

El cuidado de los rebaños en Isluga*

Penelope DRANSART

The School of Social Science - University of Aberdeen (Escocia)
penelope.dransart@abdn.ac.uk

Código ORCID: 0000-0003-0438-8586

RESUMEN

En este artículo se presenta el capítulo 3 del libro *Earth, Water, Fleece and Fabric* —*Tierra, agua, vellón y tela*—, que se publicó por primera vez en 2002. Se basa en períodos de trabajo de campo realizados desde 1986 hasta finales de los años 1990. En el capítulo anterior del libro, se sostenía que la domesticación de los camélidos surgió del amansar de sucesivas generaciones de animales ligada a las prácticas cotidianas del pastoreo. No fue un acontecimiento único en el lejano pasado. El presente

* Traducción al español por Juan Javier Rivera Andía y revisada y anotada por la autora del capítulo «Caring for herd animals in Isluga» del libro *Earth, Water, Fleece and Fabric. An ethnography and archaeology of Andean camelid herding* de Penelope Dransart (Londres: Routledge, 2002). Copyright © 2002 by Imprint. Reproducido con permiso de Taylor & Francis Group.

trabajo se centra en la descripción densa de las formas de pastoreo practicadas durante los años 1980 y 1990 por la gente de Isluga, una comunidad aymara del altiplano chileno fronterizo con Bolivia, donde las prácticas ganaderas del cuidado de los camélidos sostienen y renuevan relaciones duraderas entre los seres humanos y los animales de rebaño.

Se explican los ciclos de tiempo y espacio para contextualizar cómo y dónde los pastores y las pastoras cuidan de sus llamas, alpacas y corderos. El Día de los Difuntos anuncia la llegada de la estación de las lluvias y el carnaval es el evento que cierra la temporada. El solsticio de verano ocurre en la cúspide entre estas dos fiestas y coincide con la festividad del santo Tomás. Los islugueños se llaman a sí mismos «los hijos de santo Tomás», en una tradición que se encarna en la topografía del territorio. La otra estación del año es fría y seca, en asociación con los vientos de Santiago Apóstol y de san Antonio de Padua. El ciclo anual se inscribe pues en un santoral ligado con los fenómenos atmosféricos que nutren los pastizales.

Las actividades ganaderas se desarrollan en un paisaje volcánico asociado a formas terrestres dotadas de animación y género. La tierra se personifica como la Wirjin Tayka o Pachamama y los cerros como Uywiri. Los islugueños interactúan a diario con estos seres que pueden servir de «aviadores» —proveedores— asociados a la fertilidad y el bienestar de los camélidos y corderos.

Se analiza la composición de los rebaños de llamas y alpacas cuidados por los islugueños, y las clasificaciones según edad y género. La nomenclatura de los camélidos se basa en la disposición de las manchas de colores claros y oscuros en el vellón. Los islugueños aplican nombres a los camélidos que son íntimamente relacionados con las aves y otros seres de su entorno. La densa descripción que se ofrece permite analizar el ciclo regenerador del agua, los pastos y el vellón en un enfoque etnográfico comparativo, tratando temas desarrollados en otras partes del libro del que se extrae el presente trabajo.

PALABRAS CLAVE: *camélidos, pastoreo, paisajes culturales, Tarapacá-Chile*

Caring for Herd Animals in Isluga

ABSTRACT

Chapter 3 of the book *Earth, Water, Fleece and Fabric*, first published in 2002, is presented in this article. It is based on periods of fieldwork carried out between 1986 and the late 1990s. In the previous chapter of the book, it was suggested that camelid domestication arose from the taming of successive generations of animals as part of the daily practices of herding. Domestication was not a once and for all event in the distant past. The present article focuses on the thick description of Isluga people's herding strategies during the 1980s and 1990s. Isluga is an Aymara community in the Chilean highlands, bordering with Bolivia. Caring for camelids in this community constitutes a process whereby herders sustain and renew lasting relationships between human beings and herd animals.

Cycles of time and space are described in order to contextualise how and where the herders look after their llamas, alpacas and sheep. All Souls Day marks the arrival of the rainy season and Carnival is the event which brings it to an end. The austral summer solstice occurs on the cusp between these two festivals and coincides with the fiesta of St. Thomas. Isluga people call themselves the «children of Saint Thomas», in a tradition which is inscribed in the topography of their territory. The other season of the year is cold and dry. It is associated with the winds of St. James the Greater and St. Anthony of Padua. The annual cycle therefore unfolds in a calendar of saints' days accompanied by atmospheric phenomena, which nurture the pasture grounds.

The herding activities take place in a volcanic landscape associated with land forms which are perceived to be animated and gendered. The earth is personified as the Wirjin Tayka or Pachamama and the hills as Uywiri. Isluga people engage with these beings on a daily basis. These land forms can serve as *aviadores*, «providers», associated with the fertility and well-being of camelids and sheeps.

The composition of the herds of llamas and alpacas is analysed, as well as the classifications Isluga people make according to age and gender. Camelid nomenclature is based on

the disposition of dark and light colours in the coat of llamas and alpacas. Isluga people use names for their camelids which are intimately related to birds and other beings in their surroundings. The dense description offered makes it possible to analyse the regenerative cycle of water, pasture and fleece in a comparative ethnography, in the light of themes developed in other parts of the book, from which this article has been extracted.

KEYWORDS: *camelids, pastoralism, cultural landscapes, Tarapacá-Chile*

HABIENDO CONSIDERADO LAS CARACTERÍSTICAS de los camélidos sudamericanos y de las tierras de pastoreo en los Andes como proveedoras de sustento, deseo examinar ahora la relación particular que se establece entre los seres humanos y sus rebaños en Isluga. Mi interés en este trabajo es aproximarme a la forma en la que los pastores mantienen una relación con sus camélidos por medio de la recreación constante de ciertas prácticas. En vez de «domesticar» sus animales, lo que sus dueños hacen es amansar nuevas generaciones de camélidos siguiendo una forma adecuada para la sociedad animal de Isluga. La expresión cultural más completa de este proceso del cuidado de los animales, la elaborada ceremonia del *wayñu*, se examina en el capítulo 4 (Dransart, 2002, pp. 82-94). El objetivo aquí es observar cómo los pastores y las pastoras cuidan por sus animales durante el ciclo anual de eventos en Isluga y cómo estos eventos rutinarios se desarrollan en cada lugar en el tiempo y el espacio. La terminología de «domesticación de animales» y de «domesticación», tal como es usada en los escritos de antropólogos y arqueólogos en el capítulo 2 (Dransart, 2002, pp. 15-17), cede aquí el paso a otra que se enfoca en el «cuidado» de los rebaños en terrenos específicos que nutren tanto a los rebaños como a los pastores.

Un aspecto importante del pastoreo en Isluga es cómo la gente identifica sus propios camélidos. Sus sistemas clasificatorios incluyen terminologías transversales que incorporan palabras para

aves y animales silvestres. Esta terminología une la práctica pastoral con la ideología. Por tanto, estas prácticas pastorales pueden considerarse como más que simples estrategias de manejo. También son un medio para que los islugueños perciban la interdependencia de los seres humanos, los animales de rebaño y la tierra, con todas sus potencialidades (*affordances*), como se ha expuesto en el capítulo anterior (Dransart, 2002, pp. 33-34).

En Isluga, la relación de la gente con su territorio es compleja y su propio entendimiento de esa relación posee muchos niveles. Podría sugerirse que los rasgos del paisaje son considerados como personificaciones de seres sobrenaturales y de ancestros.¹ Se ha propuesto que esta antropomorfización de formaciones geológicas en los Andes es una forma de tratar a los ancestros como si fueran «muertos animados» —«*animated dead*»— (Cook, 1992, pp. 356-357). Sin embargo, a diferencia de la humanidad de los ancestros, las otras personificaciones de la tierra son mucho más ambiguas. A pesar de que los seres asociados con tales accidentes geográficos suelen adscribirse a un género determinado, no siempre es fácil asignarles un estatus humano o animal. Esta ambigüedad está ausente en la forma en que la gente de Isluga conceptualiza su relación con sus rebaños, pues las normas de conducta propiamente humanas o animales son generalmente más clara y explícitamente establecidas.

Como en otras comunidades andinas la gente de Isluga rinde culto a los santos, a quienes honran en una serie de festividades. El reconocimiento de diferentes santos cristianos en varios lugares de Isluga también tiene una dimensión temporal que está integrada en el ciclo anual de pastoreo. Las fiestas ofrecen oportunidades para

1 En 2002 utilicé el adjetivo «sobrenatural», bajo la influencia de autores como Patricia Lyon (1978), para referirme a los seres llamados *mallku* y *t'alla*, que se personifican en determinadas formaciones terrestres de Isluga. He dejado de utilizar esta palabra porque indica algo que excede los términos de la natura. En cambio, estos seres terrestres poseen un carácter físico y los islugueños entablan relaciones personales con ellos. Véase Dransart (2021).

sacrificar llamas y alpacas y transmiten una expresión de la relación entre pastores y rebaños que sustenta la vida cultural en Isluga. En consecuencia, este trabajo comienza con una consideración del ciclo anual del pastoreo en relación con el transcurso anual de eventos y lugares frecuentados por los pastores y sus rebaños. El uso temporal y espacial de las tierras de pastoreo proporciona la base para el examen subsecuente de las clasificaciones de llamas y alpacas de la gente de Isluga.

CICLOS DE TIEMPO Y ESPACIO EN ISLUGA

Las familias que han pasado los meses de invierno en la precordillera, tal como se describió en el capítulo anterior (Dransart, 2002, pp. 39-46), generalmente regresan a Isluga en agosto. En 1987, doña Catalina Castro Castro y su esposo Basilio habían llegado ya a Enquelga el 27 de julio. En este caso, Enquelga era el pueblo natal de Catalina y ella se había ocupado del cuidado de rebaños de llamas y carneros tanto de su propia familia (compuesta por ella misma, su esposo y sus jóvenes hijos) como de sus padres ancianos. La familia permaneció en Enquelga un mes, hasta que los rebaños fueron separados y entonces Catalina, su familia y sus animales, regresaron a Pisiga, el pueblo de su esposo en Manqhasaya, que era su lugar principal de residencia.² El motivo que dieron para quedarse en Enquelga era que el pasto era más abundante allí. Normalmente es menos abundante en Manqhasaya, pero, además, los pastos todavía no habían comenzado a recuperarse de la temporada de los vientos, que aún continuaba. Cuando estos rebaños llegaron a Enquelga, luego de un viaje de tres días desde Apamilka, Alto Camiña, atardecía ya. Los animales fueron llevados a sus co-

2 La comunidad de Isluga está conformada por dos parcialidades o mitades, una de arriba —Araxsaya— y otra de adentro o de abajo —Manqhasaya—. Enquelga se encuentra en Araxsaya.

rrales: las ovejas en un pequeño *wywij uyu*, y las llamas en una *kancha* rectangular. Una llama hembra y su cría faltaban, y las búsquedas subsecuentes en los siguientes días no tuvieron éxito. El retorno exitoso de los demás animales fue marcado por una ceremonia simple cuando se encontraban ya a salvo en sus corrales. La madre de Catalina, doña Natividad Castro Challapa, rodeó el corral con humo de incienso. Luego, doña Nati y su esposo, don Marcos Castro Challapa, ofrecieron hojas de coca a la Wirjin Tayka —el nombre con el que la «madre del tiempo/tierra» es reverenciada en Isluga—, y dejaron caer algunas gotas de alcohol de caña puro en el suelo de cada corral.

En el pasado, las caravanas de llamas eran llevadas desde Isluga a los valles occidentales. Los pastores de las alturas trabajaban para los agricultores durante la cosecha, y sus llamas eran contratadas para transportar los productos agrícolas. Los pastores eran pagados en especie, y además beneficiaban algunos de sus animales para intercambiar la carne por maíz y fruta que llevaban de vuelta al altiplano. De acuerdo con doña Natividad, los pastores no intercambiaban el vellón no hilado, solo carne y *charqui* (carne salada y secada al sol). Sin embargo, ella sí tejía para la gente de la precordillera, y recibió en una ocasión duraznos como pago por tejer un vestido de mujer (*urkhu*). Los ancianos de las comunidades del altiplano afirman que antes solo comían frutas frescas una vez al año. Esta forma clásica de relación entre pastores y agricultores ya no existe como tal. Hoy en días los bienes y productos suelen transportarse en camión. A fines de los ochenta solo tres familias poseían un vehículo en Enquelga. Una de estas familias es la que creó las actividades comerciales en una Enquelga sin tiendas. Este tipo de especialización económica no existía previamente (Provoste, 1978, p. 25). Como Provoste lo ha señalado, todos los habitantes de Isluga realizaban el mismo tipo de actividades al mismo tiempo. De hecho, Isluga todavía sigue un calendario anual de eventos, el cual trataré de describir ahora. Como ya vimos, los patrones de residencia tienden a ser dispersos en la estación de vientos (*thaya pacha*), sea horizontalmente

(en cuyo caso los habitantes de Enquelga pastorean sus rebaños en otros lugares de Isluga), sea verticalmente (descendiendo a los valles). El año se caracteriza por una expansión cíclica, seguida de una contracción una vez que la estación lluviosa comienza. Las familias pasan la estación lluviosa (*jallu pacha*) en Enquelga, visitando el centro ritual de Isluga marka cuando toda Isluga se congrega allí para participar en ciertas ceremonias. Como sucede en la mayoría de comunidades andinas, una serie de fiestas patronales son observadas en Isluga, lo que constituye una característica importante de la autodefinition de la comunidad como un grupo étnico diferente de sus vecinos (véase, por ejemplo, Urton, 1988, p. 27).

La primera vez que llegué a Enquelga en 1986 todas las familias eran, al menos formalmente, católicas. Una familia ya había intentado convertirse a una secta pentecostal, pero los miembros de la comunidad la presionaron y persuadieron de volver al catolicismo. Enquelga se distinguía entre las estancias de Isluga debido a que, en otros asentamientos, la iglesia evangélica pentecostal ya había obtenido un apoyo firme.³ Para 1989, algunas familias de Enquelga decidieron resistir el oprobio y se convirtieron también a la secta pentecostal. Hoy en día existen al menos tres formas diferentes de experiencia religiosa en Isluga —la romana católica, la evangélica pentecostal y el agnosticismo o ateísmo—. Sin embargo, en mis conversaciones con diferentes personas, he encontrado que los festivales asociados con las prácticas religiosas andinas y católicas siguen siendo importantes para la comprensión del lugar, el espacio y el tiempo en el ciclo anual de Isluga.⁴

3 «Estancia» es el término que los islugueños le dan a un asentamiento formado por las viviendas de varias familias (Martínez, 1976, p. 259; Dransart, 2002, p. 40).

4 Por ejemplo, don Paulino Castro Challapa de Enquelga —dijo el 31 de octubre de 1989— que debe darse comida a las almas en este momento del año, pero que él y su familia no lo harían debido a que pertenecían a «otra religión».

Los tres eventos importantes que marcan la estación lluviosa, y que son observados en Islug marka, son los festivales cristianos del día de Todos los Difuntos al inicio de noviembre; el antiguamente mes tradicional de celebraciones conducentes a la fiesta del santo Tomás, el patrón de Isluga, el 21 de diciembre; y la celebración del carnaval, que comienza el sábado anterior al primer día de Cuaresma. Se dice a menudo que los días de celebración de las fiestas católicas no son seleccionados arbitrariamente en los Andes, y es significativo que el 21 de diciembre sea el solsticio de verano; sin embargo, la Navidad no es celebrada en Islug marka. La veneración de los santos católicos en Isluga no habría simplemente reemplazado otras celebraciones religiosas previas. M. E. Grebe Vicuña (1983, p. 159) señala con acierto que, aunque en ciertos niveles Cristo es identificado con el sol y la Virgen con la luna, en cambio los santos están confinados al *taypi pacha* —este mundo/tiempo—, mientras que el sol y la luna y otros cuerpos celestes también se mueven a través del *arax pacha* (el mundo/tiempo de arriba) y el *manqba pacha* (el mundo/tiempo interior).⁵

Así, la observancia comunal de Todos los Santos y Todos los Difuntos (1-2 de noviembre) en el cementerio de Isluga marca el inicio de la estación de lluvias, mientras que el carnaval es el evento alborotado con el que se clausura. Podría parecer paradójico que la conmemoración de los muertos deba iniciar el ciclo ritual anual. Sin embargo, puede encontrarse paralelos en el calendario ritual del pueblo aymara de los laymi en Bolivia. Según Olivia Harris, el calendario se organiza alrededor de dos festividades principales de los muertos —Todos los Santos y carnaval— que anuncian y concluyen la estación lluviosa, un periodo de fertilidad agrícola

5 Don Marcos Castro Challapa me dejó este punto claro cuando me explicó que el cielo cristiano está en «este mundo» (18 de enero de 1997). Para un análisis sobre la conjunción del conocimiento religioso exógeno y local en los Andes, véase Harris (1995).

expresada metafóricamente a través de la imagen de flores salvajes.⁶ En el análisis de Harris, la celebración de Todos los Santos sirve para «socializar» la muerte y el cementerio: «la muerte se domestica, se hace cíclica» (Harris, 1983, p. 142). El último rito del carnaval incluye un rito de expulsión de demonios, a quienes se dedica esta fiesta, y quienes son, según Harris, en cierto modo, los espíritus de los muertos (Harris, 1983, p. 143).

La celebración de los muertos en Isluga es un evento caótico y triste, mientras que el carnaval es alegre, colorido y estrafalario: «El carnaval es loco, loco» proclamó uno de los participantes. La palabra aymara para esta festividad es *anata*, que también significa «juego». Aunque ambos eventos son propicios a la embriaguez ritual, solo en el carnaval se arroja harina blanca y serpentina a todo el mundo. Durante los cinco o seis días que toma este último ritual en Isluga, se dan las gracias a la tierra y a la Wirjin Tayka. La gente lleva mantas sobre sus hombros rebosando de tallos de quinua en flor y varias hierbas, que extraen y amontonan en la *misa* (cuyo significado literal es «mesa») a medida que visitan diferentes casas. Rocían estas plantas con alcohol y saludan a los dueños de casa. En el martes de carnaval se traen membrillos de Camiña, y los hombres los arrojan contra la torre de la iglesia usando sus hondas espléndidamente tejidas y trenzadas. En Isluga la iglesia es concebida simbólicamente como femenina, *t'alla*, y el campanario, que se yergue a una corta distancia, como masculino, *malleu*. En un acto de bravuconería y de demostración de su habilidad en el uso de la honda, los jóvenes se lanzan mutuamente membrillos por la espalda. Esta actividad se llama *mara ququ* en aymara (Büttner y Condori Cruz, 1984, p. 133).⁷

6 De forma significativa para un estilo de vida tan involucrado con el pastoreo, en Isluga, es el pasto más que las flores silvestres el que es enfatizado en ceremonias tales como el carnaval y el señalamiento de los rebaños.

7 Se trata de una costumbre incaica, tal como la relata Cristóbal de Molina, El Cuzqueño, con respecto a las celebraciones de diciembre, Camay Quilla, en el Cusco donde los miembros del Hanancusco (la mitad de arriba) se peleaban con

En la cúspide de la estación lluviosa arriba el solsticio de verano, el día dedicado al santo Tomás, que transcurre entre las dos celebraciones de los muertos. La gente de Isluga se llama a sí misma «hijos de santo Tomás», y Martínez recoge una leyenda en la que el señor santo Tomás escapó de Camiña cruzando una llanura llamada Islu. Camiña era su lugar de origen, pero, como la gente de allí lo ignoró, huyó para establecerse en Isluga (Martínez, 1975, p. 406). Esta reivindicación de descender de santo Tomás, quien, según la tradición católica europea, viajara a la India como misionero, es de mucho interés en el contexto andino. Con su asociación con la figura de santo Tomás, la gente de Isluga se inserta a sí misma dentro de la tradición mítica que comparten con sus vecinos aymaras. Esta tradición profundamente enraizada se encarna en las montañas y manantiales del área.

Thérèse Bouysse-Cassagne (1997, p. 162) ha examinado lo que llama «la construcción de una hagiografía andina», siguiendo los supuestos itinerarios de santo Tomás y san Bartolomé en los escritos de los clérigos y misioneros de los siglos XVI y XVII. Su perspectiva es global desde Meliapor en Asia hasta diferentes lugares en Latinoamérica (México, Brasil, Patagonia, la «Tierra de Santo Tomás», y los Andes). Sugiere la emergencia de una hagiografía contrarreformista de carácter americano en la que figuras como las de «Tomás» o «Bartolomé» incorporaron divinidades andinas prehispánicas. La autora describe ambas figuras como un «producto mixto, resultado de un compromiso cultural, fruto de la evangelización» (Bouysse-Cassagne, 1997, p. 178). Los materiales que analiza son los de los misioneros cristianos, cuyo objetivo era reestructurar las divinidades andinas en un marco que transmitiese las creencias y los valores cristianos. Bouysse-Cassagne da por sentado que los pueblos andinos habrían participado del proyecto de creación de

los de Hurincusco (la mitad de abajo), armados de hondas y frutos llamados «coco» (Molina, 1947 [ca. 1574-1575], p. 61).

una hagiografía andina con la referencia geográfica al lago Titicaca, el río Desaguadero y los volcanes de la cordillera occidental de los Andes. El resultado fue la imposición de las vidas de Tomás y Bartolomé en las formaciones naturales locales —manantiales y montañas— (Bouysse-Cassagne, 1997, p. 196). Su párrafo final afirma que «el mito indígena que sirvió para la elaboración de la fuente cristiana está aún parcialmente vigente» (Bouysse-Cassagne, 1997, p. 196). Esta afirmación requeriría una mayor consideración, pues algunas de las localidades del norte de Chile donde santo Tomás ha sido asociado no son mencionadas por Bouysse-Cassagne.

En 1986, un joven llamado Mario, de Caquena, en el extremo norte de Chile, me informó sobre el lago Chungará, situado a una altitud de 4,500 metros sobre el nivel del mar, cerca de la frontera con Bolivia. Me dijo que este lago era antes un pueblo que fue visitado por el Señor, disfrazado de mendigo. Nadie lo reconoció; solo una moza le ofreció su hospitalidad. Él le dijo que castigaría al pueblo y que ella debería escapar sin mirar atrás. El volcán erupcionó y el pueblo fue sumergido bajo el lago. Cuando la mujer huía caminando con su bebé en la espalda y su huso en la mano, no pudo resistir darse vuelta. De inmediato, se convirtió en piedra. Se dice que esta piedra existe cerca del lago Chungará, pero Mario no conocía su ubicación. La leyenda es análoga a otra, escrita en 1613, sobre las deambulaciones de Tunupa, cuya apariencia humana era la de un hombre alto, barbudo, de pelo gris vistiendo un largo traje blanco.⁸ Santa Cruz Pachacuti Yamqui relata que Tunupa viajaba con las mismas ropas y dormía a cielo abierto, hasta que un día llega al pueblo de Yamquesupa, donde el pueblo lo rechazó. Maldijo el pueblo y este se

8 La transformación de las personas en piedra es un tema recurrente en los Andes; véanse, por ejemplo, Santa Cruz Pachacuti (1968 [1613], pp. 284, 293-294) y Taylor (1987, pp. 145, n. 3, 195, n. 12). La transformación de piedras en guerreros también es posible (Santa Cruz Pachacuti, 1968 [1613], p. 297). Sin embargo, en este caso, la historia parece tener un aspecto bíblico debido a su semejanza con los eventos del capítulo 19 del Génesis. En la versión bíblica la esposa de Lot, al mirar la destrucción de Sodoma, fue convertida en un montículo de sal (Génesis 19: 26).

inundó formando un lago, que se llamó Yamquiçupacocha. Luego, Tunupa llegó a Carabaya, donde fue asesinado y arrojado al lago Titicaca, donde su manta le sirvió de balsa. Su cuerpo navegó hasta Chacamarca, donde las tierras se abrieron, formando el río Desaguadero. Su cuerpo llegaría hasta el lago Poopó (Santa Cruz Pachacuti, 1968 [1613], p. 284).

Tunupa, el nombre de una deidad prehispánica que comparte características con santo Tomás, era aparentemente un dios aymara asociado al fuego de arriba (relámpago) y al fuego del interior de la tierra (lava volcánica). La figura 1 muestra los lugares que están tradicionalmente asociados a Tunupa/santo Tomás.⁹ Un aspecto de la historia de Tunupa se conecta con las tradiciones orales del pueblo de Isluga. El sacerdote jesuita Ludovico incluye en su diccionario Español-Aymara los siguientes términos:

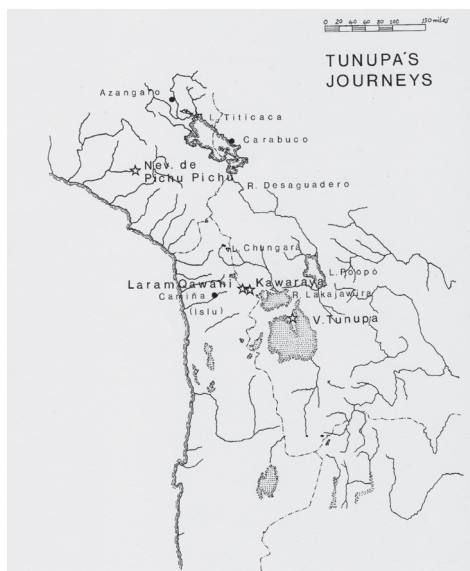


FIGURA 1. Lugares asociados con Tunupa.

9 Las características y merodeos de Tunupa han sido descritos en mayor detalle por Gisbert (1980, pp. 35-51) y Rostworowski (1986, pp. 24-30).

Quesi Chaulla. Pescado que llama[n] boga ...

Quesintuu. Otra especie de bogas.

Quesintuu, Vmantuu. Son dos hermanas con quien peco Tunuupa, según se cuenta en las fábulas de los indios.¹⁰

Según Gisbert (1980, p. 70, n. 121), un mito recogido en la segunda década del siglo XX entre los Chipaya hace referencia a Ekako, el otro nombre dado a Tunupa en Bertonio (1984, libro 1, p. 192). Ekako tenía dos esposas: Chaulla y Umantuu, que son los nombres de los dos peces de agua dulce listados en el diccionario de Bertonio. Gisbert (1980, p. 47) menciona que las jóvenes Chipaya atan figuras de bronce en forma de *sirenas* en sus cabellos. El territorio Chipaya se encuentra en Bolivia, en Qaranqas, que es adyacente a Isluga, donde se tiene gran respeto por los curanderos (*llatiri*) de Chipaya. Los islugueños asocian a los Chipaya (hacia el este de Isluga) y los Chiapa (al oeste de Isluga) con las *chullpa*, es decir, con los tiempos antiguos (en Martínez, 1976, pp. 274, 279).

Pareciera, por tanto, que Tunupa era una deidad aymara preincaica, sobre la cual posteriormente se habría sobrepuesto la deidad inca Wiraqucha (en Betanzos, 1968 [1551], p. 11). Santa Cruz Pachacuti (1968 [1613], p. 283) lo identificaba con santo Tomás, mientras que Garcilaso (1966 [1609]) y Guamán Poma (1980 [1615], pp. 653-654), con san Bartolomé. La identificación de Santa Cruz Pachacuti, quien era originario de un pueblo al norte del lago Titicaca, es relevante si tomamos en cuenta que Tunupa/Tomás está siendo asociado con lo que Gisbert considera la espina dorsal de esta región: el río Azángaro - el lago Titicaca - el río Desaguadero - el lago Poopó - el río Lakajawira - el río Coipasa (Gisbert, 1980, p. 47).¹¹

10 Bertonio (1984 [1612], libro 2, p. 291).

11 El río principal de Isluga desemboca en el salar de Coipasa, nutriendo «la espina dorsal». Bouysson-Cassagne (1997, pp. 169-177) considera que las características de Bartolomé serían más concordantes con el medioambiente de los Andes

El nombre de Tunupa todavía es recordado en la región, pero —con una complicación no considerada en el artículo de Bouyssen-Cassagne de 1997— en Carangas tiene atributos femeninos. Torrico Prado recoge un mito en Sabaya (visible desde Isluga) en el que el ahora extinto volcán llamado Tata Sabaya desafía a sus hermanos mayores, los gigantes Illampu, Illimani y Sajama, en su deseo de casarse con la montaña femenina T'alla Tunupa. Una batalla volcánica se produce entre Tata Sabaya y Sajama, luego de la cual se da una reconciliación, y el matrimonio entre Tata Sabaya y T'alla Tunupa se lleva a cabo (Torrico Prado, 1971, pp. 73-77). Uno de los volcanes mencionados como partícipe en la batalla es Laram Qawani, conocido como volcán Isluga en los mapas del área, y bajo el cual se encuentra el pueblo de Enquelga.

Lynn Sikkink (1998) ha examinado las actividades humanas de las montañas tal como estas se expresan en los mitos narrados en San Pedro de Condo en Uyuni, donde se yergue el cerro Thunapa.¹² En estos mitos, Thunapa es casi siempre una montaña femenina, y Sikkink aduce que los relatos orales muestran un entendimiento que está formulado en «la experiencia vital de la tradición oral —la sensación y el sonido del mismo—» (Sikkink, 1998, p. 40; véase también Sikkink y Choque, 1999, p. 179). Es este conocimiento concreto el que otorga carácter a las tierras que la gente frecuenta durante sus actividades pastoriles.

En el caso de Isluga, la gente solía pasar la mayor parte del mes de diciembre en Islug marka. La fiesta de santo Tomás era precedida por las fiestas de santa Bárbara, la Virgen de la Inmaculada Concepción, la Octava¹³ y el Santísimo, cada una de las cuales contaba con

sur-centrales, y habló de sus asociaciones cristianas con los volcanes. Sin embargo, la gente de Isluga no menciona a San Bartolomé.

12 Así es la ortografía local de Uyuni.

13 En términos estrictos, Octava no es una «persona» como los otros santos. Apparentemente, se trata de la octava; es decir, el espacio de ocho días a partir del inicio de las festividades.

padrinos rituales elegidos de las dos parcialidades para desempeñar los cargos de alférez y mayordomo. Gisbert (1980, p. 27) afirma que santa Bárbara está asociada a los rayos y las tormentas. Así, este mes de celebraciones se abre y se cierra con la conmemoración de una persona divina asociada al relámpago. Sin embargo, se dice que durante la fiesta de santo Tomás, la procesión de su efigie era paseada junto con la de Concepción. La posición jerárquica de santo Tomás en la secuencia de las fiestas de los santos se hizo clara y evidente cuando se dijo que santo Tomás era quien mandaba a todos. Sin embargo, la importancia de Concepción no puede ser negada, pues su efigie estaba colocada en la posición central y más alta entre los nichos de la pared detrás del altar de la iglesia de Islug marka.

En años recientes, el pueblo de Isluga lleva a cabo solo la fiesta de santo Tomás. Las imágenes de santa Bárbara, Concepción y el Santísimo —se dice que este último contenía mucho oro— fueron robadas de la iglesia y llevadas al Perú, donde fueron vendidas, provocando mucha ansiedad y malestar en Isluga. En diciembre de 1987, los auspiciadores rituales de la fiesta de santo Tomás no cumplieron con su deber y no hubo celebraciones ese año, aunque la fiesta fue retomada después. Los protestantes evangélicos fueron acusados de afectar el evento católico y, además, de estar implicados en el robo de los santos. Los testimonios sobre las fiestas antes celebradas a lo largo de diciembre comienzan a ser confusos: por ejemplo, muchas personas ya no estaban seguras de las fechas exactas de cada fiesta. Sin embargo, aquellos que ocuparon los cargos de Alférez o Mayordomo recordaban el cumplimiento de sus obligaciones con orgullo, y eran capaces de decir con exactitud cuántas llamas sacrificaron para las comidas rituales servidas a cada parcialidad. El éxito de las actividades ganaderas sostiene la realización del calendario ritual en Isluga. A la inversa, la falta de éxito en el pastoreo es uno de los factores que llevan a la gente a convertirse al protestantismo.

Como puede verse, la estación lluviosa se abre en Isluga con la fiesta de Todos los Difuntos, alcanza su clímax en la fiesta de santo Tomás, y se cierra con la celebración de Anata o carnaval. En el mismo periodo se celebran también los días de otros santos, pero solo al nivel de las estancias individuales. En Enquelga, san Andrés (30 de noviembre) y la Virgen de la Candelaria (la Purificación de la Virgen, el 2 de febrero) se celebraban antes. San Andrés está claramente asociado con la lluvia y los rayos. Monast (1972, pp. 74, 80), quien asegura que no hay imagen conocida de él en Carangas, lo ha apodado «un demonio de la lluvia». De hecho, no hay imagen de san Andrés en Enquelga. Si la lluvia llegaba tarde, se hacía una *wilancha* en la plaza frente a la iglesia: es decir, se sacrificaba una llama y se realizaba una ceremonia pidiendo al santo, «el señor de las lluvias», por las precipitaciones. Las danzas estaban formadas por personas haciendo movimientos de zigzag en la plaza, imitando los rayos del relámpago. Los participantes llevaban banderas blancas, el color de las nubes; también decían que blanco era el color de las llamas reclamadas por San Andrés.¹⁴

A fines de noviembre grandes nubes (*q'inaya*) se agolpan sobre Isluga, viniendo desde Oruro al oeste, trayendo consigo lluvias y relámpagos. Los rayos son muy temidos y la gente evita pastorear sola en los campos abiertos y sin árboles. El rayo, como ya se ha mencionado (Dransart, 2002, p. 29), es un agente de la muerte que a menudo derriba a los animales de pastoreo. En junio de 1987, doña Natividad y don Marcos me dijeron que dos de sus llamas machos blancos habían muerto de esta manera el año pasado. Llorando ambos la pérdida de sus animales, ella dijo haberles preguntado a las nubes «¿Por qué mataste mis llamas?». Él me explicó, además, que no es posible comer la carne de las llamas muertas por el rayo, pues esto causaría la erupción de forúnculos en la piel. Muchas otras personas lo corroboraron. La gente de Isluga era unánime al respecto,

14 Doña Natividad y don Marcos compartieron esta información conmigo.

ni siquiera la lana debía ser usada; idealmente, los cuerpos de los animales muertos de esta manera debían ser incinerados o enterrados.

Candelaria —la Purificación de la Virgen celebrada el 2 de febrero— es una de las fiestas asociadas a la divinidad andina conocida como Pachamama, más frecuentemente llamada Wirjin Tayka («Madre Virgen») en Isluga. El nombre Pachamama quiere decir «madre del tiempo y de la tierra». Esta divinidad independiente tiene su propio poder creativo y es autosuficiente para sustentar la vida en esta tierra. La autogénesis mágica o la procreación de la virgen es atribuida a la Wirjin Tayka, que carece de pareja masculina. Los pastores la reverencian como la proveedora de los pastos, pero también tiene el poder de retener sus favores. La Virgen María cristiana, a lo largo de los años, ha adoptado algunos aspectos de su contraparte preincaica, aunque la gente de Isluga a menudo distingue entre ambas divinidades —por ejemplo, el humo del incienso es ofrecido a la virgen cristiana, mientras que las hojas de coca son ofrecidas a la Wirjin andina—. Candelaria es considerada como «poderosa» y puede castigar a aquellos que la ignoran. En cambio, un símbolo de los poderes autoprocreadores de la Wirjin Tayka se manifiesta en el *ankañuku*, un tubérculo comestible que crece enteramente bajo tierra y que madura entre la Candelaria y el carnaval. Otro aspecto de la Virgen María se celebra en la fiesta de la Asunción (Asunta) el 15 de agosto. Este periodo del año es aquel donde las papas y la quinua deben ser sembradas (en Martínez, 1976, pp. 281-282).

El Corpus Christi es una fiesta católica movable que tiene lugar entre el 20 de mayo y el 23 de junio. Las ceremonias quechuas del Qoyllur Rit'i, con las que el Corpus Christies observado cerca de Cusco, han sido interpretadas por Randall (1982) como de origen incaico, en honor de la constelación de las Pléyades, que vuelve al cielo nocturno luego de una ausencia de aproximadamente cuarenta y cinco días, entre el 18 de abril y el 3 de junio (en Urton, 1988, cap. 6). Un residente de Enquelga mencionó que el Corpus Christi era el otro nombre de la fiesta del Santísimo, en el mes de diciembre. Sin

embargo, es posible que haya pensado en otro grupo de asociaciones en las que el sol representa a Dios (Santísimo, el sacramento más santo), pues ambas fechas (la del Santísimo y la del Corpus) caen cerca del solsticio de verano en diciembre y del solsticio de invierno en junio. El sol (*inti*) también es llamado en contextos rituales «Qullan Awksa awatjistu» («nuestro padre principal nos está pastoreando»), mientras que la luna (*phaxsi*) es llamada «Taykas María awatjistu» («nuestra madre María nos está pastoreando») (Martínez, 1989, p. 132). Así, el sol pastorea de día y la luna de noche, pero el sol es también «Qullan santísimo» y se lo identifica como el sacramento más sagrado que restaura la salud (Grebe Vicuña, 1983, p. 158).

El invierno, la estación de los vientos, también está lleno de los días de varios santos, que son celebrados en las estancias individuales. Estas fiestas ofrecen más evidencias sobre las complejas creencias en torno a los fenómenos meteorológicos y su personificación como santos recordados a lo largo del ciclo anual de pastoreo.

El patrón de Enquelga es san Felipe (1 de mayo). Su efigie comparte la misma anda que la de Santiago Apóstol, que es retratado como un jinete barbudo.¹⁵ En la literatura etnográfica e histórica, san Santiago es usualmente identificado con Illapa, la deidad andina del rayo. Fue el patrón de los conquistadores españoles, y su identificación con el rayo se debe a la derrota de los incas en 1536 en la fortaleza de Sacsayhuamán, en las afueras del Cusco, cuando se lo vio aparecer en la forma de un gran relámpago, tal como lo contara Guamán Poma (1980 [1615], p. 407).

En Isluga, san Andrés es culpado por los rayos de la primera parte de la estación lluviosa. Sin embargo, debe señalarse que las asociaciones entre los santos y los fenómenos meteorológicos nunca son simples correspondencias, ya que santa Bárbara y santo Tomás también están implicados, al igual que Santiago, en la produc-

15 Estas identificaciones son hechas por la gente de Enquelga. Los foráneos podrían estar tentados de comentar que san Felipe debería encontrarse junto a su hermano Santiago el menor, pero la gente de Enquelga discreparía.

ción de rayos y relámpagos. Una *novena* —la palabra que se utiliza para referirse a un «santuario» en Isluga— está dedicada a Santiago en la cima de un cerro conocido como Q'urawani, por encima de la estancia de Ch'api Qullu. El nombre de este cerro significa «el lugar de las hondas». Evidentemente, el ruido producido por el golpe de una honda pretende imitar el estruendo del trueno. En la cumbre solía realizarse una ceremonia para solicitar lluvia en tiempos de sequía. Consistía en el sacrificio de una llama, una oveja y un gallo. Entre los elementos necesarios estaba un balde de agua de mar, cubierto de algodón, como si se tratara de un vellón.¹⁶ Gisbert (1980, p. 29) habla sobre la sustitución iconográfica de la representación incaica de Illapa como un hombre que lleva una honda con la que rompe una jarra de agua de lluvia, por la de un soldado español. Sin embargo, al conversar con la gente de Enquelga, parecía claro que la asociación principal que hacían con Santiago era la de vientos extremadamente fuertes, ya que los truenos y relámpagos ocurren con menos frecuencia en la temporada de vientos —*thaya pacha*—. El nombre Thaya Santiago indica las funciones chamánicas del santo, relacionadas con el concepto de animicidad ligado al aliento. Los remolinos golpean la tierra seca y crean cavidades (*wayri*) que se asemejan a aquellas que hacen las llamas cuando se revuelcan. Las madres advierten a sus hijos que no jueguen en esos lugares peligrosos.

También en la iglesia de Enquelga hay tres pequeñas imágenes de san Antonio de Padua —13 de junio—, una por cada uno de los tres apellidos representados en el pueblo.¹⁷ En Isluga es considerado el patrón de las llamas y, como su festividad ocurre en invierno, también está asociado con fuertes vientos, que azotan la tierra «como

16 La ceremonia estaba coordinada por el *jilaqata* (cacique o alcalde) y su esposa. Se dice que los cónyuges elegidos solo ocupaban el cargo durante un año, y la última pareja que lo ocupó fue en 1983 o 1986.

17 Marietta Ortega Perrier (1998, pp. 66, 78) observa, correctamente, que hay cuatro «familias» en Isluga, dos con el mismo apellido —Castro—, que corresponden a lo que ella llama familias «semejantes a linajes».

demonios». ¹⁸ El estatus de san Antonio como pastor y su estrecha asociación con los apellidos de las familias de Enquelga le confieren una importancia local que contrasta con el significado más amplio de otros santos, como Tomás y Santiago en Isluga.

El ciclo ritual de Isluga incluye patrones de dispersión y congregación en correspondencia con el ciclo de pastoreo. Además, tiene en cuenta los patrones de fenómenos meteorológicos que favorecen la reproducción de las manadas o que amenazan su existencia. No todos los rituales están relacionados con los santos cristianos; véase la examinación detallada sobre el *wayñu* en el capítulo 4 (Dransart, 2002, p. 96). La figura 2 muestra el ciclo ritual anual de Isluga. Los eventos que tienen lugar en Isluga marka se sitúan fuera del círculo, mientras que los eventos observados en las aldeas individuales se incluyen dentro del círculo. Sin embargo, no se ha intentado incluir todas las festividades de Isluga, y se incluyen más eventos relacionados con Enquelga que con otras estancias. La figura 3 presenta la relación entre las actividades económicas y el uso de los pastos, como se describe en el capítulo 2 (Dransart, 2002, pp. 37-45) en el contexto del ciclo anual. Las actividades relacionadas con el pastoreo de camélidos y ovejas consisten en:

- la esquila de noviembre a principios de diciembre;
- el *wayñu*: es decir, el ritual de marcado de los camélidos, que tiene lugar entre enero y carnavales, y el *wayñu* de ovejas, que ocurre inmediatamente después del carnaval;
- el *costeo*, la dispersión hacia la precordillera de mayo a agosto;
- la limpieza de los canales utilizados para el riego de bofedales en septiembre.

18 En Huasquiña, un pueblo en la precordillera, san Antonio es representado en una pintura mural con sus atributos tradicionales —un niño en la mano derecha y lirios en la izquierda—, pero además con una llama. De manera similar, la iglesia de Santiago de Río Grande en Atacama posee una imagen de este santo acompañado de una llama.

Las actividades dedicadas al cultivo de quinua y papas incluyen:

- la siembra, generalmente a mediados de agosto;
- la aporca: es decir, el cuidado de los surcos para que las papas en crecimiento permanezcan cubiertas de tierra, lo que se hace dos o tres veces en la temporada de lluvias;
- la cosecha (generalmente durante la última semana de abril y la primera semana de mayo); seguida por
- la quema de los nuevos campos en preparación de la próxima siembra.

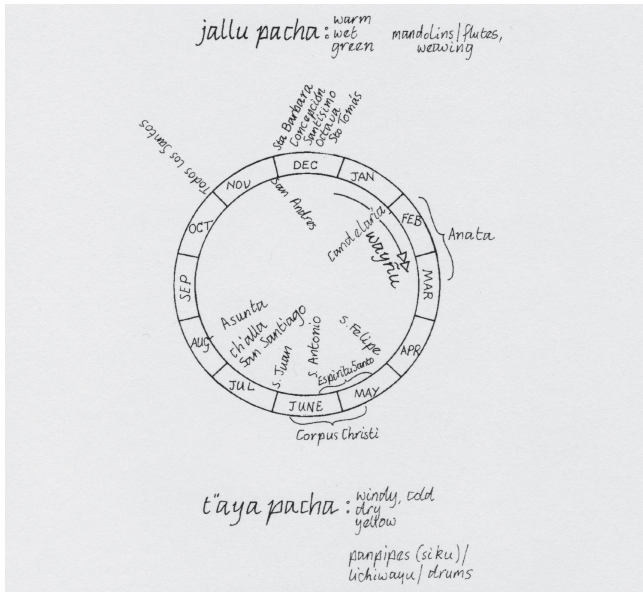


FIGURA 2. El ciclo ritual anual en Islaya.

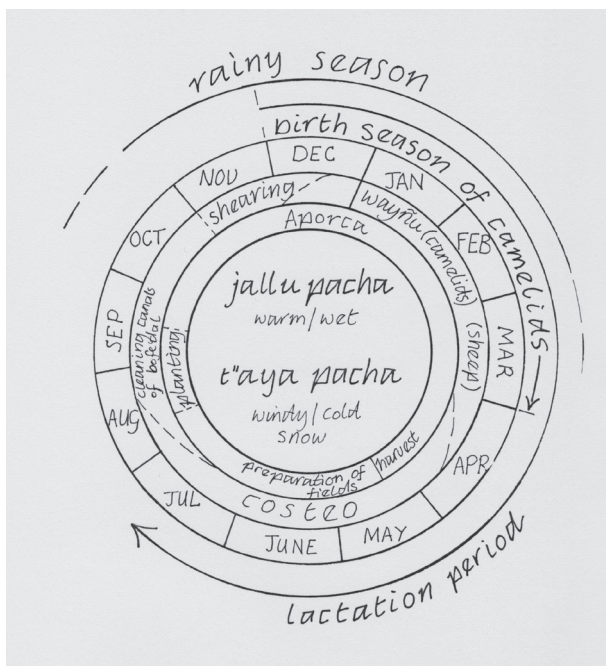


FIGURA 3. El ciclo de actividades pastoriles y agrícolas en Isluga.

Las familias de Enquelga celebran una buena cosecha con una ceremonia en honor del Espíritu Santo (Pentecostés): se sacrifica una llama, se sirve una comida colectiva y se cantan canciones en aymara dedicadas a las papas y la quinua. Tales celebraciones tuvieron lugar a mediados de mayo de 1986, pero pocas familias han tenido motivos para celebrar sus rendimientos de cosecha en los años siguientes.

Las dos estaciones están relacionadas no solo con los ciclos rituales de los santos y con los patrones de actividad económica. Cabe señalar otras asociaciones. *Jallu pacha* es cálida y húmeda, con pasto verde, mientras que *thaya pacha* es ventosa, fría y seca, y, por lo

tanto, el pasto está marchito y amarillo, un color triste en este contexto.¹⁹ A veces está cubierto de nieve. El tejido, tal como lo practican las mujeres, utilizando el telar andino de cuatro estacas, es un ritual además de una actividad económica. Está asociado más con la temporada de lluvias, ya que las mujeres dicen que entonces pueden dedicarle más tiempo, pues el pasto es abundante y las llamas comen sin alejarse del bofedal. Otra distinción se encuentra en los instrumentos musicales tocados por los hombres. Durante la temporada de lluvias tocan mandolinas y flautas, pero durante la temporada de los vientos tocan *siku* (zampoñas) en grupos de *sikuris* acompañados por un tamborilero, cuyo tambor se forma estirando parches de llama sobre un armazón de madera. Algunos integrantes del grupo tocan el *lichivayu*, otro tipo de instrumento de viento. El aliento humano soplado a través de estos instrumentos se asemeja al viento producido por Thaya Santiago. En otras comunidades de las tierras altas los instrumentos musicales pueden variar según la temporada, como entre los laymi (Harris, 1983, p. 144; Stobart, 1996, p. 68). Gary Urton (1988, pp. 30-31) observó asociaciones entre la temporada de lluvias y los tambores y flautas, y entre la temporada seca y las trompetas de madera, en la comunidad quechua de Misminay, cerca de Cusco. Sin embargo, el ciclo calendárico de Misminay es opuesto al de Isluga, ya que los patrones de pastoreo se dispersan durante la temporada de lluvias, y el tejido está asociado con la estación seca (Urton, 1988, capítulo 2).

19 El amarillo es también el color de la muerte, cuando el sol poniente tiñe repentinamente de amarillo la tierra y el aire. Los islugueños llaman *amaya* al fenómeno. En tales momentos, se apresuran a los jóvenes y a los enfermos a entrar en casa. Entre los significados de la palabra se encuentran «muerto» y «cadáver», además de ser un término dado a los monumentos funerarios conocidos como *chullpa* (Büttner y Condori Cruz, 1984, p. 8).

EL CARÁCTER DE LA TIERRA EN ISLUGA

Los habitantes de Isluga tienen una relación muy especial con la tierra donde llevan a cabo sus actividades de pastoreo descritas en el capítulo 2 (Dransart, 2002, pp. 39-40). Para ellos, la tierra y las configuraciones de la geografía local constituyen un paisaje verdaderamente animado. Pachamama, la tierra, se considera conceptualmente de género femenino, pero lugares específicos, como cerros y manantiales, pueden tener género tanto masculino como femenino. En un análisis estructural del paisaje de Isluga, Martínez (1976) distinguió cuatro tipos de lugares clasificados en las siguientes categorías: *uywiri*-cerro, *pukara*, *juturi* y *sireno*. *Uywiri*, que significa «criador» o «pastor», es, en este contexto, la manifestación de un cerro considerado protector de un caserío o de una familia. Por lo tanto, cada grupo social tiene una relación específica con ciertos cerros con los que está íntimamente involucrado. *Uywiri* puede otorgar llamas o buena fortuna a personas individuales o, por el contrario, «comerse» las llamas. Los lugares que son especialmente benéficos se conocen como *aviador*, una palabra que significa «proveedor», aunque ya no se utiliza en el español moderno (véase Martínez, 1976, p. 281). *Pukara* es un lugar donde toda la comunidad realiza los rituales de siembra a mediados de agosto.²⁰ *Juturi* se considera un hueco profundo que conduce al mundo interior (*manqha pacha*); se valora como punto de creación, un lugar donde las llamas pueden ingresar a este mundo. Los *juturi* tienen estrechas asociaciones con las celebraciones *wayñu* tratadas en el capítulo 4 (Dransart, 2002, pp. 84, 90, 94). Por último, *sireno* es un lugar húmedo donde salpica agua o hace ruido. Los hombres llevan sus instrumentos musicales a estos lugares en busca de inspiración musical. La palabra española

20 Esta ceremonia ya no se observa en Enquelga y el concepto de *pukara* no se tratará más aquí. Martínez presenta más detalles sobre las funciones del lugar (1976, pp. 279-282).

«sireno» es la forma masculina de «sirena». Sin embargo, un hombre afirmó que vio a un ser así, y lo describió como un animal grande, con la parte posterior en forma de pez y con dos pechos en la parte delantera (Dransart, 2002, p. 288). Esta observación adquiere un gran interés en el contexto histórico de la relación entre Tunupa, Quesintuu y Umantuu antes comentada.

Teóricamente, estos lugares pueden clasificarse como masculinos (*mallku*) o como femeninos (*t'alla*). En la práctica, un lugar a menudo puede ser tanto *mallku* como *t'alla*, como es el caso del manantial doble en Jalsuri mencionado en el capítulo 2 (Dransart, 2002, p. 44). Martínez (1976, p. 302) consideraba este manantial como el *juturi* de Islug marka. Sin embargo, no todos los residentes de Enquelga están de acuerdo con su definición como *uywiri*, pues algunos describen solo el *juturi* del pueblo como *uywiri*.

Ahora deseo hablar del paisaje alrededor de Enquelga, donde la gente lleva a pastar regularmente a sus animales. Examinaré tres tipos de características geográficas:

- (1) las hondonadas profundas conocidas como *juturi*;
- (2) los lugares relacionados con el tiempo antiguo y conocidos por los términos *chullpa* / *thaqsu* / *qala*, y
- (3) los cerros *mallku qullu* / *t'alla qullu*.

JUTURI

Los pastores se familiarizan con los pastos locales que frecuentan sus animales a través de las rutinas de pastoreo comentadas en el capítulo anterior (Dransart, 2002, pp. 44-45). Las familias utilizan circuitos bastante restringidos en áreas de pastos secos y húmedos, dependiendo de la ubicación de sus casas. El conocimiento que los isluguños tienen de su paisaje circundante se refleja en la densidad de topónimos utilizados para designar lo que podría parecer, a pri-

mera vista, extensiones de tierra sin características destacadas. Enquelga se encuentra en terreno seco, abierto y suavemente inclinado entre el bofedal pantanoso y la base de las largas corrientes de lava que se extienden desde el fondo de Laram Qawani, el volcán (figura 4). Estas corrientes de lava están cubiertas de vegetación *maña* —seca— y cada prominencia se distingue por su nombre, como Sajima, Ch’api Puljru o Añawani. Muchos de estos nombres se refieren al tipo de pasto predominante: por ejemplo, el lugar mencionado en último lugar recibe su topónimo por el hecho de que allí crece un arbusto espinoso, llamado *añawa*, que es consumido por las llamas. Maransil Juturi, considerado *uywiri* y *aviador* —proveedor— de camélidos, es una hondonada en una de estas laderas cerca de Enquelga. El nombre es significativo, ya que *maransila* es una planta medicinal utilizada en el parto contra la hemorragia. La hondonada es doble, representando tanto a *mallku* como a *t’alla*, y establece una conexión a través de la tierra seca con el mundo interior. Este no es el único *juturi* conocido en Enquelga, ya que también hay un *juturi* para ovejas llamado Wila Qullu —«cerro rojo»—, ubicado en un bajo estrecho de tierra de forma triangular ubicado aproximadamente a medio camino entre el pueblo y el manantial de aguas termales. Otro *juturi* llamado Taypi Qullchu está en un lugar acuático, ubicado en el *uqhu*. Por lo tanto, algunos de los puntos más importantes del paisaje son más bien insignificantes y no son las peculiaridades geográficas más imponentes.



FIGURA 4. Terrenos de pastoreo en Enquelga, Arawilla e Islug marka.

CHULLPA / THAQSU / QALA

En el punto de encuentro entre el terreno suavemente inclinado y de escasa vegetación y las rocosas y empinadas corrientes de lava de Sajima y Añawani se encuentran los *thaqsu*, que a veces se describen como pequeños corrales, aunque se reconoce enfáticamente que nunca han tenido tal propósito. No conozco la ubicación exacta de estas enigmáticas estructuras, ya que su posición generalmente se indicaba con un vago gesto de la mano o un asentimiento con la cabeza. Urton (1988, p. 95) también descubrió una tendencia general a no señalar nada sagrado en los Andes cuando intentaba identificar diferentes constelaciones astronómicas. Sin embargo, la palabra *thaqsumi* —que significa «el lugar con *thaqsu*»— a menudo aparece en conversaciones. Estos pequeños recintos se consideran que datan de tiempos antiguos y se les llama *chullpa*, un término también utilizado para designar un tipo de estructura funeraria arqueológica. Están asociados con una era anterior, cuando no había

orden. Según don Ambrosio Condori: «en tiempos antiguos, no había carabineros». Además, la tierra era llana y los cerros no existían. La gente luchaba entre sí; el día estaba iluminado solo por la luz de la luna, y donde hoy se encuentra el pueblo de Enquelga había una masa hirviendo de quinua roja. Las personas de esos tiempos, «gentiles», vivían escondidas en los *thagsu*. Su era mundial llegó a un fin catastrófico cuando el sol los quemó como manteca frita. Tales relatos del pasado mítico representan claramente una versión del cambio cataclísmico del mundo conocido en muchas sociedades andinas pasadas y presentes: el concepto de *pachakuti* (véase, por ejemplo, Randall, 1982), conocido como *muntu t'jrasiniv* —«el mundo volteado al revés» o «invertido»— entre los contemporáneos laymi de Bolivia (Harris, 1987, p. 96).

No tengo conocimiento del uso de la palabra *thagsu* en la literatura etnográfica.²¹ En Isluga también he escuchado el verbo *thagsuña* en contextos relacionados con extraer y reemplazar, en el sentido de «sacar algo y volver a ponerlo» o de «quitar y sustituir por otra cosa».

Los *thagsu* se asocian con la generación de seres humanos previa a la actual humanidad, mientras que los *juturi* continúan asociados con la aparición de linajes de camélidos y ovejas en el tiempo actual. Las personas de la era anterior también están identificadas con piedras erguidas —*qala*— que se encuentran alrededor de un área seca de terreno ligeramente elevado en la zona pantanosa en la parte baja de Enquelga, formando una suerte de anillo alrededor de algunos corrales de llamas. Estas piedras no siempre están en silencio, ya que pueden rugir. Doña Natividad disfrutaba del sonido cuando me contaba: «Pueden hacer un ruido, bum, bum, bum. Hay un “abuelo” cerca del corral de llamas. Puede tocar el tambor, bum, bum, bum» (comunicación personal, 31 de mayo de 1987). Sin

21 Juan de Dios Yapita sugiere que proviene de la palabra aymara *thixsiña*, que significa «freír» (Büttner y Condori Cruz, 1984, p. 220), en cuyo caso se referiría al destino sufrido por la gente del pasado (comunicación personal).

embargo, se dice que, si uno se acercase a estas piedras, no vería a nadie. Y también que estas piedras tienen la capacidad de provocar dolor en los dientes y de hinchar el estómago de una mujer.

MALLKU QULLU / T'ALLA QULLU

Los lugares mencionados hasta ahora son frecuentados regularmente durante las actividades de pastoreo. Las laderas más altas de los cerros más imponentes son visitadas con menos frecuencia, aunque la calidad de estos pastos puede ser muy buena si están cerca de nieves perennes. Sin embargo, algunas manadas de llamas machos no castrados (*tataqullu*, «machos del cerro») pueden ser dejadas para alimentarse en estos pastos de gran altitud. La gente de Enquelga utiliza las laderas de un prominente cerro de forma cónica llamada Ch'apillijsa, en las laderas de Kawaraya, una inmensa cadena de picos dentados permanentemente cubiertos de nieve y ubicada en territorio boliviano. Las manadas que utilizan estas laderas altas no serían atendidas todos los días, sino que serían supervisadas de manera irregular. Dado que tienen amplias oportunidades para alimentarse de pastos de buena calidad, se dice que producen una lana mucho más fina.

Ch'apillijsa es considerada como «el pastor» de los rebaños, y en algunas familias es el primer lugar mencionado cuando se hacen libaciones rituales y se sacrifica un animal.²² Los pastores entonan estos topónimos mientras rocían la sangre del animal en el suelo pronunciando una larga letanía de nombres. El procedimiento correcto, cuando se sacrifica una llama o una alpaca, es rociar al menos parte de la sangre en el suelo. La sangre se ofrece a la Wirjin Tayka y

22 El sufijo aymara *-sa* significa «nuestro» y los habitantes de Enquelga veneran este cerro como propio. En aymara *ch'api* significa «espinoso» y *llji* «brillo» o «resplandor», *llju-llju* es «relámpago».

a los *uywiri*, tanto *mallku* (masculino) como *t'alla* (femenino). Se asperja en diferentes direcciones y los pastores recitan una letanía de nombres de lugares, enumerando aquellos pastos que sus animales suelen frecuentar —Sajima - Añawani - Ch'apipuljru - Santapiña—, generalmente con una voz susurrante. Los pastores ponen mucho cuidado en recordar todos los *uywiri*. Enumeran los nombres de los grandes *uywiris* y luego agregan la siguiente frase en aymara «dos recordados, los no recordados», para que no se omita ningún nombre (Martínez, 1976, p. 275).

El carácter del imponente Kawaraya Mallku es de naturaleza diferente, pues provoca sentimientos de incomodidad entre la gente de Enquelga, desde donde su alta y nevada cumbre tiene la apariencia de un gran rostro. Algunas personas mostraron inquietud por la mirada constante de Kawaraya. «¿Por qué nos está mirando a nosotros y no a Bolivia?», preguntó una señora. Además, se dice que el cerro aparece en forma de un joven apuesto, con un apetito voraz por mujeres jóvenes. Se cuenta que una hermana de un tal Celestino estaba pastoreando llamas sola, en las laderas inferiores de Kwararaya. Un guapo joven la siguió, en silencio. La agarró de la mano. Ella regresó a casa, pero enfermó y murió. En ocasiones como esta se debe seleccionar una llama fina y sacrificarla —«hay que derramar sangre»—. Estos cerros poderosos son percibidos como demoníacos por naturaleza, con ciertas cualidades antropofágicas. Son más que humanos, por lo que no son exactamente caníbales. Martínez (1976, pp. 292-295) recopiló algunas leyendas sobre el apetito de algunos cerros por los seres humanos. Cerca de Enquelga, en las laderas del mismo Laram Qawani, se encuentra un lugar con fama de antropofágico. Es un valle, una enorme hondonada en la roca volcánica estéril, cercana a los límites superiores de la vegetación. Se trata de Q'asiri —«la que grita»—, una entidad femenina que puede gritar para asustar a las personas y que también puede comérselas. Al igual que los gentiles del bofedal, Q'asiri es muda pero no siempre está en silencio; durante la temporada de lluvias se dice que grita.

El relieve de Laram Qawani engloba toda una población de seres, tanto masculinos como femeninos, todos con poderes notables. La cresta más alta vista desde Enquelga se llama Manku Qapaq, quien fue el primer emperador inca y que, según las tradiciones míticas incas, emergió de una cueva parecida a una ventana junto con sus tres hermanos y sus cuatro hermanas. Una prominencia a la izquierda de esta se llama Pico Kunturi, de la palabra aymara para «cóndor», que es *mallku*, por lo tanto, masculino. Tiene una contraparte celestial: una constelación de nubes oscuras en la Vía Láctea, con su cabeza formada por las cuatro estrellas de la Cruz del Sur, también se llama Kunturi, y en el mundo previo al actual se alimentaba de seres humanos.

En el extremo occidental de la cresta se encuentra la fumarola, de donde brota vapor caliente de entre unas rocas verdes, amarillas y azules. Se llama *jıwq'iri* —de *jıwq'i*, «vapor»—, y hay otra fumarola más pequeña (*qallu jıwq'iri*) ubicado más abajo, en las laderas estériles. Estas cavidades en el cerro, que emiten humo sulfuroso, explican su otro nombre: *jıwq'ir qullu*, «cerro volcán». No tengo evidencia que respalde la afirmación hecha por Martínez (1976, p. 315) de que Laram Qawani es el nombre secreto y que *Jıwq'ir Qullu* es el nombre común de este cerro. De hecho, el nombre Laram Qawani es conocido en toda Carangas. La gente de Enquelga utiliza estos nombres para referirse a aspectos distintos del cerro. *Jıwq'ir* se refiere a las fumarolas y Laram Qawani —cuyo significado literal es «lugar del valle azul»—, a la conjunción de crestas y valles: Q'asiri, Manku Qapaq, Pico Kunturi, Pico Qachun; este último sería femenino, juzgando por su nombre —*qachu*, «femenino»—. El aspecto volcánico del cerro es temido en gran medida, y se dice que los dos *jıwq'iri* se enfadan cuando se acercan. El cerro a veces se percibe como un panadero diabólico horneando, una imagen similar a la del «cocinero» descrito por Monast para Wayllatiri, un volcán en el territorio chileno al norte del salar de Surire (Monast, 1972, p. 89). Se desconfía del agua que brota del interior del cerro. Así sucede con

Qutasi, debajo del *qallu jinq'iri*: su agua es considerada como «maligna». El manantial termal (*junt' uma*) se entiende que proviene del volcán. Aunque es utilizado regularmente por la gente para bañarse y lavar la ropa, se dice que causa enfermedades. Su agua es clasificada como «femenina», pero las mujeres en especial son cautelosas de bañarse allí, y no lo hacen solas.

Algunas partes de Laram Qawani por encima de la línea de vegetación están cargadas de color: azul celeste, rojo y amarillo. En Enquelga todo lo que está altamente cargado de color se percibe como peligroso, con cualidades ambiguas. El color brillante indicaría que hay minerales en su interior y, de hecho, se ha extraído azufre de Laram Qawani. Se dice que tales cerros pueden consumir seres humanos. Cerro Culebra, ubicado en el lado boliviano de la frontera, tiene una «cabeza calva». Habría devorado unos diez hombres chipaya que fueron a buscar plata y oro: «el cerro los comió, estaban gritando adentro». Una historia similar se cuenta de Wayna Potosí, un cerro de color rojo y ocre casi desprovista de vegetación, ubicada cerca del camino a Chiapa (que no debe confundirse con el gran Wayna Potosí boliviano, cubierto de nieve). «Diez hombres» fueron enviados a buscar plata, estaño y hierro: «se los comieron, el cerro se los comió» (don Marcos, comunicación personal, 19 de julio de 1987).

Hasta aquí se han considerado dos tipos de *qallu*: *mallku* y *t'alla* —cerros masculinos y femeninos—. En primer lugar, están los cerros con pastizales, aptos para el pastoreo de camélidos, como Ch'apilljsa, que utilizan los habitantes de Enquelga. Q'urawani, con su santuario dedicado a Santiago y pastizales utilizadas por la gente de Ch'api Qullu, también pertenece a esta categoría. Los nombres de estos cerros indican una asociación con fenómenos meteorológicos tales como los relámpagos, acompañados de lluvias fertilizantes.

En segundo lugar, están las altas montañas que superan los límites superiores de la vegetación, como Laram Qawani, Kawaraya Mallku y Cerro Culebra. Estos cerros están asociados con fenó-

menos atmosféricos, pero algunas también muestran colores intensos, indicando la presencia de minerales en su interior, y pueden ser activas volcánicamente, emitiendo vapor y agua caliente. Son muy temidas y se dice que ingieren tanto llamas como seres humanos. Sin embargo, pueden tener algunas características que los vinculan con los santos mencionados anteriormente en este artículo. Se dice que Laram Qawani aparece, durante la fiesta del jinete barbado san Felipe, como un jinete demoníaco, cuyo caballo aplasta las rocas como si estas fueran blandas.

Se habló de otros dos tipos de lugares especiales. Las *chullpa*, *thagsu* y *qala* son estructuras antiguas o piedras erguidas que remiten al pasado y al futuro. Están asociadas con los muertos, quienes se dice que llevan una existencia paralela a la de los vivos. Sin embargo, los islugueños distinguen entre los muertos bautizados —es decir, sus antepasados inmediatos— y los gentiles, los muertos no bautizados de la humanidad anterior del mundo pretérito. Los vivos «alimentan» a los muertos; una mujer hace ofrendas simbólicas de comida cocida, arrojando pequeños trozos al fuego, a la abuela muerta que le legó la casa en la que ella y su familia están comiendo. La gente también ofrece platos de comida durante la observancia de Todos los Difuntos. Así, los muertos consumen alimentos cocidos, a diferencia de los seres poderosos que consumen llamas y seres humanos crudos. La alimentación de los gentiles, los habitantes del mundo anterior, ha sido descrita por Martínez (1976, p. 268); los vivientes contribuyen así a aumentar la fertilidad de la tierra. Por último, el *mallku juturi* y el *t'alla juturi* son lugares húmedos o secos que proporcionan una salida del mundo ctónico de las tinieblas, de donde se dice que emergen los animales domesticados. Si el *juturi* se encuentra en un lugar húmedo, el signo de su existencia puede ser indicado por la forma mítica del ave *chullumpi*, de la que se habla con mayor detalle a continuación.

Así, se puede observar que los islugueños tiene una relación muy especial con el paisaje en el que realizan sus actividades de pas-

toreo. Mientras caminan por la tierra, son muy conscientes de los eventos que han quedado marcados en ella. Estos incluyen eventos de tiempos recientes: por ejemplo, las huellas que dejan las llamas a su paso —en cuyo caso los pastores tratan de averiguar si las impresiones fueron dejadas por sus propios animales o por los de alguien más— o los rastros que dejan aves como el avestruz o la perdiz. Todas estas impresiones están cargadas de significado para los pastores. Estos son conscientes de eventos más antiguos y ancestrales, incluyendo los lugares asociados con sus propios ancestros y con los gentiles de la humanidad anterior a la suya.

COMPOSICIÓN DEL REBAÑO Y PROPIEDAD DE LOS ANIMALES

En Isluga, las llamas y las alpacas se pastorean por separado. Los animales híbridos —*wayki*— permanecen con la madre, por lo que un rebaño de llamas podría contener alpacas en apariencia. Se trata de las cruces de llama y alpaca cuyo fenotipo es más parecido al de la alpaca. Es extremadamente raro que las alpacas se combinen con un rebaño de llamas. Conozco un caso en Enquelga donde se compró una alpaca negra y se la unió a un rebaño de llamas, ya que los dueños no tenían otras alpacas. Su dueño explicó que esta alpaca «estaba acostumbrada a caminar con los llamos». El resto del rebaño, aproximadamente ochenta cabezas de llamas, consistía en hembras, incluyendo madres y sus crías, machos castrados —capones— y el macho dominante, que se llamaba *sarija* o *relincho*. Los animales jóvenes suelen acompañar a su madre incluso después de haber sido destetados a la edad de seis o siete meses. En otro rebaño de Enquelga, la madre de una llama joven murió, su cría fue «adoptada» por otra hembra descrita como «tía» por la pastora; la llama joven se mantenía cerca de la hembra mayor. Si una llama joven se muestra reacia a ser destetada, los pastores atan un delantal alrededor de la ubre de la madre hasta que finalmente se haya realizado el destete.

En Isluga, los rebaños de camélidos son entrenados para actuar como una unidad y mantenerse juntos. Algunos de los animales actúan como guías; se les llama *adelanteros* o *tilantir*, y generalmente son hembras mayores sin crías a su lado. Los animales que no cooperan y que se alejan para unirse a otros rebaños causan una gran pérdida de tiempo, ya que sus dueños tienen que buscarlos. Los animales que hacen esto de manera regular son sacrificados. Los camélidos salvajes son prácticamente desconocidos en los Andes. Además, las llamas están entrenadas para obedecer dos órdenes: *kuti*, que significa «giral», y *piska*, que significa «sigue adelante!». Los pastores también utilizan una serie de silbidos o agitan sogas trenzadas a mano para alentar a los animales a moverse en la dirección deseada.

Los animales domésticos son heredados por individuos y cuidados por los hogares en Isluga. Esto se ajusta al patrón usual de propiedad en los Andes, como también se observa en Ulla Ulla, Bolivia (Caro, 1985, p. 32). Los derechos de posesión de los animales como propiedad se transmiten de los padres y las madres a los hijos y las hijas a través de la reproducción misma de los rebaños, y la propiedad se reclama para la descendencia entre los animales en línea materna. Por lo tanto, los animales tienen genealogías conocidas que revelan una red de relaciones sociales entre los pastores. El dueño o la dueña de un animal puede venderlo, regalarlo a otra persona o quedárselo. Los materiales proporcionados por ese animal pertenecerán a su dueño, quien los utilizará o los dispondrá según considere conveniente.

Los niños participan en las actividades de pastoreo desde temprana edad. Una de las tareas en las que muestran gran interés es cuidar a las llamas y alpacas recién nacidas mientras los rebaños pastan en el bofedal, para evitar que estas crías caigan al agua y se ahoguen. Desde muy pequeños conocen el ciclo anual de pastoreo y tienen un muy buen conocimiento del paisaje y de los pastizales donde sus animales pastan. Hasta los niños más pequeños son ca-

paces de reconocer los rebaños de su familia y también los de otras familias. Los padres hacen regalos de llamas o de alpacas hembras a sus hijos (tanto a niñas como a niños), en reconocimiento a su ayuda. Estos regalos se ofrecen en ocasiones formales, como en la ceremonia del *wayñu* o para celebrar un cumpleaños. Cuando un joven se casa, sus animales formarán rebaños separados junto con los animales pertenecientes a su cónyuge una vez que la pareja establezca un hogar propio.

Tanto hombres como mujeres pastorean animales en Isluga, aunque una autora afirma que los hombres nunca pastorean ovejas (Gavilán, 1985, p. 36); y otra (Grebe Vicuña, 1984, p. 463) sostiene que los hombres pueden delegar sus responsabilidades de pastoreo a sus esposas y estas a sus hijos e hijas. Mis observaciones de campo no respaldan estas afirmaciones. En la práctica, ambos sexos y todas las edades participan en el pastoreo de los animales de la familia. Los jóvenes tienen más probabilidades de ir al internado en Colchane, mientras que muchas de sus hermanas eligen por sí mismas dejar la escuela a los doce años, expresando el deseo de pastorear y tejer. Es esta última actividad la que aumenta su prestigio a los ojos de la comunidad. Los jóvenes pueden migrar a los valles o a las ciudades costeras y no participar activamente en el pastoreo, pero los hombres casados que viven en Enquelga se encuentran frecuentemente en el bofedal cuidando a los animales, aunque no estarán disponibles para hacerlo cuando estén ocupados realizando tareas pesadas como limpiar los campos para sembrar quinua. Mucho depende de la familia en cuestión y del tipo y tamaño de los rebaños que posea. El análisis de Grebe Vicuña, basado en trabajo de campo realizado principalmente en Manqhasaya, presenta a los hombres como comerciantes, constantemente ausentes persiguiendo actividades comerciales (1984, p. 462). Sin embargo, debe quedar claro que el porcentaje de familias que poseen un camión es mucho

menor que las familias sin vehículos, incluso en Manqhasaya.²³ Finalmente, no tengo evidencia para respaldar la afirmación de Grebe Vicuña (1984, p. 457) de que el pastoreo es una actividad de bajo estatus en Isluga.

LA CLASIFICACIÓN DE LOS CAMÉLIDOS EN ISLUGA

Los camélidos son o bien salvajes —*sallqa*— o domesticados —*uywa*—. Mientras que los *uywa* son cuidados por sus dueños humanos, se cree que los animales salvajes pertenecen a los *uywiri*. Las montañas Arintika y Pukintika, al norte del salar de Surire, son especialmente temidas como los dueños demoníacos de las vicuñas.²⁴ La tabla 1 muestra cómo se clasifican los camélidos en Isluga, así como la variedad de cruces híbridos. Las vicuñas rara vez se ven en los alrededores de Isluga, pero se encuentran al oeste de Mawk'i, en las laderas de Tata Jachura, y son abundantes hacia el norte, alrededor del salar de Surire. Los guanacos no se encuentran en Isluga, pero se sabe que existen en los valles del oeste. Los cruces híbridos entre vicuñas y camélidos domésticos son poco comunes, pero en el pasado algunas familias de Enquelga obtuvieron un híbrido entre vicuña y

23 Los camiones son de uso limitado durante la estación lluviosa, cuando las carreteras a menudo se vuelven intransitables. A veces, las familias propietarias de camiones recurren al transporte de mercancías en burro. El mantenimiento de los vehículos puede ser extremadamente problemático. Para un relato de los diferentes destinos de las familias propietarias de camiones en la comunidad de Tiraque, Bolivia, en una zona que ha visto el desarrollo del transporte motorizado durante mucho más tiempo que Isluga, véase Lagos (1994, pp. 45-47).

24 El guardabosques del refugio de CONAF en Enquelga en 1997 era un chileno no-aymara. Asistió a una ceremonia *wayñu-ch'allta* el 1 de febrero (en Dransart, 2002, pp. 92-93), y algunos de los hombres presentes bromearon diciendo que ellos eran pastores de llamas, mientras que él era pastor de vicuñas. Le asignaron un papel algo demoníaco y, en tono de broma, hicieron un comentario sutil sobre el contraste entre las personas aymaras y no aymaras.

alpaca. Estos animales son valorados por su fina lana y también por su «inteligencia» —un pastor habló de la alpaca como «tonta» en comparación—. Este cruce se conoce simplemente como *wik'uña*, un término tomado del quechua para «vicuña».

TABLA 1. La clasificación de camélidos en Isluga

	Especies de camélidos	Nombres de cruces entre especies
<i>Sallqa</i> (salvaie)	<i>Wanaku</i> (guanaco)	<i>Wik'uña</i> (cruce de vicuña-alpaca)
	<i>Wari</i> (vicuña)	
<i>Uywa</i> (criado)	<i>Alpachu</i> (alpaca)	<i>Wayki</i> (cruce de alpaca-llama)
	<i>Qawru</i> (llama):	<i>Waritu</i> (cruce de alpaca-llama)
	- <i>t'avrani</i> (llama lanuda)	<i>Wakaya</i> (cruce de alpaca-llama)
	- <i>q'ara</i> (llama «pelada»)	

En algunas áreas del Perú, especialmente en las regiones sureñas de habla quechua, se conocen dos razas —o, según algunos autores, variedades— de alpaca: *suri*, que tiene mechones de lana largos, ondulados y lustrosos; y *wakaya*, que es la forma más extendida de alpaca que se encuentra en los Andes. La raza *suri* no es conocida en Isluga, donde esta palabra se refiere, en aymara, al pequeño avestruz andino que a veces se puede ver en pequeños grupos alrededor de Isluga. El uso quechua de la palabra *suri* puede ser un préstamo del aymara, y se puede decir que los mechones largos de la alpaca *suri* se asemejan a las largas plumas blancas del avestruz. Sin embargo, los hablantes aymara no utilizan esta palabra para referirse a las alpacas, y un pastor de alpacas de la comunidad de Caquena, en el extremo norte de Chile, que había oído hablar de la raza *suri*, se refirió a ella como *wari* («vicuña») en idioma aymara. Existe mucha confusión lingüística, ya que entre los pastores que hablan quechua,

la palabra *wari* se refiere a un híbrido de alpaca-llama (Flores Ochoa, 1978, p. 1007). Otra palabra ambigua es *wakayu*, que se usa para un híbrido de alpaca-llama en Isluga, pero que, entre los que hablan quechua, se asemeja a la palabra *wakaya*, que se refiere al tipo más común de alpaca y que, según Flores Ochoa (1978, p. 1007), también puede escribirse como *wakayu*. Desafortunadamente, muchas de las publicaciones biológicas y veterinarias han adoptado una nomenclatura exclusivamente basada en el quechua, sin reconocer que tales palabras se refieren a diferentes razas o animales en aymara (véase, por ejemplo, Franklin, 1982, p. 465).

En Isluga, los cruces híbridos entre alpacas y llamas se llaman *waritu*, si el fenotipo es el de una llama, y *wayki* si el fenotipo es el de una alpaca. La palabra *wakayu* también puede usarse para un cruce híbrido. Estos términos se enumeran en la tabla 1. Hay dos razas o variedades de llama en Isluga: *t'awrani* —con lana— y *q'ara* —«pelada»—. La primera puede reconocerse por la mayor cantidad de lana alrededor de la cara y el cuello, mientras que la segunda tiene menos lana, especialmente debajo de la garganta.

Los camélidos se clasifican también según cuatro roles de edad con nombres específicos, de los cuales los tres primeros son neutrales en cuanto al sexo (es decir, la misma palabra se aplica tanto a machos como a hembras). La vejez en los camélidos, tanto en el caso de las llamas como de las alpacas, se designa, según el sexo, con los términos paralelos de *achachi* («abuelo») y *apachi* («abuela»). Estos roles de edad se enumeran en la tabla 2. Cabe señalar que el término quechua *ankuta* no corresponde al uso aymara de la misma palabra. Flores Ochoa (1978, p. 1009) dice que el término *ankuta* se refiere a llamas adultas, alpacas e híbridos de alpaca-llama. Sin embargo, en Isluga se designa con la palabra *qawra* una llama adulta, y con *allpachu* una alpaca adulta. La palabra *ankuta* se refiere a un animal joven a medida que se acerca a la madurez sexual. Los camélidos, al igual que los seres humanos, tienen roles de edad asignados, y la vejez, tanto en los animales como en los seres humanos, se designa con las

mismas palabras, aunque cabe mencionar que es más común usar las palabras en español «abuelo» y «abuela» para referirse a los abuelos humanos. A primera vista, podría parecer que los humanos y los camélidos reciben un tratamiento paralelo en términos lingüísticos. Sin embargo, Hardman-de-Bautista señala que las palabras del vocabulario son diferentes para los animales humanos y no humanos, y, como ejemplo, presenta los siguientes términos:

jaqi: «gente, persona»
warmi: «mujer, esposa»
chacha: «hombre, esposo»
wawa: «niño, niña, bebe»
imilla: «niña»
yuqalla: «niño varón»

Y los compara con:

wywa: «animal domesticado» [i.e. «animal criado»]
qachu: «hembra»
urqu: «macho»²⁵

25 Hardman-de-Bautista (1988, pp. 347-348).

TABLA 2. Las edades de los camélidos en Isluga

	Llamas		Alpacas	
	<i>Qachu</i> ♀	<i>Urqu</i> ♂	<i>Qachu</i> ♀	<i>Urqu</i> ♂
Cría	<i>Jiska qallu</i>	<i>Jiska qallu</i>	<i>Jiska qallu</i>	<i>Jiska qallu</i>
	<i>Qallulla</i>	<i>Qallulla</i>	<i>Qallulla</i>	<i>Qallulla</i>
6 meses - 2 años	<i>Ankuta</i>	<i>Ankuta</i>	<i>Ankuta</i>	<i>Ankuta</i>
Adulto	<i>Qawra</i>	<i>Qawra</i>	<i>Allpachu</i>	<i>Allpachu</i>
Más de 6 o 7 años	<i>Apachi</i>	<i>Achachi</i>	<i>Apachi</i>	<i>Achachi</i>

Hardman-de-Bautista también distingue dos conjuntos de pronombres, uno para los seres humanos y otro para todo lo demás. Los pronombres no humanos pueden usarse como adjetivos, pero no como pronombres para seres humanos. Hardman-de-Bautista (1988, p. 347) advierte que hacerlo sería asignar un estatus animal a los seres humanos, lo que sería un insulto en términos aymaras. Sostiene que el idioma aymara hace una clara demarcación entre los animales humanos y no humanos, aunque los animales domesticados pertenecen a linajes y se les asignan roles de edad al igual que sucede con los humanos.

Además, existe un rango especializado de vocabulario relacionado con el género con el fin de distinguir a los camélidos castrados o estériles. Estos términos se presentan en la tabla 3. Para la terminología quechua comparativa puede consultarse Flores Ochoa (1978, p. 1008). En Isluga los camélidos machos son castrados a la edad de aproximadamente dos años, lo que asegura que los machos sean dóciles y puedan ser pastoreados junto con las hembras y sus crías. No todas las familias mantienen rebaños separados de machos no castrados (*tataqullu*), porque el número de miembros adultos en una familia puede ser insuficiente para supervisar los diferentes rebaños.

En ciertos momentos del año, por ejemplo, cuando la quinua está creciendo en las chacras sin cercar, una familia puede estar ocupada para supervisar adecuadamente a todos sus animales. En tales ocasiones, los adultos deben levantarse antes del amanecer para asegurarse de que las llamas y alpacas dejadas en las laderas del cerro no se alimenten de los brotes emergentes de quinua. Los animales desobedientes que comen los cultivos de los vecinos son perseguidos por sus dueños, quienes les lanzan piedras como castigo. La entrada de animales en los corrales donde crecen las papas y la quinua es una fuente de gran tensión entre las familias, y la parte agraviada puede exigir una compensación financiera por los cultivos perdidos. Dado que todos en Enquelga pueden reconocer qué animales pertenecen a qué familias, los culpables de causar tal daño son inmediatamente identificables, incluso si su dueño no está presente en el momento de lo que los seres humanos consideran un mal comportamiento de los animales.

TABLA 3. Clasificaciones de camélidos relacionadas con el género en Isluga

<i>Urqu</i> (macho)	<i>Qachu</i> (hembra)
<i>Jañachu</i> (progenitor) <i>Sarija</i> (macho dominante) <i>Tataqullu</i> (machos, bestias de carga) <i>Urqu capon</i> (macho castrado)	<i>Tilantir usta</i> (guía) <i>Mamaqullu</i> (hembras pastoreadas por separado) <i>Qachu machorron</i> (hembra estéril)

LOS NOMBRES DE LOS CAMÉLIDOS

A partir de lo anterior se puede observar que las llamas, alpacas y animales híbridos se identifican según su edad, género y variedad. También pueden ser identificados según el color, un aspecto que se aborda más detalladamente en el capítulo 5 (Dransart, 2002,

pp. 105-107). Mi intención aquí es explicar la denominación de los camélidos según la disposición de manchas de color en el cuerpo.²⁶ Esta nomenclatura se analiza en términos de la configuración de manchas claras y oscuras, pero es importante señalar que «claro» y «oscuro» pueden corresponder a varios colores diferentes (por ejemplo, «claro» puede ser blanco, beige o plomo claro; «oscuro» puede ser negro, marrón o plomo oscuro). El mismo principio para nombrar puede aplicarse tanto a las llamas como a las alpacas. Sin embargo, las llamas en Isluga muestran combinaciones de colores más variadas que las alpacas, que con más frecuencia son de un solo color. Además, las llamas muestran una gama más amplia de colores que las alpacas. Por estas razones, las ilustraciones en las figuras 5 a 9 son de llamas. Las ilustraciones aquí presentadas no pretenden ser una presentación exhaustiva de todos los posibles nombres para los camélidos. Sin duda, existen más. Las ilustraciones están basadas en los animales que observé mientras acompañaba a las pastoras en Enquelga, y muchas de las representaciones son de animales reales.

Un camélido completamente blanco se llama *timpla* o *timpla janq'u* (figura 5i), mientras que un animal completamente negro, sin una sola mancha de otro color, se llama *llunka* (figura 5h). Un camélido que es completamente marrón se conoce como *ch'umpi kuypa*. Estos animales son raros. Las llamas blancas a menudo tienen manchas de color en la cara, pero simplemente se les puede llamar *janq'u* («blanco»). Sin embargo, la mayoría de los camélidos se caracterizan por tener parches de color, cuyo patrón se identifica con un nombre.

Uno de los principales tipos de patrones se denomina *allqa*. Esta palabra en aymara significa «negro y blanco» e implica la coexistencia de dos colores contrastantes. Pero no se aplica solo a las llamas, ya que el plumaje adulto de un ave rapaz andina que mues-

26 He consultado ampliamente con la gente de Enquelga sobre la nomenclatura de los camélidos. En particular deseo agradecer a doña Soria Mamani Challapa por su ayuda con estos materiales.

tra grandes manchas de color negro y blanco se llama *allqa allqa* o *allqamiri* (en otras partes del altiplano se le llama *allqamari*). Cuando una llama muestra grandes parches de colores claros y oscuros (no necesariamente negro y blanco) en la superficie de su cuerpo, pero no en igual proporción de cada color, se le da el nombre de *allqa* (figura 5c). El término se puede calificar aún más. Si la cara de la llama es oscura, la parte superior de su cabeza hasta la cruz es clara y el resto de su cuerpo es oscuro, la llama se conoce como *samsi allqa* (figura 5a). También escuché este nombre en un contexto humano. Durante una celebración de *wayñu*, la esposa del tío de una mujer vestida con el tradicional traje oscuro, con una manta sobre la cabeza y una *lliklla* sobre los hombros, la llamaba *samsi allqa* (Dransart, 2002, lám. 4.2). Si el parche oscuro cubre la parte trasera del animal, recibe el nombre de *kayti allqa* (figura 5b). Los pastores de habla quechua en el departamento del Cusco, Perú, también utilizan la categoría de *allqa* (Flores Ochoa, 1978, p. 1010).

Una llama de cabeza y cuello oscuros y el resto del cuerpo de color claro se llama *chivana* (figura 5g). Si el color oscuro se extiende más allá de los huesos de la cruz, a lo largo de la espalda sobre la columna vertebral, se le llama *paru*. La mitad superior del cuerpo es oscura y la mitad inferior clara (figura 5d). La distribución inversa de la parte clara arriba y la oscura abajo se conoce como *linkwaru* (figura 5e). Hasta ahora, los términos tratados se han referido a grandes manchas de colores claros y oscuros, pero en el caso de *mulluchi* (figura 5f), el color oscuro está reducido en gran medida en comparación con la parte clara y este nombre se aplica a un animal con la cara oscura y el cuerpo claro.

La figura 6 muestra algunas configuraciones posibles creadas por manchas más pequeñas de color. Con la excepción de un ejemplo, el resto muestra manchas de tonos oscuros sobre un fondo claro. En la figura 6d hay manchas claras dispersas sobre un fondo oscuro. A un animal así se le llama *jawas phaqalli* o «flor de haba». La palabra aymara *jawasa* se toma prestada del español «haba» (*Vicia faba*). El

inverso, es decir, manchas oscuras sobre un fondo claro, se conoce como *t'axllu* en Isluga. Los hablantes de aymara en otros lugares dicen *ch'axllu*. El equivalente en quechua es *murru* (Flores Ochoa, 1978, p. 1013). El animal representado en la figura 6e se llama *puku t'axllu*, tal vez en referencia a un pequeño pato conocido como *puku puku* en aymara. Si se combinan pequeñas manchas con una gran área de color oscuro uniforme, el animal puede llamarse *t'axllu allqa* (figura 6g). Estos tres ejemplos son todos de pequeñas manchas de color.

Las manchas más grandes de color ocurren con frecuencia en llamas. Un patrón común es el *wankalli*, en el cual una mancha bastante grande de color cubre la espalda del animal donde se colocaría la carga si el animal fuera una bestia de carga (figura 6b). La palabra *wankalli* también es el nombre de un paraje de Laram Qawani, una cresta suavemente redondeada cerca de la cumbre, cubierta de nieve durante la mayor parte del año. Entre los pastores quechua de la región de Cusco, Perú, la palabra *chullumpi* se aplica a los camélidos que en Isluga se llaman *wankalli*. *Chullumpi* es un pato andino, pero es un aspecto diferente de su apariencia el que se aplica a los camélidos en Isluga, como se representa en la figura 9d. Si la mancha oscura del *wankalli* se extiende hasta la parte superior de las patas delanteras haciendo que el animal parezca llevar una chompa o chaleco, entonces el nombre se convierte en *salivan wankalli* (figura 6c). Sin embargo, si la mancha oscura es más grande y se extiende hasta la grupa o los cuartos traseros, la llama es denominada *allqa*.

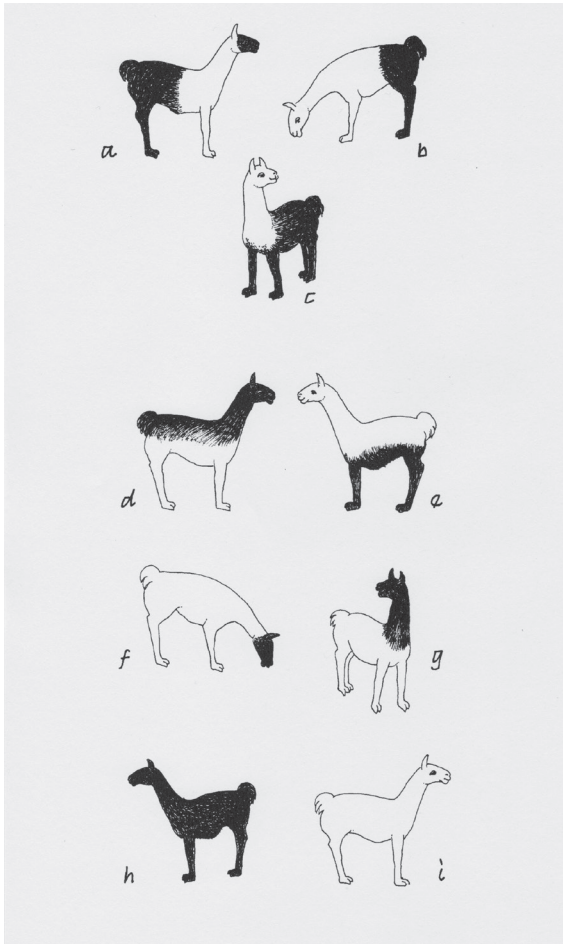


FIGURA 5. Nomenclatura de camélidos en Isluga: (a) *sansi allqa*, (b) *kayti allqa*, (c) *allqa*, (d) *paru*, (e) *linkwaru*, (f) *mulluchi*, (g) *chivana*, (h) *llunka*, (i) *timpla*.

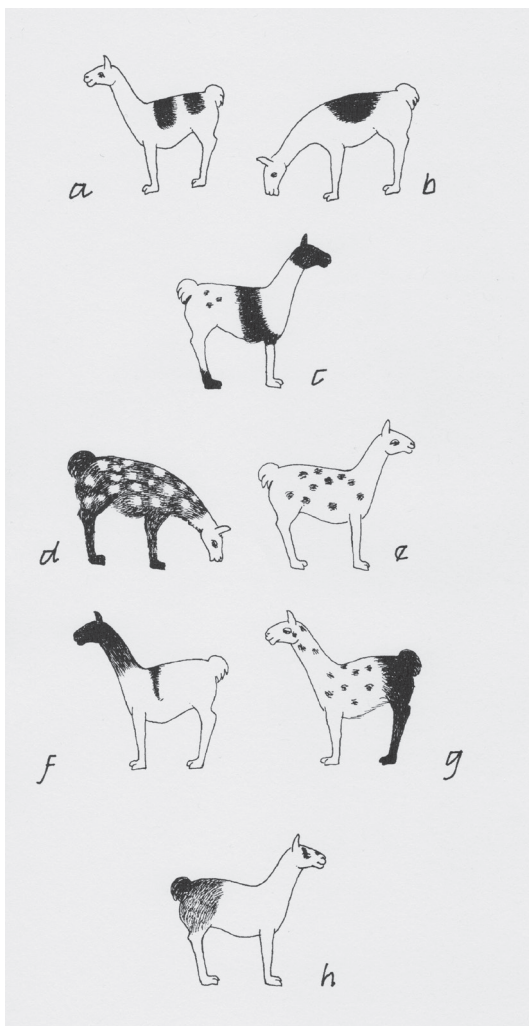


FIGURA 6. Nomenclatura de camélidos en Isluga: (a) *pallarisa*, (b) *wankalli*, (c) *saliman wankalli*, (d) *javas p''aqalli*, (e) *puku t'axllu*, (f) *chimputa*, (g) *t'axllu allqa*, (h) *llanamati*.

Un animal con dos parches en la espalda recibe el nombre de *pallarisa* (figura 6a). Esta palabra incorpora el término aymara *paya* («dos»), pero desconozco su significado completo. Manchas de color de tamaño mediano harían que un animal sea llamado *tyutti*, pero este es el nombre de un pájaro, y la configuración se incluye con los nombres de aves de la figura 9. Un parche estrecho sobre la cruz da lugar al nombre *chimputa*, ya que es donde se ata la lana *chimpu* a los lomos de los camélidos hembras durante el *wayñu*. El animal de la figura 6f combina, además, las características de la figura 5g, por lo tanto, su nombre completo es *chivana chimputa*. De manera similar, la figura 5h muestra un animal que podría haber sido llamado *wallata* (comparar con la figura 9a), pero doña Soria lo llamó *llanamati*, cuyo significado desconozco.

A menudo los nombres son descriptivos. Por ejemplo, *ch'illa ch'umpi* en la figura 7a recibe el nombre debido a que es una llama negra, aparte del área donde se encuentran los intestinos (*ch'illa*), que es de color marrón (*ch'umpi*). *Wanaku* (figura 7b) lleva el nombre del guanaco porque el colorido se asemeja al de este animal silvestre; en particular, la parte inferior del cuerpo es blanca y la cara es gris. Otro nombre que proviene de la anatomía del animal se muestra en la figura 7f. En este caso hay un anillo de color oscuro alrededor de la base de la cola, lo que da lugar al nombre de *chingi* («vagina»). Una llama con una forma de disco blanco en su pecho puede llamarse *qullqini* (figura 7c), mientras que un animal oscuro con orejas blancas puede recibir el nombre de *qullq jinchu* («orejas plateadas») (figura 7e). Una forma de luna creciente blanca en la frente de una llama da lugar a *phaxsini*, un nombre derivado de la palabra aymara para la luna (*phaxs*). El nombre completo de la llama mostrada en la figura 7d era *charaju phaxsini*, debido a la pierna blanca trasera. El color de las patas se trata más adelante. Una llama de color oscuro con cuartos traseros claros puede llamarse *sarqa* (figura 7g), mientras que una llama de color oscuro con un largo parche blanco debajo de la garganta puede llamarse *limachiru* o simplemente *chiru* (figura 7i). Por

último, en este grupo está *qhabch'uma*, como se representa en la figura 7h. Este es el nombre de un animal de color oscuro con un área blanca alrededor de la boca. Su nombre probablemente proviene de la hierba conocida como *qhabch'u*, que crece en los bofedales y en las laderas de los cerros cerca de la línea de nieve, como si la boca del animal estuviera manchada por comer este pasto húmedo.

Otra categoría se refiere a las patas del animal. Una llama de color oscuro con una pata trasera de color claro se conoce como *charaju* (a menudo pronunciado *charachu* en Isluga) (figura 8b). Si la pata (o patas) delantera de un animal oscuro es de color claro, la llama puede recibir uno de tres nombres: *parjanqhu* (de *ampar*, «mano»; y *janqhu*, «blanco»), *chbucbullu* (la palabra aymara para las patas de un animal) o «panadera», que evoca la imagen de una persona con los brazos cubiertos de harina (figura 8c). Una llama de color oscuro con las partes inferiores de las cuatro extremidades de un color claro contrastante puede llamarse *wutasani*, que significa «con botas», una versión aymarizada de la palabra «bota» (figura 8d). Si las extremidades de color claro están «cruzadas» —por ejemplo, si la pata delantera derecha tiene color claro y también la pata trasera izquierda, como en la figura 8a— la llama recibirá el nombre de *kalsaru*. Los pastores de habla quechua también emplean la palabra *kalsa*. Flores Ochoa (1978, p. 1012) la deriva del español «calza», que se refiere a una prenda masculina, los pantalones cortos y anchos que antiguamente usaban los hombres en Isluga y que aún se usan en algunas partes de los Andes. Sin embargo, el término aymara *kalsaru* podría derivar del «calzado» o cubierta para las piernas de cualquier tipo.

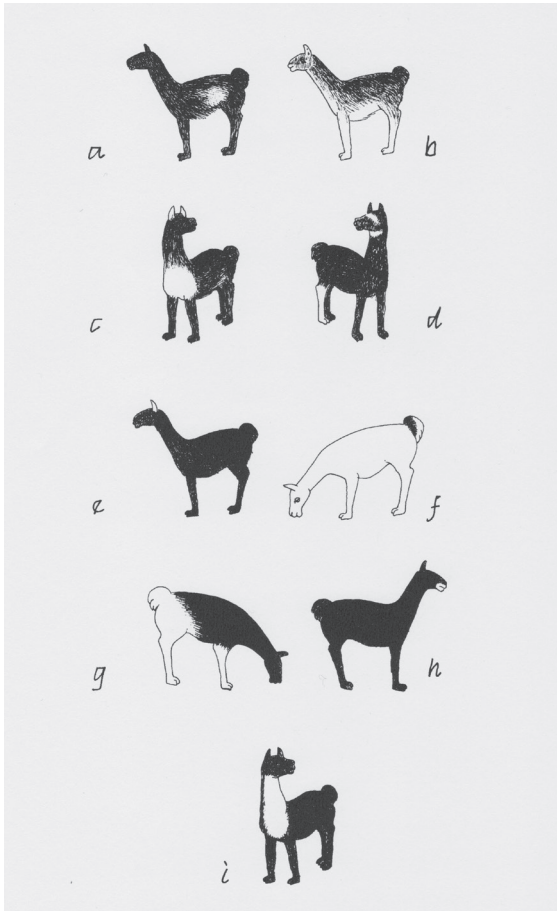


FIGURA 7. Nomenclatura de camélidos in Isluga: (a) *ch'ila ch'umpi*, (b) *wanaku*, (c) *qullqini*, (d) *phaxsini*, (e) *qullq jinchu*, (f) *chingi*, (g) *sarqa*, (h) *q'ach'uma*, (i) *limachiru*.

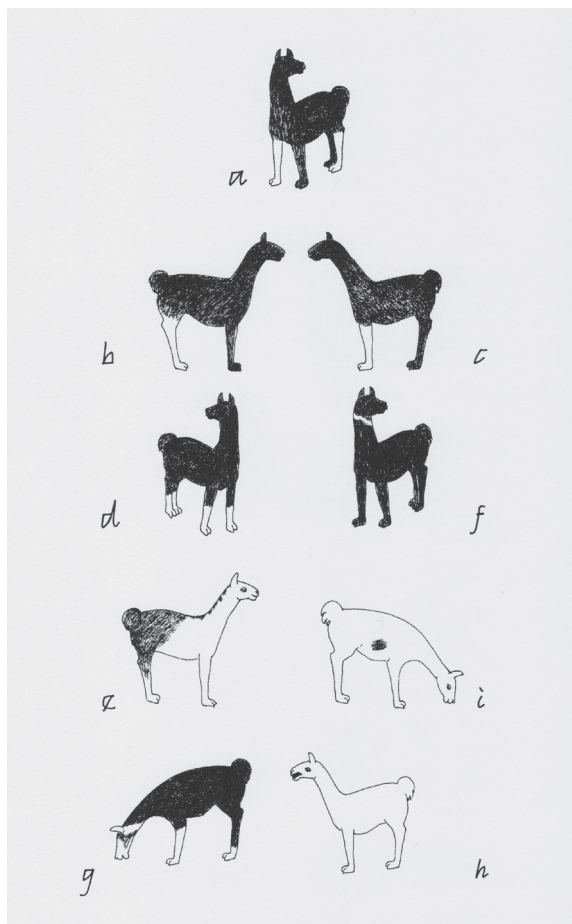


FIGURA 8. Nomenclatura de camélidos en Isluga: (a) *kalsaru*, (b) *charaju*, (c) *parjanqhu* (o *ch'uch'ullu* o *panadera*), (d) *ntasani*, (e) *walkesani*, (f) *trinsan allqa*, (g) *wistallani*, (h) *k'ili*, (i) *trumpiñu*.

Existen más analogías derivadas de accesorios que se asocian más comúnmente con los seres humanos. La figura 8e muestra un animal oscuro que parece llevar un collar (*wallka* en aymara), de ahí se aplica el nombre de *wallkasani*, «con un collar». *Trinsan allqa* en la figura 8f era una llama con una línea oscura en la parte posterior de la cabeza y el cuello que se asemejaba a una trenza. La parte trasera oscura indica que esta llama también puede clasificarse como *allqa*. Si una llama de color claro tiene una mancha más o menos rectangular en el flanco recibe el nombre de *wistallani*, como si llevara una *wistalla*, que es una pequeña bolsa tejida que los hombres y mujeres de Isluga usan para llevar hojas de coca (figura 8g). Un animal de color claro con la boca negra —lo contrario de la configuración tratada en la figura 7h— parece estar tocando una trompeta, y por eso se llama *trumpiñu* (figura 8i). La figura restante en este grupo es la 8h, que representa una llama de color plomo oscuro con una forma triangular blanca debajo de la garganta, con el vértice extendiéndose sobre el pecho. Esta llama en particular se llamaba *k'ili*, una palabra aymara para la columna vertebral, pero también se aplica a configuraciones de espina de pescado en textiles y especialmente a un tipo de cinturón tejido que usan hombres, mujeres y niños.

La figura 9, la última categoría que se analizará aquí, muestra llamas con características aviares. Un pato ha sido ya mencionado previamente en relación con la figura 6e, *puku t'axllu*. Uno de los términos más comúnmente utilizados es el de *wallata*, un ganso andino que tiene el cuerpo blanco y las puntas de las alas negras. Las parejas de *wallata* macho y hembra frecuentan los bofedales de las tierras altas andinas. Las llamas con el trasero y la cola de color oscuro reciben el nombre de *wallata*; el nombre completo de la cría representada en la figura 9a era *irpa wallata*. Aves más pequeñas asociadas con lugares acuosos se representan en las figuras 9b, 9c, 9d y 9h. El *such'urqa* tiene el pecho blanco (figura 9b) y el *chullumpi* tiene una cara con manchas (figura 9d). El *chullumpi* es un pato andino muy asociado con los bofedales. En la clasificación quechua

analizada por Flores Ochoa (1978, fig. 6), los camélidos *chullumpi* se caracterizan por una mancha en la espalda, equivalente al *wankalli* aymara. Sin embargo, algunos términos quechuas corresponden al uso aymara, como el *wallata* mencionado anteriormente. El *ajuya*, un pájaro negro (*tagua gigante*) con una cara blanca que vive en lagos de gran altitud, también se usa tanto por los hablantes de aymara como de quechua (Flores Ochoa, 1978, p. 1011) para describir llamas o alpacas con el cuerpo oscuro y la cara clara (figura 9c). Esta es la configuración que invierte la proporción de claro a oscuro conocida como *mulluchi* (figura 5f). Otra ave que frecuenta los bofedales es el *tyutti*, que tiene barras de color oscuro en sus alas. Su nombre se da a las llamas con manchas de tamaño mediano (figura 9h).

Las aves del aire también dan sus nombres a los camélidos. Una llama o alpaca oscura con un anillo blanco alrededor del cuello se asemeja a un cóndor, por lo tanto, se le llama *kunturi* (figura 9e). También se ven águilas en los Andes; la llama en la figura 9f se llama *qbusi ajila*, ya que la mancha oscura es de color beige (*qbusi*) y esta configuración de color se asemeja a la de un águila (*ajila*). La llama en la figura 9i se llama *liqi* debido a la mancha de color oscuro en la parte posterior de la cabeza; por lo tanto, se llama así en honor a un ave de presa. La figura 9g muestra una llama denominada *qillwa*, que es el nombre de una gaviota andina con la cabeza completamente negra. Los hablantes de quechua también relacionan esta configuración de cabeza y parte superior del cuello oscuras y de cuerpo claro con el ave *qillwa* o *qellwayto*, en Flores Ochoa (1978, fig. 3, núm. 5). Obtuve otros tres nombres de aves que se aplican a los camélidos pero que no se dibujan en la figura 9. *Siljiru* («pájaro pardillo») es un animal marrón con el pecho blanco y *chbuqamiri* («pato silbón») es un animal de color medio marrón con patas marrones. Finalmente, *parina* se refiere a un tono beige particular, que se considera equivalente al color rosa del flamenco andino, la *parina*. La llama conocida por este nombre había muerto recientemente, por lo que no la vi; se la describió como de espalda «roja», con el pelaje blanco debajo y *qbusi* («beige») arriba.

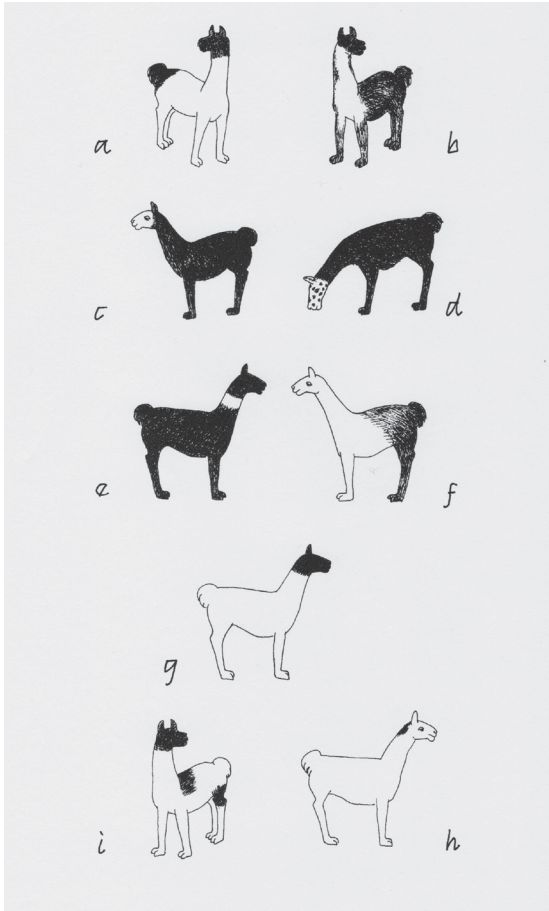


FIGURA 9. Nomenclatura de camélidos en Isluga: (a) *irpa wallata*, (b) *such'urqa*, (c) *ajuya*, (d) *chullumpi*, (e) *kanturi*, (f) *ajila*, (g) *qillwa*, (h) *tyutti*, (i) *liqi*.

Además de la nomenclatura mencionada anteriormente, que Flores Ochoa (1978, p. 1014) considera como el nombre propio de los camélidos, estos pueden tener otras características que permiten identificarlos. Las llamas con orejas cortas se describen como *murru*, que es la palabra para un «corte» —el verbo *murruña* es «cortar», según Büttner y Condori Cruz (1984, p. 141)—. Aquellas con orejas de tamaño intermedio se llaman *q'atura*. Un animal de baja estatura puede recibir el nombre de *chuqullu* («enano» o «enana»). Los camélidos deben tener dos dedos en cada pata, pero pueden heredar polidactilismo en algunas o en todas sus patas; dichos camélidos tienen tres o cuatro dedos en cada pata. Estos se llaman *thala* en aymara. Otra característica hereditaria son los ojos claros o azules, que se llama *laram nayra* («ojos azules») o *qbispi* («cristal») en aymara.

Los pastores en Isluga nunca cuentan sus llamas o alpacas para ver si todas están presentes, aunque sí pueden contar sus ovejas, que no son fácilmente distinguibles entre sí. No importa cuán grande sea el rebaño, e incluso si, por alguna razón, el pastor o la pastora también está cuidando el rebaño de un pariente en un grupo combinado que contiene el doble de animales de lo habitual, se verifica que todos estén presentes mediante la observación. Cada animal puede ser identificado combinando los términos y categorías relevantes, como se presentan arriba. Por lo general, la identificación es sencilla. Uno de los rebaños de Enquelga contenía dos llamas hembras con la marca que se muestra en la figura 8g. Fueron identificadas como *chingi wistallani* y *qillwa wistallani*, ya que también mostraban otras características prominentes. En el mismo rebaño había dos llamas llamadas *qbach'uma* (figura 7h). Estos animales se distinguían por su color, ya que uno era negro y el otro plomo oscuro; por lo tanto, sus nombres completos eran *char qbach'uma* y *uqi qbach'uma*, respectivamente. El número mínimo de categorías suficiente para permitir la identificación se combinará para nombrar a un animal individual en un rebaño. Aquí radica la clave de la capacidad del pastor para reconocer y recordar tantos animales, ya que se recuerda

a cada animal como un individuo, un miembro de un linaje particular, que posee características e incluso rasgos de comportamiento o «personalidad» que no comparte con otros animales. Las posibles combinaciones de nombres enumerados anteriormente son mucho mayores que el número de animales individuales en el rebaño.

CAMÉLIDOS, VELLÓN Y AGUA

Los términos derivados de la nomenclatura de aves son evidentemente importantes para nombrar a los camélidos en Isluga. A modo de recapitulación, los nombres compartidos por las aves y los camélidos se presentan en la tabla 4. Por supuesto, hay otras aves que se pueden observar en Isluga. Entre aquellas que frecuentan las zonas secas se encuentran el *kullu-kullu* (tórtola, paloma); *q'acha*, un pequeño pájaro naranja con cabeza y alas negras, cuyo canto en agosto y septiembre anuncia que es hora de sembrar quinua y papas; *kimla* (perdiz) y *suri* (el avestruz andino). Entre aquellas que frecuentan los bofedales se encuentran el *llak-llak* (un pato), *lap'ara* (un ibis) y *unkayllu*. No he escuchado que estos nombres se aplicaran a camélidos. Sin embargo, llama la atención que muchos de los nombres de aves también utilizados para camélidos sean aves de zonas húmedas. Estos nombres están indicados con un asterisco en la tabla 4.²⁷

27 Las clasificaciones en quechua en el departamento del Cusco, Perú, para los camélidos, incluyen nombres de aves, pero Flores Ochoa no se extiende, en su artículo de 1978, sobre la asociación metamorfológica entre aves y alpacas. Dillon y Abercrombie (1988, pp. 56-57) se refieren a una concepción que tienen los pueblos aymaras de K'ulta, en Bolivia, que vincula a las aves acuáticas y a los camélidos. Sostienen que el significado especial que poseen las aves acuáticas se encuentra en su asociación con el «tiempo original» y con el origen, que continúa en el presente, de los animales domesticados. Afirman que la mayoría de los términos de color y patrón de llamas y alpacas derivan de aves acuáticas, pero no proporcionan más detalles (Dillon y Abercrombie, 1988, p. 74, n. 5).

TABLA 4. Términos derivados de la nomenclatura de aves para nombres de camélidos en Isluga

Nombre de camélido	Nombre de ave	Español	Inglés
Allqa	Allqa-allqa; allqamiri	Gallinazo	Falcon
K'ili	K'ili-k'ili; mamani	Halcón	Hawk
Kunturi	Kunturi	Cóndor	Condor
Ajila	Ajila	Águila	Eagle
Liqi	Liqi-liqi	Ave centinela	Sentinel Bird
Siljiru	Siljiru	Jilguero, pardillo	Linnet
Puku t'axllu	*Puku-puku	Gallito de los Andes	«Cockere» of the Andes
Wallata	*Wallata	Ganso andino	Goose
Such'urqa	*Such'urqa	?	?
Ajuya	*Ajuya	Tagua gigante	Coot
Chullumpi	*Chullumpi	Ánade andino, zambullidor	Grebe, diver
Chhuqamiri	*Chhuqamiri	Gallareta	Widgeon
Parina	*Parina	Parina, flamenco	Flamingo
Qillwa	*Qillwa	Gaviota andina	Gull
Tyutti	*Tyutti	?	?

Nota: * Indica un ave asociada con el agua.

Algunas de las aves mencionadas anteriormente pueden considerarse como buenos o malos augurios. Por ejemplo, el águila es considerada portadora de buena fortuna, y algunas familias en Isluga poseen un águila disecada en cuyas garras colocan billetes de papel. En cambio, el *qillwa*, cuando se observa volando sobre el pueblo de Enquelga, se considera como un mal presagio, a menos que vuele sobre el potrero, en cuyo caso es de buen agüero. Sin embargo, no tengo evidencia que sugiera que las llamas que llevan el nombre de *ajila* o *qillwa* sean consideradas como portadoras de buena o

mala suerte. Lo mismo se aplica a los camélidos llamados *chullumpi*. Existe un *chullumpi* mítico, con poderes impresionantes, asociado a un cerro llamado Tumawi cerca de Mawk'i. Escuché mencionarlo solo una vez, en un susurro asustado, porque se dice que tiene la capacidad de transformarse en llamas y también de consumir seres humanos. El *chullumpi*, como se mencionó anteriormente, es una señal que puede indicar la presencia de un *juturi*. Martínez registró un diálogo con un hombre de Isluga que identificó un *juturi* en medio de un pastizal húmedo por la presencia de tal ave:

Pero *chullumpi* no vuela... sale en los días de oscurana... así, cuando está luna llena. Esa temporada sale, en día Compadre, Comadre.

—¿Y sale agua de ahí?

—Claro, es un agujerito así, como vertiente... ¡un agujero que se pierde para adentro! Entonces de ahí sale un *chullumpi*... Después tú ves harto llamo, una punta de llamo... que sale así para el cerro... ¿Un animal así, como... como “fantasma”?». Blanqueado está ganado... clarito lo ves... Entonces, tú vas a ver llamo... y todos los animales desaparecen. No ves ni un animal ahí, pues. De por ahí uno saca que es *juturi* ese.²⁸

En la continuación de este relato sobre el *juturi*, los familiares del narrador intentaron retener a las llamas. En la lucha, agarraron puñados de lana para sujetarlas. A la siguiente salida del sol, solo se encontraron plumas dispersas de *chullumpi*; resulta que las llamas que habían sujetado eran, en realidad, *chullumpis*. La única llama que lograron atar durante la noche resultó ser un *chullumpi*, y fue la progenitora de toda una línea de llamas de color marrón oscuro, que el protagonista del relato poseía en abundancia (Martínez, 1976, p. 284). Un mito similar aparece en las canciones de apareamiento de llamas que Arnold y Yapita registraron en Qaqachaka, Bolivia. En las canciones, una pastora dice que ha dado a luz a una llamita, pero que, al mirar hacia atrás, observa que, en realidad, es un *chullumpi*

28 Martínez (1976, p. 284).

u otro tipo de ave, del mismo color que la llama (Arnold y Yapita, 1998, pp. 336-344). Los rituales de cortejo de las aves *chullumpi* tienen una especial importancia en Qaqachaka en el contexto de ceremonias, durante las cuales se aparean o cruzan los animales del rebaño (*qarw jarqabayaña*) (Arnold y Yapita, 1998, pp. 358-362).

Este examen de la vida pastoral en Isluga demuestra cómo cada nueva generación de llamas y alpacas es incorporada a los sistemas de relaciones establecidos entre las personas. Los pastores reconocen a sus animales como individuos y, al cuidarlos, convierten a las llamas, alpacas y ovejas en la categoría de «animales domesticados» utilizada por los arqueólogos y antropólogos cuyos escritos se analizaron en el capítulo 2 (Dransart, 2002, pp. 15-17). Sin embargo, el término aymara *nyma*, que significa «cuidado» o «atendido», se extiende a diferentes contextos. Gary Urton se mostró algo perplejo al descubrir que, en el área de Tarabuco-Candelaria en Bolivia, los tejedores utilizaban el término *nyma* para figuras de animales que él designaba bajo sus categorías de «no domesticados» (cóndores, zorros, vizcachas, pumas, monos y patos) y «domesticados» (caballos, perros, gatos y pollos) (Urton y Nina Llanos, 1997, p. 130). Parece que, en el proceso de producir imágenes visuales de animales en un medio textil, las tejedoras combinaban grupos de animales que se pueden distinguir según otros criterios. En Isluga las vicuñas, guanacos y roedores como las vizcachas son los *nyma* de los cerros; mientras que las llamas, alpacas, burros, gatos, perros y pollos son los *nyma* de los dueños humanos. Las estaciones del año y los lugares terrestres son muy significativos en el proceso del cuidado de los animales. Los pastores de Isluga asumen la responsabilidad de sus animales en el contexto de un paisaje que perciben como detentor de un carácter propio. Los seres humanos interactúan con especies animales no humanas en configuraciones geográficas del terreno que constituyen un paisaje verdaderamente animado, con el cual las personas establecen una relación (Dransart, 1996, p. 35). Los habitantes de Isluga establecen relaciones particularmente intensas

con áreas que están estrechamente relacionadas con sus actividades diarias, lugares donde van a pastorear sus animales y a recoger leña. La Wirjin Tayka está siempre presente, y a los *uywiris* se les atribuye un apetito voraz. Es necesario observar los rituales religiosos dedicados a ellos a lo largo del año de pastoreo para que estos no «se coman» a las llamas. De manera similar, el culto a los santos en Isluga proporciona otro aspecto del calendario pastoral. Al igual que la Wirjin Tayka y los *uywiri*, los santos cristianos a veces son benévolos y en otras ocasiones son vengativos con los rebaños y sus pastores.

Tim Ingold ha argumentado que los cazadores-recolectores perciben el entorno y sus recursos como imbuidos de «poderes personales», y que «si quieren sobrevivir y prosperar» deben «mantener relaciones con otras personas humanas» (Ingold, 1994, p. 9). Los islugueños también consideran su tierra como revitalizadora y como incorporando formaciones imbuidas de «poderes personales». Estas entidades están claramente definidas por género, aunque su estatus «humano» o no humano sea más bien ambiguo. A su vez, deben ser alimentadas por los seres humanos. Este acto de alimentación es destacado en la elaborada ceremonia del *wayñu*, que se analiza en Dransart (2002, pp. 82-100).

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, D. Y. y J. de D. YAPITA (1998). *Río de vellón, río de canto. Cantar a los animales, una poética andina de la creación*. La Paz: ILCA e HISBOL.
- BERTONIO, L. (1984 [1612]). *Vocabulario de la lengua Aymara*. La Paz: Instituto Francés de Estudios Andinos, MUSEF.
- BETANZOS, J. de (1968 [1551]). *Suma y narración de los Incas*. En: F. Esteve Barba (ed.). *Biblioteca de Autores Españoles*, tomo 209. Madrid: Ediciones Atlas, pp. 1-56.
- BOUYSSÉ-CASSAGNE, T. (1997). De Empédocles a Tunupa: evangelización, hagiografía y mitos. En: T. Bouysse-Cassagne (ed.). *Saberes y memorias en los Andes. In memoriam Thierry Saignes*. París; Lima: Institut des Hautes Etudes de l'Amérique Latine and Institut Français d'Etudes Andines, pp. 157-212.
- BÜTTNER, T. y D. CONDORI CRUZ (1984). *Diccionario Aymara-Castellano. Aru-nakan livru Aymara-Kastillanu*. Puno: Proyecto Experimental de Educación Bilingüe.
- CARO, D. (1985). *Those Who Divide Us: Resistance and Change among Pastoral Ayllus in Ulla Ulla, Bolivia*. Ann Arbor, Michigan: University Microfilms International.
- COOK, A. G. (1992). The stone ancestors: idioms of imperial attire and rank among Huari figurines. *Latin American Antiquity*, vol. 3, núm. 4, pp. 341-364.
- DILLON, M. y T. ABERCROMBIE (1988). The Destroying Christ: An Aymara Myth of the Conquest. En: J. D. Hill (ed.). *Rethinking History and Myth*. Chicago: University of Illinois Press, pp. 50-77.
- DRANSART, P. (1996). Las flores de los rebaños en Isluga: la vida cultural de los ganaderos y camélidos en el norte de Chile. *Nuevo Texto Crítico*, vol. 9, núm. 18, pp. 29-39.

- DRANSART, P. (2002). *Earth Water, Fleece and Fabric. An ethnography and archaeology of Andean camelid herding*. Londres: Routledge.
- DRANSART, P. (2021). Comer y ser comido: fisiologías de la práctica en Isluga, norte de Chile. En: L. Bugallo, P. Dransart y F. Pazzarelli (eds.). *Animales humanos, humanos animales. Relaciones y transformaciones en mundos sudamericanos*. Buenos Aires: Editorial Antropofagia, pp. 355-386.
- FLORES OCHOA, J. (1978). Classification et dénomination des camélides sud-américains. *Annales: Economies, Sociétés et Civilisations*, vol. 33, núms. 5-6, pp. 1006-1016.
- FRANKLIN, W. L. (1982). Biology, ecology and relationship to man of the South American camelids. En: M. A. Mares y H. Genoways (eds.). *Mammalian Biology in South America*. Special Publication Series 6. Pittsburgh: Pymatuning Laboratory of Ecology.
- GAVILÁN, V. (1985). *Mujer aymara y producción textil. El altiplano de Tarapacá*. Santiago: Centro de Estudios de la Mujer.
- GISBERT, T. (1980). *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. La Paz: Editorial Gisbert.
- GREBE VICUÑA, M. E. (1983). En torno a los ritos terapéuticos astrales de Isluga. *Chungara*, núm. 10, pp. 155-164.
- GREBE VICUÑA, M. E. (1984). Etnozoología andina: concepciones e interacciones del hombre andino con la fauna altiplánica. *Estudios Atacameños*, núm. 7, pp. 455-472.
- GUAMÁN POMA DE AYALA, F. (1980 [1615]). *El primer nueva corónica y buen gobierno*. Edición de John Murra y Rolena Adorno. México: Siglo Veintiuno.
- HARDMAN-DE-BAUTISTA, M. (1988). Andean Ethnography: The Role of Language Structure in Observer Bias. *Semiotica*, vol. 71, núms. 3-4, pp. 339-372.

- HARRIS, O. (1983). Los muertos y los diablos entre los laymi de Bolivia. *Chungara*, núm. 11, pp. 135-152.
- HARRIS, O. (1987). De la fin du monde. Notes depuis le Nord-Potosi. *Cahiers des Amériques Latines*, núm. 6, pp. 93-117.
- HARRIS, O. (1995). Knowing the Past: Plural Identities and the Antinomies of Loss in Highland Bolivia. En: R. Fardon (ed.). *Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge*. Londres: Routledge, pp. 105-123.
- INGOLD, T. (1994). From Trust to Domination: An Alternative History of Human-Animal Relations. En: A. Manning y J. Serpell (eds.). *Animals and Human Society: Changing Perspective*. Londres: Routledge, pp. 1-22.
- LAGOS, M. L. (1994). *Autonomy and Power: The Dynamics of Class and Culture in Rural Bolivia*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- LYON, P. J. (1978). Female Supernaturals in Ancient Peru. *Ñawpa Pacha: Journal of Andean Archaeology*, núm. 16, pp. 95-140.
- MARTÍNEZ, G. (1975). Características de orden antropológico y socio-económico de la comunidad de Isluga (I Región). *Norte Grande*, vol. 1, núms. 3-4, pp. 403-426.
- MARTÍNEZ, G. (1976). El sistema de los uywiris en Isluga. *Anales de la Universidad del Norte (Homenaje al Dr Gustavo Le Paige S. J.)*, núm. 10, pp. 255-327.
- MARTÍNEZ, G. (1989). Estructuras binarias y ternarias en pueblo Isluga. En: *Espacio y pensamiento. 1: Andes Meridionales*. La Paz: HISBOL, pp. 109-148.
- MOLINA, C. de (1947 [ca. 1574-1575]). *Ritos y fábulas de los Incas*. Buenos Aires: Editorial Futuro.
- MONAST, J. E. (1972). *Los indios aimaraes. ¿Evangelizados o solamente bautizados?* Buenos Aires: Cuadernos Latinoamericanos Ediciones Carlos Lohlé.

- ORTEGA PERRIER, M. (1998). *By Reason or by Force: Islugueño Identity and Chilean Nationalism*. Tesis doctoral inédita. Cambridge: University of Cambridge.
- PROVOSTE FERNÁNDEZ, P. (1978). *Consideraciones para promover organizaciones colectivas en Isluga*. Iquique: Universidad del Norte, Centro Isluga de Investigaciones Andinas.
- RANDALL, R. (1982). Qoyllur Rit'i, an Inca Fiesta of the Pleiades: Reflections on Time and Space in the Andean World. *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, vol. 11, núms. 1-2, pp. 37-81.
- ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, M. (1986). *Estructuras andinas del poder*. Segunda edición. Lima: Instituto de Estudios Andinos.
- SANTA CRUZ PACHACUTI YAMQUT SALCAMAYGUA, J. de (1968 [1613]). *Relación de antigüedades deste reyno del Perú*. En: F. Esteve Barba (ed.). *Biblioteca de Autores Españoles*, tomo 209. Madrid: Ediciones Atlas, pp. 279-319.
- SIKKINK, L. (1998). Mountains and Modern Landscape: Folk Stories about Azanaques and 'Thunapa', Information and Abstracts. En: P. Dransart y B. Sillar (eds.). *Kay Pacha: Earth, Land, Water and Culture in the Andes*. Lampeter: University of Wales, p. 40.
- SIKKINK, L. y B. CHOQUE (1998). Landscape, Gender, and Community: Andean Mountain Stories. *Anthropological Quarterly*, vol. 72, núm. 4, pp. 167-182.
- STOBART, H. (1996). Tara and Q'iwa - Worlds of Sound and Meaning. En: M. P. Baumann (ed.). *Cosmología y música en los Andes*. Frankfurt am Main, Madrid: Vervuert-Iberoamericana, pp. 67-81.
- TAYLOR, G. (1987). *Ritos y tradiciones de Huarochiri del siglo XVII*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- TORRICO PRADO, B. (1971). *Indígenas en el corazón de América*. La Paz: Editorial «Los Amigos del Libro».

URTON, G. (1988). *At the Crossroads of the Earth and Sky: An Andean Cosmology*. Texas: University of Texas Press.

URTON, G. y P. NINA LLANOS (1997). *The Social Life of Numbers: A Quechua Ontology of Numbers and Philosophy of Arithmetic*. Austin: University of Texas Press.

Fecha de recepción: 4 de julio de 2023.

Fecha de evaluación: 10 de octubre de 2023.

Fecha de aceptación: 22 de diciembre de 2023.

Fecha de publicación: 1 de junio de 2024.

