

Reflexiones acerca del *irpado* o «casamiento» en los ritos ganaderos altoandinos

Julieta ELIZAGA COULOMBIÉ

Subdirección de Investigación -
Servicio Nacional del Patrimonio Cultural (Santiago, Chile)
jelizaga@gmail.com

Código ORCID: 0000-0002-3354-6267

RESUMEN

En este trabajo reflexionamos sobre el *irpado*, en el marco del ritual de *señalaky*. Descrito por los pastores como un «matrimonio de los animales», su nombre proviene de *irpa*, nombre dado a los animales «casaderos», que procrearán durante el año entrante. El término tiene, al menos, dos acepciones: por un lado, las acciones de acompañar y conducir, que podrían asociarse tanto a los viajes interregionales como al pastoreo. Asimismo, se traduce «pichón», remitiendo al vínculo simbólico entre aves y camélidos. A partir de aquí, nos preguntamos sobre algunos aspectos de las relaciones entre los pastores altoandinos y sus rebaños.

PALABRAS CLAVE: *pastoreo andino, Perú, ritos ganaderos, señalakuy, irpas, irpado*

Reflections on the *irpado* or Animal Wedding in Highland Andean Herding Rituals

ABSTRACT

In this study, we explore the concept of *irpado* within the context of the *señalakuy* ritual. Described by shepherds as an «animal marriage», it refers to the selection of two animals, breeding in the upcoming year. The term encompasses two main meanings: the actions of guiding and accompanying, possibly related to interregional travels and herding, and the symbolic connection between birds and camelids, as indicated by its translation to *picbón*. This prompts an investigation into the dynamics between High Andean shepherds and their flocks.

KEYWORDS: *Andean herding, Perú, herding rituals, señalakuy, irpas, irpado*

INTRODUCCIÓN

EL RITUAL DEL MARCADO de los rebaños, también llamado *señalakuy*, *uywa tikachay*, floreo, señalada, herranza y *wayñu*, según variaciones regionales, constituye una práctica bien extendida entre las poblaciones altoandinas dedicadas a la crianza de ganado, en la cual se articulan y renuevan las relaciones entre las diversas entidades que intervienen en la provisión y bienestar de los rebaños: entre personas humanas, entre pastores y rebaños, entre estos y las entidades no humanas vinculadas a la fertilidad y potencia de los elementos, en especial los *apus* y la Pachamama; y, de modo más amplio, entre los diferentes ecosistemas que componen la economía andina, cada uno con sus propios humanos, rebaños y potencias no humanas a su vez.

Este trabajo recoge algunas de las experiencias del trabajo de campo desarrollado por la autora entre 2008 y 2009, en el distrito de Macusani, departamento de Puno, Perú, con familias y comunidades de criadores de rebaños de alpacas, ovejas y llamas. Macusani, capital de la provincia de Carabaya, se encuentra a una altura de 4,436 m s. n. m., con temperaturas bajas todo el año, que pueden llegar a los -20 °C en la madrugada, heladas frecuentes en los meses de invierno y lluvias que se distribuyen mayormente entre los meses de noviembre y abril, si bien en meses anteriores es posible que se produzcan lluvia y nevadas.¹ Históricamente, y posiblemente desde la época prehispánica, una de las principales actividades económicas la constituye la crianza de camélidos sudamericanos, a la que se adicionó, desde el contacto con los europeos, el ganado ovino.² La crianza de rebaños se vio favorecida por condiciones climáticas y medioambientales excepcionales, con abundancia de bofedales, vegas y cursos de agua; los cuales, no obstante, han disminuido progresivamente su extensión y caudal, producto del cambio climático.³ Se trata de una situación que preocupa a los pastores, y que no abordaremos aquí dado que se aleja del tema central de este trabajo, no obstante constituye una amenaza para la continuidad de un modo y sentido particular de vida y de relación con el en-

1 Según mi propio registro durante el trabajo de campo.

2 Hostnig (2008) señala que Carabaya, junto con Junín, un poco más al norte, pudo haber sido uno de los focos de domesticación de camélidos silvestres en la prehistoria. Es significativo que actualmente ambos departamentos concentran la mayor cantidad de lagunas altoandinas (véase la siguiente nota al pie). Como veremos más adelante, existe una relación simbólica entre las lagunas, los afloramientos de agua y el origen mítico de los rebaños.

3 El *Inventario Nacional de Glaciares y Lagunas de Origen Glaciar*, elaborado por el Instituto Nacional de Investigación en Glaciares y Ecosistemas de Montaña, INAIGEM (2023), señala una disminución del 56 % en los glaciares del territorio peruano con respecto al primer inventario realizado en la década de 1960. El mismo documento sitúa el mayor número de lagunas de origen glaciar en los departamentos de Puno y Junín.

torno.⁴ Esta relación es señalada por los pastores macusaneños como la «vivencia de la alpaca», cuestión que engloba no solo el vínculo con los rebaños, sino con todos los aspectos que configuran la experiencia vital compartida con ellos, desde los aspectos económico-productivos hasta la mantención y renovación ritual de los vínculos con las fuerzas generativas de la naturaleza.⁵ Sin embargo, como lo han evidenciado diversos autores (Arnold y Yapita, 1998; Bolton, 2022; Bugallo, 2014; Flores, 1990; Rivera Andía, 2022; Van Kessel, 1992; entre otros), la compartimentación occidental de la experiencia entre lo productivo y lo ritual resulta artificial, ya que no se concibe la salud y abundancia del rebaño sin una adecuada relación con el *apu*, entidad tutelar representada en las altas montañas, que se considera pastor y guía de personas y animales.⁶ Es en este contexto que el *señalaky* cobra sentido.

-
- 4 Para un análisis reciente sobre los impactos de eventos climáticos atípicos en las relaciones de pastoreo, véase Bolton (2022).
 - 5 Tanto Macusani como, en general, Carabaya, se autodenominan «capital alpaquera de Perú y el mundo», frase que se repite en diversas instancias, como en monumentos urbanos y en el mismo himno de Carabaya, que se refiere a la provincia como «tierra generosa, capital alpaquera del mundo», lo que da una idea de la relevancia de la actividad pastoril en la configuración de una identidad regional ligada a los rebaños. Del mismo modo, anualmente y organizado por el municipio, se celebra el Día Nacional de la Alpaca, en la que se conjugan la productividad comercial con la mantención de tradiciones y ritualidad pastoril. Cabe señalar que, junto a la crianza de camélidos, la minería de oro y uranio tiene una creciente presencia e importancia en la región.
 - 6 Como señala Xavier Ricard Lanata (2008, pp. 53-75), el *apu*, que es también *runa michiq* (pastor de personas) y *llaqta michiq* (pastor de pueblos), se configura como ordenador-organizador y animador de la vida (*kamachiy*). Sobre esto último, el mismo Lanata (2008, p. 55) señala, a partir de los trabajos de Gerald Taylor sobre la raíz verbal del quechua *kama*, que el sentido de animar es, más que el de crear, el de llevar las cosas a su propia realización, es decir, a convertirse en lo que sustancialmente son.

En general, el ritual del marcado dura entre tres y cinco días, dependiendo de la cantidad de animales por rebaño, de cuántas familias participen y de los recursos disponibles para la ocasión. Los pastores de Macusani marcan a sus animales preferentemente en agosto, pero es posible hacerlo hasta el 31 de octubre.⁷ Después de esto se corre el riesgo de que sean reclamados de vuelta a su origen,⁸ en el *mundo-otro*, como me fue señalado en dos ocasiones. En efecto, en conversación con Rufo Velarde, durante el *señalakuy* en Occo Huma: «Si no se marca el animal hasta el 31 de octubre, el 1° se lo llevan los muertos... el animal muere»; y en conversación con Cirilo Peralta y Reina Vilca, en Macusani:

J.E.: ¿Por qué no se puede hacer después (el Señalakuy)?

C.P.: Porque el animal señalado está protegido del muerto, que si no tiene señal o pintura se lo lleva el muerto.

J.E.: ¿El antepasado?

C.P. y R.V. (a dúo): ¡Sí!

C.P.: Entonces, para que no se lo lleve, hay que marcarlo.

En esta fecha se marcan llamas, alpacas y ovejas. Además, en Macusani, se celebra a las vacas en febrero. Hay algunas variaciones regionales con respecto a las fechas, sin embargo, en los casos consultados las fechas alternan entre el mes de agosto, San Juan en junio y Carnavales en febrero. Un análisis comparativo de las fechas y épocas

7 Al igual que en otras localidades andinas, en Macusani agosto se considera el mes en que la Tierra, la Pachamama, está hambrienta y se abre para recibir alimentos luego de los meses secos del año (Carrasco y Gavilán, 2009, p. 93; Fernández Juárez, 1995, p. 82). Hans Van den Berg (1989, p. 13) se refiere a este tiempo como el «paso de la muerte a la vida», porque se comienza a preparar la tierra para la siembra. En Macusani, además, los viajes hacia y desde Cusco con caravanas de llamas partían y regresaban durante agosto, cuando la temperatura era un poco más elevada y aún no había riesgo de tormentas eléctricas.

8 Lucila Bugallo menciona, para la puna jujeña, esta misma previsión. Los animales deben ser marcados para Todos los Santos, 1 de noviembre, para que «las almas no se lleven el ganado» (Bugallo, 2014, p. 325).

en que se realiza la ceremonia de marcado arroja, como lo señalan Arnold y Yapita (1998, p. 122), una relación con los cambios de estación entre la temporada húmeda y la seca.⁹

Como señala Rivera Andía (2012, pp. 171-172),¹⁰ el ritual de marcado tiene una estructura que puede entenderse a partir de tres secuencias o partes constitutivas: la preparación (material, anímica), la instancia nuclear y la secuencia que permite el regreso al tiempo-espacio de lo cotidiano. La separación entre una y otra es difusa, pues cada acción da sentido y paso a la siguiente. Asimismo, tampoco es fácil determinar cuándo inicia efectivamente la preparación (si dentro

9 Por ejemplo, para Lirima Viejo, en el norte de Chile, Van Kessel (1974, p. 43) registró en 1973 el floreo en el mes de agosto, para Carnaval, en el que se marcaban llamas, alpacas y ovejas, pero también menciona que para los rebaños de corderos que posee la comunidad en el sector de Lahuane, se realiza el 24 de junio, coincidente con la festividad de San Juan, y en diciembre porque «los corderos arrojan dos veces al año y... necesitan más fuerza para parir dos veces al año». El mismo Van Kessel (2002, pp. 70-72) refiere que en Urqhurarapampa, en la provincia de Melgar, colindante con Carabaya, cada tipo de rebaño tiene su propia fecha: para los vacunos el marcado se lleva a cabo en Carnavales; la fiesta de las ovejas en junio, para San Juan; para llamas y alpacas se diferencia entre *señalakuy*, para los animales adultos, que se realiza en octubre, y *wallqhacha* para las crías, en Carnavales. Zorn (1987, p. 490) indica que, en Macusani, el marcado se realiza en febrero-marzo y/o en agosto, mientras que Arnold y Yapita (1998, p. 122) señalan que, en Qaqachaka, Bolivia, se realiza en dos momentos: en la época de lluvias entre fines de diciembre e inicio de febrero, y en la época seca entre fines de junio y mediados de agosto. Dransart (2002) para Isluga, en Chile, refiere el marcado en dos instancias: para los camélidos entre Año Nuevo y Carnaval, y para las ovejas inmediatamente después de esa fecha. Spahn (1962), por su parte, para la precordillera de Antofagasta, también en Chile, lo describe en el mes de junio para la fiesta de San Juan. Bugallo (2014, pp. 324-325) menciona que la señalada de llamas, alpacas y ovejas se realiza en el departamento de Cochinoca, Jujuy, Argentina, entre después de Navidad y antes de finalizar el Carnaval (entre diciembre y febrero), y en caso de las llamas también en agosto o eventualmente en junio, para San Antonio.

10 Específicamente para los ritos ganaderos en el valle de Chancay. La observación nos parece sumamente interesante, pues hemos observado un orden similar en el *señalakuy* de Macusani (véase Elizaga, 2022).

de los días del ritual, o semanas, meses e incluso años antes, con la preparación de alimentos y recolección o elaboración de artefactos), ni cuándo termina (si el último día o justo antes de comenzar el próximo *señalaky*, o entremedio, cuando se empieza a preparar todo para una nueva ceremonia). Sin embargo, existe una serie de instancias determinantes y que, en la zona de Carabaya, comienza la víspera del día de marcado con el *pago* a la Pachamama o Santa Tierra. De su buena recepción, cuya evidencia es la ceniza blanca e impoluta que resulta de la quema de la ofrenda, depende la realización de las actividades de los días venideros. Durante los días centrales o nucleares se lleva a cabo el marcado, en el que cada familia hará una incisión o corte particular en las orejas del ganado.¹¹ Las marcas se llaman asimismo «señales», de lo que se desprende la quechuzización *señalaky*.¹² Igualmente, las orejas de llamas y alpacas se adornan con pompones de lanas de colores llamadas «flores» o *chimpu*, en quechua, «señal, marca o signo» (Laimé et al., 2007, p. 21); asimismo, «halo» (Cusihuamán, 1976, p. 37), «marcar con un hilo a los animales, o en un recipiente para determinar la cantidad de granos, papas, etc. que se quiere obtener al llenarlo» (Itier, 2017, p. 84) y «halo del sol y o de la luna» (Itier, 2017, p. 85). Es durante los días centrales del *señalaky*, al iniciar el marcado de alpacas y ovejas, que se lleva a cabo el *irpado*, del cual nos ocuparemos en este trabajo.

11 En algunos casos, como el de la crianza industrializada de alpacas, o cuando no se cuenta con tiempo, personas o dinero, se recurre al *aretado*, es decir, a la colocación de un distintivo numerado (un arete, pues de todos modos va en la oreja), que identifica a cada animal del rebaño. El *aretado* no tiene carácter ritual, como se me señaló en una conversación respecto de los que se hacía en un fundo de la zona: «No hacemos *señalaky*, hacemos aretado o tatuaje... mi papá tampoco lo hacía... ni los pastores que trabajan con nosotros lo hacen... no bailamos, no hacemos nada, normal nomás».

12 En este trabajo nos referiremos indistintamente a *señalaky*, que es el término utilizado por los pastores de Macusani, y a «marcado» que, como veremos, se encuentra en el campo semántico que configura este ritual.

Desde la víspera hasta su finalización el ritual puede ser concebido como una instancia de negociación, intercambio y reafirmación de la tenencia de los rebaños (Elizaga, 2023; Lecoq y Fidel, 2003; Rivera Andía, 2012, 2023; entre otros), que tiene lugar a partir del desplazamiento ritual desde la instancia de lo cotidiano hacia un tiempo-espacio distinto, en este caso, el mundo de los seres generativos, siguiendo la lógica andina del intercambio y complementación de recursos bien descrita en la literatura.¹³

Durante el desarrollo del ritual diversas «señales» van dando cuenta de dicho desplazamiento.¹⁴ Los animales reciben un trato especial, que va marcado por el uso de nombres especiales: *machu* para las llamas macho y *chullumpi* para las hembras, *ch'usllu* para las alpacas y *chita* para las ovejas. Como señaló Cirilo Peralta, en Macusani, sobre el día de marcado:

[...] ese día, pucha, era sagrado para las alpacas, se llamaban... tenían sus nombres, nadie las insultaba, porque estaban en su día. Por ejemplo a las llamas se les decía *machu*, y a los machos siempre se les decía *machu*, y a las hembras se les decía *chullumpi*, y a las alpacas se les decía *ch'usllu*.

13 El mundo de los seres generativos, *apu*, Pachamama, y también de los ancestros y seres no humanos del universo espiritual andino, identificado como Ukhu Pacha, mundo de abajo. Xavier Ricard (2008) lo llama «mundo otro», en tanto se trata de un mundo con características propias, opuestas o complementarias a las del mundo cotidiano. Es esta última forma la que adoptaremos en este trabajo, pues resulta adecuada para desarrollar algunas de las ideas relacionadas con el vínculo animal-pastor.

14 Me refiero a *señales* en el sentido que le da Van Kessel (2002) al término, es decir, indicadores. Si bien el autor se refiere a manifestaciones de la fauna, la flora o a la lectura de oráculos para el conocimiento y la previsión agrícola, tomamos esta idea para referirnos a aquellos elementos sutiles que, solo para el observador atento y conocedor de sus significados, proporcionan información sobre un determinado estado de cosas. En este caso, el hecho de encontrarse en el tiempo-espacio ritualizado.

Asimismo, el consumo de diferentes tipos de comidas y bebidas, y el uso de determinadas prendas de vestir, dan cuenta de un *estar* especial, fuera de lo cotidiano. Profundizaremos sobre estos aspectos más adelante.

El *irpado* se lleva a cabo en este contexto, en el momento central de la actividad del marcado, es decir, al centro de la celebración ritual o, en otros términos, cuando la inmersión en el *tiempo-espacio-otro* es mayor. Ocurre como instancia inicial del marcado de cada tipo de rebaño, y los pastores lo refieren como un matrimonio de los animales.¹⁵ Como veremos más adelante, se trata de una instancia relevante para la fecundidad de los rebaños, a la que se le dedica especial tiempo y dedicación.

Además, la palabra *irpa*, de la que se deriva la castellanización *irpado* y otros términos relacionados que la incorporan como prefijo o sufijo, posee una multiplicidad de significados que nos parece sugerente en términos de su relación con actividades y movimientos propios del pastoreo y, asimismo, sobre algunas creencias y relatos míticos sobre el origen de los rebaños, en especial vinculados a los ojos de agua y a las aves que habitan en sus inmediaciones. Por esta razón, consideramos que es posible hablar de un campo semántico en torno a la fecundidad y bienestar del ganado, en el que *irpa* y la práctica del *irpado* nos permitirían adentrarnos y, de este modo, aproximarnos a una dimensión de la relación de los pastores con sus rebaños.

15 Presento la idea de un *tiempo-espacio-otro* a partir de Xavier Ricard Lanata (2008), que llama *mundo-otro* al dominio de los seres generativos y espirituales, como el *apu* y los ancestros. Este mundo se distingue por presentar relaciones y características de personas, animales y seres espirituales alternativas a las que se experimentan en lo cotidiano.

UN MATRIMONIO DE LOS ANIMALES

Como mencionamos arriba, el *irpado* tiene lugar durante el día o días centrales del *señalaky*, es decir, en el contexto de la realización de las marcas y perforación de las orejas. En Macusani, el *irpado* también es llamado matrimonio de las *irpas* (Delgado, 1971), y en su forma quechua se le denomina *irpaska*. Esta ceremonia tiene lugar antes de comenzar el marcado de *ch'usllus* (alpacas) y *chitas* (ovejas).¹⁶ Arnold y Yapita (1998, p. 127) lo describen como una celebración de la fertilidad femenina del rebaño y la iniciación de los animales jóvenes en la madurez, haciendo hincapié en el significado de «seguir» que tiene el vocablo *irpa* en aymara, y que en el contexto de este trabajo nos interesa explorar. En castellano, en la puna de Jujuy, noroeste argentino, se le llama «casamiento» (Rivet, 2021, p. 70).¹⁷

Durante el *señalaky* de la familia Tinta-Velarde, Teófilo Tinta y Rufo Velarde, en Occo Huma, Macusani, se refirieron así a este momento:

J.E.: ¿Qué son las *irpas*?

T.T.: Es como hacer casarlo en un matrimonio.

R.V.: La *irpa* es como un matrimonio, macho y hembra, que al año van a producir.

16 En Macusani no observé *irpado* de las llamas, pero otros autores, por ejemplo, Arnold y Yapita (1998) para Qaqachaka, Bolivia, sí lo mencionan.

17 En castellano, en la puna de Jujuy, noroeste argentino, se le llama «casamiento» (Rivet, 2021, p. 70). Spahni (1962, p. 33) para el desierto de Atacama, si bien no menciona esta instancia, sí refiere un momento de la ceremonia al final del marcado que se llama «merienda de honor o boda»; mientras que Van Kessel (1974, p. 42) indica que, en el floreo de Lirima, se escogen cuatro machos, considerados los mejores, y que serán los futuros reproductores, y se los trata con especial esmero y cariño, aunque en este último caso no hay referencia al casamiento si vemos una acción de separar, que es otra de las acepciones de *irpa*, como veremos más adelante.

En esta del parte del *señalaku*, dos animales del rebaño —macho y hembra— se eligen y emparejan. Se cortan sus orejas y su fibra es pintada con *taku* o tierra roja simulando ropa, a modo que parezca que están vestidos, los machos con ponchos, las hembras con mantos, como señalan los pastores (figuras 1 y 2). Las llamas se pintan todas con *taku*, mientras que en el caso de alpacas y ovejas solo las *irpas* reciben este tratamiento, que en quechua llaman *takuska*.¹⁸ Como señaló Teófilo Tinta, en Occo Huma, el marcado se hace «con la tierra, esto se llama *taku*, pero en realidad es la tierra, la misma tierra, es como el color, como una pintura».¹⁹

18 Van Kessel (2014, p. 71) menciona que también en Urqurapampa, cerca de Macusani, en el marcado de las ovejas también se «viste» a los animales casaderos con *taku*, pintando a la hembra con mantón (*phullu*) y al macho con poncho, según la diferenciación del atuendo por género, utilizada por los mismos pastores. La idea de vestir a los animales está también presente en el floreo de Isluga, en el que estos se «visten» con *chimpu*, *wistalla* (bolsa tejida), *sarsillu* (pompones en las orejas) y pompones con forma de sombreros (Dransart, 2002, p. 84).

19 Para el área del Cusco, el diccionario de Itier (2017, p. 208) lo traduce como «tierra de color rojo que sirve para marcar los animales» y «marcar a los animales con *taku*», pero, sugerentemente, la acepción del término en el quechua de Ayacucho, la definición es «mezclar combinando (por ej. distintas harinas)». A su vez, Layme et al. (2007, p. 113) proporcionan algunos términos cuyo sufijo es *taku*, relacionados con alborotar, asustar, inquietar; sin embargo, uno de ellos, *takuriku*, contiene también la acepción «tr. Wakjinayachiy. Alterar. Modificar, cambiar la esencia o forma de una cosa». Por su parte, González Holguín (1989, pp. 334-335) separa «*Taco*. Almagre, o color colorado» de «*Tacurvarini*. Trabucar o reboluer (sic) las cosas compuestas» y «*Tracuibakuni*. Reboluer de alto a baxo quanto ay [sic] buscando algo», siendo estos dos últimos términos quizás vinculados a la segunda acepción moderna de *taku*. En aymara, Bertonio (2006, p. 699) presenta significados similares, pero aporta una información adicional: «*Tacu*: Una tierra colorada que es medicinal, bebiéndola desleída», lo que coincide con estudios actuales sobre geofagia medicinal y alimentaria en regiones del altiplano andino. En el caso del *taku* se indica que «además de ser utilizado como pintura o pigmento para marcar el ganado, también es empleada para curar la demodicosis [un parásito] en los animales... y es vendido para tratar pequeñas molestias del pecho, problemas cardíacos, fiebres, ataques de dolor, dolor en los costados, úlceras, mal de aire y depresión. También es usado como astringente para curar cortes» (Browman, 2004, p. 138).

Asimismo, a las *irpas* se les hace beber y masticar coca. El *irpado* de las alpacas se diferencia del de las ovejas en que, en el segundo, se hace una especie de cama con paja brava, sobre la cual se tienen de la pareja de animales. También en que —durante el *irpado* de los *ch'usllus*— los pastores se cubren con prendas gruesas (ropa y frazadas tradicionalmente de lana, y actualmente también de materiales sintéticos), para simular la fibra de las alpacas. En el caso de las *chitas* lo importante es bailar, como lo señaló Victoria Velarde: «es para que sean tranquilas, porque cuando bailas las *crittas* también bailan».

Hay otras diferencias significativas en el *irpado* de alpacas y ovejas, que tienen que ver con la incorporación de artefactos, sustancias y sonidos, esto último tocando un tipo de música que le es propio a cada animal. En el caso de las *chitas* se las hace beber de las *chivanas* (vasos de greda) con forma de ovejas, siendo la bebida el aguardiente que, según los pastores, tiene un sabor fuerte y quemante en la garganta, como la misma fibra de las ovejas, de tacto rústico, no tan suave como la de las alpacas. El *irpado* de las *chitas* es acompañado con el sonido de los *pinkillos*, de tono agudo, que se asimila al tamaño más pequeño de las ovejas.²⁰ En el caso de las alpacas, la bebida es el vino con aguardiente (*alcoholcito*), que es ofrecido a la pareja de animales en conchas marinas, al son de los «medianitos, que se usan para *ch'usllus*», como informó uno de los asistentes para resaltar el contraste de estos instrumentos con los utilizados durante las libaciones del marcado de las llamas, los *phukus*, de sonido más grave, acorde al carácter y tamaño de estos animales (figura 3).²¹

20 El *pinkillo* (*pinkuyillo*), por su sonido agudo, es propio de la temporada lluviosa, y asimismo se considera que llama a las lluvias. Se trata de un instrumento de viento parecido a una flauta dulce. En 2010 fue declarado Patrimonio Cultural de la Nación en las provincias de Canas, Chumbivilcas y Espinar (Cusco, Perú), por su relevancia en las festividades y rituales de la región (Resolución Directoral Ministerial 2081/INC, del 27 de septiembre de 2010).

21 No nos referiremos al marcado de las llamas, pues, como dijimos más arriba, no observamos *irpado* en este rebaño. Sin embargo, es importante señalar que de

Durante el marcado de las *irpas*, la mujer de la familia que guarda el *mama q'epi* o atado ritual, generalmente la madre,²² raspa con un cuchillo unas pequeñas figurillas (*illas*) de piedra blanca (*mulhi*) con la figura de dos ovejas o alpacas unidas (figura 4), produciendo un polvillo que se deposita en la fibra de los animales.²³ Fernández (1995, p. 234) señala que también se raspan estas figurillas en las mesas o *misas* de ofrendas, en las que el polvillo o la piedra molida que cae es considerada «la sal del plato». Además, Fernández señala que el mullo de color blanco, tipo alabastro, no es tan apreciado como el de color grisáceo. Como veremos más adelante, hay una cualidad en las cosas de colores o aspectos grises, nubosos o indefinidos cuyo significado contrasta, precisamente, con el blanco brillante de la nieve, las alpacas y otros elementos que se consideran de *suerte*, y que tienen directa relación tanto con la fertilidad del ganado como con algunas instancias de paso hacia el *mundo-otro*.

Junto con las libaciones de los animales también se realizan las de los humanos. Los asistentes, de dos en dos, hombre-mujer, van realizando *ch'allas* (asperjando ritualmente la bebida hacia los animales y el suelo) y bebiendo de las *chivanas* el contenido de alcohol (según corresponda a cada animal), mezclando la sangre manada de las orejas

todos modos se realizan *ch'allas*, y en este caso la bebida pertinente es la chicha de jora (maíz) mezclada con aguardiente, que se toma de los vasos con forma de llama y se utiliza para rociar a los animales.

- 22 El *mama q'epi* contiene todos los elementos rituales utilizados durante el marcado, así como restos de las orejas cortadas en anteriores años. Cada familia posee su *mama q'epi*, y su vista está restringida tanto a extraños a la familia como a las personas en general, fuera del contexto del ritual. Elayne Zorn (1987) realizó una detallada etnografía sobre el uso y significado de estos atados en Macusani.
- 23 Diversas figurillas utilizadas en los ritos de pastoreo son confeccionadas con esta piedra. Se trata de un material blando, tipo alabastro, llamada piedra de Huamanga, Berenguela o «piedra del lago», esta última abundante en la zona del Títicaca (Riquelme, 2017).

que, con el alcohol, forma grumos.²⁴ Cada pareja realiza dos *ch'allas* en forma consecutiva, es decir, dos libaciones por dos personas. Esto resuena con lo propuesto por Tristan Platt (1976), con respecto a la condición especular y a la cuatripartición como principios ordenadores tanto del cosmos como de la sociedad andina. En ella, el concepto de *yanantín* aparece vinculado a la unión de la pareja humana, pero, de forma más amplia, también a lo que se considera par, conjunto de dos, ayuda entre dos partes. Pero Platt (1976, p. 48) también menciona que *yanantín* se utiliza para representar una relación no simétrica como, por ejemplo, entre hombres y mujeres, estados y territorios sometidos, y las mitades *hanan* (arriba) y *hurin* (abajo) que caracterizan el ordenamiento territorial tradicional andino. La asimetría se resolvería, en la pareja humana, mediante la unión sexual, mientras que, a nivel colectivo, el *tinku*, considerado por Platt una cópula ritual, cumpliría esta función (Platt, 1976, p. 42). Durante las *ch'allas*, hombres y mujeres, por separado, se animaban entre sí a beber más rápido que su pareja: «tienes que apurarte para que no te gane». Es interesante que, en el momento de la cópula simbólica de los animales (el casamiento), se genere esta especie de competencia entre géneros, más aún cuando en este contexto la abuela de la familia entona una canción en torno a la repetición del término *yanantín*.²⁵

24 Platt (2002, p. 134) refiere que, en las concepciones sobre el embarazo y el parto, en Macha, Bolivia, las guaguas humanas son formadas de los hilos de sangre que, como hebras de lana, se tuercen y se convierten en grumos en el útero materno. Igualmente, los grumos de sangre expulsados en el parto se asimilan a pelotas u ovillos (¿o pompones?) de lana (*murug'u*). Quizás, dentro del campo semántico de la fertilidad de los animales lanudos, los grumos que forma la sangre de las orejas de los animales pueden relacionarse con los grumos que dan origen a los bebés humanos y, por extensión, a las nuevas crías que surgirán de la unión de las *irpas*.

25 Lamentablemente no fue posible obtener una transcripción de esta canción. Al consultar a otros miembros de la familia, mencionaron que solo la abuela conocía-entendía la letra, ya que no estaba en quechua, sino en aymara.

LOS PECHONES, LOS PICHONES

El día de marcado se comen alimentos al inicio y al final, es decir, al amanecer y al anochecer. Durante la ceremonia misma solamente se consumen las bebidas que corresponden a cada animal, y el zumo de las hojas de coca hechas bolo y mantenido en los carrillos. La primera comida del día es el *machu caldo*, que se prepara con la carne seca de los pechos de las alpacas sacrificadas durante el año, los que han sido guardados para esa ocasión y que se trocean en la víspera.²⁶ Durante este momento, de modo cómico se me hizo notar que no se trataba de «pichones», sino de los «pechones» de las alpacas.

¿Por qué habría de ser necesaria esta aclaración, si ya se había mencionado que se trataba de la carne del pecho de las alpacas? Quizás porque ambas palabras, en el campo semántico que configura el ritual, se encuentran (demasiado) cerca, pues, como veremos, existen numerosas referencias a la relación entre aves y camélidos y, en específico en el caso de las *irpas*, entre estas y las aves jóvenes.

El corte de los pechones es una de las instancias inaugurales del ritual, y podríamos decir incluso que se encuentra en sus límites, casi afuera, entre lo cotidiano y lo ritual, pues ocurre con anterioridad al *pago* u ofrenda a la Santa Tierra, instancia verdaderamente inicial, ya que, de su buena recepción, se interpreta como la avenencia de los seres generativos para la realización del ritual. Se trata de un «pedir permiso», cuestión fundamental si consideramos que los días siguientes se transitará por un territorio ajeno, el del *apu*, de donde provienen los rebaños.

26 Es significativo que, al inicio del marcado, se consuma la sopa hecha con carne seca obtenida durante el año que pasó, mientras que, en la última comida del último día del ritual, podríamos pensar, inaugurando un nuevo ciclo hasta el próximo *señalakiy*, se consume la carne fresca, asada, y el hígado crudo y aderezado, de un animal sacrificado para esta ocasión. En otro trabajo (Elizaga, 2022) nos aproximamos a estas ideas, pero sería interesante explorarlas más a fondo.

Así, la referencia a los pechones-pichones se da en un momento bisagra; asimismo, en un momento de indefinición entre un estado o una cosa y otra. Veremos que estos momentos se repiten en el desarrollo del ritual y que es posible atisbar en todos ellos un sentido de fecundidad, ya sea con respecto a la reproducción de animales y humanos, como también en el sentido de engendrar más cosas, por ejemplo, dando paso a la siguiente etapa del ritual. También podríamos decir que son momentos «nudo», que tienen por función marcar un límite, y con ellos, un cierto ritmo.

Aquí conviene hacer un paréntesis para referirnos a una cierta cualidad visual-corporal que se repite en las referencias sobre el *mundo-otro*, así como también, en algunos relatos de un tiempo mítico anterior al presente. Se trata de la indefinición de las formas, producto de la ausencia de luz, o mejor dicho, de su difuminación. Como han señalado varios autores (Cereceda, 1990; Ricard Lanata, 2008; Elizaga, 2022; entre otros), la fluidez entre mundos, necesaria para la comunicación ritual, se da preferentemente asociada a las horas de penumbra, al amanecer o al atardecer, lo que en algunos lugares de los Andes se llama las horas *phiru*. Xavier Ricard Lanata (2008, pp. 177, 460) señala que, en el área del Cusco, la hora *phiru* (del español, «fiero») es «cuando las cosas cesan de ser ellas mismas y se confunden en “sombras” de las cuales no se sabe si están asociadas a un cuerpo o no». La hora *phiru* difumina los límites, pero es igualmente, en sí misma, ambivalente. El paso entre mundos es a la vez generativo y peligroso, especialmente porque entraña la posibilidad de tomar contacto con fuerzas antagonistas (voraces) del *mundo-otro*, pero también porque reviste la posibilidad de perderse, mental o físicamente. Para evitarlo, como señala (Cereceda, 1990), es necesario contrarrestar esta cualidad de indefinición visual con otra de absoluto contraste: el *allqa*, la yuxtaposición vibrante de dos colores o luces opuestas.

Estos temas han sido ampliamente trabajados en la literatura etnográfica, por lo que no nos detendremos en su exposición detallada. Sin embargo, con relación al tema de este trabajo, nos interesa retomar

la referencia de Ricard Lanata (2008, pp. 177, 460) sobre la hora *phiru*, en el párrafo anterior. Al parecer, la indefinición visual puede asociarse a la indefinición ontológica («las cosas cesan de ser ellas mismas»), pues no es posible reconocerlas en función de una forma corporal («se confunden en “sombras” de las cuales no se sabe si están asociadas a un cuerpo o no»).

Esto resuena con lo planteado desde el perspectivismo amerindio de Viveiros de Castro (2010) con respecto a la configuración de una alteridad, que se construye y manifiesta a partir de los cuerpos.²⁷ Desde el pensamiento indígena, lo que aúna a los seres es el hecho de que todos poseen un «alma» similar y un cuerpo que los diferencia (Viveiros de Castro, 2010, p. 35).²⁸ En tanto portadores de alma (voluntad, agencia, intencionalidad) todos los seres se perciben a sí mismos y a los de su especie como personas, mientras que ven a los otros como

27 El perspectivismo amerindio, y el concepto de multinaturalismo que se deriva de él, surgen a partir de la investigación sobre las cosmopolíticas amazónicas, a partir de la observación de que los «régimenes ontológicos amerindios difieren de los occidentales, respecto de las funciones semióticas inversas atribuidas del cuerpo y del alma» (Viveiros de Castro, 2010, p. 28). Lo anterior configura una ontología multinaturalista basada en la existencia de una multiplicidad de mundos (y no interpretaciones del mundo) percibidos en función del «punto de vista» (Viveiros de Castro, 2010). Las categorías de la existencia no varían, sin embargo, su aplicación difiere (en nuestro caso, un pastor, por ejemplo, es siempre un pastor, pero desde el punto de vista de los humanos, los rebaños los constituyen las alpacas, llamas, ovejas o vacas, mientras que, desde la perspectiva del *apu*, que es considerado «pastor de gente y pastor de pueblos» (*runa michiq* y *llaqta michiq*, en Ricard Lanata, 2008, p. 57), los humanos son vistos como parte de sus rebaños. Si bien estas teorizaciones tienen su raíz en las cosmologías amazónicas, también han inspirado diversos análisis en el contexto andino (Cavalcanti-Schiel, 2014; Cadena, 2020; Pazarelli y Lema, 2018; Rivera Andía, 2022; entre otros).

28 Como señala Cavalcanti-Schiel (2014, p. 458), en la cosmovisión andina la parte inmaterial del ser, lo que entendemos como «alma», es expresado a partir del concepto de ánimo (del español, «ánima»). Todo tiene ánimo, incluso los objetos que en el mundo cotidiano aparecen como inanimados, y de ahí también su potencial para comunicar y operar en la realidad.

algo diferente: los humanos se ven a sí mismos como humanos y a los animales como animales, mientras que, ver a los espíritus, que en condiciones normales (o podríamos decir, en el ámbito de lo cotidiano-doméstico) son invisibles, indica algún tipo de alteración, ya sea el trance o la enfermedad (Viveiros de Castro, 2010, p. 35).²⁹ Retomando entonces la cuestión de la hora *phiru* y los peligros (y posibilidades) que entraña su indefinición, nos parece interesante pensar desde aquí el lugar de la corporalidad en el contexto andino: las marcas, transformaciones rituales y, especialmente, las instancias de lo borroso, en tanto intermedio, y su potencial genésico.

En la vida andina, tanto ritual como cotidiana, encontramos múltiples instancias de nudo o bisagra que poseen un potencial fértil y al mismo tiempo peligroso, generalmente asociado a cierta voracidad: las abras marcadas con apachetas en el camino, la penumbra del amanecer, que organiza y separa el día de la noche, los silencios y diferentes ritmos que interrumpen el *continuum* del sonido y dan origen a la música. Asimismo, las despedidas —*kacharpari*, *kacharpaya* (Laime et al., 2007, p. 41)—, los *despachos* —ofrendas a los seres generativos (Dalle, 1969; Fernández Juárez, 1995)—, y las instancias intermedias, como el *irpado*, que articulan, despiden, anticipan y guían lo que viene a continuación.

Cabe preguntarse entonces, ¿qué otros sentidos se esconden detrás de la supuesta confusión entre pechones y pichones, en un momento limítrofe del *señalakyu*?, y ¿cómo otras referencias al mundo aviar podrían aportar a su comprensión?

El vocablo *irpa* y sus términos asociados, tanto en quechua como en aymara, se traducen como «pichón», pero está igualmente vinculado a acciones de llevar, acompañar (específicamente al pastor) y guiar. En los diccionarios quechua de González Holguín (1608) y en el Anó-

29 Tanto trance como enfermedad, desde el pensamiento andino, implican algún tipo de contacto con el *mundo-otro*, ya sea intencionado como en la actividad ritual, o causado por acción directa o indirecta de fuerzas espirituales antagónicas.

nimo (1586), no encontramos *irpa*, pero sí *mallqu* para indicar al ave juvenil: «pollo de las aues [sic] que empieza a volar» (González Holguín, 1989, p. 224) que, como veremos, tiene un significado relacionado en varios de los léxicos modernos consultados (Itier, 2017; Calvo, 2022; Laime, 2007).

En los vocabularios actuales sí aparece el término *irpa*, así como otras palabras asociadas. Hemos tomado como referencia las siguientes fuentes: *Diccionario bilingüe. Iskay simipi yuyayk'ancha. Quechua - Castellano, Castellano - Quechua* de Teofilo Laime et al. (2007), *Diccionario quechua sureño-castellano* de César Itier (2017) y *Nuevo Diccionario Español - Quechua, Quechua - Español* de Julio Calvo (2022). De este modo, encontramos:

En Laime et al. (2007):

irpa. s. Aguilucho. Cría del águila. (2007, p. 12)
chivchi. s. Polluelo. Pollito, cría de las aves. || Pichón. *Irpa*. (2007, p. 22)
irpa. s. Pichón. || Polluelo. Pollito, cría de las aves. Chivchi. (2007, p. 33)
mallkupaka, ankamallku, anka irpa. s. Aguilucho. Cría del águila. (2007, p. 63)
urpi irpa, irpa. s. Pichón. Pollo de la paloma. (2007, p. 125)
Irpa, urpi irpa. (2007, p. 195)
polluelo. s. Pollito, cría de las aves. *Chivchi*. || Pichón. *Irpa* (2007, p. 196)

En Julio Calvo (2022, p. 322):

Irpay [gan.] «culto» (*chinpuy*) marcar {el ganado}; estigmatizar // *Irpa* [hum.] {persona que guía la yunta al arar}; [cult], culto {a las cosas divinas}.

Asimismo, *irpay* aparece relacionado a *chbunuy* {[gan.] [-cant.]} (*wanq'uy*), cortar {la oreja}; (*irpay*) desorejar; fañar; (*chupanay*), cortar {el rabo}. V. *chunu* (Calvo, 2022, p. 215) y a *siña* (seña, esp.), uno de cuyos significados es «marcar» (*irpay*) animales (Calvo, 2022, p. 1023).

Por su parte, del diccionario aymara, Bertonio (2006, pp. 576-577) señala:

Irpatha: Llevar o acompañar a una o dos personas. Y si son muchas usan del verbo *anaquitha*.

Irpaasitha: Dexarse llevar.

Irpacatha: Quitar una persona para que no vaya o no esté con otra. Y sangrar el río desviando parte del agua o toda, para que vaya por otro camino.

Irpanocatha: Dexar a uno en alguna parte para guardar algo.

Irpthapitha: Juntar a dos o carearlos o casarlos o juntar dos ríos en uno.

Irpiri: El que lleva o la guía.

Irpa: Paxaro que comienza ya a volar.

Irpa: Acequia.

Irpassi: Compañero que nunca se aparta del otro.

Por último, en el aymara moderno se indica lo siguiente (Laimé et al., 2020, p. 81):

irpa. s. Zool. Cría de pájaro que ya empieza a volar.

irpaña. v. tr. Guiar. Ir junto o delante de una persona para indicarle la ruta a seguir. Dirigir, encaminar, encausar, orientar.

irpaqa. s. Pedida de mano. El acto de la solicitud de la mano de la novia.

irpaqaña. v. tr. Apartar a un niño de su mamá o una cría de la madre o de la tropa. || 2. fig. Pedir la mano de la novia cumpliendo la costumbre de visita ceremoniosa.

irpasiña. v. rec. Irse una pareja de enamorados o novios a algún lugar.

irpiri. adj. Dirigente. El que conduce a las personas. Jefe, el que ejerce el mando.

irpiri. s. Guía. Persona que conduce la realización de alguna actividad.

irptiri. adj. Director. Dicho de una persona que dirige.

irpt'aña. v. tr. Encausar. Dirigir por un cauce una corriente de agua.

Además de las referencias directas de *irpa*-pichón, es interesante la recurrencia del término *mallqu* para indicar un estado del ave que podría equipararse a la pubertad («que empieza a volar»). Calvo (2022, p. 535) incluye, en la misma entrada, la referencia al polluelo-pichón y, además, indica «“fig.” (*maq't'a*), adolescente». Como sabemos, el *mallken* es la autoridad comunitaria (*jilaqata*), y asimismo es el nombre ritual del cóndor (Laimé et al., 2020, p. 147), y la forma en que, en algunos

lugares de los Andes, como San Pedro de Atacama, se refieren a los cerros tutelares-ancestros, es decir, a los *apus*. Podríamos pensar que las *irpas* son los animales jóvenes que, del mismo modo que en el caso de los jóvenes humanos, comienzan su etapa reproductiva, iniciando con esto también un cambio dentro de la familia y la comunidad, en camino a la adultez.

Relacionado con esto, Gerardo Mora (2022) describe, en el contexto del carnaval en el valle de Azapa, norte de Chile, el rol de los *irpas*, parejas mixtas de jóvenes solteros que guían a los bailarines, pero además gestionan aspectos como las coreografías, los trajes y el agasajo final a la comparsa. Asimismo, Rivera (2012, p. 170) da cuenta, para el valle de Chancay,³⁰ de la «danza de las perdices o *kywius*», que se realiza en el contexto de la herrañza o marcado. Rivera ha observado una «cierta transformación de los hombres en aves durante las marcaciones del ganado», a partir de comportamientos que semejan un apareamiento y, de modo complementario, también la encarnación de actitudes de cópula de los animales por parte de los pastores. Asimismo, plantea la existencia de un metarrelato acerca de las diferentes etapas de la vida humana, representadas en los diversos roles e instancias que acompañan al ritual, en las que tanto la danza de la perdiz como el matrimonio simbólico de las *irpas* se asocia a la juventud, y asimismo a una época menos socializada, de mayor ímpetu y fertilidad (Rivera, 2012, pp. 182-183). Algo similar observamos en el *señalakyu* de Macusani, a partir de dos momentos. El primer momento se da al iniciar el día del marcado, con la representación del *hayñachu*, que es el padrillo de la alpaca o la llama y que ingresa a las viviendas para convocar a los asistentes, cubierto con un poncho (a modo de fibra), simulando movimientos y sonidos de apareamiento (Elizaga, 2022, p. 201). Hay una clara relación entre la fertilidad de los rebaños y la de las mujeres, como señaló Teófilo Tinta durante el *señalakyu* en Occo Huma:

30 Y asimismo para Carabaya, donde Julio Delgado la documentó como «el repunto o danza del *kyju*» (Rivera Andía, 2012, p. 179).

J.E.: ¿Quién es el Hayñachu?

T.T.: Es para que el próximo año tenga más bebes.

J.E.: ¿Los animales o las mujeres?

T.T.: Los animales, no las mujeres. Las mujeres como que pueden estar sintiéndose los animales hembras.

El segundo momento corresponde al final del día de marcado, con la figura del *katari*, que se acerca a las mujeres empujando y haciendo sonidos de apareamiento, siempre con carácter lúdico. Los avances del *katari* son regulados (y eventualmente contenidos) por otro personaje, el *quipu*. Tanto el *hayñachu* como el *katari* son representados por el hermano menor de la familia, es decir, un joven o adolescente (Elizaga, 2022, p. 205). Además, es interesante que Flores (1988, p. 201) menciona que el *hayñachu* es llamado ritualmente *chullumpi*, nombre que comparten ciertas aves acuáticas y las llamas hembra en el contexto del *señalaky* en Macusani. Asimismo, Gentile (1984-1985, p. 211) señala, a partir de Flores Ochoa (1976-1977, p. 252), que las figurillas de piedra utilizadas en los rituales ganaderos, en la zona del Cusco, reciben el nombre de *chullumpi* si representan a llamas y de *illas* si representan a alpacas.

Otra acepción de *irpa*, en el contexto de los rituales del ganado (*uywa ch'uyay*) en Calca, Perú, la entrega Jesús Rozas (2022, pp. 53-54), quien se refiere al término como «actos y oraciones del deseo», es decir, a la acción-intención ritual en sí misma, que articulan y estructuran la ceremonia. Este último uso es interesante pues se vincula a «culto {a las cosas divinas}», que vimos anteriormente, y asimismo a la idea de bisagra y ritmos que planteamos más arriba.

Ahora bien, queremos notar a continuación otro aspecto importante de *irpa*. Aunque en la mayoría de los casos vistos se presenta como sustantivo, al parecer no se trata de una condición permanente. Es decir, no hay *irpas a priori*, sino que mediante la acción de *irpay* se hacen las *irpas*.

HACERSE IRPA

Las relaciones de crianza mutua entre pastores humanos y rebaños, así como entre los primeros y los rasgos y elementos del paisaje, han sido ampliamente estudiadas bajo el concepto de *uywaña* (Arnold y Yapita, 1998; Dransart, 2002; Martínez, 1976; Ricard Lanata, 2007). *Uywa* son, en primera instancia, los rebaños. Pero también aquello que, desde la mirada de quien cría, puede verse «crecer», prosperar, desarrollarse. En este sentido, y como señala Pazarelli (2022, pp. 302-303), la relación de *uywaña*, si bien es mutua, es también jerárquica en el sentido de que cada ser es criado por otro mayor, cuyo ámbito de influencia es más general y extendido, de modo que todos los seres se encuentran en una relación de crianza con respecto a otro. Evidentemente, cada una de estas posiciones son permanentemente negociadas y reactualizadas mediante la acción ritualizada en las ceremonias como el *señalaky*. Por lo anterior, la condición de *uywa*, más que una definición fija, ofrece la idea de un devenir, que a su vez se entrelaza, negocia y muta con otros devenires.

Los pastores de Macusani se refieren al *irpado* en las siguientes formas: *irpar*, *irpaska*, «hacer casar»; y asimismo: «la *irpa* es como un matrimonio, macho y hembra». ³¹ De estas cuatro formas, tres se expresan como acciones, mientras que la última («la *irpa*») es, aparentemente, un sustantivo, un estado que, sin embargo, no se refiere a cada uno de los dos animales, sino al par. Como otros devenires en la sociedad andina, el «hacerse *irpa*» determina una posición y un lugar dentro del grupo, en este caso, el rebaño. ³²

31 Véase más arriba.

32 Convertirse en persona, desde la cosmovisión andina, implica formar progresivamente un ser social, con una conciencia-corazón (*sonqo* en quechua o *chuyma* en aymara), y la posibilidad de participar plenamente en su comunidad. Si bien se trata de un camino (*ñan* en quechua, *thakhi* en aymara) que se recorre durante toda la vida, es a partir del matrimonio que la persona pasa a ser *runa* (quechua) o

También implica diferenciarse del montón de animales que, no obstante, son reconocidos individualmente por el pastor debido a sus características físicas o formas de ser (Arnold y Yapita, 1998; Dransart, 2002; entre otros), componen una cierta unidad colectiva (el rebaño de determinada familia, compuesto por una cantidad de cierto tipo de animales, etc.). Lucila Bugallo (2022) menciona que, en la puna jujeña, Argentina, la *señalada* (*señalakeñy* o floreo) corresponde al momento en que el animal se individualiza, es decir, deja de ser «bulto» para convertirse en animal individual, con un cuerpo propio. A su vez, Arnold y Yapita (2005, pp. 175-176) refieren la asimilación entre *wawas* y rebaños de ovejas en el lenguaje de las comunidades andinas bolivianas, mencionando que tanto unos como otros deben pastorearse (en el caso de los niños en el contexto de su educación). Así, los humanos que aún no han adquirido su *chuyma* o conciencia, de alguna manera, también constituirían «bulto». Algo similar ocurre con los animales de los rebaños antes de su marca, especialmente en el caso de las *irpas*, cuya separación-individualización es mucho más evidente, tanto en términos de individualización-socialización, como de su asimilación a una instancia de casamiento.

De este modo, al pasar por el *irpado*, la pareja de animales «del montón» pasa a individualizarse, a destacarse del bulto mediante el acto de ser marcada como *irpa* (en la misma lógica de las marcas que dan sentido a todo el *señalakeñy*). Es decir, un par con una condición diferente, traspasable, además, al resto del rebaño. Así, se trata de individualizar a una pareja de alpacas por sobre el universo que representa el rebaño para que, a través de la marca que se realiza en ellas, el rebaño completo asegure su reproducción. Esta idea la trabaja Bugallo con relación al «hacerse persona» (humana o animal) a partir de una relación con lo distinto. Esta relación con lo «otro» se opera mediante la cercanía con otro animal, o bien mediante los nombres,

jaqi (aymara) (véanse Abercrombie, 1988; Arnold y Yapita, 2005; Choque, 2013; Gavilán, 2005; entre otros).

que indican algún tipo de característica del animal o alguna característica que se desea «contagiar».³³

Particularmente, son los nombres de aves los que han recibido mayor atención en la bibliografía sobre pastoreo andino, ya sea porque son más abundantes o porque su estudio ofrece un interesante vínculo con la ritualidad, que revisaremos enseguida. En Macusani, el nombre ritual de las llamas hembra es *chullumpi*, nombre de un ave acuática de la puna, que habita en lagunas y manantiales (Bugallo, 2022; Dransart, 2002; Martínez, 1976). A su vez, *suri* es una variedad de alpaca cuya fibra es valorada por su abundancia y longitud. También *suri* es el nombre que se da al avestruz andina o ñandú.³⁴ En la bibliografía mencionada sobre pastoreo andino también encontramos otros nombres de aves que los pastores dan a sus animales: *guallata* o *wallata* (gaviota andina), *kiula* o *quiula* (perdiz, *yutu*) y *parina* (flamenco), sin embargo, parece haber un significado especial en el *chullumpi*, especialmente ligado a la fertilidad de los rebaños. Grebe (1989-1990) señala que, en el área de Isluga, en el norte de Chile, el *chullumpi* es uno de los dos animales sagrados relacionados con los rebaños.³⁵ Esta ave, que habita en las lagunas y cuyo cuerpo comparte algunos atributos físicos con las llamas —patas, cuello largo y el color del plumaje— se considera el alma de los camélidos, no de forma abstracta, sino que vive en su interior. Por esta razón, llamas y *chullumpis* pueden transformarse unos en otros (Grebe, 1989-1990, p. 45). Igualmente, para el norte de Chile, Mamani (1996) registró, en las décadas de 1960 y 1970, una serie de canciones interpretadas durante el marcado o *uywa killpaña*, siendo una de ellas dedicada al *chullumpi* (ave y llama, posiblemente) y al *samiri* (espíritu del manantial).³⁶

33 Véanse también Medrano (2022) y Rivera Andía (2012).

34 La relación entre plumas y fibra ha sido bien descrita por Dransart (2002).

35 El otro es el *titi* o gato andino, que se considera, de modo extendido entre los pastores andinos, protector del ganado y pastor del *apu* o *mallku*.

36 La transcripción que proporciona Mamani, junto con la partitura, es la siguiente: *Chu-llum, chu-llum-pi, chu-llum, chu-llum-piy, chu-llum-pi... sa-man sa-man mal chu-llum chu-llum-piy* (Mamani, 1996, p. 242).

En el contexto ritual, el uso de nombres diferentes no es exclusivo del ámbito pastoril. Arnold y Yapita (1998, 2005, 2014) se refieren al uso de «nombres cariñosos» (rituales) en múltiples instancias, como la construcción de la casa y la crianza (de humanos, vegetales y rebaños). Del mismo modo, Martínez (1976) señala la importancia de los nombres de los lugares generativos o *yuyiris* en Isluga. La relación entre *yuyiris* y el territorio-ancestralidad permite que solo aquellos que se pertenecen mutuamente con el lugar conozcan su verdadero nombre, el que, no obstante, en ocasiones puede coincidir con el nombre común. El poder, entonces, no reside tanto en que sea un nombre diferente sino en saber usarlo ritualmente, conocimiento que sí es propio de aquellos (y puedan llamarlo por él).³⁷ Es decir, el uso del nombre especial denota un tipo de relación, aquella que se enmarca en la lógica de *yumaña*.

CÓMO NACEN LOS REBAÑOS

La idea de un matrimonio de animales, como vimos antes, está directamente relacionada con la reproducción del ganado. Además, como menciona Rivera Andía (2012), los ritos ganaderos pueden entenderse como un comentario acerca del mundo animal y del espacio que habita, las alturas, entendidas como la instancia no-humana hasta cierto punto asocial y también, hasta cierto punto, peligrosa, a la vez que necesaria para el sustento y fecundidad del ganado y, como veremos, de los pastores (Rivera Andía, 2012, p. 172). Asimismo, las prácticas rituales relacionadas con los rebaños también constituyen un comentario más general sobre la socialización y el ciclo de vida huma-

37 El uso de los nombres rituales, además, está profundamente ligado a los *caminos de memoria* (*ami'añan thakbi*) en los que, mediante libaciones a los diferentes cerros tutelares y ancestros, se actualiza la relación de pertenencia a y con el territorio (Abercrombie, 1988; Arnold y Yapita, 2005; Choque, 2013).

nos, y su correlación con el proceso de redomesticación-socialización de los rebaños dentro del ámbito doméstico (Rivera Andía, 2012, p. 182). Es decir, nos encontramos frente a un contrapunto entre dos dimensiones que, en términos muy generales, se han caracterizado como *nywa* (lo criado, perteneciente al ámbito doméstico) y *sallqa* (el aspecto salvaje, prehumano o no-humano, precultural). Al parecer, el paso de uno a otro se produce de modo progresivo y negociado mediante *nywaña*.

Podríamos decir que el *irpado*, en particular, individualiza y de este modo «habilita» la formación de nuevas crías, no en el ámbito doméstico sino antes, en el lugar generativo o, mejor dicho, en el paso entre uno y otro. Arnold y Yapita (2005, pp. 177-178) se refieren a la condición liminal de las *mamas* (bebés), que son consideradas por las comunidades andinas bolivianas como articuladoras del ciclo vida-muerte-vida, en la medida en que se encuentran al inicio, como entidades humanas, vegetales o animales nacientes, y al final, como el resultado del ciclo vital adulto que da paso a la gestación. Asimismo, los autores señalan que los niños, incluidos los bebés, son llamados *flores* en el lenguaje ritual, vinculándolas con el aliento vital (*sami*), los cabellos del maíz y la fibra de los animales. Platt (2002), por su parte, también vincula a las guaguas con esta condición liminal propia de lo generativo, refiriéndose a la voracidad del feto en el útero materno, una condición que también se atribuye a la Pachamama hambrienta luego de la época seca, en el mes de agosto, o a las *illas* que se vuelven voraces si no son alimentadas con coca y alcohol en su debido tiempo. Sin embargo, como señala Pazarelli (2022, pp. 317-319), hay un *status* de lo animal que escapa a la polaridad *nywa/sallqa*, que él llama un «*sallqa* radical», al margen de cualquier negociación posible en los términos de la crianza mutua. Este tipo de *sallqa*, indiferente y ajeno a la posibilidad de entrar en las relaciones de *nywaña*, habita un margen (un pliegue, refiere Pazarelli) y en ese sentido, podríamos decir, quizás, que se ubica en una cierta indefinición o nebulosidad. Porque no es

ni una cosa ni otra, es, en verdad, pura potencialidad. En esta misma línea, Platt (1980) se refiere a la existencia de una zona intermedia entre puna y valle, *chanpirana*, la cual posee un *status* similar a esta *sallqa radical*, en el sentido de que se encuentra fuera de las conceptualizaciones ecológico-económicas andinas: desde el valle se la considera puna, desde la puna se la considera valle (Platt, 1980, p. 11). Platt asimila esta zona a la *kay pacha*, instancia intermedia que correspondería al lugar humano. Igualmente plantea que, con el fin de producirse el *yanantín*, el encuentro generativo, es necesario eliminar la mediación que implicaría la existencia de un lugar indeterminado, dejando únicamente el encuentro. Sin embargo, resulta interesante pensar en esta intermediación como el lugar donde ocurre, precisamente, el paso desde la indiferenciación precosmológica (*sensu* Viveiros de Castro) a la definición de las partes, es decir, a la individualización somática tal cual es percibida desde el punto de vista humano. En este sentido, sería interesante revisar si estas instancias intermedias pueden ser pensadas como estados de (o en) manifestación, compartiendo esta característica con otras como el útero en gestación o el *irpado*, cuya etapa siguiente es una nueva cría.

Por último, revisemos dos referencias más en torno a la condición indefinida o intermedia de lo generativo: al amanecer del primer día de marcado los pastores salen a buscar *enqaychus* y *kbuya rumi*, piedras con forma de animal que el *apu* entrega como dones a los pastores, y que serán parte de la mesa ritual del marcado. Quienes tienen más *suerte* para encontrar estas piedras son los niños y las personas desposeídas, pobres o huérfanas (*waqcha*), es decir, seres que de alguna manera no participan completamente de la socialidad andina (Flores Ochoa, 1977, p. 221).³⁸ Su hallazgo es un buen augurio para el rebaño y para

38 La «suerte», desde la perspectiva andina, está relacionada con la prosperidad. No se trata solo de azar o buena fortuna, sino más bien de un fluir adecuado y beneficioso con las cosas y acontecimientos. Como señalan Bugallo y Vilca (2011, párr. 36) la suerte no es un concepto abstracto, sino que siempre es alguien que tiene «suerte para» (la crianza de una clase de animal, un tipo de negocio, etc.).

la familia humana: «mi abuelita decía: vaya a arrear ganado, y tenía que encontrar *enqaychu*... había que dar vino, coquita, dar un trato especial. Es una fortuna que nos hemos encontrado... hay que *ch'allar* bonito» (Rufo Velarde, julio de 2009). Flores Ochoa (1977, p. 221) reproduce el testimonio de un comunero de la cordillera de Canchis, de iniciales F. C., quien menciona que se ha de ser pobre para tener mejor suerte para encontrar *enqaychu*, y entrega una serie de características que resultan muy interesantes: «[es una persona] que no tiene padre, que no tiene madre, con ropa deshilachada, el sombrero sin adornos, el chaleco sin bordados, que no tenga *seranasqa* [chalecos adornados con bordados hechos con máquina de coser, por especialistas del valle de Vilcanota], con *ch'ullu* corriente, los pantalones rotos y sobre todo sin ganado». Es interesante la descripción porque aún varios elementos que, si bien dan la idea de una pobreza material, también nos hablan de aspectos visuales y estéticos vinculados a lo fluido, lo indefinido y, quizás, a lo asocial: la orfandad lleva implícita la falta de raíces y referencia a un ámbito doméstico-familiar. La ausencia de ganado podría interpretarse en la misma línea, considerando lo planteado hasta aquí respecto a la correspondencia entre pastores y sus rebaños. El vestir sin ningún tipo de adorno y con «ropa deshilachada», a su vez, ofrece un simbolismo muy interesante: por un lado, los adornos pueden equipararse a las marcas del ganado que, como hemos visto, «amarran» a los animales para evitar que «el muerto» se los lleve; por otro, la ropa deshilachada es una tela sin terminar, un tejido no rematado (o que ha perdido su remate), pero además sugiere otras instancias o personas liminales, por ejemplo, el condenado (*kukuchi*), alma en pena que en ocasiones se presenta con su cuerpo descompuesto y las ropas deshilachadas³⁹ o la costumbre de «peinar al muerto», destrenzado el cabello

39 El *kukuchi*, como señala Xavier Ricard Lanata (2008, pp. 123-128), ha sido condenado debido a que ha mantenido relaciones sexuales incestuosas, poniendo en riesgo todo un sistema de relaciones e intercambios que permite la reproducción social. La forma de expiar su culpa es mediante el acto caníbal, que en ocasiones se presenta literal, y en otras como el consumo del alma o *ánimu*.

como símbolo de su partida fuera del ámbito de los vivos (Ricard Lanata, 2008, p. 222), así como el mismo aspecto de las momias de los ancestros o *machula*, cuyas ropas se ven descoloridas y deshilachadas. Siguiendo con el testimonio de F. C., Flores Ochoa (1977, p. 221) refiere que los *enqaychus* se encuentran en la madrugada, en la niebla «por estos sitios [donde] se oye el ruido de los animales que están comiendo y se comienza a buscarlos antes de que entren en el manantial o a las lagunas [...] se les tira una *inkuñá* [...] o la *ch'uspa*. Si se acierta desaparecen los animales y en su lugar quedan piedras blancas o negras que todavía palpitan y están calientes».

La idea de que los rebaños surgen de los manantiales está bien documentada en la etnografía andina (Berenguer, 1995; Bugallo, 2014; Dransart, 2002; Martínez, 1998; entre otros) y de ahí su asociación con aves acuáticas como el *chullumpi*. Como me señaló Victoria Tinta en Occo Huma: «Mi abuelita decía que de los manantiales salen alpacas, y cuando venga el fin de la tierra van a regresar». Martínez (1976, p. 284) aporta además un valioso dato: en Isluga los pastores dicen que, si al amanecer uno viera una alpaca pastando en un manantial y la quisiera (y lograra) atrapar, lo que quedaría en su lugar sería un ave (o, en su defecto, solo podría alcanzar los mechones de lana, que, al día siguiente, se verían como las plumas de *chullumpi*). Grebe (1989-1990, p. 45) refiere algo similar para la misma zona, en la que se relata que, en tiempos antiguos, cuando se intentaba domesticar a los camélidos se los laceaba con una sogá, dejándolos amarrados durante la noche. Sin embargo, al amanecer, en lugar del animal había un *chullumpi*.

Considerando lo visto hasta aquí y ante la posibilidad de una lectura multinaturalista de los ritos de marcado, ¿podríamos plantear que la diferencia entre camélido, *enqaychu* y *chullumpi* no reside en que sean, efectivamente, tres entidades diferentes sino, por el contrario, lo mismo visto desde diferentes perspectivas?

Un rasgo interesante para lo que planteamos aquí, es que, como otras figuras liminales, el *kukuchi* posee la capacidad de adoptar múltiples apariencias.

Siguiendo esta línea, pareciera ser que en el tiempo-espacio ritual, que es el ámbito de los seres generativos, los camélidos son vistos como aves (*irpas*, *chullumpis*) y los pastores como camélidos y también como aves (perdices). En base a esto nos preguntamos, ¿sería posible que los nombres de aves de los camélidos refieran, casi como una práctica de memoria, a que su presencia en el ámbito pastoril es siempre transitoria?

Un último análisis podría aportar mayor densidad a lo que venimos planteando: en el conocido mito de la llama celestial, la Yacana, que aparece en el manuscrito de Huarochirí, cuya narración fu recopilada por Juan Francisco de Ávila en ¿1598?, se menciona a la «Yacana... como una sombra del llama [sic], un doble de este animal que camina por el centro del cielo... *que anda por debajo de los ríos*». ⁴⁰ En este relato, un hombre vio cómo la Yacana iba cayendo sobre él, al llegar a la tierra fue a beber a un manantial y de modo simultáneo el hombre comenzó a sentirse aplastado por copos de lana que otros hombres esquilaban. Se recalca, además, que estos sucesos ocurrieron durante la noche. Al amanecer, el hombre vio que la lana era «azul, blanca, negra, amarilla, oscura, de colores mezclados; se parecía toda cosa que tuviera color. Y como no tenía llamas, vendió toda la lana inmediatamente, y en el mismo sitio que cayó la Yacana, allí lo reverenció. Luego compró un llama macho [sic] y otro hembra. Y de esa sola pareja, llegó a tener hasta dos y tres mil llamas» (Ávila [Arguedas], 1966, p. 161). La Yacana es una constelación oscura que ha sido observada con fines astronómicos y agrícolas desde tiempos prehispánicos (Berenguer, 1995; Urton y Zuidema, 1976). ⁴¹ La llama celestial además se acompaña de otras figuras:

40 El subrayado es mío.

41 Urton (1981, pp. 110-111) señala que existen dos tipos de constelaciones en la astronomía quechua: las constelaciones oscuras (*yana phuyu*, nube negra), que corresponden a los sectores sin estrellas y que se relacionan con elementos de la naturaleza animados; y las constelaciones que representan objetos hechos por mano humana, como la arquitectura, así como formas geométricas.

delante de ella está la perdiz (*yutu*), su cría y tres estrellas que reciben el nombre de «cóndor», «gallinazo» y «halcón». Se dice, además, que cada noche la Yacana baja a beberse todo el océano, y si no lo hiciese, el agua se desbordaría y el mundo quedaría inundado.

Podríamos encontrar algunas relaciones especulares entre los relatos acerca de cómo se obtienen los *enqaychus* o cómo se domesticaron las llamas (cubriéndolos con elementos tejidos o trenzados); y el hecho de que, en el mito, un hombre sin rebaño se convierta en un próspero pastor luego de ser cubierto por pompones de vellón que están siendo esquilados (en estado intermedio entre el animal y el hilado).⁴²

La idea de *cubrir*, en sí misma, remite a una imagen de cópula de camélidos. El mito de la Yacana hace referencia explícita, mencionando que una sola pareja de animales da lugar a un enorme rebaño, lo que recuerda a las *irpas* del *señalakey*. Las referencias aviares las encontramos tanto en el mito como en el ritual. Como señala Berenguer (1995, pp. 26-27), es posible pensar una relación entre ambos y, asimismo, entre estos y otras manifestaciones como la iconografía de los paneles rupestres de Taira, Alto Loa, en el norte de Chile, planteando no solo una extensión regional sino también temporal de los ritos ganaderos y de los mitos asociados a la fertilidad y reproducción de los rebaños.⁴³

42 Recordemos lo que menciona Platt (2002) acerca de los grumos de sangre que, como bolas de lana, son expulsados durante el parto.

43 Los paneles rupestres de Taira, ejecutados en pintura (mayormente roja), grabado o pictograbado, representan figuras humanas con elementos extrasomáticos: aves (identificables como suris, parinas y perdices; o «fantásticas», no atribuibles a una especie conocida), vulvas y orificios, y llamas. Para el sitio se ha postulado una antigüedad tan temprana como 650 a. C. (Berenguer, 1995, p. 22).

REFLEXIÓN FINAL

En estas páginas hemos querido reflexionar sobre una instancia particular que se da en el contexto mayor del ritual de marcado de los animales o *señalaky*. A partir del análisis de diversas fuentes y registros hemos podido esbozar posibles significados del *irpado*, que nos permiten profundizar en algunos aspectos de las relaciones de los pastores andinos con sus rebaños, en especial, respecto a los simbolismos de diversas aves y su relación con los camélidos.

Inicialmente, nos preguntamos sobre posibles relaciones entre los significados de *irpa* y el momento del *irpado*. Un primer indicio fueron las múltiples acepciones del término, el cual, como vimos, denota tanto el estado de juventud o adolescencia de las aves como ciertos movimientos y acciones que se generan en la labor pastoril, además de aparecer, en algunas fuentes, como el marcado de los animales en sí mismo.

Dentro del *señalaky* existen referencias a distintas aves, las que, en algunos casos, como el de la perdiz y el *chullumpi*, comparten características del tipo de hábitat, en la cercanía de manantiales, los cuales a su vez se asocian a un origen mítico de los rebaños. En otros casos, determinadas aves dan nombre a otras instancias del ritual, como el «baile del cóndor» (Spahni, 1962) o el *allqamari*, que es el nombre andino del gavián (Cereceda, 1990; Elizaga, 2022); las cuales, significativamente, ocurren al final del marcado como instancia de cierre. Además, en la experiencia pastoril andina las referencias a pájaros son numerosas, cuestión que nos proponemos abordar de modo sistemático en futuros trabajos. Si bien la relación más evidente y tratada en la literatura es aquella que vincula a ciertas aves con un aspecto inmaterial de las llamas y alpacas (su *ánimu*), sería muy interesante abordar estas relaciones desde otros puntos de vista, incorporando las otras aves mencionadas y otras, con sus posibles interrelaciones espaciales, temporales y estacionales.

Como vimos a lo largo del texto, el ritual completo del marcado podría pensarse como un intercambio o negociación con los seres propiciatorios o aviares, con el fin de materializar los rebaños desde un estado de pura potencialidad, en el que la condición de domesticidad no se ha afianzado para los pastores, hacia un estado de animalidad en el ámbito doméstico, en el que establece la relación de crianza descrita en diversas fuentes. Esto también puede ser visto según Cavalcanti-Schiel (2014, p. 459), quien refiere la actividad ritual en los Andes como la forma de equilibrar el intercambio de *kallpa* (energía - trabajo - esfuerzo empleado), cuestión fundamental en la configuración de la socialidad andina.

Lo anterior es interesante si queremos pensar el *señalakuy* como una serie de instancias concatenadas y ordenadas por ritmos y énfasis, dados por las acciones destinadas a cada rebaño, los alimentos consumidos, el tipo de instrumentos que se toca en cada momento, etc., pensando cada uno de estos momentos como una forma de organizar el flujo de energía y, con ello, también los términos de la relación entre pastores, animales y seres generativos.

En este sentido, si bien durante todo el ritual se produce un intercambio de apariencias y comportamientos entre los pastores y los animales, así como entre estos y sus personificaciones aviares u objetuales (las figurillas de *mollo*, los *enqaychu*), dicho intercambio pareciera evidenciarse con mayor fuerza en algunos momentos, como la presencia del *hayñachu* o el *katari*, los bailes del cóndor y la perdiz, y el *irpado*. Es sugerente el hecho de que tanto animales como pastores no solo personifiquen acciones o actitudes del Otro (animal o humano), sino que, literalmente, se visten del Otro, no en el sentido de usar un «disfraz», sino en el sentido de asumir sus ropajes o envolturas somáticas (Viveiros de Castro, 2010, p. 45). Así, podríamos pensar que, durante el ritual, los pastores no están actuando como los animales, sino que se encuentran encarnando un modo en que son vistos por otro ser (los animales, el *apu* o la Pachamama), en un lugar que no es

el humano-cotidiano. Algo similar ocurriría con el uso de nombres rituales referentes a aves, y a un cierto estado en el que los pastores perciben no el cuerpo del animal sino su *ánimu*. Tiene sentido, en este contexto, llamar *irpas* a los animales que comenzarán a procrear o, en términos aviares, a los pichones que empezarán a volar.

Otro aspecto que nos parece interesante relevar es la repetición de las instancias intermedias como momentos de potencial generativo. El *irpado* en tanto momento bisagra (en el ritual, porque da paso al marcado de otro tipo de rebaño, pero también en el sentido del paso a la adultez) participaría de esta condición. La indefinición, como hemos visto, encarna la potencialidad, y en este sentido se vincula a un tiempo - espacio mítico o precosmológico, en el que las «dimensiones corporales y espirituales de los seres todavía no se ocultaban mutuamente» (Viveiros de Castro, 2010, p. 46) pudiendo, en este sentido, ser cualquier cosa u otra diferente y permitiendo, en este caso, la materialización de los animales potenciales en animales del rebaño.



FIGURA 1. Disposición de las *irpas* durante el mercado de las *chitas* (ovejas).
Fotografía de Julieta Elizaga.



FIGURA 2. *Irpas* pintadas con *taku*. Fotografía de Julieta Elizaga.



FIGURA 3. Dando de beber a las *irpas*, marcado de los *ch'usllus* (alpacas).
Fotografía de Julieta Elizaga.



FIGURA 4. Introducción del *mullu* (piedra) rallada dentro de la fibra.
Fotografía de Julieta Elizaga.



FIGURA 5. Alpacas bebiendo en el manantial (Elizaga, 2009).

AGRADECIMIENTOS

A Javier Rivera Andía por la invitación a participar en este *dossier* y por su apoyo en la realización de este trabajo. A los revisores, que con sus generosos comentarios y referencias enriquecieron estas reflexiones. A los pastores y pastoras de Macusani, y a sus hermosas alpacas.

CONFLICTO DE INTERESES

La autora declara no tener conflicto de intereses.

COPYRIGHT

2024, la autora.

Este artículo es de acceso abierto, distribuido bajo los términos y condiciones de la licencia de Creative Commons (CC BY) (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

REFERENCIAS

- ARNOLD, Denise, Domingo JIMÉNEZ y Juan de Dios YAPITA (2014). *Hacia un orden andino de las cosas*. La Paz: Fundación Xavier Albó e Instituto de Lengua y Cultura Aymara.
- ARNOLD, Denise y Juan de Dios YAPITA (1998). *Río de Vellón, Río de Canto. Cantar a los animales, una poética andina de la creación*. La Paz: HISBOL.
- ARNOLD, Denise y Juan de Dios YAPITA (2005). *El rincón de las cabezas. Luchas textuales, educación y tierras en los Andes*. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés.
- ÁVILA, Francisco de (1966 [¿1598?]). *Dioses y Hombres de Huarochirí. Narración quechua recogida por Francisco de Ávila (¿1598?)*. Edición bilingüe. José María Arguedas (trad.). Lima: Museo Nacional de Historia.
- BERENGUER, José (1995). El arte rupestre de Taira dentro de los problemas de la arqueología atacameña. *Chungara*, Universidad de Tarapacá, vol. 27, núm. 1, pp. 7-43.
- BERTONIO, Ludovico (2006 [1612]). *Vocabulario de la lengua aymara: transcripción de la edición de 1612*. Arequipa: Ediciones El Lector.
- BOLTON, Maggie (2022). La fragilidad de las relaciones de domesticación: humanos, llamas y nevadas poco habituales para la estación del año en Sud Lípez, Bolivia. En: Lucila Bugallo, Penelope Dransart y Francisco Pazzarelli (eds.) *Animales humanos, humanos animales: relaciones y transformaciones en mundos indígenas sudamericanos*. Buenos Aires: Antropofagia, pp. 159-186.
- BROWMAN, David L. (2004). Tierras comestibles de la Cuenca del Titicaca: Geofagia en la prehistoria boliviana. *Estudios Atacameños*, vol. 28, pp. 133-141.
- BUGALLO, Lucila (2014). Flores para el ganado. Una concepción puneña del múltiplo (puna de Jujuy, Argentina). En: Juan Javier Rivera (ed.). *Comprender los rituales ganaderos en los Andes y más allá. Etnografías de*

lidias, herranzas y arrierías. Bonn: Bonner Amerikanistische Studien, pp. 311-363.

- BUGALLO, Lucila (2022). De bulto a animal en los Andes del sur. Fluir e influirse entre especies. En: Lucila Bugallo, Penelope Dransart y Francisco Pazzarelli (eds.). *Animales humanos, humanos animales: relaciones y transformaciones en mundos indígenas sudamericanos*. Buenos Aires: Antropofagia, pp. 93-126.
- BUGALLO, Lucila y Mario VILCA (2011). Cuidando el ánimo: salud y enfermedad en el mundo andino (puna y quebrada de Jujuy, Argentina). *Nuevo Mundo / Mundos Nuevos* [en línea]. Disponible en: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/61781>. Consulta: 15.12.2023.
- CADENA, Marisol de la (2020). Cosmopolítica indígena en los Andes: reflexiones conceptuales más allá de la «política». *Tabula Rasa*, Bogotá, núm. 33, pp. 273-311.
- CAVALCANTI-SCHIEL, Ricardo (2014). Cómo construir y sobrepasar fronteras etnográficas. Entre Andes y Amazonía, por ejemplo. *Chungara*, vol. 46, núm. 3, pp. 453-465.
- CERECEDA, Verónica (1990). A partir de los colores de un pájaro. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, vol. 4, pp. 57-104.
- CUSIHUAMÁN, Antonio (1976). *Diccionario Quechua Cuzco-Collao*. Lima: Ministerio de Educación.
- DALLE, Luis (1969). El despacho. *Allpanchis*, vol. 1, pp. 139-154.
- DELGADO, Julio (1971). El señalakuy. *Allpanchis*, vol. 3, pp. 185-197.
- DRANSART, Penelope (2002). *Earth, Water, Fleece, and Fabric: An Ethnography and Archaeology of Andean Camelid Herding*. Londres: Routledge.
- ELIZAGA, Julieta (2009). *Uywa nan, runa nan: Caminos de rebaños, caminos de personas. Una aproximación a los modos de conocer el contexto de los pastores de*

altura en los Andes meridionales. Tesis de doctorado. Arica: Universidad de Tarapacá.

- ELIZAGA, Julieta (2022). Traer los rebaños a casa. El *Señalaky* como instancia de socialización humano-animal. En: Lucila Bugallo, Penelope Dransart y Francisco Pazzarelli (eds.). *Animales humanos, humanos animales: relaciones y transformaciones en mundos indígenas sudamericanos*. Buenos Aires: Antropofagia, pp. 187-211.
- FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo (1995). *El banquete aymara. Mesas y Yatiris*. La Paz: HISBOL.
- FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo (1996). El mundo abierto: Agosto y Semana Santa en las celebraciones rituales aymaras. *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 26, pp. 205-229.
- FLORES OCHOA, Jorge (1977). Enqa, enqaychu, illa y khuya rumi. En: Jorge Flores Ochoa (comp.). *Pastores de la puna. Uymamichiq punarunakuna*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, pp. 211-237.
- GAVILÁN, Vivian y Ana María CARRASCO (2009). Festividades andinas y religiosidad en el norte chileno. *Chungara*, vol. 41, núm. 1, pp. 101-112.
- GENTILE, Margarita (1984-1985). Hulti. Acerca del uso de cierta alfarería Tiwanaku expansivo. *Relaciones*, Sociedad Argentina de Antropología, vol. 16, pp. 205-220.
- GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego (1989 [1608]) *Vocabulario de la Lengua General de todo el Perú llamada Lengua Qquichua o del Inca*. Lima: Universidad Mayor de San Marcos.
- GREBE, María Ester (1989-1990). El culto a los animales sagrados emblemáticos en la cultura aymara de Chile. *Revista Chilena de Antropología*, núm. 8, pp. 35-51.
- HOSTNIG, Rainer (2008). Rock Art Heritage of Macusani-Corani in the Carabaya Province of Peru, under Increased Threat of Destruction. *Rock Art Research*, Australian Rock Art Research Association, vol. 25, núm. 2, pp. 229-233.

- INSTITUTO NACIONAL DE CULTURA (2010). *Resolución Directoral Ministerial 2081/ INC, del 27 de septiembre de 2010*. Disponible en: http://administrativos.cultura.gob.pe/intranet/dpcn/anexos/88_1.pdf?7052799. Consulta: 05.01.2024.
- INSTITUTO NACIONAL DE INVESTIGACIÓN EN GLACIARES Y ECOSISTEMAS DE MONTAÑA (2023). *Inventario Nacional de Glaciares y Lagunas de Origen Glaciar*. Huaraz: INAIGEM.
- ITIER, César (2017). *Diccionario quechua sureño-castellano*. Lima: Editorial Comentaríos.
- LAIME AJACOPA, Teofilo, Efraín CAZAZOLA, Félix LAYME PAIRUMANI y Pedro PLAZA MARTÍNEZ (2007). *Diccionario bilingüe. Iskay simipi yuyayk'ancha. Quechua - Castellano, Castellano - Quechua*. La Paz: s. e.
- LAIME AJACOPA, Teofilo, Virginia LUCERO MAMANI y Mabel ARTEAGA VINO (2020). *Paytani arupirwa. Diccionario bilingüe Aymara - Castellano, Castellano - Aymara*. La Paz: Plural.
- LECOQ, Patrice y Sergio FIDEL (2003). Prendas simbólicas de camélidos y ritos agropastorales en el sur de Bolivia. *Textos Antropológicos*, Universidad Mayor de San Andrés (La Paz), vol. 14, núm. 1, pp. 7-54.
- MAMANI, Manuel (1996). El simbolismo, la reproducción y la música en el ritual: marca y floreo de ganado en el altiplano chileno. En: Max P. Baumann (ed.). *Cosmología y música en los Andes*. Madrid: Iberoamericana, pp. 221-245.
- MARTÍNEZ, G. (1989 [1976]). El sistema de los *uywiris* en Isluga. En: Gabriel Martínez (ed.). *Espacio y pensamiento I. Andes meridionales*. La Paz: HISBOL, pp. 13-107.
- MEDRANO, Celeste (2022). Componiendo lobizones. Reflexiones sobre animalidad y humanidad junto a los qom (tobas) del Gran Chaco Argentino. En: Lucila Bugallo, Penelope Dransart y Francisco Pazzarelli (eds.). *Animales humanos, humanos animales: relaciones y transformaciones en mundos indígenas sudamericanos*. Buenos Aires: Antropofagia, pp. 33-59.

- PAZZARELLI, Francisco y Verónica S. LEMA (2018). Paisajes, vidas y equivocaciones en los Andes Meridionales (Jujuy, Argentina). *Chungara*, vol. 50, núm. 2, pp. 307-318.
- PLATT, Tristan (1980). Espejos y maíz. El concepto de Yanantín entre los Macha de Bolivia. En: Enrique Meyer y Ralph Bolton (eds.). *Parentesco y matrimonio en los Andes*. Lima: Universidad Católica del Perú, pp. 139-183.
- PLATT, Tristan (2002). El feto agresivo: Parto, formación de la persona y mitohistoria en los Andes. *Estudios Atacameños*, núm. 22, pp. 127-155.
- RICARD LANATA, Xavier (2008). *Ladrones de sombra. El universo religioso de los pastores del Ausangate*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- RIQUELME, Robin (2017). *Illas y mollos. Catálogo*. Puno: La Casa del Corregidor.
- RIVERA, Juan Javier (2003). *La fiesta del ganado en el valle de Chancay (1962-2002). Ritual, religión y ganadería en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- RIVERA, Juan Javier (2012). A partir de los movimientos de un pájaro... La «danza de la perdiz» en los rituales ganaderos de los Andes peruanos. *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 42, núm. 1, pp. 169-185.
- RIVERA, Juan Javier (2022). ¿Depredación familiarizante en los Andes? Una mirada extraandina de las contiendas y apropiaciones en la herranza de raigambre indígena en el Perú. En: Lucila Bugallo, Penelope Dransart y Francisco Pazzarelli (eds.). *Animales humanos, humanos animales: relaciones y transformaciones en mundos indígenas sudamericanos*. Buenos Aires: Antropofagia, pp. 213-242.
- RIVET, María Carolina (2021). Ero-temas entre pinturas y papeles. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, vol. 26, núm. 2, pp. 61-77.
- SPAHNI, J. (1962). L'enfloramiento, ou le culte du lama chez les Indiens du désert d'Atacama, Chili. *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes*, núm. 24, pp. 26-36.

- URTON, Gary (1981). Animals and Astronomy in the Quechua Universe. *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 125, núm. 2, pp. 110-127.
- VAN DEN BERG, Hans (1989). *La tierra no da así no más. Los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos*. Ámsterdam: CEDLA.
- VAN KESSEL, Juan (1974). El floreo en Lirima Viejo, Provincia de Tarapacá, Chile. *Revista de Geografía Norte Grande*, Instituto de Geografía de la Pontificia Universidad Católica de Chile, núm. 1, pp. 34-44.
- VAN KESSEL, Juan y Porfirio ENRÍQUEZ (2002). *Señas y señaleros de la Santa Tierra. Agronomía andina*. Quito: Abya Yala.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2010). *Metafísicas caníbales*. Buenos Aires: Katz Editores.
- ZORN, Elayne (1987). Un análisis de los tejidos en los atados rituales de los pastores. *Revista Andina*, vol. 5, núm. 10, pp. 489-522.
- ZUIDEMA, R. Tom y Gary URTON (1976). La constelación de la Llama en los Andes peruanos. *Allpanchis*, vol. 9, pp. 59-119.

Fecha de recepción: 28 de noviembre de 2023.

Fecha de evaluación: 25 de enero de 2024.

Fecha de aceptación: 4 de marzo de 2024.

Fecha de publicación: 1 de junio de 2024.

