

ACTIVIDADES PASTORILES & RITOS GANADEROS EN UNA COMUNIDAD DEL SUD DE POTOSI - BOLIVIA

Por Patrice LECOQ^{1*}
Sergio FIDEL M.^{**}



Este artículo está dedicado a la memoria de Dionicio Fidel, quien nos brindó toda la información aquí presentada.

Cualquiera que haya vivido algún tiempo en las alturas de los Andes ha cruzado con seguridad, en el azar de sus caminos, llamas enarbolando orgullosamente sus collares de lana multicolor o los pompones que adornan sus orejas. Si bien estas prendas permiten determinar el origen geográfico de las diferentes tropas y la pertenencia familiar de cada animal, ellas testimonian también de las relaciones privilegiadas que unen los animales con sus propietarios y sus seres tutelares : *Apus, Achachilas, Mamas, Illas, Uywiris u otros...* Numerosos autores hacen referencia a estos ornamentos y a los ritos de marcaje en el curso de los cuales son dadas a los animales, esencialmente en el Perú (Puno, Cuzco y Arequipa) y en el Norte de la Argentina (Jujuy y puna de Atacama). Sin embargo, no existen, sino pocos datos, concernientes al Altiplano meridional del sudoeste boliviano (región de Potosí y Oruro) cuyo modo de vida es netamente pastoril.

En este artículo, nos proponemos entonces ilustrar una parte de la vida tradicional de la comunidad de llameros de Ventilla, departamento de Potosí, representativa de todo el sudoeste de Bolivia. En un primer tiempo, abordaremos sucintamente sus aspectos socioeconómicos, insistiendo muy particularmente sobre los viajes de trueque interregionales tan importantes para la sobre-vivencia de las poblaciones pastoriles. En un segundo tiempo, describiremos en detalle el ritual del marcaje de los animales que es la expresión ritual máxima de toda la comunidad.

Estos dos acercamientos nos permitirán luego, analizar las características socioeconómicas y rituales de esta región, comparándolas con las tradiciones de otros lugares de los Andes.

I. CARACTERISTICAS DE LA REGION ESTUDIADA

1. Localización

La pequeña comunidad de Ventilla está localizada 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 (Fig.1). Con una altitud media que fluctúa entre 4000 y 4500 m., toda esta región es una de las más elevadas de Bolivia. Corresponde a la vertiente sud occidental de la Cadena de los Frailes o sección Central de la gran Cordillera Real que delimita el Altiplano por el oeste. Una zona muy montañosa se extiende al noroeste y al este. Está dominada por varias cimas². Las mismas son, al norte : los cerros Cuzco (5434 m) y Taita Mundo (5438 m), al noreste, el Cosuña (4778 m), y al sudeste, el Apu Porco (4886 m), el famoso cerro Rico (4830 m) y la cadena de Kari-Kari de menor altura. Estos relieves están enclavados por valles altos, cuyas altitudes oscilan entre los 2800 y los 3000 metros, y están recorridos por profundas quebradas estacionales. Los ríos más sobresalientes son, al oeste : el de Ventilla - que vierte sus aguas en dirección de la cuenca endorreica o salar de Uyuni - y al Este : el de Chi-

^{1*} Institut Français d'Etudes Andines. Lima, Perú ; o : 20 cité Verte, 94370 Sucy en Brie, France.

^{**} Universidad Autónoma Tomás Frías, Potosí - Bolivia.

Este artículo ha sido traducido del francés por Nelson Ferrufino R. (docente de la Universidad Mayor de San Simón de Cochabamba - Bolivia).

² La mayoría son consideradas, a menudo, como sagradas y son invocadas entonces en las diferentes ceremonias regionales (véase infra).

para, tributario del Yura, que corre al sud, hacia los ríos de Toropalca y Pilcomayo. Una vasta planicie, de cerca de 4000 metros de altura, ocupa el sector oriental (Betanzos y Puna). 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 y del río de La Plata; las de Caiza, Vitichi, Calcha o San Lucas al sud, tributarias del río Tumusla y del Pilcomayo, (Monografía de Potosí, 1975; Muñoz Reyez, 1980).

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 (*Stipa lchu*), thola (*Baccharis thola*), quewiña (*Polylepis tomentella*) y yareta (*Yareta paco* y *Glebaria bolx*). Los valles más fértiles (Titicaca, Yura) son valorizados por los cultivos de papa, oca (*Oxalis tuberosa*), de papa lisa (*Ollucus tuberosum*), de quinoa o quinua (*Chenopodium quinoa*), de haba, cebada, de una especie de maíz - de pequeño tamaño, adaptado a la altura - y de algunos árboles frutales: manzanos, ciruelos, especialmente en Yura (Torrico *et al.*, 1994). Gracias a sus riquezas, estos 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. Las más características son: vizcachas (*Lagidium viscacia*), zorros (*Dusycion andinus*), zorrinos, gatos salvajes (*Oncifelis groffrey* y *Felis tigrina*) y algunos raros pumas (*Puma concolore*, muy importantes del punto de vista ritual) que viven sobretodo en los altos peñascos. Numerosos pájaros lacustres: patos, flamencos rosados (*Phoenicopterus chilensis*, *Phoenicopterus andinus* y *P. jamesis*), perdices, suri (*Pterocnemia pennata*), águilas y raros cóndores (*Vultur griphus*) habitan todos los nichos ecológicos disponibles. Comparten su hábitat con algunas vicuñas (*Auchenia vicugna*), numerosas llamas (*Lama glama*) utilizadas sobretodo por sus productos derivados y como bestias de carga, ovinos y caprinos.

2. Sociedad y actividades cotidianas.

La comunidad de Ventilla agrupa cerca de 30 familias que tienen un patrón de asentamiento relativamente disperso. El quechua es el idioma más extendido, pero el aymará, utilizado sobretodo en la región occidental de los grandes salares (Apaza Apaza, 1985), está también presente. La mayoría de estas familias se dedican a la crianza de llamas (antiguamente de alpacas) y, en menor medida, de ovinos. La aridez de los suelos y las condiciones climáticas extremas no permiten entrever sino una agricultura de complemento. Sólo son cultivados algunos productos de subsistencia: papa, cebada, haba, quinua y más raramente, oca y papa lisa, necesarios en cada hogar. La familia es, como en otros lugares de los Andes, la célula de base de la sociedad rural, la unidad doméstica de producción, de consumo y de administración (Custred, 1974; Orlove, 1977; Brougère, 1984; Molina Rivero, 1987). 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 está construida la casa y los cercos. El cultivo de los campos, el cuidado a dar a 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, sobretodo, de la preparación de los campos y de las siembras de Septiembre a Noviembre, y de las cosechas de Marzo a Abril o Mayo. Los meses de Junio a Agosto están consagrados a la preparación de los terrenos de cultivo con abono, al inicio de la siembra de papa y trigo y, sobre todo, a los viajes de trueque interecológicos hacia los grandes salares vecinos y los altos e intermedios valles, más o menos alejados (Lecoq, 1987a; Mendoza *et al.*, 1994). Sin embargo, cada actividad se inscribe en el marco de un calendario ritual preciso que sigue un ciclo a la vez ecológico, agrario y ritual (Merlino *et al.*, 1983: 157), reproducido en parte en la figura 2. Los trabajos agrícolas son emprendidos por 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 & Guillet, 1985:22, Flores Ochoa *et al.*, 1995) en previsión de la estación seca, mediante el sistema del *ayni* o *minka*.

Las actividades pastoriles se extienden a lo largo del año. Los animales (llamas y ovejas) son confiados tradicionalmente a un joven pastor adolescente, miembro de la familia, que se encarga de vigilarlos y de conducirlos hacia los pastizales siempre verdes. 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, como en otras parte de los Andes, el equilibrio entre el número de llamas ma-

chos 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 y 1988 ; West, 1981; Molina Rivero, 1987). El marcaje de los animales en el momento del carnaval, la transhumancia hacia otras zonas más fértiles o el viaje a los valles durante la estación seca de Junio a fines de Agosto, son los momentos más importantes de la vida comunitaria y los que hemos elegido ilustrar con este trabajo. Comenzaremos, sin embargo, por el viaje de trueque en razón de su carácter socioeconómico, indispensable a la vida tradicional de la comunidad.

3. Rol del trueque y lugares de intercambio

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 y las caravanas eran de extrema importancia para el llamero y su familia (Browman, 1974 a y b, 1975). Le permitían, en efecto, adquirir los productos de consumo corriente de otras ecozonas necesarios a su subsistencia, enriqueciendo a veces su patrimonio (Conchas Contreras, 1975 ; Brougère, 1984 ; 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 (Nuñez A. y Dillehay, 1978 y 1995) da cuenta de las numerosas estrategias de adaptación que utiliza el hombre para sacar pleno provecho del mosaico de 'geofaciés' que caracteriza a los Andes centrales y meridionales (Troll, 1958/1983 ; Flores Ochoa, 1975 ; Dollfus, 1978). La mayoría de los circuitos todavía utilizados en esta parte de los Andes testimonian, por otra parte, de relaciones históricas muy antiguas (Helmer, 1966 ; Abercrombie, 1986 ; Platt, 1987a y b). En muchos casos, se remontan a los períodos precolombinos, como lo atestigua la presencia, a lo largo de los diferentes itinerarios, de numerosos sitios arqueológicos que pertenecen a diferentes épocas (Lecoq, 1987 ; 1991 a y 1995 ; Lecoq y Céspedes, 1997 y en prensa).

El trueque es generalmente complejo ya que expresa una dinámica social que se extiende sobre múltiples ecozonas. No es pues extraño que una parte de las mercancías adquiridas en una región sea intercambiada de nuevo por los productos de un otro ecosistema o en el seno mismo de la comunidad pastoril en la cual vive el pastor, entre amigos y vecinos, para adquirir, por ejemplo, nuevos animales, pagar deudas antiguas, etc..... Prestaciones de servicio pueden también entrar en la línea de cuenta (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 sobretodo 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 en casi todos los lugares de los Andes, es el jefe de familia quien selecciona, libremente, pero según 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, sobretodo cuando las cosechas son malas o él aporta poco" (Brougère, 1984 :78).

Estos viajes conducen a los pastores hacia dos, incluso tres grandes destinos (Fig. 1 y 3) :

- el salar de Uyuni para el aprovisionamiento en sal,
- los valles altos e intermedios para el trueque.

a. 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 de Bolivia. Una pequeña cooperativa local, el *Rosario*, se encarga de explotarla y comercializarla. La sal es extraída bajo la forma de cristales (o granuladas) y de moldes. Los cristales son yodados artificialmente, según las instrucciones de la O.M.S. 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 han sido 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 aprovisionamiento de sal se efectúa poco después de la estación de lluvias, de Abril a Julio y dura 6 a 7 días. Hacen algunos años, 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. Cada año, todos los 15 de Enero, una reunión entre los salineros y los responsables de las comunidades pastorales permite fijar el precio de la carga de sal, tradicionalmente reservada a los intercambios de los llameros. Para beneficiarse, sin embargo, cada pastor debe presentar un certificado del responsable de su comunidad : *curaca* o *principal* ; si no lo hace, corre el riesgo de pagar su sal 10 a 15% más caro. Actualmente, solamente un 25% de los pastores de Ventilla y de las comunidades vecinas continúan a darse cita en el salar con sus caravanas. Las otras familias prefieren alquilar, entre varios, un camión, lo que les ahorra un largo y penoso viaje (West, 1981; Lecoq, 1987 : 8).

b. Los valles altos e intermedios.

El periplo hacia los valles altos o cabeceras de valles se escalona 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. Las *cabeceras* de los valles de Yura, localizadas más al sud, a dos días de marcha (donde viven también ganaderos que practican el trueque sobre distancias más grandes ; (Helmer, 1966 ; Rasnake, 1986 ; Lecoq, 1987 : 9) o los valles intermedios cálidos y húmedos de Vitichi, situados más al sudeste, sobre el camino a Camargo y Tarija, son los destinos privilegiados. 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 (Fig. 3). Este micro-mercado puede extenderse todo el año, utilizando asnos o mulas para el transporte de las mercancías.

c. Los valles orientales

El Pentecostés o *el espíritu*, señala la partida masiva de los llameros hacia las tierras bajas localizadas a 200-250 km al este de Ventilla. Se dirigen, en su mayoría , hacia los valles del noreste de Potosí, de Sucre y de Tarabuco (Fig. 1). El itinerario los lleva a pasar por los alrededores de Potosí, donde intercambian, venden y adquieren diferentes productos manufacturados y efectúan varios ritos (Helmer, 1966). Algunos 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* y otros utensilios de utilización diaria - son los principales productos intercambiados (Fig.3 ; Molina, 1983/1987 ; Lecoq, 1987).

d. Aspectos rituales de los viajes de trueque.

El viaje al valle no tiene solamente una función socioeconómica. Comprende una serie de acciones rituales precisas que también se presentan, de igual forma, en otras partes del mundo (Lecoq, 1986 ; MacQuarrie, 1995. T. II. Chap. 5). 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). El viaje sirve también para ejercer un control general sobre el territorio que recogen los llameros y donde se realizan los ritos y *challas*. Asimismo, el campamento del llamero durante su viaje de trueque tiene un aspecto 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 especificas en el cual tendrá que ocupar el punto central o *taypi* (Fig. 4). 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). Sin embargo, cuando, por la noche, el llamero duerme en el suelo envuelto por unas frazadas, se encuentra, de cierta forma, en un equilibrio precario 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 y fenómenos atmosféricos, y el que lo rodea con las montañas, los lagos, y los pastizales... De esta forma, 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. Debe, en efecto, permitir a cada miembro del equipo, comunicar y asimilarse con sus ancestros protectores, los fundadores del linaje al cual pertenece (Lecoq, 1987). Asimismo, este tipo de viaje a través de las

distintas ecozonas es el rito mayor de los llameros, en el cual coinciden la adaptación al medio, la estructura social, las relaciones con otras comunidades (Merlino *et al.*, 1983).

Por su parte, la llama no sirve simplemente para transportar las mercancías de una zona a otra, es también [¿quizás por su origen sagrado?] 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, como el maíz, el ají o la coca y participar así a la economía de mercado. Está, además, asociado -gracias a sus productos derivados : grasa [*unto* y *yamanta*], visceras, fetos, bezoar - a todas las ofrendas de solicitud y de agradecimiento a los espíritus tutelares quienes, según las creencias populares, les han prestado los animales para ayudarlos a vivir en la alta e inhospitalaria puna (Flores Ochoa, 1975 y 1978). Las decoraciones que enarbola cada animal : los collares de lana multicolor y las campanas de los conductores o *yasos* los pompones de los diferentes miembros de la tropa o las hebras de lana apegadas a las orejas de los más jóvenes, testimonian en todo momento, de las relaciones privilegiadas que entretienen los hombres, los animales y los dioses (Choquecagua, 1971; Delgado Aragón, 1971). Esta relaciones alcanzan su máxima expresión durante la fiesta de marcaje llamada, según los lugares, *t'ika*, *t'ikachuy*, *señalasqa*, *señalakuy* cuando cada animal, macho o hembra, recibe su marca y es así honorado por su amo. En efecto, "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).

II. EL RITO DEL MARCAJE O SEÑALAKUY

En Bolivia, al igual que en el Perú donde esta fiesta ritual ha sido descrita en varias ocasiones (Delgado Aragón, 1971 ; Aranguren Paz, 1975 ; Flores Ochoa, 1975 ; Casaverde Rojas, 1985 ; Zorn, 1987 ; Brougère, 1988), la costumbre de marcar cada animal 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* que describiremos más adelante. En efecto, el poder que contienen "no es permanente y disminuye a medida que el tiempo pasa; puede, incluso, desaparecer. Los objetos pierden entonces su fuerza. Es por esta razón que los pastores deben revitalizarlos durante ciertas ceremonias anuales" (Brougère, 1988 :74 ; MacQuarrie, 1995 : 202).

La fiesta tiene lugar, generalmente, en el momento del carnaval, antes del domingo de Tentación. Pero, como en el Perú, 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 Fig. 2). 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 malélicas o al "diablo" a veces invocado en el campo, bajo los aspectos de *aviador* (del verbo *aviar*: aquél que da la plata) y *su-pay*. En las minas, toma la apariencia del Tío (Van den Berg, 1985 :30, 179 y 186 ; Girault, 1988 : 84 ; Flores *et al.*, 1994 : 52). La duración media de esta fiesta ganadera es de tres a cuatro días, pero puede variar en función del número de animales a marcar. Comprende un conjunto de ceremonias, a menudo complejas, cuya amplitud está ligada a la capacidad económica del pastor (Brougère, 1988). Los momentos 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.

1. Los preparativos

Los preparativos de este acto ceremonial comienzan con una semana de anticipación, con la elaboración de los diferentes platos y de la *chicha*, la cual será ofrecida abundantemente a los diferentes invitados. La abuela o a 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 a 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 aymara) 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 sobretudo 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*³ ; 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. La forma y la complejidad de los diferentes pompones dependen, muy a menudo, de la riqueza del propietario quien decide libremente de 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 (Fig. 6 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 (Fig. 6.B). Como lo veremos más adelante, ramos de lana pueden también ser utilizadas para decorar a los animales (Fig. 6.C y D).

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.

2. Los ritos en la víspera del día de comadre o compadre.

a. La ofrenda de la *quenta* al interior del corral ceremonial: *Mollo Quepio Cancha*.

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 h., en el corral de las llamas llamado *Mollo Quepio Cancha*. 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* , invitado exclusivamente para la circunstancia) aporta el *quepi* familiar, 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" (Merlino *et al.*, 1983 : 158).

El *quepi* o *q'ipi* es una palabra de origen quechua (su equivalente en aymara es *suko*) que designa un gran textil (muchas veces ritual) parecido a la frazada , a menudo muy antiguo, que se transmite de generación en generación y contiene todos los ingredientes y los objetos sagrados necesarios a la realización del rito (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*". 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

³ Esta planta tiene múltiples funciones, algunas rituales. Si es sobretudo 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).

concepción de un espacio sabiamente organizado ; representa a un lenguaje entero y, a menudo, muy complejo (Cereceda, 1978 y 1987 ; Gisbert *et al.*, 1987).

Al interior, se encuentran diversos *costales* o sacos de lana de tamaño variable y pequeñas mant'as 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*⁴ : encierran ramas de *llanta q'owa*, una planta odorífera reservada a las oblaciones. Los más pequeños o *chuspas*, contienen bombones de colores llamados *pastillas*, otros, los *misterios* (Van den Berg, 1985 : 125 ; Girault, 1988 : 271-275). Se trata de pequeñas placas de azúcar coloreada mezclada con un poco de cal para endurecerlo, 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 (Martinez, 1987 : 15). Otros sacos de la misma familia incluyen los diferentes tipos de harina necesarios a las ceremonias. Se encuentra también hojas de coca, serpentinas y confites (*mixturas*), 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 (los más frecuentes, rojo, anaranjado, rosado y verde) y algunos ramos de algodón blanco (que simbolizan la fertilidad, la Pachamama y el elemento femenino ; Girault, 1988 : 198-201) están ahí dispuestos⁵. 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 zig-zag ; la otra a los de las hembras (Fig. 7.2), 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, que nadie tiene, en principio el derecho de ver fuera de las ceremonias. Se trata de pequeñas esculturas trabajadas en piedra de *mullu*, de color a menudo negruzco o grisáceo, que algunos especialistas identifican con el alabastro, que representan alpacas, llamas u ovejas (Flores Ochoa, 1976 : 119 ; Girault, 1984 : 555 ; Fernández Juárez, 1997 : 103) de las cuales hablaremos más adelante.

El oficiante se dirige luego hacia el centro del corral que reviste entonces un carácter ceremonial, 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 Perú⁶. 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 (Fig. 7.1). 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, 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 (Fig. 7.3). Esta pequeña efigie, que simboliza al conjunto de la tropa, es luego depositada ya sea en el fondo y el centro de la *quenta*, ya sea al lado, 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,

⁴ 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 sobretodo masculino : la *huallaque* que, aparentemente, tenía diversos usos y el *sonco*, sobretodo utilizado para guardar la coca. El tamaño de los sacos varía según las regiones. Todos están decorados con motivos "pallai" que data del período precolombino.

⁵ 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.

⁶ 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".

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 pozo⁷. 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 u 17 h., 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 de todas las *quentas* y de los *Apus* de la región. 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 el mal ojo sobre la tropa. Estas calamidades podrían, en lo peor, 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) que le están asociados.

b. 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 cuatro otros platos destinados a la Virgen, de los cuales no hemos podido, desgraciadamente, repertoriar 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.

⁷ 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 sobretodo luego de las fiestas de carnaval".

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). Pero las cenizas negruzcas indican, al contrario, 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 apunta Zorn (1987 : 495), para la región de Macusani, 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".

3. 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. Si la llama llora en el momento de cortar la ojera 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 intercambio simbólico entre el hombre y el animal destinado a incrementar la fertilidad del rebaño.

Los pedacitos correspondientes son guardados, juntamente con dos residuos o *takias*, en las dos *chuspas* llamadas *Wistalcapí* que hemos descrito anteriormente⁸. 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 honradas este año. Cada una de las jóvenes llamas recibe, por otra parte, un par de pompones de lana.

⁸ 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 se acoplan en seguida simbólicamente, manteniéndolas agachadas, la hembra a la izquierda, el macho a la derecha, una práctica también extendida en el norte 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 jóvenes llamas son luego honradas prendiendo, en su lana, ramos de lana coloreada."

a. El corte de las orejas.

El modo de cortar las orejas varía según las familias y las regiones. Las diferentes marcas facilitan el reconocimiento de cada animal y permiten determinar su proveniencia y su origen familiar. En Ventilla y en las regiones vecinas, 11 modos diferentes, descritos más abajo e ilustrados fig.(5), son utilizados⁹ :

a.1. Cortes repetitivos :

1. *Cupi* , *Kupi* ¹⁰ 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),

a.2. 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. *Puraplaire* 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 están en función de los diferentes grupos familiares y de 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 (Fig.6.A. 1 a 5) ; aquéllos del *yaso* se componen a menudo de dos, incluso de tres o de cuatro pompones, en forma de campanas superpuestas (Fig. 6.A.6)¹¹. Las hembras o *mamaconas* , están decoradas con pompones simples, de dos colores (Fig.6. 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 (Fig. 6 B y C). Cuando el propietario de los animales está sólo o con su esposa, en la imposibilidad de cortar las orejas de sus jóvenes llamas, (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 (Fig. 6.D).

En el momento de terminar la ceremonia, el oficiante bota sobre las llamas que acaban de ser grafiticadas- con un gesto circular inverso al de las manecillas de un reloj- un puñado de los dos tipos de *phy-*

⁹ Las cifras seguidas de un * son las marcas utilizadas por la familia de nuestro informador, (†) Dionicio FIDEL.

¹⁰ 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 : "*qhoru*, 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 *arrinchu* o *choqowo*. Hoy en día, estas marcas son poco a poco sustituidas por anillos numerados o por tatuajes."

¹¹ Según uno de nuestros informantes de Cochabamba : René Machado Alliaskapa, 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. Sin embargo, las flores son también relacionadas con la Pachamama (Fernández Juárez, 1997 : 119)

ris 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 de una sola pieza donde en 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?

Afin 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 de no darlo al perro o al gato, los animales domésticos del hombre, porque ello podría ofender a la Pachamama, representada bajo su aspecto de Pastora Aurora¹². En el caso contrario, ella no dudaría en enviar sus propios animales domésticos, a saber, el zorro (simbolizando a su perro) y el puma (su gato) para atacar y comer las llamas. El hecho de derramar el *phiri* en el suelo, podría también llevar a la pérdida y al esparcimiento constante de las llamas.

b. 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. 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 al región. Tomando un primer pedazo de oreja, se dirige a uno de los participantes y le pide en Aymara o en Quechua (según el caso), ¿"*Cauquiza*" o "*Maymantataj lacacha musaquichis*" "*de donde están traíndo o separando*". Este le responde indicando uno de los lugares en donde se encuentra la mayor cantidad de llamas, como los Lipez o Caines, regiones localizadas en el extremo sud de Bolivia, o Taita Quillaca, situada más hacia el oeste, y considerada como la zona de crianza por excelencia (West, 1981 ; Molina Rivero, 1987). El también agrega la cantidad, por ejemplo : "*Iskay Chunca*" : "*20 cabezas*"; "*Quinza tunca*" : "*30 cabezas*"; "*Pizca tunca*" : "*cincuenta*"... 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 o *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 conteo de llamas machos, luego al de las 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 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.

¹² La diosa 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), y nosotros encontramos, en esta concepción, la del tiempo o Pacha.

4. 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 ligados a la tropa de las llamas, como ser el *sapaq'* y el *illa janachu* (Fig.7.4.). Son pequeñas esculturas en piedra, representando animales de diferentes edades, acumulados 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*¹³ (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, descrito, entre otros, por Flores Ochoa (1974/76 ; 1976 ; Van den Berg, 1985 : 62-63 ; Brougère, 1988). 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 *Llullu*, 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 serpentinas, mixturas y hebras de lana de diferentes colores. Según los datos recogidos cerca de nuestros informantes, los ancestros tallaban pequeñas efigies de llamas en piedra, llamadas *Ultis*, que eran generalmente representadas en posición de descanso, con, sobre la espalda, un pequeño orificio donde se introducía chicha o alcohol (Fig. 7.5)¹⁴

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*¹⁵ 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 los huaca 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. Después de una decena de minutos, estas *huacas* son depositadas 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 recomendado de no tocarlas, ni verlas, durante todo este lapso de tiempo.

La persona encargada el 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 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

¹³ 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).

¹⁴ 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 (Martinez, 1976 y 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).

¹⁵ 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.

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*,¹⁶ y a veces del charango y/o de la bandolina, instrumentos generalmente traídos de los valles.

5. 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. Si tienen más edad, además del collar, ramos de lanas multicolores son prendidas sobre su espalda y sobre sus flancos (Fig. 6.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 quien, a 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, las siembras al regreso.

III. CONCLUSIONES

Ahora tratemos, sobre la base de esta riquísima descripción de la vida tradicional de la comunidad de Ventilla, de 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 a otra y su contenido socio-ritual.

1. 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). 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 con pompones o collares (Ryden, 1932). Sin embargo, es posible que esta antigua tradición haya sido recopiada sobre el uso español de marcar así a las ovejas, ya que los camélidos se diferencian

¹⁶ El *lawato* es una flauta de pico con 6 agujeros, larga de 70 a 80 cm. y más o menos arqueada según los lugares. El instrumento está tallado en una madera dura y nudosa de una esencia emparentada al naranjo 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. Esta operación terminada, 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). 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 se utiliza para tocar unos *huayñus* alegres repetitivos (Lecoq, 1987). El instrumento se emparenta al *pinkuyllu* de las provincias del Cuzco, en el Perú (Parejo ; en prensa).

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).

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, ligado 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.¹⁷ "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". Dichos ritos reenvían a la noción misma del universo tradicional aymara o quechua, del cual son una de las expresiones más significativas. Es probable, por otra parte, que cada hecho se remonta a las épocas prehispánicas en tanto que "acto cultico-festivo 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 festejas hispánicas del carnaval" (Merlino *et al.*, 1987 : 156). Se inscriben también 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 esta 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 periodos son : aquél del carnaval o semana santa y el mes de Agosto (Fig. 2).

En efecto, en distintas partes de los Andes, el carnaval es, como lo han ilustrado muy bien 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 erran 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"¹⁷ ; 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*.

El mes de Agosto es, en cuanto a él, el momento crucial donde todos los elementos naturales, cerros, vertientes, ríos y animales son vivientes (Aranguren Paz, 1975) y como lo recoge Fernández Juárez (1997 : 131) : "el momento en el cual "la tierra sangra" y derrama dones (oro vivo, tapados y minerales sobre las personas.) [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 "magico" que el azar, la "suerte" y la fortuna conlleva con rapidez" .Es, talvez, 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 una especie de 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.

¹⁷ Como lo hemos subrayado, la misma flauta es utilizada para ir a los valles, pero esta vez empleada para tocar *huayños* tradicionales, vivos y alegres.

2. Análisis y diferencias regionales en el desenvolvimiento de la ceremonia.

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

- la preparación de chicha y de los platos específicos a base de maíz y sin sal, lo que atestigua la importancia de ciertas comidas en los actos rituales (Fernando 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* 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 implican a 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 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 (~~al~~ *yatiri*) para volverlo finalmente a la vida, cargado de poder " (Fernández Juárez, 1997 : 81). 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, el *yatiri* , cuando realiza una 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 sobretudo 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

3. Algunas orientaciones en cuanto al sentido simbólico de la ceremonia.

Así, la ceremonia del primer día al interior del corral y aquella del último día en la montaña, cerca del cercado, están sobretudo 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 sim-

bolizadas por la *Ankha Pacha*. 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 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 las montañas, y que la grasa o *untu*, la coca y las plantas odoríferas están sobretodo destinadas 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 oblaiones 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'ipi* se utiliza no solamente para guardar todos los objetos rituales, sino que tiene un sentido muy sagrado. Como lo anota Bubba (en prensa), "los *q'ipi* tienen muchas otras funciones, como la de estar relacionados a la fertilidad humana y animal". En Mascusani, Perú, los "*q'ipi* 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". Y mas adelante la misma autora indica que en Coroma (un pueblo ubicado a unos 60 km más al noroeste de Ventilla), los tejidos sagrados que se encuentran al interior del *q'ipi* (y que también se llaman *q'ipi*) "tienen la función de delimitar el territorio de cada *ayllu*". 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'ipi* 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'ipi* - en el territorio mismo" lo que nos hace recordar a la función de las *mándalas*: estos diagramas simbólicos y rituales y las *Tank'as*: las prendas de textiles en las cuales pueden estar pintados, utilizados en la India y en el Tíbet en varias ocasiones (Snogross, 1985 : 116-117). 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 en 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 señala nuevamente Bubba (en prensa). 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 Holguin, *Ñuñu*: es la leche o teta, o vbre de muger, o de todo animal; *ñuñuni ñunnucuni* 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 empleados en otras ocasiones para rendir culto a los seres mas poderosos 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 controlas 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 extracomunitario, reafirmando así su extensión. 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 sud de Bolivia : *Uyvirí, Sajama, Malmiza, Cenca, Caliente, Oleria, Macha Cruz, Tinquipaya, Calle Futuri, Macha, Orinoco, Andamarca, Cayacaya, Chicupaya, Wayvasi, Cantumarca, Quillacas, Tunupa (doña mica mamala)* ¹⁸. Luego, es el turno de las montañas cercanas, como los cerros *Mundo, Cosuña, Ubina, Tasna*, protectores de la comunidad (Fig. 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 (Martínez, 1976 y 1984-88). 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 invocados 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 también a una mina (Delgado Aragón, 1971 : 190), es decir, a las riquezas minerales (esencialmente a la plata y al oro), situadas en el interior de la tierra. Sin embargo, esos minerales 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.

4 Otras ofrendas, esta vez destinadas a los espíritus protectores específicos, y más bien ligados 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.

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 & 1987 c).

¹⁸ El cerro Tunupa es un imponente volcán de 5432 m 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 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).

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.

manqha pacha

Lo interior, clandestino y genésico
 diablos
 "tío"
 pachamamama 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

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.

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

REFERENCIAS CITADAS

ABERCROMBIE, T.,1986.- *The politics of Sacrifice : an aymara cosmology in action*. Ph.d. University of Chicago, 309 p.

APAZA APAZA, I.,1985.- "Breve etnografía del salar de Uyuni, Trabajos inéditos del Museo Nacional de Etnografía y Folklore", MUSEF, La Paz.

ARANGUREN PAZ, A.,1975.- "Las creencias y Ritos Mágicos Religiosos de los Pastores Puñenos", *All-pachis Phuturina*, n° 8, Revista del Instituto de Pastoral Andina, Vol. VIII, Cuzco, p : 103-132.

AVILA, G & BRANDOLINI, A.G.,1990.- *I mais boliviani*, Documenti per la cooperazione allo sviluppo, Istituto Agronomico per l'Oltremare, Firenze, 99 p.

BERTONIO, P.L.,1612 [1984).- *Vocabulario de la lengua aymara*, CERES-IFEA-MUSEF, La Paz.

BOUYSSSE CASSAGNE, T.,1988.- *Lluvias y Cenizas, dos pachacuti en la historia*, Biblioteca Andina, Serie Historia n° 4, Hisbol, La Paz.

BOUYSSSE CASSAGNE, T. & O., HARRIS.,1987.- "Pacha : en torno al pensamiento aymara", *Tres Reflexiones sobre el Pensamiento Andino*, Hisbol, La Paz, p : 11-59.

BOWMANN, I.,1924.- *Desert trails of Atacama*, American Geographical Society, Special Publication, n° 5, New York, 362 p.

BROUGERE, A.M.,1984.- "Stratégie d'échange et relations de marché : le cas de Sibayo", *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, T. XIII, n° 1-2, Lima, p : 63-79.
 1988.- "El t'inkachiy ; revitalización simbolica del enqa en la puna de Arequipa", *Antropológica*, del departamento de Ciencias Sociales, Pontífica Universidad Católica del Perú, año VI, 1988, n°6, Lima, Fondo Editorial, p : 67-83.

- BROWMAN, D., 1974 a.- "Pastoral Nomadism in the Andes", *Current Anthropology*, Vol. 15, n° 2, June, p : 188-196.
1974b.- "Precolumbian llama caravan trade network", Paper prepared for : Sesión especial n° 1 : Sistema Económicos Prehistóricos de los Andes", Congreso Internacional de Americanistas, Ciudad de México, D.F., del 2 al 7 de Septiembre, 20 p.
1975.- "Llamas caravans and Entrepreneurs : Significances in the Post-Conquest Andes", Paper presented at the 74th (AAA) Meeting, December, San Francisco, p : 1-7.
1988.- "Llama caravan fleteros and their importance in the production and distribution", *Nomads in a Changing World*, P.C. Salzman and J.G. Galaty Editors, Instituto Universitario Oriente di Napoli, Napoli, p : 317-370.
- BRUSH, S & D., W., GUILLET., 1985.- "Small scale agro production in the Central Andes", *Mountain Research and Development*, T.5, n° 1, Boulder, Colorado, p : 19-30.
- BUBBA, C., En prensa.- "Los rituales a los vestidos de María Titiqhawa, Juana Palla y otros fundadores de los ayllus de Coroma", en : "Etnohistoria andina y pluridisciplinaridad", Coloquio dedicado a la memoria de Thierry Saignes, París, del 14 al 17 de Febrero de 1994.
- CERECEDA, V., 1978.- "Sémiologie des tissus andins : les talegas d'Isllugas", *Annales, Economie, Société et Civilisation*, n°5, Sept-Dec. Paris, p : 1017-1036.
1987.- "Aproximaciones a una estética Andina : de la belleza al tinku", *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, Hisbol, La Paz, p : 133-231.
- CHOQUECCAHAUA, J., 1971.- "El señaldasqa en el mundo andino ; Departamento de Puno, Dist. de Wakullani", *Allpachis Phuturina*, n° 3, Revista del Instituto de Pastoral Andina, Vol. III, Cuzco, p : 182-184.
- CONCHAS CONTRERAS, R., 1975.- "Relación entre Pastores y Agricultores", *Allpachis Phuturina*, n° 8, Revista del Instituto de Pastoral Andina, Vol. VIII, Cuzco, p : 67-101.
- CORTES, E. G., 1993.- "Las mesa rituales para el espíritu", *Centenario de la Universidad Autónoma "Tomás Frías"*, Extensión Universitaria, Potosí, p . 187-208.
- CUSTRED, J., 1974.- "Llamereros y comercio interregional", in G. Alberti and Mayer, reed. *Reciprocidad e Intercambio en los Andes Peruanos*, I.E.P., Lima, p : 252-289.
- DELGADO ARAGON, 1971.- "El Señalakuy ; Departamento de Puno, Dist. de Macusani", *Allpachis Phuturina*, n° 3, Revista del Instituto de Pastoral Andina, Vol. III, Cuzco, p : 185-197.
- DOLLFUS, O., 1978.- "Les Andes intertropicales : une mosaïque changeante", *Annales, Economie, Société et Civilisation*, N° 5-6, Sept-Déc., numéro spécial, Anthropologie Historique des Sociétés Andines, Paris, p : 895-903.
- DONNAN, C.B., 1978.- *Moche art of Peru : Pre-Columbian symbolic communication*, Los Angeles : Museum of Cultural History, Universidad de California.
- FERNANDES JUAREZ, G., 1995.- *El banquete aymara. Mesas y yatiris*, Hisbol, La Paz, 570 p.
1997.- *Entre la repugnancia y la seducción. Ofrendas Complejas en los Andes del Sur*. Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", Archivos de Historia Andina, n° 24, Cusco, 250 p.
- FLORES OCHOA, J. A., 1975.- "Pastores de Alpacas", *Allpachis*, Revista del Instituto de Pastoral Andina, n° 8, Vol. VIII, Cuzco, p : 5-23.
1974-76.- "Enqa, Enqaychu, Illa y Khuya Rumi : Aspectos mágicos-religiosos entre pastores", *Journal de la Société des Americanistes*, T. LXIII, Paris, p : 245-262.
1976.- "Enqa, Enqaychu, Illa y Khuya Rumi : Aspectos Mágico-religiosos entre Pastores", *Journal of American Lore*, UCLA Latin American Center, Vol. 2, n°1, Summer 1976, Los Angeles, p : 115-134.

- 1978.- "Classification et dénomination des camélidés sud-américains", *Annales, Economies, Sociétés, Civilisation*, n° 5-6, sept.-Déc., Paris, p : 1006-1015.
- FLORES OCHOA, J., K., MACQUARRIE & J., PORUS., 1995.- *Oro de los Andes, Las Llamas, Alpacas, Vicuñas y Guanacos de Sudamérica*, fotos de J. & J. Blassi, Jorsi Blassi edit., Barcelona, 2 t. T. 1 : 288 ; T. 2 : 352. p.
- GIRAULT, L., 1984.- *Kallawayas, guérisseurs itinérants des Andes*, Collection Mémoire n° 107, ORSTOM-CNRS, Paris, 668 p.
1988.- *Rituales en las religiones andinas de Bolivia y Perú*, CERES-MUSEF-QUIPUS, Edic. Don Bosco, La Paz, 467 p.
- GISBERT DE MESA, T. ARZE S & CAJIA. M., 1987.- *Arte textil y Mundo Andino*, Gisbert y Cia edic., La Paz, 400 p.
- HARRIS, O., 1983.- "Los muertos y los diablos entre los Laymi de Bolivia", *Chungará*, n°11, Universidad de Tarapacá, Dpto. de Arqueología, Arica, p. :135-152.
- HELMER, M., 1966.- "Note breve sur les Indiens Yuras", *Journal de la Société des Américanistes*, T. LV-1, Paris, p. : 243-252.
- HORST, N., 1975.- "Ofrendas de llamas en la vida ceremonial de los pastores", *Allpachis Phuturina* , n° 8. Vol. VIII, Cuzco, p. : 133-140.
- LECOQ, P., 1986.- Caravanes de sel au Népal ; l'orge et le sel", *L'Univers du Vivant*, n° 15, novembre, Paris, p. 10-18.
1987.- "Caravanes de lamas, sel et échanges dans une communauté de Potosi, Bolivie", *Bulletin de l'IFEA*, T. XVI, n° 3-4., Lima, p. : 1-38.
1988.- "Note breve sur le rollano, flûte des bergers boliviens conduisant des caravanes de lamas", *Flûtes du Monde, flûtes des Amériques, flûtes des Andes*. Association Flûtes du Monde, Belfort, p. 65.
1991 a.- "Le commerce du sel dans la Bolivie Andine, approche ethnographique et aperçu historique", *Das Salz in der Rechts-und Handelsgeschichte, Internationaler Salzgeschichtekongreß*, 26. September bis 1. Oktober 1990; Hall in Tirol ; *Kongressakten, Herausgegeben von, Hocquet Jean Claude und Palme Rudolf, Redigiert von Wolfgang Ingenhaeff.*, Berenkamp., Verlag Schwaz, Hall in Tirol, Autria, p. : 213-243.
1991 b.- *Sel et archéologie en Bolivie, de quelques problèmes relatifs à l'occupation préhispanique de la cordillère Intersalar, (Sud-Ouest bolivien)*. Thèse inédite de l'Université de Paris 1, Paris, Microfiche n° 0745. 12393/92, Lille-Thèses, 1/2, 666 p.
1995.- "Notas sobre el rol de las caravanas de camelidos en el desarrollo de la ciudad de Potosí (Comienzo del período colonial)", *Encuentro Internacional de Historiadores amigos de Potosí*, Potosí, 13 p.
1996.- "Geografía y espacio sagrado en la región intersalar ; en torno al cerro Tunupa", *Cosmovision Andina*, Taipinquiri edit. La Paz, p. : 419-464.
- LECOQ, P. & R., CESPEDES., 1995-1997.- "Nuevas investigaciones arqueológicas en los Andes meridionales de Bolivia, una visión prehispánica de Potosí", *Revista de Investigaciones Históricas*, Universidad Autónoma "Tomás Frías", Potosí, p : 183-267.
Sous presse "Panorama archéologique des zones meridionales de Bolivie (sud-est de Potosi)", *Bulletin de l'IFEA* , 20 p.
- MACQUIERRIE, K., 1995.- "Mitos, leyendas y ceremoniales : llamas, alpacas y dioses de las montañas", en : *Oro de los Andes*, Blassi edit., Barcelona, p : 195-209.
- MARTINEZ, G., 1976.- "El sistema de los Uyuwiris en Isluga", *Anales de la Universidad del Norte*, n° 10, Antofagasta, p. : 255-327.
1984-88.- "Los dioses en los cerros de los Andes", *Revista del Museo Nacional de Etnografía y Folklore*, Musef, La Paz, p. : 123-160.
1987.- *Una mesa ritual en Sucre (Aproximaciones semióticas al ritual andino)*, Hisbol-Asur, La Paz, p. 134.

- MENDOZA, F. ; W., FLORES & C., LETOURNEUX.,1994.-*Atlas de los Ayllus de Chayanta, Vol. 1, Territorios del Suni*, Pac-c. Potosí, Bolivia, 61 p.
- MERLINO R.J. & M., A., RABEY.,1983.- "Pastores del altiplano andino meridional : religiosidad, territorio y equilibrio ecológico", *Allpanchis Phuturina*, Revista del Instituto de Pastoral Andina, n° 21, Vol. XVIII, Cuzco, p. : 149-170.
- MOLINA RIVERO, R., [1983] 1987.- "La tradicionalidad como medio de articulación al mercado : un estudio sobre una comunidad pastoril en Oruro", *La participación Indígena en los Mercados Surandinos. Estrategias y reproducción social Siglos XVI a XX. (V. Ayllus y Mercados en los siglos XIX y XX)* . Ceres, Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social, La Paz, p. : 603-636.
[1987] 1996 .- "La leyenda del Tunupa", *Cosmovisión Andina*, Taipinquiri, La Paz, p. : 401-418.
- MONOGRAFIA DE BOLIVIA .,1975.- T. 1. Chuquisaca-Potosí, Biblioteca del Sesquicentenario de la República, La Paz.
- NÚÑEZ ATENCIO. L., & T., DILLEHAY., [1978] 1995.- *Movilidad giratoria, armonía social, desarrollo en los Andes Meridionales. Patrones de Trafico e interacción Económica (Ensayo)*., Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo San Pedro de Atacama, Universidad Católica del Norte, Departamento de Antropología, Universidad de Kentucky, USA, Institute of Andean Research, New York, USA, Dirección General de Investigaciones Científicas y Tecnológicas, Universidad del Norte, Antofagasta, Chile, Departamento de Antropología, Universidad Austral de Valdivia, Chile., 190 p.
- ORLOVE, B.,1977.- "Integration through production : the use of zonation in Espinar", *American Ethnologist*, T. 4, n° 1, p. : 84-101.
- PLATT, T.,1978.- "Symétries en miroir. Le concept de yanantin chez les Macha de Bolivie", *Annales, Economies, Société, Civilisation*, n° 5-6, Septembre-December, Paris, p. 1081-1107.
1987 a.- "Le calendrier économique des Indiens de Lipez en Bolivie au XX^e siècle", *Annales, Economie, Sociétés et Civilisation* , n° 3, mai-juin, Paris, p. : 549-576.
1987 b.- "Calendarios tributarios e intervención mercantil. Racionalidades estacionales entre los Indios de Lipez (Bolivia) en el siglo XIX.", *Chungará* , Universidad de Tarapacá, Fac. de Estudios Andinos, Dpto. de Arqueología, Arica, Chile, p. : 216-241.
1987 c.- "Entre "chaxwa y Muxsa" para una historia del pensamiento político aymara", in : *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, Hisbol, La Paz, p. 61-132.
- PAREJO, R., Sous presse.- "La flûte pinkuyllu des provinces hautes du Cuzco (Pérou)", *Journal de la Société des Américanistes*, Paris.
- TEMPLE, D., [1986] 1995.- *La dialectica del don. Ensayo sobre la oikonomía de las comunidades indígenas*. Hisbol, La Paz, 111p.
- TORRICO, G. ; C., PECA ; S., BECK, S. & E., GARCIA.,1994.- *Leñosas útiles de Potosí*, Proyecto Fao/Holanda/CDF Desarrollo Forestal Comunal en el Altiplano boliviano, Potosí, 469 p.
- TROLL, C., [1958] 1983.- "Las culturas superiores andinas y el medio geográfico", *El Ecosistema Andino*, Col. Breve Biblioteca del Bolsillo n° 1, Hisbol, La Paz, p. : 5-67.
- RASNAKE, R., 1989.- *Autoridad y poder en los Andes, los Kuraqkuna de Yura*, Col. Biblioteca Andina, Hisbol, La Paz, 282 p.
- RAYMA. Edit.,1989.- "Calendario Andino", *Raymi*, n° 7, Centro cultural Jayma, La Paz.

- 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, La Plata, p : 149-164.
- SHERIFF, F.,1979.- "Cartografía climática de la región andina boliviana", *Revista Geográfica*, n° 89, junio, La Paz.
- SNODGRASS, A.,1985.- *The Symbolism of the Stupa.*, Southeast Asia Program, Cornell University, Ithaca, New York, 407 p.
- VALENCIA ESPINOZA ,A.,1979.- "Nombres del maíz y su uso ritual por los K'Anas", *Antropología Andina*, n° 3, Junio, Centro de Estudios Andinos, Cuzco, p. : 75-88.
- VAN DEN BERG, H.,1985.- *Diccionario Religioso Aymara* , Centro de Estudios Teológicos de la Amazonia, Instituto de Estudios Aymaras, Iquitos, Perú, 280 p.
- WACHTEL, N.,1990.- *Le retour des ancêtres ; Les Indiens Urus de Bolivie XX-XVIe siècle. Essai d'histoire régressive.* Gallimard, Bibliothèque des Sciences Humaines., Paris, 689 p.
- WEST. T.,1981.- *Sufriendo nos vamos : el paso de una economía de subsistencia a una economía de mercado en una comunidad Aymara de Bolivia.* PH.D. New School for Social Research, University Microfilms International, Ana Arbor, M. 148106.
- ZORN, E., 1987.- "Un análisis de los tejidos en los atados rituales de los pastores", *Revista Andina*, año 5, n° 2, Cuzco, p : 489-526.

* * *

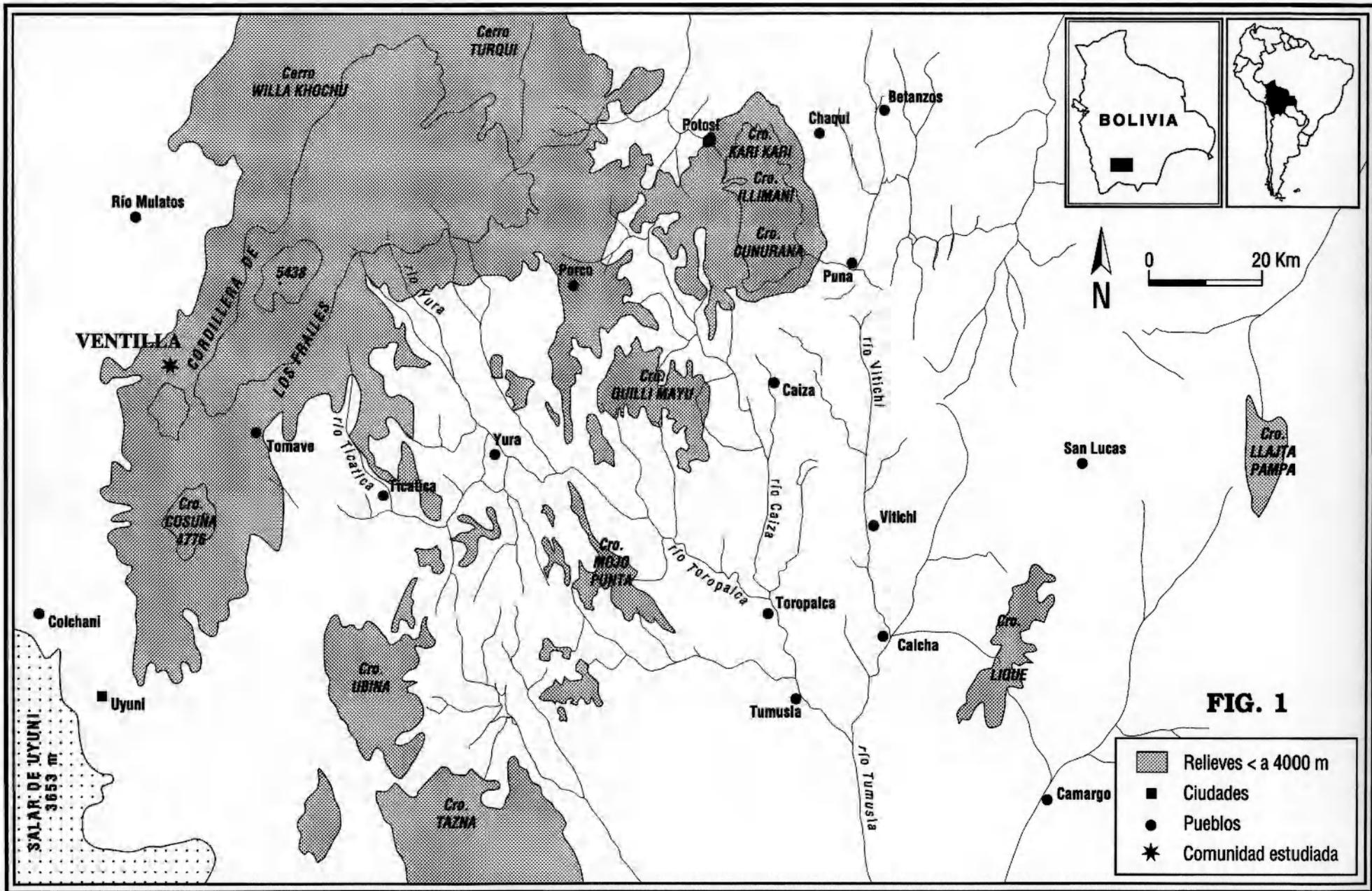


FIG. 1

- Relieves < a 4000 m
- Ciudades
- Pueblos
- ★ Comunidad estudiada

Localización de la zona estudiada

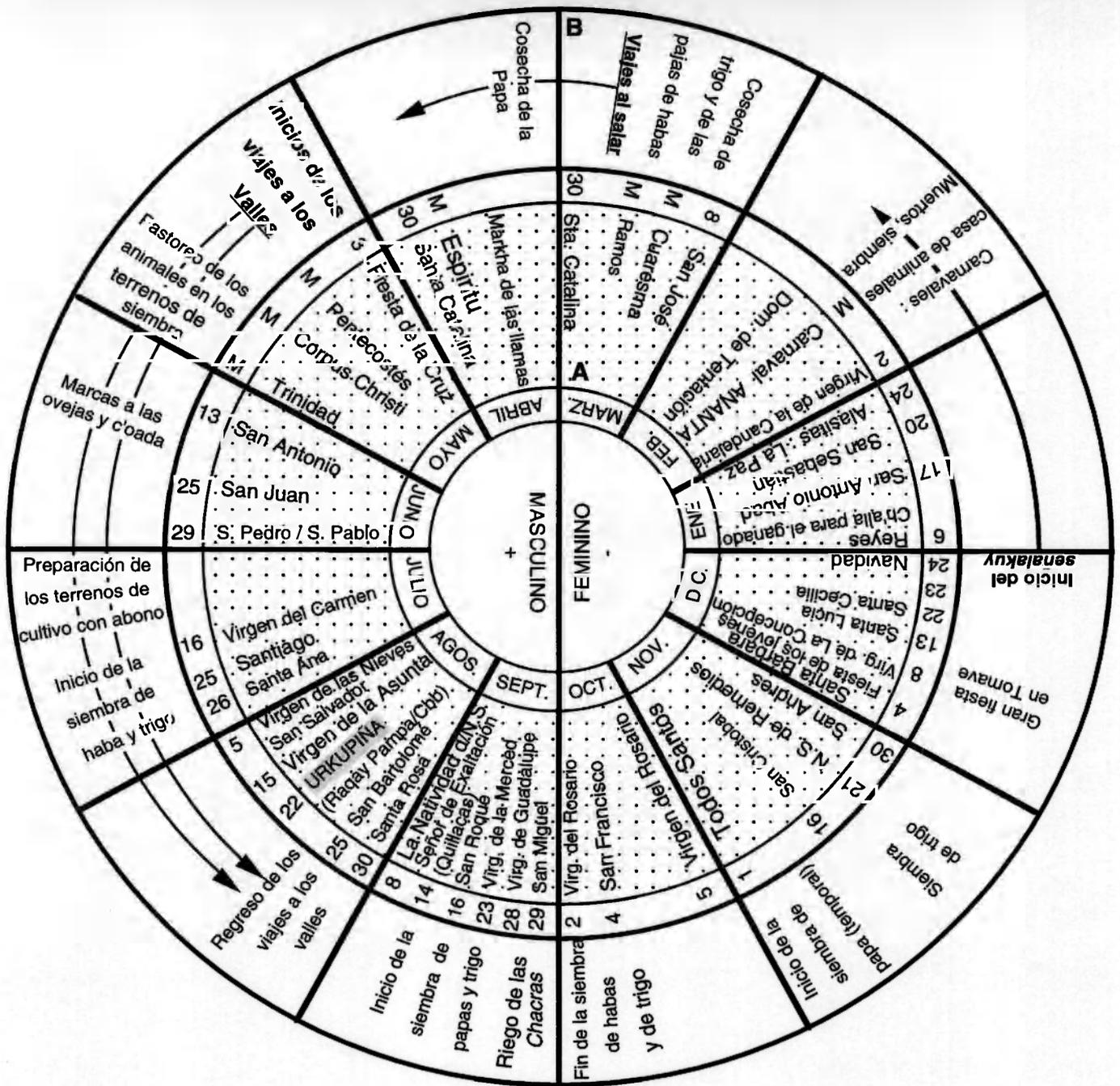


FIG. 2

ESQUEMA DEL CALENDARIO AGRO-RITUAL DE LA COMUNIDAD DE VENTILLA (DPTO. DE POTOSI) A PARTIR DEL CALENDARIO CATOLICO-ANDINO

Adaptado segun los datos de : RAYMI, n° 7. 1989 : 35. ; E. Cortés, 1993 : 192 ; Mendoza et al., 1994 : 53 y las informaciones recogidas en la comunidad

A Fiestas católicas

B Actividades propias a la comunidad

M. Movable

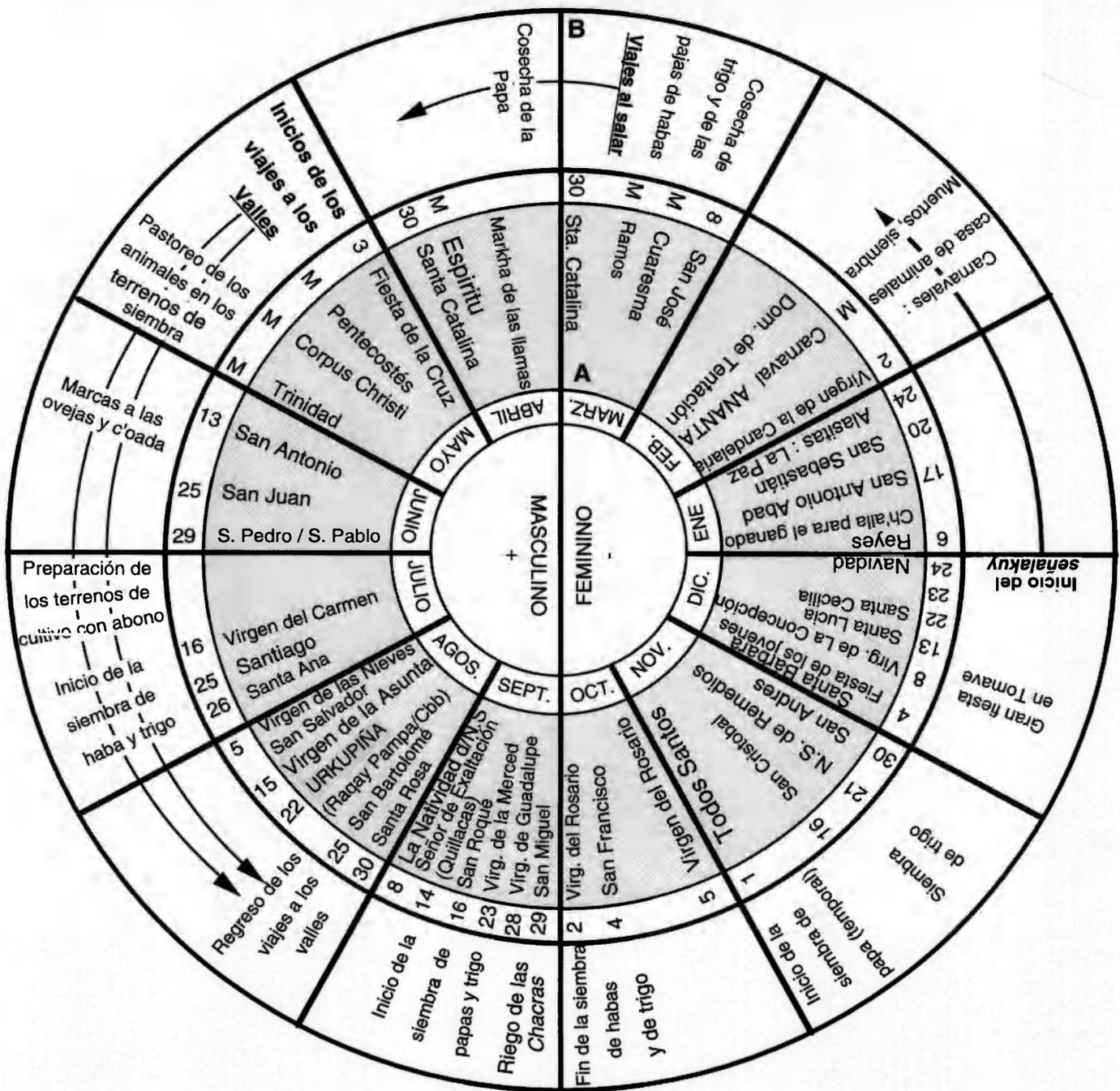


FIG. 2

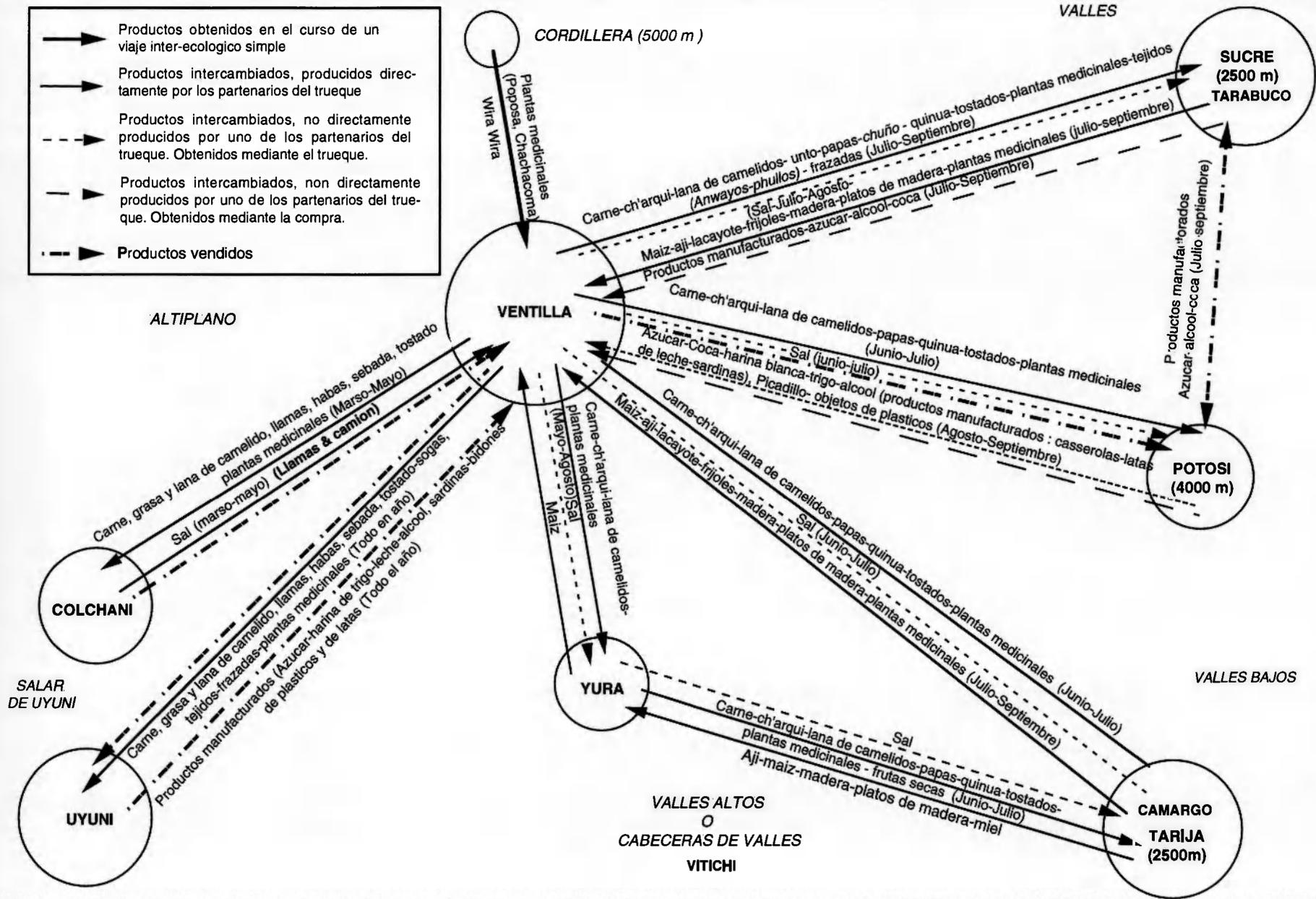
ESQUEMA DEL CALENDARIO AGRO-RITUAL DE LA COMUNIDAD DE VENTILLA (DPTO. DE POTOSI) A PARTIR DEL CALENDARIO CATOLICO-ANDINO

Adaptado según los datos de : RAYMI, n° 7. 1989 : 35. ; E. Cortés, 1993 : 192 ; Mendoza et al., 1994 : 53 y las informaciones recogidas en la comunidad.

A Fiestas católicas

B Actividades propias a la comunidad

M. Movable



ESQUEMA DEL SISTEMA DE TRUEQUE DE LA COMUNIDAD DE VENTILLA. (DPTO. DE POTOSI). BOLIVIA

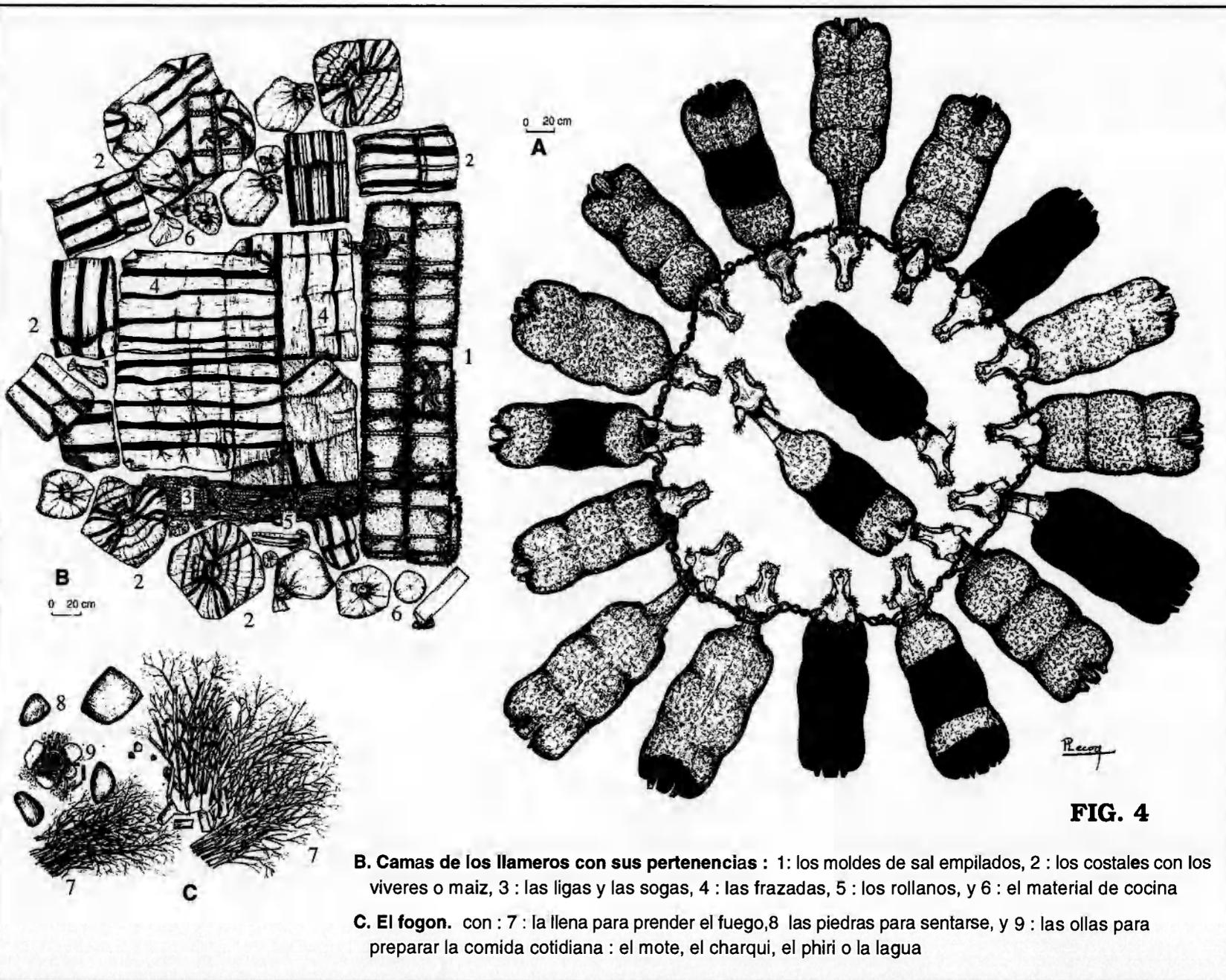


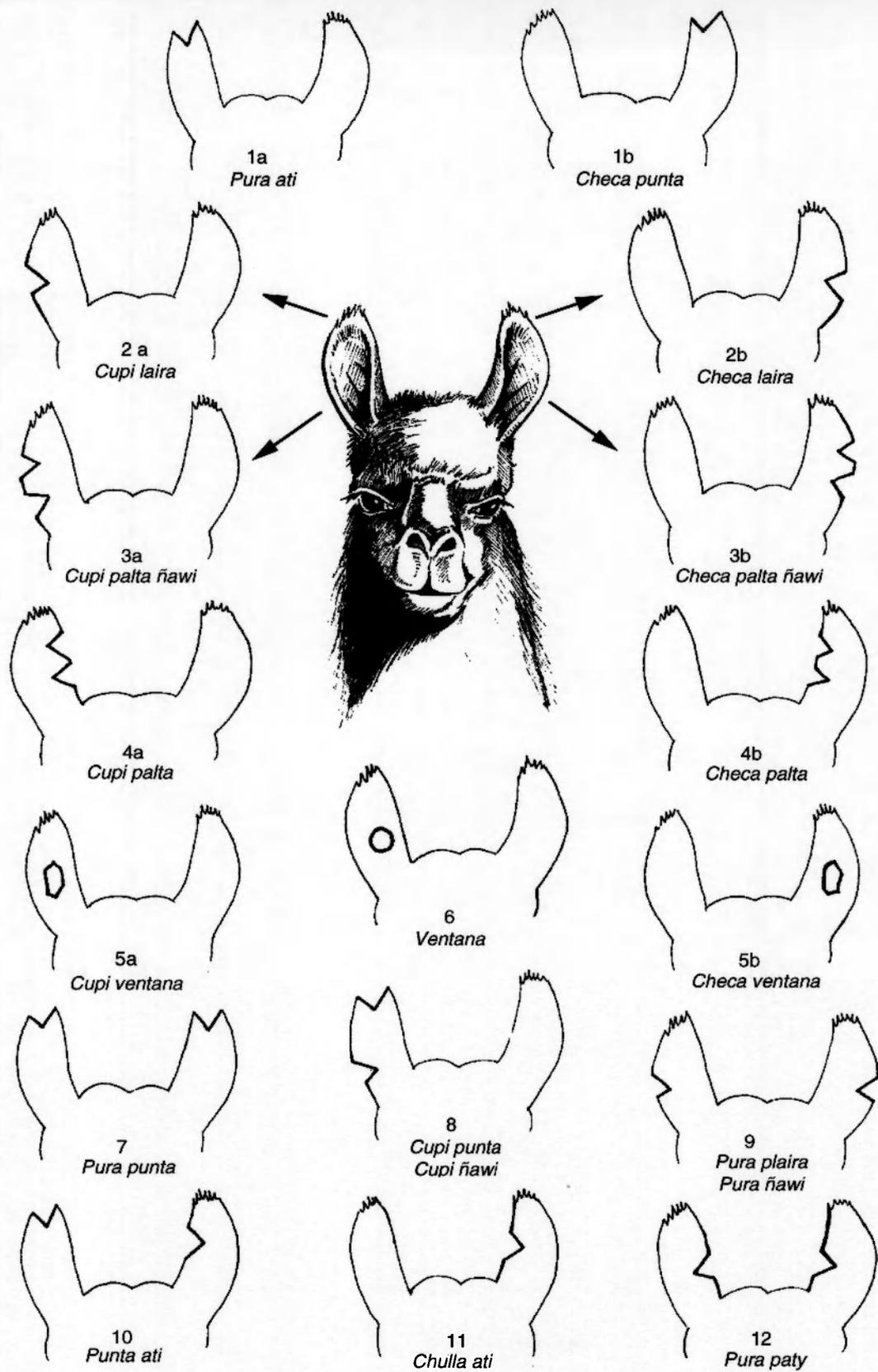
FIG. 4

B. Camas de los llameros con sus pertenencias : 1: los moldes de sal empilados, 2 : los costales con los viveres o maiz, 3 : las ligas y las sogas, 4 : las frazadas, 5 : los rollanos, y 6 : el material de cocina

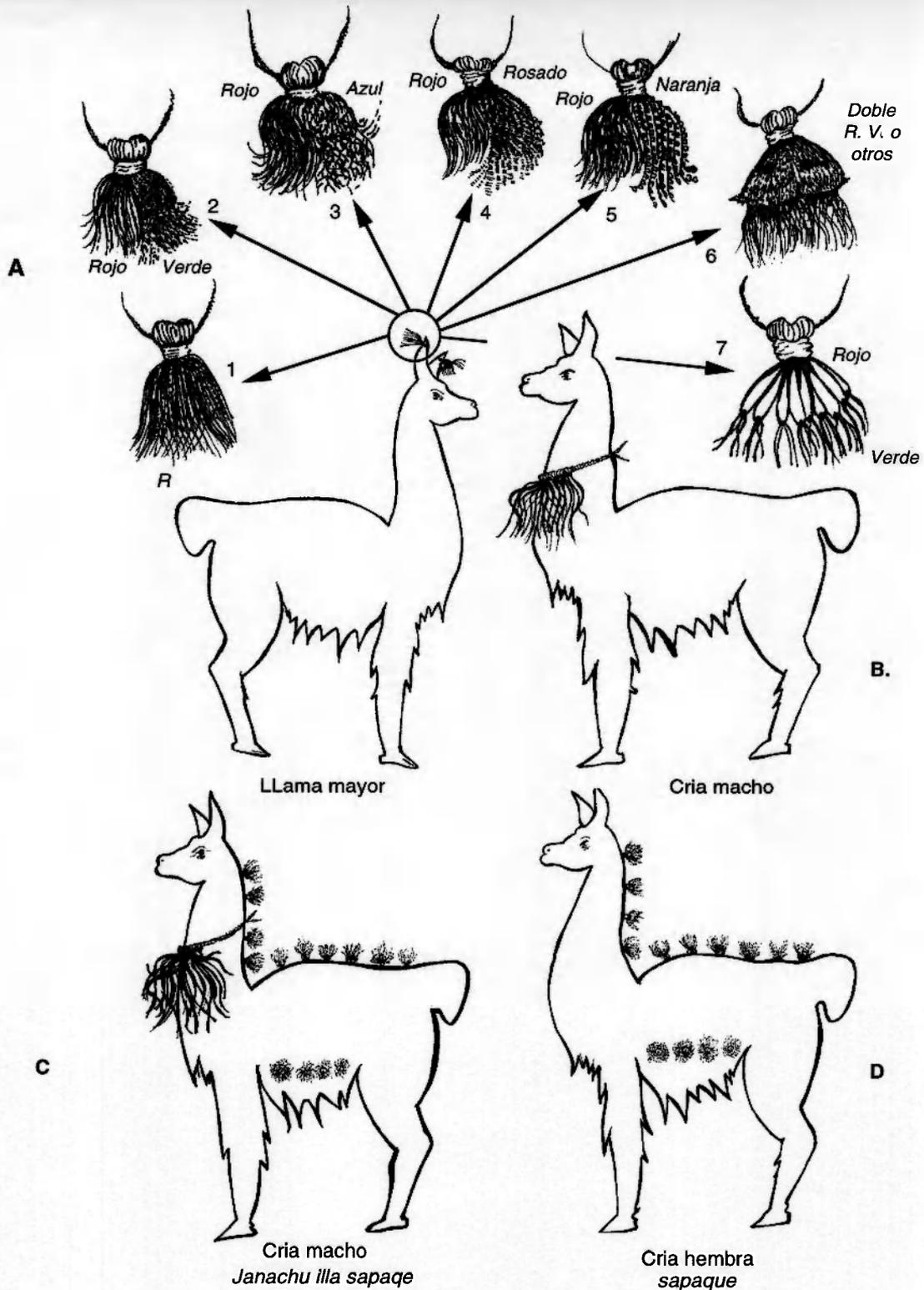
C. El fogon. con : 7 : la llena para prender el fuego, 8 las piedras para sentarse, y 9 : las ollas para preparar la comida cotidiana : el mote, el charqui, el phiri o la lagua

CAMPAMENTO TIPICO DE LOS LLAMEROS EN EL CURSO DE UN VIAJE DE TRUEQUE A LOS VALLES

BIBLIOTECA ETNOLOGICA
COCHABAMBA - BOLIVIA



TIPOLOGIA DE LOS DISTINTOS CORTES DE OREJAS UTILIZADOS EN LA ZONA DE TOMAVE-VENTILLA (DPTO. DE POTOSI, BOLIVIA) FIG. 5



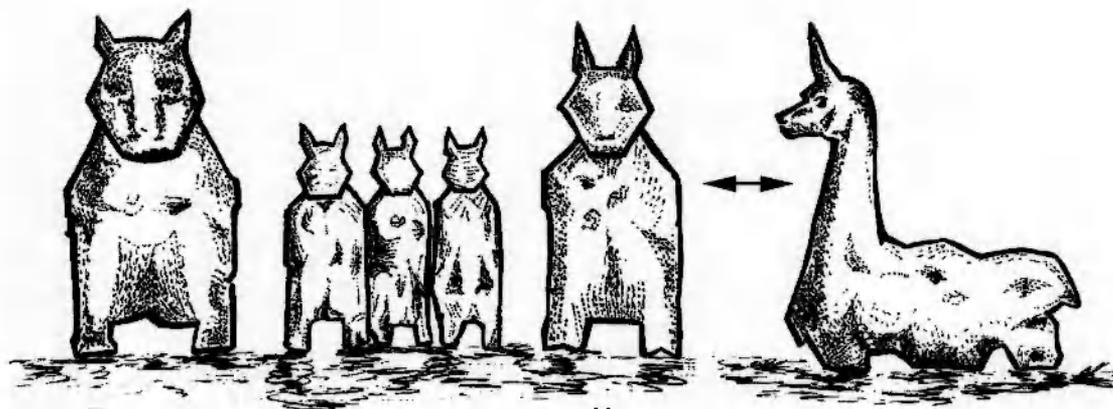
TIPOLOGIA DE LOS DISTINTOS TIPOS DE T'IKAS Y ENFLORAMIENTOS DE LAS LLAMAS MAYORES Y DE LAS CRIAS (Comunidad de Ventilla ; Dpto. de Potosi. Bolivia)

A : T'ikas o flores de distintos colores. 1 a 5 : para las llamas mayores a 1 año ; 5. para el Yaso o delantero ; 6. Para las hembras.

B - D : Adornos de las crias machos y hembras menores a 1 año.

B. Con el cuello ; C. con el cuello y pompones ; D con pompones simples.

FIG. 6

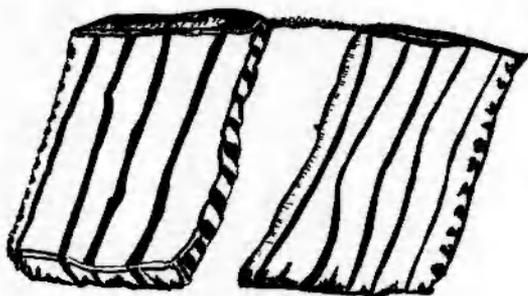


Tata cuna llama

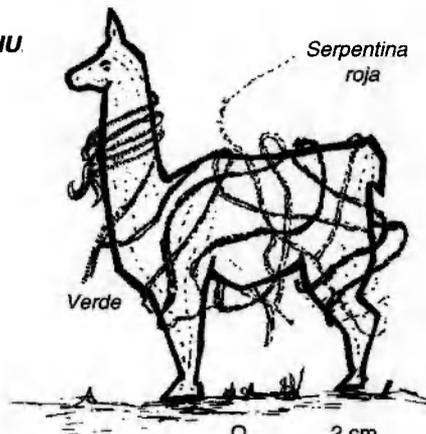
Malton & Llullus llamas

Mamacuna llama

4 SAPAQ' & ILLA JANACHU



2. Wistal capi

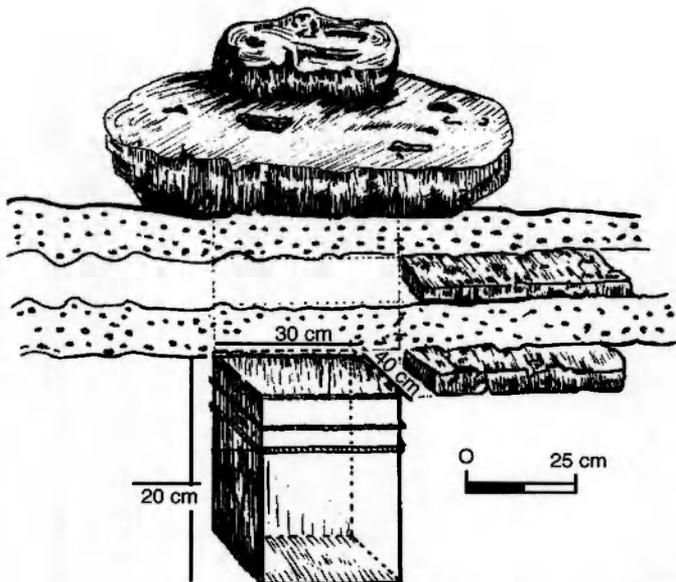


Serpentina roja

Verde

0 2 cm

3 untu llama

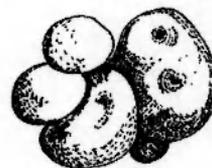


1. QUENTA

0 25 cm



5 Ultis



6 Jawantilla

FIG. 7

OBJETOS RITUALES UTILIZADOS EN LAS DISTINTAS CEREMONIAS AGRO-PASTORALES (COMUNIDAD DE VENTILLA ; DPTO. DE POTOSI)