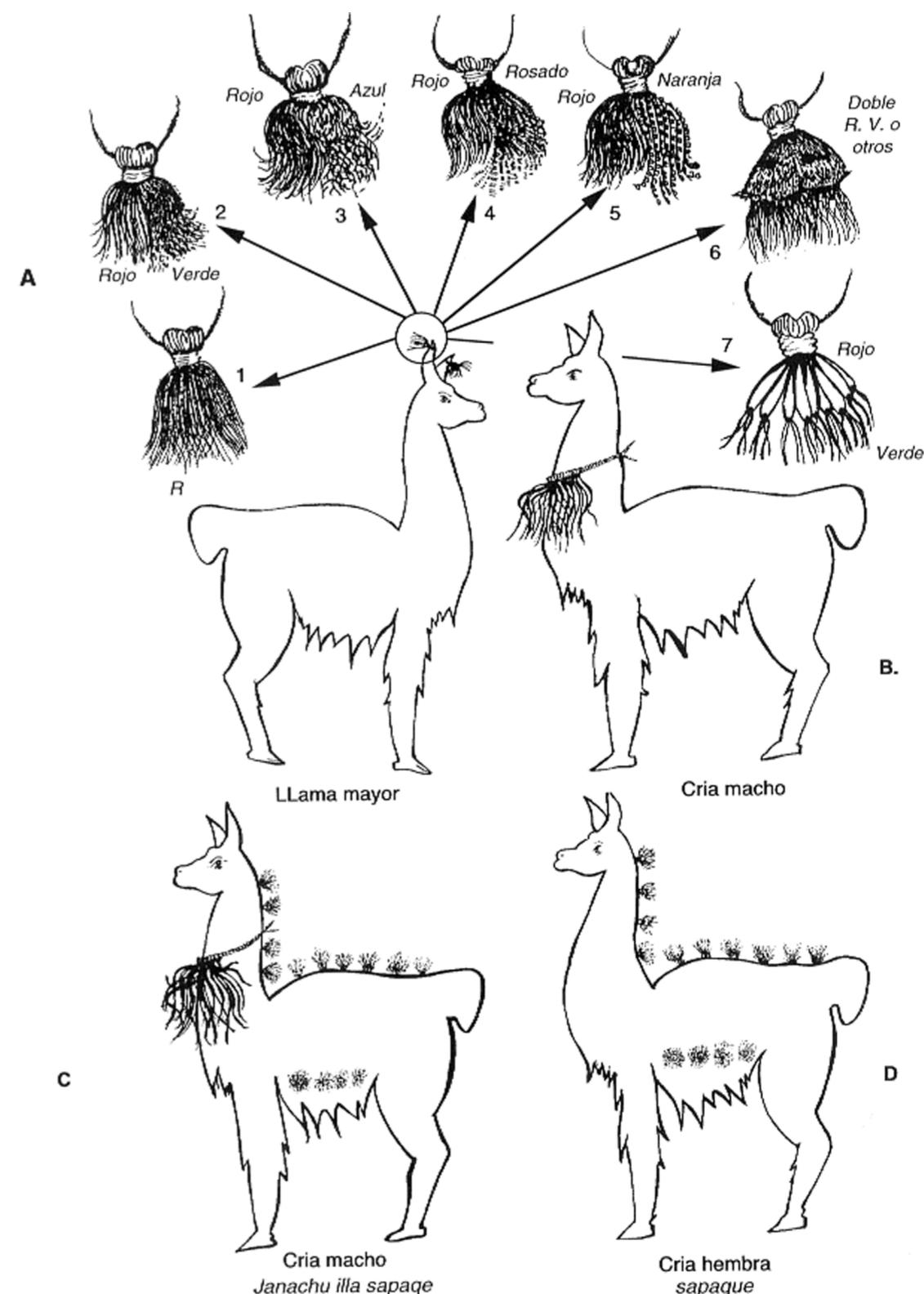


Figura 5. Tipología de los distintos tipos de tinkas y enfloramientos de las llamas mayores y de las crías (comunidad de Ventilla). A: Tinkas o flores de distintos colores (1-5 para las llamas mayores de 1 año; 5 para el Yaso o delantero; 6 para las hembras). B-D: Adornos de las crías machos y hembras menores de 1 año (B con cuellos; C con el cuello y pompones; D con pompones simples).

<sup>3</sup> Este corral se asemeja mucho al *Qoricancha* o cancha de oro descrito por Tomoada (1993) para la región de Cuzco y utilizado de la misma manera, con una clara alusión a la fiesta de "Citua" que realizaban los Incas en el templo del Coricancha de Cuzco para concentrar las fuerzas vitales dispersas alrededor del Cuzco.

envoltorios; uno de ellos es el tradicional mantel que se extiende cuidadosamente en el suelo y sobre el que después se irán poniendo los objetos sagrados. Al interior se encuentran también diversos *costales* o sacos de lana de tamaño variable y pequeñas *mantas* para cargar cosas llamadas *unkhuñas* que tienen distintas funciones, muchas veces ligadas a los rituales de los pastores (Zorn 1987, Flores Ochoa 1995). Los más grandes son llamados *Wayaca*<sup>4</sup>: encierran ramas de *llanta q'owa*, una planta odorífera reservada a las oblacones. Los más pequeños o *chuspas* contienen bombones de colores llamados *pastillas*, otros, los *misterios* (Girault 1988:271-275; Van den Berg 1985:125). Se trata de pequeñas placas de azúcar coloreadas, y mezcladas con un poco de cal para endurecerlas, uno de cuyos lados muestra la representación de personajes (santos, vírgenes, ángeles y astros) o de animales (llamas, pumas y cóndores principalmente) en relieve, que entran en la composición de la mayoría de los ritos (Martínez 1987:15). Otros sacos de la misma familia incluyen los diferentes tipos de harina necesarios a las ceremonias. Se encuentran también hojas de coca, serpentinas y confites (*mixtura*), pequeños bombones de azúcar blanca llamados *confites* (Girault 1988:251) así como diversas botellas miniatura llenadas con bebidas azucaradas. Hebras de lana -algunas tejidas- de diferentes colores, están ahí dispuestos. Los colores más frecuentes son el rojo, anaranjado, rosado y verde. Estas prendas se componen también de algunos ramos de algodón blanco (que simbolizan la nieve, la Vía Láctea, las montañas, la fertilidad, la Pachamama y el elemento femenino; Flores Paz 1988; Girault 1988:198-201; Ramires 1973)<sup>5</sup>. Tres *wayacas* que han sido finamente tejidas por la abuela o la madre de la familia con la lana natural de la llama tienen un gran valor ritual. Las dos primeras llamadas *Wistalcapiu* contienen los pedazos de

orejas de los jóvenes animales que han sido honrados el año anterior; una está destinada a los de los machos y se la reconoce por tener decoraciones tejidas en zigzag; la otra a los de las hembras (Figura 6.2), lo que demuestra, una vez más, las estrechas relaciones simbólicas que existen entre los tejidos, los animales y los pastores (Zorn 1987). La segunda esconde uno o dos fetos o *sullus* de llamas y pequeñas piedras o *illa* de uso sagrado. Normalmente, nadie tiene el derecho de ver estas *illas* fuera de las ceremonias. Se trata de pequeñas esculturas trabajadas en piedra de *mullu*, de color a menudo negrozco o grisáceo, que algunos especialistas identifican con el alabastro, que representan alpacas, llamas u ovejas (Fernández Juárez 1997:103; Flores Ochoa 1976:119; Girault 1984:555) de las cuales hablaremos más adelante.

El oficiante se dirige luego hacia el centro del corral que reviste entonces un carácter ceremonial, y es considerado como un espacio "liminal" (Murguía Sánchez 2000: 208), en el lugar donde se encuentran dos piedras planas, circulares o rectangulares. Recubren un pequeño orificio ritual de piedra de forma cuadrada, llamada *quenta*, la cual se conserva de generación en generación y podría ser comparada a la *Khuya rumi* de la región de Puno, en el Perú<sup>6</sup>. Este receptáculo tiene una profundidad de 20 cm. y un ancho de 30 a 40 cm.. Está sellado por dos pequeñas placas y es utilizado solamente en esta ocasión ceremonial (Figura 6.1). El oficiante, después de abrirlo y de depositar las piedras cerca de uno de los bordes, observa su contenido para ver si las ofrendas que han sido ahí colocadas el año anterior se encuentran todavía. Si este pozo tiene una apariencia blanquecina y que nada anormal aparece, esto significa que el año será fértil y que las jóvenes llamas nacerán de color blanco. La presencia de los restos de podredumbres o *corawarisca* será, al contrario,

<sup>4</sup> Hoy en día, esta palabra quechua sirve para designar un saco utilizado para llevar coca. Gisbert et al. (1987:66) distingue dos tipos de uso sobre todo masculino: la *huallaque* que, aparentemente, tenía diversos usos y el *sonco*, sobre todo utilizado para guardar la coca. El tamaño de los sacos varía según las regiones. Todos están decorados con motivos "pallai" que datan del período precolombino.

<sup>5</sup> Flores Ochoa (1976) precisa que se trata de lana de alpaca, que proviene de los *onqosani*: la fibra que se deja crecer sobre el pecho del animal durante cuatro años, y que sirve para la confección de las *sogas*. Girault (1988:198-201) proporciona una interesante descripción en cuanto a la utilización de estas hebras de lana, de su color y de su simbolismo en el curso de las diversas ceremonias.

Respecto al color blanco, Macquarrie (1995:203) escribe "En los Andes el blanco es el color más puro y trascendente, al fin y al cabo, era el color de las llamas que los incas ofrecían al Sol como sacrificio, y todo lo de ese color contiene parte del poder sagrado hallado exclusivamente en el *urqu*, la región más cercana a los cielos".

<sup>6</sup> Como lo subraya Flores Ochoa (1976:129) "la *khuya rumi* es una loza de color claro, casi blanco que se halla al frente de la mesa, hacia el oriente y cubre un pequeño hoyo, resguardado por losas más delgadas a modo de cajón en el que se hallan pequeños cántaros de cerámica de no más de 15 cm de altura (...) rodeados de hojas de coca, de lana y de pequeños tejidos. Es en estos depósitos que se vierte el líquido de la *ch'uya* para que llegue a los Apu y a la Pachamama".

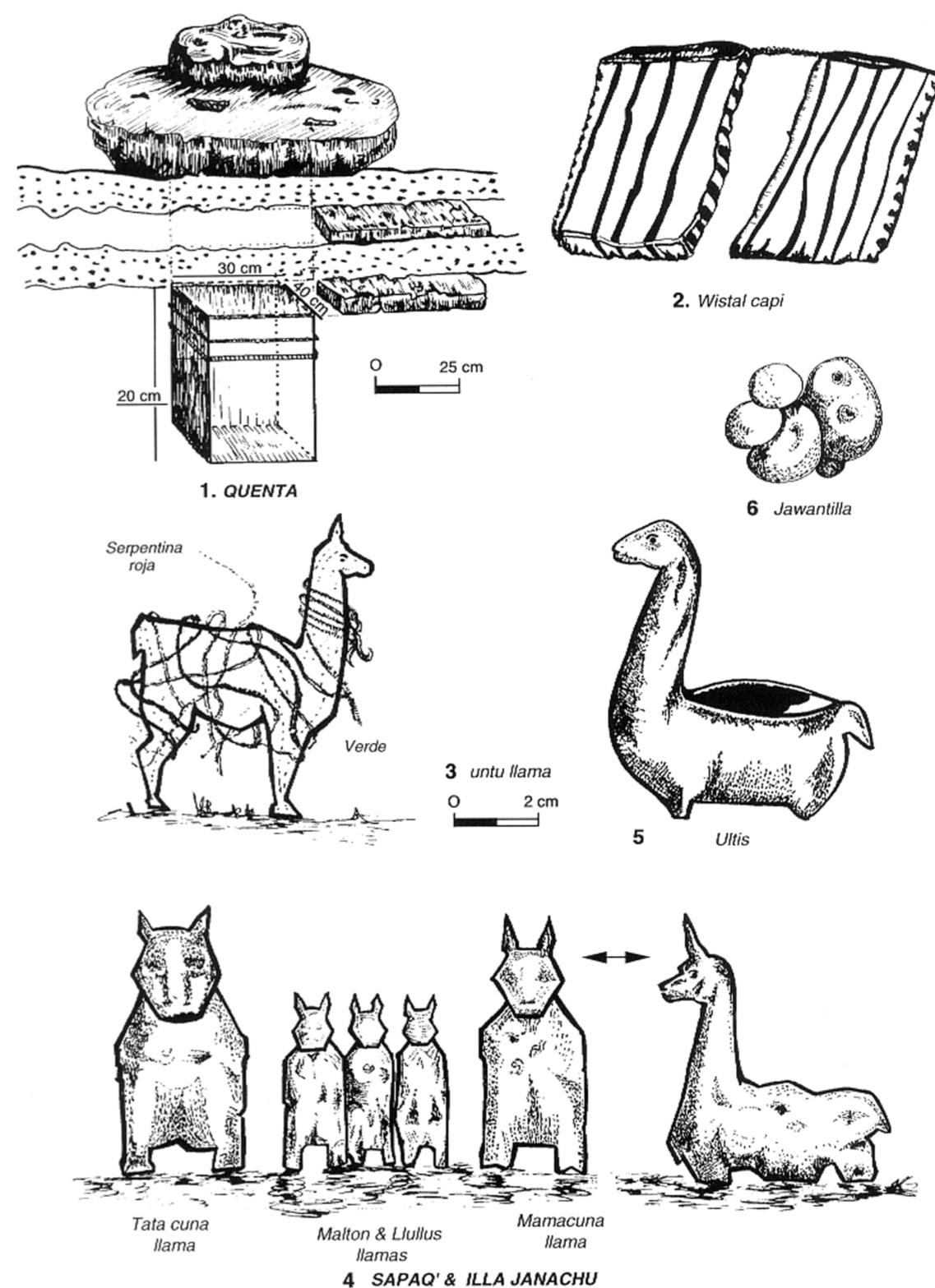


Figura 6. Objetos rituales utilizados en las distintas ceremonias agro-pastorales en la comunidad de Ventilla.

interpretada como el signo de un año malo que habrá que conjurar por la realización de nuevos ritos.

Casi en el mismo instante, un otro asistente confecciona una pequeña escultura en forma de llama con la grasa seca (*untu* o *yamanta*). Para darle más plasticidad, lo mezcla con harina de maíz y de quinua y lo adorna finalmente con hebras de lana tejidas y serpentinas de diferentes colores (Figura 6.3). Mas tarde, se deposita esta pequeña efigie, que simboliza al conjunto de la tropa, ya sea en el fondo y el centro de la *quenta*, ya sea al lado, o cerca de uno de los ángulos.

Una llama, generalmente joven y vigorosa, que ha sido elegida en representación de toda la tropa, es sacrificada pronto. Se vierte una parte de su sangre en el interior de este pozo sagrado. La otra, guardada, será consumida ulteriormente en la casa del jefe de familia, bajo forma de *wira pari* (frito), en un contexto aparentemente ritual donde no están invitados sino los miembros de la familia. En este momento, los animales domésticos son botados de la casa. Los pequeños pedazos de orejas de las jóvenes llamas, machos y hembras, que han sido cortados el año anterior y guardados preciosamente hasta allí, son enseguida depositados en el fondo del pozo<sup>7</sup>. El animal es entonces despedazado, teniéndose el cuidado de guardar aparte el corazón, los pulmones y las vísceras que servirán en una otra ceremonia ulterior.

Hacia las 16 o 17 hrs, el maestro de ceremonias prepara dos platos rituales teniendo cuidado de estar orientado hacia el este. Coloca primero cuatro hojas de coca en la parte superior del plato que le sirve de soporte, luego ocho ramas de *llanta coa*: tres a cada lado y dos al centro. Con la ayuda de una cuchara, forma doce pequeños montículos de harina de maíz blanco o *yuraj Lumpaca* que reparte y alinea horizontalmente en la parte inferior del recipiente. El todo es luego recubierto de grasa de llama. El segundo plato está constituido de ingredientes casi similares cuyo arreglo difiere aunque sea un poco. Primero, se confecciona seis o doce

pequeños montículos de harina de tipo *culle Lumpaca*, teniendo cuidado de alinearlos en la parte superior del plato. Después se colocan tres ramillas de *llanta coa* al centro del plato, y un poco más abajo, tres pequeños montículos de harina de quinua. Doce pedazos de grasa de llama y un puñado de hojas de coca son luego repartidos por encima del plato, sin orden aparente.

Posteriormente, el oficiante vierte el contenido de esos platos en el interior del pozo, invocando la protección de los diferentes espíritus tutelares o *Apus* de la región y de todas las *quentas*. Dispone las hebras de lana, de color rojo, todo alrededor y cierra el pozo con la ayuda de una piedra plana que recubre de excrementos de llamas, la *taquia*. Nadie deberá tocar o abrir este receptáculo sagrado hasta el año siguiente, y esto, por cualquier razón que sea, bajo pena de atraer la mala suerte sobre la tropa. Estas calamidades podrían, en lo peor de los casos, provocar la muerte de los animales o de su propietario. La ceremonia está acompañada de numerosas libaciones de chicha y de alcohol cortado con un poco de agua, llamado *misky yaku* = agua dulce, destinadas a solicitar la protección de la Pachamama y de los espíritus tutelares: las *almas* y los *Apus* (Girault 1988:5-43) con los cuales están asociados.

Respecto a los *Apus*, Macquarrie (1995:202), anota que “Los campesinos andinos creen que las *huacas* (lugares sagrados) todavía están dispersas por las montañas y que hay que continuar adorándolas. Hay que venerar en particular a las montañas, porque en ellas habitan poderosos espíritus llamados *apus*” (Girault 1957, 1984, 1988; Martínez 1984-88; Scanu 1987).

“El pueblo cree que cuanto mayor es la montaña, más poderoso es el espíritu que vive en ella y que los *apus* viven en sus profundidades”. “Los *apus* son especialmente importantes para los pastores andinos, porque aparte de ser los amos de los animales salvajes, lo son también del ganado doméstico; son ellos los responsables

<sup>7</sup> A modo de comparación, Girault (1984:554-534. D 43, 44, 45 y 48 respectivamente) describe los amuletos de la región de Kallawayas que representan ovejas o camélidos, destinados a asegurar su protección y su reproducción. Indica que “cada cual está rodeado de hebras de lana blanca de esos animales; luego son colocados en un pequeño cántaro de tierra cocida, con dos o tres *kuti kuti* (*Prosopis sp.*), algunas rodajas de contra (*Iris germanica*) y una cabeza de muerto en alabastro, acompañados de pequeños pedazos de oreja, cortados de los animales a proteger. El cántaro está cuidadosamente tapado con excrementos de esos animales, y enterrado en una esquina del corral. Este ritual se ejecuta sobre todo luego de las fiestas de carnaval”. Quispe (1984) describe un ritual muy semejante de la región de Ayacucho llamado “*Échupa*” en el cual se cortan, se cuentan y se enterran pedazos de la cola de corderos en ves de llamas. Las distintas piedras que se colocan en el pozo, junto con los pedazos de colas y otras ofrendas, son consideradas como llaves y candados simbólicos.

de las llamas y alpacas que crían los pastores andinos y, por lo tanto, para que los rebaños se multipliquen hay que tratar bien a los dioses de la montaña”. Más adelante el mismo autor escribe: “Según los pastores, los *apus* viven en el *urqu*, la zona de picos cubiertos de nieve del techo del mundo andino, son masculinos y se asocian estrechamente a las cumbres nevadas, a los azules lagos de la puna y a los animales salvajes y domésticos que controlan, y poseen. Los *apus* contrastan claramente con *Pacha Mama*, la Madre Tierra que se relaciona con la agricultura y la fertilidad y vive en la *sallqa*, la puna o región de la tundra situada debajo del *urqu* donde pastan los rebaños. El alto *urqu* es un lugar poderoso y peligroso, porque en él, viven sólo los *apus* más poderosos, y todo lo que se asocia a esa región es sagrado, desde los lagos, los ríos y las flores silvestres hasta la *rit'i* o nieve de blanco cristal”, Walter (2002) detalla la relación que existe entre el hombre y el mundo salvaje o semi-salvaje de la cordillera del Huascarán, al norte del Perú.

#### *La ofrenda a la virgen y a la Pachamama en el exterior del corral*

Una vez terminada esta primera parte del rito, la actividad principal se desplaza al exterior del corral, donde el maestro de ceremonias prepara otros cuatro platos destinados a la Virgen, de los cuales no hemos podido, desgraciadamente, detallar el contenido detallado ni la disposición de los diferentes componentes. Hemos, sin embargo, constatado que comprenden la *llanta koa*, algunas hojas de coca, pequeños confites de diversos colores, bombones o *pastillas*, misterios que representan llamas, serpentinas y *mixturas*, incienso y *alfinicas*; estas son similares a los misterios, pero son a menudo un poco más grandes. Un *suyu*, grasa de llama: *untu*, cigarros, copal y harina de maíz: *yuraj Lumpaca*, entran también en su composición.

Poco tiempo después, hacia el final de la tarde, el oficiante o un *yatiri* efectúa la lectura de las vísceras (el corazón y los pulmones) del animal que acaba de ser sacrificado para saber si el conjunto del acto ceremonial se ha desarrollado bien y ha dado satisfacción a los diferentes espíritus protectores. Para ello, sigue con su dedo, la principal arteria del corazón hasta su extremidad. Si tiene una consistencia firme y dura, significa que los espíritus están contentos. Al contrario, una vena floja es interpretada como el signo de que alguna cosa ha pasado mal. El *yatiri* renueva la misma operación con los pulmones y explica que si las extremidades son redondas y regulares, el rito se ha desarrollado bien. La presencia de protuberancias en las

extremidades de este órgano indican, en cambio, que las divinidades no han sido aún colmadas y piden otras ofrendas. Un nuevo plato ritual, que comprende los mismos ingredientes, pero esta vez condimentados con el corazón y los pulmones del animal, debe ser preparado entonces. Si la oblación persiste siendo insuficiente, se puede añadir también un *sullo* de llama.

Todo alrededor, los diferentes participantes continúan la fiesta bebiendo y virtiendo la chicha y el alcohol en el suelo, mencionando todos los *Mollo kepios* y los *Apus* protectores de toda Bolivia. Alguien prepara el fuego y las brasas donde estarán dispuestos los cuatro, o incluso cinco platos que han sido preparados poco antes de que se realice la lectura de las vísceras del animal sacrificado. Una llama que se aviva en el momento de la incineración, el humo o las cenizas de color blanquecino serán interpretados como los signos de buen augurio, indicando que el “banquete” ha sido recibido con satisfacción por la divinidad (Delgado Aragón 1971). Al contrario, las cenizas negruzcas indican que la tierra está irritada, y es indispensable reavivar el fuego con alcohol para facilitar la cremación completa de las ofrendas. La fiesta se prosigue luego durante varias horas, renovando las libaciones en honor de la virgen, solicitando al mismo tiempo su protección, a la vez, sobre los animales para que sean fértiles y sobre los miembros de la familia.

Entonces, en plena fiesta, y mientras las ofrendas se consuman lentamente, uno de los participantes lleva el fardo ritual *quepi* hacia el centro del corral, con el fin de que reciba la bendición de los espíritus protectores. Lo deposita justo al lado de la *quenta* y lo abandona hasta la caída de la noche. No es sino entonces que será llevado a la casa donde será guardado hasta el sábado siguiente, día elegido para efectuar el rito del *t'inkachiy*. Como lo anota Zorn (1987:495), para la región de Macusani (Perú), y en otro contexto “Tras el marcaje se le llama “mama q'epi” (atado madre) al atado ritual. Este es la “madre” de los pastores, su progenitora y fecunda protectora. En Paratía, Puno, se le considera simultáneamente como el “Padre” y como la “madre” de los pastores. Después “el atado es llevado a casa, donde se le ofrece coca, se le hacen brindis y se le canta antes de guardarlo cuidadosamente - se le esconde de las miradas casuales, a menudo en un dispensario - por seis meses, hasta la próxima vez que el ritual se realice”.

#### *El marcaje de los animales el sábado*

Esta ceremonia ganadera es una de la más importantes del año, ya que señala el respeto

que testimonian los hombres en relación a sus animales. Dura generalmente un día completo, pero puede extenderse sobre una semana, según la cantidad de animales a marcar. Comienza a las 6 de la mañana con la preparación de tres tipos de *phiri* que tienen un carácter ritual. Los dos primeros, obtenidos en base a maíz blanco y morado, están destinados a todos los animales de la tropa. El tercero, derivado de la quinua, esta guardado hasta el lunes siguiente, día en el cual se gratificará las llamas más jóvenes.

El primer día está dedicado exclusivamente a los animales machos adultos de mayor edad (más de 4 años), como los delanteros o *yasos* y los *tatacunas*: *abuelos*, de los cuales las orejas están ya perforadas. Su propietario les da tres o cuatro pares de *t'ikas*, las más bellas. En seguida, es el turno de los otros machos, más jóvenes (de al menos dos años y más), que no reciben más que un sólo par, luego de las hembras o *mamacona*. Aquellos de los dos sexos, que han cumplido un año de edad, tienen la extremidad de las orejas cortadas de acuerdo a un patrón conocido que servirá para indentificarlas como parte de su propiedad. Si la llama llora en el momento de cortar la oreja se cree que volverá a ser un *Yaso* fuerte y macho que quiere así, manifestar su presencia. Al mismo tiempo la persona encargada de cortar las orejas de los animales recoge un poco de su sangre para pintarse la cara con dos líneas. Este gesto ritual llamado *lacachacuye* es un intercambio simbólico entre el hombre y el animal destinado a incrementar la fertilidad del rebaño. Recuerda también los ritos de iniciación de los muchachos nobles incaicos citados por Zuidema y Urton (1976:80) a partir de las descripciones de Cobo. Ellos se pintaban las cara con sangre de unos machos de llamas viejas, llamados Apurucos que, después, eran matados desangrándolos durante los ritos a los muertos en noviembre, en el Cuzco. Estos Apurucus eran llamas negras que en ciertos ritos tuvieron que simbolizar a los enemigos por vencer y matar (Polo de Ondegardo). En algunas comunidades de Potosí o de Puno, "Todos los presentes en el ritual, desde adultos hasta niños, beben con beneplácito y profundo respeto la sangre verda" (Murguía Sánchez 2000:209). Y en la región

del Cuzco, Tomoeda (1993) describe un rito muy parecido, que vale la pena reproducir en parte. Asimismo, "Los dueños de casa (marido y mujer) escogen tres crías de su rebaño y las hacen "sentar", es decir les amarraran las patas traseras para ponerlas en posición vertical, con cuidado que sus cabezas se orienten en dirección Este. A continuación se purifica a las crías con humo de incienso, y se humedece sus lomos con sangre endurecida de color marrón rojizo, a la que llaman *taku*. Las líneas parten de un punto situado cerca de las asentaderas de cada llama y corren sobre el lomo del animal a manera de ramas de un árbol. Su diseño nos sugiere el crecimiento de las plantas, lo que nos lleva al simbolismo general de la ceremonia, referido a la renovación vital. La pintura tiene además la función mágica de ahuyentar los males que pudieran cernirse sobre el ganado. Luego, el dueño cortará la punta de las orejas de las crías..."

Volviendo en la descripción de la ceremonia de Ventilla, los pedacitos de orejas correspondientes son guardados, juntamente con dos residuos o *takias*, en las dos *chuspas* llamadas *Wistalcapi* que hemos descrito anteriormente<sup>8</sup>. La *takia* facilita el secado de la carne de las orejas y las protege de la humedad. Esta separación permitirá posteriormente conocer el número de llamas de los dos sexos que han sido honoradas este año. Cada una de las jóvenes llamas recibe, por otra parte, un par de *t'ikas* o flores de lana. Y es más, en la región de Puno, Perú, "Pequeñas flores silvestres llamadas *aqchu* de color blanco con pintas rosadas se recogen cuidadosamente para mezclarlas con los pedazos de orejas de los animales que se cortan en la *marka*... como mixtura... (Palacios Ríos 2000: 198), mostrando, una vez más, la estrecha asociación de las llamas con las flores y de las flores con la Pachamama (Fernández Juárez 1997: 119).

#### El corte de las orejas

El modo de cortar las orejas varía según las familias y las regiones. Según el lugar, estas mutilaciones, denominadas *ventana*, *pisaqa*, *palta*, *pía*, *escalera* (Murguía Sánchez 2000: 209) facilitan el reconocimiento de cada animal y

<sup>8</sup> Según Aranguren (1975:117), en la región de Puno - Perú, "el oficiante corta la punta de las orejas de las llamas machos y hembras de edad menor a un año o *chusllu* que, de la misma manera como en la descripción anterior, se acoplan en seguida simbólicamente, manteniéndolas agachadas, la hembra a la izquierda, el macho a la derecha, una práctica también extendida en la región de Arequipa (Murguía Sánchez 2000:209), en el norte de Potosí (Macha) y de la Argentina (Horst 1975:135). Besa luego esos pequeños pedazos de oreja y los guarda preciosamente. La sangre que se escapa de la herida es recogida en una copa y mezclada con alcohol para formar la *k'aspa* que todos los participantes consumirán. La marca hecha a los animales se llama "machete" e indica la propiedad de cada familia. Las llamas más jóvenes son luego honoradas prendiendo, en su lana, ramos de lana coloreada." En casi todas la regiones, esta fiesta se hace tocando flauta o *Pinkillu* (Stobart 1996) cuyo sonido favorece el ánimo reproductiva del ganado.

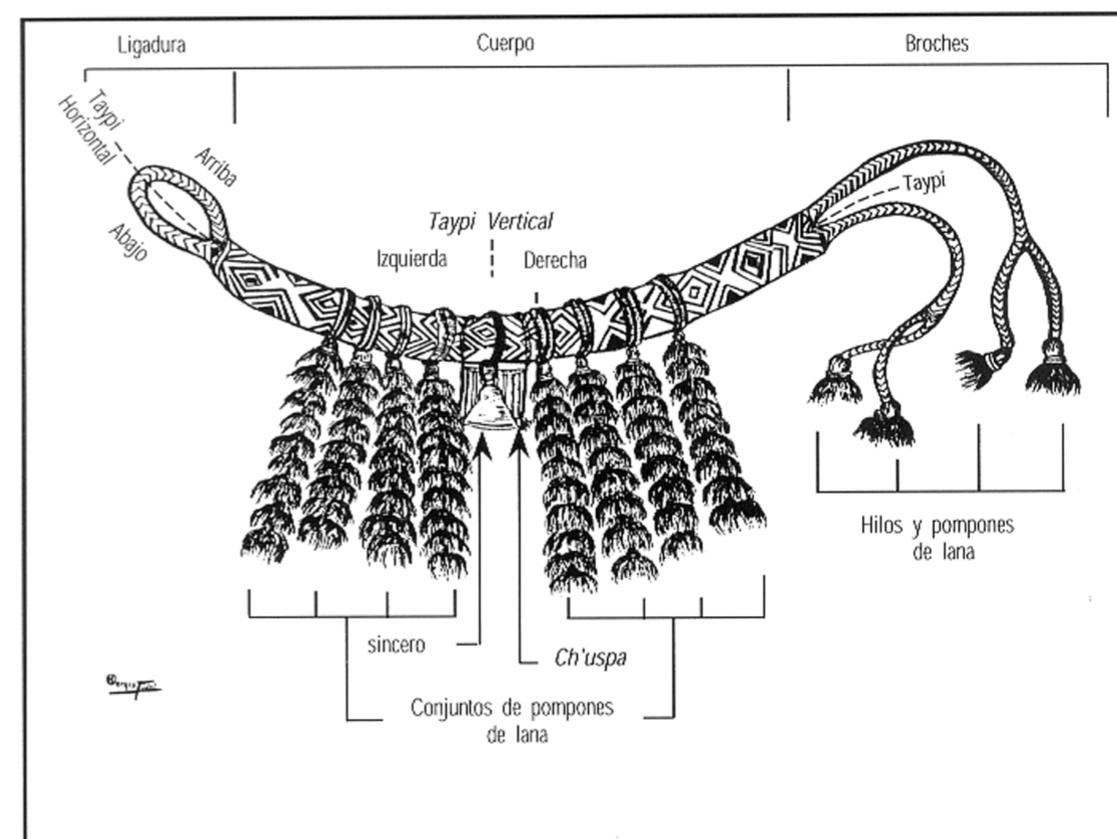
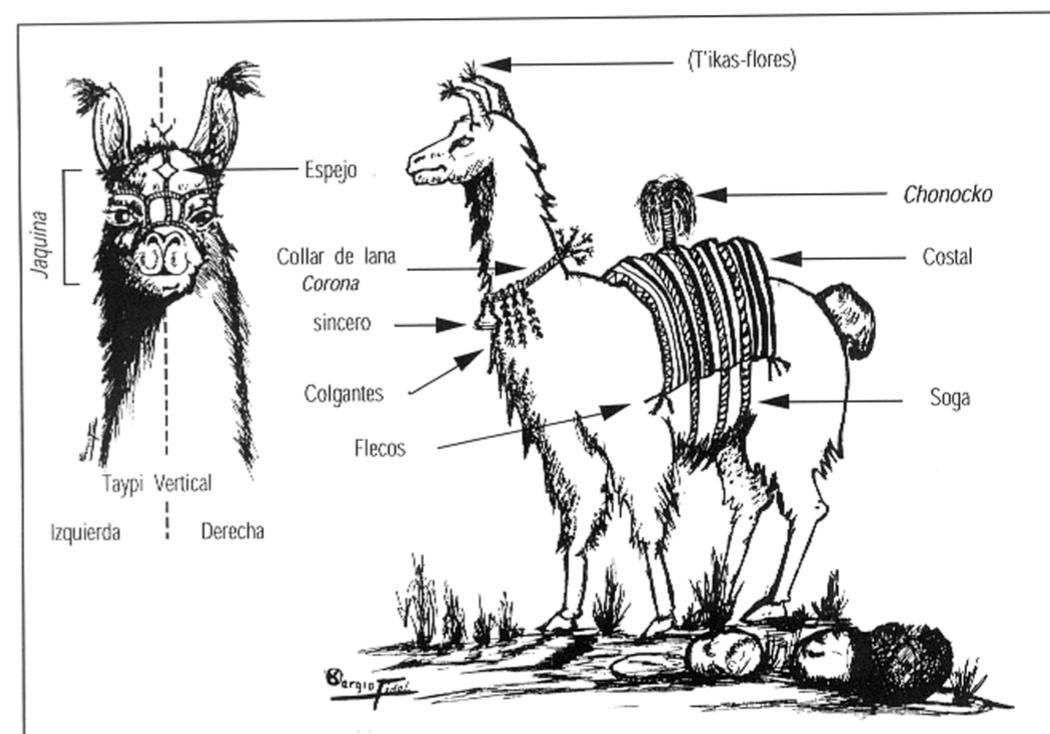


Figura 7. El Yaso y sus principales atuendos y representación esquemática de un collar de Lama Nwayi Raska Corona.

permiten determinar su proveniencia y su origen familiar. En Ventilla y en las regiones vecinas se utilizan 11 modos diferentes, descritos más abajo e ilustrados en la Figura (4)<sup>9</sup>:

Cortes repetitivos:

1. *Cupi, Kupi*<sup>10</sup> o *chaca punta*: una incisión en bisel en el extremo de la oreja derecha (1a) o izquierda (1b),
2. *Cupi laira* o *chacalara*: dos incisiones en bisel, en la extremidad inferior, y al exterior de la oreja derecha (a\*) o izquierda (b),
3. *Cupi palta nawi* o *chaca palta nawi*: dos incisiones en bisel, dispuestas la una encima de la otra, del lado extremo de la oreja derecha (a) o izquierda (b), (cerca del ojo),
4. *Cupi Palta* o *chacalara*: dos incisiones en bisel, dispuestas la una encima de la otra, del lado interno de la oreja derecha (a) o izquierda (b),
5. *Cupi ventana* o *chaca ventana*: perforación más o menos poligonal en el centro de la oreja derecha (a) o izquierda (b),

Cortes particulares:

- 6\*. *Ventana*: perforación más o menos circular en el centro de la oreja derecha, y tal vez izquierda,
- 7\*. *Pura punta*: una incisión en bisel al extremo de las dos orejas,
8. *Cupi punta* o *cupi ñawi*: dos incisiones en bisel, la una en la extremidad superior de la oreja derecha, la otra abajo,
9. *Puraplaira* o *pura ñawi*: dos incisiones en bisel del lado externo de las dos orejas,
- 10\*. *Punta ati*: dos incisiones, la una en la extremidad superior de la oreja derecha, la otra en la parte inferior interna de la oreja izquierda,
11. *Chulla ati*: una incisión en bisel en la parte inferior interna de la oreja derecha,
12. *Pura pati*: una incisión en bisel en la parte inferior interna de las dos orejas.

Las decoraciones empleadas para marcar y embellecer los animales son, como ya lo hemos señalado, preparadas con una semana de

anticipación. Los colores, los hilos, y el tejido utilizados varían según los diferentes grupos familiares y las regiones. Sin embargo, la primera familia que comienza a adornar sus animales debe obligatoriamente escoger el color rojo que representa la fertilidad de la tropa y el sacrificio del animal que debe asumirla. Los amigos o los vecinos son libres de asociar entonces otros colores a los pompones de sus animales. Los *yasos* y los machos: *tataconas* reciben pompones dobles y más o menos complejos (Figura 5.A.1-5); aquéllos del *yaso* se componen a menudo de dos, incluso de tres o de cuatro pompones, en forma de campanas superpuestas (Figura 5.A.6)<sup>11</sup>. Las hembras o *mamaconas*, están decoradas con pompones simples, de dos colores (Figura 5.A.7). Las llamas de menos de un año reciben un collar o cuello multicolor y ramos de lana se pegan algunas veces en su lana (Figura 5.B, C). Cuando el propietario de los animales está sólo o con su esposa, en la imposibilidad de cortar las orejas de sus jóvenes llamas, (el caso de una pareja vieja), las distingue colgando a cada una de ellas (en la punta del dorso y sobre los dos flancos), ramos de lana bruta coloreada (Figura 5.D).

En el momento de terminar la ceremonia, el oficiante bota sobre las llamas que acaban de ser gratificadas - con un gesto circular inverso al de las manecillas de un reloj- un puñado de los dos tipos de *phyris* preparados anteriormente. Deja luego el plato que contiene la harina y el agua necesarios para el consumo del *phiri* sobre un pedazo de tela llamada *uncuña* (Zorn 1987) que hará el oficio de mantel, e invita a los hombres participantes de la ceremonia a servirse. Cada uno tomará un puñado de harina y la mezclará con un poco de agua para obtener una especie de pasta más o menos espesa, que él consumirá como pan. Las mujeres deberán esperar su turno para repartirse los restos, pero no podrán, en ningún momento, utilizar la *uncuña*. Sin embargo ello puede parecer paradójico, ya que, según Bertonio (1612 [1984] T. II:375), la *uncuña* es “la mantellina que traen las indias en la cabeza, o el paño donde se llevan algo”; es de forma cuadrada o rectangular, tejido

<sup>9</sup> Los números seguidos por un asterisco (\*) se refieren a marcas utilizadas por la familia de nuestro informador, (†) Dionicio Fidel.

<sup>10</sup> Como lo indica Delgado Aragón (1991:191), en la región de Puno, en el Perú, “*kupi* es una señal reservada a los animales cuyos propietarios viven en los ayllus”. A modo de comparación las otras marcas son: “*qhoros*, cuando se corta toda la oreja; *machete*, *sacaboca*, *pillki*, *llave*, *wallpa*, *chaki* y *pichira*, cuando los propietarios no hacen ninguna incisión en sus animales que son entonces llamados *arrincho* o *choqowo*. Hoy en día, estas marcas son poco a poco sustituidas por anillos numerados o por tatuajes.”<sup>0</sup>

<sup>11</sup> Según uno de nuestros informantes de Cochabamba: René Machado Alliasapa, del Museo Arqueológico de la UMSS de Cochabamba, en la región de Copacabana, estos pompones son llamados *Maravilla t'ika*, del nombre de una flor local. La profusión de los colores está destinada a reforzar la fertilidad de los animales.

de una sola pieza donde el color predominante es el café. Su uso ritual excluye entonces a las mujeres a las cuales estaba destinada en un principio, ¿a menos que se refiera simbólicamente a la Pachamama, única habilitada para usarla? A fin de evitar, según la creencias, que las llamas enfermen o tengan diarrea todo el año, es costumbre consumir el *phiri* sin sal ni azúcar. Es también recomendado no dar esta comida al perro o al gato, los animales domésticos del hombre, porque esta actitud podría ofender a la Pachamama, representada bajo su aspecto de Pastora Aurora<sup>12</sup>. En el caso contrario, ella no dudaría en enviar a sus propios animales domésticos, a saber, el zorro (simbolizando a su perro) y el puma (su gato) para atacar y comer las llamas (Walter 2002:Cap. 2). El hecho de derramar el *phiri* en el suelo, podría también llevar a la pérdida y al esparcimiento constante de las llamas.

*El agradecimiento a los Apus: la realización de un juego simbólico*

Cuando este rito concluye, todos los participantes se reúnen al interior de la casa del anfitrión para proseguir juntos, las libaciones y contabilizar los pedacitos de orejas que han sido cortadas. En la región de Puno, “Los pastores aymarás tienen la creencia que las señales, resultado de la mutilación, representan un equivalente de diez animales (cada uno), de manera que al nivel de la interpretación indígena, es uno de los procedimientos para establecer la predicción de la fertilidad del ganado (Murguía Sánchez 2000:10). Para este hecho, uno de los miembros de la familia - generalmente el padre - coloca sobre el suelo o la mesa, la *uncuña* previamente utilizada en el corral. En seguida, deposita los pedacitos de las orejas de las jóvenes llamas machos. Los padres, vecinos y amigos, dispuestos en medio círculo, participan en la ceremonia que se parece más bien a una especie de juego ritual destinado a invocar los espíritus protectores de los camélidos de toda la región. Tomando un primer pedazo de oreja, se dirige a uno de los participantes y le pide en Aymará o en Quechua (según el caso), ¿“*Cauquiza*” o “*Maymantataj lacacha musaquichis*” “de donde están trayendo

*o separando*”. Éste le responde indicando uno de los lugares en donde se encuentra la mayor cantidad de llamas, como Lípez o Caines, regiones localizadas en el extremo sur de Bolivia, o Taita Quillaca, situada más hacia el oeste, y considerada como la zona de crianza de los camélidos por excelencia (Molina Rivero 1987; West 1981). Él también agrega la cantidad, por ejemplo: “*Iskay Chunca: 20 cabezas; Quinza tunca: 30 cabezas; Pizca tunca: 50*”, etc.). El anfitrión le agradece diciendo: “*Yusparasunqui*”, “*gracias por haber traído tantas llamas*”, y coloca los dos primeros pedazos de oreja, dos taquias y dos hojas de coca en la bolsita llamada *wistalcapi*, destinada a los machos. El rito prosigue de este modo durante varias horas y permite a cada espectador participar, cada vez a su turno, en el recuento de llamas machos, luego de llamas hembras. Las bolsitas rituales que contienen los pedazos de orejas de los diferentes animales, machos y hembras, son entonces cerrados y guardados cuidadosamente en el *q'epi* hasta el año siguiente, juntamente con los otros productos mágico-religiosos. Nuevas libaciones, destinadas esta vez a las mulas y a los asnos que, según las creencias, “llevan o atraen simbólicamente la plata (mali) o la riqueza”, concluyen esta ceremonia.

Todos los participantes comparten, luego, el festín preparado en su honor, comiendo también sin sal, la carne de la llama que ha sido sacrificada (*canca*). Los huesos, guardados aparte, serán quemados el mismo día, una característica aparentemente común a las comunidades del Perú (Brougère 1988). Este acto es considerado como una especie de comunión confraternal destinada a estrechar los lazos tanto familiares como comunitarios.

*Los ritos del domingo; la ofrenda a los illas y a los Apus*

Al día siguiente, el domingo por la tarde, todos los miembros de la familia y algunos vecinos o amigos se desplazan hacia una pequeña colina cerca a la casa y al corral (a 1 km aproximadamente), llamada *khuyuri*, donde se encuentran varios objetos rituales íntimamente

<sup>12</sup> La divinidad de la tierra, Pachamama, puede revestir una infinidad de formas según los poderes que le son atribuidos. Es así representada bajo la forma de virgen, que simboliza su aspecto femenino asociado a la fertilidad (Girault 1988:5-20, entre numerosos autores) y como lo apunta Fernández Juárez (1997:79): “Algunas vírgenes, especialmente aquellas vinculadas con la tierra y los barrancos tienen fama de ser especialmente “bravas” e incluso, como lo recoge Rasnake (1989:209) en Yura (Potosí), ávidas de sangre humana. En el caso de Pastora Aurora, se trata aparentemente de una manifestación de carácter netamente pastoril. La aurora, percibida como el pasaje entre la noche y el día, es uno de los momentos del día de los más propicios para la realización de los ritos (Cereceda 1987). Se asimila al alba de la humanidad o a la edad del *Purum*, al mundo salvaje y a la naturaleza no domesticada (Bouysse-Cassagne 1988; Bouysse-Cassagne y Harris 1987; Walter 2002).

ligados a la tropa de las llamas, como ser el *sapaq'* y el *illa janachu* (Figura 6.4). Son pequeñas esculturas en piedra, representando animales de diferentes edades, acumuladas en cada familia, de generación en generación, o piedras naturales parecidas a animales y modificadas en este sentido por el pastor. La mayoría provienen frecuentemente de antiguas piezas arqueológicas o *incaria rumi* (piedra del inca) o *huaca cala*<sup>13</sup> (piedra lisa), que han sido traídas de sitios prehispánicos o *chullpas* localizadas en las montañas. Son aparentemente similares a los "Enqa, Enqaychu, illa y Khuya Rumi" de las altas planicies peruanas, descritos, entre otros, por Flores Ochoa (1974/76, 1976), Van den Berg (1985:62-63), Brougère (1988) o Tomoeda (1993, 1996). Sin embargo, como lo precisa Bertonio (1612 [1984] T.II:173) también puede tratarse de "piedra bazaar grande que se halla dentro de las vicuñas, o carneros".

El *Tatacuna* es asimilado, por ejemplo, a la llama macho; el *Maltón*, al animal joven; el *Lllullu*, a la de menos de un año; y la *Mamacuna*, a la hembra de edad madura. Todos son orientados hacia el Este y son abundantemente decorados con serpentinatas, mixturas y hebras de lana de diferentes colores. Según los datos recogidos gracias a nuestros informantes, sabemos que los ancestros tallaban pequeñas efigies de llamas en piedra, llamadas *Ultis*, que eran generalmente representadas en posición de descanso, con un pequeño orificio sobre la espalda, donde se introducía chicha o alcohol (Figura 6.5).<sup>14</sup>

Luego se sacrifica una llama. Su sangre, recogida en un plato de madera o de cerámica llamado *janantaya* o *wichi*, es derramada sobre el suelo, en honor de la Pachamama, en un movimiento circular, de derecha a izquierda. Después de este

acto ritual, el oficiante abre el pecho del animal y coloca, cerca del corazón todavía palpitante, pequeñas piedras llamadas *t'aca rummy* o, según los casos, *jayantilla*<sup>15</sup> o *incaria rumi*, para que ellas se impregnen de la sangre y simbólicamente, de la fuerza del animal. Casi inmediatamente, el maestro de ceremonias recubre el pecho del animal con un pequeño *anwayo* (*unkuña*) y su anus con los dos pequeños sacos o *wilstalcapi* que contienen los pedazos de orejas. Esta operación está destinada, al decir de nuestro informador, "a hacer hervir las huacas y a evitar que el viento no salga del animal". En efecto, estas piedras, al contacto de los órganos, se calientan rápidamente como si ellas captarían efectivamente la energía vital de la víctima.

Tomoeda (1993) añade que en la región de Cuzco, las *illas* pasan por un rito purificador en la noche de la víspera del rito de la *agustukuy*. "Se les sahuma con incienso y luego se les lava con chicha, para ser envueltas en una masa de harina cocida que toma el nombre tradicional de *sanku*, término con resonancias muy antiguas ya que Garilaso de la Vega lo menciona en los rituales de purificación incaicos. Los pastores explican que la *illa* debe ser envuelta para "calentarse" ya que la pérdida de fuerza vital es expresada como enfriamiento".

En Ventilla, después de una decena de minutos, se depositan estas *huacas* en las copas de *chicha* de los diferentes invitados con el fin de que adquieran, bebiéndolas, el coraje y la fuerza del animal sacrificado. Después, las piedras son empaquetadas en el pequeño costal o *wayaka* reservado para este efecto y guardadas en el fardo ritual o *quepi* hasta el año siguiente. Ahí todavía, y para evitar atraer sobre sí o sobre los animales, las peores calamidades, está

<sup>13</sup> Estas últimas son generalmente purificadas por la sangre de una llama sacrificada. La familia de nuestro informante poseía 150. El término *huaca*, tal cual se lo aborda aquí, corresponde particularmente bien a la descripción que da Bertonio (1612 [1984] T.II:143) "Idolo de forma de hombre, carnero y los cerros que adoraban en su fertilidad". Véase también Girault (1988:39-45).

<sup>14</sup> En este caso, se asemejan a las *qonopas* utilizadas en Perú. Las *qonopas* suelen estar talladas en piedra negras, con manchas de otro colores, y tienen un orificio en el lomo llamado *qocha* o recipiente, que se llena de vino, licoreo o chicha (Macquiari 1995:206).

Un otro *Sapaq'*, que comprende veinte unidades se encuentra sobre las vertientes del cerro Mundo, cerca de un importante sendero caravanero. Los pastores, luego de sus viajes de trueque hacia los valles, tienen la costumbre de honrar esta montaña, pronunciando su nombre secreto (Martínez 1976, 1984-88), *untándolo* con grasa de llama --llama untu-- y ofreciéndole varios platos rituales que comprenden la *llanta coa*, la *charranca* (páncreas de llama), harina de maíz blanco o *Yuraj Lumpaca*, harina de quinua, grasa de llama que proviene del pecho del animal. El todo es quemado con atención. Poco antes de su partida, abandonan en el lugar un poco de comida, en particular *pito* de harina, tostado de habas y maíz y algunas hojas de coca. Este rito, conocido con el nombre de *Avío*, tiende a proteger a los animales contra la mala suerte, atrayéndose la protección del Apu Mundo y para darles coraje en vistas del largo viaje de retorno (Lecoq 1987).

<sup>15</sup> La *jayantilla* hace referencia a ciertas piedras de bezoar, formadas en el intestino del animal y entonces corresponden bien a la definición de *illa*, dada por Bertonio. Según las familias, pueden reemplazar las *t'aca rummy* y ser también utilizadas, una vez molidas, como remedio contra el miedo de los niños.

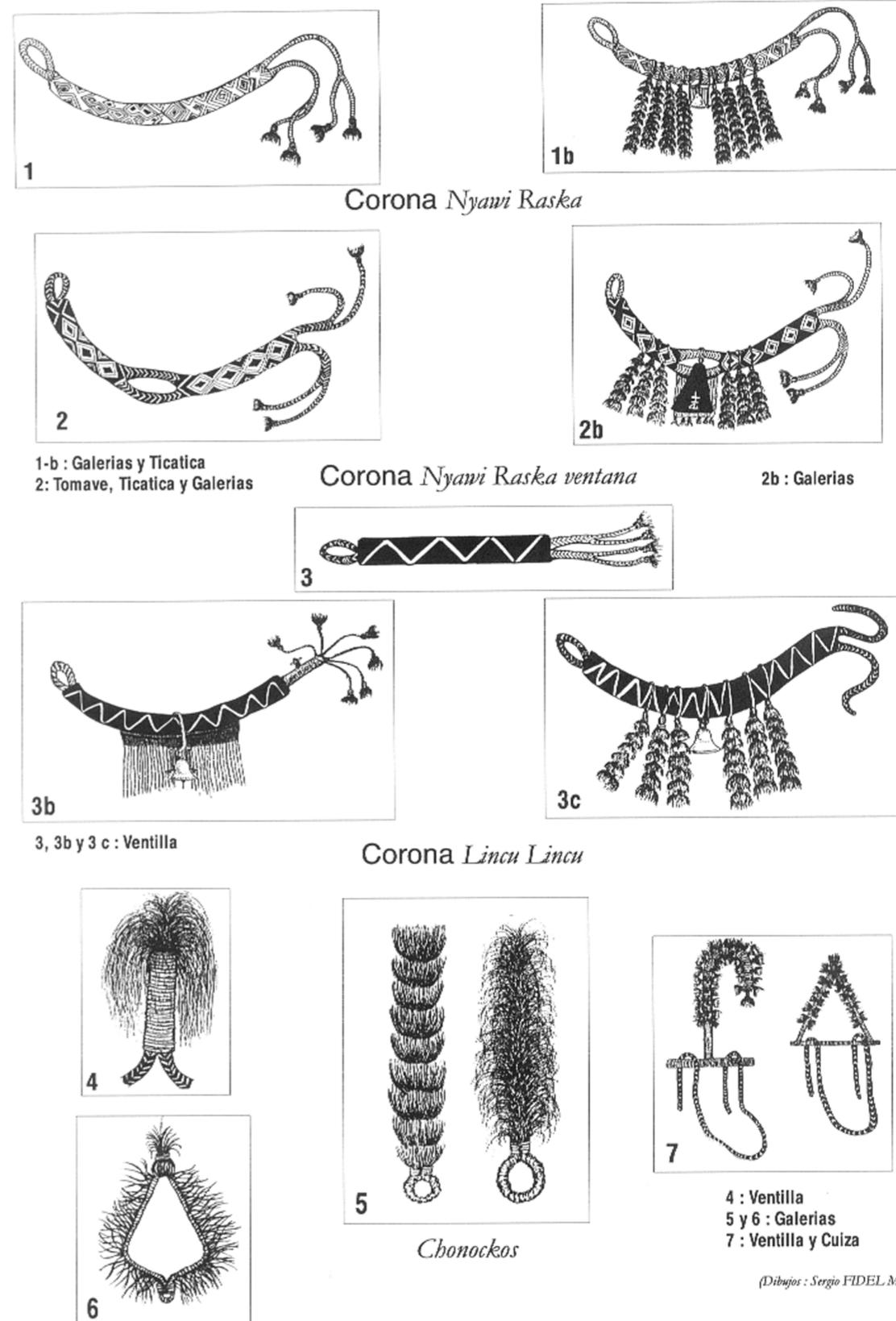


Figura 8. Repartición de las coronas y ornamentos en las comunidades del sur de Potosí.

recomendado no tocarlas, ni verlas, durante todo este lapso de tiempo.

La persona encargada del buen desarrollo de la ceremonia prepara en seguida doce platos. No hemos podido desgraciadamente observar su contenido exacto, pero sabemos que uno estaba destinado al Apu Porco (una antigua mina sagrada; ver Abercrombie 1998) y los otros a la Pachamama bajo su aspecto “más dócil” de “Virgen”. En el momento de quemarlos, los participantes ofrecían libaciones de chicha a todos los *kuyuris* del Altiplano boliviano con el fin de alejar los malos espíritus y las maldiciones. Para saber si se ha desarrollado bien todo el rito, el responsable procede, como en la víspera, a la lectura del corazón y de los pulmones del animal. En otras comunidades, los *yatiris* efectúan esta ceremonia cortando las puntas de estos diferentes órganos con el fin de añadirlos a los platos rituales que son quemados, y llevan el resto a su vivienda, a manera de agradecimiento o *pago*. Casi inmediatamente, las mujeres se emplean a retirar los huesos de las diferentes piezas de carne del animal que serán ulteriormente servidos, sin sal, a los invitados; es imperativo que estos huesos sean quemados en el hogar, el mismo día, antes de la noche. La fiesta se prosigue en el lugar y en el *khuyuri* con libaciones destinadas a todas las montañas y Apus de la región y de los alrededores. Está acompañada de numerosas danzas tradicionales ritmadas por el sonido del *anata* también llamado *lawato*,<sup>16</sup> y a veces del charango y/o de la bandolina, instrumentos generalmente traídos de los valles. La música es un elemento fundamental en este rito que siempre acompaña a las ofrendas a los dioses de la montaña (Macquarrie 1995:205; Stobart 2002; Tomoeda 1993,1996).

*Las festividades del lunes: la libación de los animales jóvenes*

Este último día de festividad está reservado a las llamas menores a un año, llamadas *llullus*, que no tienen las orejas cortadas y no pueden pues ser marcadas. Al principio, se les presenta

ofrendas de plantas odoríferas o *llanta qowa*. Si tienen menos de seis meses, reciben un collar de lana, hecho con algunas bridas de color amaradas a un cordón mas gruseo. Si tienen más edad, además del collar, ramos de lanas multicolores son prendidas sobre su espalda y sobre sus flancos (Figura 5.B.C.D). Curiosamente, y tal vez bajo el efecto del olor desprendido por la *qowa*, las jóvenes llamas no dejan de revolcarse por tierra como si estuvieran muertas. Esta actitud es interpretada por todos los participantes como el signo de su plena satisfacción. Para terminar de gratificarlas, cada invitado bota, en dirección de la tropa, un puñado de harina de *yuraj lumpaca*, de quínuva o de *qellu lumpaca*. Algunos participantes lo depositan también en el vellón de los animales los cuáles, al viajar por los pastos, lo llevarán en todos los rincones del campo como un obsequio a la Pacha mama y a los Apus.

Poco después, el propietario de los animales los separa por sexos. Retira un pequeño puñado de lana o *colarana*, en la extremidad de la cola de los machos, con el fin de mostrar que han sido simbólicamente elegidos para ir a los valles.

Un antiguo miembro de la familia o un amigo los conduce luego a los pastizales vecinos donde se los abandona por el día. A lo largo de su viaje de retorno hacia el corral, toca entonces su *pututu*, ofreciendo maíz a todas las personas que encuentra en su camino, como lo haría si volviera de un verdadero viaje de trueque a los valles; recibe, de regreso, una jarra de chicha una parte de la cual servirá para efectuar nuevas libaciones. Las jóvenes llamas hembras son entonces liberadas. Este último rito marca el fin de este período de fiesta y el comienzo de nuevas actividades socioeconómicas que culminarán por los viajes a los valles en la estación seca y las siembras al regreso.

#### Interpretaciones del rito del señalkuy

Ahora tratemos, sobre la base de esta riquísima descripción de la vida tradicional de la comuni-

<sup>16</sup> El *lawato* es una flauta de pico con 6 agujeros, larga de 70 a 80 cm. y más o menos arqueada según los lugares que se emparienta al *pinkuyllu* (Parejo 2001; Stobart 1988). El instrumento está tallado en una madera dura y nudosa de una esencia emparentada al naranjo o Albizia (acacia) y llamada *jarq'a*. Las ramas seleccionadas tienen una curvatura natural de 25 a 30 grados; son cortados longitudinalmente en dos partes iguales, y vaciadas con la ayuda de un cuchillo. Una vez terminada esta operación, las dos partes son acercadas y fuertemente atadas con la ayuda de nervios de bueyes todavía verdes --*anq'o*-- o de intestinos de llamas, antes de tallar y colocar el pico (Lecoq 1988; Stobart 1988). Existe una otra variante más pequeña de este instrumento llamada *rollano*. No es utilizada sino de junio a agosto en el curso de los viajes de trueque hacia los valles, y utiliza para tocar unos *huayñus* alegres repetitivos (Lecoq 1987). Según Stobart (1988) el *rollano* es el único instrumento de viento utilizado fuera de la época de lluvia; estaría relacionado con el viento, el pasado y los ancestros que cuidan los llameros durante sus viajes, y los datos recogidos desde entonces, que presentamos más adelante, parecen darle razón.

dad de Ventilla, aportar algunas interpretaciones sobre esta fiesta, insistiendo al principio, sobre el origen del marcaje de los animales, sus metas, las analogías y las diferencias existentes de una región de los Andes a otra y su contenido socio-ritual.

#### *Orígenes y metas de la ceremonia*

La *señalakuy*, como lo hemos podido constatar a lo largo de estas páginas, es una ceremonia compleja que testimonia de una yuxtaposición de las tradiciones precolombinas e hispánicas. En efecto, la costumbre de cortar pedazos de orejas a las llamas y de adornarlas es una tradición anterior a la conquista española atestiguada por varias evidencias arqueológicas. Asimismo, una vasija Moche en forma de llama, datada 100 años d. J.-C. muestra incisiones en las orejas y un lío en el lomo (Donnan 1978) y Flores Ochoa et al. (1995:174) ilustra también una vasija en forma de llama echada perteneciente a la cultura Wari (600-1000 d.C.) que tiene la oreja perforada. Varias tumbas, pertenecientes - entre otras - a las culturas Tiwanaku (de Bolivia) o Candelaria (del norte de la Argentina) contienen también cerámicas precolombinas que muestran o representan llamas enarbolando pompones o collares (Ryden 1932), y sogas o jaquimias amarradas a su cuellos. Sin embargo, tenemos muy pocas descripción antiguas, y es muy probable que los cronistas, preocupados, en el mejor de los casos, por ceremonias espectaculares del Cuzco, no prestaron atención a los rituales comunales (Tomoeda 1993:296). Asimismo, Zuidema y Urton (1976) muestran que esta costumbre se relaciona estrechamente a antiguos ritos de la región del Cuzco, y especialmente a la fiesta de Warachikuy, cuando se iniciaban a los jóvenes Incas. Para la época actual, es posible que esta antigua tradición haya sido copiada en parte sobre el uso español de marcar así a las ovejas, ya que los camélidos se diferencian individualmente por el color de su vellocino y no tienen pues necesidad de signos complementarios (Horst Nachtigall 1975); son, además, conocidos por sus propietarios (Flores Ochoa 1978, 1995:111- 116).

Los diferentes ritos y las mesas que están asociados a esta fiesta se inscriben pues, lo más a menudo, en un contexto socio-ritual muy antiguo y Bonavia (1995:365) nos brinda una interesante descripción tomada de Oricain (Discurso V, 332-333) que vale la pena transcribir. En 1790, este autor narra los rituales que los indígenas del Obispado del Cuzco... en las estancias de ganados de la tierra practicaban y dice así “...pacerlos; divididos los sexos, en

distintos cerros, y un día señalado, que es una vez al año ban loq lugares más solitarios, ó cimas de los empinados montes, en los que tienen tres cercos consecutivos; lleban los brebajes del país en abundancia, aguardiente y demás providencias; y después de mil supersticiosas ceremonias de hincarse, verse el aire, abrir y cerrar los brazos, sacan una figura del carnero ó llama, nombrado así en su idioma, que es de piedra ó de cobre, la colocan en lugar superior, y le ofresen ojas de coca, granos de todo colores de maíz, y mucha chicha, suplicándole en palabras, ayudé a la procreación de aquellos animales y fomenta la fecundidad; luego entran los carneros al cerco, de un extremo, y á las hembras al otro opuesto, y, en el sentro del de en medio, entierran coca, maíz y echan chicha; luego introducen en él dies ó dose hembras y otros tantos machos, las primeras se agachan al suelo, y los segundos se les inclinan, á cuia fracción ú operación ayudan los indios con la mano, entre tanto las indias cantan canzones de gentilidad, tocando sus atambores. Acabada la unión de los carneros, y divididos como lo estaban, buelben á asomarse aquel ídolo, que llaman Illa, lo reproducen sus súplicas y ruegos, y luego dan principio á beber los brebajes, mixto con el estiércol de aquéllos, siendo precepto infalible éste, como el de echar alguna parte de él al suelo, para que la tierra guste primero, y siguen embriagandose toda la noche”.

z  
Como lo muestra este documento, todos estos ritos están estrechamente ligados al culto de la Pachamama, de las montañas y de los espíritus tutelares: Apus, Achachilas, Almas, de los cuales es necesario solicitar, sin cesar, la benevolencia para asegurar - por una acción mágico-religiosa - la protección y la fertilidad de las tropas y permitir así el bienestar de los pastores. Como lo anota Fernández Juárez (1997:180) “La abundancia de las cosechas, la reproducción de los ganados, la seguridad familiar, la vida comunitaria y la salud, dependen en gran medida de su participación activa al lado de los esfuerzos que hombres y mujeres efectúan conjuntamente. En efecto, “El equilibrio de la vida altiplánica, la regularidad de los ciclos agrícolas, la salud y la vida comunitaria dependen del éxito establecido en el compromiso de invitarse a comer que los seres humanos y tutores han pactado. “El incumplimiento del pacto suscrito altera substancialmente las condiciones iniciales de equilibrio dando paso a las aflicciones humanas, el hambre y la enfermedad”. Estos ritos tienen, como los mitos, un aspecto de lenguaje ritual propio a cada comunidad y contribuyen a asegurar la cohesión del grupo familiar y local. Como lo subraya Merlino et al. (1987:156),

“Tienen la virtud de reunir a los grupos familiares (cuyas relaciones son extremadamente formales y pautadas) y a toda la comunidad del área, en un verdadero encuentro ceremonial que rompe el aislamiento, acerca a sus integrantes y permite una amplia gama de contactos culturales”.

(Macquarrie 1995:204) nos brinda algunos datos completarios que nos permiten comprender mejor este tipo de ceremonia. Asimismo, “hay que tener presente que en las sociedades se observan generalmente dos clases fundamentales de rituales: los “ritos de tránsito” o rituales que marcan el cambio de función de una persona en la sociedad y los “ritos de intensificación”, que refuerzan o estimulan algún proceso natural considerado esencial para sobrevivir. La vida de los pastores andinos depende esencialmente de la supervivencia y el bienestar de sus rebaños y la ceremonia de *haywarisqa* es un clásico “rito de intensificación” en el que se ruega por el futuro bienestar del ganado”.

De tal modo que todos estos ritos reenvían a la noción misma del universo tradicional aymará o quechua, del cual son una de las expresiones más significativas. Es también probable que cada hecho se remonta a las épocas prehispánicas en tanto que “acto cultico-festiva de cierre de un tiempo agrario ritual, el cual involucraría el nacimiento de las nuevas crías de camélidos, el apareamiento de los animales, las señaladas y, en las zonas más bajas con agricultura, las cosechas, y que luego, se fue asimilando a las fiestas hispánicas del carnaval” (Merlino et al. 1987:156). Se inscriben igualmente en el marco de un calendario socio-ritual preciso, y en dos períodos particularmente propicios a las comunicaciones con los espíritus tutelares protectores del linaje y de la comunidad durante los cuales “el mundo está abierto”. Según Fernández Juárez (1995:117), “el “mundo abierto” favorece la recepción de aquellos deseos humanos que ofertados bajo un formato culinario ceremonial apropiado (con las mesas y sus ingredientes), tienen posibilidades de obtenerse de forma real por la seducción que producen en los “comensales” invitados”. Estos períodos son: aquél del carnaval o semana santa y el mes de Agosto (Figura 2).

En efecto, en distintas partes de los Andes, el carnaval es, como lo han ilustrado muy bien, entre otros, los trabajos de Harris (1983); Bouysse-Cassagne (1988) y Bouysse-Cassagne y Harris (1987:40): el período de las lluvias, “la

fiesta de los diablos y los juegos”, y el tiempo sagrado dedicado a las almas de los muertos que eran en su comunidad de origen durante todo el período de maduración de los cultivos. “En este momento, los vivientes observan toda una serie de restricciones para no molestar a los muertos. Tocan, por ejemplo, el *pinkillo* o *lahuato*, esta flauta de madera con tonalidad triste”<sup>17</sup>; Pues “La música del pinkillo atrae la lluvia: es una forma de endecha y así no ofende a los muertos cuya cooperación es imprescindible para hacer fructificar los sembrados” (Harris 1983:144; Van den Berg 1989:155-175). Sólo estas restricciones y las ofrendas a menudo complejas, permitirán restablecer el equilibrio precario entre las diferentes fuerzas negativas y bienhechoras, e impedir así el retorno hacia el caos primitivo o *Pachacutti*. Como lo anota Tomoeda (1993), “esta época transicional en espera de la lluvia, es concebida por los campesinos, como un período de crisis, en el que apenas se percibe el aliento de la fuerza vital. Es la temporada peligrosa y depresiva que anualmente deben soportar los seres vivientes, en abierto contraste con febrero y marzo donde hombres, animales y dioses vibren con el carnaval. Los agricultores expresan esta condición crítica y la tensión que se percibe en el ambiente, diciendo que Pachamama está enferma.

En cuanto al mes de Agosto es el momento crucial donde todos los elementos naturales, cerros, vertientes, ríos y animales son vivientes (Aranguren Paz 1975; Macquarrie 1995:203). Como lo recoge Fernández Juárez (1997:131): “es el momento en el cual ‘la tierra sangra’ y derrama dones (oro vivo, tapados y minerales) sobre las personas”. Para que se recupere, es necesario ofrecerle ritualmente flores, hojas de coca y grasa. “Agosto supone la renovación del compromiso de subsistencia entre los hombres y sus seres tutelares [...] implica también la lucha por la vida, por un lado, a través de la lógica de la reciprocidad culinaria (mediante las mesas) y de la productividad, objeto del duro trabajo disciplinario; por otro, a través del éxito ‘mágico’ que el azar, la ‘suerte’ y la fortuna conlleva con rapidez”. Es, tal vez, una de las razones por la cual los pastores eligen los meses de Julio a Agosto para efectuar sus viajes de trueque interregionales hacia los valles y realizar así un verdadero recorrido iniciático y ritual, al cual están asociadas todas las divinidades, protectoras o no, que los rodean y gobiernan (Lecoq 1987).

Sin embargo, como acabamos de verlo, la fase final del rito de marcaje es una reconstitución

simbólica del viaje de trueque anual, lo que muestra la interpenetración de los acontecimientos que marcan los dos períodos ya mencionados.

#### *Análisis y diferencias regionales en el desenvolvimiento de la ceremonia*

La *señalaky* es una ceremonia compartida por numerosas sociedades pastoriles de los Andes meridionales, aparentemente, en razón de su historia prehispánica común. Cualquiera que fuese la región, comporta un cierto número de constantes, de las cuales las más características son:

- la preparación de chicha y de platos específicos a base de maíz y sin sal, lo que atestigua la importancia de ciertas comidas en los actos rituales (Fernández Juárez 1995, 1997).

- la *wilancha* al interior de un espacio altamente ritual materializado por el corral, de uno o varios animales, de preferencia jóvenes, que representan simbólicamente al conjunto de la tropa, - el marcaje de los animales por su propietarios o por un *yatiri*, lo que implica la incisión o la ablación de un pedazo de oreja y la colecta de la sangre fecundadora para compartirla,

- la revitalización de la *enqa* o de los *huacas* también llamada *haywarisqa* en otras partes de los Andes, y la invocación de los espíritus protectores para que protejan a las tropas y favorezcan su fertilidad,

- la organización de uno o varios juegos simbólicos - característicos del período de carnaval (Bouysse Cassagne 1998) - que implicaba los animales y las divinidades agrestes tutelares,

- la utilización de prendas de textiles simbólicas [*q'epi* y *unkhuñas* “para envolver, guardar y llevar objetos pequeños, alimentos o coca, y servir como altares (misa)” (Zorn 1987:519), las que intervienen en casi todos los rituales como en un escenario.

Cualquiera que fuese la región, casi todos los ritos siguen un mismo hilo conductor. Comprenden, esquemáticamente, tres grandes etapas: la adivinación (por la lectura de las vísceras de un animal sacrificado y/o la de las hojas de coca), el don de ofrendas a las divinidades y la formulación de votos, donde el pasado, el presente y el futuro (nociones, empero, netamente occidentales) están íntimamente asociados. Así, las previsiones son generalmente efectuadas por una persona anciana o un *yatiri* o *paqo* (como lo llaman en el Perú) que juega

el rol de intermediario entre los participantes presentes luego de la ceremonia y las fuerzas protectoras. Se trata de un especialista que ha sido “seleccionado” por el rayo. El rayo lo golpea tres veces para volverlo finalmente a la vida, cargado de poder” (Fernández Juárez 1997:81; de Véricourt 1998). Las previsiones que realiza el *yatiri* tienden, no solamente, a saber si las ofrendas han sido bien aceptadas por las divinidades, lo que a punta al pasado, sino, también, a adivinar si las nuevas oblaciones que van a ser efectuadas serán tomadas en cuenta; se refieren entonces al futuro. Se trata de un acto típicamente oracular y de una interpretación de los signos de la voluntad divina (Merlino et al. 1987:158). El don es un intercambio recíproco entre los hombre y los dioses (Temple 1986/1995) que se inscribe, él mismo, en este doble marco temporal.

Sin embargo, cuando el *yatiri* realiza un mesa en la *unkhuña* con los distintos elementos y ingredientes rituales que se requieren, también “construye un mundo en miniatura en el cual viven y caminan los pequeños pastores de cerámica y los fértiles representantes líticos de cada tipo de animal, no en la *pampa* (campo) o en la Pachamama (madre tierra) sino sobre tejidos, y al finalizar la ceremonia, el atado ritual (*señal q'epi*) se identifica con la Pachamama, lo que queda simbolizado al recibir éste el nombre de atado madre: *mama q'epi* (Zorn 1987:519). Asimismo, el *paqo* reorganiza, de cierto modo, el mundo específico de los pastores en el cual los tejidos tienen un papel fundamental.

Las diferencias regionales se dan sobre todo en relación a la duración y el desarrollo de la ceremonia, el orden de los ritos, la manera de preparar los platos. Estas divergencias son el reflejo de adaptaciones locales - incluso familiares - de los diversos actos rituales que todos apuntan a favorecer la fertilidad de las tropas asegurando un equilibrio sutil entre las diversas divinidades, buenos o malas, protectoras o no, que son invocadas a turno. Tratar de analizar el contenido simbólico de esta ceremonia sale del marco de este trabajo, de carácter más bien etnográfico. Aquí, nos contentaremos entonces con aportar algunas orientaciones en cuanto a los sentidos posibles de este conjunto ritual, a la espera de poder completarlas con trabajos más amplios

#### *Algunas orientaciones en cuanto al sentido simbólico de la ceremonia*

Así, la ceremonia del primer día al interior del corral y aquélla del último día en la montaña, a proximidad del cercado, están sobre todo

<sup>17</sup> Como lo hemos subrayado, una flauta, derivada del pinkillo y llamada *lawato*, es utilizada para ir a los valles, pero esta vez se emplea para tocar *huayños* tradicionales, vivos y alegres.

destinadas a la Pachamama bajo sus manifestaciones ocultas y encolerizadas. El corral no es solamente el lugar donde se desarrollan las actividades profanas y cotidianas ligadas al cuidado de los camélidos (rezos, trasquilado y otras), sino, también, el contorno que delimita y define un espacio sagrado, y que establece además, una relación mágico-religiosa con todo el entorno (Merlino et al. 1987:159). Se puede, desde luego, preguntarse si la *quenta* donde son depositados en orden los pedazos de orejas de las jóvenes llamas honoradas el año anterior: la *lama unto* recubierta de confites, la sangre del animal sacrificado y las dos *mesas*, no alude directamente a las profundidades de la tierra simbolizadas por la *Mankha Pacha* que se considera como femenino y se distingue por la fertilidad y la abundancia de las llamas o de las alpacas. La fertilidad va unida, por consiguiente, al bienestar y a la abundancia. En efecto, se trata - a imagen de este receptáculo sagrado y cerrado - de un mundo oscuro y secreto, ligado a las fuerzas telúricas y meteorológicas, al rayo y a las montañas (Bouysse-Cassagne y Harris 1987). Pero es también el dominio de los muertos y aquél de los seres en gestación que son llamados a volver a la tierra - más particularmente, en el carnaval - prestándose las *pacarinas*, tal como los camélidos en el momento de su venida al mundo (Flores Ochoa 1978). Curiosamente, la *quenta* ocupa el centro o *taypi* del corral, es decir, el lugar mediano donde se enfrentan sin cesar las fuerzas negativas y positivas, y el punto de encuentro (*t'inku*) entre el mundo de aquí abajo o *Mankha Pacha* y aquél de Arriba, de lo Alto, *Alak Pacha*. Es pues el lugar ideal para realizar las libaciones. No se puede dudar, por otra parte, que los doce pequeños montículos de harina que son ahí colocados representan, simbólicamente a las montañas, y que la grasa o *untu*, la coca y las plantas odoríferas están destinadas, sobre todo, a la Pachamama, patrona del subsuelo y de sus riquezas. Es ella todavía la que se manifiesta si las ofrendas depositadas se pudren progresivamente bajo la acción de la humedad reinante; ya que, allí todavía, el agua reenvía a las profundidades terrestres y a las almas de los muertos.

En cambio, la presencia, en ese pozo, de huellas blanquecinas, provenientes de la descomposición completa de las antiguas oblaciones a la Pachamama, parece reenviar a la pureza y a la fertilidad de La Gloria o *Alax Pacha* y nos recuerda los ritos realizados durante la semana Santa, en otras partes de los Andes cuando “al abrirse la “Gloria”, las almas reciben los ruegos y solicitudes de sus familiares vivos, los visitan y vuelven al cielo con sus plegarias”, imitando así, de cierta forma,

el mismo proceso que Cristo, después de su crucifixión (Fernández Juárez 1997:129).

Por su parte, el *q'epi* se utiliza no solamente para guardar todos los objetos rituales, sino que tiene un sentido muy sagrado. Como lo anota Bubba (1997:395), “los *q'epi* tienen muchas otras funciones, como la de estar relacionados a la fertilidad humana y animal. “En Mascusani, Perú, los “*q'epi* de textiles de propiedad familiar [...] son utilizados en rituales propiciados para “señalar” a los animales llamadas *señalkuy*, ceremonia en la cual los textiles juegan un rol preponderante”. Más adelante, la misma autora indica que en Coroma (un pueblo ubicado a unos 60 km al noroeste de Ventilla), los tejidos sagrados que se encuentran al interior del *q'epi* (y que también se llaman *q'ipi*) “tienen la función de delimitar el territorio de cada *ayllu*” (Bubba 1997:398). Están muy estrechamente relacionados con los mojones y los Inkas, que son cerros sagrados en cuyas cumbres se encuentran “piedras enormes, con forma humana”, “que tienen el poder de ayudar a la fecundidad y a la reproducción de las personas”. Los *q'epi* también “funcionan como delimitadores espaciales, y la noción de frontera y de identidad se deben entender, en este caso, como la presencia del alma de los ancestros -vivientes en los *q'epi*- en el territorio mismo”. Como lo apunta nuevamente Zorn (1987), a manera de conclusión: “Los tejidos no solamente representan a la sociedad andina y a sus miembros en múltiples niveles, sino que ellos mismos parecen ser uno de los “seres” de la cosmogonía andina: ellos comparten el universo con los seres humanos, los animales, la madre tierra y los espíritus de las montañas, y viven en el mundo en miniatura del atado ritual de los pastores”.

El alcohol que se utiliza en los distintos ritos tiene igualmente una función altamente simbólica. Como lo refiere nuevamente Bubba (1997:392). En Coroma, cuando los comunarios “toman el alcohol de las copas dicen: es el *ñuñu* de los *Jach'atatas*, *Jach'amamas*. En el diccionario (quechua) de Holguín (1608), *Ñuñu*: es la leche o teta, o vbre de muger, o de todo animal; *ñuñuni ñunnuccuni es mamar* y *ñuñuchini, es hazer mamar o dar de mamar*. En Ventilla, los comunarios llaman el alcohol como *michqui yacu* o *agua dulce* y el termino dulce o azucarado tiene exactamente la misma connotación ritual que en Coroma. “Así el alcohol es considerado como la leche (*ñuñu*) que viene del seno (*ñuñu*) de sus antepasados. En este momento ritual, reproducen un vínculo primario con los muertos, un lazo de “oralidad”. Según ellos, en efecto aquellos, los antepasados son los

que les ofrecen las comidas y las riquezas, y la primera comida para un hijo no es otra que la leche. Pero al mismo tiempo y mediante un lazo de filiación, se transforma en lazo de comunidad, de parentesco común”. Sin embargo, el alcohol dulce o el vino que se utiliza en estos ritos es considerado como una bebida “hembra”, mientras que el alcohol puro empleado en otras ocasiones para rendir culto a los seres mas poderoso es una bebida “macho” (Fernández Juárez 1997:91). Una vez más, nos encontramos frente a las Almas y a las principales divinidades protectoras que dirigen y controlan cada paso de las distintas ceremonias que se les brindan.

La ausencia de sal en la comida o en los diferentes platos rituales que se sirven nos proporciona también otro índice, en cuanto a la naturaleza intrínseca de la ceremonia. En efecto, como lo subrayan Bouysse-Cassagne y Harris (1987:51), la sal “cuyas propiedades físicas son las de desecar y conservar, es utilizada en el bautizo, para diferenciar al niño así “socializado” de aquéllos, recientemente nacidos, que pertenecen al mundo de lo no diferenciado de los diablos. Eso es lo que explica que, cuando muere un bebé no bautizado, la creencia quiere que pertenezca a las montañas y al rayo. La sal es también utilizada para defender la sociedad contra aquéllos que obran mal, como los ladrones y los brujos, pero también el granizo. Y cuando alguien entra en comunicación con los diablos, debe abstenerse de absorber sal. La sal correspondería pues al mundo completo y condimentado por Dios”. Es el símbolo del poder ordenador de Dios y la ausencia de sal reenvía a un mundo salvaje y caótico, es decir, ahí todavía, a las fuerzas del subsuelo y de la naturaleza o de lo salvaje bajo todos sus aspectos.

Esta idea es reforzada de nuevo cuando el maestro de ceremonia, en el momento de realizar el sacrificio de la llama y en otras ocasiones, evoca la larga lista de los Apus protectores: los *cerros* y todos los lugares sagrados del territorio comunitario y extra-comunitario, reafirmando así su extensión y construyendo así, de cierto modo, un mapa mental de toda la región y un camino simbólico del recuerdo de los ancestros (Abercrombie 1998:351). Comienza por los más

alejados y prosigue por los más cercanos, en un movimiento en espiral que sigue el sentido de las agujas de un reloj. Vienen, en primer lugar, algunas de las cimas más imponentes del sur de Bolivia: *Uyviri, Sajama, Malmiza, Cenca, Caliente, Olerias, Macha Cruz, Tinquipaya, Calle Futuri, Macha, Orinoco, Andamarca, Cayacaya, Chicupaya, Wayvasi, Cantumarca, Quillacas, Tunupa (Doña Mica Mamala)*<sup>18</sup>. Posteriormente, llega el turno de las montañas cercanas, como los cerros *Mundo, Cosuña, Ubina, Tasna*, protectores de la comunidad (Figura 1), *Corolque, Paisano* (cerca de Pulacayo), *Potosí Mamala, Munaypata, Antuquita, Jatun Meca*. El oficiante nombra entonces todas las *quebradas* importantes y todos los lugares donde pastan los animales así como las almas de los ancestros: *Mamani, Izaco, Santos Clemencia...* no se contenta pues con mencionar los principales componentes de un espacio sagrado y ritualizado, sino que implora separadamente a todos los lugares censados estar imbuidos de una fuerza particular, con el fin de que cada cual juegue la función protectora que le es atribuida (Bouysse y Harris 1987:43). Estas cimas son las fuerzas mayores de la esfera simbólica del *manqha pacha*. Son los lugares salvajes y peligrosos, pero también las fuentes de fertilidad, de vida, de energía y de inmensas riquezas (Macquarrie 1995:202-203; Martínez 1976, 1984-88; Walter 2002). Son ellos los que transmiten sus fuerzas al *quepi*, a las *illas*, a los *Sapaqs* y otras representaciones masculinas o femeninas de los camélidos que son invocadas el Domingo. Como lo subraya Flores Ochoa (1976:124) “las *illa* son machos”.

Pero Machu, (en runasimi), es viejo, anciano, pero también tiene connotación de viejo, erótico y muy atractivo sexual, impetuoso, agresivo y también es el antepasado de quien se desciende y en general todo antecesor más o menos remoto”. Sin embargo, la *illa* puede, en ciertos casos, revestir una apariencia femenina bajo un aspecto material: *mama* o *mamacuna*, y estar asociada simbólicamente a una mina (Absi 2001; Bouysse-Cassagne 1998; Delgado Aragón 1971:190), es decir, a las riquezas minerales (esencialmente a la plata y al oro), situadas en el interior de la tierra. En este caso, esos minerales

<sup>18</sup> El cerro Tunupa es un imponente volcán de 5432 metros de altitud localizado al norte del gran salar de Uyuni. Lleva el mismo nombre que el antiguo dios del rayo y de las manifestaciones telúricas: Thunupa, Taguapaca, Tarapacá o Choquela ; es asimilado al rayo: Illapa, y está en el origen de numerosas leyendas (Apaza 1986). Se le debe, por ejemplo, la formación del Salar de Uyuni y está asociado a las primeras huellas de la civilización (Molina Rivero 1996). El término aymará *mica* o *micayo* que es empleado también para designar a Tunupa, se reporta, según Bertonio (1612 [1984] T.II:221) "a un agujero de agua o de tierra" y corresponde bien a la idea que se hacen los habitantes de este volcán como un acceso al mundo de lo bajo y subterráneo (Lecoq 1996). En ciertos casos, es también asimilado a la virgen María (Wachtel 1990) o a un puma hembra.

están colocados bajo la protección del *tío* o diablo: el guardián de las minas y de los filones, y este personaje no es sino otro de los innumerables aspectos de la Pachamama. Una vez más, encontramos la divinidad a la cual están dedicados todos esos ritos de fertilidad.

Otras ofrendas, esta vez destinadas a los espíritus protectores específicos, y más bien ligadas a la *Alak Pacha* y a la *Gloria-Pachamama*, permiten, sin embargo, contrabalancear esas invocaciones a las divinidades encolerizadas. Es el caso, en principio, de los cuatro platos preparados el primer día, al exterior del corral, en honor de la Virgen; en efecto, los misterios, las *alfinas*, el copal que comportan entran generalmente en la composición de las *mesas* de Gloria (Martínez 1987:51-69). Pero es también el caso de la *koada* del Lunes, destinada a los jóvenes animales, que representan la pureza de la naturaleza.

<p>Manqha pacha lo interior, clandestino y genésico diablos "tío" pachamama esposa del tío pachamama esposa de los cerros doce cerros fuerzas meteorológicas rayo el "tocado por el rayo" (ch'amakani) misa de unthu, sangre, llumpaja ausencia de sal niños sin bautizar</p>	<p>Alax pacha lo exterior, nítido y ordenado santos dios/sol pachamama esposa del sol luna esposa del sol doce "milagros" calendario solar y lunar Santiago sacerdote cristiano misa de pan y vino presencia de sal niños bautizados</p>
---	--

Así, el ritual del marcaje de las llamas que acabamos de ilustrar y de analizar muy sucintamente testimonia, en su conjunto, la riqueza y complejidad de la cultura de las sociedades pastoriles andinas, sobre todo, cuando se trata de agradecer a una de las principales divinidades del antiguo panteón prehispánico, la Pachamama, por sus dones a los *llameros*.

#### Los viajes a los valles y sus aspectos socio-rituales

Por su cuenta, los viajes de trueque que hemos descrito en la primera parte de este ensayo y en varias otros trabajos (Lecoq 1987, 1991) no tienen solamente una función socioeconómica, comprenden una serie de acciones rituales precisas que hacen eco al rito del *señalakuy*. Del mismo modo, hemos visto que la parte final de las festividades del *señalakuy* del lunes (la *challa* a los animales jóvenes) es la repetición, en

Curiosamente, en Ventilla, el corte de las orejas en sí mismo no parece comportar un acto verdaderamente ritual. Sólo los pequeños restos de carne son guardados para ser luego ofrecidos a la Pachamama en un contexto mucho más solemne. Así, obedece, de todos modos, a un orden específico donde los animales son, también en este caso, clasificados por sexo y por edad. Y hemos visto que en otras partes de los Andes este acto se acompaña, a veces, de un matrimonio simbólico donde encontramos de nuevo un otro juego de oposiciones: femenino-masculino, joven-viejo, pacífico-guerrero... características de la sociedad andina (Platt 1978, 1987c).

El esquema de abajo, tomado de Bouysse-Cassagne y Harris (1987:53) resume admirablemente bien los diferentes aspectos de la Pacha Mama que son invocados luego de esta ceremonia y permiten percibir mejor los juegos sutiles de oposición que los caracteriza.

pequeña escala, de unos de los viajes de trueque que se realizan de junio a Agosto, en la segunda parte del año, cuando la Tierra esta hambrienta. En estos recogidos, "las ceremonias se suceden desde los momentos previos a la partida (*challa*, "sahumerios y ofrendas en los corrales, reenfloramiento de los animales de carga), durante el recorrido mismo (ofrendas de coca en los límites territoriales, coqueo ritual y libaciones a la Pachamama en los lugares más significativos) y a llegar a destino" (Merlino et al. 1983:164).

Esta reseña, de los aspectos socio-rituales más importantes del viaje, ilustra la fuertes relaciones que existen entre las actividades de estos dos momentos cruciales del año tradicional de los ganaderos: diciembre a marzo que es el tiempo de lluvia, del *señakuy*, de los muertos y del carnaval, y junio a agosto que es el tiempo de sequía, del trueque y de la peregrinación hacia otras regiones

#### La llama y sus aspectos rituales

El principal actor de las caravanas es la llama. No sirve simplemente para transportar las mercancías de una zona a otra, es también el mediador o el lazo material y simbólico entre el hombre y la naturaleza (Aranguren Paz 1975; Macquarrie 1995:T.II:203-205), aquél que permite acceder a los artículos, en este caso aún rituales, de cada ecozona (el maíz, el ají o la coca) y participar así en la economía de mercado.

La llama está, además, asociada -gracias a sus productos derivados: grasa [*unto* y *yamanta*], vísceras, fetos, bezoares, lana - a todas las ofrendas de solicitud y de agradecimiento a los espíritus tutelares, quienes -según las creencias populares- han prestado los animales a los hombres, para ayudarlos a vivir en la alta e inhospitalaria puna (Flores Ochoa 1975, 1978). A la par, Abercrombie (1998:184) nos recuerda que en los tiempos precolombinos, las llamas eran un medio importante para conceptualizar el poder social, pues, el sacrificio de una llama permitiría traer el poder del pasado hacia el presente.

#### La sacralidad de la llama

El carácter sagrado de la llama se origina ya desde la más antigua sociedad andina. Como lo ilustran ampliamente Pucher de Kroll (1950; Figura 10.1), Zuidema y Urton (1976; Figura 10.3) o Espinoza Soriano (1997:432-434), este carácter se relaciona estrechamente con datos astronómicos que sirven para fijar las principales actividades del año, en particular con la constelación de la llama y la Cruz del Sur que guían a los pastores en sus recogidos hacia los valles.

Según Zuidema y Urton (1976), "La descripción más completa de las constelaciones conocidas por los antiguos peruanos se encuentra en el capítulo 29 de Tratado Quechua sobre la religión y mitología del pueblo de San Damián de Checa, provincia de Huarochiri, editado por el padre Franciscano de Avila a fines del siglo XVI". La mitad del texto trata sobre una de las manchas negras dentro de la Vía Láctea, en la cual los peruanos vieron la forma de llama de nombre *Yacana*. Solamente una de las constelaciones de las Pléyades es identificada con su nombre europeo. Pero conceptos indígenas modernos sobre la constelación "negra" de la llama ayudan a identificarla en el cielo.

El texto de Avila indica:

Dicen que (la estrella) que nosotros conocemos bajo el nombre de Yacana, el prototipo de las llamas, anda alrededor del centro del cielo. Nosotros, los hombres, la vemos venir muy negra. La Yacana anda dentro del Río. Realmente es muy grande; con dos ojos y un cuello largo, ella vuelve más y más negra, acercándose. Esta es la que los hombres llaman Yacana. La Yacana bebía agua de todas las fuentes. Si un hombre tenía suerte, ella caía sobre él. Todo cubierto de lana, ella le aplastaba; entonces, otros hombres esquilaban esta lana. Esto ocurría durante la noche. Cuando amanece, ellos notaban la lana que habían esquilado, azul, blanca, negra y marrón; de todos los colores mezclados. Si el hombre de suerte no tenía llamas, él los iba a comprar en seguida; El daba culto a la llama donde él la había visto, o donde lo había esquilado. Entonces, él compraba una llama hembra y un macho. Y de esta sola pareja llegaba a tener 2 o 3 mil llamas. Dice que la Yacana bebe todo el agua del mar a media noche cuando nadie la ve. Si ella no haría eso, el mar inundaría en seguida a todos. La Yacana es precedida por una pequeña mancha negra. Se llama Yutu (perdiz). La Yacana tiene también un hijo. Cuando amamanta, ella se despierta. Además, tres estrellas van en línea recta; estas se llaman el Cóndor y también el Gallinazo y el Halcón.

El trabajo de Zuidema y Urton revela que esta llama celestial se localiza en la parte Sur de la vía Láctea, entre  $\alpha$  y  $\beta$  Centauros y *E* Escorpio. Y los ojos de la llama (*llama ñain*), que hoy día se conocen como  $\alpha$  y  $\beta$  Centauros, se encuentran en el cielo de la llama. El bebe de la llama se extiende por debajo de su madre con la cabeza hacia atrás. Y es también así que la representa Pucher de Kroll (1950) aunque un poco estilizado (Figura 10.1-2).

Varios cronistas, entre los cuales se destacan Santa Cruz de Pachacuti con su famosa representación del mundo (Figura 10.4), Polo de Ondegardo, Acosta, Cobo, Bertonio y Holguín, hacen referencia a varias otras constelaciones de manera confusa, probablemente porque entendieron imperfectamente las información proporcionada. Sin embargo, sus datos nos permiten decir que dos grupos de constelaciones tuvieron importancia central en la astronomía del antiguo Perú: Las Pléyades, llamadas *colleas* y Orión (*ch'aska*) por un lado; la llama celestial llamada *Yacana*, con su bebe: *Catachillay*, y la Cruz del Sur o *Chaccana* por otro. Estas constelaciones marcaron las dos épocas del año de mayor interés: el tiempo de secas en relación al solsticio de junio y el tiempo de lluvia, relacionado con el solsticio de diciembre, los

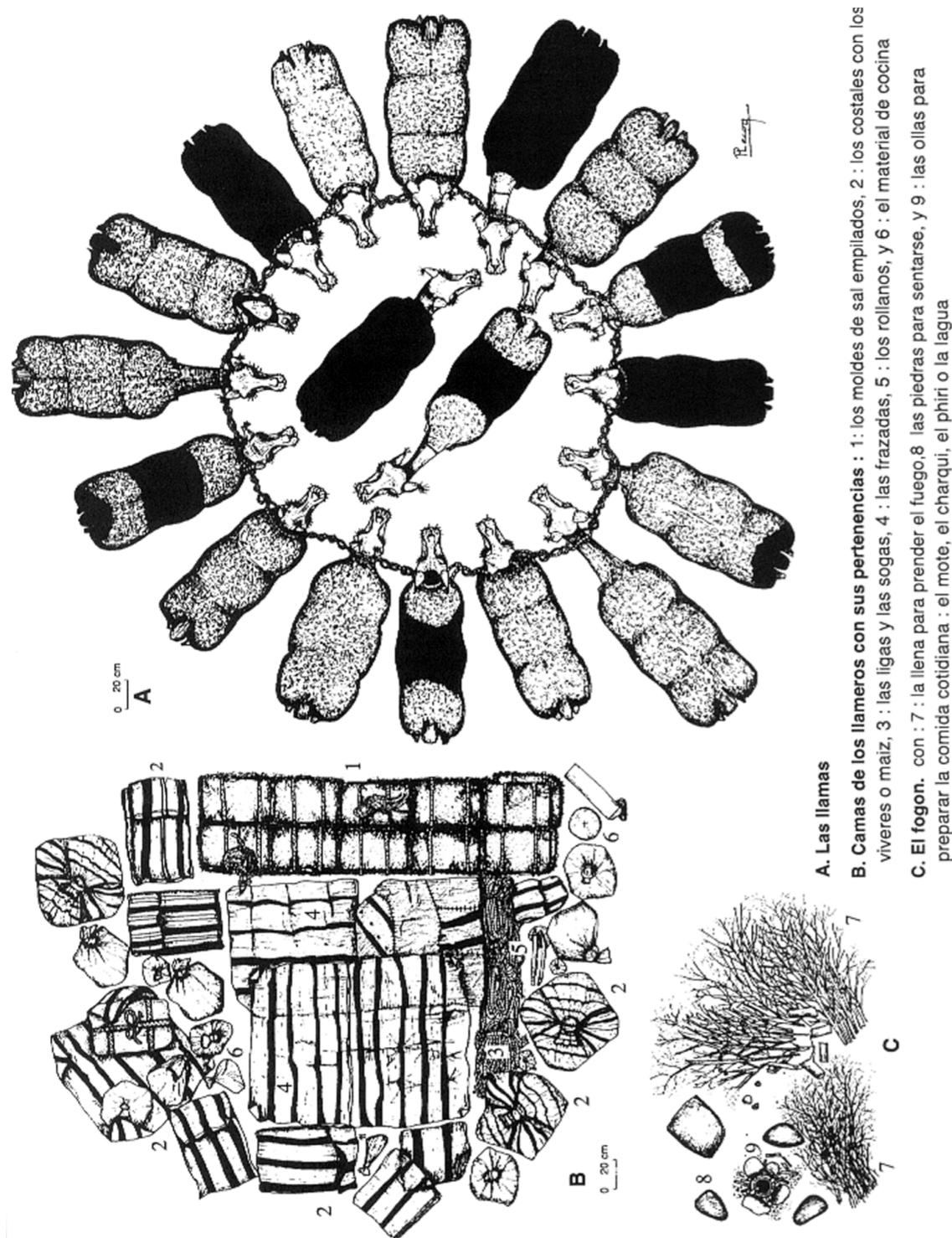


Figura 9. Campamento típico de los llamereros en el curso de un viaje de trueque a los valles.

dos periodos que, como lo vimos, son tan importantes para los llamereros.

Las Pléyades anunciaron el primer medio año con su primera salida heliaca en la mañana, después de haber desaparecido por más de un mes del cielo nocturno. La llama celestial, con su bebe tuvo una función similar antes del solsticio de diciembre. Y varios ritos en relación con los dos solsticios fueron iguales o similares. Por su parte, la Cruz del Sur de  $\alpha$  y  $\beta$  Centauros (*llamac ñawin*) pudieron servir para calcular la dirección del Sur, y los llamereros, al igual que los antiguos peruanos, las utilizan en sus viajes de trueque.

No analizaremos aquí todo el mito que nos brindan Zuidema y Urton (1976:67), pues sobrepasa el objetivo de este trabajo, pero vale la pena recalcar algunos de sus datos que se relacionan con todo lo que hemos presentado.

La palabra *Mayu* se designa a la Vía Láctea, y el texto no hace referencia a un río terrestre sino celestial. De igual forma, la "lana" parece tener también una implicación celestial si consideramos las palabras dadas por Bertonio. Así, y según este autor, *havi* "es el vellón de lana", pero *Havichatha*, *Morichatha*, es "mojar", y *Hallu havichito*; se refiere a la "lluvia", o *Hallu*, y *Havira* a: "la Vía Láctea, y al camino de Santiago que llaman en el cielo". Más aún, se compara tanto la vía Láctea a un río, como a la lana producida por la llama (debido a su color blanco). Entendemos ahora porque los colores de la lana de llama tienen tanta importancia para los llamereros.

Sobre el mismo tema, Abercrombie (1988:184) introduce otra dimensión más ritual. Para él: "se podría considerar a la Vía Láctea (*mayu*) como un camino ritual hacia el pasado que muestra una progresión estacional para quien la observa. A lo largo de su recorrido, un hombre conduce a una llama con su cría, seguida por un zorro (*atoq*) que se dirige hacia una fuente, una perdiz (*yutu*), una serpiente (*machacuay*) y un sapo (*hanp'ata*), es decir, elementos típicos de la vida cotidiana y de cosmografía andina, y al lado de los cuales se encuentran una multitud de silos o *collicas*, que se asocian con la constelación de la Pleyades o *unqo*". No obstante, la aparición de esta constelación en el cielo nocturno significa, para los llamereros y los campesinos, que es tiempo ya de cosechar y almacenar los productos para empezar los viajes de intercambios anuales con las caravanas de llamas. Y una vez más, encontramos la idea de plantas y de fertilidad del suelo que hace eco a

las de las llamas.

Volviendo al mito, una parte de su contenido conlleva también esta misma idea de fertilidad y de nacimiento dada por la salida de las aguas, mientras que el diluvio indica otra noción de creación. Estas impresiones son reforzadas cuando se analiza aún más el sentido de *Yacana* utilizada para designar a la llama celestial.

Así mismo, según Bertonio, la palabra *Yacana* puede referirse a *Moço*, y *Yacanaquiptatha*, es: "Salir presto de muchacho, y hacerse moço", y *Yacanaquiptakhatha* es: "remozarse el viejo; parecer moço el que tenía aspecto de viejo". Veremos más tarde los ritos incas de las llamas, que se celebraban durante la iniciación de los jóvenes, cuando éstos por iniciar, y los viejos, ya por salir de la sociedad, hacían bailes juntos.

El mito de la llama celestial hace también referencia a dos estados: en el primero -que podemos considerar como natural- la llama bebe el agua, y en el otro -que se refiere, mas bien, a un acto socioeconómico- un hombre compra llamas, las crías, y así, se hace dueño de un rebaño.

Si revisamos ahora los ritos de llamas de la fiesta de la *llamaya*, que se describen en un documento de la región de Chinchaycocha, citado por Duviols (1976:285), que nos presentan Zuidema y Urton (1976:70), encontramos que: "Por pascua de Navidad era la fiesta de las llamas la cual era una de las más celebres que tenían. Estas hacían con una sogas de lana de la tierra no torcida ni entrehilada sino encordonada y era esta sogas muy gorda y en él un remate tenía una cabeza muy bien formada de carnero de la tierra con su boca, narices, ojos y orejas y era de largo la sogas de dos varas o poco mas y el otro cabo y remate tenía la cola como carnero. Estas traían en las manos los yndios y las indias detrás dellos con unos tamborillos cantando la llamaba y ynvocando a tres lugares a quienes atribuyan la creación de esos animales, llamados Urcucocha, Chocllucocha y Chinchaycocha, y esta fiesta e ynvocacion les durava los tres días de pascua de Navidad y en todo el discurso del año hasta otra Navidad no parecían aquellas sogas que llaman titahuaracas y en toda esta fiesta todo es a pedir destas lagunas que pues eran criadores de las llamas se les diesen a ellas" (Duviols 1976:283).

Sigue una descripción del origen mítico del agua salada, que hace referencia a tres llamas blancas, un macho, una hembra y una cría, que "llegando a aquel pueblo donde ahora es el manantial de uno de ellos se puso a orinar" y desapareció

debajo de la tierra cuando un indio trato de atraparla con su manta.

Lo interesante es que ritos similares al que acabamos de presentar se celebraban en el Cuzco durante los dos meses previos y posteriores al solsticio de diciembre. “Así, durante la segunda mitad del primer mes, hombres, vestidos con piel de puma sobre la cabeza y las espaldas, tocaban cuatro tambores. Anterior al ritual, ellos recibían las orejas; inmediatamente después sus orejas eran abiertas para poner en ellas sus orejas”.

Y en seguida, el día veinte y dos del mes, “los sacerdotes del Sol, del Trueno y la Luna, y los pastores del Inca entendían en contar el ganado de las dichas huacas y del Inca ; y empezaban este día las fiestas que hacían por el ganado del Hazedor, Sol Trueno y Luna, porque el ganado multiplicase. Y en todo este Reino, este mismo día, hacían sacrificio por el ganado. Asperjaban con chicha, por el ganado; daban a los pastores del dicho ganado de vestir y de comer; y al que mejor multiplico llevaba, mejor paga” (Molina 1943:60).

El día 15 del segundo mes, durante luna llena, se celebraba el rito del baile de la “Soga Llama: Y a esta sazón toda la demás gente había ido a una casa que llaman muruurcu, que estaba junto a las casas del Sol, a sacar una sogas muy larga que allí tenían cogida, hecha de cuatro colores, negra y blanca, bermeja y leonada; al principio de la cual estaba hecha una bola de lana colorada y gruesa ; y venían todas las manos asidas en ella, los hombres a una parte y las mujeres a otra, haciendo el Taqui llamado yauayra (...) iban haciendo su taqui por su orden, que cuando lo acababan, quedaba hecho un caracol (...) y después de esto daban un cordero para que lo sacrificasen para dicha sogas, diciendo al invierno porque había llovido” (Molina 1943:62-63).

En el décimo octavo día, la “gente bailaba en la plaza con vestidos llamados angas onco, “el vestido azul”, y *quillapi onco*, “el vestido de la luna”, y se sacrificaba una llama chiquita (...). Finamente, se habría un dique en el río encima del Cuzco para que las aguas limpien las calles de las cenizas que se habían reunidas durante el año anterior y creando un diluvio local en la ciudad. Y este rito se terminaba con dos actos”. El primero era un baile llamado *chupay-guallo*. A propósito, El diccionario quechua de Holguín nos brinda algunas aclaraciones sobre esta fiesta, pues la palabra *Hualluni*, significa: “cortar las orejas” y “chupa”; cola o rabadilla.

De tal modo que, como lo apuntan nuevamente Zuidema y Urton (1976:72), este baile “Parece referirse a la ceremonia, todavía celebrada en el sur del Perú, de “marcar” las orejas de los animales y de cortar sus colas”, ceremonia que hemos descrito en la primera parte de este trabajo, lo que muestra una fuerte continuidad de las costumbres en los Andes, pese a varios siglos de ocupación española.

Este rito continuaba con otros actos. Así, algunos de los hombres que habían seguido el sacrificio, seguían las cenizas que se hallaban reunidas en el río abajo del Cuzco, hasta Ollantaytambo. Al cabo de dos días, estos hombres “volvían al Cuzco, trayendo en sus manos, los que más habían corrido una lanza hecha de sal; y otros, halcones de sal; y los postreros, y que menos habían corrido, unos sapos de sal”.

Como lo apuntan Zuidema y Urton lo que llama la atención aquí y en el mito es que siempre las aguas se relacionan con llamas y sal; “En el Cuzco el rito “de la sal” era al mismo tiempo que cuando se cortaban las orejas (*huayllus*) y las colas (*chupas*) de las llamas. En Chinchaycocha se derivaba la sal de la orina de las llamas míticas que se habían adentrado en la tierra; sal que se compraba también con la sal del mar. Y es posible por eso que la implicación del mito de *Yacana*, la llama celestial, bebiendo el agua del Mar, no era solamente el Diluvio, sino también el método de hacer sal en la costa, “secando”.

Este planteamiento nos recuerda también las técnicas utilizadas para extraer la sal en el salar de Uyuni. Hemos visto que su explotación se hace principalmente después de la época de lluvia, cuando el salar esta secando. Y muchas veces, se transforma en un verdadero lago cuyas aguas cristalinas reflejan el cielo al infinito, recreando así un pequeño *pachacuti* (Lecoq 1999:A.2, 252).

Varias leyendas hacen referencia a este lago de sal y a su formación. Las que hemos recogido (Apaza 1985; Lecoq 1999:252-553) indican que el salar de Uyuni se formó con la leche derrumbada del seno del Volcan Tunupa, cuando lactaba a una de sus criaturas que después lo abandono. Según otros relatos, se formó con la orina de una puma, que se asimila también al cerro Tunupa. A sus pies, corre el río *Laca jawira* que otras fuentes relacionan también a la Vía Láctea (Wachtel 1991). Veremos, sin embargo, que muchos mas datos se asocian también, con los que acabamos de presentar.

### *La composición ritual de la caravana*

A la cabeza de la tropa va el *yaso* o *punta delantero* o *llanero* (Abercrombie 1998:503, Nota 39; Brougère 1984:68)<sup>19</sup>. En realidad, en la región de Potosí, son tres que vienen en orden jerárquico: 1) el *Yaso* mayor que tiene 5 a 7 años de edad y un largo conocimiento del camino por haber ido a los valles durante muchos años, 2) el *Chaupi delantero*, (de la palabra *chaupi*, del medio o joven, según Holguín 1608, Reed 1989:101), de 4 a 5 años y 3) el *Chaca delantero*, el más mozo.

Sin embargo, la palabra quechua *Chaca* tiene un sentido mucho más complejo. Más arriba, hemos visto que se refiere al concepto de Cruz. Según Holguín, *Chaccana* son: “tres estrellas que llaman las tres Marias”, y “*Chhoque chinchay*, se refiere a: “una Llama, una estrella que parece al carnero”. Pero *Chacana* es también: “una escalera, de *Chaca*,: “puente”, y de *Chacatani*: “cruzar o poner dos cosas cruzadas o al través como los brazos de la cruz”. Y Hoy en día, se usa la palabra “Cruz” para diferentes constelaciones: *Hatuncruz* “la Cruz grande” para Orión (con las tres Marías), *Uchuchuyruz*: “la Cruz pequeña” para la Cruz del Sur”, y *Cruz Calvario*: para la cola de scorpio. Y como lo apuntan Urton y Zuidema (1976:63), probablemente *Chacana* tuvo antes tan amplia aplicación. Pero lo que nos llama aquí la atención es la relación que parece existir, una vez mas, entre este concepto y las llamas, y nos preguntamos entonces si el *chaca delantero* no podría ser una deformación o una proyección ritualizada de la pequeña llama celestial llamada *Catachilla*, que es el bebe de la *Yacana* y que se refiere también a un mozo. Si tal es el caso, ¿no sería el *Yaso* una representación de esta llama celestial bajo su aspecto masculino de *Urcuchillay*, tal como lo describen Zuidema y Urton (1976:69). Pero *urcuchillay* hace también referencia al concepto de *camac*: “el que da ánimo”, un concepto que puede ser tanto masculino como femenino.

Del punto ritual, la organización de la caravana

y la ubicación de estos tres animales en la tropa parecen reproducir en parte la estructura y la dualidad de cada sociedad andina. Asimismo, si los dos primeros representan los aspectos masculinos y machos de la caravana, el más joven simboliza la femineidad.

Por su parte, los atuendos y las decoraciones que enarbola cada animal testimonian, en todo momento, las relaciones privilegiadas que tienen los hombres, los animales y los dioses (Choquecagua 1971; Delgado Aragón 1971). Así mismo, aunque los diferentes miembros de la tropa llevan sogas, líos, costales o cargas de sal o de maíz -además de borlas o hebras de lana apegadas a las orejas- los *yasos* tienen sus propias cargas (el *punta delantero* no lleva sal), y enarbolan prendas multicolores: pecheras, coronas, cencerros (campanas), jáquimas, gualdrapas, cabezales y bridas de lana de color (Figuras 7 y 8) que fueron muy poco estudiadas y nunca documentadas para la región de Potosí. Las informaciones que siguen, recogidas a partir del año 2000 en las comunidades de Ventilla, Galerías, Ticatica, Tomave y Cuiza (Figura 1), presentan algunas de estas prendas y su simbolismo, en espera de un trabajo posterior mucho mas detallado.

### *Los principales atuendos de los delanteros*

Los adornos comunes

Los atuendos más frecuentes, llevados por las tres llamas delanteras son (Figura 7a):

- El lío. Es una pequeña cuerda, de fuerte resistencia, y de sección circular, trenzada con 6 cordones hechos con el vello del pecho de la llama. Mide 1,5 brazada (1,90 m a 2 m) y sirve para sujetar los bloques de sal entre ellos y para ligar sacos de provisiones (Figura 7a).

- La sogas: *simpaska* o *simpasqa*. Se trata de una cuerda de 2,5 brazadas (3 m a 3,5 m), de sección rectangular y de variable espesor, trenzada con 5 ó 7 cordones triples, hechos de lana de llama de 3 mm cada uno. Sirve para amarrar los bultos

<sup>19</sup> Como lo apunta Abercrombie (1998:366) “El termino delantero o *llanero* se refiere a los líderes de la tropa, a los que se honran especialmente, (y que llevan las campanas), porque toman la cabeza de la tropa y la unifican cuando van en los pastos de altura o participan en los viajes de trueque. La palabra española original de “delantero” sugiere también una idea de pares, muy parecida a los dos bueyes que arrastran el arado, o a las figuras miniaturas de toros que ocupan el centro de los *kerus* o *yanan turu*, estas copas rituales de madera que sirven para beber chicha de maíz y para *challar* en algunas fiestas y ceremonias pastorales. En tiempo antiguo, en la región de Yura, en vez de bueyes, se colocaban llamas en estas copas. Sin embargo, estas vasijas tienen un sentido aún muchos mas ritual. Asimismo, cuando estan vacías, se asemejan a un corral en miniatura con las dos llamas delanteros en su centro, y una vez repletas de *chicha*, se asimilan simbólicamente a un lago, o *q'uta*, del cual salen las llamas, reproduciendo así el mito de creación de estos animales cuando salieron de sus *pacarinas*.

sobre los animales.

Para López et al. (1993), la *simpasqa* tiene un sentido mucho más profundo pues es también: “un enredo de hilos, un trenzado, y el ‘*Simpasqa watu*’, una técnica de trenzado para elaborar las cintas que estructuran las *tullmanes* femeninas, utilizadas para juntar las trenzas de su cabello”. Como lo veremos más adelante, hace referencia directa a la serpiente como *waskha* (soga), y al baile Inka del Coyo que tenía lugar en Cuzco, durante las fiestas de Camay Quilla, en el mes de diciembre (Tomoeda 1998).

- El costal. De dimensiones variables, está tejido con lana de llama o alpaca y puede contener hasta 50 kg. El costal es también la unidad de medida empleada para los intercambios tradicionales que se calculan en volumen (Molina Rivero 1983:20; Lecoq 1984-1988:202). Los costales, al igual que varios otros tejidos de los Andes, presentan generalmente bandas verticales de distintos espesores y colores, que delimitan casi siempre espacios figurados con sus propios códigos de lectura (Cereceda 1978, 1987; Gisbert et al. 1987; Torrico S/f). Los costales de los *yasos* llevan, además, en las dos esquinas inferiores, cuatro pequeñas brindas o flecos de lana que tienen una significación ritual; según Bouysse Cassagne (comunicación personal), muestran el carácter simbólicamente no acabado del tejido y el lado salvaje de la naturaleza que encarnan algunos camélidos como la vicuña o el guanaco (Walter 2002) y también en este caso -y como lo veremos más adelante- el *punta delantero*.

- El *chonocko*, también llamado *zorock*, *saire* o *aysiri*. Es un adorno tradicionalmente hecho de madera (actualmente de fierro) de distintas formas -recto y derecho, con un penacho de lana encima, triangular o parecido a un corazón y adornado con brindas y pompones de lana - que se colocan directamente encima y en el medio de la carga del *yaso* para indicar que esta bien balanceada (Figura 8:4-7). Si la carga esta por caer, el *chonocko* se inclina totalmente de un lado o del otro. Del punto ritual, el *chonocko* hace directamente referencia a la idea aymará de “*tara*”, el equilibrio o balance y se opone a la noción de *q'iwaska* o desequilibrio. Como lo apunta Bertonio (1612 [1984] T.II:318), *Tarakhtaatha* es en aymará, “amarrar firmemente”. Una carga mal balanceada es *q'iwaska*. Esta noción tiene un campo semántico mucho más amplio pues hace referencia a la idea de dualismo o de pares y muestra el lado equilibrado y positivo de todas las cosas. En el campo de la música, se relaciona también con

la energía producida por las vibraciones del sonido (Stobart 1996a, 1996b) y por supuesto, al sonido emitido por la campana que lleva el *yaso*. La *Tara* es, además, el nombre de una flauta o *pinkillu* que se utiliza en época de lluvia, y como ya vimos, hace eco al mundo de los muertos (Harris 1987). La *q'iwa* en cambio, ocupa la posición marginal.

De tal modo que la palabra *Tara* muestra, una vez más, el ruego de oposición típico de los Andes: Masculino: Femenino; Vida: Muerte; Mundo de arriba: Mundo de abajo; Sonido: Silencio (Stobart 1996a).

-Las *tikas*. Como tuvimos la oportunidad de ver a lo largo de este trabajo, estos pompones en forma de flor, tienen todo un simbolismo estrechamente relacionado con las llamas (Figura 5, 7a).

- La *jáquima* (Figura 7a, 8). En cuanto a esta prenda, Flores Ochoa et al. (1995:123) nos indica que “está cubierta de bordados hechos con hilos de colores. Se coloca en la cabeza de las llamas.

Dos grandes aberturas permiten que los ojos permanezcan libres”. En Potosí, las jáquimas están trenzadas con 18 cordones de lana de 3 distintos colores: 6 rojas, 6 blancas y 6 negras. Se coloca además un pequeño espejo en la parte superior de la cara de la llama, justo en el centro de la *jáquima*. Como lo ilustró Platt (1978), la utilización de los espejos en los Andes tiene un alto valor ritual; se relaciona con la idea de dualismo y de simetría en espejo o *yanantin*, como la simetría de la cara o del cuerpo humano o la unión de una pareja, y se opone al concepto de *chhulla* que se refiere a algo único, como la muerte solitaria. De este modo, la *jáquima* juega el papel de un *taypi*, es decir, de un atuendo que, por su disposición central, divide la cara de la llama en dos partes iguales: izquierda-derecha, con el espejo ubicado justo al centro y arriba, en la frente del animal, en oposición a su boca, ubicado mas abajo.

El collar y sus componentes

- El collar, *corona* o *walqa* es, quizá, la prenda más cotizada del *yaso*. En Potosí, se conoce con el nombre genérico de *huusa phusoca* o *phuiis animeros*: “él que da animo”, por el sonido (animo) producido por la campana que cuelga de él. Consta de todo un conjunto de objetos rituales: un pequeño saco de coca, la *chuspa* (López 1993) sobre la cual reposa la campana o *el cencerro* (Figura 7.B, 8), y decoraciones de lanas de varios colores: rojo, amarillo, verde,

que cuelgan del pecho del animal. La corona está tradicionalmente trenzada con lana *T'awra* (Van den Berg 1985:190) de distintos colores naturales: blanco, marrón, gris, negro; posee diseños geométricos que, a menudo, corresponden a los símbolos de la familia o al *ayllu* al cual pertenece el llamero. Hoy en día, sólo los ancianos saben trenzar esos collares debido a la complejidad de sus diseños.

En las comunidades de ganaderos de la región de Potosí, las coronas que hemos podido documentar constan de 3 partes: la ligadura o lazo a la izquierda; el cuerpo o parte central y los broches a la extremidad derecha, estos últimos terminan en dos, tres o cuatro cordones, en forma de chicote con varios ramales o borlas de lana, que sirven también para amarrar la corona al cuello de la llama (Figura 7b).

La forma ondulada de estos cordones recuerda el movimiento de las serpientes *amarus* en aymara o *katari*, en quechua, que aparecen también en varios textiles prehispánicos del Perú (Frame 1994) y que son tan importantes en la cosmología andina; los ramales tienen la misma función simbólica que los pequeños flecos de lana que ornan las esquinas de los costales. Para Frame (1994:321) “Hay conexiones obvias entre serpientes y piezas textiles. Los elementos individuales se asemejan a las serpientes porque son lineales y flexibles (...) Es típico que las serpientes aparezcan en posición torcida o en espiral, que es el movimiento de los elementos en muchas imágenes de estructuras textiles y también cambian de piel, dejando atrás una capa translúcida que encuentra un paralelo apto en cubiertas caladas translúcidas. El paralelo de una piel ‘que se puede sacar’ se extiende a todas las telas y capas, incluso a adornos, tales como aretes”.

Abercrombie (1998:180) indica al respecto, que se podrían asociar los motivos torcidos o los Zig-zag de los tejidos a los caminos o *takis* simbólicos que van hacia los ancestros, y que se relacionan, en ocasiones, al motivo de *layra*, en aymará, o *Nyawí* en quechua, el ojo, que describiremos mas abajo.

Las coronas se confeccionan con 18, 34 o 66 cordones trenzados entre sí, según la misma técnica que aquella empleada para hacer las sogas o las ondas o *huaracas* (Cahlander et al. 1980; d'Harcourt 1934, 1940, 1949). Primero, se trenza el lazo de la parte izquierda, utilizando

6 grandes hilos de trama de 2, 22 m de longitud, que se dobla en dos, por la mitad, lo que da un total de 12 cordones<sup>20</sup>. Se va formando poco a poco la parte superior del lazo, trenzando los cordones en un movimiento ascendente, de derecha a izquierda, y la parte inferior del lazo, en un movimiento descendente inverso, de izquierda a derecha. Después de acabar esta parte de la corona, se trabaja la sección central, introduciendo la cantidad de hilos necesarios, o sea 6, 22 ó 54. Para trenzar los broches, se reduce nuevamente la cantidad de hilos a 12 ó 6.

El espacio pictórico de la corona es típico de los textiles andinos (Cereceda 1978; Renard 1994). Comprende 4 partes delimitadas por dos ejes simbólicos: el primero, horizontal, divide la corona en dos secciones iguales: una arriba, otra abajo; el segundo la divide verticalmente en dos otras mitades: Izquierda-derecha. En el medio o *taypi*, se coloca la *chuspa* encima de la cual se amarra la campana (Figura 7).

Las coronas que pudimos documentar son de 3 tipos básicos, con muchas variantes; miden de 45 cm. a 70 cm. según los casos.

La primera se llama *Nyawí rascka* (Figura 1b). Esta corona, cuyo nombre viene de *Nyawí* (ojo en quechua) esta trenzada con 66 hilos de color: rojo, amarillo, negro y café. Muestra figuras geométricas en forma de ojos o *nyawis*, que son algunas de las figuras más típicas de los textiles andinos, tanto antiguos como modernos (Franquemont 1992; Gisbert et al. 1987; López et al. 1993). Sin embargo, adquieren aquí un simbolismo mucho más fuerte. Se cree que son ellos los que permiten al *yaso* apreciar el camino (*taqui* o *taki*) que toma hacia los valles y adivinar los acontecimientos que podrían ocurrir durante el viaje. Para Abercrombie (1998:180), este símbolo textil hubiera podido ser utilizado como un medio mnemotécnico para acceder al mundo de abajo (*ankha pacha*) y al pasado que se llama “*layra tipu*”, o sea “*el ojo del tiempo*”. Esta mención nos recuerda el mito en el cual la llama que estaba orinando desapareció debajo de la tierra cuando el llamero quiso atraparla con su manta.

El ñawi hace también referencia al ojo de la llama celestial, el *llamac ñawin*, ubicado en el  $\alpha$  y  $\beta$  del Centauros. De tal modo que los ojos representados en los textiles y en las coronas recuerdan el concepto andino de *pacarinas*, las cuales se consideraban como aberturas en la

<sup>20</sup> De tal modo que una corona se compone de dos partes estrechamente unidas o trenzadas entre sí: una arriba y otra abajo

tierra por las cuales los ancestros del tiempo precolombino se comunican con los seres actuales. Esta podría ser la razón por la cual este mismo diseño figura en la fachada de algunas *chullpas* pintadas de la región de Mankara, en la orilla del río Lauca, (Oruro), cerca de la frontera con Chile, las cuales fueron estudiadas por Gisbert et al. (1996). Varias de estas *chullpas* tenían además *kerus* de madera, que habían sido clavados en la pared frontal, encima de la puerta, después de haber sido utilizadas para *challar* y ofrecer libaciones al difunto en algunos ritos, como los que nos presenta Guaman Poma (1613) en su ilustración “entierro del Inca,” y que se realizaban durante las fiestas de los difuntos. Para Abercrombie, estos vasos simbolizarían también, los ojos sagrados de la *chullpa* y del difunto que podía ver así el mundo actual y comunicarse con sus descendientes, mostrando, una vez más, la idea de continuidad temporal.

El trenzado de estas coronas es de sección poligonal y extremadamente difícil a realizar. Los únicos habilitados a hacerlo son las personas mayores de cada comunidad o los abuelos de los llameros que tienen mucha experiencia, pues, hemos visto que son ellos también los que se comunican con sus antepasados y sus seres tutelares.

El segundo es el *Nwayi ventana* (Figura 1, 8.2). Este tipo se asemeja al anterior con algunos cambios en su forma general. Trenzado con solo 34 hilos y de sección poligonal, mide 67 cm. Su parte central se divide en dos secciones, dejando abierta una ventana: *Nyawi ventana* o *Tara*, la cual permite amarrar la *chuspa* y el *cencerro*; de allí viene su nombre. La forma del trenzado de esta corona se asemeja mucho a la de las hondas o *huaracas* utilizadas por los llameros para guiar a su tropa, lanzando algunas piedras en dirección de los animales recalitrantes que no obedecen a sus ordenes, o para alejar algún tipo de animales intrusos. En tiempo prehispánico, las *huaracas* servían para afrontar los enemigos<sup>20</sup> y aún en el día, se las utilizan en los peleas rituales o *t'inkus*, [“encuentros” rituales de la región del norte Potosí (Platt 1987c)] y en varios tipos de bailes folklóricos (Cahlander et al. 1980). La abertura o *tara* central (Stobart 1996a) tiene el mismo sentido que para el *chonocko* presentado más arriba.

El último tipo es el *Lincu Lincu* (Figura 1, 8.3).

Trenzado con 18 cordones de lana y con 2 o 4 cordones terminales, es uno de los más simples. La parte central presenta un tipo de decoración en zigzag o en camino ondulado, llamado *lincu* en quechua, que da su nombre a toda la corona. En efecto, este motivo, típico de los textiles andinos, representa a los senderos tortuosos que recogen las montañas (López 1993:240) y que siguen las caravanas para llegar a los valles. Se asemeja también al motivo de la víbora presentado más arriba.

Sin embargo, este diseño parece tener un sentido mucho más profundo. Asimismo, *linku linku* es también el nombre de una danza del norte de Potosí que se ejecuta para la fiesta de la Virgen de Guadalupe, en septiembre, para despedir a la temporada de frío. En esta danza, los bailarines ejecutan un movimiento serpentino y zigzagante que se asemeja mucho a la danza de *los Wauqös* que son instrumentos de viento, propiamente dichos “flautas de pan” o “*pinkullu*”. A propósito de este baile, Zegarra et al. (2000) nos dice que “los músicos danzarines que interpretan los *wauqös* sustituyen a la manada de llamas. A la llama delantera, el Achachi Mayor que orienta el camino y al arriero, el segundo Achachi que resguarda la tropa. Entonces, la manada de llamas o la tropa de *wauqös* representan la expresión animal y humana que fortifica su territorio” y que involucra, ritualmente, a los llameros, sintetizando así sus viajes a los valles

Al respecto, Stobart (1988, 1996a) sugiere que los intérpretes más jóvenes en la cola de la serpiente de estos bailes representan a la futura generación que anima a los mayores en la cabeza, quienes representan al pasado. De este modo, la danza es una forma mediante la cual los pobladores simbolizan al paso del tiempo.

Para comprender lo que podría haber significado este movimiento en zigzag, vale la pena transcribir una parte del escrito de Sillar (2002), respecto al baile que los Canchis realizaban en su templo de Cacha, (Perú) para su Dios principal. A saber: “Poole (1991:315) ha descrito la danza de los Canchis, que los pobladores de Canas y Canchis danzan hoy en día durante los peregrinajes, y en la cual los participantes son ordenados por jerarquía de edad. Un movimiento central de esta danza es la trenza de *simp'a*, también conocida como la *chinkana*, “laberinto” [del mismo nombre que el templo Inca de la isla

del sol], ello crea un patrón en zigzag a medida que los danzantes hilan su camino por la columna de danzantes opuesta (Poole 1991:315), y “mi impresión es que la procesión del templo de Cacha estaba diseñada para comunicarse con el pasado mítico a medida que los devotos tejían su camino hacia la huaca, para interactuar con Viracocha, el milagro de su volcán y el manantial que era la pacarina o lugar de origen de los canas”.

Más aún, esta danza se relaciona estrechamente con el *taki* (o baile) llamado coyo, que se bailaba durante las fiestas de *Camay Quilla* y que hemos citado más arriba. Así mismo, y como lo indica Tomoeda (1998:129): “Para el coyo, los danzantes se cubrían con pieles de puma, que se colocaban sobre unas camisas coloradas”. Lo que llama la atención es el carácter festivo de la danza y el hecho que se llevase a cabo a la luz de la luna llena, cuando se acababa de barbechar la tierra. Era entonces, cuando se recogía de un depósito especial, una sogá muy larga, bellamente trenzada con hilos de cuatro colores: “negra, bermeja, blanca y leonada, al principio de la cual estaba una bola colorada y gruesa y venían todas las manos asidas en ella, los hombres de una parte y las mujeres a otra”. Los danzantes recorrían las plazas y calles del Cuzco y luego de ofrecer sus respetos al Inca y a las wakas o dioses principales, concluía el baile dejando la sogá en el suelo enroscada como si fuera una culebra “porque era hecha a manera de culebra” (Molina 1959:83). La descripción de la sogá, de su trenzada, y de sus colores, evoca muy bien la de la corona que acabamos de describir, y es de preguntarse si las coronas no tenían un papel parecido a esta cuerda sagrada.

De tal modo que, en nuestra opinión, los cordones que sirven en el trenzado de estas coronas tienen un sentido ritual muy preciso, y poco estudiado. Podríamos considerarlos como los numerosos caminos que cruzan el espacio sagrado de la cordillera. Si tal es el caso, se podría quizá considerar a este tipo de corona como una representación simbólica y en miniatura del mundo donde viven las llamas y sus amos, de igual forma que algunos *uncos*, los cuales son considerados también como una “segunda piel” para los que los llevan (Cereceda 1978).

Otros aspectos de la corona contribuyen aún más a reforzar su papel ritual. Así, cada una de estas coronas lleva colgantes de distintos tipos y tamaños. Muy a menudo, se trata de todo un conjunto de borlas de lana, de varios colores: rojo, rosado, naranja, amarillo, azul, violeta, que cuelgan en varias hileras debajo de la corona

(Figura 8.1b, 2b, 3c). Están dispuestos por grupos de 3 ó 4, de ambos lados de la campana que ocupa el centro. Cada fila cuenta con 5, 6 ó 9 rangos de pompones de distintos colores, cuya disposición obedece a un orden específico en parte ilustrado en los dibujos de la figura 8. Esta disposición recuerda la de los *quipus* o *chinus* prehispánicos utilizados para realizar cierta contabilidad o registrar actos históricos (Murra 1987; Quilter y Urton 2002; Urton 1997). Es posible entonces que algunas coronas hayan tenido una función ritual semejante a los *quipus* y todavía totalmente desconocida. Como lo apunta Frame (1994:338) en otro contexto “La simetría, el número, el color, el orden y la dirección, así como el movimiento y la posición pueden reflejarse en la estructura textil. El sistema de imágenes textiles descrito en este estudio (...) podría haber sido usado en una manera similar para reflejar y registrar fenómenos, tanto naturales como culturales”.

En algunos casos (Figura 8.3b), en lugar de colgantes, se utiliza una pequeña pieza de tejido no acabada, de 2 o 3 cm de largo, cuyos hilos de color naranja, rojo o blanco, penden en el pecho de la llama y expresan, una vez más, el lado salvaje, no domesticado de la naturaleza (Figura 8.3b).

La esquila o *cencerro* (Figura 7b) que se suspende al cuello de las llamas delanteras, justo en el centro de la corona, es una de las prendas más apreciadas por los llameros. Estas campanas son de bronce y tienen diversos tamaños. Como lo indica Juan de Dios Concha (citado en Flores Ochoa et al. 1995:123) en el sur de Perú, “La más pequeña emite la nota Si; la más grande, de casi quince centímetros, la nota Do. Cada una recibe un nombre; la esquila Do es llamada *Chawarwaño*; la re es *Luciano*; Mi, *Sorpechuelo*; FA, *Chawpikunka*; Sol, Charanguero; La, *Madrinera* y Si es *Atoq*. Esta palabra, que sirve también para designar al Zorro, y una de las constelaciones negras nos hace pensar que podría también existir aquí una relación entre el sonido de las campanas y algunos animales o su representación celestial, relación que no hemos podido aún averiguar. Así, la nota fa, *Chawpikunka*, ocupa justamente en centro de la gama, faltaría saber si ello obedece a un orden específico, y desde que época.

En Potosí, las esquilas más cotizadas son de forma triangular y recuerdan a las campanas de madera de época prehispánica presentadas en los museos de Cochabamba, de San Pedro de Atacama o Arica en Chile (Browman 2001:52, 55) sobre las caravanas de llamas en la época

<sup>21</sup> Bouysse-Cassagne (1997) indica que en algunas fiestas, el Inca solía utilizar su honda para disparar pequeños proyectiles llamados *illas*, hechos con la plata sagrada de la mina de Porco, que representaban a las estrellas fugas y simbolizaban también al rayo. Pero “*Titahuara* o *titawaraca*, es también el nombre de las sogas rituales utilizadas durante la fiesta de Navidad que hemos citado más arriba.

Tiwanaku). Estas son de tres tamaños: 8 cm, 6 cm y 3 cm (la cifra tres tiene un sentido ritual muy importante, y en este ejemplo, las tres campanas hacen eco a las tres llamas delanteras). A veces, una o las dos caras de la campana llevan una decoración en relieve que muestra a menudo una cruz doble, con un motivo triangular abierto abajo que recuerda la figura de un hombre flexionado estilizado (Figura 8:2b). Otras campanas, más comunes, son de forma circular y ofrecen una gran variedad de tonalidad musical, que aún queda por estudiar. Durante los viajes, sus respectivos sonidos se mezclan a los del viento y a la melodía tocada por el llamero con su rollano dando más énfasis al papel de la música en el mundo andino (Stobart et al. 2002).

Estas campanas tienen un alto sentido ritual pues, se cree que tienen el ánimo, y que pueden comunicarlo a todos los seres, tanto animales como humanos. Como lo cuenta una de nuestras informantes, Doña Anagua: “La campana da vida a toda la tropa por el sonido que produce; es ella que transmite su energía al *yaso* y a cada uno de los animales que él conduce, sin que tengan miedo”. De forma similar relata Torrico (citado por Stobart 1988:115) respecto a los campesinos de los valles donde se realiza el trueque: “Cuando el llamero cuelga el cencerro al cuello del *yaso*, él se lleva el espíritu del maíz y puede provocar la destrucción de los cultivos”. Para los llameros, en cambio, tener con ellos el espíritu del maíz significa que el maíz nunca se acabara y que lo tendrán para siempre “*mana ni jayk'ay tukunnapaj*”<sup>22</sup>.

De igual forma, se cree que el sonido de las campanas puede curar las enfermedades adquiridas por el susto. Es más, al regresar de su viaje de trueque -justo después de volver a sus estancias- los llameros tienen la costumbre de *challar*, utilizando la campana como recipiente para tomar el alcohol. Poco después, cuelgan las coronas al cuello de sus esposas, para que ellas se asocien simbólicamente a los *yasos* machos, en una unión o un matrimonio ritual que expresa la estrecha relación que existe entre los hombres y las llamas. Asimismo, piensan que los *yasos* pueden ya descansar, y se les agradece por el papel tan importante que acaban de jugar en el viaje. No obstante, no es la primera vez que la

mujer del viajero participa directamente de la organización de la caravana. Como lo apunta Paz Flores (2000:139), para la región de Cuzco, al momento de la partida, “A la llama que está adiestrada para encabezar la caravana, *delantera llama*, se le coloca el collar, *walqa*, tejido con hilos de colores y de donde cuelgan cascabeles de bronce; y es la primera que es cargada con participación de la esposa del viajero que encabeza la caravana”. Esta unión simbólica de las mujeres con las llamas machos hace eco a las relaciones que los llameros dicen tener con las llamas hembras, cuando las llevan a pastear en la puna en los meses de lluvia.

La *chuspa* o *wallqipu* (Figura 7b) que cuelga de la corona tiene también una función ritual que fue bien documentada. Según López et al. (1993:179-189), “estas piezas son tejidas por las mujeres para el marido, hermano, hijo. Debido a su pequeño tamaño, su confección puede realizarse durante las actividades del pastoreo con las cuales están estrechamente vinculadas. Su uso es mixto [y como lo hemos visto en el curso de este trabajo], es imprescindible para cumplir con ciertos rituales y cargos: ofrendas a la Pachamama y a los Apus”.

En cuanto a las *chuspas* amarradas a las coronas, cada una contiene algunos billetes o monedas, junto con una piedra transparente como el cristal y varias hojas de coca. Se cree que esta coca sirve para pagar simbólicamente la protección que los Apus y otros Achachilas, se la ofrecen al *yaso* cuando él y los animales de la tropa tienen que tomar algunos senderos peligrosos. Los billetes, al igual que la coca, sirven también para pagar simbólicamente el alquiler de los terrenos en los cuales se quedan las llamas durante toda la temporada de negocio en los valles. La piedra hace alusión al antiguo sistema de trueque prehispánico, cuando la moneda no existía aún y se “pagaba” con piedra u otros productos. Es también probable que sea una representación del *anqachuy*, de la *illa* o del rayo, descrito más arriba, pues se cree que algunas piedras de este tipo se forman en los lugares donde cae el rayo (Vericourt 2000). De tal forma que las piedras contenidas en la *chuspa* sirven también como protección contra el rayo. Según Van den Berg (1985:75), podría tratarse de

<sup>22</sup> En el mismo sentido, es también para guardar el ánimo de las plantas y de los productos que los llameros llevan a los valles con sus recuas de llamas y no en camiones. Como lo anota Paz Flores (2000:137) para la región de Cuzco, “la papa y maíz tienen que mantener su fuerza vital para que sean considerados como alimento para vivos, de lo contrario sería alimento para muertos, estando vivos, pueden mantenerse por más tiempo dentro de la despensa; cuando se traslada en cualquier tipo de vehículos son golpeados en el momento de cargar y descargar, es pisoteado por los pasajeros, es tirada indistintamente al suelo, y no es bueno consumir alimentos muertos porque no somos muertos”.

amuletos para proteger a las llamas contra el *jallq'ari*, el espíritu maléfico.

De cierto modo, estas prendas juegan el mismo papel que el *nawi* u ojo, representado en algunas coronas. Traen buena suerte y ayudan al *yaso* para guiar su tropa. A veces, ocurre también que la *chuspa* sea una reliquia de origen prehispánico, portadora del espíritu de los ancestros. En este caso, su rol puede ser comparado con aquél de la *alapitas*, estas piezas de tejidos triangulares, como los *chonockos*, sobre las cuales reposan las campanas en el Perú (Macquiarrrie 1995).

Algunos comentarios acerca del papel ritual del *yaso* y de sus prendas

Al parecer, cada pieza del atuendo del *yaso* tiene una función específica que lo transforma aún más en un verdadero mediador entre el hombre y las fuerzas de la naturaleza.

La corona, la Jáquima, y el *chonocko*, por sus características simbólicas y su respectiva ubicación en el cuerpo del animal, lo dividen longitudinalmente en dos partes iguales: derecha y izquierda haciendo eco al concepto de *yanantin*. Cada prenda ocupa un lugar específico. La corona está al centro del pecho; la jaquima al medio de la cara con su espejo al centro de la frente, y el *chonocko* al centro del hombro, justo encima del costal que tiene también su propio papel simbólico: como todo tejido funciona “como un mediador entre los seres humanos y sobrenaturales” (Franquemont 1992:50). Por su constante balance de un lado al otro del animal, el *chonocko* es la ilustración perfecta de la noción de *tara*.

Como lo apunta Cipolletti (1984:520), para un caso de pastoralismo en el norte de Argentina: “el animal más importante de la recua es el delantero, de cuya capacidad para guiar a los restantes animales depende en parte el ritmo y la facilidad de la marcha (...) En la denominada fiesta de ‘buena llegada’, al regreso al hogar, luego de la ausencia que se prolongaba hasta un mes o más, se le hacía beber un vaso de chicha, con el objeto de que él y las restantes llamas conservan su fuerza (...) Después de este acto, se liberaba a las llamas, se comía y bebía y se pasaba a preparar las ‘flores’ (borlas de lana) para enflorar a las llamas, que volvían a ser reunidas con este fin. Luego se las liberaba definitivamente”.

En los viajes más largos, el *yaso* es el único animal de la caravana que no lleva una carga de sal. Flores Ochoa y sus colaboradores (1995:126)

nos indica que en Arequipa, (Perú), las llamas que participan en el sistema de trueque entre la puna y el litoral no pueden acercarse a las minas de sal de Warwa, y tienen que quedarse a cierta distancia, obligando al llamero a llevar, en sus hombros, la sal que necesita. Asimismo, recordamos que la sal simboliza el mundo domesticado y arreglado por el hombre; al no llevar la sal, el *yaso* se inscribe, nuevamente, en el mundo salvaje y no domesticado de la naturaleza, fuera del orden de los hombres (Bouysson-Cassagne y Harris 1987; Walter, 2002). En nuestra opinión, este papel lo aleja de toda clasificación social.

No obstante, más arriba, hemos visto que el *Yaso Mayor* y el *Chawpi* delantero simbolizan los aspectos masculinos de la caravana, mientras que el *Chacka* delantero personifica la femineidad. En realidad, el *yaso* mayor, por estar relacionado con el mundo salvaje de la naturaleza, encarna los aspectos masculinos y machos de éste, pero no forma parte del sistema socializado de la caravana. En el recorrido, él abre la marcha de su recua. Está ubicado al centro, adelante, de manera solitaria. Lo siguen los dos otros *yasos* que, por su parte, podrían personificar a las dos mitades de la sociedad, esta vez humanizada: el *Chawpi* delantero, simbólicamente ubicado a la derecha, y el *chacka* delantero que marcha a la izquierda. Una vez más, vemos como el *Yaso Mayor* juega el papel de mediador, pero esta vez, entre las dos mitades de la caravana socializada.

En resumen, la mediación del *yaso* se inscribe en varios niveles estrechamente relacionados entre sí. Primero es el líder “animal” de la caravana, donde asume las buenas relaciones con los distintos miembros de su recua y con las deidades tutelares de la naturaleza que les protegen. Segundo, es considerado como el conductor de la caravana socializada por los hombres, donde sirve de intermedio entre el mundo casi salvaje de los animales y aquel domesticado de los hombres. Su función nos recuerda la de los shamanes de algunas sociedades de la selva amazónicas que son los “maestros” de los animales.

#### *El papel de los llameros*

Si la llama es el principal actor de las caravanas, los llameros ejercen un control general sobre el territorio que recogen en sus viajes de trueque y donde realizan sus ritos y *challas*. Asimismo, y como lo habíamos plantado en otro trabajo pionero (Lecoq 1987), el campamento del llamero, durante su viaje, tiene un aspecto netamente simbólico y muestra la afirmación

del hombre sobre el universo. Al prepararlo, después de su caminata diaria, el llamero recrea un espacio domestico muy parecido al de su propia casa, organizado y estructurado bajo normas específicas en el cual tendrá que ocupar el punto central o *taypi* (Figura 9). “Se trata de un espacio cerrado, como el cuerpo humano, la familia y la comunidad, que le brinda protección contra los malos espíritus, favorece la vida y garantiza su salud y la de sus ayudantes y de su rebaño” (Fernández Juárez 1997:190). No obstante, cuando por la noche el llamero duerme en el suelo, encima de unos tapices y envuelto por unas frazadas, se encuentra, de cierta forma, en un equilibrio precario o *tara* entre el mundo inferior: *manqhe pacha*, vinculado con las fuerzas de la tierra, el mundo de arriba o *alaxpacha*, morada de los santos y vírgenes, así como de los cuerpos estelares como la vía Láctea, la Cruz del Sur o los fenómenos atmosféricos, y el espacio que lo rodea, con las montañas donde viven los *Apus*, los lagos y los pastizales.

Al respecto y en otro contexto Franquemont (1992:50) indica, que los tejidos (utilizados por el llamero) “interceden entre el cuerpo humano y el poder de la madre Tierra, Pachamama: está prohibido sentarse directamente sobre el suelo ya que hacerlo causaría enfermedad e incluso muerte”.

Para reforzar aún más el sentido de mediador de los llameros entre lo domesticado y lo salvaje, Abercrombie (1998:342) anota que “En Kulta, (Macha) los hombres se vuelven autoridades del pueblo solamente cuando se les consideran como iguales a las llamas delanteras de la tropa domesticada, es decir, domesticando y liderando otros seres humanos, empezando por la esposa de cada uno de ellos quien constituye el núcleo de la “tropa humana”. Las tropas de los hombres son seres humanos y su líder es su política doméstica y colectiva en un sentido patriarcal. Pero todo es una cuestión de perspectiva pues un hombre que cuida a su esposa, sus tropas, sus leyes y un modo de vida ritual puede domesticar el salvajismo, volviendo a ser un “pastor de hombres” por sus raíces paternas, pero sigue siendo un predador salvaje para las hermanas de los otros hombres o los animales de las tropas que han sido escogidos por él”. De cierto modo, el llamero, como el *yaso*, es el mediador entre el mundo domestico de los hombres y el espacio no domesticado de la naturaleza.

### Consideraciones Finales

Vemos así como el medio ambiente y todo lo que rodea a los llameros en su viaje de trueque

tienen un carácter ritual y sagrado específico que no se puede omitir. Además, y como si no fuese suficiente, Concha Contreras (1975:67) anota que “en cada viaje que hacen los pastores, llevan siempre consigo el *k'aywi* o *machoq compañero* (compañero de la llama), que son un “conjunto de objetos” sagrados, que según los pastores, velan la vida de las llamas”. Observé personalmente estos objetos y dentro de una *lliclla* de *pallay* (un tejido) había tres *khuya* o *illa* de bronce, pequeñas y parecida a las verdaderas llamas, tres pequeñas piedras redondas llamadas *winchu*, que según ellos es *llamaq puywannin* (los riñones de las llamas) y representan a la fuerza y vigor de las llamas; tres choclos de maíz de diferentes colores, que son el espíritu del maíz –y hace eco al ánimo de las campanas de los *yasos*– y tienen gran poder mágico, según ellos, para que se consiga de inmediato y con facilidad, bastante maíz, por eso los llaman *sara waqyaq* (el que llama el maíz).

Es así que todo llamero que viaja debe llevar cargado en su espalda *k'aywi* o *machoq compañero*, de lo contrario, estarían propensos a sufrir acontecimientos funestos. Pueden permitir que les falte alguna otra cosa, pero nunca su *k'aywi*, porque da vigor y plenitud a las llamas arrieras, y a la vez trae “buena suerte”.

De este modo, el viaje constituye, para el pastor y su ayudante -generalmente su hijo o un miembro de la familia- un recorrido iniciático complejo, cargado de un contenido ceremonial específico, que debe permitir a cada miembro del equipo, comunicar y asimilarse con sus ancestros protectores, los fundadores del linaje al cual pertenece. Por su parte “todo el trato con los animales domésticos es ceremonial y regulado por normas de contenido religioso, a tal punto que ninguna concepción especulativa hará cambiar las pautas tradicionales respecto del uso de los animales del rebaño” (Merlino et al. 1983:161).

Estos ejemplos muestran como el viaje anual de trueque a través de las distintas ecozonas vuelve a ser, en nuestra opinión, el rito mayor de los llameros. Es una verdadera peregrinación hacia el pasado, “en la cual coinciden la adaptación al medio, la estructura social, y las relaciones con otras comunidades” (Merlino et al. 1983). Y podríamos retomar la expresión utilizada por Abercrombie (1998) y designar este viaje, como un verdadero camino de la memoria”, o un regreso con los ancestros (Wachtell 1990).

Desafortunadamente, desde varios años, estos

viajes tienden a desaparecer por sus dificultades, la gran distancia a recoger que exige una considerable inversión de tiempo y energía, la falta de ayudante joven para acompañar y asistir al dueño de los animales, y los peligros que conlleva. Para ir hacia las cabeceras de valles o los valles bajos, los ganaderos más jóvenes prefieren alquilar, entre varios, camiones que les llevarán a su destino (mediante el pago de algunos productos), en un solo día en vez de un mes o más a pie. Viajando así, de manera cómoda y rápida, pocos son los que se dan cuenta que es toda la historia de su comunidad y su propia identidad cultural, con ritos y costumbres heredados de los abuelos y tatarabuelos, la que se esta perdiendo para siempre.

### Referencias Citadas

- Abercrombie, T.  
1998 *Pathways of Memory and Power. Ethnography and History Among and Andean People*. The University of Wisconsin Press, Madison.
- Absi, P.  
2001 *Le diable au corps. Organisation sociale et symbolique de la production minière dans les coopératives de Potosi (Bolivie)*, Tesis doctoral inédita. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, París.
- Apaza Apaza, I.  
1985 *Breve etnografía del Salar de Uyuni*. Manuscrito inédito. MUSEF, La Paz.
- Aranguren Paz, A.  
1975 *Las creencias y Ritos Mágicos Religiosos de los Pastores Puñenos. Allpanchis Phuturina* 8:103-132.
- Avila, G. y Brandolini, A. G.  
1990 *I mais boliviani*. Instituto Agronómico per l'Oltremare, Firenze.
- Bertonio, L.  
[1612] 1984 *Vocabulario de la lengua Aymara*. CERES-IFEA-MUSEF, La Paz.
- Bonavia, D.  
1995 *Los camélidos sudamericanos. Una introducción a su estudio*. IFEA-UPCH-Conservación Internacional, Lima.
- Bouysse-Cassagne, T.  
1988 *Lluvias y Cenizas, dos pachacuti en la historia*. Hisbol, La Paz.  
1997 *Le palenquin d'argent de l'Inca: Petite enquête d'ethno-histoire à propos d'un*

- objet absent. *Techniques et Cultures* 29:69-111.
- 1998 *Attention ¡Un diable peut toujours en cacher un autre: à propos de l'introduction des images de l'enfer chez les indiens de l'Altiplano bolivien! En Trace*, pp. 22-40.
- Bouysse-Cassagne, T. y O. Harris  
1987 *Pacha: en torno al pensamiento Aymara. En Tres Reflexiones sobre el Pensamiento Andino*, pp. 11-59, Hisbol, La Paz.
- Brougere, A. M.  
1984 *Stratégie d'échange et relations de marché: le cas de Sibayo. Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines* 13(1-2):63-79.
- 1988 *El t'inkachiy; revitalización simbólica del enqa en la puna de Arequipa. Antropológica* 6:67-83.
- Browman, D. L.  
1974a *Pastoral Nomadism in the Andes. Current Anthropology* 15(2):188-196.  
1974b *Precolumbian Llama Caravan Trade Network*. Ponencia presentada en el Congreso Internacional de Americanistas, Mexico, D.F.  
1975 *Llamas caravans and Entrepreneurs: significances in the Post-Conquest Andes*. Ponencia presentada en el 74th Reunión Anual de la American Anthropological Association, San Francisco.
- 1988 *Llama caravan fleteros and their importance in the production and distribution. En Nomads in a Changing World*, editado por P. C. Salzman y J. G. Galaty, pp. 317-370. Instituto Universitario Oriente di Napoli, Nápoles.
- 2001 *L'expansion de Tiahuanacu : les caravanes de lamas. En Les Dossiers d'Archéologie* 262:50-57.
- Brush, S. y D. W. Guillet  
1985 *Small scale agro production in the Central Andes. Mountain Research and Development* 5(1):19-30.
- Bubba, C.  
1997 *Los rituales a los vestidos de María Titiqhawa, Juana Palla y otros fundadores de los ayllus de Coroma. En Saberes y Memorias en los Andes. In Memoriam Thierry Saignes*, editado por T. Bouysse-Cassagne, pp. 377-400. IFEAL-IFEA, Lima.

- Cahlander, A., E. Zorn, y A. Pollard Rowe  
1980 *Sling braiding of the Andes*. Weaver's Journal Monograph No. 4, Colorado Fiber Center, Boulder.
- Cereceda, V.  
1978 Sémiologie des tissus andins: les talegas d'Islugas. *Annales, Economie, Société et Civilisation* 33(5-6):1017-1036.  
1987 Aproximaciones a una estética Andina: de la belleza al tinku. En *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, pp. 133-231. Hisbol, La Paz.
- Choquecchagua, J.  
1971 El señalaska en el mundo andino; Departamento de Puno, Dist. de Wakullani. *Allpachis Phuturina* 3:182-184.
- Cipolletti, M. S.  
1984 Llamas y mulas, trueque y venta: el testimonio de un arriero puñeno. *Revista Andina* 2(2):513-538.
- Conchas Contreras, R.  
1975 Relación entre Pastores y Agricultores. *Allpachis Phuturina* 8:67-101.
- Cortes, E. G.  
1993 Las mesa rituales para el espíritu. En *Centenario de la Universidad Autónoma "Tomás Frías"*, pp. 187-208. Extensión Universitaria, Potosí.
- Custred, J.  
1974 Llameros y comercio interregional. En *Reciprocidad e Intercambio en los Andes Peruanos*, editado por G. Alberti and R. Mayer, pp. 252-289. IEP, Lima.
- Delgado Aragón, D.  
1971 El Señalaky; Departamento de Puno, Dist. de Macusani. *Allpachis Phuturina* 3:185-197.
- Dollfus, O.  
1978 Les Andes intertropicales: une mosaïque changeante. *Annales, Economie, Société et Civilisation* 33(5-6):895-903.
- Donnan, C. B.  
1978 *Moche art of Peru: Pre-Columbian Symbolic Communication*, Museum of Cultural History, University of California, Los Angeles.
- Espinoza Soriano, W.  
1997 *Los Incas, economía, sociedad y Estado en la era del Tahuantinsuyo*. Amaru, Lima.
- Fernández Juárez, G.  
1995 *El banquete Aymara. Mesas y yatiris*. Hisbol, La Paz.  
1997 *Entre la repugnancia y la seducción. Ofrendas Complejas en los Andes del Sur*. Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", Cuzco.
- Flores Ochoa, J. A.  
1975 Pastores de Alpacas. En *Allpachis Phuturina* 8:5-23.  
1974-76 Enqa, Enqaychu, Illa y Khuya Rumi: Aspectos mágicos-religiosos entre pastores. *Journal de la Société des Americanistes* 43:245-262.  
1976 Enqa, Enqaychu, Illa y Khuya Rumi: Aspectos Mágico-religiosos entre Pastores. *Journal of American Lore* 2(1):115-134.  
1978 Classification et dénomination des camélidés sud-américains. *Annales, Economies, Sociétés et Civilisation* 33(5-6):1006-1015.
- Flores Ochoa, J., K. Macquarrie y J. Porus (Editores)  
1995 *Oro de los Andes, Las Llamas, Alpacas, Vicuñas y Guanacos de Sudamérica*. Blassi, Barcelona.
- Frame, M.  
1994 Las imágenes visuales de estructuras textiles en el arte del antiguo Perú. *Revista Andina* 12(2):295-372.
- Franquemont, E. M., C. Franquemont y B. J. Isbell  
1992 Awaq ñawin: el ojo del tejedor. La práctica de la cultura en el tejido. *Revista Andina* 10(1):47-80.
- Girault, L.  
1958 Le culte de apacheta chez les Aymaras du haut plateau bolivien. *Journal de la Société des Américanistes* 47:36-45.  
1984 *Kallawayas, guérisseurs itinérants des Andes*. Collection Mémoire, No. 107, ORSTOM-CNRS, París.  
1988 *Rituales en las religiones andinas de Bolivia y Perú*. CERES-MUSEF-QUIPUS, Editorial Don Bosco, La Paz.
- Gisbert de Mesa, T., S. Arze y M. Cajías  
1987 *Arte textil y Mundo Andino*. Gisbert y Cia., La Paz.

- Gisbert, T., J. C. Jemio, R. Montero, E. Salinas y M. S. Quiroga  
1996 Los chullpares del Río Lauca. *Revista de la Academia Nacional de Ciencias de Bolivia* 70:2-66.
- González Holguín, D.  
[1608] 1989 *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada Lengua Quichua o del Inca*. Edición facsimilar de la versión de 1952, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- Harcourt, R. d'.  
1934 *Les textiles anciens du Pérou et leurs techniques*. París.  
1940 Tressage de frondes au Pérou et en Bolivie. *Journal de la Société des Américanistes* 32:103-130.  
1949 Tressage de frondes à Nazca, Pérou. *Journal de la Société des Américanistes* 38:91-99.
- Harris, O.  
1983 Los muertos y los diablos entre los Laymi de Bolivia. *Chungará* 11:135-152.
- Helmer, M.  
1966 Note brève sur les Indiens Yuras. *Journal de la Société des Américanistes* 55(1):243-252.
- Horst, N.  
1975 Ofrendas de llamas en la vida ceremonial de los pastores. *Allpachis Phuturina* 8:133-140.
- Lecoq, P.  
1984-1988 Una ruta de la sal en el sud boliviano. Informe del viaje de trueque anual de una caravana de llama. *Revista del Museo Nacional de Etnografía y Folklore* 1-2:163-216.  
1986a La ruta de la sal en Bolivia. *Geomundo* 9:262-273.  
1986b Caravanes de sel au Népal; l'orge et le sel. *L'Univers du Vivant* 15:10-18.  
1987 Caravanes de lamas, sel et échanges dans une communauté de Potosi, Bolivie. *Bulletin de l'IFEA* 16(3-4):1-38.  
1988 Note brève sur le rollano, flûte des bergers boliviens conduisant des caravanes de lamas. En *Flûtes du Monde, flûtes des Amériques, flûtes des Andes*. Association Flûtes du Monde, Belfort.  
1991a Le commerce du sel dans la Bolivie Andine, approche ethnographique et aperçu historique. En *Das Salz in der Rechts- und Handelsgeschichte, Internationaler Salzgeschichtekongreß*, 26:213-243.
- 1991b *Sel et archéologie en Bolivie, de quelques problèmes relatifs à l'occupation préhispanique de la cordillère Intersalar; (Sud-Ouest bolivien)*. Tesis doctoral inédita. l'Université de Paris 1, París.  
1995 Notas sobre el rol de las caravanas de camelidos en el desarrollo de la ciudad de Potosí (Comienzo del período colonial. Ponencia presentada en el Encuentro Internacional de Historiadores Amigos de Potosí, Potosí.  
1996 Geografía y espacio sagrado en la región intersalar; en torno al cerro Tunupa. En *Cosmovisión Andina*, pp. 419-464. Taipinquiri, La Paz.  
1999 *Uyuni préhispanique, Archéologie de la région intersalar (sud-ouest bolivien)*, BAR International Series No. 798, Paris Monographs in American Archaeology No. 4, Oxford.  
2001 El Período Formativo en Potosí y el sur de Bolivia: un estado de la cuestión. *Textos Antropológicos* 13(1-2):231-263.
- Lecoq, P. y R. Cespedes  
1995-1997 Nuevas investigaciones arqueológicas en los Andes meridionales de Bolivia, una visión prehispánica de Potosí. En *Revista de Investigaciones Históricas*, pp. 183-267. Universidad Autónoma "Tomás Frías", Potosí.  
1997 Panorama archéologique des zones meridionales de Bolivie (sud-est de Potosi). *Bulletin de l'IFEA* 26(1):21-61.
- Macquiarrie, K.  
1995 Mitos, leyendas y ceremoniales: llamas, alpacas y dioses de las montañas. En *Oro de los Andes*, editado por J. Flores Ochoa, K. Macquarrie y J. Porus, pp. 195-209. Blassi, Barcelona.
- Martínez, G.  
1976 El sistema de los Uyuwiris en Isluga. En *Anales de la Universidad del Norte* 10:255-327.  
1984-1988 Los dioses en los cerros de los Andes. *Revista del Museo Nacional de Etnografía y Folklore* 1-2:123-160.  
1987 *Una mesa ritual en Sucre (aproximaciones semióticas al ritual andino)*. Hisbol-Asur, La Paz.
- Mendoza, F., W. Flores y C. Letourneux (Editores)  
1994 *Atlas de los Ayllus de Chayanta, Vol. 1. Territorio del Suni, PAC, Potosí.*

- Merlino, R. J. y M. A. Rabey  
1983 Pastores del altiplano andino meridional: religiosidad, territorio y equilibrio ecológico. *Allpanchis Phuturina* 21:149-170.
- Molina Rivero, R.  
1987 [1983] La tradicionalidad como medio de articulación al mercado: un estudio sobre una comunidad pastoril en Oruro. En *La participación indígena en los mercados Surandinos. Estrategias y reproducción social Siglos XVI a XX. (Antecedentes)*, pp. 603-636. CERES, La Paz.  
1996 [1987] La leyenda del Tunupa. En *Cosmovisión Andina*, pp. 401-418. Taipinquiri, La Paz.
- Monografía de Bolivia  
1975 *Chuquisaca-Potosí, Tomo I*. Biblioteca del Sesquicentenario de la República, La Paz.
- Murguía Sánchez, L.  
2000 El espacio sagrado de los pastores aymaras. En *Pastoreo altoandino, realidad, sacralidad y posibilidades*, editado por J. Flores Ochoa y Y. Kobayashi, pp. 201-212. Plural Editores, MUSEF, La Paz.
- Murra, J. V.  
1987 ¿Existieron el tributo y los mercados antes de la invasión europea? En *La participación indígena en los mercados Surandinos. Estrategias y reproducción social Siglos XVI a XX. (Antecedentes)*, pp. 51-61. CERES, La Paz.
- Núñez Atencio, L. y T. D. Dillehay  
1995 [1978] *Movilidad giratoria, armonía social, desarrollo en los Andes Meridionales. Patrones de Tráfico e interacción Económica (Ensayo)*. Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo San Pedro de Atacama, Universidad Católica del Norte, Antofagasta.
- Orlove, B.  
1977 Integration through production: the use of zonation in Espinar. *American Ethnologist* 4(1):84-101.
- Palacios Ríos, F.  
2000 El simbolismo de las alpacas: ritual y cosmovisión andina. En *Pastoreo altoandino, realidad, sacralidad y posibilidades*, editado por J. Flores Ochoa y Y. Kobayashi, Y., pp. 181-189.
- Plural Editores, MUSEF, La Paz.  
Parejo, R.  
2001 La flûte pinkuyllu des provinces hautes du Cuzco (Pérou). *Journal de la Société des Américanistes* 87:211-264.
- Paz Flores, P.  
1988 Ceremonias y pinturas rupestres. En *Llamichos y Paqocheros. Pastores de llamas y Alpacas*, editado por J. Flores Ochoa, pp. 217-223. Editorial Universitaria, Cuzco.  
2000 Los llameros de Qochauma y sus viajes a Markapata. En *Pastoreo altoandino, realidad, sacralidad y posibilidades*, editado por J. Flores Ochoa y Y. Kobayashi, pp. 135-148. Plural Editores, MUSEF, La Paz.
- Platt, T.  
1978 Symétries en miroir. Le concept de yanantin chez les Macha de Bolivie. *Annales, Economies, Société et Civilisation* 33(5-6):1081-1107.  
1987a Le calendrier économique des Indiens de Lipez en Bolivie au XX<sup>e</sup> siècle. *Annales, Economie, Sociétés et Civilisation* 3:549-576.  
1987b Calendarios tributarios e intervención mercantil. Racionalidades estacionales entre los Indios de Lipez (Bolivia) en el siglo XIX. *Chungará* 216-241.  
1987c Entre *ch'axwa* y *muxsa* para una historia del pensamiento político Aymara. En *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, pp. 61-132. Hisbol, La Paz.
- Poma De Ayala, F. G.  
[1613] 1936 *Nueva corónica y buen gobierno*. Faccimilé de l'Institut d'Ethnologie No. 28, París.
- Pucher de Kroll, L.  
1950 El auquenido y la cosmogonia amerisiana, Universidad Autónoma Tomás Frías, Potosí.
- Quilter, J. y Urton G.  
2002 *Narrative threads, Accounting and Recounting in Andean Khipu*. University of Texas Press, Austin.
- Quispe, U.  
1984 La 'chupa': rito ganadero andino. *Revista Andina* 2(2):607-628.
- Ramírez, E.  
1973 La Novena al Señor de Qoyllur Rit'i.

- Allpanchis Phuturina* 1:61-81. Series 3, Liverpool.
- Rasnake, R.  
1989 *Autoridad y poder en los Andes, los Kuraqkuna de Yura*. Hisbol, La Paz.
- Raymi  
1989 Calendario Andino. *Raymi* No. 7, Centro cultural Jayma, La Paz.
- Renard S., F.  
1994 Vestimenta y jerarquía. Los tejidos de Angualasto del Museo Etnográfico. Una nueva visión. *Revista Andina* 12(2):373-401.
- Ryden, S.  
1932 Note préliminaire sur l'archéologie de la région de la Candelaria, Prov. de Salta, République Argentine. *Proceeding of the 25th International Congress of Americanists, Vol. 2*, pp. 149-164. La Plata.
- Scanu, M.  
1987 Santuarios de Altura de los Andes. *Revista del Museo Nacional* 48:213-249.
- Sheriff, F.  
1979 Cartografía climática de la región andina boliviana. *Revista Geográfica* No. 89.
- Sillar, B.  
2002 Caminando a través del tiempo: geografía sagradas en Cacha/Raqchi, Departamento del Cuzco (Perú). *Revista Andina* 35:221-245.
- Snodgrass, A.  
1985 *The Symbolism of the Stupa*. Southeast Asia Program, Cornell University, Ithaca.
- Stobart, H.  
1988 The Pinkillos of Vitichi. Manuscrito inédito. Londres.  
1996a Tara and Q'iwa. Worlds of Sound and Meaning. En *Cosmología y Música en los Andes*, editado por M. P. Baumann, pp. 67-81. Vervuert, Iberoamericana, Berlín.  
1996b The llama's flute: musical misunderstandings in the Andes. En *Early Music* pp. 471-482, Londres.
- 2002 Interlocking Realms: Knowing Music and Musical Knowing in the Bolivian Andes. En *Knowledge and Learning in the Andes, Ethnographic Perspectives*, editado por H. Stobart y R. Howard, pp. 79-106. Latin American Studies, New
- Temple, D.  
1995 [1986] *La dialectica del don. Ensayo sobre la oikonomía de las comunidades indígenas*. Hisbol, La Paz.
- Tomoeda, H.  
1993 Los ritos Contemporáneos de Camélidos y la Ceremonia de la Citua. En *El Mundo Ceremonial Andino*, editado por L. Millones y Y. Onuki, pp. 289-306. National Museum of Ethnology, Osaka.  
1996 The Concept of Vital Energy Among Andean Pastoralists. En *Redefining Nature, Ecology, Culture and Domestication*, editado por R. Ellen y K. Fukui, pp. 186-212. Berg, Oxford.  
1998 El mundo del color y del movimiento: de los takis precolombinos a los danzantes de tijeras. En *Historia, religión y ritual de los pueblos ayacuchanos*, pp. 129-141. National Museum of Ethnology, Osaka.
- Torrice, C.  
S.f. Living Weavings; The Symbolism of Bolivian Herders Sack. Manuscrito inédito.
- Troll, C.  
[1958] 1983 Las culturas superiores andinas y el medio geográfico. En *El Ecosistema Andino*, pp. 5-67. Hisbol, La Paz.
- Urton, G.  
1997 De nudos a narraciones. Reconstrucción del arte de llevar registros históricos en los Andes a partir de transcripciones en español de los khipus incaicos. En *Saberes y Memorias en los Andes. In Memoriam Thierry Saignes*, editado por T. Bouysse-Cassagne, pp. 303-323. IFEA, Lima.
- Valda Martínez, E. A.  
1995 *Eugenio Mulon y el Mascarón de la Moneda de Potosí*. Sociedad Cultural "Potosí", Potosí.
- Valencia Espinoza, A.  
1979 Nombres del maíz y su uso ritual por los K'anas. *Antropología Andina* 3:75-88.
- Van den Berg, H.  
1985 *Diccionario Religioso Aymara*. Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía, Instituto de Estudios Aymaras, Iquitos.

- Vericourt, V.  
1998 *Aux seuils de la foudre, Cultes, Langages religieux et Chamanisme dans le nord de Potosi*, Tesis doctoral inédita. Université de la Sorbonne Nouvelle, Paris III, París.
- Wachtel, N.  
1990 *Le retour des ancêtres; Les Indiens Urus de Bolivie XX-XVIe siècle. Essai d'histoire régressive*. Gallimard, París.
- Walter, D.  
2002 *L'alpiniste, le paysan et le Parc National du Huacarán; La domestication de la nature sauvage dans les Andes péruviennes*. Tesis doctoral inédita. Université de Paris III, París.
- West, T.  
1981 *Sufriendo nos vamos: el paso de una economía de subsistencia a una economía de mercado en una comunidad Aymara de Bolivia*. Tesis doctoral inédita. New School for Social Research, University Microfilms International, Ann Arbor. (Título traducido por el autor).
- Zeguarra Choque, E. y E. Puma Laime  
2000 *Danza de los Wauqos, en la fiesta de la Virgen de Guadalupe, Primer ensayo*. Univeriteit "Gent"-Belgique, Universidad Autónoma Tomás Frías, Potosí.
- Zorn, E.  
1987 Un análisis de los tejidos en los atados rituales de los pastores. *Revista Andina* 5(2):489-526.
- Zuidema, R. T. y G. Urton  
1976 La constelación de la Llama en los Andes peruanos. *Allpanchis Phuturinga* 9:59-150.