

Pastores del altiplano andino meridional: religiosidad, territorio y equilibrio ecológico *

R. J. Merlino

M. A. Rabey

EN ESTE TRABAJO presentamos una síntesis interpretativa de datos sobre religiosidad de los pastores, obtenidos en un área del Altiplano Andino Meridional, que se encuentra ubicada en el NO de la provincia argentina de Jujuy, cerca de los límites con Chile y Bolivia. Dichos datos fueron recogidos en tres trabajos de campo, llevados a cabo en distintos períodos de los años 1977, 1978 y 1979. Los mismos tuvieron como escenario principal la casa de una familia de pastores asentados a unos 20 km. al sur de Mina Pirquitas, utilizándose dicha casa, que simultáneamente nos sirvió de albergue, como base de nuestras operaciones. Trabajamos, también, en otros puestos de la misma familia, así como con familias vecinas.

El área bajo estudio pertenece a los ecosistemas puna y janca (Merlino y Rabey 1979), especialmente al primero de los mismos, y se halla ubicada entre los 4.200 y 5.100 m. La única actividad económica local es la cría de llamas, ovejas y cabras, cuyos productos (carne fresca o desecada, lana, fibra, cueros y tejidos) se consumen localmente, o bien se venden o intercambian para obtener productos de otros ecosistemas regionales o del mercado nacional. En la actualidad, la mayoría de los varones adultos y algunas mujeres trabajan en la mina o en actividades conexas. Durante la estación húmeda (diciembre—marzo) la familia y su hacienda permanecen en la casa principal, ubicada siempre en el escalón puna, aprovechando las abundantes pasturas de la época. Durante la prolongada estación seca (abril—noviembre), se trasladan a los puestos de altura, ubicados en una zona de transición entre los escalones puna y janca, para aprovechar la mayor humedad y los pastizales

* Los trabajos de campo en los cuales se basa este artículo fueron parcialmente financiados mediante subsidios otorgados por el CONICET, habiéndose contado, además, con el apoyo local de la Sociedad Minera Pirquitas.

de las grandes vegas altoandinas. En julio y agosto —meses más fríos y ventosos del año— la familia y parte de la majada retornan temporalmente al puesto principal, donde utilizan una reserva de pastos lograda mediante un sencillo sistema de irrigación.

Juegan aquí dos tradiciones religiosas: el cristianismo, tanto en su rama católica como en la evangélica, y una forma peculiar de religiosidad prehispánica. Ambas tradiciones operan paralelamente, paralelismo que se manifiesta en la coexistencia de grupos religiosos separados o bien a través de un paralelismo psíquico, donde ambas tradiciones coexisten en la conciencia de la misma persona (Merlino y Rabey 1978: 47–70). Entre los pastores del área estudiada se da la primera forma de paralelismo y, aunque existe algún caso aislado de practicantes del culto evangélico, la mayoría de las familias pertenece a la tradición cültica prehispánica, con marcado énfasis en el culto a la Pachamama. Don Valentín, el dueño de casa, se declara “devoto de la Pachamama” y afirma no creer “en Dios, ni en la Virgen, ni en los Santos”. En cambio, don Feliciano, su tío político y vecino más cercano, se convirtió al cristianismo evangélico y mantiene una actitud ortodoxa y agresiva contra el culto a la Pachamama (fuimos testigos de un enfrentamiento doctrinario entre don Valentín y su tío).

La Pachamama. Aparentemente, la única deidad venerada en la tradición cültica prehispánica es la Pachamama, “Pacha” o “Mamita”. Se trata de una deidad incorpórea, no localizada; es la Tierra en un sentido profundo, metafísico; es lo de abajo, pero no el suelo o la tierra geológica, así como tampoco el cielo cristiano no es el cielo cosmográfico. Cuando se le pregunta a don Valentín quién es o qué forma tiene la Pacha, invariablemente responde: “es la tierra. . .”. La Pachamama es todo, explica todo y si bien, repetimos, no está localizada, particularmente se le ubica en ciertos lugares naturales (ojos de agua, vertientes, cerros) o contruidos (hoyos, apachetas, mojones). No obstante, se trata de una deidad inmediata y cotidiana, que actúa directamente y por presencia y con la cual se dialoga permanentemente, ya sea pidiéndosele algo o disculpándose por alguna falta cometida. La Pachamama no es una divinidad creadora, pero sí es protectora; cobija a los hombres, posibilita la vida y favorece la fecundidad y la fertilidad. A cambio de esta ayuda y protección, el pastor de la Puna Meridional está obligado a ofrendar a la Pacha parte de lo que recibe, no sólo en los momentos y sitios predeterminados para el ritual sino, particularmente, en todos los acontecimientos culturalmente significativos, configurándose así una suerte de reciprocidad en todo, semejante a la analizada por Earls y Silverblatt (1976: 310) y por Valderrama Fernández y Escalante Gutiérrez (1977: 36) para el Altiplano Septentrional.

Coquena. Cuando en el año 1977, estando en el puesto más bajo y principal, le preguntamos a don Valentín por Coquena, nos respondió: “no hay Coque-

na, la gente cree por los cerros, cuando sale a cazar”; pero en 1979, cuando convivimos en su puesto janca, a 5.100 m, es decir “en los cerros”, un día en que con él participábamos en una de sus tareas diarias, al pie del cerro Niño, don Valentín, al señalarnos una tropa de vicuñas que había divisado a lo lejos, nos manifestó: “ahí está Coquena vigilando”. Se refería al macho de la tropa, que estaba ubicado en una elevación inmediata y que, como un centinela, velaba por el grupo familiar. Luego nos aclaró que Coquena “es el dueño de las vicuñas”, el que las protege de los predadores, especialmente de los hombres.

Los cerros. A diferencia de lo que ocurre en el Altiplano Septentrional, donde a muchos de los cerros se les rinde un culto especial, y se les denomina Apus, los mismos aquí no están nítidamente deificados. Sin embargo, no son neutros o inertes, sino que constituyen espacios de cualidades muy especiales, no indiferentes, que despiertan una actitud de respetuosa reverencia. Un día en que quisimos subir al ya mencionado cerro Niño, en el cual nace el arroyo que corre por la quebrada que ocupa la familia, don Valentín, previamente, decidió pedir anuencia a la Pachamama, consultándola mediante el ritual oracular que describiremos más adelante.

De similares cualidades participan, también, los ojos de agua (“pujios”), lagos, lagunas, rayos, terremotos, truenos, tormentas y demás fenómenos naturales, los cuales se revelan como algo trascendente, que denotan cierta sacralidad y que merecen particular respeto por parte de los habitantes de la zona.

Existe, por último, otra deidad: el Tío, muy venerada en Bolivia y que aquí tiene sólo vigencia en los socavones de las minas.

Lugares de Culto

No hay lugares que sean exclusivamente dedicados al culto; pero, en cambio, hay algunos expresamente elegidos para ciertos rituales y que revelan, por lo tanto, lo sagrado. En la casa de don Valentín, el “challaco” de agosto se celebra, invariablemente, en un ojo de agua cercano a la vivienda y desde el cual, según él, “pueden verse todos los puestos” (nosotros constatamos que, en realidad, es el ojo de agua el que puede verse desde las lomadas que dominan los puestos de altura). El sitio ha sido elegido porque, en primer lugar, el agua que surge del mismo es un recurso natural de vital importancia y, en segundo lugar, porque a pesar de ser un ojo de agua muy pequeño, ocupa una posición estratégica respecto del conjunto de asentamientos de la familia. La señalada tiene, también, su lugar fijo: el corral cercano a la casa. Para poder celebrar ese ritual que, como veremos, reúne a todos los animales de las distintas majadas, es necesario disponer de un recinto cercado donde encerrar a los mismos. Tanto en el ojo de agua como en el corral se levanta un mojón.

es decir, un montículo de piedras de cuarzo blanco; en la base de éstos, antes de iniciarse el ritual, se cava un hoyo, al que denominan Pachamama, en el cual se depositarán luego las ofrendas rituales.

En las inmediaciones del corral hay, además, un tercer mojón, donde se lleva a cabo el "despacho" del carnaval. En el cruce de los caminos o en los puntos más elevados de las abras, se suele erigir otro tipo de construcción cültica: la "apacheta", levantada con la ofrenda de piedra de cada caminante que atraviesa el lugar. Finalmente, la línea divisoria entre las posesiones de las familias vecinas está indicada por mojones ubicados en puntos elevados del terreno, los cuales no sólo tienen una finalidad demarcatoria sino que encierran un significado cültico. Fuimos testigos de la forma en que uno de los habitantes del área, que amplió su dominio, levantó con la misma técnica y devoción con que se erigen las apachetas, un mojón en la nueva línea lindera. Luego de hacerlo, lo ofrendó ceremonialmente a la Pachamama, a quien invocó y ofreció la totalidad de las hojas de coca que llevaba, haciéndonos participar en el ritual. De esta forma, materializó la nueva delimitación territorial y creó, ritualmente, un nuevo espacio.

Además de estos lugares rituales fijos, en todos los sitios culturalmente significativos se efectúan también, en determinados momentos, ceremonias rituales. Así, la casa misma es un lugar cültico cuando se le está construyendo o en los retechados periódicos. También lo es el patio o canchón de la casa, cuando se sacrifican los animales para el consumo o para el intercambio. Los corrales se convierten en lugares cülticos cada vez que se trasladan los animales de un puesto a otro. En caso de accidente, se suele construir un mojón "alcazadero", para alcanzar a la Pachamama ofrendas por la salud del accidentado. Las acequias para irrigar las pasturas, los ojos de agua, el pie de los cerros, los límites con las posesiones vecinas, las encrucijadas de los senderos, todos son lugares de relevancia cültica donde, cada vez que se pasa por ellos, es preciso realizar una ofrenda. Por ejemplo, don Valentín, que debe atravesar territorios vecinos para ir de un puesto a otro, cava con sus manos, en cada caso, un pequeño hoyo y deposita en él algunas hojas de coca para la Pachamama, musitando al mismo tiempo una breve rogativa.

Elementos cülticos. Se pueden distinguir en el área dos tipos de elementos cülticos: los de purificación y las ofrendas. Entre los primeros se encuentran el agua y la koa. El agua se emplea en el ritual de purificación del lavado del cuerpo y ropa de los muertos (verdadero bautismo póstumo). La koa (*Parastrephia quadrangularis*), también llamada koba o pacha, es un arbusto resinoso y oloroso que se quema ritualmente en un tiesto de cerámica en los corrales, ya sea durante las señaladas o en el momento en que la hacienda abandona el corral para ser trasladada a otro puesto.

Las ofrendas abarcan una amplia gama de actitudes, actividades y obje-

tos, dado que aquí la naturaleza toda se nutre de un contenido religioso. Respecto de las actitudes, dejemos sentado que, permanentemente, en todos los actos cotidianos, los pastores buscan “vivir lo más posible en lo sagrado o en la intimidad de los objetos consagrados”, característica, según Eliade (1967:20), de las sociedades arcaicas. De hecho, durante las ceremonias, la presencia misma dentro del corral o del patio —verdaderos recintos sagrados— o ante un mojón, apacheta o cualquier otro lugar cúltilo, constituye una actitud de entrega ritual que expresa la máxima ofrenda posible.

Las actividades rituales abarcan todos los momentos del acto ceremonial, donde hasta el más mínimo detalle está tradicionalmente pautado, configurándose así una auténtica y rigurosa liturgia, cuyo menor incumplimiento hace perder efectividad al acto ritual. En particular, hay dos elementos ceremoniales que suelen formar parte de ciertos rituales: las danzas—ofrendas, llevadas a cabo en algunas señaladas y los cantos ceremoniales, realizados en challacos y señaladas.

Los objetos de ofrenda consisten, fundamentalmente, en productos de consumo más o menos habitual, tales como hojas de coca, sangre de los animales sacrificados, bebidas alcohólicas (especialmente chicha, cerveza y alcohol), comidas rituales (“tjtincha” y “kalapurka”), cigarrillos, hebras de lana de diversos colores, granos de maíz, etc. Hay, por otra parte, ciertos objetos especialmente modelados o elegidos con fines rituales: las “illas”, pequeñas estatuillas que representaban los animales del rebaño, además de las piedras naturales, cargadas de sacralidad, que se ofrece en las apachetas. Cabe consignar, también, a los “sullos” (fetos de llama especialmente conservados para ser ofrendados en los challacos), las diminutas alforjas utilizadas para cargarlo y las pequeñas ofrendas de hojas de coca, hebras de lana y granos de maíz, que se agregan a las mismas.

Por último, participan del carácter sagrado el atado ceremonial (“unkuña”) y la manta misma usada para envolver y guardar todos los objetos rituales, cuidadosamente reservados hasta el momento de la ceremonia.

Monumentos cúltilos. Como hemos indicado en uno de nuestros trabajos anteriores (Merlino y Rabey 1978: 51—52), existen dos momentos cúltilos anuales especialmente significativos: los challacos y las señaladas. Si bien no hay fecha fija para la celebración de los mismos (los challacos no se celebran necesariamente el día 1º de agosto, como afirma la casi totalidad de la literatura especializada), existe para cada uno de dichos actos cúltilos un período determinado. Así, los challacos se celebran desde fines de julio hasta fines de agosto, mientras que las señaladas tienen lugar entre fin de año y fines de marzo, aunque con mayor frecuencia se realizan en marzo.

Don Valentín ofrece al challaco en el referido ojo de agua ceremonial del puesto principal. En cambio, uno de los vecinos, don Cristóbal, lleva a cabo el challaco principal en el patio de su casa y luego lo reitera en el pue-

to de altura (recordemos que, desde mediados de agosto, las familias de pastores retornan a los puestos de altura). En ambos casos, la ceremonia reconoce un paso previo, la preparación de la "mesa": se saca la unkuña del lugar donde había estado celosamente guardada desde el último ritual y se le abre, quedando al descubierto la totalidad de los objetos cúltricos. Se separan los distintos atados disponiéndolos sobre la manta, desplegada totalmente al efecto y, mediante una cuidadosa preparación de las miniaturas de aperos y cargas, se procede a atalajar el sullo. La preparación de la mesa forma parte del ritual, a tal punto que la actitud de toda la familia fue de riguroso respeto y devoción. Previamente, don Valentín se vistió con su mejor poncho, se colocó el gorro que usa para estos actos y, paulatinamente, fue entrando en un trance ritual a medida que iba avanzando la ceremonia, la cual era acompañada por continuos convites de bebidas alcohólicas y "obligos" rituales, precedidos por "challas" o libaciones a la Pachamama, que unían como puntas los distintos pasos del ceremonial. Don Valentín, mediante insistentes y oportunos convites, nos fue haciendo participar y entrar, gradualmente, en el trance ritual del que participaba toda la familia, lo cual nos permitió vivenciar la sacralidad del acto. Luego de la preparación de la mesa, la familia en pleno, acompañada en este caso por nosotros, se trasladó al ojo de agua, para llevar a cabo la ceremonia central del challoco: allí nos ubicamos en cuclillas alrededor del mojón, quedando sólo don Valentín frente al mismo. La ceremonia comenzó con un cántico ritual, en ritmo de wayno, que éste entonó, acompañandose con guitarra y cuyo texto transcribimos:

Pachamama, Santa Tierra,
échame tu bendición,
yo te celebro en tu día
con toda mi devoción.

Convocada que fue la Pachamama, comenzaron las ofrendas (el "challacuy"), que consistieron en cerveza, alcohol y hojas de coca; las mismas fueron "alcanzadas" y depositadas en el hoyo que, previamente, se había abierto en el seno del mojón. Don Valentín comenzó su ofrenda diciendo: "...que me alivies de todo mal y peligro y todas las consecuencias que nos ocurran en nuestros hogares. Cusiya, cusiya. . .". Pidió, además: "... por todos los puestos, corrales, comedores, revolcaderos, dormitorios, ramonales, irales, vegales, ojos de agua. . ."; es decir, por todos los sitios y ambientes de relevancia para la vida de su familia y de los animales. A continuación, todos los presentes, comenzando por la esposa, repetimos la ofrenda, con invocaciones personales. Se reiteraron luego las libaciones y los cánticos hasta que tuvo lugar lo que, entendemos, fue la ofrenda por excelencia, que consistió en

depositar en el hoyo de la Pachamama el sullo atalajado, al que se le cubrió con el resto de las ofrendas que quedaban en la mesa devolviéndosele así a la Pachamama, simbólicamente, parte del ganado cuya protección se invocaba. La ceremonia se prolongó luego con cantos y bailes, en una embriaguez ceremonial que, sin duda, tuvo todo el carácter de una orgía ritual.

En el challaco intervienen las majadas de ovejas y cabras, que siempre y necesariamente conviven con los pastores. De las llamas, se trae solamente el grupo que se encuentra más a mano, dado que el grueso queda en los cerros su habitat natural en esta época del año. En cambio, para la señalada está, por razones estacionales, naturalmente presente la totalidad del rebaño. Si algún grupo queda en los cerros (machos sueltos o hembras sin cría), son buscados y traídos para que todos, inexorablemente, estén reunidos y participen del ritual. Ello es así porque la señalada es la ceremonia central de los pastores, que ninguna familia deja de realizar y que reúne al grupo familiar extenso, generalmente disperso por la migración de los varones mayores. El ritual, en cuanto a las ofrendas, es similar al descrito para el challaco, con excepción del sullo, que es reemplazado por la ofrenda de los cortes de oreja que, si bien es un agregado hispánico, le da el nombre al ritual. Además, en este ceremonial las invocaciones y rogativas están particularmente dirigidas a lograr la protección y el "multiplico" del rebaño, lo cual explica el celo por la presencia de todos los animales en el acto. El marco donde se celebra es el corral y el rigor y entrega ritual son similares a los del challaco, aunque aquí apunta un carácter festivo, propio de la abundancia de pastos y animales.

A diferencia de los dos actos cúltricos ya descritos que, siempre se localizan en lugares ritualmente consagrados y ubicados en las inmediaciones de la vivienda principal, entre los pastores del área el carnaval no se celebra en un lugar fijo, sino que comienza siendo itinerante y termina localizándose, cada año, en lugares espontáneamente elegidos o en sitios predeterminados. Llegada la fecha (generalmente se inicia el sábado anterior al carnaval), cada una de las familias se pone en marcha para unirse a las unidades vecinas y seguir al carnaval que "pasa" en dirección al lugar convenido. Una vez en movimiento, el grupo se va deteniendo en todas las viviendas ubicadas en el recorrido y, en cada una de ellas, hace una obligada etapa para realizar una de las tantas celebraciones que efectuará durante la semana de festejos. Allí beben, cantan y bailan, al compás de la caja y del erkencho, haciendo flamear permanente pequeñas banderas blancas, que cada familia confecciona al efecto. Es decir que, en esta etapa, el carnaval es como una ráfaga festiva que va pasando, que se detiene para incorporar nuevos vecinos arrastrados por su magia y que continúa, de festejo en festejo, hasta llegar al lugar prefijado (o donde las circunstancias lo determinen), al cual convergen otras caravanas que habían partido de lugares distintos. El clima es de embriaguez,

orgía y desenfreno, siendo muchos los ebrios que se van quedando en el camino y que luego se reincorporan para volverse a unir al grupo festivo.

No obstante dicho clima de embriaguez y desborde, la fiesta conserva, en todo momento, un claro tinte ceremonial, ya que la presencia de la Pachamama es constante y evidente, sucediéndose las ofrendas en todo y en cada uno de los momentos en que los participantes ingieren bebidas alcohólicas (convidan previamente a la deidad mediante reiteradas libaciones), cuando se llega a una nueva vivienda, cuando se encuentran con otros grupos, al pasar frente a las apachetas de los caminos y en los mojones especialmente levantados por cada familia para “despachar” el carnaval, además de las ceremonias realizadas en los mojones comunales que, invariablemente y con el mismo fin, se levantan en las afueras de cada poblado.

Así como los challacos y señaladas son expresiones ceremoniales que reúnen y cohesionan a la familia nuclear, convocándose, para estos efectos, a los demás integrantes de la familia extensa y a los parientes rituales (compadres), el carnaval es la fiesta que enlaza e integra cada familia en el seno de la comunidad —de la cual, en alguna medida, aún sigue formando parte— y a cada comunidad con las demás comunidades de la zona. Es decir que esta festividad tiene la virtud de reunir a los grupos familiares (cuyas relaciones son extremadamente formales y pautadas) y a toda la comunidad del área, en un verdadero encuentro ceremonial (especie de tinkunaku), que rompe el aislamiento, acerca a sus integrantes y permite una amplia gama de contactos culturales.

Lo expuesto nos permite inferir que esta actividad ya debió haber existido en épocas prehispánicas, como ceremonia cúlctico—festiva de cierre de un tiempo agrario—ritual, el cual involucraría el nacimiento de las nuevas crías de camélidos, el apareamiento de los animales, las señaladas y, en las zonas más bajas con agricultura, las cosechas y que, luego, se fue asimilando a los festejos hispánicos del carnaval, de similares tintes festivos, pero que en el hemisferio norte tenían otras raíces y otras connotaciones.

En casos especiales, es decir sin fecha fija, tienen lugar una serie de rituales directamente asociados a actos culturales no regulares, como son los de inauguración de vivienda, rutichico (rito de tránsito e iniciación en los derechos y deberes familiares), matrimonios, accidentes, enfermedades, demarcación ritual del territorio, iniciación y regreso de un viaje de intercambio, etc.

Tiempo y ritual. De acuerdo con lo afirmado, es evidente que los principales momentos cúlcticos están engarzados en una secuencia que se repite, invariablemente, todos los años, es decir que los mismos ocurren en un tiempo cíclico. En este tiempo cíclico están eslabonados no sólo los principales momentos cúlcticos, sino también la secuencia de etapas climático—ecológicas y la alternancia de ocupación de los dos tipos de puestos: el principal y el

de altura. En el siguiente cuadro resumimos las características más importantes de dicho ciclo:

Cuadro no. 1: Tiempo, espacio y recursos

TIEMPO OCCID.	TIEMPO RITUAL	TIEMPO ECOLOGICO	UBICACION ESPACIAL	RECURSOS
Diciembre— marzo	Señaladas y carnaval	Estación tem- plada y húme- da	Puesto principal	Abundancia de pastos
Abril— julio		1a. etapa de la estación fría y seca	Puesto de altura	Vegas alto— andinas
Agosto	Challacos	Clímax de la estación fría y seca	Puesto principal	Pastos de reserva
Setiembre— diciembre		2a. etapa de la estación fría y seca	Puesto de altura	Vegas alto— andinas

En el citado trabajo anterior (Merlino y Rabey 1978: 67—68) hemos mostrado cómo el ciclo anual es, simultáneamente, ecológico—agrario y ritual. En el caso específico de las culturas de pastores, la temporalidad ecológico—agraria depende, especialmente, de la alternancia estación seca—estación húmeda y de la correlativa disponibilidad oscilante de pastos, lo cual obliga a movimientos estacionales trashumantes tanto de la familia como de sus animales (Merlino y Rabey s. d.): desde el puesto principal hacia los puestos de altura a comienzos de la estación seca y, en sentido contrario, al finalizar la misma. Pero las exigencias rituales del ciclo han agregado un nuevo movimiento a la referida trashumancia bipolar anual, el cual, como veremos, no responde a motivos específicamente ecológicos; es así que, a fines de julio, la familia y sus majadas de cabras y ovejas (no así las llamas que, repetimos, continúan en las zonas altas) retoman al puesto principal —centro cúltero—ceremonial— donde se llevan a cabo los ya descritos challacos. Para la subsistencia de los animales durante esta breve temporada de julio—agosto, se utiliza un “ciénago” cercano, cuya superficie natural fue ampliada e irrigada mediante una red de canales y acequias.

Shamanismo. Pese a que el término “shamán” no se usa habitualmente en la bibliografía referida al área, consideramos que es el que más se ajusta para definir el conjunto de actividades religioso-mágico-rituales, encarnadas, en este caso, por don Valentín, a quien secundan, en algunas de las mismas, su esposa e hijos. Describiremos cinco de las actividades fundamentales abarcadas por dicha función: la dirección del ritual, los conjuros mágicos, la curación, el contacto oracular con la deidad y, sustentando y posibilitando a las mismas, el trance místico.

La dirección del ritual está a cargo de don Valentín, en su carácter de jefe de la familia; éste asume y ordena la ejecución de los pasos ceremoniales más importantes, administrando y controlando la secuencia de los mismos. Es, sin duda, el portador y guardián de las técnicas rituales tradicionales, siendo su preocupación constante observar y hacer observar las reglas litúrgicas que rigen, imperativamente, el desarrollo de los actos rituales. Y, precisamente, este riguroso ajuste a las reglas tradicionales es lo que posibilita, en la conciencia de los pastores, el cumplimiento y el éxito de las rogativas formuladas, dándole, por otra parte, sentido al ritual. Ello es así porque, en general, los actos rituales poseen un componente mágico, siendo el oficiante el que, simultáneamente, ejerce las funciones de mago.

Don Valentín, además, y como ocurre generalmente con todo jefe de la familia, posee y maneja elementos de la medicina tradicional. Cuando uno de nosotros sufrió los efectos del apunamiento, sin dudarlo y con la seguridad y suficiencia de un profesional, lo hizo absorber el aroma de una planta medicinal, la pupusa del cerro (*Werneria poposa*) y tomar un té de chachacoma (*Senecio gravenolens*), al mismo tiempo que aclaraba “. . . a Ud. lo agarró la Pacha y tiene que pedirle que lo suelte; yo también voy a pedir. . .”. Así, la actitud de don Valentín resumió en dicho acto, tres características clásicas de la curación shamánica: el uso de medicinas naturales, el enfoque sicosomático y la rogativa mágica vinculada al carácter sobrenatural de la enfermedad.

El cuarto rasgo shamánico se hizo presente en la ocasión en que quisimos ascender al cerro Niño. Al expresarle nuestros deseos, don Valentín nos respondió: “¿será. . .?, agregando” “. . .hay que preguntarle a la Pacha. . .”. Acto seguido, eligió tres hojas de coca (grandes y enteras), las colocó sobre la palma de su mano derecha, las sopló y observó cuidadosamente el recorrido de la caída de las mismas, así como la disposición en que luego quedaron en el suelo y, de inmediato, dictaminó: “. . .la Pacha no quiere ahora, el año que viene será. . .”. Evidentemente, el acto —por lo menos en este caso— no tuvo el carácter adivinatorio que habitualmente se le atribuye, sino que fue una ceremonia típicamente oracular, una interpretación de los signos de los deseos divinos.

Como ya insinuamos al hablar de Coquena, en el puesto principal y salvo durante los momentos rituales, don Valentín lleva una existencia casi pro-

fana. En cambio, en el puesto de altura (en los "cerros") su actitud es más formal, más circunspecta. Además, intensifica ritualmente el coqueo, que cumple aquí no sólo funciones de ofrenda sino, también, mediativas: jamás invoca a la Pachamama sin armar, previamente, su "acullico". En definitiva, todo su proceder se hace más ceremonial, como si viviera en un eterno ritual y en constante comunicación con la divinidad que aquí, sin duda, es más potente: Coquena "existe", el espacio es más calificado, la presencia de los cerros es más cercana e imponente y la misma magnificencia del ambiente hace que lo sagrado se haga más presente y que se manifieste y revele de un modo más existencial.

Esto explica que don Valentín viva en el puesto de altura un permanente estado de trance, semejante al que en los momentos ceremoniales asume en el puesto principal, y es, sin duda, en dicha actitud de trance que, constantemente, se le revelan y toma conciencia de objetos, acontecimientos y situaciones que contienen y expresan lo sagrado, exteriorizando además, casi espontáneamente, dichas revelaciones. Esto explica, también, que en el puesto de altura hayamos podido obtener el mayor cúmulo de información etnográfica; es que, precisamente, allí es donde don Valentín asume con mayor intensidad su identidad cultural.

En las manifestaciones religiosas analizadas aparecen, constantemente, vinculaciones explícitas o implícitas con relación a fenómenos naturales, espaciales o territoriales. Es nuestra hipótesis que la religiosidad de los pastores del Altiplano Meridional juega un papel adaptativo con respecto al ambiente, especialmente en lo referente al componente natural del mismo. Discutiremos ahora, basándonos en la información etnográfica comentada, los aspectos principales en los que se hace evidente dicha función adaptativa.

Manejo de recursos naturales. En primer lugar, los principales actos rituales (señaladas y challacos) están destinados a propiciar la abundancia de algún recurso. En el caso de la señalada, se propicia la supervivencia y reproducción de los animales domésticos; en términos "occidentales", podemos decir que se busca actuar mágicamente sobre el índice de reproducción de los mismos y sobre los agentes naturales, predadores y enfermedades que afectan su supervivencia. Y esto es así, precisamente, porque la señalada tiene por finalidad fundamental propiciar el bienestar de los animales, lo cual explica que el lugar cúltilo donde se lleva a cabo el ritual sea el corral, el cual, además de ser el centro donde se desarrollan las actividades profanas rútinarias relacionadas con el ganado (curaciones, esquilas, ordeño) y lugar de encierro y protección, se transforma, durante esta ceremonia, en un recinto que delimita y define un espacio sagrado, que establece, además, una relación mágico-religiosa con todo el entorno. El challaco, en cambio, tiene una función mucho más amplia: apunta a la supervivencia de la familia y de todo lo que con

ella se relaciona. Es por ello que, con tal fin, no sólo se propicia la reproducción del rebaño, sino también la abundancia de agua y pastos, recursos naturales necesarios para el éxito del pastoreo y, por lo tanto, para la reproducción y supervivencia de los animales. También se propician los corrales y puestos, así como la salud y bienestar del grupo familiar. Mientras que la señalada cubre la porción de la cadena trófica del ecosistema, integrada por los animales domésticos, sus predadores y parásitos, el challaco protege los animales domésticos, pastos, agua y factores socioculturales que coadyuvan a la supervivencia de dichos animales (ver Fig. no. 1).

Esta funcionalidad no pertenece al marco de la ecología objetiva, sino al de la ecología subjetiva. No implica una adaptación directa en términos de la racionalidad occidental: los fines explícitamente buscados (protección de los recursos) están ligados a los medios rituales sólo a través de la peculiar cosmovisión de los pastores. Sin embargo, mediante esta, para nosotros, extraña relación causa-efecto, se consigue un resultado no perseguido, al menos explícitamente: la creación familiar y grupal de representaciones rituales simbólicas que valorizan, en un grado superlativo, las acciones, y elecciones referidas al manejo de los recursos principales. Dichas acciones, por ejemplo la elección de uno u otro lugar de pastoreo, de la fecha de iniciación o retorno de un movimiento trashumante, o del lugar para construir un corral, aparecen, en la conciencia de los actores, como decisiones vinculadas a la propia voluntad de la deidad, porque si los rituales se han cumplido estricta y rigurosamente, los efectos buscados no deben fracasar. Semejante conciencia produce una seguridad total en las continuas opciones que deben practicar los pastores en el manejo de los recursos. Es decir, la religiosidad cumple un rol objetivo-adaptativo clave: alienta la seguridad en la toma de decisiones referentes al manejo de los recursos, en un ambiente donde la supervivencia del hombre depende del estrecho ajuste a las rigurosas condiciones naturales y, por lo tanto, requiere la mayor precisión posible en dicha toma de decisiones; se logra, así, un grado de protección objetiva que se corresponde con el sentimiento de protección subjetiva alcanzado mediante el ritual.

Otros aspectos de la religiosidad tienen, en cambio, una función adaptativa directa. Entre ellos, son especialmente notables la figura de Coquena y las concepciones acerca del carácter sagrado del rebaño. Si bien Coquena es conocido, en general, como el "dueño de las vicuñas", a las cuales protege y defiende de la acción predatoria, regula, además, la caza, al prohibir su matanza por encima de las necesidades del grupo familiar, alejando de esta forma el peligro de la extinción de la especie.

Así como Coquena impide la presión excesiva sobre los animales salvajes, las concepciones acerca de la sacralidad de los animales domésticos ayudan a mantener el tamaño mínimo del rebaño, por encima del límite que signifique un riesgo para su supervivencia. Y si bien las normas que limitan la matanza de animales jóvenes y de hembras fecundas son de carácter profa-

no, fundadas en razones de lógica económica, las mismas se ven reforzadas por la idea de que los animales son de propiedad de la Pachamama, idea que se manifiesta en el ritual que precede al momento de la elección del animal que será sacrificado y en el acto mismo del sacrificio, el cual constituye un ritual en sí. Además, todo el trato con los animales domésticos es ceremonial y regulado por normas de contenido religioso, a tal punto que ninguna concepción especulativa hará cambiar las pautas tradicionales respecto del uso de los animales del rebaño. Así, las concepciones religiosas actúan como un elemento regulador de la matanza de los mismos, que permite mantener el número de éstos en el máximo nivel posible, lo cual funciona como amortiguador frente al impacto negativo de los fríos excesivos, la carencia de pastos y las frecuentes enfermedades.

Control territorial. Además de las manifestaciones rituales cargadas de un valor simbólico *dentro* de la familia, existen otras cuyo valor simbólico opera *entre* familias o grupos distintos; más aun, parece que ciertos rituales del primer grupo (como el challaco) poseen características que los ligan al segundo. Vamos a discutir, ahora, la hipótesis que sostiene que algunos rituales tienen la misión de delimitar el territorio y afirmar el derecho de propiedad sobre el mismo, poseyendo la religión, por lo tanto, una función demarcatoria del territorio familiar.

El hecho de haber constatado que el challaco principal (o el único, como ocurre en el caso de don Valentín) se realiza siempre en el puesto ubicado más abajo, nos obligó a plantearnos la pregunta respecto de por qué, en plena estación seca, precisamente cuando las pasturas de abajo están prácticamente agotadas, las familias, con sus majadas de cabras y ovejas, retornan al puesto principal para llevar a cabo el challaco. ¿Por qué, en lugar de desplegar el esfuerzo y el gasto de energía que ello significa, no se quedan en el puesto de altura donde, en esta época, los pastos son mucho más abundantes? Ante este interrogante nos surgieron algunas respuestas alternativas o complementarias. En primer lugar, pensamos que se podía explicar este traslado como una manera de aprovechar el remanente de pastos obtenidos mediante riego en las proximidades de las casas principales; sin embargo, el lazo causal es inverso porque, justamente, se procura acrecentar el área de pasturas a fin de poder alimentar a la hacienda que se concentrará en este puesto durante los meses de julio y agosto. Luego pensamos que el traslado temporario se debía a la precaria adaptación de las cabras y ovejas al rigor invernal de la altura, pero, indefectiblemente, en cada puesto de altura se construyen recintos cerrados y techados para refugio de los animales menores, especialmente para las cabras.

Finalmente, pensamos también que podría determinar este traslado la marcada vocación trashumante de los pastores, que aviva un constante deseo de movilidad. Pero cuando acompañamos a la familia de don Valentín en uno de sus traslados hacia los puestos de altura, constatamos que estos mo-

vimientos, además de permitirles ir inspeccionando los puestos, corrales, pasturas, el estado de las llamas (que, como en todas las estaciones secas, se hallan en "los cerros") y ejercer un control general sobre el territorio, el *movimiento migratorio en sí constituye todo un ritual*, donde la afirmación del derecho sobre el territorio que recorren tiene una intencionalidad muy evidente, la cual se pone de manifiesto en los numerosos rituales que realizan en toda ocasión en que se transita por zonas limítrofes, al ingresar o salir de sus dominios o al divisar o perder de vista los puestos principales. Esto también nos explica esa, para nosotros, extraña reiteración de la trashumanancia, que los lleva a regresar al puesto principal en plena estación seca.

Por otra parte, dicho viaje nos dio elementos para comprender otra de las características simbólicas de los challacos. En efecto, además de su valor simbólico intrafamiliar, como refuerzo de la convicción y seguridad de los actos ecológicamente adaptativos, esos rituales poseen un valor simbólico interfamiliar, que refuerza el reconocimiento, por parte de los vecinos, de los derechos de posesión sobre el territorio donde se realiza el challaco. En una región donde no existen títulos de propiedad, ni derechos territoriales formales y expresamente reconocidos, así como tampoco una delimitación precisa de los inmuebles, dicho simbolismo posee un alto valor adaptativo: el control sobre el territorio, apoyado por una ceremonia trascendente, produce un respeto y reconocimiento recíproco, de los respectivos derechos de posesión, siendo, en la conciencia de los actores, la Pachamama misma la que refrenda y convalida tales derechos. Además, el challaco principal siempre se lleva a cabo en un lugar que prácticamente, puede ser observado desde todos los lindes del territorio, de tal manera que el significante (actos rituales objetivos) puede evocar, inmediatamente, el mismo significado que le adjudican los actores (derecho de posesión avalado por la Pachamama) en la conciencia de cualquier vecino espectador del acto. Queda así especialmente afirmado el dominio sobre la zona del puesto principal que, en caso contrario, quedaría desprotegido durante aproximadamente, nueve meses al año.

Cuadro no. 2a: Simbolismo intrafamiliar del ritual. Fortalecimiento de la seguridad.

	LOCALIZACION	CAMPO
SIGNIFICANTE	SITIOS ECOLOGICAMENTE RELEVANTES	ACTO RITUAL
SIGNIFICADO	CONCIENCIA DE LOS MIEMBROS DE LA FAMILIA	BUENA VOLUNTAD DE LA PACHAMAMA EN LAS DECISIONES

Cuadro no. 2b: Simbolismo interfamiliar del ritual. Afirmación del control territorial

	LOCALIZACION		CAMPO	
SIGNIFICANTE	SITIOS TERRITORIAL- MENTE RELEVANTES		ACTO RITUAL	
SIGNIFICADO	CONCIENCIA DE LA COMU- NIDAD	FAMILIA VECINOS	SENTI MIENTO DE	CONTROL RESPECTO

Además, hay dos tipos de ceremonias específicas de control territorial: la construcción y reactivación de mojones y las ofrendas en las zonas limítrofes. Ya hemos visto que luego de levantarse un mojón en una zona lindera, se celebra una ceremonia propiciatoria, ritual que se reitera cada vez que los integrantes del grupo familiar pasan por el lugar. El mojón es, entonces, un sitio sagrado de encuentro entre los pastores y la Pachamama, semejante a lo que ocurre con el ojo de los challacos.

Análogamente, cada vez que alguno de los miembros de la familia atraviesa una de las líneas limítrofes, en algún recorrido trashumante, realiza una ofrenda ceremonial. Estos rituales específicos actúan creando un lazo significativo—significado (cuadros nos. 2a y 2b), similar al que analizamos en el caso de challaco. Aquí, el simbolismo de demarcación territorial aparece con absoluta evidencia, tanto que recuerda nítidamente a la forma con que los pájaros, con su canto, y otros animales, mediante señales específicas, demarcan su territorio de apareo o de alimentación: las ceremonias territoriales descritas representan, pues, una auténtica adaptación etológica a las condiciones ecológicas y cosmovisionales locales.

Trashumancia, tiempo y adaptación. En un trabajo anterior (Merlino y Rabey 1978:68) concluimos que la trashumancia constituye el rito mayor de las culturas del Altiplano, en el cual coinciden la adaptación al medio, la estructura social, las relaciones con otras comunidades y la religión. A la luz de los datos etnográficos recogidos con posterioridad y del análisis efectuado en el presente trabajo, la validez de aquella conclusión se refuerza. Hemos visto que todo el recorrido trashumante está cargado de contenidos y actos rituales: las ceremonias se suceden desde los momentos previos a la partida (sahumerios y ofrendas en los corrales, reenfloramiento de los animales de carga), durante el recorrido mismo (ofrendas de coca en los límites territoriales, coqueo ritual y libaciones a la Pachamama en los lugares más

significativos) y al llegar a destino. Para comprender más exactamente hasta qué punto la trashumancia empapa la totalidad de la vida de los pastores hay que aclarar que, aparte de los cuatro movimientos trashumantes principales (cuadro no. 1), se producen frecuentes desplazamientos entre los dos puestos más importantes y sus puestos intermedios auxiliares, además de las visitas rituales a las familias vecinas y de los periódicos viajes del intercambio económico a otros ámbitos, todos los cuales están cargados del mismo contenido ceremonial. Como vemos, todas las relaciones sociales se estructuran, necesariamente, alrededor de los movimientos trashumantes. Finalmente si bien, como ya se dijo, la trashumancia constituye, esencialmente, una adaptación primaria a las alternancias ecológico-climáticas, el conjunto de los cuatro movimientos principales sólo se puede entender como una adaptación funcional a necesidades también rituales que, a su vez, están condicionadas tanto por el sistema cosmovisional como por las demandas ecoetológicas producidas por la posible competencia territorial con las familias vecinas. El ciclo de movilidad espacial así construido crea una temporalidad especial: el tiempo de los pastores, el tiempo trashumante (Fig. no. 3), que es el fundamento de la ciclicidad ritual anual propia de los grupos pastoriles de la región, la cual difiere de la hemiciclicidad de los cultivadores (Merlino 1979).

Conclusiones

En la discusión propuesta, pusimos en claro el papel adaptativo jugado por la tradición religiosa prehispánica entre los pastores del Altiplano Andino Meridional. Dicho papel adaptativo se manifiesta, especialmente, en el manejo de los recursos naturales y en el control territorial, los cuales representan formas peculiares y propias de adaptación de los pastores; en cambio, otras manifestaciones religiosas de carácter adaptativo, discutidas en la primera parte de este trabajo, como la medicina shamánica, poseen un carácter más general y compartido con otras tradiciones culturales. Pasaremos revista, ahora, a las principales conclusiones que pueden extraerse de las manifestaciones adaptativas descritas y analizadas en este trabajo.

1) En primer lugar, la religiosidad parece constituir un factor muy importante en la conservación del equilibrio ecológico natural. En efecto, hemos visto cómo el culto a Coquena lleva implícito el respeto a varias normas (reconocidas como dictadas por esa deidad) que controlan la caza de animales silvestres, especialmente de la vicuña. Esta ha sido el animal salvaje de mayor importancia económica para las culturas nativas y la regulación de su caza, impuesta a través de preceptos religiosos, ha permitido la conservación de la especie. En este rasgo, la cultura de pastores que venimos analizando, aparece notablemente emparentada con las culturas de cazadores las cuales, gene-

ralmente, poseen un “dueño de los animales” entre sus deidades (Zerries 1962).

2) La religiosidad, además de cumplir un claro papel en la conservación de especies salvajes, funciona como elemento regulador del tamaño de las majadas de animales domésticos. Hemos visto que el carácter sagrado del rebaño constituye, de por sí, un factor limitativo respecto del sacrificio de animales, permitiéndose matar solamente el mínimo indispensable para la supervivencia humana. Sin embargo, hay aquí una elasticidad mayor que la que permiten los tabúes que regulan la caza. En efecto, cuando los pastos abundan y, por lo tanto, aumenta la posibilidad de supervivencia y reproducción de los animales domésticos, declina tanto el rigor del ritual propiciatorio como el de las ceremonias cotidianas aumentando, en consecuencia, el sacrificio de animales para el consumo o intercambio, lo cual trae aparejado la consiguiente disminución del tamaño de las majadas. Si, por el contrario, el número de los animales disminuyera demasiado, ya fuere como resultado de condiciones climáticas adversas, predaciones o enfermedades, o bien como consecuencia de un consumo excesivo, tanto las normas profanas como el control religioso aumentarían su presión, produciendo una severa restricción en el sacrificio de animales, lo cual permitiría regularizar e incrementar el tamaño del rebaño.

3) Además, al contribuir a mantener el número estable de animales domésticos, el control religioso incide también en el mantenimiento de niveles apropiados de pasturas. En efecto, de no mediar ningún tipo de control, el acrecentamiento del rebaño produciría sobrepastoreo. Pero, como ya hemos visto, al aumentar el tamaño de las majadas disminuyen los controles religiosos y profanos, proliferan los sacrificios de animales y, correlativamente, se reduce el número de éstos, aliviándose así la presión sobre los pastos.

Avanzando aún más en el análisis, se puede inferir que el control religioso permite mantener, en un buen nivel, la actividad ganadera del área. En efecto, como muestra la Fig. no. 2, la limitación del pastoreo implica alejar la causa principal de erosión superficial del suelo y la consecuente desertización del mismo. Así, el funcionamiento de los controles religiosos logra mantener el tamaño de las majadas entre el límite mínimo, que impide su extinción, y el límite máximo que puede sustentar el sistema ecológico natural.

4) Se puede afirmar, por lo tanto, que la religiosidad de los pastores del Altiplano Meridional constituye un factor clave en la conservación del equilibrio ecológico natural y en el correlativo establecimiento de un ecosistema cultural estable. La estabilidad del ecosistema cultural está sustentada en la existencia de un importante número de mecanismos de retroalimentación (“feedback”), análogamente a lo que sucede en el interior de los ecosistemas naturales no alterados por el hombre. Hemos visto cómo la mayor parte de las vías causales de retroalimentación descritas en la Fig. no. 2, atraviesan el sistema de controles religioso-rituales. De esta manera, la religión asegura la

estabilidad del ecosistema cultural, a través de la inserción del hombre en el sistema natural.

5) Por otro lado, esta inserción está garantizada por el antes discutido valor de supervivencia de los mecanismos simbólicos que, a través del ritual, proporcionan una intensa sensación de seguridad ante las continuas opciones ecológicamente significativas que se le presentan cotidianamente a los pastores. Vimos cómo semejante sensación subjetiva de seguridad que, insistimos, incrementa el grado de seguridad objetiva, está apoyada en la convicción de que el cumplimiento de las obligaciones rituales con la Pachamama producirá la reciprocidad manifestada en su protección a la familia, a sus bienes y, en general, a todos los objetos vinculados a su bienestar. Así, la Pachamama, que es naturalmente protectora de los entes de la naturaleza, adquiere también la característica de protectora del mundo sociocultural. De este modo, el hombre y su cultura, a través del ritual correcto, entran a formar parte de lo sagrado y a gozar de la protección que la divinidad dispensa a todo el orden natural. Los pastores se sienten, entonces, partícipes del mismo mundo al que pertenecen, también, los seres de la naturaleza.

6) Por lo tanto, la religión que inserta objetivamente al hombre dentro del sistema natural, refuerza esta inserción a través del sentimiento de pertenencia que acabamos de analizar. La religiosidad de los pastores, centrada en el culto a la Pachamama, parece constituirse, así, en el centro de una cosmovisión ecológicamente adaptativa. Esta conclusión hipotética, aparece como contradictoria con la sostenida por Flores Ochoa (1977: 39), quien afirma que "la ideología . . . es un sistema adaptativo más, destinado a coadyuvar en la extracción de energía del medio ambiente de manera efectiva". En consecuencia, o bien difiere la dimensión del papel funcional de la religión entre los pastores del Altiplano Septentrional, estudiados por este autor, y los del Altiplano Meridional, analizados en este trabajo, o bien sería necesario realizar posteriores trabajos de investigación para dilucidar esta aparente contradicción.

7) La Pachamama misma es una deidad ecológica y si bien su culto garantiza, objetiva y subjetivamente, el equilibrio ecológico natural e impone el funcionamiento de un ecosistema cultural estable, la deidad en sí tiene sus propias limitaciones ecológicas. Nunca se le pide más de lo que el ambiente puede dar y nadie pretende milagros que, por otra parte, no podría realizar. Esto implica una aceptación de las limitaciones del ecosistema natural, a la vez que un reconocimiento de las limitaciones de la propia deidad. Cuando los beneficios propiciados por el ritual no se obtienen, el pastor acepta resignadamente el designio divino, con la convicción de que ello ha ocurrido por no haber cumplido correctamente los rituales. De este modo, quedan integradas las oscilaciones ecológicas naturales (variaciones en el clima, en las poblaciones animales, en las endemias, etc.) en la relación cultural con la deidad.

8) Finalmente, recalcaremos la función desempeñada por la religiosidad co-

mo elemento regulador del régimen de posesión de la tierra. En efecto, hemos visto cómo la periódica reiteración de rituales en sitios territorialmente significativos, tales como los límites de las propiedades, así como los ostensibles recorridos del territorio cumpliendo una trashumancia ritual, reemplazan la falta de un dominio legalmente reconocido. Los pastores no son propietarios de sus tierras, sino meros poseedores; pero, no obstante, existe un reconocimiento recíproco de sus respectivos derechos de ocupación territorial, el cual está basado no sólo en el uso efectivo y continuo de la tierra, sino también en los lazos simbólicos interfamiliares establecidos y convalidados por el ritual.

9) El territorio, cuyo control queda así garantizado, abarca porciones de las dos zonas ecológicas que aseguran, en conjunto, la provisión permanente de pastos: las vegas altoandinas, de estación seca y las estepas de pastos temporarios de la estación húmeda, ubicadas en el escalón inferior. Hemos visto cómo, precisamente, la localización de los challacos en los puestos principales —lo cual implica un movimiento trashumante adicional— posee, como única explicación funcional, su papel de reafirmación del derecho sobre la zona de pastos de verano.

10) La religión, a través del control territorial, garantiza a la familia, de esta manera, la posesión de recursos suficientes como para sustentar un rebaño de dimensiones adecuadas para la economía familiar.

11) Además, el control sobre los puestos ubicados en los escalones más bajos, facilita el acceso a los caminos que vinculan a las punas con los escalones ecológicos inferiores de la región altiplánica (sunis, q'esshwas y yungas), posibilitando el intercambio del excedente productivo (obtenido gracias al referido ajuste ecológico y territorial) por los elementos agrícolas requeridos para cubrir las necesidades culturales, en particular las alimenticias.

12) En síntesis, la religiosidad prehispánica participa en el ajuste de los pastores del Altiplano Meridional a su ambiente natural, a través de diversos mecanismos. Dichos mecanismos abarcan una gama que va desde las adaptaciones ecológicas más directas, tales como el control de la caza, a las más indirectas, como la afirmación de la posesión territorial. Esto nos permite afirmar que la religión ha jugado un papel adaptativo crucial y que, probablemente, haya sido uno de los ejes fundamentales sobre los cuales se organizó la "estrategia adaptativa óptima", la cual, "alcanzando una eficiente especialización en el aprovechamiento del conjunto de recursos de un ecosistema", deja "margen para el acceso a los recursos de los otros ecosistemas" (Merlino y Rabey 1979).

Cualquier política de desarrollo regional o comunitario que aspire a obtener resultados efectivos, no puede dejar de contemplar el papel clave desempeñado por la religiosidad tradicional en el ajuste ecológico—cultural.

Fig. No. I

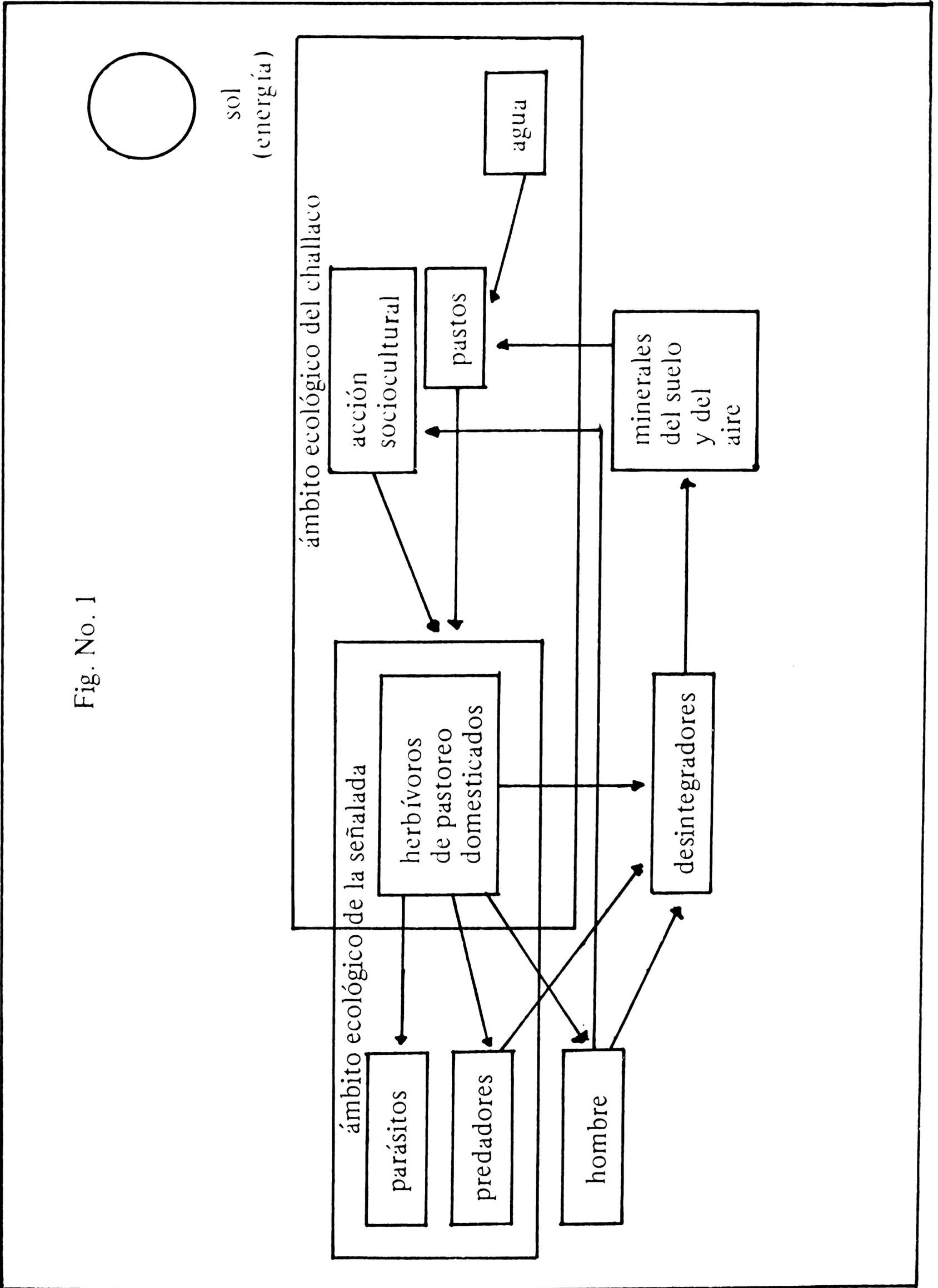
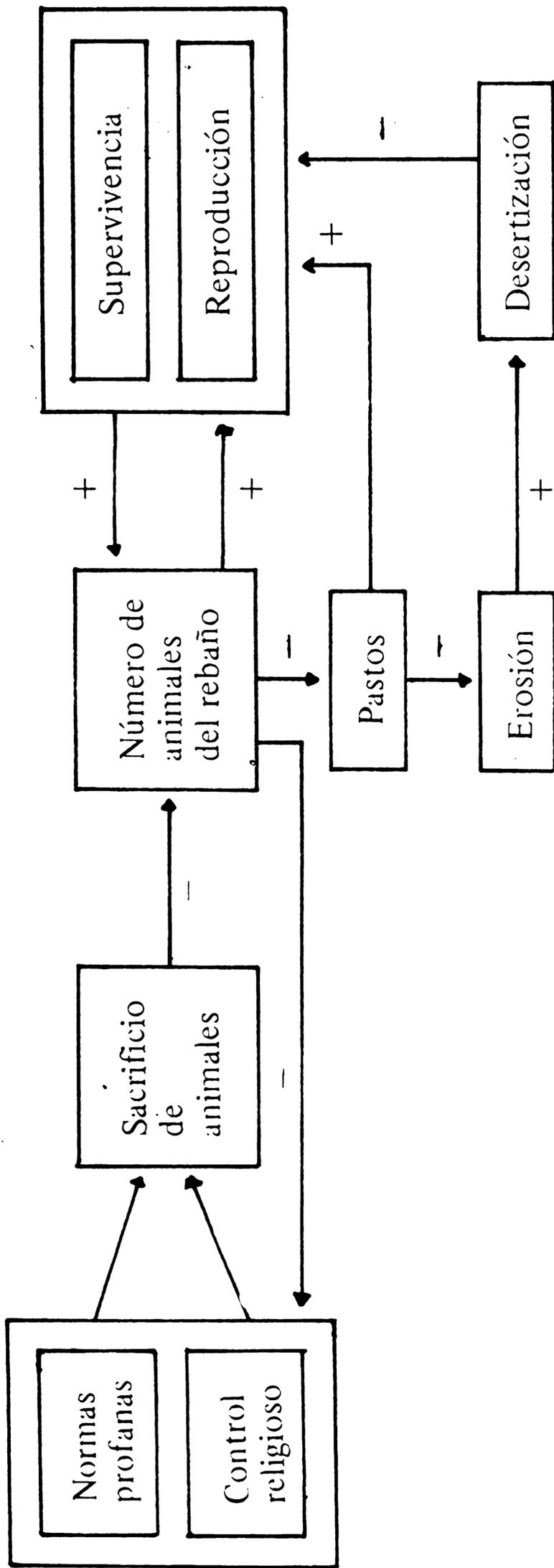
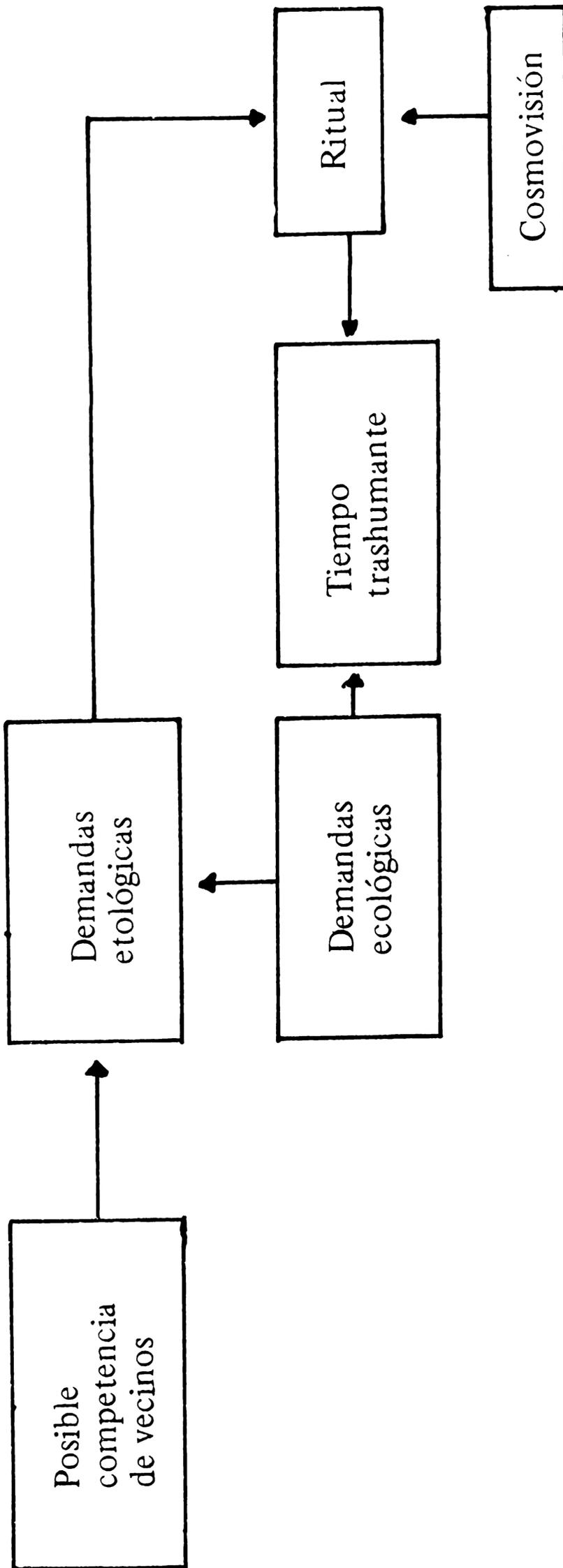


Fig. No. 2



Circuito de control del equilibrio ecológico. El sentido de las flechas indica que las modificaciones en el primer elemento producen modificaciones en el segundo. El signo (+) indica modificaciones en el mismo sentido (cuando aumenta uno aumenta el otro y viceversa). El signo (-) indica modificaciones en sentido contrario (cuando aumenta uno disminuye el otro y viceversa).

Fig. No. 3



NOTA

Agradecemos a los Licenciados José María Gerling y Mario Sánchez Proaño la inapreciable colaboración que nos brindaron en los viajes de investigación, al Licenciado Marcelo Sztrun, las sugerencias respecto de la interpretación y graficación de los lazos significante—significado de los cuadros Nos, 2a. y 2b., y a la señorita Marcela Carolina Merlino su paciente trabajo de copia de los manuscritos y la confección de las figuras que acompañan al texto.

BIBLIOGRAFÍA

- EARLS, John y SILVERBLATT, Irene.
1976 "La realidad física y social en la cosmología andina", *Actas del XLII Congreso Internacional de Americanistas*, 4; Paris, 299—235.
- ELIADE, Mircea
1967 *Lo sagrado y lo profano*, Madrid.
- FLORES OCHOA, Jorge A.
1977 "Pastores de alpaca en los Andes", en Flores Ochoa, Jorge A. (Ed.) *Pastores de Puna*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 15—52.
- MERLINO, Rodolfo J.
1979 "Pastoreo y agricultura en el Altiplano Meridional: Aspectos cosmovisionales y religiosos. En prensa en *Actas del IV Congreso Peruano del Hombre y la Cultura Andina*, Cusco.
- MERLINO, Rodolfo J. y RABEY, Mario A.
1978 "El cielo agrario-ritual en la Puna argentina", *Relaciones* (Soc. Arg. de Antropología), 12: 47—70.
- MERLINO, Rodolfo J. y RABEY, Mario A.
1979 "Ecología cultural de la Puna Argentina I: Historia de los ecosistemas culturales". En prensa en *Actas del III Congreso Internacional de Camélidos Sudamericanos*, Viedma, Río Negro, Argentina.
- MERLINO, Rodolfo J. y RABEY, Mario A.,
s.d. "Ecología cultural de la Puna argentina II: La estructura de los ecosistemas sudamericanos", Punta Arenas.
- VALDERRAMA FERNANDEZ, Ricardo y ESCALANTE GUTIERREZ, Carmen
1977 *Gregorio Condori Mamani. Autobiografía*. Cusco, Centro de estudios rurales andinos "Bartolomé de las Casas".
- ZERRIES, O.,
1962 *Les religions des peuples archaïques de l'Amérique du Sud*. En *Les Religions Américaines*. Paris, 327—474.