

## Lugares propios en territorios comunes: la constitución del hogar entre los pastores del centro-sur andino\*

Axel E. NIELSEN

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas -  
Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano  
(Buenos Aires, Argentina)  
[axelnelsen@gmail.com](mailto:axelnelsen@gmail.com)

Código ORCID: 0000-0003-3462-6741

### RESUMEN

Se analizan las prácticas vinculadas a la constitución del hogar entre llameros del centro-sur andino, entendida como un proceso de negociación entre distintas clases de personas, tanto humanas como no-humanas. Se parte de conceptualizar al pastoreo como una red social en la que interactúan los pasto-

\* Versión revisada del texto «Home-Making among South Andean Pastoralists», publicado originalmente en *The Archaeology of Andean Pastoralism*, editado por José M. Capriles y Nicholas Tripcevich (Albuquerque: University of New Mexico Press, 2016, pp. 231-243). Copyright © 2016 University of New Mexico Press.

res, sus rebaños, la comunidad (como propietaria de la tierra) y diversas deidades. Luego se analiza cómo negocian los llameros el emplazamiento de la casa con cada uno de estos agentes, de acuerdo con una lógica que se manifiesta explícitamente en los ritos. Para ilustrar este punto, se describe la *k'illpa* o enfloramiento de los animales, el principal rito doméstico del ciclo anual. Se pone énfasis en los gestos rituales, en su materialidad y en el modo en que manifiestan y reproducen esta trama social que define el lugar de cada familia en el territorio y en el mundo.

**PALABRAS CLAVE:** *pastoreo andino, rituales ganaderos, paisaje, etnoarqueología*

## Home-Making among South Andean Pastoralist

### ABSTRACT

I analyze the practices related to home-making among llama pastoralists in the South-Central Andes, a process which is understood as a continuous negotiation among different kinds of persons, both human and nonhuman. I start by conceptualizing pastoralism as a social interaction network involving herders, their animals, the community (as the owner of the land), and various deities. Then, I analyze how *llameros* negotiate the placement of the house with each one of these agents, according to a logic that is explicitly manifested in ritual. In order to illustrate this point, I describe the *k'illpa* or «flowering» of the animals, the main domestic ritual of the annual cycle. I put emphasis on the ritual gestures and the way in which they express and reproduce this social fabric which defines the place of each family in the territory and in the world.

**KEYWORDS:** *Andean pastoralism, herding rituals, landscape, ethnoarchaeology*

## INTRODUCCIÓN

LUGARES Y PAISAJES HAN SIDO importantes temas de reflexión teórica en la arqueología durante los últimos veinte años. Entendido «como un conjunto de relaciones entre la gente y los lugares que proveen el contexto para la acción cotidiana» (Thomas, 2012, p. 182), el concepto de paisaje invita a pensar sobre las diversas formas en que estas relaciones se establecen en la práctica y sobre las consecuencias materiales de este proceso. Si se piensa los lugares «no sólo como entidades geográficas o cartográficas, sino como unidades básicas de la experiencia vivida» (Casey, 2008, p. 44), cabe afirmar que la creación de lugares conlleva el desarrollo de vínculos que son simultáneamente instrumentales, significativos y sociales. Instrumentales porque los lugares proveen los escenarios y recursos materiales necesarios para el desarrollo de cualquier actividad, significativos porque son los contextos inmediatos en que la experiencia y la acción cobran sentido, y sociales porque la apropiación de los lugares y todo lo que abarcan es siempre negociada con otros agentes que habitan el mundo.

Qué o quiénes son estos agentes es otro tema que ha sido intensamente debatido en la arqueología y en otras ciencias sociales durante los últimos años. Teniendo en cuenta las limitaciones de la *episteme* moderna, que considera que la agencia y la subjetividad son facultades restringidas a los seres humanos individuales, que se contraponen así a un mundo de objetos pasivos, varios autores han explorado modos no-antropocéntricos de entender las relaciones entre la gente y las cosas (incluyendo los lugares), sujetos y objetos (Hodder, 2012; Latour, 2005; Olsen, 2012). Un tema recurrente en esta literatura es la noción de que la agencia es una facultad que ejercen en distintos grados y formas muchas entidades, además de los seres humanos (Gell, 1998; Jones y Boivin, 2010; Knappett y Malafouris, 2008; Walker, 2009). Los diferentes aspectos que engloba este concepto (poder, intencionalidad, reflexividad, responsabilidad,

etc.; cf. Dobres y Robb, 2000) son fundamentales al momento de comprender otras visiones del mundo y las actitudes asociadas; por esta razón, la reflexión sobre el modo en que otros pueblos atribuyen a distintos seres agencia —o algunos de sus aspectos— ha llevado a cuestionar radicalmente los límites entre la naturaleza y la sociedad (Descola, 1996; Ingold, 2011; Viveiros de Castro, 2004).

Podemos no compartir las formas en que otros grupos entienden el papel de los agentes no-humanos en distintos procesos, pero lo cierto es que estas ideas y disposiciones estructuran sus prácticas y tienen consecuencias materiales, por lo que deben ser sistemáticamente consideradas por la arqueología o por cualquier programa de investigación que aspire a entender la cultura material o las acciones de otros pueblos. Esto significa que los estudios de paisajes deben tener en cuenta no solo a los seres humanos y sus relaciones, sino a todos los agentes que en cada caso son relevantes para entender la constitución social de los lugares. Cabe aclarar que, en este trabajo, utilizo el concepto de «agente» para aludir a cualquier entidad que, además de tener *poder* o «capacidad para hacer una diferencia» («actantes» *sensu* Latour, 2005), ejerce los siguientes atributos: (1) *intencionalidad*, una forma de conciencia que presupone conocimiento, afecto, valores y disposiciones; (2) *elección*, la capacidad de actuar (o «haber actuado») de otro modo y; por consiguiente, (3) *responsabilidad* sobre la acción y sus consecuencias (Giddens, 1984). Desde una posición relacional, lo importante es comprender qué entidades ejercen estas facultades en sus interacciones con aquellos cuyas prácticas buscamos entender o que produjeron el registro material que como arqueólogos investigamos (Nielsen et al., 2017).

El interés por las agencias no-humanas no es nuevo en la antropología, disciplina que posee una larga tradición de investigación sobre el tema vinculada a la noción de animismo; de forma más general, se relaciona con el concepto de religión como creencia en seres espirituales que propusiera Edward Tylor (1871). Por ello, encuentro heurísticamente apropiado adoptar la definición

neotayloriana de religión propuesta por Robin Horton, como «una extensión de las relaciones sociales más allá de los confines de la sociedad puramente humana» (1960, p. 212), para incluir a todos aquellos agentes no-humanos que poseen una influencia significativa en la vida y el destino de la gente.<sup>1</sup> Partiendo de este concepto y de la tradición de pensar al rito como la expresión práctica de las creencias religiosas, considero ritual a toda acción social dirigida a personas no-humanas (Nielsen et al., 2017). Aprovechando las ideas planteadas por Bell (1992) sobre la «ritualización», utilizo también el concepto de *gesto ritual* (Nielsen, 2000, p. 348) para aludir a actos que singularizan (*sensu* Kopytoff, 1986) ciertos lugares, momentos y objetos en el flujo de las prácticas, operando como índices de la interacción con personas no-humanas. Así entendidos, los ritos y el registro arqueológico que producen mediante distintos gestos ofrecen una valiosa oportunidad para aprender sobre las agencias no-humanas que habitaban los mundos sociales del pasado y que participaban en la negociación de los lugares.

Tomando en cuenta estas ideas, argumentaré que para entender el modo en que los pastores andinos crean lugares propios en tierras de propiedad comunal —hogares donde vivir con sus rebaños— es necesario considerar no solo sus interacciones con otra gente (v. gr., vecinos, otros pastores de la comunidad), sino también

---

1 «Dicha extensión debe abarcar sólo relaciones en las que los seres humanos involucrados se ven a sí mismos en una posición dependiente respecto a sus contrapartes no-humanas —una condición necesaria para excluir a las mascotas del panteón de los dioses» (Horton, 1960, p. 211). Este recaudo resulta innecesario ya que, como argumento más adelante, la lógica religiosa que expresan los ritos de los llamereros solo puede ser cabalmente entendida si se toma en consideración todo el espectro de interacciones entre personas humanas y no-humanas, incluyendo divinidades (por ejemplo, los Mallkus o la Pachamama), pero también animales (como las llamas) y una cantidad de agentes caprichosos conocidos genéricamente como *nak'as* (incluyendo los propios lugares), que resulta difícil situar en un panteón. A los fines del argumento, sin embargo, marcaré una distinción entre los animales de rebaño y las deidades.

con personas no-humanas de las que depende su vida, como los cerros (Mallkus), las llamas y algunos objetos animados, como las casas y los artefactos empleados en el manejo del ganado y en los viajes de caravanas (v. gr., sogas, costales, cencerros). Lo que los pastores hacen, los paisajes que reproducen y su registro arqueológico solo son inteligibles cuando estas entidades no-humanas son tenidas en cuenta como miembros plenos de la sociedad. Más aún, creo que los rituales ofrecen una oportunidad especialmente favorable para explorar estos «sentidos de lugar» (Feld y Baso, 1996, p. 11) desde la materialidad, ya que estas personas no-humanas son explícitamente interpeladas en estas prácticas, por lo que son reiteradamente señaladas mediante gestos rituales.

En las siguientes páginas aprovecho estos conceptos para analizar el modo en que se emplazan las viviendas en Cerrillos, una comunidad de pastores especializados o *llameros* del altiplano sur de Bolivia (provincia de Sud Lípez, departamento de Potosí, figura 1), donde desarrollé un total de diez meses de trabajo etnoarqueológico entre 1991 y 1995. Por aquellos años, la comunidad comprendía alrededor de 180 personas, organizadas en 39 unidades domésticas, que vivían dispersas en un territorio o cantón de 350 km<sup>2</sup>, situado entre 3,900 y 4,630 m s. n. m. Mantenían un total de aproximadamente 4,500 llamas, 2,130 ovejas y 340 cabras, distribuidas en rebaños familiares de 30 a 700 cabezas.

En el primer apartado sostengo que el pastoreo andino puede ser entendido como un ensamblaje o red social que involucra la regular interacción entre cuatro tipos de agentes: la familia llamera, la comunidad, el rebaño y las «deidades», término que utilizo para referirme a las distintas personas no-humanas (aparte del ganado) con las que los pastores andinos se relacionan habitualmente. Siguiendo este marco conceptual, considero luego los principios y prácticas de negociación de lugares correspondientes a cada una de estas relaciones, enfocándome en la ceremonia de la *k'illpa* para mostrar cómo esta lógica social se despliega en el rito. Concluyo

discutiendo cómo los gestos rituales y sus rastros materiales ofrecen interesantes posibilidades para la exploración arqueológica de los paisajes sociales.

## EL PASTOREO ANDINO COMO RED SOCIAL

Los grupos domésticos son las unidades básicas de producción, consumo y vida social en Cerrillos, como ocurre en otras comunidades de pastores descritas en la literatura etnográfica andina. Estas unidades coresidenciales, integradas por familias nucleares o extendidas, manejan colectivamente sus rebaños y otros recursos, desarrollando estrategias económicas que comprenden tareas diferentes pero complementarias para sus miembros. Los grupos domésticos —antes que los individuos— son los miembros de la comunidad en términos de tributo, obligación de servir en cargos de autoridad y participación en la toma de decisiones de importancia común.

Luego del trabajo pionero de Flores Ochoa (1968), ha sido reiteradamente señalado que los pastores desarrollan relaciones personales con los camélidos domésticos.<sup>2</sup> Les dan nombres personales, les hablan afectuosamente y los ornamentan con lanas de colores (flores) y pecheras, entre muchos otros gestos que dan testimonio de su condición de personas. En los Andes sur-centrales esta condición es denotada por el concepto de *nywa*, que los pastores emplean para referirse a su relación con los animales del rebaño y otros seres que crían —como los hijos y las plantas— y que para crecer requieren atención y cariño (Dransart, 2002; Haber, 2007; Martínez, 1989; Van Kessel, 1988). Las llamas pertenecen a la gente porque están bajo su cuidado.

---

2 En esta región una relación similar ha sido también establecida con algunos animales introducidos tras la conquista europea, como las ovejas y las cabras, pero no con otros, como los burros.

Como otros pastores alrededor del mundo, los pastores de Cerrillos mantienen sus tierras en común. Esto significa que para acceder a recursos claves (v. gr., el agua y los pastos que necesitan sus ganados), los grupos domésticos deben cumplir ciertas obligaciones con la comunidad, que incluyen tributar en dinero (tasa) y trabajo (faena), servir como autoridades, participar de las asambleas, ofrecer hospitalidad ritual y participar de distintas formas de intercambio de trabajo con otros grupos domésticos: *ayni*, *minka* (Mayer, 2002). Por lo tanto, aun cuando los grupos domésticos son relativamente autónomos, deben interactuar y negociar permanentemente con otros miembros de la comunidad en calidad de vecinos, parientes y autoridades, en términos que podrían entenderse genéricamente como reciprocidad.

Cuando los llameros explican qué es lo importante para criar con éxito sus rebaños, invariablemente mencionan la importancia de la suerte. A diferencia de la concepción moderna de este término, como resultado de fuerzas ciegas y azarosas, los pastores entienden que la suerte es producto de un sinnúmero de intervenciones de diversos agentes no-humanos con quienes deben negociar de acuerdo a protocolos rituales específicos. Primeros entre ellos están los cerros o Mallkus, una clase de personas dotadas de género, genealogías y jerarquías que habitualmente se manifiestan en sus atributos físicos (tamaño, localización, visibilidad). Tres Cerrillos, por ejemplo, es la montaña más alta y destacada en el horizonte del cantón y, como tal, es el Mallku principal de la comunidad; sin embargo, se encuentra subordinado a Bonete, un nevado más alto aún que se eleva en el horizonte sur, cerca de San Pablo de Lípez, la actual capital de provincia y, antiguamente, la cabecera del *ayllu*. Los Mallkus «ponen la semilla» de los animales, su alma o ánimo, por lo que gobiernan su reproducción o *multiplico* y sus cualidades (color, tamaño, carácter). En cambio, Pachamama, corporizada en los campos y vegas donde crece el pasto, nutre el ganado y lo sustenta. Ambas deidades —que en ocasiones se describen como esposos—

protegen a las llamas del ataque de sus propios rebaños de animales *salqa*,<sup>3</sup> que incluyen a los principales predadores de los camélidos —zorros, pumas y cóndores (Grebe, 1990)—.

En otro nivel se encuentran las *wak'as*, término que en Cerrillos se aplica a un género de agentes no-humanos —normalmente corporizados en bloques de cuarzo blanco y otras rocas de aspecto curioso—, que tienen considerable influencia en el ganado. Las *wak'as* pueden enfermar a los animales y a la gente, incluso matarlos, si no se les brinda respeto a través de libaciones y ofrendas de coca, entre otros gestos. Por último, hay una cantidad de espíritus asociados a lugares poderosos que se encuentran marcados por rasgos naturales o de factura humana. Los ojos de agua, las cuevas y ciertos afloramientos rocosos ilustran los primeros, mientras que *apachetas* o *chullpas* (lugares con indicios arqueológicos genéricamente atribuidos a una humanidad presolar) y *glorias* (montículos de cuarzós blancos erigidos para controlar la peligrosa energía del rayo cuando cae sobre los animales durante las tormentas) ejemplifican los últimos.

Los Mallkus y la Pachamama cuidan de la gente del mismo modo afectivamente comprometido en que los llameros cuidan de sus animales; las deidades crían a los humanos protegiéndolos, dándoles salud, vitalidad y los recursos que necesitan para vivir. Estos cuidados encuentran su contrapartida en las ofrendas que se les dedican durante el ritual; de acuerdo al principio de reciprocidad, los sacrificios o *pagos* comprometen la continuidad del intercambio entre humanos y no-humanos, que es la clave de la reproducción de la vida en el mundo de los pastores. La figura 2 representa de forma esquemática esta concepción del pastoreo como una red de interacción entre estas cuatro clases de agentes: pastores, comunidad, animales de rebaño y deidades.

---

3 Estos animales podrían categorizarse como silvestres, pero tanto este concepto como el de naturaleza son ajenos a la cosmología andina.

## NEGOCIANDO LUGARES EN CERRILLOS

En las próximas secciones analizo el modo en que esta concepción se traduce en las normas y prácticas mediante las cuales los llameros negocian con cada tipo de agente un lugar para establecer su hogar.

### UNA CASA EN LA COMUNIDAD

La formación de un nuevo hogar normalmente comienza un tiempo después del matrimonio, dado que se espera que los recién casados vivan inicialmente con la familia del esposo, agregando nuevas habitaciones a su casa y cuidando a sus animales en forma conjunta. Luego de algunos años, cuando el rebaño ha crecido lo suficiente como para sustentarla, la nueva familia construye su propia casa. Corresponde a la asamblea de la comunidad —que se reúne tres veces al año— otorgar el permiso formal para ocupar un nuevo lugar. Cualquier objeción se discute públicamente y, si no se llega a un acuerdo, se resuelve mediante el voto de todos los comunarios. Puesto que los derechos consuetudinarios al uso de pasturas se transmiten por línea paterna, la nueva vivienda debería en principio ubicarse en zonas que hayan sido tradicionalmente habitadas por los miembros del grupo agnaticio.<sup>4</sup> No obstante, en base al principio de que todos los miembros deben tener acceso a la tierra si la necesitan, cualquier familia puede cuestionar los derechos heredados si demuestran que pueden aprovechar áreas que no están siendo efectivamente utilizadas.

Esta ambigüedad normativa, que asegura la flexibilidad necesaria para mantener una distribución igualitaria de la tierra en la larga duración, tiene varias implicancias para la constitución de los lugares. Ante todo, significa que, aun cuando la comunidad asigna

---

4 Como es habitual en las comunidades pastoriles andinas, se contemplan varias excepciones a esta norma (Nielsen, 1996).

un área determinada a un grupo doméstico, los derechos a la tierra no quedan así establecidos o definitivamente asegurados; los lugares se negocian durante toda la vida con los demás pastores, especialmente con los vecinos, que compiten directamente por el uso de las pasturas. Estas negociaciones involucran un sinfín de intercambios de trabajo y hospitalidad, fundamentalmente bajo la forma del *ayni*. Comienzan con la construcción de la primera casa, una tarea en la que colaboran parientes y vecinos, y continúan con diversas formas de solidaridad que incluyen la cooperación en tareas de manejo del ganado que requieren trabajo extradoméstico (v. gr., esquila, carneadas), en el techado de nuevas habitaciones o en la organización de diversas celebraciones, entre otras.

Otra consecuencia de esta relatividad de los derechos exclusivos sobre la tierra es que solo pueden mantenerse a través del uso efectivo, por ejemplo, pastando animales y, sobre todo, construyendo casas y estancias. Las viviendas son la más poderosa objetivación del emplazamiento humano, de allí la importancia que reviste la colaboración de otros pastores en su construcción e inauguración, prácticas que dotan a la casa con la legitimidad necesaria para actuar. Durante mi estancia en la zona entendí hasta qué punto las casas se convierten en sujetos de derechos territoriales cuando dos hermanos, que no estaban viviendo efectivamente en Cerrillos por aquellos años, pero planeaban retornar, demolieron un puesto de pastoreo que un vecino había erigido dentro de lo que consideraban parte del territorio de sus padres (Nielsen, 1996). Como inscripciones persistentes en el paisaje, las antiguas casas continúan sosteniendo la memoria social, resguardando así los derechos al lugar de ciertos linajes; cuando los llamereros solicitan áreas específicas en base a argumentos de descendencia, por ejemplo, entre las evidencias más contundentes que pueden esgrimir para demostrar la legitimidad de su reclamo son los restos de las casas donde vivían sus antepasados.

Bajo la misma lógica, los límites de las áreas de pastoreo de cada familia, que los pastores pueden definir con bastante precisión

en términos de accidentes naturales (arroyos, afloramientos, cerros), nunca se demarcan físicamente en el terreno ni se objetivan de otras formas (v. gr., mediante mapas, acuerdos escritos o hitos construidos), manteniendo de este modo los lugares abiertos a «aquellos que puedan necesitarlos». Esto no significa que los llamereros no compitan por las pasturas; de hecho, esta es una de las causas más comunes de conflictos entre vecinos, quienes idealmente los resuelven de forma directa, sin recurrir a la intervención de las autoridades comunitarias. La «eufemización» (*sensu* Bourdieu, 1977) de estas tensiones estructurales (Caro y Palacios, 1980), sin embargo, hace que la competencia por este crítico recurso atravesase distintas prácticas —incluyendo el rito— mediante las cuales los grupos domésticos negocian su posición en la comunidad en su conjunto, de acuerdo al principio de reciprocidad.

#### UN HOGAR PARA LAS LLAMAS

Otra dimensión de la construcción de lugares entre los pastores involucra las relaciones con el propio rebaño, dado que, para los llamereros, encontrar un lugar donde sus animales se sientan a gusto es tan importante como acordar el uso de pasturas con otros miembros de la comunidad. Cuando los pastores encuentran un sitio que consideran adecuado para erigir una casa o puesto de pastoreo, antes de tomar la decisión final llevan sus llamas (o algunas de ellas) a pasar allí la noche, «para ver si les gusta». Si no quieren quedarse, continúan buscando hasta dar con un lugar que el rebaño acepte. En más de una ocasión me explicaron que una casa o estancia había sido abandonada porque a los animales no les gustaba el sitio y se negaron a permanecer.

Debe tenerse en cuenta que, por lo general, las llamas no pasan la noche en corrales, salvo durante la estación de lluvias, cuando las hembras y sus crías se encierran al atardecer para protegerlas de los predadores. Ovejas y cabras, en cambio, pernoctan siempre en sus corrales. La principal forma en que las llamas «hacen suyo el hogar»

es mediante la acumulación de guano y orina en determinados lugares o «dormideros», un hábito heredado de sus antepasados silvestres, los guanacos (Franklin, 1982; Moore, 2016). De hecho, cuando uno se acerca a una vivienda pastoril, lo primero que uno advierte a la distancia son las manchas oscuras que forman estas acumulaciones en las áreas de descanso de las llamas (figura 3). Los camélidos pasan la noche en estos dormideros abiertos, que los pastores a veces mejoran mediante la construcción de paravientos de piedra o materiales perecederos.

Este comportamiento pone de relieve el potencial semiótico del guano como índice del emplazamiento de las llamas, del mismo modo en que las casas manifiestan el emplazamiento de los humanos, un punto que retomaré más adelante. De hecho, estas acumulaciones de guano son la principal referencia paisajística de partes significativas del territorio familiar, como ocurre con las áreas de pastoreo ocupadas por los machos, que suelen no tener estructuras u otras mejoras. Muchos llameros en Cerrillos mantienen los machos «en el cerro», esto es, en zonas a considerable distancia de las casas y estancias, donde permanecen los segmentos familiares de los rebaños. Cada una o dos semanas, cuando visitan a los machos para verificar que se encuentran en sus lugares y que no falta ninguno, examinan los dormideros en busca de rastros de uso reciente.

#### DEIDADES SITUADAS

La creación de altares domésticos donde las deidades puedan ser contactadas por la familia es un aspecto fundamental de la constitución del hogar entre los pastores. Continuando con mi argumento, este gesto es análogo a la construcción de las viviendas para la gente, o de corrales, paravientos y refugios para los animales. Además de los oratorios católicos, se encuentran por lo menos tres tipos de lugares dedicados a las deidades en los hogares de Cerrillos: *kuyuris*, *virgines* y *mesas* (figura 4).

*Kuyuris* o *juires* (Yacobaccio y Malmierca, 2008) son pequeños montículos de piedra (preferentemente cuarzos blancos) que en Cerrillos suelen ubicarse sobre una colina o terreno elevado «detrás» —es decir, al oeste— de la casa. Se los considera análogos domésticos de los cerros o Mallkus, como es Tres Cerrillos para la comunidad o solía ser Bonete para los *ayllus* de López en su conjunto. Como los *uyuris* descritos en distintas etnografías del pastoreo en el altiplano sur andino (Dransart, 2002; Martínez, 1976; Van Kessel, 1988), los *kuyuris* en Cerrillos protegen al ganado y son lugares donde los miembros del grupo doméstico interactúan con los Mallkus en general.

La *virgin* es un conjunto de rocas con formas que naturalmente se asemejan a los camélidos que se coloca en algún lugar plano a cierta distancia (10-50 m) al este de la casa, dispuestas como si fueran un rebaño o caravana en miniatura marchando hacia el sol naciente. Como lo indica su nombre (una versión local del término español «virgen»), estas instalaciones se asocian con la Pachamama, comúnmente identificada con la virgen María en los Andes (Bouysson-Cassagne y Harris, 1987; Mariscotti de Görlitz, 1978). Las *virgines* se relacionan con el agua, el pasto, la nutrición, la salud, la prosperidad y, en general, con el bienestar del grupo doméstico, tanto de los humanos como de los animales. Las figurinas de piedra tienen evidentes similitudes con los *enkaychus* e *illas* empleadas por los pastores centro-andinos (Allen, 2002; Gow y Gow, 1975).

*Mesa* es el término genéricamente empleado en los Andes para aludir a los altares, que suelen ser superficies planas cubiertas con un tejido especial o *unkuña*, sobre el que se despliega la parafernalia ritual durante las ceremonias religiosas. La palabra española con que se los designa revela la importancia del comensalismo como metáfora central que estructura la relación y el intercambio entre los humanos y las deidades (Fernández Juárez, 1995). Es común que haya dos mesas homólogas en los hogares de Cerrillos. Una de ellas se ubica en el patio, alrededor del cual suele organizarse la vivienda.

Confeccionada con una piedra plana, este altar se emplea en ritos que se realizan de día, por ejemplo, en ocasión de la partida de las caravanas al valle. La segunda mesa es de madera y suele colocarse dentro del *cawildu*, la habitación más grande de la casa, donde la familia recibe a los visitantes y celebra las fiestas y otros eventos de carácter público. Se utiliza específicamente en ceremonias nocturnas, aunque la parafernalia ritual suele mantenerse allí el resto del tiempo, dispuesta sobre una *unkuña*: sogas, *animeros* (campanas que llevan las llamas delanteras durante los viajes de caravanas), pequeños costales o bolsas tejidas rellenas con *llompaqa* (harina de maíz blanco), *k'ichiras* (pericardios secos de llamas rellenos con recortes de lana, párpados, lengua, pies y otras partes del animal),<sup>5</sup> *tujtuca* (grasa de llama), *tutumas* (contenedores de calabaza empleados para beber con las deidades), plumas de flamenco y *chimpus* («flores» de lana roja), entre otros objetos (figura 5).

### CELEBRANDO K'ILLPA: LA PRÁCTICA RITUAL Y EL LUGAR DE LOS LLAMEROS EN EL MUNDO

La *k'illpa* o fiesta del ganado es el principal rito doméstico en Cerrillos. Cada familia lo realiza en algún momento entre enero y carnaval —la época de parición y empadre de las llamas— para celebrar la multiplicación del rebaño y la prosperidad que conlleva para todos los miembros del grupo doméstico. Además de la familia se invita a vecinos y parientes. Elijo esta ceremonia para ilustrar la concepción porque, con diferentes nombres (*enflorada*, *señalaku*, *wayñu*, etc.) y algunas variaciones, ha sido descrita en la mayoría de

---

5 Las *k'ichiras* se confeccionan cada vez que se carnea un animal y se la deja secar. Son quemadas como ofrendas en diversas ocasiones, incluyendo los ritos que se realizan en distintos momentos durante los viajes de intercambio a los valles (Nielsen, 2000).

las etnografías, por lo que cabe suponer que representa una forma de entender las cosas que es ampliamente compartida por los pastores andinos, al menos en tiempos históricos recientes. Describiré el modo en que presencié esta costumbre en Cerrillos, poniendo énfasis en los gestos rituales y su dimensión material.

Los preparativos para la fiesta comienzan con la elaboración de chicha un par de semanas antes de la fecha elegida. En la víspera, antes del amanecer, se purifica cuidadosamente cada habitación de la casa, sahumándolas con *k'oma* (un arbusto aromático que crece en la región) y circunvalando ritualmente los espacios abiertos, como el patio, los corrales, el dormidero y los adoratorios.

Se selecciona una llama del rebaño y se la lleva a la *wirgin*, donde se la prepara para el sacrificio, amarrándola de cara al este, vendando sus ojos e introduciéndole hojas de coca en la boca. El jefe de familia degüella al animal y recoge la sangre en un contenedor. Luego, mientras se hacen sonar los animeros o cencerros para guiar el *ánimu* de la llama de regreso al Mallku (Tres Cerrillos), arroja sangre hacia el sol naciente y luego la vierte sobre las paredes de la casa. A continuación, se retiran las figurinas de piedra de la *wirgin* y una laja debajo de ellas para descubrir un pozo donde se entierra el corazón del animal sacrificado junto con hojas de coca. Se tapa el pozo, se restituye a su lugar el rebaño en miniatura, se lo «alimenta» con haces de pasto y con sangre y se cubre el conjunto con guano. Los miembros adultos de la familia atan entonces lana roja en el cuello de cada una de las figurinas de piedra, «vistiéndolas» con un gesto que anticipa el enfloramiento del ganado que se realiza al día siguiente. El cuerpo del animal sacrificado se procesa siguiendo el procedimiento habitual. Como es habitual, las vísceras se vacían siempre en el mismo lugar, cerca de la casa, donde se forma gradualmente una pila de guano. Los pastores consideran que, si no se respeta esta norma, los animales se dispersarían o abandonarían el hogar.

Por la tarde la familia se reúne en el *camildu* en torno a la mesa para preparar las ofrendas. Estas incluyen *virauñas* (figurinas con

forma de llamas, ovejas y conos, que se confeccionan con una masa de grasa y harina de maíz y se atan en «pares reproductores»), *k'ichiras*, trozos de grasa, costales en miniatura, *ch'uspas* con hojas de coca, *k'owa*, «flores» o *chimpus* de lana roja, lana teñida de diferentes colores, velas, *suplicos* (pequeñas placas de azúcar) y diversas bebidas (chicha, vino, alcohol fino o trago), junto con la vajilla necesaria para servir las y consumirlas: jarras de cerámica o *yuros*, calabazas o tutumas y los cencerros-animeros que se emplean en estas ocasiones para beber alcohol fino. Mientras se realizan estos preparativos van llegando parientes, vecinos y amigos que se suman a la familia en el *cavildu* o en la cocina. Cuando se encuentran listas las ofrendas, se las despliega sobre una *unkuña* tendida en el suelo, acompañadas por los elementos empleados en los viajes de caravanas (costales, sogas y cencerros), que en este contexto revelan su carácter emblemático.

Luego de la cena, la familia y sus invitados pasan el resto de la noche alrededor de la mesa, masticando coca y bebiendo. Ambos elementos se comparten con la propia mesa, dejando caer algunas hojas y vertiendo pequeñas cantidades de alcohol sobre las ofrendas, un gesto conocido como *ch'alla*. También se los comparte con el ganado, con Tres Cerrillos y con otros Mallkus destacados de la región, separando hojas seleccionadas y levantando las bebidas en la dirección apropiada para brindar con cada uno de ellos. Cada tanto se sirve trago en los animeros, que se hacen sonar enérgicamente luego de beber.

Al amanecer, el jefe de familia envuelve las ofrendas con un textil (*awayo*) y las lleva al *kuyuri*. Allí, tras circunvalar el lugar rociando harina de maíz blanco (un gesto conocido como *llompaquear*, comúnmente empleado para marcar el comienzo de un rito), quema las ofrendas, «viste» las piedras blancas del mojón con lana roja y cierra el acto, circunvalando y *llompaqueando*. Entretanto, la jefa de familia ha quemado en la *virgin* las *virauñas*, que representan los machos reproductores o *jañachos*.

A media mañana, tras compartir una comida en la casa, se arrean las llamas al corral, donde se congregan los participantes y se prepara la mesa. Nuevamente, se ritualiza el escenario circunvalando, sahumando y *llompaqueando*. El dueño de casa rocía los animales con *chuya* (una bebida no alcohólica que se obtiene durante la preparación de chicha), utilizando vasijas especiales —con forma de llamas o decoradas con rostros humanos en el cuello— conocidas como *chuyayuros*. Luego de esto comienza el enfloramiento, una tarea en la que participan todos los presentes, idealmente en parejas. Cada hombre sujeta una llama y la mujer le coloca una flor de lana roja en cada oreja utilizando una aguja. Mientras tanto, el anfitrión se ocupa de cortar con su marca las orejas de las crías del año anterior, que han sobrevivido al invierno, envolviendo los cortes con lana y guardándolos en su *ch'uspa*; al terminar, entierra el contenido en la *wirgin*. Durante estas actividades se sirve chicha y trago, y se ofrece coca a los participantes. La enflorada puede durar hasta el anochecer, dependiendo del tamaño del rebaño y de la cantidad de invitados que colaboran en la tarea. Cuando todos los animales tienen sus nuevas flores y ha culminado el corte de orejas, se libera el rebaño.

Mientras estas acciones se suceden en el corral, la dueña de casa, asistida por algunos invitados, cocina el animal sacrificado el día anterior, empleando para ello fogones especiales ubicados al aire libre. Al caer la noche se sirve el banquete para todos los participantes en el *cawildu*. La fiesta continúa toda la noche mientras se sirven hojas de coca, chicha y alcohol en abundancia. En la mañana los invitados regresan a sus casas, llevando consigo grandes porciones de carne, maíz y coca en agradecimiento por su colaboración.

La secuencia ritual recién descrita ilustra cómo los pastores andinos entienden la vida como un continuo intercambio de trabajo y distintas sustancias y bienes entre humanos, animales de rebaño, deidades y objetos emblemáticos (la casa, la mesa, los equipos caravaneros). Todas estas relaciones están basadas en alguna forma de reciprocidad, que puede ser relativamente simétrica (entre los

anfitriones y sus invitados) o no (entre pastores y deidades o pastores y llamas). La naturaleza y propósito de las relaciones con cada tipo de agente se expresa a través de gestos rituales estandarizados que apelan fundamentalmente a modos icónicos e indécicos de representación.

Algunos de estos gestos (v. gr., circunambular sahumando, *llompaqueando* y nombrando a los cerros) invocan, despiertan o animan ciertos lugares (casas, dormideros), rasgos (*keyuris*, *wirgines*, mesas) y objetos (animeros). Otros (v. gr., *llompaquear*) se repiten al final de la secuencia, como concluyendo el proceso, cerrando el momento ritual o desactivando el adoratorio. Gestos como libar (con chicha, alcohol o sangre), dejar caer o rociar (hojas de coca, harina de maíz blanco), son formas metafóricas de alimentar a las personas no-humanas, como las llamas (vivas o petrificadas en la *wirgin*), las casas, las mesas y los emblemas. Más aún, el propio consumo de grandes cantidades de bebidas alcohólicas, coca y comida por parte de los humanos en esta y otras celebraciones, puede ser entendida como una forma de nutrir a las deidades mediante la «alimentación forzada» (*force-feeding sensu* Allen, 1982). Algunas de ellas requieren protocolos alimenticios aún más dramáticos, como el entierro en la *wirgin* del corazón del animal sacrificado para Pachamama o la quema de *k'ichiras*, grasa, harina y otros manjares destinados a los Mallkus en el *keyuri*.

Varias acciones aluden a las multifacéticas relaciones entre humanos y camélidos. El aspecto más evidente es que las llamas sustentan no solo a los pastores, sino también a las demás clases de seres sintientes (las deidades, la casa, los emblemas). La muerte de los animales que es necesaria para que esto ocurra es contrabalanceada mediante otros gestos que buscan mitigar el sufrimiento y facilitar el tránsito de su *ánimu* después del sacrificio (el uso de los animeros para orientarlo) y la regeneración de su vida (alimentando sus progenitores divinos con su corazón, nutriendo las figurinas líticas en la *wirgin* con su sangre y con pasto, o moldeando los pares reproductivo-

res de *virauñas*).<sup>6</sup> El trabajo pastoril es explícitamente representado como «cuidado» cuando se viste y ornamenta a las llamas, vivas o «litificadas» en la *wirgin*.

Por último, la reciprocidad entre pastores es reiteradamente enfatizada durante la ceremonia. Mientras los invitados ayudan a la familia, alimentando junto a ella a las deidades y ornamentando su ganado, los anfitriones los agasajan con un banquete. El carácter simétrico de esta relación queda expresado en distintos gestos, como el intercambio ritual de *ch'uspas* durante la vigilia o el modo de compartir el alcohol (Allen, 2002). Otras interacciones aluden al carácter complementario de los roles de género, como cuando hombres y mujeres renuevan los *champus* del ganado, o cuando el dueño y la dueña de casa alimentan el *kuyuri* y la *wirgin*, respectivamente. De este modo, la *ke'llpa* puede ser entendida como un *ayni* ritual — puesto que los invitados de honor son personas no-humanas, como llamas, deidades y emblemas— en el que los llameros reproducen en la práctica las múltiples relaciones sociales que definen su lugar en el mundo.

## DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES

Comencé este texto argumentando que para entender cómo se vinculan las personas con los lugares es necesario tomar en consideración los diversos agentes con los que allí interactúan en sus prácticas. Esto significa que, al investigar el emplazamiento de la casa entre los pastores andinos, no solo es importante tener en cuenta la distribución de los recursos necesarios para la subsistencia o las negociaciones con otros miembros de la comunidad, sino también las relaciones que mantienen los llameros con sus animales y las

---

6 Algunos pastores celebran también una boda ritual entre el *jañacho* y una hembra elegida antes de comenzar a enflorar.

deidades. Cuando se adopta esta perspectiva numerosas acciones que parecen arbitrarias o superfluas, desde el punto de vista utilitario, se revelan como pasos igualmente importantes en el proceso de constitución del hogar, tan necesarios como cavar el pozo para obtener agua u obtener el permiso de la comunidad para utilizar determinadas zonas de pastoreo.

Siguiendo este enfoque enfatice que, al momento de elegir un lugar para vivir y construir su casa, los llamereros toman en consideración las demandas *personales* de distintos agentes no-humanos, incluyendo los animales de su rebaño y las deidades. Como los seres humanos, todos ellos deben ser emplazados en el espacio doméstico teniendo en cuenta sus disposiciones, estatus y demandas. Los Mallkus y Pachamama, por ejemplo, necesitan ciertos accidentes topográficos, rasgos y orientaciones, del mismo modo en que las llamas y la gente necesitan agua y refugio. En tanto personas todos ellos deben ser regularmente nutridos, socializados (v. gr., vestidos y nombrados) y cuidados. Si el «grupo doméstico» comprende a todos aquellos que comparten el hogar, desde el punto de vista de los llamereros esto incluye a todas las personas que habitan la casa, incluyendo la familia humana, los animales bajo su tutela y las deidades que cuidan de todos ellos. Construir el hogar, entonces, significa crear un espacio ordenado donde todas estas agencias pueden vivir e interactuar cotidianamente de acuerdo a sus respectivos roles. También implica negociar lugares y recursos, no solo entre los miembros del grupo doméstico, sino también con otros comunarios, otros rebaños, divinidades de importancia regional (Mallkus de distinta jerarquía, *wak'as*, lugares animados, etc.) y los animales que ellas crían (zorros, pumas y otros predadores del ganado).

El potencial de esta perspectiva para entender las actitudes y prácticas de los pastores ha sido ilustrado mediante el análisis de la *k'illpa*, el rito doméstico más importante del ciclo anual, durante el cual los llamereros renuevan su «contrato social» con los animales, las deidades y otros miembros de la comunidad de quienes su propia

vida depende. El carácter personal de todos ellos no es solo una idea, algo puramente mental, sino una comprensión práctica de la realidad que se despliega en innumerables gestos rituales destinados a nutrir, vestir, comunicarse y establecer vínculos, por lo que implican la presencia de otros seres sintientes como interlocutores. Cabe destacar que los mismos gestos, a menudo combinados en el mismo orden, se repiten en otras prácticas de los llameros, desde el sacrificio de animales para consumo —un acto que, dado el carácter personal que revisten las llamas, se encuentra siempre ritualizado— hasta las *wilanchas* comunitarias dedicadas al Mallku Tres Cerrillos, desde los funerales de la gente hasta los ritos que celebran las caravanas en ruta hacia los valles. Estas homologías entre ritos son una pista importante para identificar los principios cosmológicos que subyacen a las prácticas de los pastores en distintos contextos.

Deberíamos evitar nuestra propia tendencia a pensar las deidades y otras personas no-humanas que habitan el mundo de los llameros como puros espíritus o agencias incorpóreas, puesto que se encuentran físicamente presentes en la casa y otros contextos —generalmente en más de una forma— y se las interpela reiteradamente durante la acción ritual. A las llamas se las nombra, purifica, alimenta y ornamenta no solo como animales vivos, sino como prototipos petrificados en la *wirgin* o mediante la manipulación de ciertos elementos consubstanciales con ellas que se incluyen en las mesas, como los cencerros y las *k'ichiras*. Del mismo modo, se interactúa con los Mallkus nombrando y bebiendo con Tres Cerrillos, el cerro que se destaca en el horizonte local, pero también al visitar la elevación cercana a la casa donde se ubica el *keyuri*, en tanto que las poderosas montañas que gobiernan la región más allá del territorio comunal son nombradas, señaladas e invitadas a compartir la bebida durante toda la ceremonia. No se trata de que estos objetos, rasgos o geoformas *representen* una agencia etérea o alojen un espíritu invisible; *son* esas personas y ejercen sus poderes a través de sus facultades físicas, sus cualidades materiales (Dean, 2010).

No creo que el programa ritual que desarrollan los llamereros de Cerrillos sea análogo a ninguno del pasado en particular, ni siento la necesidad de apuntalar su relevancia para la interpretación arqueológica argumentando que son gente especialmente «tradicionalista», aunque es cierto que son particularmente respetuosos de sus costumbres ancestrales. Espero haber mostrado, en cambio, que existe una relación no-arbitraria entre la configuración material y espacial de los escenarios rituales, los gestos (enterrar, quemar, verter, rociar, sahumar, beber, comer, intercambiar, atar, envolver), su sentido metafórico (invocar, alimentar, vestir) y la lógica que gobierna las relaciones entre los pastores y distintas personas no-humanas que influyen significativamente en sus vidas, por ejemplo, al momento de construir un hogar. En principio, esto justifica pensar que el estudio de la materialidad de los ritos y sus consecuencias arqueológicas pueden ofrecer una oportunidad para explorar el mundo social extendido en el que vivieron los antiguos pastores andinos.

### **CONFLICTO DE INTERESES**

El autor declara no tener conflicto de intereses.

### **COPYRIGHT**

2024, el autor.

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/>).

### **AGRADECIMIENTOS**

Quiero expresar mi gratitud a la gente de Cerrillos por su hospitalidad y colaboración durante mi estadía en su comunidad. Una beca en la Dumbarton Oaks Research Library and Collections me brindó el tiempo y los recursos necesarios para escribir este trabajo. Agradezco además a los editores por su invitación a participar de este *dossier*.

## REFERENCIAS

- ALLEN, Catherine J. (1982). Body and Soul in Quechua Thought. *Journal of Latin American Lore*, vol. 8, núm. 2, pp. 179-196.
- ALLEN, Catherine J. (2002). *The Hold Life Has: Coca and Cultural Identity in an Andean Community*. Segunda edición. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.
- BELL, Catherine (1992). *Ritual Theory, Ritual Practice*. Nueva York: Oxford University Press.
- BOURDIEU, Pierre (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BOUYASSE-CASSAGNE, Thérèse y Olivia HARRIS (1987). Pacha: En torno al pensamiento aymara. En: *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. La Paz: HISBOL, pp. 11-59.
- CARO, Débora y Félix PALACIOS (1980). Pastizales y propiedad: Tensiones normativas en la organización social de los pastores. En: R. Matos (ed.). *El Hombre y la Cultura Andina*, vol. 3, pp. 155-168. Lima: Lasontay Editorial.
- CASEY, Edward S. (2008). Place in Landscape Archaeology: A Western Philosophical Prelude. En: B. David y J. Thomas (eds.). *Handbook of Landscape Archaeology*. Walnut Creek: Left Coast Press, pp. 44-50.
- DESCOLA, Phillippe (1996). Constructing natures: symbolic ecology and social practice. En: P. Descola y G. Pálsson (eds.). *Nature and Society: Anthropological Perspectives*. Londres: Routledge, pp. 82-102.
- DOBRES, Marcia Ann y John ROBB (2000). Agency in Archaeology: Paradigm or Platitute? En: M. Dobres y J. Robb (eds.). *Agency in Archaeology*. Londres: Routledge, pp. 3-17.
- DRANSART, Penelope Z. (2002). *Earth, Water, Fleece and Fabric. An Ethnography and Archaeology of Andean Camelid Herding*. Londres: Routledge.

- FELD, Steven y Keith H. BASSO (1996). *Senses of Place*. Santa Fe: School for Advanced Research Press.
- FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo (1995). *El Banquete Aymara: Mesas y Yatiris*. La Paz: HISBOL.
- FLORES OCHOA, Jorge (1968). *Los pastores de Paratía. Una introducción a su estudio*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- FRANKLIN, William L. (1982). Biology, Ecology, and Relationship to Man of the South American Camelids. En: M. Mares y H. Genoways (eds.). *Mammalian Biology in South America*, vol. 6. Pittsburgh: University of Pittsburgh, pp. 457-489.
- GELL, Alfred (1998). *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- GIDDENS, Anthony (1984). *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Berkeley: University of California Press.
- GOW, David y Rosalinda GOW (1975). La alpaca en el mito y el ritual. *Allpanchis*, vol. 7, núm. 8, pp. 141-164.
- GREBE, María Ester (1990). El culto a los animales sagrados emblemáticos en la cultura aymara de Chile. *Revista Chilena de Antropología*, Santiago de Chile, vol. 8, pp. 35-51.
- HODDER, Ian (2012). *Entanglement: An Archaeology of the Relationships between Humans and Things*. West Sussex: Wiley-Blackwell.
- HORTON, Robin (1960). A Definition of Religion, and Its Uses. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 90, pp. 201-226.
- INGOLD, Tim (2011). *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge, and Description*. Londres: Routledge.
- JONES, Andrew M. y Nicole BOIVIN (2010). The Malice of Inanimate Objects: Material Agency. En: D. Hicks y M. C. Beaudry (eds.). *The Oxford*

- Handbook of Material Culture Studies*. Oxford: Oxford University Press, pp. 333-351.
- KNAPPETT, Carl y Lambros MALAFOURIS (eds.) (2008). *Material Agency: Towards a Non-Anthropocentric Approach*. Nueva York: Springer.
- KOPYTOFF, Igor (1986). The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process. En: A. Appadurai (ed.). *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 64-91.
- LATOUR, Bruno (2005). *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- MARISCOTTI DE GÖRLITZ, Ana María (1978). *Pachamama Santa Tierra. Contribución al Estudio de la Religión Autóctona en los Andes Centro-Meridionales*. Berlín: Gebr. Mann Verlag.
- MARTÍNEZ, Gabriel (1976). El Sistema de los Uywiris en Isluga. *Anales de la Universidad del Norte*, Universidad Católica (Antofagasta), vol. 10, pp. 255-327.
- MARTÍNEZ, Gabriel (1989). *Espacio y Pensamiento I: Andes Meridionales*. La Paz: HISBOL.
- MAYER, Enrique (2002). *The Articulated Peasant: Household Economies in the Andes*. Boulder: Westview Press.
- MOORE, Katherine M. (2016). Early Domesticated Camelids in the Andes. En: J. Capriles y N. Tripcevich (eds.). *The Archaeology of Andean Pastoralism*. Albuquerque: University of New Mexico Press, pp. 17-38.
- NIELSEN, Axel E. (1996). Competencia Territorial y Riqueza Pastoral en una Comunidad del Sur de los Andes Centrales (Dpto. Potosí, Rep. de Bolivia). *Zooarqueología de Camélidos*, Grupo de Zooarqueología de Camélidos (Buenos Aires), vol. 2, pp. 67-90.

- NIELSEN, Axel E. (1998). Tendencias de larga duración en la ocupación humana del altiplano de Lípez (Potosí, Bolivia). En: M. B. Cremonte (ed.). *Las sociedades locales y sus territorios: arqueología del NOA y sur de Bolivia*. Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy, pp. 65-102.
- NIELSEN, Axel E. (2000). *Andean Caravans: An Ethnoarchaeology*. Tesis de doctorado, University of Arizona, Tucson. Ann Arbor: University Microfilms.
- NIELSEN, Axel E., Carlos I. ANGIORAMA y Florencia ÁVILA (2017). Ritual as Interaction with Non-Humans: Pre-Hispanic Mountain-Pass Shrines in the Southern Andes. En: S. Rosenfeld y S. Bautista (eds.). *Rituals of the Past. Prehispanic and Colonial Case Studies in Andean Archaeology*. Boulder: University Press of Colorado, pp. 241-266.
- OLSEN, Bjonar (2012). Symmetrical Archaeology. En: I. Hodder (ed.). *Archaeological Theory Today*. Cambridge: Polity Press, pp. 208-228.
- THOMAS, Julian (2012). Archaeologies of Place and Landscape. En: I. Hodder (ed.). *Archaeological Theory Today*. Segunda edición. Cambridge, U. K.: Polity Press, pp. 167-187.
- TYLOR, Edward (1871). *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. Londres: John Murray.
- VAN KESSEL, Juan (1988). Tecnología aymara: un enfoque cultural. *Hombre y Desierto*, Volumen 2. Antofagasta: Universidad de Antofagasta, pp. 58-88.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2004). Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies. *Common Knowledge*, vol. 10, pp. 463-484.
- WALKER, William H. (2009). Warfare and the Practice of Supernatural Agents. En: A. Nielsen y W. Walker (eds.). *Warfare in Cultural Context: Practice, Agency, and the Archaeology of Violence*, Tucson: University of Arizona Press, pp. 109-135.

YACOBACCIO, Hugo D., Celina M. MADERO y Marcela P. MALMERCA (1998).  
*Etnoarqueología de Pastores Surandinos*. Buenos Aires: Grupo Zooar-  
queología de Camélidos.

Fecha de recepción: 6 de junio de 2023.  
Fecha de evaluación: 21 de junio de 2023.  
Fecha de aceptación: 27 de junio de 2023.  
Fecha de publicación: 1 de junio de 2024.

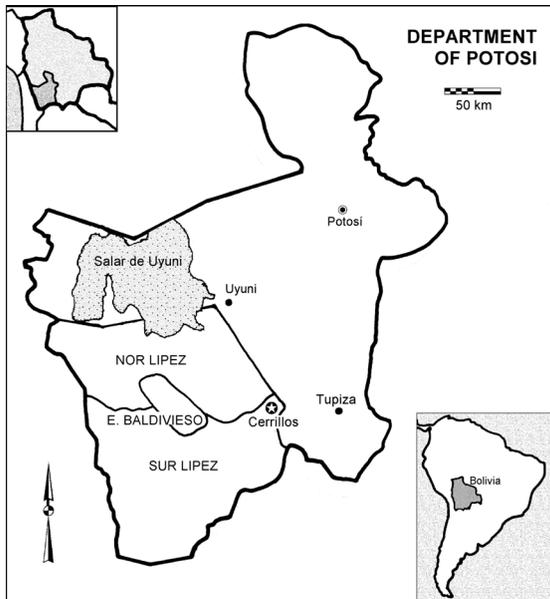


FIGURA 1. El cantón Cerrillos en el altiplano sur andino.

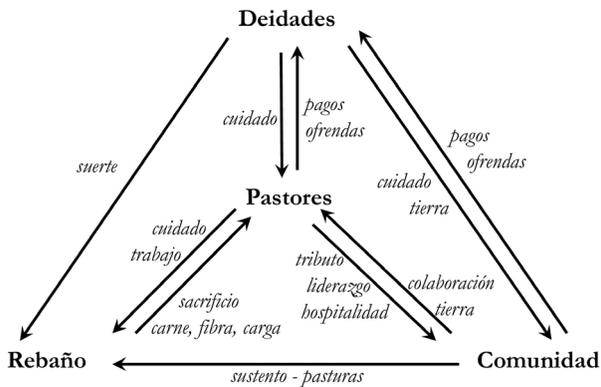


FIGURA 2. El pastoreo como interacción social entre pastores, rebaños y deidades.

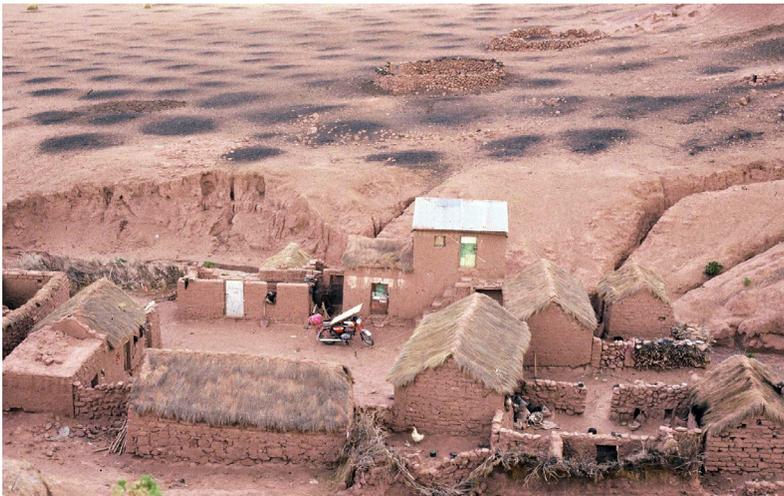


FIGURA 3. Una vivienda pastoril en Cerrillos. Nótese el dormitorio de las llamas a la izquierda de la casa, marcado por acumulaciones de guano.



FIGURA 4. Ubicación de los adoratorios cercanos a una casa en Cerrillos.



FIGURA 5. Mesa con la parafernalia ritual al interior del *cavilldu*.