

allpanchis

# allpanchis

Año LI, núm. 93. Arequipa, enero-junio de 2024  
DOI: <https://doi.org/10.36901/allpanchis.v51i93>

## COMITÉ EJECUTIVO

### DIRECTOR

Dr. Alejandro Estenós Loayza (Universidad Católica San Pablo, Perú)

### SUBDIRECTOR

Dr. Ricardo Cubas Ramacciotti (Universidad de los Andes, Chile)

### SECRETARIA EJECUTIVA

Mg. Pamela Cabala Banda (Universidad Católica San Pablo, Perú)

### EDITOR

Dr. Carlos Zegarra Moretti (Universidad de Bonn, Alemania)

### AYUDANTE EDITORIAL

Bach. Jesús Concha Gonzales (Universidad Católica San Pablo, Perú)

## CONSEJO DE REDACCIÓN (2022-2025)

Ananda Cohen-Aponte (Cornell University, Estados Unidos)  
Carlos Arrizabalaga Lizárraga (Universidad de Piura, Perú)  
Claudia Brosseder (University of Illinois at Urbana Champaign, Estados Unidos)  
Caroline Cunill (École des Hautes Études en Sciences Sociales - CERMA, Francia)  
Ascensión Martínez Ríaza (Universidad Complutense de Madrid, España)  
Rafael Sánchez-Concha Barrios (Instituto Riva-Agüero, Perú)  
Vera Tyuleneva (Universidad San Martín de Porres, Perú)  
Brendan Weaver (Stanford University, Estados Unidos)

## CONSEJO CIENTÍFICO ASESOR (2022-2025)

Fernando Armas Asín (Universidad del Pacífico, Perú)  
Osmar Gonzales Alvarado (Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú)  
Armando Guevara Gil (Universidad para el Desarrollo Andino, Perú)  
Renzo Honores (Instituto Internacional de Derecho y Sociedad, Perú)  
José de la Puente Brunke (Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú)  
Bernard Lavallé (Université de la Sorbonne Nouvelle - Paris III, Francia)  
Carmen McEvoy (Sewanee University, Estados Unidos)  
Imelda Vega-Centeno (Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Perú)

## ENTIDAD EDITORA

© Universidad Católica San Pablo – Centro de Estudios Peruanos

Dirección postal:

Urb. Campiña Paisajista S/N Quinta Vivanco, Barrio de San Lázaro  
Arequipa, Perú  
Telefax: (51-54) 605630

Para colaboraciones, suscripciones y canjes, escribir al correo electrónico  
<allpanchis@ucsp.edu.pe>

Sitio web: <<http://revistas.ucsp.edu.pe/index.php/Allpanchis>>

## PORTADA

Comunidad andina congregada ante la iglesia de Chinchero (Instituto de Pastoral Andina)

*Allpanchis*, revista académica internacional fundada en 1969 por el Instituto de Pastoral Andina (Cusco), publica con una periodicidad semestral artículos relacionados con el mundo andino desde una perspectiva multidisciplinar. Con el nombre original de *Allpanchis Phuturinga* («nuestra tierra dará su fruto»), la revista es editada actualmente por el Centro de Estudios Peruanos de la Universidad Católica San Pablo (Arequipa) y sigue siendo un espacio para la difusión de estudios científicos originales e inéditos desde las ciencias sociales y humanidades. Su especial énfasis geográfico es la zona andina, sin excluir otras experiencias americanas.

Las opiniones expuestas en los trabajos publicados en la revista son de exclusiva responsabilidad de sus autores. Se autoriza la reproducción total o parcial de los originales publicados en *Allpanchis* citando la fuente. Se ruega enviar aviso de las republicaciones a la Secretaria Ejecutiva de la revista.

*Allpanchis* se publica con una licencia de Creative Commons bajo las siguientes condiciones: CC-BY (versión 4.0), la cual autoriza el intercambio, el uso y la adaptación de artículos siempre que el crédito esté asegurado para los autores.

Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú, D. L. 98-566

**ISSN impreso: 0252-8835**

**ISSN en línea: 2708-8960**

Impreso en Lettera Gráfica S. A. C.

Av. La Arboleda 431, Ate, Lima-Perú





## ÍNDICE

<b>PRESENTACIÓN</b>	9
<i>Los ritos ganaderos amerindios cincuenta años después. Asedios etnográficos a las relaciones entre humanos y animales desde los Andes y más allá. Presentación al dossier</i>	
<i>Amerindian rituals, cattle, and other non-humans 50 years later. ethnographic approaches to human-animal relationships in the Andes and beyond</i>	
Juan Javier RIVERA ANDÍA	
<b>DOSSIER</b>	
<i>Reflexiones acerca del irpado o «casamiento» en los ritos ganaderos altoandinos</i>	25
<i>Reflections on the irpado or animal wedding in Highland Andean herding rituals</i>	
Julieta ELIZAGA	
<i>Una herranza de tipo Janja, medio siglo después</i>	69
<i>A Janja-Type Cattle Branding Herranza, Half a Century Later</i>	
Joaquín MOLINA	

<p><i>Tauromaquia sin sangre: resistencia, arte andino y celebración</i>  <i>Bloodless bullfighting: resistance, Andean art, and celebration</i>  Indira Viana CABALLERO</p>	135
<p><i>Un balance de los estudios de la simbología de las montañas en los Andes</i>  <i>Summary vision on the symbology of the sacred mountains of the Andes</i>  Sabino ARROYO</p>	163
<p><i>Imágenes y cuerpos del ñandú (rhea americana) en las celebraciones de los gom: paisaje, caza y fiesta en el Gran Chaco sudamericano</i>  <i>Images and bodies of the ñandú (rhea americana) in the celebrations of the gom people: landscape, hunting and feast in the South American Gran Chaco</i>  Emilio ROBLEDO</p>	203
<p><i>El cuidado de los rebaños en Isluga</i>  <i>Caring for herd animals in Isluga</i>  Penelope DRANSART</p>	249
<p><i>Lugares propios en territorios comunes: la constitución del hogar entre los pastores del centro-sur andino</i>  <i>Home-Making among South Andean Pastoralist</i>  Axel E. NIELSEN</p>	315
<p><i>El cambio climático y el desasosiego animal en la Cordillera Vilcanota, Perú</i>  <i>Herding at the Edges: Climate Change and Animal Restlessness in the Peruvian Andes</i>  Allison CAINE</p>	343
<p><i>Cuatro rituales pastorales andinos</i>  <i>Four Andean pastoral rituals</i>  Ricardo VALDERRAMA y Carmen ESCALANTE</p>	381

*Un llamado a la etnografía del pastoralismo desde la arqueología de los Andes y algunas notas sobre la (in)definición de rito. Reseña del libro The Archaeology of Andean Pastoralism de José M. Capriles y Nicholas Tripcevich (editores) (Albuquerque: University of New Mexico Press, 2016)* 401

*A call for an Ethnography of pastoralism from Andean Archaeology and some notes on the (lack of) definition of ritual. Review of the Book The Archaeology of Andean Pastoralism by José M. Capriles and Nicholas Tripcevich (editors) (Albuquerque: University of New Mexico Press, 2016)*

Juan Javier RIVERA ANDÍA

*En busca de un equilibrio: el valor de la etnografía y la pertinencia de la ideología. Reseña de La herraanza de Pasco. Celebración de la vida a cargo del Proyecto Qbapaq Ñan (Lima: Ministerio de Cultura, 2014)* 407

*In search of an equilibrium: the value of Ethnography and the pertinence of ideology. Review of La herraanza de Pasco. Celebración de la vida. Proyecto Qbapaq Ñan (Lima: Ministry of Culture, 2014)*

Juan Javier RIVERA ANDÍA

*Un descubrimiento mayor para la etnografía andina y un recuento teórico fundamental de la antropología de la religión. Reseña del libro de Frank Salomon, At the Mountains' Altar: Anthropology of Religion in an Andean Community (Routledge, 2018)* 421

*A Major Discovery in Andean Ethnography and a Fundamental Account of the main Theories in Anthropology of Religion*

Juan Javier RIVERA ANDÍA

#### ARTÍCULOS ACADÉMICOS

*Judeoconvertos entre Lima y Cartagena. Redes económicas y sociales Jewish converts between Lima and Cartagena, economic and social networks* 433

María Cristina NAVARRETE

Cruzando los Andes (1890-1891). *Los escritos de Fannie B. Ward sobre el Perú de la posguerra*

Cruzando los Andes (1890-1891). *Fannie B. Ward's Writings About Peru in the Postwar Era*

AINAÍ MORALES-PINO

**LOS RITOS GANADEROS AMERINDIOS CINCUENTA AÑOS DESPUÉS.  
ASEDIOS ETNOGRÁFICOS A LAS RELACIONES ENTRE HUMANOS  
Y ANIMALES DESDE LOS ANDES Y MÁS ALLÁ.  
PRESENTACIÓN AL DOSSIER**

*A la memoria de Marie-France Souffez y Alejandro Ortiz Rescaniere*

**1. BREVE NOTA PRELIMINAR SOBRE EL CONTEXTO DEL DOSSIER**

Intentaremos, antes que nada, señalar algunos elementos que podrían ayudar a contextualizar el presente número especial de *All-panchis*, la revista que hace medio siglo publicara varios números especiales de gran importancia para la etnografía andina. Este número llega al final de dos décadas (entre 2003 y 2023) de esfuerzos individuales y colectivos (involucrando una quincena de autores americanistas reunidos en al menos cuatro libros) en tres frentes más o menos complementarios.

El primero buscó acercarse a los ritos ganaderos andinos realizados en una región y un tiempo concretos. Fue así como, hace un cuarto de siglo, un estudiante universitario de los barrios marginales de Lima iniciara la escritura, bajo la supervisión de Alejandro

Ortiz Rescaniere, de su tesis de grado.<sup>1</sup> El círculo se cerraría con la publicación, en Buenos Aires (Rivera, 2016), de algunas reflexiones etnográficas adicionales basadas también en nuestras observaciones en el valle del Chancay en 1999.<sup>2</sup>

El segundo frente ha buscado tomar en cuenta las transformaciones del rito ganadero. Con este fin, nos enfocamos en hacer posible la reflexión sobre los cambios sobrevenidos en un contexto específico dentro de una misma región (la cuenca alta del valle del Chancay), con una distancia de aproximadamente cuatro décadas (entre 1963 y 1999). Seguimos convencidos de que esta labor es necesaria si queremos llegar a entender seriamente lo que tantas veces se ha dado por sentado al hablar de «cambios culturales» o «transformaciones sociales» (cf. Matos Mar y Whyte, 1966). Esta labor de rescate, transcripción y edición de un conjunto de fuentes etnográficas olvidadas —como la de las libretas de campo de Alejandro Vivanco (2012)— fue llevada a cabo gracias al apoyo de Luis Díaz Viana (investigador del Consejo Superior de Investigaciones Científicas) y Manuel Gutiérrez Estévez (mi supervisor de tesis doctoral), entre los años inmediatamente posteriores a mi partida del Perú.<sup>3</sup> Un esfuerzo similar es ahora emprendido, en el caso de las fichas etnográficas de José María Arguedas relacionadas con el valle del Mantaro, por el artículo de Joaquín Molina en este *dossier*.

- 
- 1 Su título completo es: *Arrebatat y fecundat: aproximaciones a los significados y concepciones en torno a los ritos de marcación de ganado en una comunidad campesina de la cuenca alta del río Chancay* (Rivera, 2000). Parte de esta tesis, junto con los primeros documentos del archivo de Alejandro Vivanco dedicados a la herraanza del Chancay, fue publicada algunos años después (Rivera, 2003).
  - 2 Una tercera etnografía, relacionada con la participación de los músicos en los ritos ganaderos del valle del Chancay, se publicó bajo el título de *Músicos en los Andes* y en colaboración con Adriana Dávila Franke (Rivera y Dávila, 2015).
  - 3 Creemos, por ejemplo, que es gracias a trabajos como los de Vivanco —y también los de Emilio Mendizábal Losack (1964)— que podremos vislumbrar las versiones andinas del cosmopolitismo amerindio, a través del papel del ganado de origen europeo en rituales antes dedicados, como lo muestran ambos autores, al ganado de origen nativo.

Finalmente, el tercer frente se esforzó en promover comparaciones tanto dentro como fuera del área andina. La principal publicación al respecto apareció en Alemania (Rivera, 2016) gracias al apoyo del *Abteilung für Altamerikanistik* de la Universidad de Bonn, cuyas contribuciones a la americanística son casi tan antiguas como *Allpanchis* (Hartmann, 1984).<sup>4</sup> Este es el frente en el que quisiéramos inscribir el *dossier* que el lector tiene ahora en sus manos gracias a *Allpanchis* (que permite así el retorno al Perú de estas humildes investigaciones, luego de casi un cuarto de siglo en una suerte de exilio).

## 2. APUNTES PARA UNA DEFINICIÓN CABAL DE LA HERRANZA

Antes de presentar el contenido de este número especial, y ya resumidos los antecedentes del mismo, quisiéramos abordar, muy brevemente, cómo definimos los ritos ganaderos. Una definición cabal de estos ritos debería, a nuestro entender, tomar en cuenta todas las variantes de este ritual, incluyendo aquellas menos conocidas o aparentemente extravagantes. Este fue el desafío intelectual representado por nuestras observaciones del llamado «rodeo» del valle del Chancay. En efecto, si algunos de sus elementos podían encajar perfectamente con otras descripciones andinas de la herranza —por ejemplo, la «pulla» y los «auquillos»—; otros resultaban más bien distintivos —como la danza del «kiwyu» y la oposición «capitanes»/«vasallos»—.

¿Qué podía persistir, frente a estas diferencias, como elementos constitutivos de una posible definición de la herranza? Nuestra propuesta sigue siendo en apariencia muy simple, pero en realidad,

---

4 Esta experiencia fue replicada en otras dos colecciones sobre estudios amerindios que organizamos en torno al infortunio (Rivera, 2015), registros orales y visuales (Rivera, 2019), el extractivismo (Ødegaard y Rivera, 2019) y entidades no humanas (Rivera [ed.], 2019).

creemos, reveladora. Lo que nos propusimos fue partir de una característica visiblemente intrínseca del rito ganadero (visible en la medida en que resulta evidente, no solo para el observador externo sino también, en buena medida, para sus participantes). Fue así como llegamos a la idea de apropiación. Es decir, definimos la fiesta del ganado, en primera instancia, como un intento de apropiarse del ganado.

Ahora bien, una vez adoptada esta definición mínima, podemos abordar lo que hemos llamado su aspecto revelador. Este se deriva del, por así decirlo, «campo de fuerzas» en el que se lleva a cabo esta apropiación. El campo al que aludimos es el que convierte, *de facto*, la apropiación del ganado en una disputa. Esta operación es una consecuencia directa de las fuerzas que, por así decirlo, afectan la naturaleza u ontología del ganado. Una de estas fuerzas está constituida por los participantes humanos de la herranza (esto es, los ganaderos o, como se los llama en el Chancay, «crianderos»). La otra fuerza omnipresente en los ritos ganaderos es un contrincante no humano que se disputa la propiedad del ganado con aquellos: los cerros o «espíritus tutelares» (llamados, en el valle de Chancay, «auquillos»). Ahora bien, si los cerros aparecen en la herranza como contrincantes de los humanos, esto se debe a que, como lo muestra la etnografía existente, el ganado les pertenece, al menos en su origen —sea de forma directa o indirecta (por ejemplo, por medio de las miniaturas conocidas como *illas*)—. Este campo de fuerzas es el que convierte la apropiación, intrínseca a la herranza, en la escenificación de un enfrentamiento.

En resumen, la definición de la herranza en términos de apropiación, junto con el reconocimiento de la agencia de los cerros en el campo de fuerzas del rito, nos permite el entendimiento de la herranza como una disputa. Una de las consecuencias de reconocer el aspecto beligerante de la herranza es la siguiente. El reconocimiento de esta disputa vuelve imposible la comprensión de los ritos ganaderos tal como estos han sido predominantemente conceptualizados hasta el presente. Aludimos aquí al conjunto de

aquellas narrativas donde los conceptos de reciprocidad simétrica y ofrenda respetuosa entre humanos y no humanos prevalecen. De hecho, este predominio, a nuestro entender, solo es posible si se ignora u omite el papel de la confrontación en la herranza (véase, por ejemplo, nuestra reseña del libro *La herranza de Pasco* en este mismo número especial).

Cabe aclarar que no estamos proponiendo que la herranza carezca de elementos como la reciprocidad simétrica y la ofrenda respetuosa. Lo que intentamos es, más bien, destacar que estas características se restringen a un aspecto del ritual ganadero (o a una fase, tal como sucede en variantes como las del rodeo del valle del Chancay). Es decir, la reciprocidad y la ofrenda están efectivamente presentes en la herranza. Sin embargo, esta presencia predominante se restringe a lo que podríamos llamar su aspecto o etapa conciliadora, aquella donde el ganado ya ha sido arrebatado a sus dueños no humanos. Es precisamente porque entonces ya se ha arrebatado el ganado a los cerros que entonces se debe intentar conciliar con ellos. Así, en realidad, la misma búsqueda de reciprocidad y entrega de ofrendas presupone la beligerancia, la fase o aspecto donde predomina la disputa. Beligerancia y conciliación, pues, son dos momentos complementarios y sucesivos de la herranza. Por tanto, una definición cabal de la misma requiere prestar atención a ambas si quiere abarcar todas las variantes del fenómeno y no solo aquellas que responden a una cierta visión ideológica y exógena de las cosmovisiones andinas.

Recientemente, hemos intentado ilustrar la conjunción de beligerancia y conciliación por medio de un modelo etnográfico amazónico: el de la «depredación familiarizante» —elaborado por Carlos Fausto (Rivera, 2022). Aquella ilustración, evidentemente, no puede sino constituir también una crítica de la ausencia de modelos similares en la etnografía de la herranza andina. Una definición que solo abarca de forma parcial los aspectos de la herranza que intentamos observar difícilmente nos permitiría entender la relevancia de

este rito en los Andes. Así, por ejemplo, y solo en lo que respecta a la etnografía del valle del Chancay, encontramos que la herraanza constituye también un comentario crítico de varios dilemas contemporáneos que conciernen a sus celebrantes<sup>5</sup> y, por tanto, de las relaciones entre humanos y no-humanos en contextos tan urgentes y graves como el del Antropoceno. ¿Cómo problematiza la herraanza, por ejemplo, las relaciones de apropiación que atraviesan hoy los agudos conflictos relacionados con los pueblos indígenas americanos y el aparentemente irrenunciable extractivismo?

### 3. SOBRE EL CONTENIDO

Estas pocas certezas y más de un cuestionamiento inspiran los artículos, notas de campo, traducciones, reelaboraciones y reseñas reunidos en este *dossier* en torno a las relaciones amerindias entre humanos y animales en cuatro países sudamericanos —Argentina, Chile, Bolivia y Perú (tanto el centro con Pasco y Junín, como el sur con Ayacucho, Puno y Cusco)—.

El artículo de Julieta Elizaga Coulombié está dedicado a una secuencia ritual usualmente presente en las herraanzas de los Andes: la celebración del «matrimonio» de una pareja de animales seleccio-

---

5 En trabajos anteriores exploramos cómo la herraanza constituía un comentario crítico sobre diversos aspectos, desde el paso de la mocedad a la edad adulta hasta la influencia de la urbe y las dinámicas del mercado nacional y la migración sobre la vida campesina y la actividad ganadera (Rivera, 2016). Evidentemente, las capas de significado que pueden cubrir un rito bien pueden ser múltiples. Por ejemplo, una capa adicional que nosotros apenas hemos insinuado (Rivera, 2003, pp. 50-59, 69-72, 532-538) tiene que ver con las consecuencias, para lo que Graeber y Wengrow (2021, p. 118) llaman «imaginación política», tanto de la marcada temporalidad (y dualidad) de las autoridades de la herraanza (llamados «capitanes» en el valle del Chancay) como de la estacionalidad de los asentamientos de estas poblaciones de la sierra de Lima. Acerca de variaciones estacionales y sus consecuencias rituales, éticas y cosmológicas en los Andes, véase Gose (1994).

nada del rebaño, sea entre ellos o con dos contrapartes humanas. El trabajo de Elizaga nos aproxima a una variante de esta secuencia ritual llamada *irpa* en Macusani (Puno) —y, en el área central, se la llama *pulla* (Rivera, 2003, pp. 212-213) o quizá *puhya*, «bullir» (Adelaar, 1982, p. 64)—, que puede centrarse en la fertilidad del ganado una vez que este ha sido ya arrebatado a sus propietarios no humanos. Sus asedios a los sentidos sociocosmológicos de la *irpa* incluyen el registro de la polisemia de vocablos indígenas, el tatuado o diseño sobre los cuerpos de los animales casaderos, y las asociaciones del ganado con un ave originaria de Sudamérica, la huallata o ganso andino (*Oressochen melanopterus*) —que recuerda aquella con la perdiz andina o *kimyu* (*Nothoprocta pentlandii*) en el valle del Chancay (Rivera, 2003, pp. 139-146)—. Basado en observaciones de campo propias y en etnografías fundamentales —como aquella de Penelope Dransart (2002), uno de cuyos capítulos ofrecemos traducido en este *dossier*—, este trabajo de Elizaga otorga, además, pistas importantes sobre las posibles aplicaciones de modelos interpretativos extraandinos (como el perspectivismo) a esta secuencia ritual de la herraanza.

El segundo artículo, de Joaquín Molina, nos ofrece, como mencionamos antes, una perspectiva comparativa y diacrónica sobre los rituales ganaderos andinos. Así, encontramos no solo las propias observaciones de campo del autor en el valle del Mantaro, sino también las famosas y difícilmente accesibles encuestas etnográficas, hechas a profesores de las escuelas de todo el país, que reuniera José María Arguedas en los últimos años de su vida. El uso de este archivo —hasta donde sabemos, nunca estudiado antes—<sup>6</sup> nos ofrece una oportunidad similar, para la etnografía del valle del Mantaro, a la que nos brindan, en el valle de Chancay, el archivo

---

6 Este enorme archivo etnográfico, siempre ubicado en el Museo Nacional de la Cultura Peruana, no tiene parangón dentro del Perú, pero parece haberse constituido de forma paralela a esfuerzos similares en Bolivia y Argentina. Una historia comparativa del mismo está todavía pendiente.

de Alejandro Vivanco (2012) —también estrechamente ligado a su relación con Arguedas (Rivera, 2001)—.<sup>7</sup> Ambos casos especialísimos nos brindan la posibilidad de analizar en detalle las transformaciones de los ritos y cosmologías andinos en las últimas décadas. Se trata, pues, también de un aporte fundamental para la verdadera comprensión de los cambios en las sociedades rurales en el Perú.

El artículo de Indira Viana Caballero nos trae de vuelta a un área de Ayacucho (Perú), en la cual se condujeran ya algunas investigaciones de campo a inicios de los noventa. También constituye, pues, un material importante para el estudio antropológico de las transformaciones rituales. Pero, además, es remarcable, en este trabajo, su análisis del papel del humor en el ritual andino; en este caso, en las corridas de toros. Así, Viana Caballero nota la introducción, en las corridas celebradas en Andamarca, de bufones travestidos al lado de los toreros y de la interdicción de matar o incluso herir a los toros. Ambas características, que recuerdan ciertas prácticas contemporáneas de la península ibérica (conocidas como «recortes»), parecen dejar de lado aquellas prácticas más bien sangrientas, puestas de relieve desde el indigenismo mismo. El objetivo ya no parece ser el sometimiento del toro, sino un encuentro lúdico entre humanos y ganado (y quizá, también, la adopción creciente de un discurso de rasgos ecologistas). Las descripciones de Caballero brindan también las bases para pensar otros escenarios andinos donde la corrida clásica y la «corrida hilarante» sean paralelas o alternantes en vez de sucesivas. Finalmente, se ilustra también el papel de las competiciones en el ritual andino cuando se describe la importancia dada a la rivalidad por encima de la victoria. Nos atrevemos a sugerir que, si la competición llega a valorarse más que la victoria sobre los contrincantes, esto se debe a que aquella (variante, a su vez, de la beligerancia o enfrentamiento) constituye la dinámica fundamental del rito.

---

7 Junto con el trabajo pionero de Emilio Mendizábal Losack (1964) y el archivo fotográfico inédito de Alejandro Ortiz Rescaniere sobre el rodeo de Pacaraos a inicios de los sesenta.

Por su parte, el artículo de Sabino Arroyo nos acerca a un elemento fundamental de los ritos ganaderos andinos: la influencia de los cerros sobre la ontología y la vida del ganado y los humanos. Se trata, como hemos intentado sugerir más arriba, de un componente clave para entender la dinámica y el sentido beligerantes de todas las variantes de la herraanza. Su abordaje, que toma en cuenta tanto las etnografías clásicas (de las cuales ofrece, además, someros pero útiles balances) como las propias observaciones etnográficas del autor, ofrecen un punto de vista comparativo sobre distintas comarcas del sur andino peruano. Otro trabajo de dos autores clásicos para la etnografía andinista comprendido en este *dossier* es el de Carmen Escalante y, póstumamente, Ricardo Valderrama. Las notas de campo incluidas en este artículo abordan otros aspectos igualmente fundamentales para la comprensión cabal de los ritos ganaderos del sur peruano. Nos complace, además, que la obra de un experto como Valderrama, lamentablemente interrumpida por su desaparición reciente, pueda continuar difundiéndose gracias a *Allpanchis*.

El último artículo de este *dossier* es el de Emilio Robledo, antropólogo especialista en un área tan importante (en términos de sus posibilidades comparativas) como poco conocida por la etnografía andina —con la honorable excepción de las publicaciones, durante tres décadas, de continuos trabajos de especialistas en el Chaco en la revista *Anthropologica* de la Pontificia Universidad Católica del Perú, desde Celia Mashnshnek (1991) hasta Florencia Tola (2020)—. Como en el caso de las contribuciones de Frédéric Saumade y Ana Valenzuela sobre la tauromaquia mexicana y el rodeo americano en nuestra compilación sobre ritos ganaderos andinos (Saumade, 2014; Saumade y Valenzuela, 2014), la inclusión de este valioso artículo de Robledo aquí obedece a nuestra certeza de que el estudio de aquellos no podrá desarrollarse sin un constante ejercicio comparativo. Las promesas de estas posibilidades comparativas entre los Andes y el Chaco, al menos en lo que concierne a las relaciones entre humanos

y ganado, puede ilustrarse, por ejemplo, con trabajos recientes como el de Rodrigo Villagra (2013). En su artículo, Robledo aborda la relación de los qom (también llamados toba) del curso medio del río Bermejo (Argentina) con el ñandú (*Rhea americana*). Sus reflexiones sobre esta ave originaria de Sudamérica (como las ya mencionadas perdiz y huallata, tan íntimamente vinculadas a los ritos ganaderos) sobrepasan la cinegética para abordar las relaciones entre este animal y el paisaje, la memoria, la cosmología y el ritual amerindios. El artículo de Robledo constituye, pues, todavía otra oportunidad para la comparación entre las etnografías de los Andes y del Chaco.

Además de estos seis artículos inéditos, este *dossier* ha querido incluir tres traducciones de textos fundamentales para el estudio de las relaciones entre humanos y no humanos en los Andes. Nos referimos al libro de Penelope Dransart titulado *Earth, Water, Fleece and Fabric: An Ethnography and Archaeology of Andean Camelid Herding* (2002), uno de cuyos principales capítulos aparece aquí por primera vez en español (y que también es discutido por el artículo de Julieta Elizaga). Seleccionamos el capítulo titulado «Caring for herd animals in Islugá» debido a que se trata de una etnografía ejemplar de los cuidados del ganado que los pastores (en la sierra de la región de Tarapacá, Chile) llevan a cabo diariamente a lo largo de las estaciones del año. Además de su ejemplaridad, la etnografía de Dransart nos ofrece un panorama quizá menos usualmente descrito que los a menudo espectaculares rituales ganaderos (a los que muchas etnografías suelen restringirse).

La segunda traducción que ofrecemos es la de «Home-Making among South Andean Pastoralist», capítulo originalmente publicado en *The Archaeology of Andean Pastoralism*, bajo la dirección de José M. Capriles y Nicholas Tripcevich (2016). Este trabajo de Axel Nielsen ofrece una descripción del uso y distribución del espacio (corrales, pastos, estancias y casas) entre familias de «llameros» que celebran el *k'illpa* o enfloramiento en la provincia Sud Lípez (Potosí, Bolivia). Creemos que el detalle de estas descripciones difícilmente tiene parangón.

La tercera y última traducción es también una versión revisada, por la misma autora, de un reciente trabajo titulado *Herdling at the Edges: Climate Change and Animal Restlessness in the Peruvian Andes* (Caine, 2022). Aquí, Allison Caine examina algunos de los dilemas del Antropoceno en la coproducción de antagonismos y colaboraciones entre humanos y ganado, explorando sobre todo el concepto quechua de *k'ita* o desasosiego.

Finalmente, nuestro *dossier* concluye con tres reseñas firmadas por el autor de estas líneas, todas relacionadas, en mayor o menor medida, con las relaciones entre humanos y no humanos y con los ritos ganaderos en los Andes. La primera concierne al ya mencionado libro *Andean Pastoralism* de Capriles y Tripcevich, donde abordamos sus categorías de análisis, su apelación a la etnografía y su propuesta general de que «la arqueología de la domesticación de camélidos encierra la promesa de comprender un proceso que no tiene analogía en ninguna parte del mundo» (2016, p. 17). Nuestra segunda reseña se concentra en *La herraña de Pasco. Celebración de la vida* (Proyecto Qhapaq Ñan, 2014), un ejemplo, en nuestra modesta opinión, de una valiosa etnografía innecesariamente recubierta de distorsiones «teóricas» —un rasgo que, lamentablemente, parece permear mucha de la etnografía reciente, incluyendo aquella importante veintena de libros publicados por el Ministerio de Cultura del Perú entre 2009 y 2022—. Finalmente, presentamos también una reseña de *At the Mountains' Altar* de Frank Salomon (2018), en la que intentamos resaltar algunos de sus remarcables descubrimientos etnográficos relacionados con los ritos ganaderos en una comarca adyacente al valle del Chancay, en la sierra de Lima: una portentosa *illa* o amuleto en forma de ganado (que Salomon llama «*illa* suprema»), un vocablo para hablar de la propiedad del ganado (*unanchar*), una casa ceremonial dedicada especialmente a los ritos ganaderos (*Jankil Wayi*), y unos cantos rituales llamados *tinyas*; entre otros.

#### 4. COLOFÓN-DIATRIBA

Tal es, pues, el contenido del *dossier* que los amables lectores tienen en sus manos. En su conjunto, la reunión de estos artículos, traducciones y reseñas intentan ir a contracorriente del actual escamoteo de la etnografía andina en el Perú. Expliquémonos. La necesidad de pensar críticamente el desarrollo de la etnografía en los Andes peruanos ha sido enunciada recientemente en los recuentos existentes, algunos de los cuales hemos discutido en el pasado (Rivera, 2005a, 2005b, 2011). Además, en ciertos casos, como en el papel del valle del Chancay en las investigaciones conducidas desde el Instituto de Estudios Peruanos, esta reflexión incluso se ha intentado (Ortiz Rescaniere, 1998; Rivera, 2001; Rénique, 2014; Sandoval, 2014). Sin embargo, una parte de estos esfuerzos parece haberse abocado a una cierta incriminación de la etnografía existente cuando se trata de criticar las falencias de la antropología peruana.

Nosotros creemos que de lo que se trata es justamente de lo contrario: necesitamos reivindicar la etnografía, pues es su ausencia la que explica la poca o mala antropología que podamos tener hoy en el Perú (Rivera, 2021). Y las consecuencias de un tal estado de la antropología no son menores cuando vemos que cunden la promoción y adopción —sobre todo en la llamada esfera pública pero no solamente allí— de figuras como la «Madre tierra» y de prácticas como las «ofrendas respetuosas», tomadas como estándares de regiones consideradas más indígenas.<sup>8</sup> Solo en el caso de los ritos ganaderos es ese manto homogeneizador el que hace tan difícil vislumbrar la fase beligerante de la herranza, junto con su siempre mucho más

---

8 Véase, por ejemplo, el caso de los ritos propiciados por instituciones educativas de la costa lambayecana cuando intentan representar el mundo de la sierra de su departamento por medio de emblemas y prácticas que no existen en esa comarca. El video, subido el 14 de noviembre de 2019, se encuentra disponible en la cuenta en Facebook de la UGEL Ferreñafe ([https://www.facebook.com/watch/live/?ref=watch\\_permalink&v=658765347985845](https://www.facebook.com/watch/live/?ref=watch_permalink&v=658765347985845)).

descrita fase conciliatoria. Pero creemos que, evidentemente, los equívocos y ausencias van lamentablemente mucho más allá.

Como hechura del Perú, no puede sino sublevarnos el estado actual de nuestra disciplina allí donde debería tener uno de sus centros de reflexión globales (y allí donde más se la necesita para combatir la crasa ignorancia y desprecio que las narrativas de la represión política hondean hoy con particular crudeza). En este tenso contexto, nuestro *dossier* quisiera rendir homenaje a los inicios mismos de *Allpanchis*, cuyos primeros números aparecieron precisamente bajo el signo de la etnografía. Su tercer número, por ejemplo, dedicado a los ritos ganaderos —con autores como Carlos Vivanco, Luis Dalle, Carmela Cuba o Julio Delgado— no puede sino traernos a la mente otras revistas que nos dieron las primeras pistas y alientos en la descripción de la herranza; revistas que todavía subsisten en el cruel medio académico peruano, aunque hayan terminado por replantear su relación con la investigación antropológica —como, por ejemplo, la *Revista del Museo Nacional* donde se publicara la ya citada descripción de Emilio Mendizábal Losack (1964)—. Finalmente, este humilde *dossier* quisiera servir de homenaje a una peruanista con un enorme aprecio por la etnografía andina, a una gran conocedora de esta, quien lamentablemente ya no está con nosotros, Marie-France Souffez (1940-2021). Doy testimonio que, sin su presencia en el Perú, mucho menos aliento hubiera tenido nuestro empeño.

Juan Javier RIVERA ANDÍA

Coordinador del *dossier*

Polish Institute of Advanced Studies - PIASt (Varsovia, Polonia)

## REFERENCIAS

ADELAAR, Willem (1982). *Léxico del quechua de Pacaraos*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

- CAPRILES, José M. y Nicholas TRIPCEVICH (eds.) (2016). *The Archaeology of Andean Pastoralism*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- DRANSART, Penny (2002). *Earth, Water, Fleece and Fabric. An Ethnography and Archaeology of Andean Camelid Herding*. Londres: Routledge.
- GOSE, Peter (1994). *Deathly Waters and Hungry Mountains: Agrarian Ritual and Class Formation in an Andean Town*. Toronto: University of Toronto Press.
- GRAEBER, David y David WENGROW (2021). *The Dawn of Everything. A New History of Humanity*. Nueva York: Farrar, Straus y Giroux.
- HARTMANN, Roswith (1984). Estudios Americanistas de Bonn. *Revista Andina*, núm. 3, pp. 299-307.
- MATOS MAR, José y William F. WHYTE (1966). *Proyecto de estudio de cambios en pueblos peruanos: cambios en la sociedad rural*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- MENDIZÁBAL LOSACK, Emilio (1964). Pacaraos: una comunidad en la parte alta del Valle de Chancay. *Revista del Museo Nacional*, núm. 33, pp. 10-127.
- ØDEGAARD, C. y J. J. RIVERA ANDÍA (eds.) (2019). *Indigenous Life Projects and Extractivism: Ethnographies from South America*. Cham (Suiza): Palgrave Macmillan.
- ORTIZ RESCANIERE, A. (1998). Anotaciones sobre la calificación del otro. *Antropologica*, vol. 16, núm. 16, pp. 67-86.
- PROYECTO QHAPAQ ÑAN (2014). *La herrañza de Pasco. Celebración de la vida*. Lima: Ministerio de Cultura.
- RÉNIQUE, José Luis (2014). El Instituto de Estudios Peruanos: 50 años buscando nación. Un ensayo de historia institucional. En: Martín Tanaka (ed.). *50 años pensando el Perú: una reflexión crítica*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, pp. 335-380.
- RIVERA ANDÍA, J. J. (ed.) (2019). *Non-Humans in Amerindian South America. Ethnographies of Indigenous, Cosmologies, Rituals and Songs*. Londres: Berghahn.

- RIVERA ANDÍA, J. J. (2001). Apuntes para una historia de la antropología en el Perú: la etnografía inédita de Alejandro Vivanco y los estudios etnológicos en el valle del Chancay. *Anthropologica*, vol. 19, núm. 19, pp. 9-51.
- RIVERA ANDÍA, J. J. (2003). *La fiesta del ganado en el valle del Chancay*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- RIVERA ANDÍA, J. J. (2005a). Recensión de: «De Folklore a culturas híbridas: rescatando raíces, redefiniendo fronteras entre nos/otros» (Pedro Roel Mendizábal), publicado en Carlos Iván Degregori (ed.), *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*. Lima, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales (2000). *Gazeta de Antropología*, núm. 21. Disponible en: <http://www.gazeta-antropologia.es/?p=2825>. Consulta: 14.02.2024.
- RIVERA ANDÍA, J. J. (2005b). Recensión de: «Imágenes de la comunidad. Indígenas, campesinos y antropólogos en el Perú» (Ramón Pajuelo), publicado en Carlos Iván Degregori (ed.), *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*. Lima, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales (2000). *Gazeta de Antropología*, núm. 21, en línea. Disponible en: <http://www.gazeta-antropologia.es/?p=2828>. Consulta: 14.02.2024.
- RIVERA ANDÍA, J. J. (2011). Recensión de: *La antropología ante el Perú de hoy. Balances regionales y antropologías latinoamericanas* (Diez Hurtado Alejandro ed.). *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 97, núm. 2, pp. 423-431.
- RIVERA ANDÍA, J. J. (2015). Amerindian Misfortunes: Ethnographies of South American Rituals and Cosmologies on Danger, Illness, and Evil. Introduction to the Dossier. *Indiana*, núm. 32, pp. 9-22.
- RIVERA ANDÍA, J. J. (2016). *La vaquerita y su canto*. Buenos Aires: Colección Ethnographica.
- RIVERA ANDÍA, J. J. (2019). Introduction. Indigenous visual and oral registers of non-humans in South American contexts of transformations. *América Crítica*, vol. 3, núm. 1, pp. 9-17.

- RIVERA ANDÍA, J. J. (2021). Recensión de: *Antropologías hechas en Perú* (Pablo Sandoval López, ed.). Lima: Asociación Latinoamericana de Antropología. *Trama Crítica*. Sitio web. Disponible en: <https://trama-critica.pe/critica/2021/09/25/antropologias-hechas-en-peru/>. Consulta: 14.02.2024.
- RIVERA ANDÍA, J. J. (2022). ¿Depredación familiarizante en los Andes? Una mirada extraandina de las contiendas y apropiaciones en la herranza de raigambre indígena en el Perú. En: Lucila Bugallo, Penelope Dransart y Francisco Pazzarelli (eds.). *Animales humanos, humanos animales. Relaciones y transformaciones en mundos indígenas sudamericanos*. Buenos Aires: Antropofagia, pp. 213-242.
- SALOMON, Frank (2018). *At the Mountains' Altar: Anthropology of Religion in an Andean Community*. Nueva York: Routledge.
- SANDOVAL, Pablo (2014). Los hondos y mortales desencuentros: violencia política y memoria(s) desde las miradas del IEP. En: Martín Tanaka (ed.). *50 años pensando el Perú: una reflexión crítica*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, pp. 169-206.
- SAUMADE, Frédéric (2014). Ganadería, tauromaquia y subversión ritual: el retorno del mexicano y del indígena en el rodeo americano. En: J. J. Rivera Andía (ed.). *Comprender los rituales ganaderos en los Andes y más allá. Etnografías de lidias, berranzas y arrierías*. Aquisgrán: Shaker Verlag, pp. 365-400.
- SAUMADE, Frédéric y Ana VALENZUELA (2014). El venado y la cuerda: el origen de la interpretación mexicana de la tauromaquia. En: J. J. Rivera Andía (ed.). *Comprender los rituales ganaderos en los Andes y más allá. Etnografías de lidias, berranzas y arrierías*. Aquisgrán: Shaker Verlag, pp. 401-428.
- VILLAGRA, Rodrigo (2013). Los dos chamanes y el dueño del ganado. Narrativa y chamanismo entre los angaité del Chaco paraguayo. En: Florencia Tola, Celeste Medrano y Lorena Cardin (eds.). *Gran Chaco. Ontologías, poder, afectividad*. Buenos Aires: Colección Ethnographica, pp. 269-296.

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

Julieta ELIZAGA COULOMBIÉ

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

Código ORCID: 0000-0002-3354-6267

### **RESUMEN**

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

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

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

### ABSTRACT

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

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

## INTRODUCCIÓN

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

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

---

1 Según mi propio registro durante el trabajo de campo.

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

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

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

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

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

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

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

J.E.: ¿El antepasado?

C.P. y R.V. (a dúo): ¡Sí!

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

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

---

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

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

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

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

---

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

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

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

---

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

---

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

## UN MATRIMONIO DE LOS ANIMALES

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

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

J.E.: ¿Qué son las *irpas*?

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

---

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

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

## LOS PECHONES, LOS PICHONES

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

En Laime et al. (2007):

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

En Julio Calvo (2022, p. 322):

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

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

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

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

*Irpaasitha*: Dexarse llevar.

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

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

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

*Irpiri*: El que lleva o la guía.

*Irpa*: Pájaro que comienza ya a volar.

*Irpa*: Acequia.

*Irpassi*: Compañero que nunca se aparta del otro.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

J.E.: ¿Quién es el Hayñachu?

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

J.E.: ¿Los animales o las mujeres?

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

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

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

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

## **HACERSE IRPA**

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

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

---

31 Véase más arriba.

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

## CÓMO NACEN LOS REBAÑOS

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

---

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

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

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

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

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

---

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

la familia humana: «mi abuelita decía: vaya a arrear ganado, y tenía que encontrar *enqaychu*... había que dar vino, coquita, dar un trato especial. Es una fortuna que nos hemos encontrado... hay que *ch'allar* bonito» (Rufo Velarde, julio de 2009). Flores Ochoa (1977, p. 221) reproduce el testimonio de un comunero de la cordillera de Canchis, de iniciales F. C., quien menciona que se ha de ser pobre para tener mejor suerte para encontrar *enqaychu*, y entrega una serie de características que resultan muy interesantes: «[es una persona] que no tiene padre, que no tiene madre, con ropa deshilachada, el sombrero sin adornos, el chaleco sin bordados, que no tenga *seranasqa* [chalecos adornados con bordados hechos con máquina de coser, por especialistas del valle de Vilcanota], con *ch'ullu* corriente, los pantalones rotos y sobre todo sin ganado». Es interesante la descripción porque aún varios elementos que, si bien dan la idea de una pobreza material, también nos hablan de aspectos visuales y estéticos vinculados a lo fluido, lo indefinido y, quizás, a lo asocial: la orfandad lleva implícita la falta de raíces y referencia a un ámbito doméstico-familiar. La ausencia de ganado podría interpretarse en la misma línea, considerando lo planteado hasta aquí respecto a la correspondencia entre pastores y sus rebaños. El vestir sin ningún tipo de adorno y con «ropa deshilachada», a su vez, ofrece un simbolismo muy interesante: por un lado, los adornos pueden equipararse a las marcas del ganado que, como hemos visto, «amarran» a los animales para evitar que «el muerto» se los lleve; por otro, la ropa deshilachada es una tela sin terminar, un tejido no rematado (o que ha perdido su remate), pero además sugiere otras instancias o personas liminales, por ejemplo, el condenado (*kukuchi*), alma en pena que en ocasiones se presenta con su cuerpo descompuesto y las ropas deshilachadas<sup>39</sup> o la costumbre de «peinar al muerto», destrenzado el cabello

---

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

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

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

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

---

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

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

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

---

40 El subrayado es mío.

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

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

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

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

---

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

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

## REFLEXIÓN FINAL

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

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

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

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

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

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

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

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



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



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



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



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



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

### **AGRADECIMIENTOS**

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

### **CONFLICTO DE INTERESES**

La autora declara no tener conflicto de intereses.

### **COPYRIGHT**

2024, la autora.

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

## REFERENCIAS

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

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

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

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

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

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

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

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

Fecha de recepción: 28 de noviembre de 2023.

Fecha de evaluación: 25 de enero de 2024.

Fecha de aceptación: 4 de marzo de 2024.

Fecha de publicación: 1 de junio de 2024.



## Una herranza de tipo Jauja, medio siglo después

Joaquín J. A. MOLINA

Departamento de Antropología de las Américas -  
Universidad de Bonn (Bonn - Alemania)  
[joaquinmolina@gmail.com](mailto:joaquinmolina@gmail.com)

Código ORCID: 0000-0001-9130-447X

¿Dónde están los glaciares,  
las cimas blancas y los gigantes de la montaña?  
Me parece que esas cosas no están tan arriba.

— Thomas Mann, *La montaña mágica*

### **RESUMEN**

El presente artículo formula un análisis comparativo entre la descripción de una herranza publicada por José María Arguedas en 1953, celebrada en el valle del Mantaro, provincia de Junín, Perú, con el mismo fenómeno atestiguado en 2016. Se

realizó trabajo de campo en las localidades de Huancayo, la montaña Huaytapallana y los poblados rurales de Azapampa y Huari, sector cultural coincidente con la etnografía arguediana. Se incluye, además, información inédita proveniente del Archivo Etnográfico José María Arguedas.

**PALABRAS CLAVE:** *herranza, valle del Mantaro, José María Arguedas, Santiago, rituales*

## A Jauja-Type Cattle Branding *Herranza*, Half a Century Later

### ABSTRACT

This article compares a cattle branding ritual known as *herranza* in the Mantaro Valley of the Junín province, Peru, described by José María Arguedas in 1953, with the same phenomenon in 2016. Fieldwork was carried out in Huancayo, the Huaytapallana Mountain, and the rural villages of Azapampa and Huari, a cultural zone that coincides with Arguedas' ethnography. Several unpublished data from the José María Arguedas Ethnographic Archive are included.

**KEYWORDS:** *herranza (cattle branding ritual), Mantaro Valley, José María Arguedas, Santiago, rituals*

## INTRODUCCIÓN

EN NOVIEMBRE DE 1953 la revista *Folklore Americano* publicó el estudio titulado «Folklore del valle del Mantaro. Provincias de Jauja y Concepción», de José María Arguedas (1953, pp. 99-293), donde se incluyó una descripción etnográfica que el autor bautizó como «Una herranza de tipo Jauja» (Arguedas, 1953, pp. 266-272; 2012 [1953], III, pp. 201-208).<sup>1</sup> El paso a paso de este ritual fue escrito en base a la información proporcionada por el profesor rural Lorenzo

---

1 En adelante referiré específicamente a la reedición contenida en la *Obra antropológica* elaborada por la Comisión Nacional por el Centenario del Natalicio de

Alcalá, director de la Escuela de Segundo Grado Roosevelt, de la ciudad de Concepción. Este maestro participó varias veces de la herranza realizada por su familia y fue testigo de muchas otras en zonas aledañas. Calificado por Arguedas como «un educador muy justamente respetado en todos los pueblos del valle» (2012 [1953], III, p. 201), Alcalá fue uno de los cientos de docentes que colaboraron en el pionero proyecto etnológico consistente en la recopilación de un amplio repositorio sobre costumbres «folclóricas» del Perú. Referido generalmente como Archivo Etnográfico José María Arguedas,<sup>2</sup> este material fue compilado a partir de un cuestionario enviado a distintas escuelas andinas, y resultó en más de 30,000 narraciones recopiladas a lo largo de 1947 por el mismo Arguedas y Francisco Izquierdo Ríos (Rivera Andía, 2011; Roel Mendizábal, 2003). Si bien unos pocos relatos han sido publicados (Arguedas, 2012 [1953]; Arguedas e Izquierdo Ríos, 1947, 1987, 1989, 2014), la abrumadora mayoría de los escritos permanece inédita.

Un antecedente relevante de esta iniciativa fue la Encuesta Nacional de Folklore Argentino de 1921 (Arias, 2022), que cuenta con un repositorio digital (véase INAPL, 2024). Además, una causa probable del proyecto de Arguedas fue la participación del ministro de Educación Pública, Enrique Laroza, en la Primera Conferencia de Ministros y Directores de Educación realizada en Panamá en 1943. En la tercera recomendación de las actas de dicho congreso, se propone: «[l]as autoridades de educación en los diversos países procederán a recopilar las diversas expresiones de arte y literatura populares constituidas por leyendas, creencias, romances, poesías, fábulas, anéc-

---

José María Arguedas, publicada por Editorial Horizonte (Arguedas, 2012 [1953], III, pp. 15-235).

2 Archivo Etnográfico José María Arguedas [AEJMA], Lima, 46-2, 46-5, 46-44, 46-46, 46, 47, 46-50, 47-35, 47-36. El material de este archivo se encuentra en el Museo Nacional de la Cultura Peruana (véase Rivera Andía, 2011, p. 146, en nota al pie). Para una muestra de los documentos, véanse figuras 1a, 1b, 1c, 1d, 1e y 2.

dotas, rondas, danzas, canciones, alegorías, etc., con la contribución personal de todas las escuelas» (en Rodríguez Pastor, 1944, p. 15).

A pesar de la multiplicidad de sus variantes, la herranza se realiza tradicionalmente el 25 de julio (Arguedas, 2012 [1953], III, p. 200; Matos Mar, 1950; Quijada Jara, 1977). Es conocida en el valle del Mantaro, hasta el día de hoy, bajo el alero de dos categorías principales. La primera corresponde a sus denominaciones en español, siendo las más comunes: herranza, hierra, señalamiento, marca, marcación, identificación, Santiago, patrón san Santiago,<sup>3</sup> san Santiago<sup>4</sup> o, incluso, Santiago Wanka (García Miranda, 2006; Molina, 2017).<sup>5</sup> La segunda categoría atañe a las designaciones derivadas del quechua, fundamentalmente del dialecto Jauja-Huanca (Ráez, 2018; Torero, 2003 [1964]), como *Huis cuchui*,<sup>6</sup> *Huishbis cuchui*<sup>7</sup> o *Uwish-cuchuy*,<sup>8</sup> términos que provienen de las palabras *kuchuy*: «cortar» (Calvo Pérez, 2022, p. 1114) y *ukya*: «oveja» (Calvo Pérez, 2022, p. 1168). También se le llama *Huaca fierro* o *Huaca hierroy*,<sup>9</sup> concepto que surge de la quechuización de «vaca» y «fierro», respectivamente.

*Llama shuntuy* (Arguedas, 2012 [1953], III, p. 232), por su parte, refiere a la identificación de llamas, cuyo sentido apunta a reunir estos animales, derivando la palabra *shuntuy* de *suntuy* o «amontonar»

3 AEJMA, Lima, 46-2, 407.

4 AEJMA, Lima, 46-2, 22.

5 Bajo esta primera categoría existe un antecedente de un caso aislado de la herranza como una representación en *mise en abyme*, de la fiesta de san Juan Bautista de Masma, realizada el 24 de junio. El pueblo celebraba a su santo patrón san Juan. Al final de las actividades intervenía una «cuadrilla de los de la herranza» (AEJMA, Lima, 46-2, 415, 416), que interpreta canciones e interactúa con el público presente, ataviados de ponchos y mantas multicolores. Su objetivo es dar término a la fiesta de san Juan y propiciar un ambiente alegre, a modo de comparsa.

6 AEJMA, Lima, 46-2, 337, 340.

7 AEJMA, Lima, 46-2, 216.

8 AEJMA, Lima, 46-2, 336.

9 AEJMA, Lima, 46-2, 306.

(Calvo Pérez, 2022, p. 1048). Otra de estas derivaciones quechua es *señalakuy* (Arroyo Aguilar, 2012, p. 159) o *señulay*,<sup>10</sup> procedentes de «señalar» o «identificar» al ganado. Esta referencia a «señalar» se asocia a «encintar» a los animales y no a marcarlos con un fierro incandescente; generalmente se realiza «[e]n la puna a los auqué-nidos» (Matos Mar, 1950, p. 48), y también se ha definido como «[t]o decorate the ears of llamas by notching them with a special knife and/or sewing ribbons into them» (Flannery et al., 1989, p. 182). Los nombres relativos a Santiago emanan del culto popular al evangelista homónimo que, en general, es el santo patrono local de varios poblados de la provincia de Junín (Millones y Mayer, 2017; Brunn, 2009). En Huancayo, Santiago también es reconocido en la actualidad como «el sagrado señor de las montañas, ancestral espíritu protector del ganado» (Matayoshi, 2016, p. 150). En la puna de Jujuy, Argentina, también se realiza el Santiago, en una fecha similar, y se celebra ofrendando en una estructura lítica llamada *quipildor*, construida en el lugar donde cae un rayo y mata a una cabeza de ganado (Gentile Lafaille y Colatarci, 2001, p. 176; Gentile Lafaille, 2003, p. 246; Bugallo, 2009, p. 193).

La estructura de la herranza arguediana de 1953 se compone de tres hitos, que a su vez se corresponden con tres días: 1) el encuentro o víspera, 2) la marca y 3) el *Alapakuy* o despacho. Este criterio de categorización temporal presenta una ordenación espacial relativa al movimiento de sus participantes en el territorio, que se compone de desplazamientos de reunión y disyunción, además de secuencias iniciales y finales (Rivera Andía, 2007). Se distinguen dos grupos de actividades, caracterizadas cada una por un movimiento opuesto. Por un lado, se encuentra un grupo de acciones denominado «anterior» donde se tiende a generar reuniones (unión) —identificables en el encuentro o víspera y en la marca—, mientras que en el «posterior» las acciones propenden a formar se-

---

10 AEJMA, Lima, 46-2, 296.

paraciones (división) —en el *Alapakuy* o despacho—. Ambos grupos de acciones se encuentran ceñidos por dos secuencias opuestas: inicio del ritual —preparativos—, y final del ritual —retorno a la vida cotidiana—.

En la secuencia inicial, previamente a la celebración, se desarrolla el reconocimiento de autoridades y protagonistas designados por los patrones (jefes de familia) del pueblo y se despliega toda clase de preparativos, desde la compra de implementos hasta la acción de «velar» a los antepasados,<sup>11</sup> compartiendo bebidas, música y baile. En la secuencia central se realiza el conteo numinoso del ganado a través de diversos ritos que involucran el despliegue del quinto de coca, libaciones de alcohol, tabaco y la disposición de varios elementos a modo de ofrendas en una «mesa» (Sharon, 2021; Polia, 1995), que corresponde a una «manta tendida sobre la cual se esparce la coca con el objeto de masticarla ceremonialmente» (Arguedas, 2012 [1953], III, p. 195). En la secuencia final, el objetivo es poner término al período liminal y propiciar el posterior regreso a las actividades habituales de la vida cotidiana. Estos tres ejes (inicial, central y final) soportan el circuito de las secuencias de conjunción y disyunción que conforman el itinerario completo de la herranza, y que pude corroborar el 2016 en el valle del Mantaro, a pesar de las diferencias formales con la versión de 1953 de Arguedas.

Además de esta distribución tripartita, existen documentadas variantes más extensas y más breves de la herranza en otros territorios de la misma zona cultural que nos atañe. Matos Mar menciona que «generalmente» duran cinco días (1950, p. 40), pero que «una celebración simple», se extiende por tres días (1950, p. 41). Un ejemplo de una herranza larga es el Santiago del poblado

---

11 Sobre «velar» a familiares en la herranza durante la víspera, véase también Quijada Jara (1977, p. 20), quien le llama «velorio». Matos Mar (1950, p. 44) llama a este acto «responso a los muertos»; y Reyna (2012, p. 449) lo nombra como *velakuy*.

de Monobamba donde «[la] duración de esta fiesta es de 11 a 8 días». <sup>12</sup> Por su parte, en la comunidad de Acaya: «[l]os antiguos hacían [sic] la fiesta de San Santiago muy pomposa [...] duraba una semana». <sup>13</sup> En Masma, el *Uwish cushuy* o herranza de ovejas era más breve: «[l]a fiesta grandiosa de alegría dura 2 días». <sup>14</sup> En todo caso, una de las razones más plausibles para justificar el hecho de que el proceso se extienda por más de una jornada es la encarnación de una competencia, donde los participantes luchan contra su propio agotamiento físico y, en paralelo, contra fuerzas sobrenaturales que tratan de abatirlos, lo que deviene en una eventual victoria (o derrota) frente a entes malignos o «gentiles» (antepasados que en el Mantaro también se conocen como «abuelos» o *awilus*), quienes moran en los alrededores de la puna y se manifiestan en algunas oportunidades. Esta disputa se describe explícitamente en el *Huis cushui* de Masma: «[l]a mayor satisfacción reina en los que se amancieron de claro a claro porque cree así no haber dejado ganar por los gentiles [sic]». <sup>15</sup>

Tanto en el pasado como en el presente, la herranza en el valle del Mantaro busca reafirmar los roles internos de las unidades familiares involucradas, como también las relaciones externas de estas familias con los entes de la cordillera junto a la que viven. De ese modo, se pretende mantener un equilibrio en base al intercambio litúrgico de diversas materialidades y acciones, que se ejecutan de manera cíclico-anual. Con la herranza, la ordenación consuetudinaria del *ayllu* ratifica constantemente su presencia subyacente, a través de interacciones ritualizadas que se dan en distintos niveles,

---

12 AEJMA, Lima, 46-2, 303.

13 AEJMA, Lima, 46-2, 22.

14 AEJMA, Lima, 46-2, 336.

15 AEJMA, Lima, 46-2, 338.

como es la relación agentiva<sup>16</sup> entre humanos, y entre humanos y animales y no-humanos. Es precisamente su consecución anual lo que suministra continuidad a la presencia activa de los códigos de la reciprocidad en el valle, que no son más que las relaciones de intercambio no dinerario que van adoptando múltiples fisonomías, conforme evolucionan las necesidades de las distintas generaciones que se suceden y que allí habitan.

## MÉTODO Y FUENTES

Durante julio y agosto de 2016 realicé trabajo de campo bajo la modalidad de observación participante (Spittler, 2001) en el valle del Mantaro. El 2019 regresé entre los meses de febrero y julio para recabar información que actualmente estoy empleando en mi tesis doctoral.<sup>17</sup> Para identificar geográficamente los lugares donde realicé trabajo etnográfico para este estudio, véase la figura 3. El fenómeno completo de la herranza del cual fui testigo contempló los siguientes pasos y locaciones:

- 
- 16 Empleo el término «agencia» y sus derivados en el sentido (andino) que propone Frank Salomon (2018, p.218), es decir, como la «ability to make changes in the world».
  - 17 También presencié algunos rituales asociados a la herranza a través de internet (junto a la realización de varias entrevistas a distancia), dado que entre 2020 y 2021 me fue imposible viajar al Perú debido a las restricciones sanitarias derivadas del COVID-19. Esta experiencia de cambio metodológico debido a la crisis puede revisarse en detalle en un artículo publicado en el *Zeitschrift für Ethnologie* (García Ruales et al., 2022). Sobre el mismo tema, véase también la entrada en Boasblogs bajo la serie Fieldwork Meets Crisis de la DGSKA-Herbstakademie (Molina M., 2020b).

TABLA 1. Pasos y locaciones de la herraanza mantarina estudiada

1. Preámbulo	a) Pagapu al Huaytapallana. Procesión y ofrendas a entidades locales (montaña Huaytapallana).	b) Visita a la Feria Dominical de Huancayo (Huancayo).		
2. Víspera	a) Preparativos en casa del patrón (Azapampa).	b) «Velación» de antepasados y conformación del <i>Arco watay</i> (Azapampa).	c) <i>Visitachas</i> a familiares (Azapampa).	d) Ritual del <i>Luci-luci</i> (Azapampa).
3. Marca	a) «Cintaje» de ovejas (Huari).			
4. Despacho	a) Término de la celebración (Huari).			

Como una de las fuentes más relevantes para este artículo refero al Archivo Etnográfico José María Arguedas, específicamente a tres digitalizaciones incorporadas el día 22 de noviembre de 2012 en el Portal Conmemorativo Centenario Arguedas, donde se incluyeron más de quinientas páginas escaneadas de dicho corpus, que corresponden a una selección de las respuestas de profesores rurales a un cuestionario<sup>18</sup> enviado a zonas rurales por Arguedas e Izquierdo Ríos, cuyo fin fue levantar información etnográfica escrita para su proyecto recopilatorio.

18 Si bien no se encuentra publicado este cuestionario es posible inferir su contenido a partir de los propios informes enviados por los profesores. Particularmente, en el texto de la maestra auxiliar normalista Lidia Alejandrina Arroyo M., de la Escuela de Segundo Grado de Varones N.º 551, de Jauja, que incorpora las siguientes preguntas: «1).- ¿Qué canciones populares hay en el lugar? [...] 2).- ¿Qué cuentos y leyendas hay en el lugar? [...] 3).- Industrias y artes populares» (AEJMA, Lima, 46-2, 160, 163). Lo mismo ocurre en el caso del informe de Juvenal Sovero Espinoza, auxiliar de la Escuela de Segundo Grado N.º 500, de Jauja, quien incluye la pregunta: «1).- ¿Qué cuentos o leyendas hay en el lugar?» (AEJMA, Lima, 46-2, 172).

Este artículo se divide en tres secciones. Las primeras dos son el subconjunto etnográfico del texto, mientras que la tercera corresponde a su componente etnológico. La primera sección, «Una herranza de tipo Jauja, 1953», consiste en un retrato simplificado de la etnografía «Una herranza de tipo de Jauja» de José María Arguedas. La segunda sección, «La herranza en el Mantaro, medio siglo después», atañe a mi propia etnografía en la misma zona cultural aludida, que agrega varios elementos nuevos, como el Pagapu al Huaytapallana y el Santiago Wanka. La tercera sección, «La herranza en perspectiva (fractal)», es un breve análisis donde me valgo de varias fuentes etnohistóricas y teóricas. Este abordaje metodológico interdisciplinario (Krings, 2013) lo he aplicado dada la complejidad, naturaleza heteróclita y de *longue durée* (Braudel, 1958; Guldi y Armitage, 2014; Noack et al., 2020) de la herranza, ya que un acercamiento monodisciplinar resultaría insuficiente, en tanto que durante el (extenso) progreso histórico de su desarrollo conviven aspectos rituales, estéticos, sociales, políticos y económicos, simultáneamente.

## UNA HERRANZA DE TIPO JAUJA, 1953

### PREÁMBULO

En la feria de Huancayo,<sup>19</sup> dos o tres semanas antes de la celebración de la herranza, comenzaba la venta de distintos elementos que se utilizaban durante su ejecución. Allí se vendían los instrumentos musicales necesarios para la fiesta como la *tinya* —tambor pequeño—, el *wakrapuko* (también *wakla* o *huacla*) —cuerno—, el *llungur* —instrumento largo de viento—, flores de la herranza, además de regalos para los pastores como ropa, bizcochos o caramelos.

---

19 Dispuesta en la década de 1950 cada domingo en la calle Real (Maldonado Pomalaza, 1987, p. 58). Actualmente se le llama «feria dominical de Huancayo» (Pérez Brañez, 2016, p. 138) y se ubica en la avenida Huancavelica.

También era posible adquirir ingredientes para las comidas y acompañamientos ofrecidos en cada paso. El «patrón», jefe familiar que organizaba la fiesta, mandaba a preparar la «cantidad suficiente» de chicha (Arguedas, 2012 [1953], III, p. 202). Luego, concertaba una reunión con los pastores, que eran los trabajadores que cuidaban su ganado en la puna, para acordar la fecha de inicio. Durante el preámbulo, los pastores recolectaban flores en la puna para intercambiar luego con sus patrones.

### VÍSPERA

El encuentro o víspera comenzaba simultáneamente con el *buaray* (amanecer),<sup>20</sup> momento en que los pastores se reunían en la puna y adornaban sus sombreros con las flores de altura recogidas previamente en el preámbulo, acompañando estas acciones con bailes y cantos, dando así paso al arreo del ganado hacia el pueblo. Los patrones se encontraban a la espera y llevaban adornos en sus sombreros, como las flores «de jardín» compradas en la feria de Huancayo, además de enarbolar «una bandera blanca o peruana» (Arguedas, 2012 [1953], III, p. 203), mientras bailaban al ritmo de la *huacía*, el arpa y el violín. Una vez que ambos grupos convergían se daba paso al reconocimiento, donde los patrones se encontraban con los pastores y buscaban a su respectivo ganado, estableciendo qué cabezas eran de su propiedad según las marcas características de la familia. Se le servía chicha al patrón en un *poto* (mate cortado a la mitad), mientras que este se movía hábilmente alrededor del ganado. En el discurrir de dichas coreografías lanzaba el *poto* sobre los animales. Si caía boca arriba era buen augurio; si caía boca abajo, lo contrario.<sup>21</sup> Este breve rito de presagio era el primero de una

20 «W/ARA. 2 (*waray* 2) [astr.] “-us.” (*quyllur*), lucero {de la mañana}» (Calvo Pérez, 2022, p. 1250).

21 Existe un registro del lanzamiento de un mate con los mismos fines y características en la fiesta de Santiago de Yauli, departamento de Junín, donde «[l]as gotas

serie de otras acciones taumatúrgicas que se realizaban a lo largo de la herranza. Por ejemplo, se *challaba* chicha u otros elementos, se «leían» cartas, granos de maíz y hojas de coca, ya sea sobre una «mesa» o lanzadas sobre los animales, entre otros fenómenos (Carlier, 1981; Frisancho Pineda, 1978; Millones, 1983; Quijada Jara, 1982; Valdivia Ponce, 1975).

Luego, el patrón enterraba la bandera<sup>22</sup> en el suelo, en el sitio donde caía el *poto*, y se disponía una «mesa» de tela multicolor donde se colocaba aguardiente y hojas de coca. Después de este paso comenzaba el intercambio de flores de la puna y de jardín entre pastores y patronos. Los pastores arreaban el ganado al corral de la casa del patrón, también llamado *cancha*,<sup>23</sup> quien llevaba la bandera en su hombro, y encerraban a los animales. Se tendía una nueva «mesa» en la habitación principal de la casa y se esparcía coca sobre esta. Es aquí donde se iniciaba la contabilización «mágica» del ganado con

---

de sangre provenientes de la iniciación son reunidas en un vaso i que moseladas con la chicha son vertidas en un mate que lo denominan “puco” observándose un acto muy curioso; uno de los presentes agarra el mate ya vaciado i se pone entre los dientes i lo arroja al espacio i si cae sin voltearse es señal de prosperidad i en caso contrario de desgracia [sic]» (AEJMA, Lima, 46-2, 406). Un «puco» es lo mismo que un «poto», según la categorización que hace Spahni sobre las calabazas secas que se utilizan para fabricar mates burilados. Además, es posible verificar: «poto» (Jiménez Borja, 1948, párr. 23), «puco» (Spahni, 1969, p. 91), «mate» o «puru» (Sabogal, 1987, p. 13) y «puru» (Salas, 1987, p. 147).

22 Esta mención a la bandera que hace Arguedas resulta sugestiva, pues su presencia también se manifiesta en el valle del Mantaro en la actualidad, y acompaña a todas las celebraciones asociadas a la herranza. Es posible rastrear su presencia, además, en la herranza de Tupe, provincia de Yauyos, cuya etnografía relata José Matos Mar. Allí, «la bandera peruana» (1950, p. 42) era uno de los catorce elementos importantes dentro de los que se desplegaban en dicha herranza, junto con el látigo, las cintas de colores para los animales y otros. Su presencia parece tener relación con la fecha en que la herranza se realiza, pues coincide con las Fiestas Patrias del Perú, el 28 y 29 de julio.

23 «KANCHA {[loc.] [lím.]}, recinto; corral, patio {cercado}; (*kanchún*), cancha [...].» (Calvo Pérez, 2022, p. 349); «Cancha. Establo de bestias o de ganado» (Santo Tomás, 2003 [1560], p. 58).

las hojas de coca. Era llevada a cabo por un colaborador cercano designado por el patrón llamado «caporal» o «contador» (Arguedas, 2012 [1953], III, p. 204), quien tomaba nota de cada conteo e, incluso, «ciertos caporales llevaban la cuenta por medio de *quipus*» (Arguedas, 2012 [1953], III, p. 204).<sup>24</sup> Se *chacchaban*<sup>25</sup> las hojas de coca incompletas mientras que se entregaban las hojas completas al contador que, según su tamaño, representaban la cantidad aproximada de animales con los que se contaría en el próximo ciclo de «diez, cien o mil ejemplares de vacas u ovejas» (Arguedas, 2012 [1953], III, p. 204). El contador escribía el nombre del pastor y la cantidad de animales en un papel; luego, disponía hojas de coca en el *poto* al centro de la «mesa». Todos los concurrentes se turnaban para masticar coca sentados alrededor de la mesa. A su vez, los músicos contratados cantaban sobre temáticas relacionadas a la práctica pastoril y se establecían diálogos cantados entre patrones y pastores: «se reprocha a los patrones por su avaricia y maltrato para con los pastores y éste recrimina a los pastores por su descuido y por sus “robos”» (Arguedas, 2012 [1953], III, p. 205).

El patrón procedía a sacar la marca de hierro que tenía escondida en una habitación contigua, guardada del año anterior. Envolvía el fierro en una nueva *uwiskata*<sup>26</sup> (manta) y la colgaba en su espalda. La marca debía permanecer recta, de otro modo expresaba mal augurio. Mientras bailaba depositaba la marca al centro de la «mesa» y le quitaba la manta, descubriéndola. Posterior

---

24 En Tupicocha, provincia de Huarochirí, un niño de doce años llamado Nery, a quien su profesora encargó un trabajo escolar donde él y sus compañeros debieron fabricar *quipus*, relató que uno de los usos que su comunidad les da a estos artefactos es, justamente, para llevar la contabilidad del ganado: «the livestock they [the parcialidad] had» (Salomon, 2004, p. 218). Sobre el uso de *quipus* en comunidades andinas véanse Latham (1924), Salomon (2004) y Medina (1952).

25 Proviene de *chacchay* o «mascar» las hojas de coca (Calvo Pérez, 2022, p. 12).

26 *Uwiskata* es una palabra quechua que significa «manta de lana de oveja», proviene de *ukya*, «oveja» (Calvo Pérez, 2022, p. 1168). Se menciona también en AEJMA, Lima, 46-2, 243.

a un descanso, se le quitaban los adornos antiguos a la marca que consistían en «pomos de vino fino, cintas con las que se engalana las orejas de las vacas, flores de la puna, copos de lana de diferentes colores» (Arguedas, 2012 [1953], III, p. 205) y se le colocaban nuevos. Una vez adornada la marca, se envolvía en la misma *umiskata* y se devolvía a la habitación donde estaba guardada. Arguedas destaca el acto de vestir y desvestir la marca como si se tratara de un ente agentivo muy relevante. Se podría equiparar este elemento a una especie de *tawna*<sup>27</sup> o báculo de un curaca (Pease, 1992), como también con la «vara» asociada a las autoridades comunales *varayoc* o *varyacc*,<sup>28</sup> en tanto que es manipulado solo por el patrón de la herranza, detentando su rol y estatus.

La fiesta seguía hasta el amanecer con descansos intermedios. Al momento en que aparecían las primeras luces del *huaray* se levantaba la «mesa». Era el instante para dar comienzo al *Luci-luci canchi*.<sup>29</sup> Los músicos contratados interpretaban la canción típica de este momento del proceso, el *Luci-luci*.<sup>30</sup> Según Arguedas, este rito corresponde a un «juego mágico» (2012 [1953], III, p. 206), donde con antorchas se alumbraba al ganado, chamuscándole los pelos de las patas. Luego, regresaban a la casa del patrón, comían mondongo: «guiso de tripas de carnero o vaca» (Arguedas, 2012 [1953], III, p. 206). Descansaban antes de comenzar la marca y alimentaban al ganado. El *Luci-luci* no solo se realizaba en el contexto de la herranza, sino que también en otras fiestas como el *toril* de san Jerónimo de Tunán, que se celebraba la noche anterior a las corridas de toros: «dentro del frenesí y alegría, intercalada de los luci-luci y quemados las parejas siguen bailando hasta llegar al primer descanso»

27 «TAWNA (*tawnaq*) [instr.], bastón [...]» (Calvo Pérez, 2022, p. 1087).

28 AEJMA, Lima, 46-44, 46-73.

29 Proviene de «LUCI-LUCI» que quiere decir «amanecer» (Quijada Jara, 1977, p. 20) y «(*k'anchay*), iluminar» (Calvo Pérez, 2022, p. 308).

30 Para una transcripción del canto del *Luci-luci*, véase Quijada Jara (1977, p. 22).

(Maldonado Pomalaza, 1987, p. 45). Por su parte, en el poblado de Piñiscancha, de la provincia de Jauja, durante el *Huaca Hierroy*, al *Luci-luci* se le llama «*luce luce*» y consiste en «tomar gran porción de ichu o cualquiera otra paja para encender y quemarse unos con otros al son de la música». <sup>31</sup>

## LA MARCA

El segundo día de la herranza descrita por Arguedas corresponde a la identificación del ganado propiamente tal. El patrón empuñaba la marca nuevamente, además de llevar la bandera, y se dirigía al corral seguido de los pastores. Depositaba en el suelo la marca envuelta en una *pullukata* (manta grande multicolor). <sup>32</sup> Clavaba la bandera y disponía una «mesa». Los asistentes se sentaban alrededor de la manta, el patrón esparcía hojas de coca e instalaba una botella de aguardiente al centro. Terminado el *chaccheo* ritual el patrón desvestía la marca, mientras las mujeres preparaban el fogón con bosta seca. Se introducía el fierro en el fuego y los asistentes bailaban y cantaban sobre temáticas relacionadas a los animales y su linaje. Luego, se iniciaba la marcación del ganado. Solo los pastores designados por el patrón podían tumbar animales, que debían ser solo los que ya habían cumplido un año. Los jóvenes demostraban su destreza al precipitar al ganado tomándolo por los cuernos. Se les cortaba las orejas con la forma característica del propietario. En algunas zonas de la provincia de Junín este rol ha adoptado nombres específicos, como en la herranza del poblado de Curimarca, donde a los pastores que tumban el ganado se les llama «chalanés», <sup>33</sup> pero esto no constituye una constante.

31 AEJMA, Lima, 46-2, 306.

32 «PHULLU (*phulluka*) [pr.] «fam.» (*llikella*), manta {grande, de mujeres}» (Calvo Pérez, 2022, p. 810).

33 AEJMA, Lima, 46-2, 298.

Los trozos de oreja se depositaban en el *poto*, mientras que «[l]as waklas o llungurs con su profunda voz y el tono especialísimo de la herranza infunden al corral un ambiente de rito, de fiesta religiosa» (Arguedas, 2012 [1953], III, p. 207). El patrón bebía la primera sangre de las orejas en un cuerno de toro. A los animales se les introducía en el hocico las hojas completas de coca que se recolectaron de la «mesa» de la víspera, además de aguardiente mezclada con chicha. Todos se pintaban la cara con la sangre restante. A los animales marcados en años anteriores se les adornaban los cachos con frutas.<sup>34</sup> Se le colgaban *hualljapas*,<sup>35</sup> con «limas, limones, granadillas, plátanos, nísperos, bizcochos» (Arguedas, 2012 [1953], III, p. 207). Luego, se daba paso al rito del *Chic-co*, que consistía en la simulación de llevarse del corral a los animales mientras la patrona de la casa sacaba una manta pequeña con «quinua, maíz, confite “tostado” (maíz morocho), galletas y caramelos» (Arguedas, 2012 [1953], III, p. 207) y lanzaba puñados sobre el ganado, que debía aumentar para el próximo ciclo en función de la cantidad de alimento esparcida, «a manera de invocación» (Arguedas, 2012 [1953], III, p. 207). Matos Mar (1950, p. 48), igualmente, alude a lo que él llama el *chiko-chiko*, que es un baile donde «colocan un balde de chamisco en el suelo y su alrededor, en círculo, asidos de las manos un hombre y una mujer, dan vueltas, bailando al compás del *vakataki* que toca la orquesta». A su vez, Quijada Jara (1977, p. 22) le llama a este rito «chicu-chicu», donde «sobre el lomo de los animales arrojan harina de maíz, así

---

34 Existe una interesante versión sobre un juego de inversión de roles, asociado a «marcar» a las mismas personas que están celebrando la herranza en vez de a los animales, en el pueblo de Tarmatambo: «[l]uego bailan i entre los asistentes al baile tiene que esperar el momento de ser chapados con cuyo objeto hacen remojar tierra blanca (greda) i con esta greda comienzan las mujeres con una chapa de fierro, a marcar a los hombres.- i así continúa el baile [sic]» (AEJMA, Lima, 46-46).

35 Compárese con Quijada Jara (1977, p. 22), quien las llama «*hualljas*» y las refiere como «cintas».

como a los concurrentes [...] para que así vivan sanos y aumente el ganado». Más adelante, se vestía nuevamente la marca y todos entraban a la casa del patrón. Arguedas (2012 [1953], III, p. 207) menciona que este «[e]s el “momento más emocionante”», ya que, con el ardor de la bebida, los pastores improvisan, «recuerdan sus sufrimientos» y en letras que «les van saliendo al instante», se quejan o elogian a las ovejas, toros y vacas. «Narran cómo luchan contra el granizo, la lluvia, los abismos resbaladizos, los cóndores y pumas» (Arguedas, 2012 [1953], III, p. 207). La fiesta duraba hasta el amanecer.

#### *ALAPAKUY* O DESPACHO

En el *Alapakuy* (o despacho)<sup>36</sup> los patrones colgaban regalos en la espalda a los pastores como «vestidos hechos, telas, bizcochos, zapatos, fruta, cintas de seda» (Arguedas, 2012 [1953], III, p. 208), lo que correspondía al «pago» en especies por los servicios realizados con sus animales en la puna durante el ciclo anterior. Según Mayer (1971, p. 186) ayudar en la cosecha mediante «allapakuy» es «costumbre» y constituye una obligación moral recíproca en la zona de Junín. Si bien en este caso se trata de ganadería y no de agricultura —ya que dicho autor se refiere a la cosecha de papas—, se aprecia el mismo fenómeno, a modo de representación ritual. Luego se daba paso al *Jalju* (echar fuera), que correspondía a expulsar a los animales del corral, mientras toda la comitiva salía de la casa detrás del ganado. Posteriormente, lanzaban el *Viva* que, de manera similar que en el *Chic-co*, es una «manta pequeña llena de caramelos, galletas, quinua y, a veces, moneda en sencillo» (Arguedas, 2012 [1953], III, p. 208), sobre el ganado y los asistentes. Los concurrentes se abalanzaban sobre el *Viva*, especialmente los niños. Termina la descripción arguediana de la herranza de 1953

---

36 Proviene del quechua «colaborar». En este caso, apunta a que los patrones daban regalos a los pastores en ese momento de la herranza: «*ALLAPAKUY* {+soc.} [agr.]} colaborar {en la cosecha}» (Calvo Pérez, 2022, p. 18).

dando paso a la despedida entre patronos y pastores. Los pastores subían hacia la puna y los patronos volvían a su casa. Los patronos realizaban el último rito de la herranza, el *Señal pacay* o esconder la señal: el *poto*, con las sobras de trozos de orejas de animales, chicha, aguardiente y coca, se enterraba en un lugar secreto del corral. Arguedas señala que, si la herranza se realizaba en las estancias de la puna en lugar de las casas patronales, el *Señal pacay* era más solemne, y sus diversos elementos se enterraban en el pie de la montaña o junto a un manantial «considerados como lugares sagrados» (2012 [1953], III, p. 208).

## LA HERRANZA EN EL MANTARO, MEDIO SIGLO DESPUÉS

### FERIA DOMINICAL DE HUANCAYO

En 2016 la Feria Dominical de Huancayo presentaba un panorama distinto al descrito por Arguedas. Antiguamente era posible adquirir instrumentos musicales para las fiestas, como también «flores de la herranza»<sup>37</sup> (Arguedas, 2012 [1953], III, pp. 196, 198, 200). En la actualidad no se venden ni estas flores ni instrumentos, sino que la mayoría de los puestos se dedican al calzado, ropa y textiles de fabricación industrial, junto con artículos electrónicos o de plástico, mientras que, desde la segunda mitad en adelante, abundan los puestos de frutas, verduras y variedades de carne. Si bien aún se mantienen algunos vendedores de ropa hecha a mano y adornos, las artesanías ahora cuentan con su propio lugar en

---

37 Las «flores de la herranza» pueden ser «de jardín» o «de la puna». Las flores «de la puna» se diferencian de las «de jardín» en que su extracción involucra un conocimiento específico, y se realiza en la altura de las montañas por personas especialmente calificadas para aquello. Se dice que si no se pide permiso a la montaña o se recolectan flores incorrectas se pueden sufrir accidentes, caídas de altura o incluso padecer la muerte. Al mismo tiempo, la extracción de estas plantas conllevaría drásticos cambios climáticos, como tormentas o relámpagos.

el Mercado Artesanal de Huancayo, en el centro de la ciudad. Aun así, muchas personas compran comida e implementos para las distintas fiestas de estos días. Stolmaker, cuyas observaciones etnográficas sobre la feria de Huancayo fueron realizadas entre 1976 y 1977, estudió este mercado dominical para demostrar su importancia comercial en la sierra, en una tradición que ya tenía varios exponentes (Raimondi, 2001[1929]; Arguedas, 1957; Tschopik, 1947; Krause, 1977). Sobre la cantidad de vendedores Stolmaker señaló: «[i]n the mid-1950s Arguedas counted twelve streets of vendors, and although the ratio of vendors to streets has increased, there still were no more than twelve streets fully occupied in late 1976» (1979, p. 471). En mi recorrido identifiqué 877 puestos de vendedores en la misma distribución de doce cuadras mencionadas por Arguedas y Stolmaker, emplazados actualmente en la avenida Huancavelica entre las calles Jr. Ayacucho y Jr. Nemesio Ráez, con la adición de alrededor de noventa puestos de vendedores informales, instalados en la acera principalmente, en la avenida Huancavelica entre las calles Angares y Jr. Nemesio Ráez, este último tramo ubicado en las cercanías del coliseo Wanka Angélica Quintana (centro cultural y deportivo de la ciudad de Huancayo).

#### PAGAPU AL HUAYTAPALLANA

La sección de los Andes que domina el valle del Mantaro corresponde a la cordillera Huaytapallana,<sup>38</sup> que además de ser un cerro, «es» un ente agentivo que interactúa con la comunidad,<sup>39</sup> zona

38 Nombre derivado de la conjunción entre «*W*AYTA [veg.] “±us.” (*t'ika*), flor {silvestre}... *mayta pallana panpa*, campo lleno de flores <silvestres>» (Calvo Pérez, 2022, p. 1275) y «*P*ALLAY [agr.] «coloq.» (*aymuray*; *kubichij*) [agr.], cosechar {estirando}, recoger, recolectar» (Calvo Pérez, 2022, p. 706). Huaytapallana, entonces, podría interpretarse como «lugar donde se recogen las flores».

39 Sobre el nivel agentivo de los entes del Mantaro, resulta potencialmente útil la noción de «ser-tierra» de Marisol de la Cadena (2015). Sin embargo, en el valle es posible identificar una multiplicidad de entidades que no necesariamente están

donde incluso «[l]as montañas cobran una vida humana» (Arguedas, 2012 [1953], III, p. 202, en nota al pie). Este complejo montañoso incluye los nevados Huaytapallana, Cochabambas, Jallacate, Talves y Chuspi, como también las lagunas de altura Cocha Grande, Carhuacocha, Lasuntay y Chuspicocha (Maldonado et al., 2022). Es a esta puna a la que se le atribuye filiación con el *wamani* local llamado, indistintamente: Apo, Apu, Apo Huaytapallana, Apu Huaytapallana, Taita Huaytapallana, Huallallo, Huallallo Carchuicho, Taita Shanti, Taita Wamani, Taita Orcco o Tayta Urqu (Archi Orihuela, 2014; Haller y Córdova-Aguilar, 2018; Maldonado et al., 2022; Molina M., 2020b; Quijada Jara, 1977; Reyna, 2006, 2012; García Ruales et al., 2022). Al mismo tiempo este *wamani* «convive» allí con la Pachamama, Mama pacha o Madre Tierra (Delgado, 1984, pp. 62-63; Irma Poma, comunicación personal, agosto de 2016; Max Canchaya, comunicación personal, julio de 2016), siendo estos entes a los que se ofrecen los pagos que se realizan al momento de las libaciones, el ofrecimiento de comida o los quintos de coca tendidos sobre las «mesas» durante la herranza.

Dentro del conjunto de actividades festivas del período julio-agosto, la procesión al nevado Huaytapallana es un hito multitudinario, realizándose el 24 o 25 de julio. También se lleva a cabo para el solsticio de invierno y de verano. Comienza desde diversos poblados, pero, principalmente, desde el centro de Huancayo en varias combis, buses y autos. En el camino se avistan manadas de llamas que cruzan levantando una gran polvareda (ver figura 4). Al interior de la camioneta donde iba, una de mis acompañantes me comentó que luego de la procesión queda un gran «basural» (Gabriela La Rosa, comunicación personal, julio de 2016), lo que pude corroborar yo mismo.

---

vinculadas a la tierra. Más bien se trata de varios actantes que se «transmutan» entre humanos, animales, elementos geológicos, fenómenos meteorológicos o antepasados, dependiendo del contexto.

Luego de recorrer este camino, llegamos a la segunda estación del trayecto, el «abra Huaytapallana». Allí se encuentra una pequeña capilla cristiana en honor a la Virgen de las Nieves, vestida con mantas multicolores, que está colmada de velas y flores. Al interior de este adoratorio también se encuentra la figura de san Santiago, ataviado de un gran poncho café, a la usanza *wanka*. Después de permanecer un momento en la capilla de la Virgen de las Nieves, los peregrinos comienzan el ascenso a pie por un escabroso sendero, donde en algunos puntos se debe, literalmente, escalar. El objetivo es llegar al mirador Yanaucsha, donde se tienden las mesas para realizar los pagos. Poco después de comenzar este arduo recorrido, en una pequeña planicie, conversé con Zósimo Tapara Jurado, *laya*<sup>40</sup> o sacerdote andino, quien me explicó:

El *Apu* Huaytapallana es el espíritu tutelar de Huancayo, venimos a venerar y hacer los pagos a la *Pachamama*. Esta ofrenda al *Apu* consiste de coca y cigarros... la bendición recibida puede ser muy grande, dependiendo de la fe de la persona. Ahora estamos preparándonos para la Víspera, el día 24 del Santiago, vamos a poner una mesa arriba en el Huaytapallana y a hacer las ofrendas.<sup>41</sup>

Una vez en el mirador se pueden apreciar a la distancia las lagunas de Chuspicocha y Yanacocha y el glaciar que corona la montaña. Durante el ascenso es posible contemplar varias *apachetas*, animales marcados con cintas o «señalados», como también pequeños altares de piedra, donde se disponen distintas ofrendas. Una vez que los peregrinos alcanzan el mirador Yanaucsha, en esa acotada planicie que mira al glaciar, tienden sus respectivas «mesas» con diversos elementos que constituyen el pago. Muchos de los grupos presentes ofrecen trucha asada en lata al calor de pequeñas fogatas. También

40 También referido en la sierra central como *layqa*, *laica*, *laicca*, curioso o hechicero (Krögel, 2010; Rimachi, 2003, p. 278). El padre José de Arriaga nombra a los curanderos indígenas como «daycas» (1621, p. 305).

41 Comunicación personal, julio de 2016.

se depositan cartas entre las rocas solicitando favores específicos. En las «mesas» se observan mayoritariamente los siguientes elementos: botellas de vino tinto dulce, *illas* y conopas (de toros y leones), fotografías de familiares enfermos por los que se solicita recuperación, velas de distintos colores y tamaños, flores y plantas, *alasitas* u objetos en miniatura (Golte y León, 2014), pan dulce, cancha tostada, quinua, caramelos, chicha, aguardiente, campanas, pétalos de flores, cruces, fetos de animales e incienso incrustado en manzanas (ver figura 5); las «mesas» con sus ofrendas son veladas por cada familia hasta alrededor del mediodía.

En medio de estas actividades se encontraba el profesor Max Canchaya Limache, de la escuela Inca Garcilaso de Acolla, quien me contó que una vez que termina la velación de las mesas se entierran los elementos en un lugar secreto en la montaña. Luego de la ceremonia del pago en las «mesas» se efectúa el regreso hacia el «abra Huaytapallana», donde comienza nuevamente el dominio cristiano marcado por la potestad de la Virgen de las Nieves y el patrón Santiago y, posteriormente, por el camino principal, que comunica hacia las distintas ciudades y pueblos cercanos.

#### SANTIAGO WANKA, UN ESPECTÁCULO (URBANO) EN LAS ALTURAS

El Santiago Wanka es una celebración municipal de la ciudad de Huancayo, que convoca una gran cantidad de público y se extiende hasta altas horas de la noche. Se realiza en paralelo a las fiestas de la herranza que se multiplican por el valle. Comparsas musicales y de danza, conformadas por distintos conjuntos y gremios, se movilizan por las calles y compiten frente a un jurado de autoridades locales formando una caravana que pasa frente al estrado de los jueces. En la central plaza Huamanmarca se dispone un escenario con un potente sistema de sonido e iluminación. El punto más importante del evento se da cuando el jurado entrega los premios a los grupos destacados, decisión que está mediada por los aplausos del público, momento en el cual se representa una identificación de ganado con una vaca y una

oveja, llevadas al centro de la plaza, donde además se enciende una gran hoguera que encarna el momento de la marca de la herranza.

En el Santiago Wanka no es posible advertir la presencia de la religiosidad cristiana, al punto de que no se identifica ningún factor cristológico, ni relacionado a santos patronos ni a san Santiago, a excepción de su nombre. Eugenia Quiroz afirma que «[e]l marcado con hierro ardiente es una costumbre traída por los españoles sin mayor sentido ritual ni sagrado como sí lo tiene el cintado de los animales. El nombre de la fiesta [Santiago] tiene sólo un sentido referencial, pues la presencia de la figura del apóstol es nula» (en Brunn, 2009, p. 161). Arguedas señala, por su parte que «[e]n Jauja ningún elemento religioso aparece en el desarrollo de la fiesta» (2012 [1953], III, p. 200). El Santiago Wanka corresponde a la institucionalización de la fiesta de la herranza convertida en una competencia de gremios locales que denota gran producción, y que evidencia además rasgos propios de la «sociedad del espectáculo» (Debord, 2013 [1967]), donde lo central es la impresión que se genera, siendo esta una característica ineludible producto de la realidad económica actual del valle, donde el acceso a la cultura de los espectáculos masivos es parte de la vida cotidiana.

## LA HERRANZA EN AZAPAMPA Y HUARI

### LA VÍSPERA

Mientras que en el encuentro o víspera arguediano se da el reconocimiento, donde «[l]os patronos salen a darles alcance [a los pastores] a dos o tres kilómetros fuera del pueblo» (Arguedas, 2012 [1953], III, p. 203), en la herranza en que participé no hubo procesión de pastores ni reconocimiento. La víspera, de otro modo, consistió en un evento íntimo en el patio del patrón Víctor Vilcahumán, reconocido *laya* local, donde se encontraban dos músicos contratados con *tinya* y violín (figura 6), mientras se bebía aguar-

diente y se *chacchaban* hojas de coca. Conversamos sobre historias de la heranza del pasado y su evolución en el tiempo. Irma Poma, importante socia de esta investigación y reconocida artista huancaína, me contó días después en su taller de Cochas Chico sobre esta primera fase del proceso: «[h]acían la ceremonia en la Víspera y, por ejemplo, para el 24 [de julio] hacían su mesa, su chicha, la hoja de la coquita... las flores de Santiago que son siete y cada flor tiene su canto y su mensaje, después de eso, su cañita, su cola de sus animales, sus velitas, pero con fe, con respeto, con cariño» (comunicación personal, agosto de 2016).

Víctor Vilcahuamán realizó un recibimiento a los invitados, familiares y amigos en una zona especialmente dispuesta de su terreno. En un altar había distintas *illas* y colecciones de objetos que conformaban el telón de fondo de esta etapa del ritual. Compartimos distintos tipos de bebidas alcohólicas como caña, cerveza y aguardiente.<sup>42</sup> Los participantes bailaban y cantaban al ritmo de los músicos contratados, quienes acompañaron el proceso en cada uno de sus hitos. Junto a unas pequeñas estatuas de piedra apostadas en el patio delantero de la casa de Vilcahuamán, que, según me dijo, representan a sus padres y corresponde a su panteón personal, pasaron varias horas de conversación y *chaccheo*. Luego, Vilcahuamán pidió silencio a los presentes. Comenzó a soplar su *wakawaqra* —o «cuerno»— (Matayoshi, 2016, p. 150) hacia el cielo, y nos dijo que en ese momento se debía dar paso a unas *visitachas*, que corresponden a una visita nocturna a casa de familiares cercanos y amigos. Reyna (2012, p. 449), quien documentó una heranza en el poblado de Auray, al sur del valle del Mantaro, también refiere a las visitas nocturnas, pero las llama *visitakny*.

---

42 La botella de aguardiente, en este caso, contenía una culebra macerada en el fondo. Víctor Vilcahuamán me explicó que el aguardiente reposado en culebra sirve «para darse ánimo» y poder permanecer despierto toda la noche en las fiestas del Santiago (comunicación personal, julio de 2016).

Matos Mar (1950, p. 20) menciona que luego del «velorio [...] “salen de paseo” o visita a casa de parientes y familiares quienes deben recibir con algunas copas de licor y chicha. En el paseo entonan una serie de cantos». Nuestro grupo, efectivamente, iba cantando y guapeando por las calles, siempre acompañados de los músicos interpretando la *tinya* y el violín.

Si bien Arguedas no menciona las *visitachas* o «paseos» directamente, sí da cuenta de bailes callejeros en grupos: «[c]erca de la medianoche, las parejas salen a bailar en “pandilla” a las calles; llegan hasta el hotel “Huancayo” (llamado de Turistas) y vuelven a la casa de la familia que organiza la fiesta» (Arguedas, 2012 [1953], III, p. 200). Durante la procesión por las calles el 2016, nuestro grupo llamaba a viva voz desde los pórticos de cada hogar mediante cantos. Los respectivos dueños de casa abrían la puerta y hacían pasar para seguir la fiesta. Al ingresar a la primera vivienda, se nos invitó a entrar a la habitación principal, donde se estaba «velando» en un altar las fotografías de algunos familiares fallecidos. Paralelamente, en el patio de esta casa, se formó un gran círculo donde se conversaba, se bailaba, se bebía alcohol y los participantes interpretaban distintas canciones.

En esta primera noche de la víspera, la velación de familiares fue un momento solemne. Encendieron velas y depositaron grandes lavatorios con chicha en el altar. El alcohol contenido en platos bajos es una práctica también realizada en la herranza descrita por Reyna, quien lo interpreta como un «suero simbólico» que «fulfills the function of protection against illnesses from the Wamani» (2012, p. 460). Además, se menciona como un elemento presente en la fiesta de san Santiago de Acaya, etnografía fechada en 1946, donde «ponían lavatorios llenos de chicha morada y jora».<sup>43</sup> El patrón de la casa comenzó a construir junto con los demás concurrentes lo que

---

43 AEJMA, Lima, 46-2, 92.

llamaron un *Arco watay*.<sup>44</sup> Para confeccionar este objeto arquearon un largo tubo de PVC, para luego atar con lana sus extremos. Una vez arqueado el tubo se le adhirieron varios tipos de flores. Una vez armado, el arco se ubicó en el altar. Existe data sobre el *Arco watay* en otro contexto, en el pueblo de Hualla, provincia de Víctor Fajardo, departamento de Ayacucho, en el marco de las fiestas de Semana Santa. Se caracteriza por «amarrar flores en las esquinas de la plaza», donde cada una representa a los cuatro barrios del poblado: «[l]os encargados de realizar esta tarea son los varados quienes reúnen flores y amarran en forma de arcos» (Maldonado Valenzuela, 2017, p. 76).<sup>45</sup> Luego de varias oraciones retiraron el arco del altar, lo tomó el dueño de casa junto a los invitados de honor, como Víctor Vilcahuamán, lo elevaron en medio de la habitación, y todos se turnaron para pasar bailando y guapeando por debajo, por espacio de doce veces. Luego, la patrona realizó una contabilización de hojas de coca sobre la «mesa» especialmente dispuesta en el suelo, justo al frente del arco. Luego, el artefacto fue devuelto al altar y permaneció allí durante toda nuestra *visitacha*. Realizado este acto iniciamos una nueva *visitacha* a una siguiente casa donde se incorporaron más músicos y familiares, dando lugar a un gran baile, donde se desplegaron competencias de danza entre los jóvenes asistentes. A esa altura la música llegó a su expresión más variada, en cuanto se habían agregado varios intérpretes de casas anteriores, entrelazando sus melodías y diferentes estilos.

Una vez que finalizaron las tres *visitachas* y se acercaba el amanecer de la víspera, nos dirigimos a la última casa, donde se realizó el rito más importante del proceso. Allí nos recibió la jefa del hogar con

---

44 Proviene del quechua *watay*: «ligamento» (Calvo Pérez, 2022, p. 1300) o «amarre» (Calvo Pérez, 2022, p. 1268).

45 «B.M.», de 78 años (en 2011), le cuenta a Maldonado Valenzuela que «el arco watay empieza en chawpi cuaresma relacionado con San Miguel, tres semanas antes de la semana santa, un día miércoles» (2017, p. 76).

una pequeña hoguera encendida en el patio trasero, donde deambulan ovejas y cuyes. A su vez, la señora preparaba mondongo, plato especial para la herranza, en una gran olla de fierro. Nos sentamos todos alrededor de la fogata en el patio. El canto del *Luci-luci*<sup>46</sup> comenzó a resonar intenso: «*Lucer wayta, lucer wayta*». En este paso del rito, la *tinya* repicaba con una precisión metódica mientras la pareja de ancianos músicos contratados se advertía sumamente concentrada. El patrón se levantó con un manojo de varillas que había encendido previamente en el fuego y azuzó a una oveja para que entrara al corral. Cuando ya estaba en el interior, el violín comenzó a emitir notas más vivas, mientras la *tinya* aceleraba su cadencia. El patrón comenzó a bailar dentro del corral, a silbar, a girar hábilmente con los brazos extendidos como si fuese una gran ave merodeando a una presa,<sup>47</sup> mientras chamuscaba someramente las patas del animal.

La oveja dio un pequeño salto y luego quedó inmóvil. El patrón la dirigió fuera del corral, mientras se escuchaba un descendente:

---

46 Irma Poma definió el *Luci-luci* como: «rito que sirve para ahuyentar los malos espíritus, bailando, significa alumbrar, se realizaba con paja de trigo. Entonces, cuando ya llegaban, la pastora llevaba a los animales quemando, a la casa, cuando llegan a la casa comen el mondongo, el cuy, todos en familia, toman su chichita de maíz de jora, y a los animales también los atienden porque sirven, nos dan leche, carne, huevo, nos dan hasta ropa. Nosotros también nos estamos divirtiendo en la herranza, pero alegrando también a los animales, contentos [sic]» (comunicación personal, agosto de 2016).

47 Esta representación del merodeo al ganado es también mencionada en otro contexto celebratorio de la misma provincia de Junín. Se trata del baile del cóndor del pueblo de Apata, donde se daba una escena similar a la coreografía en círculos que representó el patrón en el *Luci-luci*: «simulan [los pastores] escapar siendo perseguidos por los cóndores los cuales pretenden arrebatarles las panchitas [ovejas pequeñas disecadas], en algunos casos los pastores logran espantar a la aves con el tronador pero a veces alguno de ellos resvalan y caén siendo atacados inmediatamente por los cóndores que se apoderan de la presa [sic]» (AEJMA, Lima, 46-2, 284). Coincidentemente, al igual que en la herranza, en este baile los instrumentos e intérpretes destacados son «[u]n violinista, dos huajlas (cornetas de cuernos de res), una tinya (tambor pequeño con cuero de zorro) y dos mujeres que cantan en el mismo tono del violín» (AEJMA, Lima, 46-2, 290).

«*lucer wayta, lucer wayta*», que dio fin al canto. Irma Poma me habló luego del *Luci-luci* señalándolo como el principal rito de la herranza; en mi propia experiencia, los presentes lo consideraban el momento más relevante y solemne de la celebración, incluso lloraron por espacio de un breve momento, recordando los sufrimientos de los pastores en la puna. Mientras amanecía todos compartimos el mondongo en la cocina al interior de la casa. El núcleo del ritual de la herranza de 1953, el *Luci-luci canchi*, permanecía intacto en 2016 desde que lo describiera Arguedas hace más de medio siglo.

#### LA MARCA

Al día siguiente de la víspera fui invitado por el patrón a participar de la marca, que se realizó en Huari, en un gran patio cercado. Se trataba de una segunda familia, pero participaron los patrones que estuvieron la noche anterior en Azapampa, ya que fuimos todos invitados. En Huari se utilizó el método de marcación con *achalas* o *micintas* y pompones en las orejas de los animales, que corresponde a un «Señalamiento» o «Identificación» (Arroyo Aguilar, 2012; Matos Mar, 1950). Las actividades del día comenzaron con la presentación de las bandas oficiales contratadas; un impresionante conjunto conformado por trece saxofones, entre altos y barítonos, dos bombos, dos clarinetes y un arpa. El grupo se llamaba Los Muchachitos del Amor, quienes amenizaron el día central del Santiago durante toda la tarde (y noche). También estuvo presente una banda de músicos «antiguos» con *tinya* y *huacla*.

Los patrones repartieron cerveza entre los invitados para comenzar con las celebraciones. Luego de un par de horas de amena conversación y bailes se dio inicio al señalamiento de los animales con cintas del color de la bandera peruana (rojo y blanco). Las ovejas, en este caso, entraron junto a los patrones desde el corral trasero, para luego ser rodeadas por la patrona y todos los asistentes en medio de algarabía y silbidos. La patrona iba con un látigo azuzando a los participantes que no bailaran o no bebieran, oficiando un rol a

la vez de agitadora de la fiesta como de control interno, entre seriedad y juego, mientras que los presentes bromeaban, diciéndole que era muy severa o que no siguiera dando latigazos. El patrón, por su parte, conversaba con todos los asistentes y se sacaba fotografías para la posteridad con cada grupo. Luego de que patrones y asistentes rodearan a los animales, los primeros comenzaron a encintar las orejas de las ovejas, para luego soltarlas y dejarlas libres. Irma Poma me contó luego sobre sus recuerdos de este paso:

A las orejas les hacían un hueco, no las cortaban, y salía sangre, pero la soplaban con caña, y lo que era la marcación, primero se hace con la vaca, luego con el carnero, para que no sean rabudos, para que Satanás no entrara, lo cortaban y lo marcaban, eso es en el carnero, después en el burro ya pasa, en el burro también hay canciones específicas sobre las patadas del burro, el baile de las patadas, hay varios cantos en quechua que se hacían. Por ejemplo, si te das cuenta, como ahora es mes de julio de la herranza, yo guardo el cacho, la figura de una cantora, todo eso [grabado] en un mate burilado [sic].<sup>48</sup>

Una vez liberadas las ovejas la patrona comenzó a lanzar frutas, quinua y dulces sobre los asistentes y sobre los animales, mientras todos intentaban recoger lo arrojado. Este juego, que propicia abundancia o salud del ganado en el futuro, corresponde al *Chic-co* que describen Arguedas, Matos Mar y Quijada Jara. Es una acción que pretende modificar la dirección de la suerte, alterando de esta forma el destino en el transcurso del rito. Irma Poma me contó luego sobre el *Chic-co*, que ella llama «*Chico-chico*», lo siguiente: «[d]espués de la marca viene el *Chico-chico*, que es que botan caramelos, níspero, yacón, pero ahora ya no es. Luego, se cambiaba la cinta a todos los animales y a los viejitos, una mantita, lo que sea, lo ponen debajo, donde comen los animales [sic]» (comunicación personal, agosto de 2016).

---

48 Comunicación personal, agosto de 2016.

## EL DESPACHO

Luego del *Chic-co*, los patrones invitaron a todos a bailar «al ritmo del Santiago» que interpretaban los músicos de la gran banda contratada, además de la *tinya* y el violín, que seguían tocando de forma paralela. Mientras más nos adentrábamos en la madrugada, más intensa se tornaba la música y bailes, que ahora se desplegaban a modo de competencia entre los jóvenes presentes, quienes demostraban su destreza, evaluada por todos mediante aplausos o abucheos. Cuando empezó a clarear se dio paso al fin de la celebración, momento en que también nos retiramos con uno de los patrones que me había acompañado desde Azapampa, agradeciendo a los familiares que quedaban en pie. Si bien en Huari no se realizó el *Señal pacay* descrito por Arguedas para el despacho, durante el transcurso de la fiesta se libaba alcohol a la tierra, se *chacchaba* coca, se fumaba tabaco y se ofrecían distintos elementos a modo de ofrendas en las distintas «mesas» desplegadas.

## LA HERRANZA EN PERSPECTIVA (FRACTAL)

Los llamados «camino del deseo» (Ette, 2004) son sendas que se van formando con el paso del tiempo como una alternativa a los caminos establecidos formalmente. Son perfilados lentamente a partir de los pasos recurrentes sobre la vegetación o la tierra y, generalmente, funcionan como un atajo producido por una voluntad colectiva, comunitaria si se quiere, sin que esto implique una planificación previamente concertada entre los responsables de crearlo. Los caminos del deseo son construidos tanto por personas como por animales (o ambos), y al mismo tiempo «son» —un presente— y «reflejan» —un pasado recorrido—. Puede inferirse a partir de ellos un regular «nexo tensional entre *moción* y *emoción*» (Ette, 2017, p. 93, énfasis en el original) realizado por los distintos caminantes que lo forman.

Las etnografías de la herraanza a las que me he referido, si bien difieren en épocas, pasos y formas, persiguen un mismo *telos* que ha sido trazado lentamente en el espacio andino por un único «camino del deseo», recorrido por distintas generaciones. Es justamente por esta razón que la herraanza adopta tantas apariencias. Tanto en la descripción de 1953 como en la de 2016 hay «un deseo, un impulso de totalidad, que busca lo más grande en lo más pequeño fractal» (Ette, 2014, p. 75, traducción propia). Lo «más grande» corresponde a la consecución final de mantener el equilibrio local mediante una actividad pastoril ritualizada, y «lo más pequeño fractal» son las heterogéneas realizaciones familiares —que se multiplican en cada patio de casa, en cada poblado del valle— proyectando «fractalmente» su sentido en cada caso individual, operando con un patrón estructural similar que se va repitiendo a diversas escalas y formas, pero bajo un mismo paradigma.<sup>49</sup>

Siguiendo la premisa de Sahlins (1987) referida al carácter indisoluble de la coexistencia de varios factores de la vida social — como la cultura, la economía, el arte, la política, la religión— en un mismo fenómeno, considerar a la herraanza en un sentido unívoco es una postura metodológica que no contempla en su justa medida la naturaleza transcultural que ostenta, y que ha sido subrayada por varios autores incluyendo al mismo Arguedas (2012 [1953]; Matos Mar, 1950, p. 39; Molina M., 2020a). La herraanza es transcultural en el sentido de que en ella se entrecruzan varios idiomas, prácticas agroganaderas, modos de producción, religiones, como también ideologías y herencias culturales tan disímiles como las técnicas pastoriles importadas de España o las ofrendas de animales a los cerros de tiempos incaicos, configurándose como un fenómeno formado por una «pluralidad de agentes» (Canals, 2023, p. 432, traducción propia) necesarios para su consecución. En este sentido,

---

49 Sobre el patrón estructural y las secuencias de la herraanza, véase Rivera Andía (2007, pp. 191-215).

la herranza debería ser considerada como una fiesta, un constructo jerárquico de parentesco, un ritual, una instancia donde se practica magia y adivinación, un acto religioso y una actividad económica que potencia el turismo, todo al mismo tiempo. En *ultima ratio* los aspectos que bosquejan tanto la apariencia externa como la identidad profunda de la herranza del Mantaro emanan de unos mismos, digamos, «rasgos esenciales», que han ido construyendo las diversas generaciones del valle, para lo que ha sido necesario ir agregando nuevos factores y excluyendo otros. De este modo, sus componentes circunstanciales dependen de las inconstantes condiciones (de existencia) que la subsumen.

Su invariabilidad radicaría, entonces, en su expresión musical y dancística, y a la interacción ritualizada entre tres relaciones agregativas: 1) entre humanos (patrones y pastores), 2) entre humanos y animales (pastores y patrones y el rebaño —ya sea este material o «simbólico»—) y 3) entre la unidad «humanos/animales» respecto de las entidades que «habitan» (en) alrededor de las montañas, a las que se ofrecen dones. Las tres características principales que derivan de cada una de estas interacciones ritualizadas serían, respectivamente: 1) la relación de clase asimétrica patrón-pastor (dueño/poseedor), 2) la relación de subsistencia patrón-pastor/animal (consumidores/consumidos) y 3) el don ofrendado (alcohol, coca, tabaco, flores, frutas, etc.) al ente triádico y metamórfico compuesto por «*wamani/Mama pacha*<sup>50</sup>/Santiago».

Dicha interacción de relaciones entre humanos, animales y entes conforma una «totalidad óptica» (Dussel, 2020, p. 296) local *sui generis*, en el sentido de que es una realidad conformada por varios agentes que interactúan bajo unas condiciones similares, y que da

---

50 El concepto de Pachamama es referido en el valle del Mantaro indistintamente como Pachamama, Mama pacha o Madre Tierra (Irma Poma, comunicación personal, agosto de 2016; Max Canchaya Limache, comunicación personal, julio de 2016; Yhon-León Chinchilla, comunicación personal, julio de 2023).

cuenta de una particularización de la conciencia andina en dicho valle, determinada por las cambiantes condiciones ontológicas<sup>51</sup> que allí se manifiestan. El conjunto de intercambios de la herraanza persigue actualizar, entonces, «el vínculo que existe entre este mundo y los seres que allí habitan» (Arguedas, 2012 [1953], III, p. 206). En definitiva, las tres interacciones ritualizadas encadenadas alcanzan distintos grados de extensión, según sean más o menos preponderantes y cuyo horizonte final, como se ha dicho, es mantener una armonía o equilibrio «entre dos polos opuestos, pero interdependientes» (Salomon, 2018, p. 24, traducción propia), que conforman la realidad andina local.

#### INTERACCIONES PASTORILES RITUALIZADAS: *WAMANI* / MAMA PACHA / SANTIAGO

El fundamento de la primera interrelación que constituye uno de los rasgos esenciales de la herraanza, la correspondencia de clase asimétrica patrón-pastor, es posible advertirla en las peculiares formas que adoptan simbólicamente las relaciones de reciprocidad y de mercado en la herraanza mantarina; resulta observable en los modos de servidumbre que la herraanza manifiesta alegóricamente. Las marcadas jerarquías entre dueños y poseedores que se dan en este rito son determinantes para su desarrollo y se repiten invariablemente. Un fragmento de un *huayno* del Santiago del distrito de La Unión, provincia de Tarma, departamento de Junín, resulta palmario respecto de esta relación asimétrica: «Más yo con calma / vivien-

---

51 Utilizo aquí el concepto de «ontología» y sus derivados en el sentido que le da Lukács (2007 [1986]), que a su vez se basa en la ontología del ser social de Marx (2008 [1872]). Esta noción fue luego particularizada en algunos acápites de la estética de Dussel (2020), en función de la sociabilidad comunitaria que se da en Latinoamérica. La concepción de «realidad» es tratada por estos autores como una totalidad, es decir, como una unidad dinámica, pero que es determinada localmente por condiciones variables acaecidas debido a factores espirituales, estéticos, filosóficos, científicos, económicos, sociales, políticos y culturales.

do noche y día / debajo de la neblina. / Sin prorrumpir una queja / voy haciéndole rico / a ese Patrón Miserable». <sup>52</sup> Esta tendencia se repite en las canciones de la herranza descritas por Arguedas (2012 [1953]), Matos Mar (1950) y Quijada Jara (1977), como también en el llanto doliente que presencié en el ritual del *Luci-luci canchi*, en la víspera en Azapampa.

La forma del mercado que ha sido adoptada por el contexto mantarino actual, que no es más que una particularización del neoliberalismo peruano, es una relación esencialmente negadora de la permuta recíproca, tendiendo a ir dejando de lado a la reciprocidad como forma de cambio predominante, pero manteniéndola y reforzándola en términos simbólicos en rituales como el de la herranza. Tampoco es menos cierto que el desarrollo del mercado moderno en los Andes es un fenómeno ampliamente asimilado bajo modalidades que al economista tradicional se le presentan como excéntricas, por estar imbricadas con aspectos típicos de la reciprocidad. Este desarrollo «especial» de la economía en el valle del Mantaro incluye actualmente fenómenos como la *palpa* (regalo de bienes para los recién casados), el *nyay* (colaboración mutua en tareas productivas), el *huayac*, *hujite* o *huasite* (ayudarse en fiestas), <sup>53</sup> o «ir de cambio», como se le llama al trueque en Tanta y Yauyos (Segura, 2023), modalidades que se encuentran muy presentes hasta el día de hoy en dicha zona (León-Chinchilla, 2020).

El mercado en la sociedad mantarina, desde tiempos coloniales, es irrigado principalmente por la capacidad productiva del *ayllu* y sus formas subyacentes de reciprocidad; la transculturación económica, en este sentido, resultó bidireccional. La división del trabajo que emana de este proceso es ciertamente un antecedente primordial para la comprensión del desarrollo de la herranza, así como el carácter culturalmente sincrético que esta presenta. Las distintas formas que

---

52 AEJMA, 46-44-73.

53 AEJMA, 46-46, 46-47.

adopta la relación entre patrones y pastores derivan en canciones pre-eminentemente tristes que tratan de subyugación, condiciones precarias y contextos laborales peligrosos, donde se sufre de frío, hambre y sed. El *huayno* en la herranza del Mantaro funciona como expresión sufriente y dolorosa, mientras que al mismo tiempo expone la soledad del pastor como factor cardinal (Rivera Andía, 2016). Esta soledad es personificada por un paria alejado de su propio núcleo familiar, conviviendo con gentiles, entes malignos y condiciones climatológicas extremas, pero distanciado socialmente no por impulso propio, sino que, por menester económico, ya que o bien ha dejado la escuela o bien no tiene mayores responsabilidades familiares en el valle, considerándose de este modo apto para tan solitaria actividad. El pastor, entonces, condensa en la figura del patrón la fuente de sus males y se lo hace saber durante la celebración de la herranza: «Miserable patroncito, / ¡sólo ahora me recuerdas!, / con tu cancha quemada, / con tu pan seco» (Arguedas, 2012 [1953], II, p. 2010); o del mismo modo: «¿Por qué, patroncito miserable, / no traes tu media botella, no traes tu pobre coca? / Mi fiambre por puñados debes darme». <sup>54</sup>

La segunda interrelación, que conforma el segundo rasgo esencial de la herranza, corresponde a la práctica pastoril propiamente tal y su vínculo humano-animal. Además de auquénidos, Cobo (1580-1657) menciona el trabajo pastoril en la zona andina con ganado vacuno, porcino, equino y cabrío (1964 [1653], I, pp. 382, 384-387). <sup>55</sup> Asimismo, las prácticas de pastoreo de los indígenas y mestizos fueron evolucionando y perfeccionándose, tomando elementos de la técnica española. Una referencia significativa sobre este punto es la que refiere a la progresiva adopción de técnicas ganaderas «foráneas», adopción que puede ser rastreada respecto de la

---

54 AEJMA, 46-2, 400.

55 Según Cobo se utilizaban perros mansos para las labores del pastoreo, que eran marcados en sus orejas para diferenciarlos de los salvajes y poder trabajar con ellos (1964 [1653], I, p. 389).

domesticación de ganado traído de España, donde una parte debía ser entregada en tributo, al igual que los productos provenientes de la agricultura:

[...] luego que se trujeron estas cosas de España, viendo los indios su bondad, se aficionaron mucho a ellas y las llevaron a sus pueblos [...] imponían a los indios que sujetaban, entre los demás tributos, cierta cantidad de trigo y de las demás semillas y tantas cabezas de ganado de Castilla, para obligarlos con esto a que se aplicasen a la crianza y labranza de nuestros ganados y semillas; como ellos lo hicieron y entonces y mucho mejor ahora, a que están ya tan acostumbrados como a la labranza de sus comidas y crianza de sus ganados.<sup>56</sup>

El jesuita Pablo José de Arriaga (1564-1622) también escribió sobre los indígenas que oficiaban de pastores en los albores del período colonial, enfocándose en los sacrificios que realizaban en pos de propiciar su abundancia: «[o]tras vezes los mismos Indios, que tienen ganado dan sus Corderos, y Llamas, para que los sacrifiquen, por el aumento de su ganado» (1621, p. 24). Subraya, conjuntamente, el tipo de dependencia asimétrica que se daba entre los pastores y los «caciques» encargados de indígenas, los que disponían de «a muchos en que le labren sus tierras, y guarden su ganado» (Arriaga, 1621, p. 57). La explotación hacia el pastor se daba en distintos niveles, tanto entre indígenas nobles y pobres, como también entre la curia y los indígenas, entre los españoles y los indígenas, o los mestizos y los indígenas. Los atributos de clase de patronos y pastores son plenamente identificables en el manuscrito de Arriaga, donde, además, el cronista resalta los actos rituales que los indígenas realizan, para diferenciarlos o dar cuenta de sus peculiaridades, como es el caso del sacrificio a modo de ofrenda o «pago» para recibir algo a cambio. De la misma manera, resulta notoria la dinámica que ejercían los curas que solicitaban indios *mitayos* para trabajar

---

56 Cobo (1964 [1653], I, p. 377).

en los terrenos que poseía la Iglesia. Guamán Poma (1534-1615) denomina a los pastores de llamas que exigían estos padres como *miches* (2001 [1615-1616], p. 563 [577])<sup>57</sup> que, entre otras actividades, celebraban danzas ceremoniales y fiestas asociadas a sus animales (¿proto-herranzas?): «*pingollo* [flauta] de los mosos y fiesta de los pastores *llama miches* [pastor de llamas], *llamaya* [cantar de los pastores de llama]» (2001 [1615-1616], p. 315 [317]). Menciona Guamán Poma, del mismo modo, la existencia de los jueces de comisiones (véase Domenack, 2022), que abordaban violentamente a estos pastores «hurtando y rrobando en las estancias y *llama miches* [pastor] de los ganados. Le quita quanto puede, acá de plata como ganados y *charque* [carne hecha conserva], lana, sogá, costales, *chuci* [frazada], *apa* [frazada], maýs» (2001 [1615-1616], p. 520 [524]), lo que refuerza el histórico carácter desfavorecido de sus vidas.

La tercera interrelación que se agrega a las dos anteriores y que conforma el tercer rasgo esencial de la herranza es la dinámica «humano-animal/ente», reconocible en tanto que se realizan ofrendas a seres sobrenaturales para propiciar aumento del ganado y bienestar general. Santa Cruz Pachacuti relata acontecimientos sobre sacrificios realizados por la población indígena con animales, señalando la interesante «conmutación del ganado», donde la «muerte á sacrificios de animales y de ofrendas, era entre ellos [indígenas] tenida por muy bastante» (1879 [¿1613?], p. 152), logrando de ese modo que varios tipos de males o necesidades fueran conmutadas o intercambiadas por el sacrificio del animal ofrendado. Este modo de compensación bilateral *quid pro quo* humano-ente se ha realizado consuetudinariamente en la zona andina y está íntimamente ligado a las prácticas rituales indígenas, que los cronistas interpretaban como «culto»: «[a]doraban también [...] [a] los cerros [...] la cordillera nevada, y cualquiera otra sierra o monte alto que tuviese nieve» (Cobo,

---

57 En el diccionario de fray Domingo de Santo Tomás (2003 [1560], p. 61) se define *michic* como «ganadero de ganado».

1964 [1653], II, p. 166). Arriaga argumenta en la misma dirección, pero refiriéndose a prácticas de hechicería asociadas a curanderismo: «[o]tras vezes va el Hechizero a la cumbre del cerro mas cercano, y con vna honda le apedrea muy de propósito, quexandose de que ella causa aquella enfermedad, y pidiendole la quite» (Arriaga, 1621, p. 51). A este respecto, Molinié (2022, p. 73) menciona que «[e]n algunos ritos anuales se marca al ganado en nombre de los dioses de los cerros a los que regularmente se hace ofrendas de alcohol y de coca. Pero, no se inscriben en un ciclo mítico ni al Pachamama ni al Apu». Sin embargo, es posible elucidar a partir de la teogonía fundacional andina la persistencia de un personaje que, a pesar de la variación de sus nominaciones, corresponde específicamente al *wamani* local del valle del Mantaro. Se trata del «guaca [...] *Vallallo*» (Santa Cruz Pachacuti, 1879 [¿1613?], p. 273),<sup>58</sup> quien, según el manuscrito de Huarochirí, se enfrentó con Pariacaca logrando este último vencerlo. Huallallo, entonces, «huyó en dirección de los anti», donde se encuentra hasta el día de hoy convertido en un nevado (Huanca, 2016; Taylor y Ávila, 2008, p. 51). En su capítulo sobre los ídolos, Guamán Poma señala la presencia de este ente vinculándolo directamente con los «yndios. Uancas, Xauxa, Hanan Uanca, Lurin Uanca» (2001 [1615-1616], p. 267 [269]), zona cultural coincidente con la actual sierra central, los que sacrificaban sangre de perro, comidas y «mollos» (conchas) nombrando a esta divinidad como «[s]eñor *guaca* Caruancho Uallullo» (Guamán Poma de Ayala, 2001 [1615-1616], p. 267 [269]).

Entre los distintos *guamañi* adorados y a los que se les ofrecían pagos, Santa Cruz Pachacuti hace referencia, del mismo modo, a Huallallo: «y eran llamados *Ayssavilca*, *Pariacaca*, *Chinchacocha*, *Vallallo*, *Chuquinacra*, y otros dos de los Cañares» (1879 [¿1613?],

---

58 También referido como «*waqa qarwanchu wallullu*» (Guamán Poma de Ayala, 2001 [1615-1616], p. 155 [157]) o «Huallallo» (Taylor y Ávila, 2008, p. 53), entre otros nombres.

p. 273, en nota al pie). Según pudimos evidenciar en nuestro trabajo de campo se menciona a Huallallo Carhuincho en las ofrendas en tiempo de herranza, especialmente para lograr prosperidad familiar, como también para conseguir buena salud o recuperación de algún enfermo. Huallallo Carhuincho residiría, justamente, en el nevado del Huaytapallana. Este fue el caso del testimonio de Max Canchaya Limache, quien rogó a Huallallo Carhuincho por una niña inválida integrante de su familia, cuya fotografía compartió con nosotros (figura 7). Cabe recordar que Max Canchaya Limache también llamaba al ente que mora en el Huaytapallana como *apu* e incluso *tayta Shanti*. Por su parte, Zózimo Tapara Jurado, el *laya* con el que conversé en el Pagapu al Huaytapallana, me dijo que venía a «hacer pagos a la *Pachamama*». Irma Poma también menciona a los *apus* como «padres poderosos» que viven en la montaña, pero al mismo tiempo hace referencia a la Mama pacha o Madre Tierra, antes a los que también se le ofrecerían los dones dedicados en el período de Santiago. Quijada Jara menciona a este respecto sobre la herranza que «[e]l 25 de julio de cada año, se realiza esta fiesta, fiesta que no es sino del ganado de los pastores, teniendo como base la superstición de considerar al “TAITA WAMANI”, como dios y señor de los cerros» (1977, p. 18, énfasis en el original), vinculando a la fiesta pastoril del Santiago con el *Taita wamani*. Se evidencia, entonces, una correlación directa entre Santiago y la figura del ente Huallallo Carhuincho como principal *wamani* de la zona estudiada, elucubración que también esboza el intelectual huancaíno Nicolás Matayoshi, quien propone que «el Huallallo Carhuincho, transformado en el Tayta Shanti o el Apu Huaytapallana, el Dios Pariacaca o Yaro, siguen vivos y continúan existiendo entre los huancas y Yauyos» (2015, p. 24).

Carlos Reyna (2006, p. 148) también adscribe a esta idea, argumentando respecto del traslape que se da entre entidades en el valle, que el fin último de la herranza es: «[a]traer a abundância e os favores do *Apu* ou da *Pachamama*: é a última intenção de todo ritual de marcação do gado». Por su parte, Millones (2014, p. 6) refiere a

la Pachamama en el contexto de la herranza, estableciendo que «se *paga* a la Tierra y se *despacha*, es decir se *envía* lo que ella necesita». Delgado (1984, p. 60) refuerza la figura sincrética entre *wamani* y Pachamama, proponiendo que «la vigencia de dos deidades tutelares del hombre, las plantas y los animales: el Wamani y la Pacha Mama, así como la relación estrecha y permanente Hombre-Naturaleza-Divinidad, a través del rito del PAGAPU, como elemento de permanente renovación de la reciprocidad del hombre y sus dioses». En definitiva, las montañas y la Pachamama estarían emparentados, y su función estibaría en officiar de «dioses patronos —los cerros y la Madre Tierra (Pachamama)— son quienes mantienen los haberes y el nivel de vida de las poblaciones que viven sobre o alrededor de ellos» (Roel Mendizábal et al., 2020, p. 99).<sup>59</sup>

Respecto de las ofrendas dedicadas a esta, digamos, unidad transcultural metamórfica «*wamani/Mama pacha/Santiago*», el pago durante la herranza se encuentra emparentado estrechamente con el momento del *Alapakuy* o despacho, pero también cuando se despliegan las «mesas» o incluso el *Arco watay* que presencié en Azapampa. Respecto de lo que Arguedas llama «esconder» la señal en el cerro o *Señal pacay* (2012 [1953], III, p. 208) como un modo de ofrenda al *wamani*, Matos Mar (1950, p. 51, énfasis mío) lo nombra como «la *Suerte*. En el cerro hacen con piedras una especie de

---

59 Una referencia sobre entes que propician la abundancia de la tierra que llama la atención es la figura de Rayhuana, proveniente de la mitología andina, pero referida como una «santa». Rayhuana es mencionada en una de las fichas del Archivo Etnográfico José María Arguedas en un documento proveniente del poblado de Quilcatacta, departamento de Junín. La santa Rayhuana, según este relato, viviría en una laguna que se encuentra en medio de la nieve, en el pico de la montaña local, y tendría una cruz de oro que permanece en el lago; en dicho paraje, «a orillas de la laguna produce papas, con ollucos, mashuas» (AEJMA, 46-44). Frank Salomon (2018, p. 223) define a Rayhuana como «a female superhuman considered owner of the food», quien sería una divinidad independiente a la Pachamama, enviada por Wiracocha para encargarse de la comida al inicio de los tiempos (Taylor y Ávila, 2008).

altar en forma trapezoidal, todo de piedra con sus tapas, adelante y arriba, muchas veces sólo adelante como una puerta. Es en esta caja donde depositan la “señal” o sea los pedazos de oreja cortados a los animales, *para que el espíritu del cerro cuide a los animales*. Mata-yoshi también menciona la «ofrenda al Apo Huaytapallana» (2015, p. 17), agregando que «[t]al es el arraigo de estas costumbres, que, en 2013, el diario local de Huancayo “Correo” publicó la siguiente nota periodística: “Agradecen al Apu Huaytapallana y la Pacha Mama”» (2015, p. 18). Huamaní y Yance (2021, p. 44), por su parte, reconocen que «[l]os ritos andinos son realizados cada año por los pagaperos o sacerdotes andinos para realizar agradecimientos mediante ofrendas al pie del nevado Huaytapallana, estos ritos son más conocidos como los pagos a la tierra». Arroyo Aguilar (2012, p. 159, énfasis mío) plantea una visión similar, estableciendo que «[l]a fiesta del ganado es el jubileo de los *apus* [...] Junio, julio y agosto son por antonomasia los meses de la *fiesta del ganado*, conocida también como *Señalakeuy*, *Santiago*, *Herranza* o *Tayta Shanti* en la región centro-sur de los Andes (Ayacucho, Huancavelica y Huancayo)», unificando todos los entes descritos aquí en una unidad dinámica y transformativa.

Además de *wamani* y *Mama pacha*, *Santiago* corresponde al tercer factor en cuanto a «entes» involucrados en este fenómeno se refiere. Reyna (2006, p. 138) señala respecto de las divinidades católicas integradas con los entes indígenas en la herranza: «as divinidades andinas *Apus*, *Auquis* (montanhas), *Wamanis* (espíritos das montanhas) conviven com as divinidades católicas (Cristo crucificado, a Virgem Maria ou os santos)». Esta imbricación no solo puede verificarse en el *Santiago* como uno de los nombres que tiene la fiesta, sino que también en algunos aspectos destacables que han permitido que el apóstol tenga un lugar relevante en la sociedad mantarina, más allá de esta celebración en particular. San *Santiago*, por ejemplo, es el patrono del poblado de Chongos Bajo, donde hasta el 2000 existía el cargo de *Mama-tayta*, que debía organizar las fiestas de Semana Santa, la Virgen del Carmen y el Patrón *Santiago*

(García Miranda y Tacuri, 2006). La fiesta del patrón Santiago (independiente de la herranza) cuenta hasta el día de hoy con un gran nivel de organización y ostenta diferentes cargos como capitanes o priostes, y varios «oferentes» que se comprometen con donaciones. Destaca, asimismo, la presencia de antiguas cofradías religiosas mantarinas dedicadas a la figura de san Santiago, como, por ejemplo, el caso de la cofradía «San Santiago de Carhuamayo» o, en el caso de los poblados de Ica y Chincha, la cofradía de «Advocación de las Benditas Ánimas en la Iglesia de la doctrina de Santiago de Almagro» (Campos y Fernández de Sevilla, 2014, pp. 377, 386; Hurtado, 2017),<sup>60</sup> que administraban tierras comunes de sus feligreses, además de gestionar flujos de capital importantes provenientes de donaciones y diversos trabajos.<sup>61</sup> Sobre el mismo pueblo de Carhuamayo y su devoción a Santiago existe un interesante relato fechado en 1947 sobre el apóstol apareciendo con gran pomposidad: «una anciana, vió a los lejos venir a un Sr montado en un caballo Blanco, y se escondió detras de unos corrales de piedra, para verlo mejor y no distinguir que no era lo visto sino el patrón de Carhuamayo, San

---

60 Datos provenientes de las solicitudes de creación y autos de diferendos sobre las cofradías de Tarma e Ica y Chincha, del valle del Mantaro: «2805. LXXV:6 1683/1687 Lima. Autos seguidos por don Juan Mesía de Estela, defensor general de cofradías, contra doña Isabel de Atiencia, albacea de su hijo Diego Fernández de Atiencia, cura propietario de la doctrina de Santiago de Carhuamayo (Tarma), para que pague lo que su representado debe del tiempo que fue mayor-domo de las cofradías de su doctrina. Car., 84f.» y «2869. XLI-A:15 1806 Ica/Chincha [...] solicitud de don Ramón Espinoza, vecino de Chincha, pidiendo licencia para fundar una cofradía con la advocación de las Benditas Ánimas en la iglesia de la doctrina de Santiago de Almagro. 4f., 2b.» (Campos y Fernández de Sevilla, 2014, pp. 377, 386).

61 No ahondaremos en el rol de las cofradías respecto del Santiago en el valle del Mantaro, pero cabe destacarlas en cuanto fueron un modelo asociativo muy exitoso en términos de vinculación de grupos de ciudadanos reunidos por fines comunes, y en torno a una figura católica única (véanse Meyers, 1988; Campos y Fernández de Sevilla, 2014).

Santiago.- [sic].<sup>62</sup> Resulta destacable que Guamán Poma también nombre la aparición de Santiago exactamente del mismo modo, al intervenir en una batalla en el Cusco a favor de los cristianos: «Dizen que lo uieron a uista de ojos, que auajó el señor Sanctiago con un trueno muy grande. [...] Dizen que bino encima de un cauallo blanco» (Guamán Poma de Ayala, 2001 [1615-1616], p. 405 [407]).

En las fichas digitalizadas del Archivo Etnográfico José María Arguedas se nombra a Santiago como «sinónimo» de la herranza en varias oportunidades, como en los casos de los pueblos de Acaya, Ipla, Pichuyuior, Tarma y Yauli.<sup>63</sup> Santiago, entonces, se encontraría emparentado o «superpuesto» con la figura de *wamani* y de la Mama pacha, formando una suerte de «triumvirato» patronal local. Gose (2008, pp. 291-292), en este mismo sentido, plantea que existen afinidades «between mountain lords and saints [...] since the latter typically occur on mountains and bear honorific title of *tayta* or *taytacha*». Sin embargo, nada se le «ofrece» al apóstol Santiago, digamos, «directamente», sino que solo a través de esta figura metamórfica del *Taita shanti*. Esta verdadera «trinidad sincrética» —*wamani*/Mama pacha/Santiago— correspondería a una unidad consustancial, pero que al mismo tiempo representa a tres entes individuales, lo que se asemeja en gran medida a la Santísima Trinidad de la doctrina católica. Es posible rastrear esta particular dialéctica en otras latitudes andinas como en Andamarca, Ayacucho, como aparece magistralmente en el relato de *El mito de la escuela* recogido por Ortiz Rescaniere (en Lima, 1971), donde se hace referencia a la figura de la Mama pacha y su relación tanto con lo indígena como con la religiosidad cristiana, reforzando esta triada que se vislumbra en la herranza: «Mama pacha ya no quiere al Inka. El Inka se ha amistado con Jesucristo y ahora viven juntos, como dos hermanitos. Miren la escritura, aquí está dicho» (1973, p. 243).

62 AEJMA, Lima, 47-35, 47-36.

63 AEJMA, Lima, 46-2, 22, 406, 407; 46-44; y 46-46, 46-47.

La figura del Pagapu en el valle del Mantaro fue institucionalizada a través de la «iniciativa de la Municipalidad Provincial de Huancayo, el año de 1997, [cuando] se organizó por primera vez la ceremonia ritual del “Pagapu Wanka” en el santuario histórico de Wariwillka, en el distrito de Huancán» (Cárdenas Raschio, 2022, p. 44). Se trata de una actividad oficial (en la misma línea del Santiago Wanka aquí descrito), que fue liderada por el folclorista local Luis Cárdenas Raschio.<sup>64</sup> El Instituto de Etnomusicología de la Pontificia Universidad Católica del Perú conserva una Colección Luis Cárdenas, donde se describe a su inspirador como «[i]nvestigador nato, folclorista y Patrimonio Cultural de la Nación Wanka. Conservó gran parte del patrimonio material e inmaterial de Junín. Fotógrafo, coleccionista de trajes típicos y máscaras», también es mencionado en varios blogs y tesis actuales (Córdova Llacza, 2018; Aquino, 2010; Meza Quispe, 2017). En el repositorio digital de la Colección Luis Cárdenas es posible verificar la existencia de un video catalogado como «Pagapu Wanka» del 25 de julio de 1999, cuya descripción indica que corresponde a «la Ceremonia del Pagapu Wanka que rescata el ritual del pago a la tierra y sacrificio al perro» (Instituto de Etnomusicología - IDE, 1999, p. 1). Más adelante, en una ficha de contexto, se señala que tal actividad se desarrolló en el poblado de Huari y constaba de cuatro pasos: «[1] Llegada de los Ayllus, Entrada del Curaca, Pago al agua [...] [2] Sacrificio al perro, pago a la tierra [...] [3] Mensaje del Curaca, Entrada al Santuario de Wariwilca [...] [4] Pago al molle, baile general [sic]» (Instituto de Etnomusicología - IDE, 1999, p. 2). Este Pagapu Wanka se celebró

---

64 «Luis Cárdenas Raschio (Huancayo, 1933-2012). Personaje clave de la cultura regional Wanka. Investigador y folclorista huancaíno, fotógrafo del diario *Correo*. Hizo que el “Pagapu Wanka” sea reconocido por la nación. Llegó a ser director del Departamento del Folclor en la Casa de la Cultura. Muchas veces hizo de jurado de concursos de danza» (Oregón, 2015, p. 21). En el 2010 recibe el Diploma de Honor al Mérito por su «exitosa carrera Artística y Artesanal que enaltece a nuestra ciudad Wanka» (Velarde, 2010).

año a año desde 1997, solo con algunas excepciones de cancelación, y se suspendió posteriormente por los efectos de la pandemia del COVID-19, pero siempre se desarrolló como una actividad independiente, no vinculada directamente con la procesión multitudinaria del Pagapu al Huaytapallana ni a la herranza, pero sí realizada en la misma fecha.

Luis Cárdenas Raschio brinda una particular interpretación del sentido profundo del Pagapu Wanka, planteando que nació de la necesidad de «rescatar la ceremonia que se realizaba con motivo del inicio del calendario huanca. Los abuelos y wamanis relatan que esta Ceremonia religiosa huanca fue solemne y multitudinaria que consistía en el pago o agradecimiento por los favores recibidos a las divinidades Huancas: Wallallo Karwincho, Mama pacha, Apu Waytapallana, Pacarina de Wariwillka [sic]» (Cárdenas Raschio, 2022, p. 37). En su primera versión de 1997, el Pagapu Wanka fue profuso, y contó con la participación de «cuatrocientos actores, integrantes de diferentes grupos y talleres de danzas e instituciones amantes de la cultura» (Cárdenas Raschio, 2022, p. 37). Luego, el año 2001, «[m]ediante la Ley N° 27425 del 16-02-01 ha sido oficializada por el congreso de la República como Festividad Ritual de Identidad Nacional» (Cárdenas Raschio, 2022, p. 38), corriendo, de este modo, la misma suerte institucional de la herranza en el Santiago Wanka.

## CONCLUSIONES

La centralidad de este análisis sobre la herranza en el valle del Mantaro radica en la determinación y explicación de tres relaciones agregativas que se dan entre humanos (patrones y pastores), entre humanos y animales (patrones-pastores y ganado), y entre estos últimos respecto de tres entes que son a la vez consustanciales e individuales (*wamani*, Mama pacha y Santiago). Las interacciones

entre esas relaciones presentan rasgos distintivos que se han mantenido desde tiempos coloniales hasta la actualidad, y que fueron forjando sus rasgos esenciales agregativamente. Para poder caracterizar concretamente dichas interacciones y su evolución fue necesario introducir aspectos tanto de la historia colonial peruana y fuentes de archivo, como, asimismo, trabajo etnográfico fruto de la observación participante. He aplicado esta perspectiva analítica interdisciplinaria, debido al carácter heteróclito y transcultural que la herranza del valle del Mantaro ostenta.

En un sentido particular, las fuentes coloniales permitieron desempolvar datos cuyo origen y desarrollo muchas veces se encuentra obnubilado por la densa capa que impone la falta de trabajo etnográfico. Este último me permitió corroborar (y también desechar) varias presunciones que, sin haber estado en terreno, hubiesen sido imposibles de avalar, en cuanto que este es un fenómeno vivo y en constante transformación. Por su parte, el Archivo Etnográfico José María Arguedas, que presenta una gran cantidad de información hasta ahora inédita sobre la herranza en esta región, aportó información relevante, sobre todo porque tiene el foco puesto en el período de la primera mitad del siglo XX, información que fue posible emplear comparativamente con las etnografías posteriores y la propia, sirviendo de complemento a la etnografía arguediana de 1953.

Un resultado a destacar es la noción de tríada metamórfica que conforman las figuras del *wamani*, Mama pacha y Santiago, que refleja un sincretismo entre las nociones del dogma católico de la Santísima Trinidad, con la síntesis indígena que representan el *wamani* y la Mama pacha. El carácter transformativo de esta unidad dinámica depende de varias condiciones ontológicas que la determinan, y que obedecen tanto a factores culturales, políticos y económicos, constituyéndose en un ejemplo de cómo va evolucionando la cultura andina y sus expresiones estéticas concretas. Un segundo resultado que quisiera subrayar, y que emergió gracias al trabajo etnográfico,

fue la constatación de diversas instancias de institucionalización de rituales que solo se desarrollaban por voluntad de la comunidad, lo que, además de aportar un sustento legal y económico, permite renovar prácticas consuetudinarias y convertirlas en organismos burocráticos (con su respectiva jerarquía interna, reglas, financiamiento y ciclos), lo que va agregando nuevas modalidades de celebración como es el Santiago Wanka y el Pagapu al Huaytapallana.

Quisiera relevar una idea que ha emergido de este artículo, pero que por razones de espacio y pertinencia no he podido explyar mayormente, que tiene que ver con el tránsito del tipo de herranza descrita por Arguedas, desde ser una actividad preeminentemente de subsistencia a convertirse en un ritual con un fin principalmente estético-simbólico. Esto fue posible de corroborar en la herranza que presencié en los poblados de Azapampa y Huari. Luego del período al que atañen los relatos del Archivo Etnográfico José María Arguedas —firmados entre el 1946 y 1947, pero que abarcan una fase desde *circa* 1900 hasta finales de la década de 1940—, la herranza modificó parte de sus fines u objetivos, convirtiéndose en un fenómeno con una función distinta a la original, asociada actualmente al goce estético y a la función ritual, más que para «efectivamente» desarrollar la ganadería mediante la marca o señal. Sin embargo, ha conservado una estructura más o menos estable, que se proyecta «fractalmente» en todas sus realizaciones. Este particular «tránsito» que también he podido identificar, por ejemplo, en los mates burilados finos narrativos de Cochabamba (Molina y León-Chinchilla, en prensa), es una especificidad concreta que se da en el valle del Mantaro, y que permite vislumbrar la evolución que devela la producción cultural local, además de ser ejemplo de cómo funcionan las discretas lógicas de la estética andina.

## ANEXO GRÁFICO

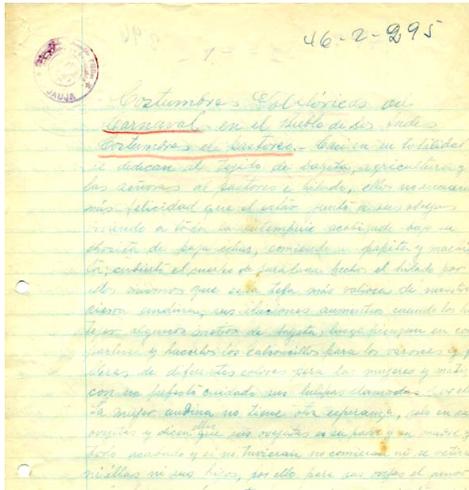


FIGURA 1a. «Costumbres folklóricas del Carnaval en el pueblo de los Andes. Costumbres de pastoreo. Fiesta folklórica de carnaval de la herranza». Relato de María C. T. de Hurtado, directora de la Escuela N.º 5176. Jauja, Perú, 1946.

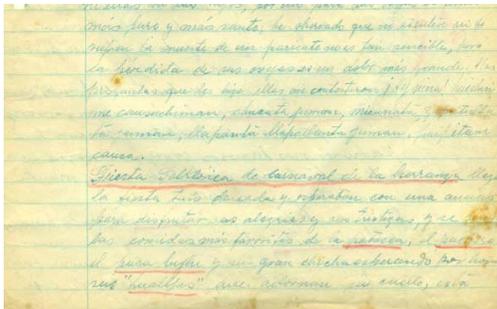


FIGURA 1b. «Costumbres folklóricas del Carnaval en el pueblo de los Andes. Costumbres de pastoreo. Fiesta folklórica de carnaval de la herranza». Relato de María C. T. de Hurtado, directora de la Escuela N.º 5176. Jauja, Perú, 1946.<sup>65</sup>

65 AEJMA, 46-2, 295.



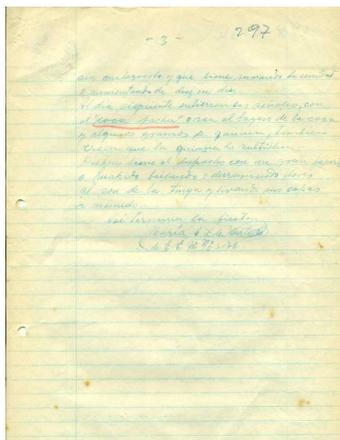


FIGURA 1e. «Costumbres folklóricas del Carnaval en el pueblo de los Andes. Costumbres de pastoreo. Fiesta folklórica de carnaval de la herranza». Relato de María C. T. de Hurtado, directora de la Escuela N.º 5176. Jauja, Perú, 1946.<sup>68</sup>



FIGURA 2. «Fig. n.º 4». Dibujo de una herranza. Justino Bullón Mateo (JM.T.P.), Auxiliar de la Escuela de 2.º grado de varones 1520 de Jauja. Junín, Perú, 17 de diciembre de 1947.<sup>69</sup>

68 AEJMA, 46-2, 297.

69 AEJMA, 47-35.

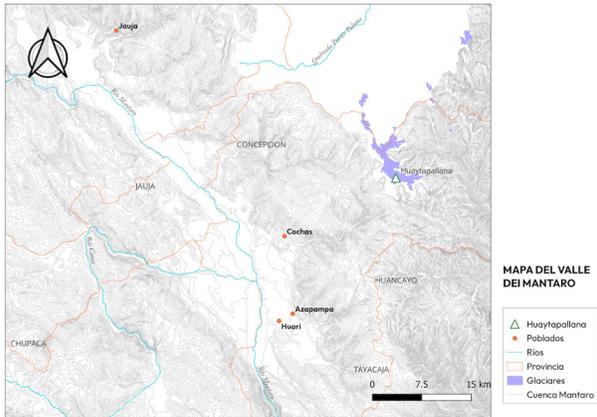


FIGURA 3. Zona cultural a la que remite el artículo, en el departamento de Junín. Destacan los lugares visitados en trabajo de campo: cuenca del valle del Mantaro (al centro, en blanco), río Mantaro, Jauja, Cochas, Azapampa, Huari y la montaña Huaytapallana. Huancayo, Perú, 2023. Elaboración de Yhon León-Chinchilla.



FIGURA 4. Ovejas marcadas con cintas de colores en sus orejas en período de Santiago. Cerca de la cima de la montaña Huaytapallana, Perú, 2019. Joaquín J. A. Molina M.



FIGURA 5. «Mesa» con ofrendas de una familia que realiza pagos al Apu Huaytapallana. Destaca la presencia de dos fetos de animal disecados en la manta multicolor de la derecha. Perú, 2016. Joaquín J. A. Molina M.



FIGURA 6. Músicos «antiguos» contratados para la herranza en casa del *laya* Víctor Vilcahuamán, durante la «Vispera». Azapampa, Perú, 2016. Joaquín J. A. Molina M.



FIGURA 7. Fotografía de familiares por los que se solicita buena salud, dispuesta en la «mesa» del profesor rural Max Canchaya Limache durante el Pagapu al Huaytapallana. Montaña Huaytapallana, Perú, 2016. Joaquín J. A. Molina M.

## FINANCIAMIENTO

El presente artículo fue escrito durante mi estadía en Alemania, gracias al financiamiento recibido para mis estudios doctorales otorgados por la beca «Doctorado con acuerdo bilateral en el extranjero Becas Chile / CONICYT-DAAD», concedida por la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo de Chile (ANID), y el Servicio Alemán de Intercambio Académico de Alemania (DAAD).

## AGRADECIMIENTOS

Quisiera agradecer a Juan Javier Rivera Andía por su confianza. A la Universidad de Chile por acoger mi investigación de magíster sobre este tema. A Karoline Noack, de la Universidad de Bonn, por apoyar mi proyecto doctoral. A Gonzalo Espino por establecer los contactos iniciales con mis colegas de investigación en Huancayo. A Elías Rengifo de la Cruz por su acogida. A Jair Pérez Bráñez, quien me presentó a gran parte de mis interlocutores. A

Roberth Arroyo, de Wariwillka, quien me acompañó en mi trabajo de campo. A Víctor Vilcahuamán por compartir conmigo el lado más profundo de la herranza. A Irma Poma por sus relatos que reproduzco en estas páginas. Al pintor Josué Sánchez y su esposa por compartir su perspectiva sobre la cosmovisión andina. A Nicolás Matayoshi por sus libros. A Yhon León-Chinchilla por su profundo conocimiento de la cultura *wanka* y por el mapa de la zona estudiada. A Godofredo Quispe, quien me socorrió con bibliografía en Huancayo. Al Colegio de Antropólogos del Perú, Región Centro. A Juncalí Durand Guevara, Gabriela La Rosa, Kevin de Los Ríos y Julia Ponce, jóvenes profesionales que en 2016 trabajaban en el Ministerio de Cultura en Huancayo. A Jenny García Ruales, Naomi Rattunde, Taynã Tagliati y Danitza Márquez por sus comentarios. A Max Canchaya Limache, profesor andino, y Zózimo Tapara Jurado, *laya* del Huaytapallana.

## 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/>).

## REFERENCIAS

### ARCHIVOS

Archivo Etnográfico José María Arguedas [AEJMA] (1947), Lima, ff. 46-2, 46-5, 46-44, 46-46, 46-47, 46-50, 47-35, 47-36 [Archivos en formato PDF]: 1) «*Archivo etnográfico José María Arguedas (Recopilaciones de folclore a cargo de docentes del Ministerio de Educación). Centro. 4. Región Junín 1: a. Libro Junín. i. Departamento de Junín (Jauja). Legajos 46-2 / 46-5*»; 2) «*Recopilaciones de folclore a cargo de docentes del Ministerio de Educación. Centro. 1. Región Junín. a. Libro Junín 2. i. Departamentos de*

*Junín (Huancayo y Tarma). Legajos 46-44 / 46-50 / 47-35 / 47-36. Cuestionario N° 1" y 3"»; y 3) «Recopilaciones de folclore a cargo de docentes del Ministerio de Educación. Centro. 4. Región Junín. c. Libro Junín 3. i. Departamento de Junín (Tarma). Legajos 46-46 / 46-47. Cuestionario N° 1. Ministerio de Cultura. Dirección de Patrimonio Inmaterial Contemporáneo. Museo de la Cultura Peruana». Disponible en: <https://web.archive.org/web/20121212171611/http://www.centenarioarguedas.gob.pe/?p=556>.*

## BIBLIOGRAFÍA

- AQUINO, R. (25.07.2010). Entrevistas a los pobladores. *Visita a Huancayo*. Disponible en: <http://visitaahuancayo.blogspot.com/2010/07/entrevistas-los-pobladores.html>.
- ARCHI ORIHUELA, J. (29.06.2014). El pagapu: descripción de un ritual andino en el Huaytapallana. *Lo material y lo ideal*. Disponible en: <http://lo-materialyloideal.blogspot.com/2014/06/el-pagapu-descripcion-de-un-ritual.html>.
- ARGUEDAS, J. M. (1953). Folklore del valle del Mantaro. Provincias de Jauja y Concepción. *Folklore Americano*, núm. 1, pp. 99-293.
- ARGUEDAS, J. M. (1957). *Estudio etnográfico de la feria de Huancayo*. Lima: Oficina Nacional de Planeamiento y Urbanismo.
- ARGUEDAS, J. M. (2012). *Obra antropológica: Vol. III*. Lima: Horizonte.
- ARGUEDAS, J. M. y F. IZQUIERDO RÍOS (1947). *Mitos, leyendas y cuentos peruanos*. Lima: Ministerio de Educación.
- ARGUEDAS, J. M. y F. IZQUIERDO RÍOS (1987). Folklore del pueblo de Araguay. *Antropologica*, vol. 5, núm. 5, pp. 357-378.
- ARGUEDAS, J. M. y F. IZQUIERDO RÍOS (1989). Del folklore de Arahuy. *Antropologica*, Lima, vol. 7, núm. 7, pp. 5-39.

- ARGUEDAS, J. M. y F. IZQUIERDO RÍOS (2014). *Mitos, leyendas y cuentos peruanos*. Madrid: Siruela.
- ARIAS, A. C. (2022). La participación de maestros en la recopilación de tradiciones y saberes populares: la Encuesta Nacional de Folklore de Argentina (1921). *Anuario de Historia de la Educación*, vol. 23, núm. 2, pp. 5-26.
- ARRIAGA, J. de (1621). *Extirpación de la idolatría del Pirú*. Lima: Geronymo de Contreras Impresor de Libros.
- ARROYO AGUILAR, S. (2012). De Santiago mataindios a Tayta Shanti. *Investigaciones Sociales*, vol. 1, núm. 29, pp. 159-169.
- BRAUDEL, F. (1958). Histoire et Sciences sociales: La longue durée. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 13, núm. 4, pp. 725-753.
- BRUNN, R. M. von (2009). *Metamorfosis y desaparición del vencido: desde la subalteridad a la complementariedad en la imagen de Santiago ecuestre en Perú y Bolivia*. Tesis de maestría. Santiago de Chile: Universidad de Chile.
- BUGALLO, L. (2009). Quipildores: marcas del rayo en el espacio de la puna jujeña. *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*. Universidad Nacional de Jujuy, núm. 36, pp. 177-202.
- CADENA, M. de la (2015). *Earth Beings. Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Durham y Londres: Duke University Press.
- CALVO PÉREZ, J. (2022). *Nuevo diccionario español-quechua, quechua-español*. Lima: Universidad de San Martín de Porres.
- CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, F. J. (ed.) (2014). Catálogo de Cofradías del Archivo del Arzobispado de Lima. Madrid: Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas.
- CANALS, R. (2023). Transculturation, Creativity, and Presence in the Cult of María Lionza. En: S. Palmié (ed.). *Fernando Ortíz: Caribbean and Mediterranean Counterpoints*. Chicago: Hau Books, pp. 417-444.

- CÁRDENAS RASCHIO, L. (2022). *El Folklore que yo vi*. Huancayo: Biblioteca Municipal Alejandro O. Deustua.
- CARLIER, A. de (1981). *Así nos curamos en el Canipaco: Medicina tradicional del valle del Canipaco*. s. n.
- COBO, B. (1964 [1653]). *Obras del Bernabé Cobo*. Edición de F. Mateos. Volumen I. Lugar: Atlas.
- COBO, B. (1964 [1653]). *Obras del Bernabé Cobo*. Edición de F. Mateos. Volumen II. Lugar: Atlas.
- CÓRDOVA LLACZA, R. (2018). *Conservación del patrimonio cultural inmaterial en la región Junín*. Tesis de licenciatura. Huancayo: Universidad Nacional del Centro del Perú.
- DEBORD, G. (2013 [1967]). *La sociedad del espectáculo*. Granada: Gegner.
- DELGADO, H. (1984). *Ideología andina: el pagapu en Ayacucho*. Tesis para optar al título de antropólogo social. Huamanga: Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga.
- DOMENACK KIHLEN, M. M. (2022). Aproximación al sistema de justicia en tiempo de los incas. *Derecho*, vol. 11, núm. 11, pp. 59-73.
- DUSSEL, E. (2020). *Siete ensayos de filosofía de la Liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*. Madrid: Trotta.
- ETTE, O. (2004). Los caminos del deseo. Coreografías en la literatura de viajes: un ensayo acerca de su multidimensionalidad y figuras fundamentales de los movimientos que pone en escena. *Humboldt*, núm. 141, pp. 10-14.
- ETTE, O. (2014). Nanotheorie. Von Lasten, Listen und Lüsten der Avantgarden nach der Avantgarde. En: W. Asholt (ed.). *The Avant-Garde and Modernism: Decentering, Subversion, and Transformation in the Literary-Aesthetic Field*, vol. 37. Berlín, Boston: De Gruyter, pp. 47-79.

- ETTE, O. (2017). Desafíos de la nanofilología: laboratorios del saber (narrar). En: A. Rueda (ed.). *Minificción y nanofilología: latitudes de la hiberbrevidad*. Iberoamericana. Madrid, Frankfurt am Main: Vervuert, pp. 71-102.
- FLANNERY, K. V., J. MARCUS y R. G. REYNOLDS (1989). *The Flocks of the Wamani. A Study of Llama Herders on the Punas of Ayacucho, Peru*. Abingdon, New York: Left Coast Press Inc.
- FRISANCHO PINEDA, D. (1978). *Medicina indígena y popular*. Segunda edición. Lima: Librería Editorial Juan Mejía Baca.
- GARCÍA MIRANDA, J. J. y K. TACURI (2006). *Los rostros de Santiago: patrón, ganadero, callejero... Estudio de las fiestas patronales de Chongos Bajo y del ganado en el Valle del Mantaro*. Quito: Instituto Iberoamericano del Patrimonio Natural y Cultural-IPANC.
- GARCÍA RUALES, J., B. METTE-STARKE, J. MOLINA y N. RATTUNDE (2022). Sharing Messages, Not Meals: Engaging with Non-Humans in Fieldwork during the Pandemic. *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 147, núm. 1, pp. 75-98.
- GENTILE Lafaille, M. E. (2003). Presencia incaica en el «paisaje de acontecimientos» de un sector de la puna de Jujuy: huanca, usnu, cachauis y quipildor. *Boletín de Arqueología PUCP*, núm. 7, pp. 217-262.
- GENTILE Lafaille, M. E. y Colatarci, M. A. (2001). Las marcas del cielo en la tierra (Puna de Jujuy, siglo XX). *Folklore latinoamericano*, vol. 5, pp. 165-181.
- GOLTE, J. y D. LEÓN (2014). *Alasitas: discursos, prácticas y símbolos de un «liberalismo aymara altiplánico» entre la población de origen migrante en Lima*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- GOSE, P. (2008). *Invaders as Ancestors: on the Intercultural Making and Unmaking of Spanish Colonialism in the Andes*. Toronto, Búfalo, Londres: University of Toronto Press.

- GUAMÁN POMA DE AYALA, F. (2001 [1615]). *The Guaman Poma Website - Det Kongelige Bibliotek - GKS 2232 4º*. Disponible en: <https://poma.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm>.
- GULDI, J. y D. ARMITTAGE (2014). Going Forward by Looking Back: The Rise of the Longue Durée. En: *The History Manifesto*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 14-37.
- HALLER, A. y H. CÓRDOVA-AGUILAR (2018). Urbanization and the Advent of Regional Conservation: Huancayo and the Cordillera Huaytapallana, Peru. *eco.mont*, vol. 10, núm. 2, pp. 59-63.
- HUAMANÍ, J. y P. YANCE (2021). *La importancia del dios Waytapallana en la novela corta «Apu Waytapallana» de Sario Chamorro Balvín*. Tesis de licenciatura. Huancayo: Universidad Nacional del Centro del Perú.
- HUANCA, R. I. (2016). *El antiguo combate de Huarochirí. ¿Un combate aéreo hace 1300 años?* Lima: Arkabas SAC.
- HURTADO, C. (2017). *Cacicas, dinastías indias y caciques en la sierra central del Perú: elite indígena y configuración del poder en el espacio regional de Janja, siglo XVIII*. Tesis de doctorado. México: El Colegio de México.
- INAPL - INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA Y PENSAMIENTO LATINOAMERICANO (2024). *Encuesta Nacional de Folklore de 1921*. Disponible en: <https://enf1921.cultura.gob.ar/>. Consulta: 05.01.2024.
- INSTITUTO DE ETNOMUSICOLOGÍA - IDE (1999). *Ficha - Video de Pagapu Wanka*.
- JIMÉNEZ BORJA, A. (1948). *Mate peruano. Colección de Arturo Jiménez Borja*. [Folleto].
- KRAUSE, G. (1977). Der Sonntagsmarkt von Huancayo und die sozioökonomische Struktur des Mantaro-Tals in Peru. *Indiana*, Suplemento 10, pp. 1-183.
- KRINGS, M. (2013). Interdisziplinarität und die Signatur der Ethnologie. En: T. Bierschenk, M. Krings y C. Lentz (eds.). *Ethnologie im 21. Jahrhundert*. Berlín: Reimer, pp. 265-283.

- KRÖGEL, A. (2010). Poderes de la narrativa oral quechua: Layqas, suq'as y «condenados». *Kipus: Revista Andina de Letras*, núm. 28, pp. 69-108.
- LATCHAM, R. (1924). *La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos*. Santiago de Chile: Imprenta Cervantes.
- LEÓN-CHINCHILLA, Y. (03.07.2020). La felicidad en el encierro. *Blog Amerigrafías - Reflexiones en tiempos de Coronavirus*. Disponible en: <https://amerigrafias.wordpress.com/2020/07/03/la-felicidad-en-el-encierro/>.
- LUKÁCS, G. (2007 [1986]). *Marx, ontología del ser social*. Madrid: Akal.
- MALDONADO, E., M. AGUILAR y M. RODRÍGUEZ CERRÓN (2022). *Área de conservación regional Huaytapallana. Biodiversidad, paisajes y ritos*. Concepción: Universidad Nacional del Centro del Perú.
- MALDONADO POMALAZA, H. (1987). *Páginas de mi Chalay. Los Avelinos*. San Jerónimo de Tunán: s. e.
- MALDONADO VALENZUELA, M. (2017). *Persistencias y cambios en la reciprocidad andina en las comunidades de Hualla y Tambillo - Ayacucho*. Tesis de maestría. Huamanga: Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.
- MANN, T. (2002 [1924]). *La montaña mágica*. Barcelona: Edhasa.
- MARX, K. (2008 [1872]). *El Capital. Crítica de la economía política. Libro primero. El proceso de producción de capital: Vol. I*. Edición de P. Scaron. 28.ª edición. México, D. F.: Siglo XXI.
- MATAYOSHI, N. (2015). Huaytapallana y Pariacaca, los dioses vivientes. *Perspectivas Latinoamericanas*, núm. 12, pp. 1-26.
- MATAYOSHI, N. (2016). La Feria Dominical de Huancayo de 1950. Recuerdos de infancia. En: N. Matayoshi (ed.). *La Feria Dominical de Huancayo. Historia y pueblo (1874-2014)*. Huancayo: Biblioteca Municipal Alejandro O. Deustua, pp. 143-158.

- MATOS MAR, J. (1950). La Fiesta de la Herranza en Tupe. *Mar del Sur. Revista Peruana de Cultura*, vol. 3, núm. 13, pp. 39-53.
- MAYER, E. (1971). Un carnero por un saco de maíz. Aspectos del trueque en la zona de Chaupiwara: Pasco. *Revista del Museo Nacional. Actas y Memorias del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas*, vol. 3, núm. XXXVII, pp. 184-196.
- MEDINA, J. (1952). *Los aborígenes de Chile. Introducción de Carlos Keller*. Santiago de Chile: Imprenta Universitaria.
- MEYERS, A. (1988). Cofradías religiosas en América Latina: una aproximación a base de dos estudios de caso peruanos. En: K. Kohut y A. Meyers (eds.). *Religiosidad popular andina*. Frankfurt am Main: Vervuert Verlag, pp. 280-301.
- MEZA QUISPE, E. (21.07.2017). *Diversidad cultural de la provincia Huancayo: 2017*. Disponible en: <http://eymer2003.blogspot.com/2017/>.
- MILLONES, L. (1983). Medicina y magia: propuesta para un análisis de los materiales andinos. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, vol. 12, núm. 3, pp. 63-68.
- MILLONES, L. (2014). Feeding the Earth. *ReVista. Harvard Review of Latin America*, vol. XIV, núm. 1, pp. 1-9.
- MILLONES, L. y R. MAYER (2017). *Santiago Apóstol combate a los moros en el Perú*. Lima: Taurus.
- MOLINA M., J. J. A. (2017). *Descripción y análisis de la celebración de la herraanza de ganado en el valle del Mantaro de la sierra peruana*. Tesis de maestría. Santiago de Chile: Universidad de Chile.
- MOLINA M., J. J. A. (2020a). El Mantaro «transcultural» de Arguedas: tránsitos entre reciprocidad andina y mercado moderno. *Estepario*, núm. 15, pp. 6-10.

- MOLINA M., J. J. A. (2020b). Theseus Sailing the Peruvian Mantaro. *Boasblogs*. Disponible en: <https://boasblogs.org/fieldworkmeetscrisis/the-seus-sailing-the-peruvian-mantaro/>.
- MOLINA M., J. J. A. y Y. LEÓN-CHINCHILLA (en prensa). *Enfermedad, diagnóstico, tratamiento y cura. Burilando bechicería en el valle del Mantaro*.
- MOLINÉ, A. (2022). *El rito y la historia. La configuración de la memoria en el mundo andino*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Francés de Estudios Andinos.
- NOACK, K., C. JAIMES BETANCOURT y N. RATTUNDE (eds.) (2020). *Global turns, descolonización y museos*. Bonn: Bonner Altamerika-Sammlung und Studien.
- OREGÓN, Y. (2015). *Propuesta pedagógica para el fortalecimiento del esquema corporal en alumnas de primer grado de primaria mediante la danza Cabra Kintuy*. Tesis de licenciatura. Lima: Escuela Nacional Superior de Folklore José María Arguedas.
- ORTIZ RESCANIERE, A. (1973). El mito de la escuela. En: J. Ossio (ed.). *Ideología mesiánica del mundo andino. Antología de Juan M. Ossio A.* Lima: Edición de Ignacio Prado Pastor, pp. 237-250.
- PEASE, F. (1992). *Perú: hombre e historia*. Volumen II. Lima: Edubanco.
- PÉREZ BRÁÑEZ, J. (2016). La feria del valle. Aproximaciones al texto de Luis Milón Duarte. En: N. Matayoshi (ed.). *La Feria Dominical de Huancayo. Historia y pueblo (1874-2014)*. Huancayo: Biblioteca Municipal Alejandro O. Deustua, pp. 117-141.
- POLIA, M. (1995). La mesa curanderil y la cosmología andina. *Anthropologica*, Lima, vol. 13, núm. 13, pp. 23-53.
- QUIJADA JARA, S. (1977). Taita Shanti. *Churmichasun*, núms. 4-5, pp. 18-24.
- QUIJADA JARA, S. (1982). *La coca en las costumbres indígenas: apuntes de folklore*. Huancayo: Imprenta Ríos.

- RÁEZ, J. F. M. (2018). *Diccionario Huanca. Quechua-Castellano/ Castellano-Quechua*. Edición de R. Cerrón-Palomino y S. Cangahuala. Lima: Instituto Riva-Agüero.
- RAIMONDI, A. (2001 [1929]). Viaje del año 1866 de Lima a las montañas de Huancayo y Huanta. Cuaderno XLVII. Departamentos de Lima, Junín, Huancavelica y Ayacucho. En: A. Raimondi. *El Perú – Itinerarios de Viaje. Imprenta Torres de Aguirre*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Disponible en: <https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcd6p4>.
- REYNA, C. (2006). Os deuses da montanha do Peru contemporâneo. Uma reinterpretação etnocinematográfica do ritual andino Santiago. *Cuadernos de Antropología e Imagem*, núm. 23, pp. 137-151.
- REYNA, C. (2012). Film and Ritual. Epistemological dialogs between filmic anthropology and anthropological practice. *Vibrant*, vol. 9, núm. 2, pp. 431-468.
- RIMACHI, E. (2003). Evento y discurso: La práctica andina del jubeo o «limpia con cuy». En: G. Espino Relucé (ed.). *Tradición Oral, Culturas Peruanas: Una Invitación al Debate*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, pp. 277-283.
- RIVERA ANDÍA, J. J. (2007). Apuntes sobre la alteridad constituyente en los Andes. Ambivalencias rituales y lingüísticas sobre un espacio imaginario. *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 38, núm. 1, pp. 191-215.
- RIVERA ANDÍA, J. J. (2011). El «saber artístico» de un antropólogo y el estudio de la cultura en el Perú. A propósito de una obra olvidada de José María Arguedas. *Anthropologica*, Lima, vol. 29, núm. 29, pp. 143-154.
- RIVERA ANDÍA, J. J. (2016). *La vaquerita y su canto: una antropología de las emociones*. Buenos Aires: Rumbo Sur.
- ROEL MENDIZÁBAL, P. (2003). Folklore, antropología y educación: el archivo José María Arguedas. *Folklore Latinoamericano*, núm. 6, pp. 278-308.

- ROEL MENDIZÁBAL, P., J. C. LA SERNA y P. MOLINA (2020). *El carnaval rural andino. Fiesta de la vida y la fertilidad*. Lima: Ministerio de Cultura.
- RODRÍGUEZ PASTOR, C. (1944). Resoluciones, recomendaciones, acuerdos y convenciones, de la primera conferencia de ministros y directores de educación de las repúblicas americanas. *Revista de Educación. Publicación para los maestros*, vol. 2, núm. 1, pp. 5-88.
- SABOGAL, J. (1987). *Mates burilados. Arte vernacular peruano*. Lima: Ediciones Kuntur.
- SAHLINS, M. (1987). *Economía de la edad de piedra*. Madrid: Akal Ediciones.
- SALAS, M. A. (1987). *Mates de cochas. Productores artesanales en la sierra central*. Lima: Mosca Azul Editores.
- SALOMON, F. (2004). *The Cord Keepers. Khipus and Cultural Life in a Peruvian Village*. Duke University Press.
- SALOMON, F. (2018). *At the Mountains' Altar: Anthropology of Religion in an Andean Community*. Nueva York: Routledge.
- SANTACRUZ PACHACUTI, J. de (1879 [¿1613?]). *Tres relaciones de antigüedades peruanas*. Madrid: Ministerio de Fomento.
- SANTO TOMÁS, F. D. de (2003 [1560]). *Lexicon o vocabulario de la lengua general. Diccionario Quechua-Castellano / Castellano-Quechua*. En: C. Coloma Porcari y C. Valladolid Huamán (eds.). Lima: Instituto Nacional de Cultura.
- SEGURA, E. (2023). *Ir de cambio. Etnografía del trueque y la reciprocidad en los espacios socioecológicos de Tanta y Yauyos*. Huancayo: Lliu Yawar.
- SHARON, D. (2021). Andean Mesas and Cosmologies. *Ethnobotany Research & Applications*, núm. 21, pp. 1-41.
- SPAHNI, J.-C. (1969). *Los mates decorados del Perú*. Lima: Peruano-Suizo Compañía de Seguros y Reaseguros.

- SPITTLER, G. (2001). *Teilnehmende Beobachtung als Dichte Teilnahme. Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 126, núm. 1, pp. 1-25.
- STOLMAKER, C. (1979). The Sunday Fair at Huancayo: A Market's Contribution to the Regional Economy. *Journal of Anthropological Research*, vol. 35, núm. 4, pp. 459-476.
- TAYLOR, G. y F. de ÁVILA (2008). *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Instituto de Estudios Peruanos, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- TORERO, A. (2003 [1964]). Los dialectos quechuas. *Fabla*, vol. 2, núm. 2, pp. 9-61.
- TSCHOPIK, H. Jr. (1947). *Highland Communities of Central Peru. Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology, Publication N° 5*. U. S. Government Printing Office.
- VALDIVIA PONCE, Ó. (1975). *Hampicamayoc. Medicina Folklórica y su substrato aborigen en el Perú*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- VELARDE, F. (2010). *Resolución de Alcaldía N° 210. 2010-MPH/A*.

Fecha de recepción: 28 de agosto de 2023.

Fecha de evaluación: 8 de octubre de 2023.

Fecha de aceptación: 26 de enero de 2024.

Fecha de publicación: 1 de junio de 2024.





## Tauromaquia sin sangre: resistencia, arte andino y celebración

Indira Nahomi Viana CABALLERO

Universidad Federal de Goiás (Goiânia, Brasil)  
[indirannahomi@yahoo.com.br](mailto:indirannahomi@yahoo.com.br)

Código ORCID: 0000-0003-2552-2115

### RESUMEN

La corrida de toros de Andamarca, en los Andes peruanos, es singular. Los animales no son matados ni heridos y, además de los toreros, participan en el ruedo uno o más personajes cómicos (payasos, hombres vestidos de mujer, etc.), elementos imprescindibles para transformar este antiguo juego sangriento en un encuentro entre humanos y animales. Su objetivo no es someter a los toros, sino hacer proliferar la risa. «Saber jugar» es lo que garantiza un buen espectáculo entre humanos desarmados y toros bravos. Herir los animales es una forma de romper las reglas del juego y, sobre todo, ir en contra de la ética ecológica andamarquina. No matar y/o no lastimar a los animales es un rechazo al estilo taurino colonial y, más allá de

eso, una crítica a la ética ecológica de los colonizadores y a su forma de ser humano.

**PALABRAS CLAVE:** *Andamarca (Perú), corridas de toros, enfrentamiento-broma, relaciones humanos-animales, contracolonia, ética ecológica*

## **Bloodless Bullfighting: Resistance, Andean Art and Celebration**

### **ABSTRACT**

Animals are not killed or injured in the bullfight in Andamarca (Peruvian Andean), and in addition to the bullfighters, two or three more comical characters participate (clowns, men dressed as women, etc.), essential to transform this ancient bloody game into an encounter between humans and animals. The purpose is not to subdue the bulls, but to proliferate laughter. «Knowing how to play» is what guarantees a good show between unarmed humans and angry bulls. Hurting animals is a way of breaking the rules of the game and, above all, going against local ecological ethics. Not killing and/or not hurt the animals is a refusal to the colonial bullfighting style and, beyond that, a criticism of the ecological ethics of the colonizers and their way of being human.

**KEYWORDS:** *Andamarca (Peru), bullfights, fight-joke, human-animal relations, countercolonial, ecological ethics*

## **INTRODUCCIÓN**

LOS ANDAMARQUINOS, POBLADORES de Andamarca (departamento de Ayacucho, Perú), suelen tomar muy en serio las competencias, demostrando mucho compromiso para rivalizar en sus juegos. La experiencia misma de jugar, de experimentar la competencia —más que vencer a los contrincantes— se convierte en la fuerza impulsora detrás de las disputas. Crear las diferencias que subyacen a la rivalidad es crucial para la vida colectiva, como ya lo mostraron Manuel Gutiérrez Estévez (1984) desde los mitos acerca de las competencias entre Inkarrí y Collarrí y, también, Juan Ossio (2007) a partir

del mito extraído del estudio de Salvador Palomino sobre la comunidad de Sarhua.<sup>1</sup> Así, la corrida de toros de Andamarca es uno de estos momentos en los que se manifiesta esta rivalidad constitutiva; sin embargo, en este caso los antagonistas de los humanos son los animales. Se puede decir, en general, que la corrida de toros andamarquina es un ritual heredero de dos tradiciones asociadas a lo que algunos llamarían «violencia»: en el caso de las corridas españolas, eso sucedería a causa de la muerte del toro o, con menos frecuencia, del torero; y en el caso de una conocida versión de las corridas andinas peruanas (fiesta de sangre o *yawar fiesta*, en quechua),<sup>2</sup> la violencia o agresividad se expresaría a través de lesiones causadas por los cóndores en el cuerpo del toro, una vez que las imponentes aves andinas son amarradas a sus espaldas.

Si bien estos rituales pueden mostrar una estrecha relación con la fertilidad para los pueblos andinos, son celebraciones que se volvieron cada vez menos frecuentes a lo largo de la segunda mitad del siglo XX y menos aún en la actualidad. Así, muchos pueblos andinos presentan una transformación de ambos estilos de corrida en un evento que provoca principalmente risas, sin que resulte en muertos o heridos. Según datos etnográficos,<sup>3</sup> se advierte que este

- 
- 1 Gutiérrez Estévez (1984) señala la búsqueda por una «reciprocidad necesariamente asimétrica» en los mitos, que se expresa a través de las competencias. Así el sentido de la competencia es el fundamento del intercambio entre los pueblos y no la búsqueda por la victoria. Ossio (2007), por su turno, advierte que el mito de Sarhua revela que cuando todos eran iguales y no existían *ayllus*, no había «ánimo» para trabajar. Una vez introducida la división en *ayllus*, surge un estímulo para el trabajo y para que sea ejecutado de forma más rápida (Ossio, 2007, p. 47). Este principio, se puede añadir, también es lo que permite que las tareas más pesadas sean realizadas con cierto placer por los andamarquinos, proporcionándose cierta confusión entre lo que es trabajo colectivo y las festividades (Caballero, 2018).
  - 2 Las investigaciones de Hiroyasu Tomoeda y Antoinette Molinié (1996, 2003) son importantes referencias sobre este tema.
  - 3 La investigación etnográfica de largo plazo se realizó entre 2009 y 2011 durante mi doctorado en el programa de posgrado en Antropología Social del Museu

estilo tauromáquico reciente se centra más en la importancia del «saber jugar», subvirtiendo la característica central de los primeros como hechos sangrientos.

Hasta el 2021, las corridas de toros andamarquinas se realizaban durante la Fiesta del Agua, celebración que marca el inicio del año agrícola, en agosto, época propicia para la limpieza de canales de riego. También es la ocasión ideal para agradecer por la última cosecha y ofrecer *pagapas* sobre todo a las aguas, a la *pachamama* y a los *apus*, pidiendo que el próximo ciclo agrícola sea próspero. Una gran celebración, que dura muchos días y que está compuesta de muchas actividades, entre ellas algunas competencias. La más importante de todas, sin duda, es la danza de tijeras, baile necesario para que se lleve a cabo la Fiesta del Agua, una vez que sus bailarines son mediadores cruciales entre los humanos y otros-que-humanos, restableciendo conexiones vitales entre ellos, luego, candidatos ideales para asegurar un año agrícola auspicioso (Caballero, 2019a).

Sin embargo, antes de esta disputa principal, para abrir el evento había un concurso de fútbol, deporte de gran relevancia cotidiana a través de su variante local, el *fulbito* (Marques, 2010); y, en el medio, entre uno y otro, estaban las corridas de toros —además de otros retos y disputas más sutiles y espontáneos, no institucionalizados, que siempre surgen durante los bailes colectivos y las performances de *cargontes* e invitados—. <sup>4</sup> Así, la fiesta comenzaría con la disputa más fría, por así decir —el fútbol—, hasta llegar a la más caliente,

---

Nacional / Universidad Federal de Río de Janeiro. Luego de este período, se realizaron viajes cortos a Andamarca en 2014, 2016 y 2023, siendo este último período durante mi posdoctorado en el programa de posgrado en Antropología Social de la Universidad Federal de Goiás.

- 4 Los *cargontes* son los auspiciadores de las fiestas, encargados de todos los requisitos (comidas, bebidas, música, vestimentas, etc.) para que una celebración sea realizada debidamente. Para cada fiesta hay un conjunto específico de ellos, los cuales están diferenciados según una jerarquía propia. Cada posición en esta jerarquía es un *cargo*, un compromiso que no está destinado a la misma persona por siempre, sino que cada año tiene que ser ocupado por una

más esperada, más larga e importante de toda la programación de la Fiesta del Agua: la competencia de danzantes de tijeras.<sup>5</sup> Según señalé en Caballero (2019b), la dinámica generada por esta secuencia de competencias tendría cierta efectividad ritual al articular risas, formas de sacrificio, fertilidad/prosperidad, etc.

Después de un largo periodo sin regresar a Andamarca —resultado también de las restricciones de viaje por la pandemia del COVID-19— llegué en mayo de 2023 y me quedé sorprendida al toparme con una corrida de toros a mediados de junio del mismo año, además de su ausencia del calendario festivo de agosto. Esta reorganización se debió, según me informaron, a la saturación de actividades durante la Fiesta del Agua, momento por excelencia de los danzantes de tijeras, es decir, los protagonistas de esta celebración. Recientemente, incluso, ellos recibieron aún más atención y espacio en la programación de la fiesta. Con la espectacularización de la «consagración de los danzantes de tijeras» en la catarata Puzapaqcha, un sitio fundamental en el proceso de su formación y en los ritos de su iniciación (iniciativa que originalmente tenía como objetivo diferenciar a Andamarca de otras fiestas y otros lugares también reconocidos como la «cuna de danzantes de tijeras»),<sup>6</sup> quedó poco espacio para otras actividades. La superposición de eventos dentro de este gran evento que es la Fiesta del Agua hizo que las corridas, fácilmente asociadas a las fiestas ganaderas, se trasladaran

---

persona distinta. El movimiento rotativo es lo que rige la lógica de los cargos festivos en Andamarca, lo mismo sucede con los cargos políticos.

- 5 Es una performance de un bailarín solo acompañado de dos músicos (un arpista y un violinista) que compite con otros, en la medida en que cada uno de ellos logra ejecutar los pasos previstos en una larga y compleja serie que se pone más desafiadora a cada vuelta (Caballero, 2019a). Los danzantes también son músicos, una vez que sostienen en una de las manos un instrumento musical idiofónico en forma de tijeras, que suena cuando sus dos hojas se chocan (Arce Sotelo, 2006).
- 6 La danza de tijeras es propia de las regiones de Ayacucho, Apurímac, Huancaavelica y el norte de Arequipa.

a la Fiesta de las Vacas o Fiesta de la Santísima Trinidad, patrona de los animales, uno de los pocos días que los dueños dejan de ordeñar a sus vacas para pedir por ellas. La fecha incluye también el rezo de misas y una pequeña procesión alrededor de la plaza de armas, guiada por el anda adornada con cera y una imagen de la Santísima Trinidad.

Si en Caballero (2019b) la propuesta era, en parte, resaltar la combinación de elementos que componían la Fiesta del Agua tal como la conocíamos hasta hace unos pocos años, destacando que las risas ininterrumpidas durante la corrida eran reveladoras de su importancia en la más grande celebración local; en este trabajo, además de resaltar la creatividad y autonomía ritual de los andamarquinos recombinando elementos festivos al trasladar la corrida de toros a la Fiesta de las Vacas —fecha destinada específicamente a la celebración de los animales—, el objetivo es proponer que este rechazo de la tauromaquia española explicita otra ética ecológica (Vieira, 2023),<sup>7</sup> la cual subraya la importancia de los animales más allá de una racionalidad mercantilista, considerándolos como meros proveedores de carne (leche y derivados), instrumentos u objetos. En otras palabras, la profundidad de las relaciones entre humanos y animales en Andamarca puede que ya no nos permita separar tan fácilmente a los humanos de los animales, como afirman Vander Velden et al. (2019, p. 7, traducción mía), bajo ningún «criterio elegido, ni siquiera materialmente, ya que nuestros cuerpos humanos están compuestos por una infinidad de seres no humanos, siendo la convivencia con ellos fundamental para la forma en que nos convertimos y somos humanos». Es precisamente la estrecha y profun-

---

7 Diversos autores como Anna Tsing (2015, 2019) y Donna Haraway (2003, 2016) subrayan la necesidad de poner atención a las formas como los pueblos originarios y otros colectivos se relacionan con el ambiente a su alrededor, expresando un pensamiento que se aleja mucho de las racionalidades mercantilistas. Suzane Vieira (2023) llama «éticas ecológicas» a estas formas de vivir y relacionarse con el ambiente.

da convivencia con los animales lo que humaniza el toreo andamarquino, mostrándonos a la vez un rechazo a la corrida española en su formato original. O, más bien, un rechazo a la forma de ser humano de los colonizadores —que se deja ver muy bien a través de este formato—, y un planteamiento de otra humanidad y otra ética ecológica que no están fundamentadas en la objetificación de los animales (ni de las plantas, las aguas, la tierra, las rocas, etc.) ni en una perspectiva extractivista, considerándolos disponibles (como comida, transporte o seres cuya muerte o maltratos son trivializados, incluso para la diversión de los humanos, conforme suele suceder en la versión española de las corridas de toros), sino que se basan en las diferencias constituyentes entre humanos y animales. Es decir, una humanidad y una ética ecológica interesada predominantemente en una diversidad multiespecie o multiespecífica como necesaria para sostener la vida de todos los existentes, no fundamentada en el antropocentrismo o en la supuesta superioridad humana (Haraway, 2003, 2016; Tsing, 2015, 2019; Tsing et al., 2017).<sup>8</sup> Desde esta perspectiva, podemos decir que los andamarquinos, como colectivo, dirigen enfáticamente su atención a diferentes formas y flujos de vida y a diferentes naturalezas, siendo cultivadores activos de esta sensibilidad (Caballero et al., 2022), a punto de reaccionar en contra de los toreros que por casualidad deseen matar a sus toros, como veremos seguidamente. Ahí reside la creatividad contracolonizadora de esta versión de las corridas de toros que, a primera vista, podrían parecer banales.

---

8 Estas son ideas centrales en lo que se suele llamar «giro animal» y «giro vegetal», abordajes teórico-metodológicos cruciales en los debates de la antropología contemporánea, sobre todo por las críticas a la mirada excesivamente antropocéntrica del pensamiento científico occidental, incluso de la misma antropología. Para un panorama más amplio con respecto a tendencias y temas importantes en la antropología contemporánea, véase Vieira et al. (2022). Para profundizar véanse Viveiros de Castro (2009), Kohn (2013), Swanson et al. (2018) y Fausto (2020).

A continuación, mostraré que mi punto de partida para desarrollar la reflexión que este texto propone es la gran fascinación que la tauromaquia ha ejercido entre los peruanos hasta los días de hoy, empezando a manifestarse desde muy temprano tras la llegada de los españoles. No obstante, aunque logró cultivar innumerables aficionados desde la costa a la sierra peruana, su estética ha sufrido transformaciones relevantes con el paso del tiempo, sobre todo si miramos hacia los Andes. Por tanto, voy a detenerme en una versión andina actual muy recurrente a partir de mi investigación etnográfica en Andamarca, para mostrar que la elección estética de esta corrida está estrechamente conectada a una perspectiva crítica de los andamarquinos que rechaza la versión española original y, en cambio, propone otra radicalmente diferente, cuyo propósito es la risa colectiva y no la muerte de los animales. Esta propuesta contra-colonizadora de la tauromaquia nos hace ver, más allá de una actualización de este antiguo espectáculo protagonizado por humanos y animales, que los andamarquinos se orientan por otras sensibilidades y éticas ecológicas, que difieren mucho de las que aportaron los españoles cuando llegaron a tierras peruanas. Finalmente, lo que se trata de mostrar es que el universo andamarquino está compuesto por una diversidad multiespecie o multiespecífica que no es vista como algo disponible para ser apropiada, extractivizada o controlada por los humanos.



IMAGEN 1. Corrida de toros de Andamarca, 2023. Autoría: Indira Caballero.



IMAGEN 2. El payaso y el toro. Corrida de toros de Andamarca, 2010.  
Autoría: Indira Caballero.

## CORRIDA DE TOROS ANDAMARQUINA

Las corridas de toros son eventos muy apreciados por los peruanos en general. Se estima que hoy existen alrededor de trescientas plazas o ruedos repartidos por todo el país, con capacidad para atraer un promedio de tres millones de espectadores en más de setecientos eventos al año (Gauna et al., 2023). La construcción de la Plaza de Acho en Lima —la más importante del país y la más antigua de América—, de finales del siglo XVIII, es un registro de la influencia española desde el siglo XVI, según Hiroyasu Tomoeda (2013). En Murguía (2020) se pueden encontrar datos sobre la celebración de las corridas de toros en Arequipa y Cusco ya en el siglo XVI, donde «[l]as artes taurinas apasionaron muy pronto a los indios de todo el país, hubo afición taurina en amplia escala, sobre todo en los pueblos de alturas, quechuas y aymaras» (Murguía, 2020, p. 96). En cualquier caso, es interesante notar que la región andina nos presenta sus propias versiones de la corrida de toros, improvisando y transformando profundamente este espectáculo. Una de las más recurrentes y reconocidas es la fiesta del Cóndor Rachi o Yawar Fiesta, traducida como Fiesta de Sangre, observada ya a finales del siglo XIX por un viajero en un pueblo cusqueño, donde se venía realizando desde hacía algunas décadas (Tomoeda, 2013). En esta versión de la corrida, el ave silvestre, capturada especialmente para el evento, ha sido amarrada al lomo del toro. De este modo, las garras del cóndor ocasionan rasguños y picotazos en el lomo, ojos y orejas del grande animal. Aunque ninguno de los animales resulta mortalmente herido, el sangrado del toro es esperado dada la naturaleza extremadamente auspiciosa de esta sustancia vital entre los pueblos andinos, señalando un año próspero (Tomoeda, 2013). El carácter positivo de la sangre también se nota en las batallas rituales descritas por Máximo Cama Ttito y Alejandra Ttito Tica (1999, 2003). Es decir, son encuentros (en quechua, *tinkey*) entre dos grupos contrincantes que se hostilizan verbalmente (con insultos y

vulgaridades ofensivas) a propósito hasta provocar la «ira», lo que efectivamente estimula las peleas con piedras lanzadas por hondas y guaracas (sin importar en quién caiga, tampoco en qué parte del cuerpo), golpes y puñetazos. En este escenario, si por azar alguien muere es señal de que habrá prosperidad para las chacras y animales en el año agrícola que empieza. Sin embargo, una vez que se termina la batalla, no debe haber resentimientos; todo recomenzará otra vez al año siguiente.

Con el paso de los años, la Fiesta de Sangre se convirtió en una variación cada vez menos frecuente de la corrida de toros — por diversas razones que no abordaremos aquí—, dando paso a las corridas «convencionales», como las llama Tomoeda, extendidas en una vasta región andina peruana también llamadas «corridos taurino costumbristas o Toro Puqllay sin cóndor» (Murguía, 2020, p. 98). Esta versión predominante actualmente se distancia de las dos anteriores en cuanto al enfrentamiento entre toros y humanos, ya que la muerte y la sangre no forman parte del espectáculo, especialmente la sangre de los animales. La risa, la diversión y el juego ocupan este lugar y son el centro de las expectativas del público. Contribuyen para eso, en particular, los personajes cómicos (payasos, hombres vestidos de mujer, etc.) presentes en el ruedo además de los toreros, figuras imprescindibles para transformar el antiguo juego sangriento en un encuentro entre humanos y animales feroces cuyo objetivo no es dominar a los toros, sino hacer proliferar las risas. Y para que esto suceda, los animales deben ser bravos. Una buena corrida, es decir, un espectáculo capaz de entretener al público, es un espectáculo potencialmente peligroso.

Los toros que participan en las corridas son «toros salvajes», traídos de la puna, un piso ecológico rico en pastos para el ganado, por encima de los 3,800 metros de altitud, espacios colectivos que pertenecen a la comunidad y pueden ser disfrutados por todos los comuneros. Cada familia puede ocupar uno de los dieciocho sectores de la puna, pagando, a cambio, una tasa a la directiva comunal

—institución similar a una asociación de vecinos, cuyo objetivo es gestionar las cuestiones de interés del colectivo— por cada animal que pasta. Cada sector es encargado de llevar un toro a la corrida, conformando una agrupación de dieciocho toros y garantizando la diversión del público durante horas. La puna, un espacio con escasa presencia humana, pero abundante en presencia otra-que-humana, donde la interacción entre humanos es rara, preserva fuerzas salvajes. Por eso, la ecología puneña brinda al ganado y a otros animales la posibilidad de nunca «acostumbrarse» a los humanos, por lo que siguen siendo riesgosos y peligrosos. Por tanto, los toros de la tauromaquia sin sangre son animales que pueden huir o atacar, haciendo muy riesgosos los encuentros con humanos. Estos son los animales ideales para una buena tarde taurina.

Durante el espectáculo en el ruedo queda claro que los andamquinos disfrutan muchísimo viendo a un toro muy bravo que casi logra sacar sangre de quienes lo retan. Se puede decir que el público realmente es aficionado por los animales. Cuando un «borrachito» se deja llevar por la euforia hasta el punto de lanzarse a la arena, convirtiéndose en un blanco más del toro, ¡el público aplaude! El acto valiente e improvisado provoca risas aún más largas e intensas entre los espectadores. La risa también se proporciona por la condición del borrachito, aparentemente más vulnerable que los demás con sus reflejos deteriorados, pero más valiente, hasta el punto de desafiar su propia suerte y escapar milagrosamente del ataque taurino. Al público no le preocupa mucho la integridad física de los humanos, ya sean toreros, payasos o aquellos que, como los borrachitos, prueban la suerte en el ruedo —lo que sucede durante el «toro libre», un momento abierto para que cualquier persona intente torear si así lo desea—. Sin embargo, lo contrario no parece ser cierto. La posibilidad de que los toros resulten heridos por los toreros impresiona negativamente al público, como veremos a continuación.

La corrida de toros del día 3 de junio de 2023 fue una fiesta preciosa. Los músicos de la banda estaban muy entusiasmados, el

público llenaba las gradas, los aficionados de cada sector, eufóricos, un narrador-animador con micrófono en mano actuaba como un anfitrión, dando la bienvenida a todos los animales y sus sectores, además de describir todos los movimientos torero-toro dentro de la arena. Dos toreros y un personaje cómico —contratados de otros sitios exclusivamente para la fiesta—, además de los toros, fueron los principales encargados de alegrar la tarde taurina. El personaje bufón no era simplemente un hombre vestido de mujer, sino la Chilindrina (personaje del programa televisivo *El Chavo del Ocho*), una vieja conocida de todos, divertida y, a la vez, torpe. Cada animal tenía un par de minutos de protagonismo, los cuales se volvían más emocionantes a medida que los toros lograban asustar a los humanos con sus movimientos rápidos e imprevistos, exigiendo de ellos agilidad para escapar. Estos son los toros que «saben jugar», una de las cualidades más apreciadas y elogiadas por los asistentes. Lo contrario sucede con aquellos que se quedan quietos, algo apáticos, con pocas ganas de atacar, demostrando que no saben interactuar con los humanos en el ruedo. Las manifestaciones de miedo de los toreros ocupan el centro de la atención del público, contribuyendo enormemente al entretenimiento de la muchedumbre.

En la tarde del día 3 de junio de 2023 todo iba muy bien según las expectativas generales, hasta que de pronto uno de los toreros, entre el vaivén desafiador de sus movimientos y las ágiles respuestas de uno de los toros —y por eso excesivamente aplaudido por la multitud—, sacó de su repertorio una jugada terrorífica: arrojó hacia el animal dos banderillas, enormes objetos punzantes, impactando de lleno en su costado derecho. Este tipo de artefacto conforma el equipamiento de cualquier torero en la costa, donde, de hecho, aún en la actualidad se matan los toros. Este es un hecho importante porque de los países en los que se practica actualmente la tauromaquia, aparte de España, la muerte y el castigo físico no son comunes a todos, como sí lo son en Perú. Precisamente por eso vale decir que esta práctica (de muerte) tampoco se aplica a todo el territorio peruano.

Volviendo a la jugada sangrienta, cualquiera podría notar claramente que generó una gran inmediata conmoción. Al ver al toro herido el público quedó impactado e, incrédulo, preguntaba en repetidas ocasiones la motivación del torero para hacerlo: «¿Por qué le hizo eso? ¿Qué le pasó? Pobrecito, el toro va a sufrir...». Se planteó la posibilidad de que, tal vez, el hombre se hubiera olvidado de que no se encontraba en la costa. Una señora desconocida a mi lado me preguntó insistentemente qué había pasado, como si algo (que pudiera justificar el acto sangriento) se le hubiera escapado por descuido o desatención. Pese a ello, el autor del acto reprochable, y solo él, parecía muy satisfecho con su decisión. El narrador/animador de la corrida explicó ante el micrófono la perplejidad de todos, recordando a los toreros que en Andamarca no se practica «toro de muerte». Y en este momento advirtió a los toreros que si ellos se olvidaban de eso sería necesario llamar a los organizadores de la corrida.

Al día siguiente, las repercusiones de lo ocurrido fueron negativas para los toreros. Me habían contado de otros episodios similares ocurridos en el pasado, de toreros queriendo matar al toro y de la rápida reacción del público andamarquino, de «levantarse en contra del torero», cosa que esta vez no llegó a ocurrir. El intento de matar o herir a los toros viola por completo el propósito de este juego, que nada tiene que ver con la muerte o, mejor dicho, como dicen algunos, que si acaso tiene es solamente con «hacer el toro morir de la risa». Una satisfacción muy distinta a la de presenciar el sometimiento de los toros bravos es el motor de este espectáculo. Y si alguien tiene que salir lastimado, pareciera más deseado por el público que sean los humanos, y no los animales.

De esta manera, herir/matar al toro en el ruedo, públicamente, no solo va en contra de las prácticas de cuidado locales, sino que también nos habla de los tipos de relaciones que se forjan entre humanos y animales a nivel local. Si el toro que garantiza un buen espectáculo es aquel que «sabe jugar», el mal torero es el que hiere al animal, demostrando que «no sabe jugar», queriendo coger

el camino más fácil: la dominación. Los andamarquinos no forman parte de ningún movimiento antitaurino específico, pero su propia forma de vida nos habla de relaciones profundamente estrechas, colaborativas e incluso de parentesco con los animales sin las cuales la vida humana —y la vida en el sentido más amplio— sería imposible. El reparto del trabajo entre humanos y animales es un ejemplo de estos compromisos hombre-animal, ya sea como ayudantes de carga durante la cosecha o durante la propia siembra, cuando se vuelven aradores protagonistas.<sup>9</sup> Una tarea compleja que requiere entrenamiento no solo para aprender a navegar adecuadamente por los angostos terrenos de los andenes, sino también para responder a ciertas órdenes en quechua, como a los movimientos de avanzar y retroceder. Este aprendizaje crea las condiciones para que los no humanos expresen más explícitamente su (in)conformidad con las tareas agrícolas a realizar, siendo los toros (y no los bueyes) quienes se destacan como coautores de lugares (Haraway, 2003) agrícolas sumamente importantes para el florecimiento de la vida, ayudando a los andamarquinos a nunca olvidar la interdependencia entre humanos y animales. Dicha capacidad de cocreación es una de las motivaciones para que los animales sean debidamente reverenciados en momentos oportunos como es la Fiesta de las Vacas, las herranzas y otros celebrados especialmente para ellos (Rivera Andía, 2014, 2016).<sup>10</sup>

---

9 El «trabajo animal» se ha convertido en un foco de interés antropológico recientemente, cuando se ha valorado un enfoque metodológico menos antropocéntrico. A través de esta perspectiva se pueden ver otras posibilidades de relación más estrechas entre humanos y animales más allá de la explotación, el abuso y el control, con compromiso y negociación constante por ambas partes, así como afecto mutuo (Haraway, 2003; Vander Velden et al., 2019; Swanson et al., 2018; Fanaro et al., 2021).

10 En diferentes regiones de los Andes se celebran fiestas para el ganado ovino, vacuno, camélidos (alpacas y llamas) y caballos con los objetivos de promover la reproducción y el bienestar de los animales, además de proporcionar su apropiación ritual por los humanos. Según Rivera Andía, una de las motivaciones más importantes de los llamados «rituales ganaderos» consiste en la «transformación

Si «matar el toro de la risa» es una forma divertida de resumir parte de la dinámica de este enfrentamiento-broma, es decir, de un enfrentamiento entre humanos y animales que mezcla algo de peligro y de juego cuyo propósito es la risa colectiva, presentándose inmerso en lo que se puede llamar «comicidad ritual»; quiero subrayar que la fuerza de este encuentro es precisamente la participación colectiva: todos se ríen, incluso los toros. En varias celebraciones andamarquinas vemos personajes bufones: en distintos momentos de la Fiesta del Agua y otras ocasiones, hombres vestidos de mujer y mujeres vestidas de hombre, así como humanos que simulan ser animales —imitando su forma de comer, beber, aparear— son inversiones que hacen reír excesivamente a los andamarquinos. Una suerte de búsqueda, de necesidad compartida o, dicho de otra manera, conforme observa Alejandro Ortiz Rescanière (2002) a partir de los carnavales en Puno, en el humor andino la risa casi nunca es inofensiva, tampoco inocente. El juego con inversiones es algo que merece ser destacado en otros rituales alrededor del mundo, entre ellos podemos mencionar los que tienen lugar entre los huni kuin, pueblo amazónico de la familia lingüística Pano,<sup>11</sup> como nos muestra Else Lagrou (2009) al hablar de la comicidad ritual y el poder de la risa entre la gente de las tierras bajas sudamericanas. La importancia de este tipo de juego está relacionada con la «posibilidad de transformaciones temporales y parciales entre uno mismo y el otro» (Lagrou, 2009, p. 184).<sup>12</sup>

---

de la dependencia en alianza» (2014, p. 61), especialmente una alianza con los *apus* (las montañas protectoras), una vez que la puna es ciertamente su territorio: peligroso y hostil; características que tienden a atenuarse a través de los rituales.

- 11 Pueblo que habita la región noroeste de la selva amazónica brasileña, en el estado de Acre, en la frontera entre Brasil y Perú.
- 12 Se trata de juegos llamados «damiwa» (transformar, imitar o fingir): las mujeres simulan (*beyuski*, o jugar) ir a cazar y utilizar armas, mientras los hombres visten faldas, amamantan a sus bebés y menstrúan; los humanos imitan animales y pájaros mediante pintura corporal, actuaciones, cantos y gritos; las mitades pueden invertir las posiciones de visitante y anfitrión (Lagrou, 2009).

En este sentido, la tarde taurina, como destacó en Caballero (2019b), puede convertirse en un buen momento para burlarse de los toros, para desafiar al bravo animal exponiéndose a un riesgo menor, y además para reírse con ellos o «hacerlos morir de la risa» cuando, por ejemplo, los toreros tiemblan de miedo ante su ferocidad. Es una ocasión y un lugar propicio para el tiempo del juego, de la diversión, de la apertura para las burlas y las risas excesivas. Situación diferente son los encuentros ocasionales en la puna, donde los animales andan sueltos y pueden atacar libremente, convirtiendo a los humanos en blancos fáciles. El encuentro en el ruedo subvierte ciertos órdenes, brindando a los andamarquinos una excelente oportunidad de reírse «a costa» de los animales, como diría Pierre Clastres (2003), autor que destaca una estrecha relación entre risa y miedo. Según Clastres (2003, p. 162, traducción mía), los indígenas de las tierras bajas sudamericanas manifiestan una cierta «obsesión secreta por reírse de lo que temen». Añade, «su sentido agudo del ridículo los hace burlarse de sus propios temores» (Clastres, 2003, p. 148, traducción mía). El chamán y el jaguar ni de lejos son personajes cómicos, sino al contrario, son los dos muy peligrosos, «capaces de inspirar el miedo, el respeto, el odio, pero nunca las ganas de reírse» (Clastres, 2003, p. 159, traducción mía). En los mitos indígenas abordados por Clastres, los dos se acercan en la medida que aparecen como «seres grotescos» y «objetos de risa» (2003, p. 160, traducción mía). El autor también se remonta a la época en que los jaguares eran chamanes, pero malos chamanes ya que intentaban devorar a quienes debían curar. Y es esta posibilidad de transmutar al chamán en jaguar, y viceversa, lo que señala aún más el acercamiento entre ambos.

En la corrida andamarquina, cuanto más valiente es el animal mejor es el espectáculo, pues hay más posibilidades de ofrecer riesgos y también risas. Conviene recordar que el carácter indómito de los toros, su potencial peligroso, está relacionado con el espacio en el que viven, un territorio salvaje en contraste con el valle. Así, estos

toros llevan consigo algo de los *apus*, potencias que expresan su «naturaleza» o, mejor dicho, que expresan parte de su relación con este lugar: salvaje, hostil, peligroso, donde surgen cerros inmensos. Estos poderes salvajes son el ingrediente fundamental para que la corrida se desarrolle de la forma esperada —de hecho, como propone Rivera Andía (2014, 2016), son precisamente estos poderes los que hay que debilitar mediante rituales de herranza—. <sup>13</sup> Además, el origen mismo de los animales está en los *apus*, sus guardianes y sus guías. <sup>14</sup> Tanto es así que la reproducción sana del ganado es indicativo de esa buena relación entre los *apus* y los dueños humanos del ganado, además de que existe buena comunicación entre ellos. <sup>15</sup> En

---

13 La investigación etnográfica de Juan Javier Rivera Andía (2014, 2016) sobre las herranzas en Perú propone que en estas ocasiones ocurren dos transformaciones importantes en el universo pastoril: la maduración de los jóvenes y la doma del ganado. La fertilidad y multiplicación de los rebaños es el objetivo principal de los rituales cuando se trata de animales, lo que para los humanos jóvenes no es muy diferente: marcan la proximidad del matrimonio y, en consecuencia, la formación de la familia, lo que también significa que muy pronto ellos tendrán sus propios animales.

14 La literatura sobre ganadería y pastoreo está repleta de ejemplos de rituales y ofrendas destinadas a poderosos no humanos fundamentales para la reproducción del ganado. Axel Schäfer, cuya investigación se realizó en un pequeño pueblo del departamento de Apurímac (Perú), menciona que, por un lado, sus interlocutores ya no realizan tantas ofrendas como antes y, por otro lado, señala que la disminución de rebaños está relacionada precisamente con esto: «Antes todos los cerros estaban llenos de animales, sueltos, no se tenían que cuidar, porque antes sabían protegerlos» (Schäfer, 2014, p. 199). Aun así, señala que hay un signo de prosperidad y abundancia de animales, lo que se puede ver a través de grandes rebaños de ganado que a veces se ven en la niebla matutina o en las noches de luna llena, que parecieran más una suerte de rebaños mágicos, por así decirlo, que se esconden en el interior de las montañas, en manantiales y cuevas, cuando notan la presencia humana.

15 El encuentro casual con pequeñas piedras a lo largo de senderos, riberas y lagos, cuya forma recuerda a animales (bovinos, ovinos o camélidos) es una de las señales de esta buena comunicación con los *apus*. Estas piedras acaban expresando la suerte del pastor, convirtiéndose en una especie de amuleto. En Tomoeda (2013) existen numerosas menciones a estas piedras, también llamadas *illas*. De

cambio, la enfermedad y/o la muerte sucesiva de los animales puede verse como expresión de incumplimiento de rituales ganaderos o de cualquier cosa que haya podido provocar el disgusto de estas poderosas entidades.

La literatura antropológica sobre la tauromaquia española (Leiris, 2001; Pitt-Rivers, 2002a, 2002b, 2002c; Saumade y Maudet, 2014; Calavía Saez, 2017) subraya la excitación, el miedo y la euforia como emociones fundamentales en las corridas de toros. En los Andes, este también es un aspecto muy importante en esta suerte de enfrentamiento-broma entre humanos y animales. El gusto que los andamarquinos nutren por la competencia está relacionado con su capacidad dinamizadora, teniendo más relevancia la propia competencia y menos quién saldrá victorioso, como lo señalé al principio. En el *fulbito*, modalidad de fútbol andamarquino, vemos esta misma tendencia (Marques, 2010), así como en la danza de tijeras, una competencia en la que los jueces son el público y la posición del ganador nunca es inequívoca (Caballero, 2019a). Incluso el trabajo colectivo se piensa como más «productivo» cuando se inserta en una división entre grupos que, al diferenciar unidades o colectivos, establece también una forma de competencia que conduce a la búsqueda de completar la actividad de forma más placentera, acelerando trabajo y haciéndolo menos pesado y aburrido. La risa es igualmente importante en estos momentos cuando «bromas rojas» se movilizan para contagiar a todos, provocando que el placer, la satisfacción y la alegría sustituyan al desánimo y al cansancio (Caballero, 2018).

Competir, jugar, hacer bromas es algo que los andamarquinos se toman muy en serio, y la corrida de toros como un juego de confrontación y broma entre especies no es diferente. Aquí «saber

---

manera similar, Ricard Lanata (2007) considera las pequeñas piedras con forma de animales como un regalo del *apu* al pastor, ya que llevan el *ánimu*, la fuerza vital de los animales, por lo que son piedras vivas, que «respiran», precisa el autor.

jugar», tanto para los animales como para los humanos, es fundamental. Juliana Fausto (2020) llama la atención sobre la composición transindividual del juego animal, lo cual involucra ecosistemas transindividuales que resultan siempre en un juego entre diferentes. Este tipo de juego, según la autora, tiene implicaciones políticas en un sentido que va más allá de las definiciones de la filosofía política antropocéntrica. Con eso, Fausto (2020) critica la imagen predominante de los animales como seres vivos infantilizados, sin voz (en el sentido político), que deben ser protegidos y dominados para su propio bien; y demuestra que la suposición de que los «animales extrahumanos» solo estarían sujetos al poder está en el centro de la filosofía occidental canónica. Los argumentos de la autora apuntan a una ampliación de la noción de política, algo siempre en disputa y en articulación con la cosmopolítica y la animalidad.

Es esa supuesta superioridad humana absoluta la que se descarta en este estilo tauromáquico andamarquino. En otras palabras, la corrida como manifestación de poder, «cuyo significado es la celebración de la superioridad de la especie humana y la inevitable derrota del toro» (Gauna et al., 2023, p. 15) es lo que se rechaza con la tauromaquia sin sangre. No se trata de someter a los toros ni siquiera a través de otros animales, como en la versión andina con los cóndores, sino de otra posibilidad, es decir, la creación de otro juego que rechaza precisamente lo que mejor caracteriza su primera versión: sangre y muerte.

Es necesario recordar algo mencionado al principio: la existencia de una versión propiamente andina de peleas rituales (Cama Ttito y Ttito Tica, 1999, 2003), llamadas también *tinku* (en quechua), un encuentro en el que se enfrentan dos grupos opuestos y que debe entenderse como un ritual que «une», una «zona de encuentro, donde se juntan elementos que vienen de diferentes direcciones», según Olivia Harris y Thérèse Bouysse-Cassagne (1988, p. 241). Las autoras ven al *tinku* como un intercambio de fuerzas o una forma de «medir» fuerzas que apunta a un cierto «equilibrio social», o una

nivelación de fuerzas; o, incluso, el intento de que estas mitades contrapuestas convivan en torno a un *taypi*. *Taypi* es un lugar donde se puede «convivir con las diferencias, este es el tiempo mítico original, cuando diferentes naciones —que más tarde serán tal vez enemigas, es decir awqa— surgen al mismo tiempo» (Harris y Bouysse-Cassagne, 1988, p. 241). Lo interesante de este enfrentamiento es que asocia encuentro y peligro en un sentido positivo, como una batalla ritual donde estallan diferentes tensiones y rivalidades, y, más interesante aún, que suspende la victoria en su sentido colonizado, del vencedor como lugar solitario, o de la victoria como posición única y la imposibilidad de que sea plural. De todas formas, en estos encuentros la sangre puede estar presente, pues se trata de un enfrentamiento físico en el que los involucrados pueden resultar heridos, lo que es esperado y positivo; a diferencia de las corridas de toros andamarquinas contemporáneas. Es decir, aun existiendo un tipo propio de enfrentamiento-batalla andino, por decirlo así, con la tauromaquia sin sangre se crea otra forma más de competencia: un enfrentamiento-juego o enfrentamiento-broma.

Finalmente, hay que anotar que la noción de *tinkuy* es muy inclusiva, tanto es así que se utiliza también como referencia a las fiestas ganaderas, según Tomoeda (2013). En este caso, el significado es de «encuentro de hombres, animales domésticos y dioses. [...] En esta ocasión, los agricultores realizan ofrendas de licor y alimentos y satisfacen sus esperanzas de reproducción; si no hacen eso, causan el enojo de los dioses» (Tomoeda, 2013, p. 88). En otras palabras, es un encuentro multiespecífico, o sea, no solamente entre humanos y animales, en el que la negociación con poderosos no humanos (los *apus*, la *pachamama*, los ancestros, etc.) es central para la buena suerte y la prosperidad de todos, algo clave de acuerdo con la cosmopolítica local de los animales. En cierto modo, la corrida es también otro encuentro entre humanos, animales y no humanos poderosos, en el sentido de que los *apus* están presentes a través del carácter indomable de los toros, que solo con su permiso descienden de la puna al

ruedo. En este sentido, este juego también apunta a una ampliación del significado de la política, al incluir a los propios animales traídos con la colonización en su crítica a la noción colonial de humanidad, los andamarquinos expresan cómo sus vínculos con los animales son diversos y profundos, a punto de producir resonancias políticas.

## CONSIDERACIONES FINALES

Una fiesta aparentemente banal, vista por algunos desde la perspectiva de la «pérdida» —como algo menos auténtico que las corridas de toros que aún se celebran en Lima u otras ciudades de la costa donde todavía se matan los toros—, nos muestra cómo las sensibilidades y éticas ecológicas que se preocupan por las conexiones entre humanos y otros-que-humanos son vigorosas en Andamarca. Reírse a costa de los toros y con los toros aquí tiene efectos contracolonizadores en la medida en que es una corrida sin sangre. Esta transformación de la corrida presenta otra posibilidad de concebir este juego, la cual rechaza el estilo tauromáquico español y la versión andina del Yawar Fiesta. La tauromaquia sin sangre es otro espectáculo con un estilo de toreo propio, que favorece el enfrentamiento lúdico, que escapa a la lógica dominadora de su versión colonial. Se trata, pues, de un arte, una versión poderosa y creativa de un espectáculo, y no una fiesta decadente o menos auténtica.

Si Yawar Fiesta o Fiesta de Sangre fue destacada por José María Arguedas en su novela como una «confrontación desigual entre la elite terrateniente y los indígenas; sin embargo en el fondo, muestra que lo andino es un mundo diverso, un mosaico cultural y un modo remozado donde los grupos sociales representan sus identidades, negocian espacios sociales» (Murguía, 2020, p. 99), extremadamente revelador de las tensiones entre tradición y modernidad. Propongo en este texto que la tauromaquia sin sangre es en sí mismo un arte y una crítica a la colonización, a los juegos españoles y a la

noción de humanidad que ellos han traído consigo, potenciando pensamientos-prácticas y alianzas entre diferentes implicaciones son políticas. Incluso existen modalidades andinas de competencias y juegos —como el *tinku*, la propia competencia de danza de tijeras, etc.—, en las que la sangre no solo está presente sino es central, pero su significado es otro, generalmente como sacrificio o autosacrificio cuyos efectos son positivos para el colectivo, y no una demostración de la capacidad de sometimiento de unos por otros, de los perdedores por los ganadores, o de los animales por los humanos. Sin embargo, la versión taurina andina en que la sangre era un elemento clave deja de serlo con el paso de los años. Por eso, quizá el sacrificio ya no sea precisamente el objetivo mayor de este encuentro. Quizá, actualmente, se trate más de un arte andino en el que humanos y animales son coautores, subrayando la importancia de la diversidad multiespecífica, interespecífica y transespecífica de la sociedad andamarquina.

### **AGRADECIMIENTOS**

Agradezco a la Coordinación de Perfeccionamiento del Personal de Educación Superior (CAPES) por la beca doctoral entre 2008 y 2012, y también por la beca posdoctoral entre 2018 y 2023, que me permitieron realizar investigaciones etnográficas en Andamarca; al Programa de Postgrado en Antropología Social de la Universidad Federal de Goiás (PPGAS-UFG) por el financiamiento parcial para el trabajo de campo; a Bruno Ribeiro Marques por los intercambios fructíferos; y a los dictaminadores anónimos de *Allpanchis* por sus generosas sugerencias.

### **CONFLICTO DE INTERESES**

La autora declara no tener conflicto de intereses.

### **COPYRIGHT**

2024, la autora.

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

## REFERENCIAS

- ARCE SOTELO, Manuel (2006). *La danza de tijeras y el violín de Lucanas*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- CABALLERO, Indira Viana (2018). Corpos que bebem, dançam e trabalham juntos: entre os ritmos da festa e do trabalho coletivo nos Andes peruanos. *Tellus*, vol. 18, núm. 35, pp. 59-84.
- CABALLERO, Indira Viana (2019a). Dos pactos com o Diabo, a Sereia e os Apus: sobre a participação de não-humanos na constituição do corpo dos danzantes de tijeras (Ayacucho, Peru). *Revista de Antropologia*, vol. 62, núm. 2, pp. 382-402.
- CABALLERO, Indira Viana (2019b). O que a corrida de touros andamarquina pode nos dizer sobre a relação entre humanos e animais nos Andes peruanos? *Caderno Eletrônico de Ciências Sociais*, vol. 7, núm. 2, pp. 123-143.
- CABALLERO, Indira, Suzane VIEIRA y Alejandro FUJIGAKI (2022). Antropologia da vida diante da catástrofe. *Amazônica*, vol. 14, núm. 2, pp. 241-253.
- CALÁVIA SÁEZ, Oscar (2017). O sexo e a morte dos touros. A controvérsia taurina e o ocaso da tragédia. *Horizontes Antropológicos*, vol. 23, núm. 48, pp. 151-170.
- CAMA TITTO, Máximo y Alejandra TITTO TICA (1999). Peleas rituales: la wayllá takanakuy en Santo Tomás. *Anthropologica*, Lima, vol. 17, núm. 17, pp. 151-185.
- CAMA TITTO, Máximo y Alejandra TITTO TICA (2003). Batallas rituales: tupqy o tinkuy en Chiaraje y Tocto. En: Máximo Cama Ttito et al. *Ritos*

*de competición en los Andes. Luchas y contiendas en el Cuzco*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 19-50.

- CLASTRES, Pierre (2003). De que riem os índios? En: *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, pp. 127-148.
- FAUSTO, Juliana (2020). A cosmopolítica dos animais. São Paulo: N-1 Edições e Hedra.
- FANARO, Luisa, Daniel LIMA, Marília KOSBY y Felipe VANDER VELDEN (2021). Introdução ao dossiê: trabalho animal, trabalho humano. *Revista Uruguaya de Antropología y Etnografía*, vol. 6, núm. 2, pp. 1-12.
- GAUNA, Aníbal Francisco, Milena Anahí GONZALES, Daniela ESPINOZA y Natalia Giovanna CHACHI (2023). Performances sociales híbridos. El caso de la tauromaquia urbana en el Perú contemporáneo. *Athenea Digital*, vol. 23, núm. 1, pp. 1-19.
- GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel (1984). Historia, identidad y mesianismo en la mitología andina. *Anthropologica*, vol. 2, núm. 2, pp. 5-44.
- HARAWAY, Donna (2003). *The Companion Species Manifesto: Dogs, Peoples and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- HARAWAY, Donna (2016). *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press.
- HARRIS, Olivia y Thérèse BOUYSE-CASSAGNE (1988). Pacha: en torno al pensamiento Aymara. En: Xavier Albó (ed.). *Raíces de América. El mundo Aymara*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 11-59.
- KOHN, Eduardo (2013). *How Forests Think. Toward and Anthropology Beyond the Human*. Berkeley: University of California Press.
- LAGROU, Else (2009). O riso grotesco e o riso festivo: narrativas e performances kaxinawa. En: Maria Laura Cavalcanti y José Reginaldo Gonçalves (orgs.). *As festas e os dias: ritos e sociabilidades festivas*. Río de Janeiro: Contra Capa, pp. 171-198.

- LEIRIS, Michael (2001). *Espelho da tauromaquia*. Sao Paulo: Cosac & Naify.
- MARQUES, Bruno (2010). O carrossel andamarquino. Ensaio sobre o futebol em um pueblo dos Andes meridionais do Peru. En: *Anais da 27ª Reunião Brasileira de Antropologia*. Belém: ABA, pp. 1-17.
- MOLINIÉ, Antoinette (1996). Sangre en los Andes, sangre en la arena: una comparación entre la corrida de toros y la batalla andina. En: Romero de Solís (ed.). *Sacrificio y Tauromaquia en España y América*. Sevilla: Real Maestranza de Caballería, Universidad de Sevilla, pp. 255-279.
- MOLINIÉ, Antoinette (2003). Metamorfosis andinas del toro. *Revista de Estudios Taurinos*, núm. 16, pp. 19-34.
- MURGUÍA, Luis Ernesto (2020). Corrida de toros en el altipampa como espacio de reconocimiento social. *Revista Peruana de Antropología*, vol. 5, núm. 7, pp. 92-106.
- ORTIZ RESCANIÈRE, Alejandro (2002). Carnavales y humor andinos. *Antropologica*, Lima, vol. 20, núm. 20, pp. 293-308.
- OSSIO, Juan (2007). Andinidad. En: Lorenzo Abad Casal et al. *Del Mediterráneo a los Andes*. Alicante: Caja Mediterráneo, pp. 40-51.
- PITT-RIVERS, Julian (2002a). El sacrificio del toro. *Revista de Estudios Taurinos*, núm. 14, pp. 77-118.
- PITT-RIVERS, Julian (2002b). Las raíces de la afición taurina de Hemingway. *Revista de Estudios Taurinos*, Sevilla, núm. 14, pp.157-182.
- PITT-RIVERS, Julian (2002c). Fiestas populares de toros. *Revista de Estudios Taurinos*, Sevilla, núm. 14, pp. 209-240.
- RICARD LANATA, Xavier (2007). *Ladrones de sombra. El universo religioso de los pastores de Ausangate*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.

- RIVERA ANDÍA, Juan Javier (ed.) (2014). *Comprender los rituales ganaderos en los Andes y más allá: etnografías de lidias, harranzas y arrierías*. Bonn: Bonner Amerikanistische Studien.
- RIVERA ANDÍA, Juan Javier (2016). *La vaquerita y su canto: una antropología de las emociones. Canciones rituales ganaderas en los Andes peruanos contemporáneos*. Buenos Aires: Rumbo Sur.
- SCHÄFER, Axel (2014). Tinkasqa y la fiesta de Santiago en Ccocha (Apurímac). En: Juan Javier Rivera Andía (ed.). *Comprender los rituales ganaderos en los Andes y más allá: etnografías de lidias, harranzas y arrierías*. Bonn: Bonner Amerikanistische Studien, pp. 179-218.
- SAUMADE, Frédéric y Jean-Baptiste MAUDET (2014). *Cowboys, clowns et toreros. L'Amérique réversible*. París: Berg International.
- SWANSON, Heather Anne, Marianne Elisabeth LIEN y Gro B. WEEN (eds.) (2018). *Domestication Gone Wild. Politics and Practices of Multispecies Relations*. Durham: Duke University Press.
- TOMOEDA, Hiroyasu (2013). *El toro y el cóndor*. Lima: Congreso del Perú, pp. 179-218.
- TSING, Anna (2015). *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton: Princeton University Press.
- TSING, Anna (2019). *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no antropoceno*. Brasília: IEB, Mil Folhas.
- TSING, Anna, Heather SWANSON, Elaine GAN y Nils BUBANDT (eds.) (2017). *Arts of Living on a Damaged Planet: Ghosts and Monsters of the Anthropocene*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- VANDER VELDEN, Felipe et al. (2019). Tudo que respira, conspira. Introdução ao dossiê Socioanimalidades: animais e humanos nas Ciências Sociais. *Revista Florestan*, núm. 7, pp. 6-10.

VIEIRA, Suzane de Alencar (2023). Os sinais da Terra e as mudanças climáticas: uma aliança possível entre a antropologia e os conhecimentos tradicionais frente à crise climática e ambiental. *Ciência e Cultura*, vol. 76, pp. 1-13.

VIEIRA, Suzane, Indira CABALLERO y Alejandro FUJIGAKI (2022). Por una antropología de la vida frente a la catástrofe ambiental. *El Tlacuache*, Centro INAH Morelos, vol. 1019, pp. 1-14.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2009). *Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale*. París: PUF.

Fecha de recepción: 21 de septiembre de 2023.

Fecha de evaluación: 3 de diciembre de 2023.

Fecha de aceptación: 9 de enero de 2024.

Fecha de publicación: 1 de junio de 2024.



## Un balance de los estudios de la simbología de las montañas en los Andes

Sabino ARROYO

Facultad de Ciencias Sociales -  
Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Lima, Perú)  
[sarroyoa@unmsm.edu.pe](mailto:sarroyoa@unmsm.edu.pe)

Código ORCID: 0000-0003-0719-9078

### **RESUMEN**

Los estudios del comportamiento religioso de los pueblos andinos aún no logran concitar trabajos en profundidad a los especialistas de la ciencia social, debido al preconcepción académica del «panteón de los dioses andinos» y por el contexto del proceso de desacralización urbana de nuestro tiempo. No obstante, algunos lograron elucidar las fórmulas rituales y las expresiones del mito como componentes e improntas del sistema religioso en acción. Y, en cuanto son hechos sociales, están relacionadas a las capacidades productivas, a los sentimientos sociales y al sistema de valores de su entorno.

Con esta preocupación nos proponemos mostrar un limitado resumen bibliográfico de aportes conceptuales, avances teóricos y registros etnográficos del pensamiento religioso andino contemporáneo. Partiendo de nuestra experiencia en la región de Ayacucho sobre el manejo conceptual del *pagapu* y *wamani* como ejes rituales de propiciación y núcleos duros de matriz cultural, en un contexto de los movimientos migratorios y de los conflictos sociales crecientes.

**PALABRAS CLAVE:** *mitos andinos, ritos andinos, simbolismo religioso, montañas sagradas*

## Summary Vision on the Symbology of the Sacred Mountains of the Andes

### ABSTRACT

Studies of the religious behavior of the Andean peoples have not yet been able to attract specialists in social science, due to the academic preconception of the «pantheon of the Andean gods» and the context of the process of urban desacralization of our time. However, some managed to elucidate the ritual formulas and expressions of myth as components and imprints of the religious system in action. And, insofar as they are social facts, they are related to the productive capacities, social feelings and the value system of their environment. With this concern, we propose to show a limited bibliographic summary of conceptual contributions, theoretical advances and ethnographic records of contemporary Andean religious thought. Based on our experience in the Ayacucho region on the conceptual management of *pagapu* and *wamani* as ritual axes of propitiation and hard nuclei of cultural matrix, in a context of migratory movements and growing social conflicts.

**KEYWORDS:** *Andean myths and rites, religious symbolism, sacred mountain*

## INTRODUCCIÓN

EN ESTE ENSAYO NOS PROPONEMOS evaluar los primeros estudios etnográficos de los sistemas rituales y las tendencias míticas de la cosmovisión andina, concebidos como un patrón de pensamiento antropológico de la otredad. Si bien el ambiente cultural y la noción antropológica nos sugerían que estábamos frente a un sistema religioso del mundo andino vigente de tradición milenaria —véase Arroyo (1981, 1987)—, se continuó usando el concepto de sistema de creencias y prácticas religiosas debido a la cobertura académica y al consenso del *ethos* cultural.

Con esta perspectiva constituimos el grupo de investigación interdisciplinario<sup>1</sup> llamado Apumanta (tratado del *apu*) o Simbología de las Montañas Sagradas de los Andes. De manera concreta, se establecieron dos objetivos específicos: ubicar al *apu* Suparaura de Apurímac y reactualizar el significado de las Wakas Mayores de los cuatro suyos, registradas por el cronista Guamán Poma (1980) a inicios del siglo XVII. En esa línea, los hallazgos de los *apus* principales de Apurímac, con sus respectivas funciones (Suárez y Arroyo, 2021), exigen al menos una breve revisión bibliográfica sumaria de algunos de los aportes conceptuales, avances teóricos, registros etnográficos y criterios metodológicos de los estudiosos más influyentes en el caso de los Andes peruanos contemporáneos.

Además, la recurrencia de los saberes tradicionales, junto con las históricas y actuales turbulencias sociales étnicas, fueron nutrien-

---

1 En el 2017 la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM) reforma la política de investigación a partir de la conformación del Grupo de Investigadores (GI) interdisciplinarios, para mitigar el recurso presupuestal y lograr mejores resultados de las investigaciones científicas. Lo que nos permitió integrar colegas y estudiantes de las especialidades, de las facultades y de otras universidades nacionales y extranjeras, para promover debates de símbolos utópicos de la diversidad étnica andina, con interés e inspiración de aquellos que piensan y hacen su vida en algún rincón de su mundo y de lo nuestro.

do nuestras aspiraciones de seguir apostando por el sistema religioso andino como una forma de entrever la creatividad social y cultural de los actuales pueblos de esta región (inmersa en el mundo global de modernización urbana). Desde esta perspectiva, precisaremos los términos de *pagapu* y *wamani* como dos conceptos claves y ejes constantes del mundo relacional para explicar los principios operativos de la organización social y entender los marcadores etnoterritoriales en el complicado contexto de la multietnicidad del país: el *pagapu* como sistema ritual de propiciación a los *apu wamanis* polifacéticos y de sugestivos epónimos etnolingüísticos regionales, asociados a los efectos de la ecología social de ayer y hoy.

## I. ESBOZO BIBLIOGRÁFICO PRELIMINAR: ESTILOS DE INVESTIGACIÓN Y CONTEXTUALIZACIÓN CONCEPTUAL EN EL ESPACIO TEMPORE

La siguiente revisión bibliográfica es un avance de una reconstrucción esquemática de la visión, testimonio y vivencia de los docentes e investigadores de las ciencias sociales y humanas sobre el pensamiento y los hechos religiosos contemporáneos de los pueblos andinos. Presentamos los resultados reunidos en tres contextos.

### 1.1. PRIMERAS APROXIMACIONES INVOLUCRADAS Y FECUNDAS:

#### ANTES DE 1946

Aunque no trataremos las profundas preocupaciones de índole religiosa ni en la época colonial ni en el siglo XIX, no podemos dejar de anotar algunas apreciaciones de Alexander von Humboldt (1973, p. 19). En su visita a Cajamarca, realizada en 1802, el explorador recogió el relato del joven Astorpilco (hijo del cacique del mismo nombre) sobre un «jardín subterráneo» («huertas de oro» o «jardines encantados») bajo la ciudad, lleno de «árboles cubiertos de follaje de oro purísimo y delicadamente trabajados», donde se encontraba también una de las andas de oro de Atahualpa. Humboldt

considera que, dentro de su «extrema pobreza», los indios poseían estos «dorados sueños y fantasías» como una forma de «ilusiones y los ensueños un consuelo felizmente imaginado, para endulzar la desnudez y las miserias presentes». No obstante, estos «recuerdos vivos» alimentan la utopía permanente de las nuevas generaciones —como El Dorado— que reta el paso del tiempo social.

De modo similar, Vienrich (1959, p. 19) registra para 1905 relatos y creencias de la cosmovisión andina de Tarma, porque —según evocó posteriormente su discípulo y abogado Teodoro Morales— le «causa profunda pena el desconocimiento i la ignorancia en que vivimos respecto de la literatura incaica, pues las pocas obras y fragmentos conservados no bastan a enseñarnos el pasado glorioso de esta noble raza quechua» (Arroyo, 2004b). Incluso en 1802 ya hay contraposición a los mitos y sentimientos por la condición social de los últimos descendientes de Atahualpa. Así, a Humboldt (1973) le preocupa la extrema pobreza de la familia del curaca Astorpilco, que subyacía en la riqueza moral de sus mitos.

También el historiador Riva Agüero (1960), como resultado de su joven ritual de peregrinación por la sierra centro-sur del Perú y Bolivia antes de la quincena del siglo XX, admira y comenta —a manera de Cieza de León (1984)— sobre el paisaje andino y la actividad campesina. Riva Agüero hilvana su relato del presente con la historia social y religiosa del mundo precolombino y colonial, observando los mismos espacios que aún permanecen y muestran las innegables huellas y fuerza histórico-cultural de los pueblos. De tal manera observa y admira a su paso por el valle de Huanta en Ayacucho:

[...] soberbio anfiteatro de la cordillera oriental, lucían los nevados. Tres de ellos tienen los títulos más poéticos. A uno, el primero comenzando del norte, le llaman los indios *Santiago*, por el resplandeciente patrón de los españoles, a quien identificaron con las armas de fuego y el relámpago; al último hacia el sur, lo denominan *Rasubuilca*, que en el dialecto quechua-aymara de la región, significa, según Ca-

rranza, la montaña santa; y al centro le dicen *Cjoribuilla*, que equivale a santo y dorado.<sup>2</sup>

De dichos cerros sagrados, Rasuhuilca es el *apu* principal y hermano menor del *apu* Qarwarasu de Puquio y del *apu* Wamanrasu de Huancavelica. Los tres conforman un sistema de poder —un triunvirato— con dominio espacial (este-norte-oeste) en el manejo de los pisos ecológicos y el control de las relaciones de intercambio y reciprocidad social andina para los departamentos de Ayacucho y Huancavelica (Arroyo, 1981, 1987, 2008, 2009b, 2016; Anders, 1989).

Hildebrando Castro (1979, p. 115) estudió con acento sociológico la «religión: mitos, supersticiones y creencias» en su libro *Nuestra comunidad indígena* (1923), resultado de sus visitas y observaciones en la costa y sierra norte, el centro y sur desde 1904. Resaltó el «culto al muerto» como «reverencia al antepasado» y la consideró fuente «de toda religiosidad, [que] supervivió y continua[ba] manifestando en nuestros días a pesar de todas las conquistas y la imposición inquisitorial de las creencias cristianas». También observó, entre otros, la utilización de san Antonio en la medicina tradicional y el culto a Taita Mayo para que haga llover.

Asimismo, Castro (1979) analizó el curanderismo enmarcado en las «lagunas de las Huaringas» de Huancabamba como un caso de brujería local caracterizado por el culto al espíritu de las «lagunas y cerros encantados» y el arte de manejar la psicología de masas por parte de los afamados maestros indígenas —como el carismático Racchumi, con fama legendaria para ese tiempo—. De la misma manera, Castro (1979, p. 200) afirmó que los especialistas «consultan a los cerros misteriosos que suponen animados por un espíritu omnisciente a quien invocan con el nombre de “Taita Huamally”» y a los «cerros como oráculos temidos lo mismo que si fueran sus antiguos dioses». Por su parte, Raimondi (1956) no pudo acceder a la

---

2 Riva-Agüero (1969, p. 49).

admirada, codiciada, oculta y misteriosa laguna de las Waringas de la montaña sagrada de Chikwate Grande, en 1868 (Arroyo, 2004a). Sin embargo, Castro generaliza el curanderismo vinculado al culto del espíritu de los cerros en los departamentos de Piura, Lambayeque, Cajamarca, Áncash, Junín y Huancavelica, entre otros, de la costa y la sierra del Perú.

Estando en San Pedro de Casta (Huarochirí, Lima), Julio C. Tello y Próspero Miranda (1923, p. 475) testimoniaron, actuando como rigurosos observadores participantes, lo que escucharon, sintieron y vieron de las danzas y cantos de Wari-Wari, Walina o Waylina realizados en el contexto de la fiesta del agua (champería) asociado a los relatos, para inferir como «costumbres y ceremonias sociales del tiempo de la gentilidad», realizadas en honor a la «divinidad Wallallo».<sup>3</sup> Y, también, sobre los «cerros considerados como sus *paqarinas* para rendir homenaje a los espíritus de sus ancestros que tienen sus moradas, y prodigarles los productos más selectos de sus cosechas agrícolas». Igualmente, Ortiz (1982, pp. 228-229) recoge relatos modernos en «Soqta Kuri: tres rayos» con distintas características, y ahora son las divinidades importantes: Wambo de Chaclla, Yañan Kuri de Huanso y el joven Soqta Kuri de San Pedro de Casta, quienes compiten por la lluvia para beneficiar a sus respectivos pueblos. Y Pariaqaqa para Huarochirí, como personaje bohemio (Ortiz, 1977), actualmente muy recordado en las fiestas del agua (Arroyo, 2007).

---

3 Los mitos de origen del dios Wallallo y de los hermanos Kuri se relacionan con la simbología de las montañas sagradas de la jurisdicción del Hirka Soqtakuri, y el bosque de piedras de Markawasi como el palacio de Soqta Kuri y el sitio de El Castillo como el templo de Wallallo. Además, señalan a Wallallo como el dueño de la lluvia, de los truenos y como fecundador aventurero que viaja a la región sur, por lo que se produce escasez de lluvia en la zona de San Pedro de Casta (Arroyo, 2007). Y al contrastar con las fuentes etnohistóricas del sistema de reducción por Diego Dávila Briceño de 1586, en la que destruyeron los adoratorios y las *nankas* protectoras, sustituyéndolas con la iglesia y las cruces.

Estas referencias y otras sirvieron de impronta al avance del indigenismo literario e ideológico que tuvo *Tempestad en los Andes*, una de sus expresiones mejor logradas. Su autor, Luis Valcárcel (1891-1987), contaba desde 1925 con una visión política organizativa y de proyección, que desde muy joven le permitió profetizar: «Sé, como un ladrón en la noche, ha llegado la nueva conciencia. ¿Quién la ha sentido llegar? No ladraron los perros centinelas. No hay ánades en el Capitolio. Pero la nueva conciencia aquí está en el silencio anunciador, en las tinieblas predecesoras» (Valcárcel, 1927, p. 21). Así, Valcárcel elevó aquella «conciencia» a nivel sociológico y cultural. De la misma manera lo hizo José Uriel García (1973, p. 23), quien consideró a los «*apus* andinos» como los que «engendraron a los indios, es decir, el alma indiana llena de aptitudes y posibilidades creadoras, y dieron resplandor y sentido a ese mundo caótico y fetab».

En esta línea, Mariátegui procesó los escasos materiales etnográficos, literarios, debates ideológicos y la situación política y económica para 1928, y priorizó el problema del indio como la cuestión agraria o la tierra para quien produce. Por ello, enfatizó que la literatura indigenista aún era «idealista y estilista» de los «mestizos» de un «lejano latido» y lo que suscitará sería «una literatura indígena, si debe venir, vendrá a su tiempo. Cuando los propios indios estén en grado de producirlo» (Mariátegui, 1967, p. 292). Y en cierto modo, no le faltó razón cuando asevera que:

La conquista ha convertido formalmente al indio al catolicismo. Pero, en realidad, el indio no ha renegado sus viejos mitos. Su sentimiento místico ha variado. Su animismo subsiste. El indio sigue sin entender la metafísica católica. Su filosofía panteísta y materialista ha desposado, sin amor, al catolicismo. Mas no ha renunciado a su propia concepción de la vida que no interroga a la Razón sino a la Naturaleza. Los tres «jircas», los tres cerros de Huánuco, pesan en la conciencia del indio huanuqueño más que el ultratumba cristiano.<sup>4</sup>

---

4 Mariátegui (1967, p. 294).

Intentamos entender esta inferencia en nuestro trabajo *Culto a los hermanos Cristo* (Arroyo, 2008), donde tratamos de explicar la estructura mental organizativa subyacente en las sociedades de los Andes, suerte de modelo arquetípico en la organización jerárquica de los dioses del mundo andino. Asimismo, describimos dos sistemas religiosos paralelos, yuxtapuestos y celebrados según los ciclos rituales y fiestas santorales (Arroyo, 1981). El sistema cristiano es usado sobre todo para identificarse con el mundo oficial exigente. Mientras que el sistema andino sirve para seguir dialogando con sus *apus* que moran en las montañas sagradas, para solventar el porvenir del tiempo, para expresar sentimientos relacionados con el parentesco y para vincularse recíprocamente con sus *ayllus* locales y las agrupaciones étnicas de su región, tanto en lo que respecta al manejo del espacio como a la economía de producción ampliada por el trueque.

Según la inferencia, parece que Mariátegui mantuvo contactos con la población nativa de la periferia limeña o migrantes de la siandina costeña, para denotar el comportamiento religioso. Porque siente el mito recuperado por Enrique López Albújar (1970) de los años veinte, influye en el rescate del indio como la fuerza redentora que viene de la tierra y/o de los «hirkas», demiurgos redentores del progreso real del país. «Los tres jircas» como «tres cumbres», «tres centinelas» o «tres jirca-yayag» (Marabamba, Rondos y Paucarbambas) que rodean a la ciudad de Huánuco, expresan la idiosincrasia y la cultura creativa del hombre andino huanuqueño, con gustos, rabietas y deseos humanos o son los «taitas» que hablan, comen o castigan: «jircas son los dioses» como la conversión de los tres grandes guerreros procedentes de la selva, la costa y la puna, atraídos por el amor de Cori-Huayta, hija bellísima del curaca Pillco-Rumi, quien deseaba ofrecerla al dios Pachakamaq y no a los guerreros ostentosos (López, 1970, pp. 10-11).

Mientras Harry Tschopik (1968) supo relacionar, en la década de 1940, la «magia de Chucuito» con el rito de la lluvia para

la producción y la ganadería. Este enfoque etnográfico le permitió considerar dicha práctica como una institución clave para la adaptación de las comunidades a su medio ambiente, y ya no como una creencia inverosímil.

## 1.2. ETNOGRAFÍAS ANTROPOLÓGICAS INDISTINTAS:

### HASTA LA DÉCADA DE 1980

Luego del influjo de las misiones científicas, corrientes antropológicas y proyectos de investigaciones de instituciones y universidades nacionales y extranjeras realizadas hasta las décadas de 1930 y 1940, se creó en 1946 el Instituto de Etnología y Arqueología en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Desde entonces los docentes, estudiantes y egresados acrecentaron las investigaciones sobre distintos aspectos de los pueblos andinos, incidiendo en la condición social y la teoría del cambio cultural, como habrían deseado sus fundadores: Luis E. Valcárcel y Julio C. Tello.

Arguedas (1964, p. 235), antes de mostrar el proceso de cambio del pueblo de Puquio, reveló la presencia activa de la «religión local» y regional al señalar que: «Los Wamanis son las montañas, Señor Wamani. Hay mayores y menores. Don Pedro es el mayor de los Wamanis de Puquio, pero de los Wamanis de la región, hasta donde los naturales de Puquio consideran como zona familiar, el Qarwarasu es el mayor Wamani». Puquio, en el sur de Ayacucho, aún se desenvolvía dentro de las relaciones de jerarquía y oposición complementaria de los afamados cuatro *ayllus* ancestrales de origen precolombino durante la fiesta del agua: Chaupi, Qollana, Qayaw y Pichqachuri.

Como fruto de su propia observación vivencial participante y de sus entrevistas, Arguedas concluyó lo siguiente: «Las dos religiones cumplen funciones diferentes y, sin embargo, son integrantes de un complejo mayor que abarca a ambas. Los préstamos son mutuos; existe sincretismo en ambos campos» (Arguedas, 1964, p.

268). Aparentemente son dos cultos religiosos en el mundo andino: culto a los santos patrones y culto a los *apus*. Aunque como estrategia de resistencia, los *apus* pueden llevar el rostro de Cristo o de Santiago, o montar su caballo para falsear al sacerdote o justificar al poder oficial dominante y excluyente. Y Cristo dios o los santos patrones no solo son convertidos en el rostro indio o andino, sino que cumplen casi las mismas funciones de los *apus* y, aún más, son asimilados y reestructurados dentro de la racionalidad andina (Arroyo, 2008, 2009b).

Mendizábal (1966) mostró la simbología del «Padre Awkillo», dueño del mundo de Huánuco; Henry Favre (1967) sobre el «Taita Wamani» del pueblo de Moya de Huancavelica, como culto de origen prehispánico de la etnia de los «Astos» y clasifica en «Sullka Wamani» (Wamani Menor) y «Qatun Wamani» (Wamani Mayor) como son «Waman-Rasu» y «Waman-Chiri» o «Tambraico», que protegerían material y moralmente a los pueblos de la jurisdicción de Huancavelica. Y Fuenzalida (1980) que integró el estudio de Favre, de manera concluyente define que la fiesta de Santiago en Moya enmascaraba el culto a «Taita Wamani».

En su tesis de grado, de 1970, dedicada a la religión rural de Cajatambo, en la sierra de Lima, en el siglo XVII, Lorenzo Huertas (1981) nos ofreció un estudio etnohistórico que nos ayudó a contrastar, confiar y reafirmar nuestros hallazgos etnográficos en la sierra centro-sur, sobre todo en lo que se refiere al marco conceptual, el procesamiento y análisis comparativo de los materiales de investigación. En ese sentido, la relevancia del trabajo de Huertas se enmarca en tres puntos. Primero, entendió la manifestación religiosa de los pueblos rurales de Canta, Chancay y Cajatambo de Lima como una «organización sacerdotal clandestina», en la cual existía todo «un cuerpo jerárquico de sacerdotes indígenas, encargados de mantener el culto a ídolos mallquis, conopas, etc.» (Huertas, 1981,

pp. 19-20).<sup>5</sup> Estos especialistas fueron claves para preservar la conciencia étnica y la «estructura religiosa indígena».

Segundo, Huertas consideró la desestructuración del poder imperial inca como un tiempo liminal para la revitalización de los «viejos señoríos preincas, con sus usos y costumbres», dentro de los «cultos regionales sometidos a la clandestinidad por lo que sus conductores tuvieron que tomar formas muy especiales en cuanto a su organización» (Huertas, 1981, p. 24). Situación relevante, aunque relativa e incierta, porque las etnias aliadas al nuevo colonialismo gozaron de ciertas prerrogativas y consideraciones a diferencia de los opositores o rebeldes. No obstante, el contexto del proceso de enseñoramiento hispano de los siglos XVI y XVII abría tres caminos posibles a la sociedad andina: aceptar o rechazar a la religión inca que se va, rechazar o aceptar a la religión cristiana que se imponía como la nueva opción o, en su defecto, más peligroso pero generoso y trascendental fue decidir por la revitalización de sus dioses locales y regionales; aunque camino sinuoso y complejo con costo social que se prolonga hasta nuestros tiempos.

Tercero, mostró la formación jerárquica de los «sacerdotes nativos», según la clasificación de Arriaga (1999, p. 44): «sucesión», «elección» y por «voluntad propia». Los dos primeros vinculados a la decisión del poder político de los curacas y la tercera salían del pueblo como son los «curanderos» y «adivinos» de «oficios menores» para los «viejos y viejas» como una forma de ganarse la vida. Y hoy aún lo es en la figura de los *pongos* o *kamayoq*, *waringueños*,

---

5 Según Huertas (1981) se generó la «gran revuelta» del pueblo Osaque en 1665, por el abuso en los obrajes, que salieron en «procesiones pidiendo a sus camaqueños» (dioses poderosos) para dar fin a la «explotación»; y, de manera similar, habrían proseguido en 1725 en San Pedro de Paccho conducido por el «famoso quipucamayoc indígena», que también organizó grandes procesiones a la manera «gentílica hacia los cerros para pedirles que se levantasen a habitar juntos y procrear varones para que no se perdiese la generación de su pueblo» y evitar la «desaparición de la raza indígena» (Huertas, 1981, pp. 21-22).

*alto mesayoq, awk'is, paqos, yatiris* o *yachayniyoq* como los sacerdotes del mundo andino (Arroyo, 2009a).

Y en las circunstancias de efervescencias sociales, políticas agrarias y preocupaciones académicas se fundó en 1968 la revista *Allpachis Phuturinga* («nuestra tierra dará su fruto») por el Instituto de Pastoral Andina de Cusco, siendo su director Mons. Ricardo Durand Flores del obispado de Cusco. Desde sus inicios, *Allpachis* se destacó por la divulgación de una serie de etnografías de la cosmovisión andina —en especial los tres primeros números— y, a su vez, por mostrar las «líneas de acción pastoral para una Evangelización que respete y fomente los valores culturales del pueblo campesino aymara y quechua de la región sur-andina del Perú». <sup>6</sup>

Luis Dalle investigó entre Apurímac, Cusco y Puno el «despacho», considerándolo sinónimo del *pagapu* y afirmó que consiste en un rito que «perdura» en «servicio a la Pachamama o pago a la tierra o *mesakuy* o *alcanzo*», entre otros términos en retribución a los «frutos que nos da» (Dalle, 1969, p. 139). Luego mostró la función del «Despachante, paqo o altomisayok» en el proceso ritual a la «Madre Tierra» para una «buena parición de las ovejas». El *despachante* «ofrece a los Apus, a los puquios, a los pozos, a los linderos de la hda., a todos los lugares donde residen espíritus» (Dalle, 1969, p. 141). Dalle afirmó que «nuestros campesinos rinden culto a la tierra (Pachamama), a los cerros (Apus); y podemos añadir a las lagunas, al sol, a las rocas, al rayo, etc.» y se preguntó si son politeístas. Finalmente, aseguró que para el hombre andino «la tierra vive, piensa, reacciona como ser viviente y racional. El cerro, el nevado vive, piensa, aprueba o desaprueba» (Dalle, 1969, pp. 146-147).

---

6 Ver la presentación a la segunda edición de *Allpachis*, núm. 1, por Hugues, director ejecutivo del Instituto de Pastoral Andina (en octubre de 1973). Además, señala que los tres primeros números estuvieron a cargo del P. Luis Dalle, como director ejecutivo.

Así, Dalle impulsó la antropología aplicada de la religión andina con compromiso, empatía y responsabilidad personal e institucional más allá de la Iglesia y de la doctrina cristiana. Y en memoria a su temprana muerte (1922-1982), el Centro de Estudios y Publicaciones (CEP) reunió en *Antropología y evangelización desde el runa* (1983) sus trabajos sobre las formas rituales, matrimonio de ensayo, significado del año nuevo y la responsabilidad del prelado de Ayaviri (con la introducción de Diego Irrazaval).<sup>7</sup> Dalle nunca dejó de admirar, reconocer y reiterar que:

A pesar de cuatro siglos y más de prédica y de represión, clandestinamente, de noche o en la soledad de las punas, los campesinos quechuas y aymaras *conservan casi intactos los cultos y creencias de sus antepasados*. Y a mucho honor para ellos: es una esperanza para mañana, *pues se edifica sobre lo que resiste*.<sup>8</sup>

Dalle exhortó a los agentes de su «Pastoral Religiosa»: «El día en que tomemos en cuenta las opiniones del campesino, puede resultar que tengamos que pensar cambio, desarrollo para nosotros mismos antes que para “los otros”» (Dalle, 1983, pp. 50-51); entablando diálogo y no imposición, igualdad y no discriminación, entre otras sabias enseñanzas para la gente, la ciencia social y la sociedad moderna.<sup>9</sup>

---

7 Diego Irrazaval es otro sacerdote progresista de nacionalidad chilena que huyó de la dictadura de Pinochet al Perú y se asentó como especialista en ciencias humanas y teología de la liberación. Véase su página web personal (<https://www.diegoirrazaval.cl/curriculum-vitae/>).

8 Dalle (1983, p. 50). Énfasis nuestro.

9 Efectivamente, mientras escribía este artículo, entre diciembre de 2022 a febrero 2023 se vienen suscitando grandes movilizaciones sociales que conmocionan al país, por la crisis de gobernabilidad entre el poder ejecutivo y la intransigencia del poder legislativo; donde los principales actores decisivos y consecuentes son los pobladores quechuas y aymaras de Puno, Cusco, Arequipa, Andahuaylas, Ayacucho y Huancavelica, entre otros. En estos momentos, Lima la capital está convulsionada con la avalancha popular llegada de los Andes, en reclamo de sus

El padre Marzal (1969) mostró el proceso de la catequización pastoral de los siglos XVI y XVII, con el fin de replantearse la tarea evangelizadora en relación con los dominicos (desde 1530), mercedarios (desde 1533), franciscanos (desde 1535), agustinos (desde 1551) y jesuitas (desde 1568), con el previo aprendizaje de las lenguas nativas, con estudios de la «cultura indígena», el establecimiento y ejecución de los concilios, la participación en el sistema de reducción de los pueblos rurales y la conculcación de la educación cultural y religiosa a través de los concilios y sínodos. Como resultado, cierra su visión respondiendo a su pregunta: «¿Llegó a ser el indio un verdadero cristiano?» Luego de observar las denegaciones de Mariátegui y Valcárcel, a través de la noción de Kubler, Bayle y Borges (que confluyen en la posible «conversión de los indios»), Marzal (1969, p. 120) afirma en su ensayo «La imagen de Dios en Urcos» (1970), basándose en las muestras de la encuesta a adultos y estudiantes, lo siguiente:

Se trata del Dios único de los cristianos. Y aunque los campesinos de la zona sigan tributando cierto culto a algunos dioses de su panteón tradicional prehispánico, como los Apus o la Pachamama, parece que el centro de toda su vida religiosa lo ocupa el Dios personal de los cristianos. El campesino no sigue siendo un panteísta materialista, como cree Mariátegui, ni un pagano que da culto a sus dioses prehispánicos bajo formas cristianas, como opina Luis E. Valcárcel (1): el campesino cree en el Dios de los cristianos.<sup>10</sup>

Marzal (1985) incorporó el controvertido concepto de «sincretismo» al reafirmar que: «Hay sin duda un claro sincretismo religioso, aunque parece que el lugar central lo ocupa el Dios personal de los cristianos», en el sentido más impersonal que ayuda en el más

---

derechos y por la democracia negada. Recordando lo que fue la «Cabalgata de los Andes».

10 Marzal (1970, p. 37).

allá. En cambio, para la vida diaria y personal, el campesino «acudirá a la Pachamama o a los Apus o a los demás espíritus intermediarios que pueblan su mundo sacralizado». Y para dar mayor énfasis a su idea, responde a la pregunta de uno de los catequistas rurales que integran a los «cristianos de base»: «¿Puede un campesino cristiano ofrecer un “pago a la Tierra”?». Es decir, centra su atención en el problema de la «conciencia religiosa» de los campesinos de la «mancha india (Huancavelica, Ayacucho, Abancay, Cuzco y Puno), que durante las noches del mes de agosto se reúnen en sus casas para ofrecer el pago a la pachamama» (Marzal, 1971, p. 116).

A partir de su experiencia directa e indirecta y del resultado de las discusiones mensuales de los catequistas de la región de Puno, culminó su artículo con la motivación, en tono dubitativo, sobre el «análisis del pago a la Pachamama»:

Se parte del supuesto de que el pago resulta funcional para la cultura campesina de los Andes, pues no puede explicarse de otra manera su supervivencia. Es un rito de la religión popular agraria pre-incaica, que ha soportado la invasión de la religión y cultura de los incas y de los españoles, aunque no creo que soporte la invasión de la civilización técnica moderna.<sup>11</sup>

Con esta conclusión de pesimismo o de sentencia al porvenir andino dejó a la libre determinación de los catequistas «tomar sus propias decisiones», con «perspectiva de la teología andina», respeto a la «libertad religiosa» y por la «Iglesia andina».

Esta hipótesis será ampliada y profundizada en otros trabajos. Por ejemplo, en «Estudios sobre religión campesina» (1977) y «La transformación religiosa peruana» (1983) se propuso poner «punto final» a los debates de fines de la década de 1960 y 1970,<sup>12</sup> con el

11 Marzal (1971, p. 124).

12 Fuenzalida (1980) recedita los materiales recopilados en la comunidad de Moya, dentro del «Proyecto Huancavelica», con el mismo título publicado en *Cuadernos*

epílogo siguiente: «Sólo deseo sintetizar mi pensamiento, diciendo que juzgo suficientemente probada la transformación religiosa de la acción indígena peruana por la acción de la Iglesia hacia la segunda mitad del XVII» (Marzal, 1983, p. 439). No obstante, reapertura el debate alrededor de la simbología de los dioses y de las montañas sagradas de los Andes.

Óscar Núñez del Prado (1969) dirige una expedición interdisciplinaria y registra los *apus* y sus mitos en su trayecto a la comunidad de Qero en 1955. Ilustra que la montaña «Waman-ripa» es el «Apu tutelar de la región» de los «valles y cañones profundos», coronado por la nieve perpetua. Y con el mito de origen del pueblo de Qero muestra la jerarquía de los dioses del cerro: Roal como «espíritu creador» y «Jefe de los Apus», primero crea a los «ñaupa *machus*» (viejo antiguo) que se revelan como poderosos y a quienes castiga creando el sol resplandeciente (Núñez del Prado, 1969, p. 7).

De manera similar, Juan V. Núñez del Prado (1970, p. 69) recogió, en distintas temporadas de trabajo de campo (1964-1968) y con la participación de los estudiantes de Antropología de Cusco, imprescindibles informaciones de la cosmovisión andina de los quechuas de Apurímac, Cusco y Puno y recapituló los mitos de origen del dios Roal como creador de los *apus* y *ankis* de bajo rango, del mundo, de las plantas, de los animales y de la humanidad. Por esta vigencia y la presión oficial de la religión cristiana, secundó la noción de Valcárcel sobre el enmascaramiento de la religión andina y dice:

---

*Antropológicos*, núm. 8, de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, donde muestra que la «fiesta de Santiago no es una celebración cristiana»: «El desplazamiento de las honras debidas al santo es justificado con la identificación entre Santiago y el Wamani. Pero con ello cesa toda presencia de lo cristiano en este culto. El personaje pagano absorbe al apóstol por completo y son los rasgos del primero los únicos que aparecen en toda descripción» (Fuenzalida, 1980, p. 160). Por eso, hablar de «Santiago» en Huancavelica y Huancayo es hablar de la fiesta del ganado para honrar a los *apus* de la localidad y de la región.

De este modo, la sociedad india, frente a esta constante presión religiosa ha respondido en defensa de sus propias creencias, convirtiéndolas en expresiones de cultura encubierta. Pese a esta medida y la fortaleza del sistema autóctono, éste ha sufrido una serie de influencias de parte del sistema religioso de la cultura invasora, habiendo a su vez, influido también en él, como veremos más adelante.<sup>13</sup>

Igualmente intentó generalizar a Roal como dios supremo que habita en las altas cumbres nevadas, como lo sucedido en Ausangate y Sallqantay de Cusco, Ampay de Abancay, Pichu-Pichu de Arequipa y Carabaya de Puno. Y reforzó, apoyándose en J. Rowe, que los «poderosos picos del Ausangate (visible del Cuzco), Vilcanota, Coropuna y Pariacaca eran extensamente adorados» (Núñez del Prado, 1970, p. 70). Además, denotó formas de agrupación y jerarquización de los *apus* Ausangate, Wanakauri, Qañáqway y Qolqepunku en la relación de la tetralogía superior de su jurisdicción regional, como el *apu* Sallqantay con Wayna-Qorqor, Runtuqayán y el *apu* San Cristóbal, a diferencia de otros con atributos y poderes de rango local e inmediato para las comunidades. Incluso refirió que algunos *apus* de sexo masculino y femenino, todos ellos tributados en los meses de agosto y septiembre, por intermedio de los *paqos*, eran responsables de preservar y difundir la religión andina, según su categoría.

Convincentemente, Núñez del Prado (1970, p. 117) concluyó asegurando que «[e]l mundo sobrenatural indígena tiene vigencia inmediata como rector de la conducta humana, ya que las faltas o pecados de los individuos reciben sanciones inmediatas y tangibles». Del mismo modo, Juvenal Casaverde (1970) enfatizó:

Al hacer un estudio del mundo sobrenatural de los quechuas contemporáneos, se debe tener en cuenta que ellos, a pesar de considerarse católicos, practican muchas de las costumbres incas con sus creencias y supersticiones, conjuncionadas con las prácticas religiosas del catolicismo

---

13 Núñez del Prado (1970, p. 68).

traído por los conquistadores españoles, cuyos elementos han penetrado hasta los poblados más aislados, donde gran parte de las prácticas religiosas tradicionales se han camuflado bajo formas de ritos católicos.<sup>14</sup>

El *apu* Rual (Roal) es poderoso y de mucha sabiduría que habita la montaña sagrada Ausangate, mientras su esposa «Pukara Panti Llijlla» ocupa la baja altura y es reconocida como una «mujer opulenta y trabajadora». Así muestra que todos «Los Apus tienen vida semejante a la humana, son amos y señores en sus dominios, no solo de las cosas y animales, sino también de los hombres; son capaces de presentarse cuando los especialistas en su culto los invocan» (Casaverde, 1970, p. 141) o son los «runa michiq» (pastor de la gente). La jerarquía organizativa sería semejante al sistema de cargos políticos de la misma comunidad Cuyo Grande: *apu* Sunpichu como el alcalde o el gobernador, *apu* Muru Wiksa como segunda y el *apu* Qepu Loma como el regidor. Todos celebrados con el *tinkey* y el «despacho entero» en el lunes de carnaval y el 24 de junio de San Juan, siempre precedidos por el *paqo* en la tradición de las etnias quechuas y aymaras.

En el número 3 de la revista *Allpachis* se reunieron etnografías de diferentes ritos ganaderos y agrarios, sobre todo con relación a la siembra y cosecha, a la Pachamama, santos patrones y otras ceremonias de la cotidianidad anual del campesinado andino sureño. En estas discusiones, Rodrigo Sánchez (1971, p. 3), empleando ideas de la antropología clásica, señala que dichas manifestaciones corresponden a las «acciones culturales de religión natural que todavía persisten entre nuestros campesinos de los Andes», como una «realidad mundana». Mientras Dalle (1971) etnografió la celebración de *Musuq Wata* o el Año Nuevo Andino del 1 de agosto en el distrito de Quisjana de Cusco, a cargo del *paqo*, registrando los elementos y los procesos rituales en alusión a los *apus* y la Pachamama.

---

14 Casaverde (1970, p. 139).

Por su parte, Jorge Flores (1971, p. 68) registró el culto comunal al monolito Wak'a Awicha, ubicado en la cumbre sagrada de Paqo Qhawa, «cerro tutelar» de la comunidad de Ch'eqa Pupuja de José Domingo Choqewanka, provincia de Azángaro en Puno. En su estudio hizo notar que, a consecuencia del hurto de la Wak'a Awicha —llamada «Anselma» o «Petrona»—, se produjo la gran sequía que ocasionó la hambruna, la escasez de los pastos de ganado y fuertes vientos y heladas. Estas condiciones adversas solo cesaron cuando se produjo el retorno de la Waka.<sup>15</sup> Nuevamente con su presencia, a la comunidad ya no le falta las lluvias de siembra y el pasto fresco necesario para la multiplicación de los ganados.

De ese modo, se denota la presencia permanente de los *apus*, de la Pachamama y de otros espíritus tectónicos que intervienen de manera decisiva en múltiples actividades: en la siembra, cosecha y almacenamiento de los productos; en el cuidado, la mejora y la multiplicación colorida de los ganados; en la salud corporal y mental y el bienestar de las familias nucleares, extensas o de los *ayllus*; en la buena suerte de los viajeros comerciantes y de los peregrinos migrantes a las urbes; e incluso en los acontecimientos y ceremonias comunales. Un ejemplo de lo último es el del *chiaraque*, la «batalla ritual» o la «guerra simbólica» entre los *ayllus* de los *cheqas* de Kanas con los *ch'unchos* de Chumbivilcas de Cusco, legendarios oponentes de la región, la cual se desenvuelve bajo la mirada y arbitraje del *apu* Chiaraque y del *apu* mayor del «majestuoso nevado Gongonilla» (Barrionuevo, 1971).

Alfonsina Barrionuevo (1971, p. 79) infirió el significado de estos «juegos viriles» que «entre jóvenes de veinte pueblos y comunidades, armados a la usanza de sus antepasados inkas, tienen por

---

15 Según el relato son varias Wakas a nivel de parentesco como el «Apu Tila» de Ch'eqa Pupuja y Petrona de Arapa. Las tres hermanas pertenecerían a los *ayllus* de Qhora y Torqoto (aunque es implícito los Che'qa Pupuja) de toda esa zona montañosa.

objeto propiciar al mismo tiempo la fertilidad de la tierra y conquistar el favor de los dioses legendarios». Porque, señaló, los «Apus verán con agrado a los vencedores» y si «hay muertos es señal de que la tierra ha aceptado sus ofrendas»; y para los perdedores sentenciados «por su falta de valor y empuje, sólo habrá hambruna y calamidades». Lo que implica la presencia propiciadora y auspiciadora permanente de los dioses en parejas complementarias, en las exigencias de la identidad, la territorialidad y el quehacer cotidiano de los pueblos andinos.

En esta línea de motivadoras etnografías, la tesis de Ulpiano Quispe (1969) y el trabajo de John Earls (1973) trataron sobre el rito ganadero y la estructura organizativa de los dioses andinos de las comunidades sureñas de Ayacucho (Choque Huarcaya, Huanacasancos y Sarhua), que muestran la liturgia pecuaria en alusión a «Taita Wamani» como «dios tutelar y antepasado de linaje» y que el «Wamani es la deidad más importante del panteón quechua en la vida diaria de la gente. Él tiene poder sobre la vida y la muerte del hombre y es considerado como el propietario absoluto de la estancia» (Earls, 1973, p. 398). Y entre las formas de representación hay «Wamanis abogados, sacerdotes y policías» o que tienen «apariencia de ricos mistis»; y reconocen a Rasuwillka y Qarawarasu como los «jefes» principales (o montañas «capitales») de todos los Wamanis del departamento de Ayacucho, que tienen el poder de parlamentar con el presidente de la República, para la prohibición de la caza furtiva de sus vicuñas.

Este poder simbólico de los dioses andinos es, desde la perspectiva etnohistórica, reforzado por Luis Millones (1980), quien señaló que el «culto a las wakas» está relacionado a la fecundidad y multiplicación de los ganados. Culto permitido, según este autor, por los sacerdotes y las autoridades de la administración colonial de los siglos XVIII y XIX, para cumplir con los impuestos requeridos. Además, sostuvo que las comunidades siguieron «proveyendo de los sacerdotes a sus guacas» por la «existencia de una religión orga-

nizada y coherente, practicada por la población indígena colonial» (Millones, 1978, p. 40). Lo que exige formularse la pregunta: ¿Los «apu wamani» de hoy son las mismas «wakas» o divinidades de la colonia o de los tiempos precolombinos?

### 1.3. REDESCUBRIENDO EL SISTEMA RELIGIOSO DEL MUNDO ANDINO

La década de 1980 se distingue por los estudios temáticos de especialización relevante que impulsan las unidades de posgrado de las universidades nacionales (maestrías y doctorados), como es la antropología de la religión, entre otras, para hacer inteligible el significado social de los mitos y los símbolos rituales de las sociedades andinas, asociados a la estructura familiar, organización social y distribución espacial.

Valderrama y Escalante (1988) muestran la organización comunal a través de la jerarquía de los «Mallkus» de Colca, Arequipa, en el contexto de la fiesta del agua. Gabriel Martínez (1989), en la fiesta del ganado, distingue que el culto a los «Uywiris» (lugar sagrado) constituye el culto a los «dioses de los cerros» a nivel del «sistema de los Uywiris» o sistema de organización de los Islugas (comunidad pastora aymara del Norte Grande de Chile); en la figura de las divinidades «criadores» y «protectores» de la «estancia» de las familias y grupos sociales.

Asimismo, Efraín Cáceres (1988, p. 83) registra el papel de los *apus* dentro de la medicina andina y en la percepción relacionada con la profunda religiosidad de los pacientes y de los especialistas («altomisayoq»: curanderos y oferentes), quienes entienden que los «Apus son dioses que viven en cerros o nevados y toman el nombre del cerro» y señala a los apus Sallqantay, Ausangate y Sacsayhuamán entre los principales. Del mismo modo, Rodolfo Sánchez (2014, p. 15) consigna «bajo la tradición oral en torno a los Apus Awsangate, Sawasira y Pitusiray, Mallmanya y Yanawanga» de Cusco y Apurímac, como dioses regionales.

Y para reforzar el origen de los dioses del cerro, Abraham Valencia (1987, p. 11), luego de participar en la transcripción y traducción del mismo relato de Jorge Flores (1971), también indaga sobre la «Wak'a de Suyu» de la comunidad de Suyu de Sicuani (Canchis, Cusco), como «una deidad mitomorfa felina» llamada «Qowa Wak'a», reconocida como la Waka principal del lugar, protector y sustentador de los *ayllus* de la comunidad con la lluvia y la abundancia en la producción agropecuaria. Similar caso nos muestra Carlo Ordóñez (2022),<sup>16</sup> con el monolito antropomórfico llamado «Taita Hilario Pillco» de Bellavista de la comunidad de San Lorenzo de Pachas en Huamalíes, Huánuco, y señala a modo de «retorno de los *jirkas* como expresiones líticas que legitiman y fortalecen la continuidad de la cosmovisión andina: la historia del poderoso Taita Hilario Pillco». Así, dan cuenta sobre el «culto de una escultura lítica sagrada de origen prehispánico» que corresponde al mundo sagrado de los *jirkas*, por sus atributos y poder omnipresente.

Estas representaciones antropomórficas, a manera de tótem, abren otra vía de análisis sobre su condición histórica, étnica y simbólica de los dioses andinos de hoy. Y al parecer estamos frente al proceso de representación de los *apus* en monolitos antropomórficos o imágenes divinas que hayan aparecido (*paqariq*) y descendido de las montañas sagradas (*paqarinas*) a los acreditados templos de las ciudades de cada región étnica y florecieron antes de la conquista hispana: unos fueron enterrados secretamente o se camuflaron en algún paraje, otros retornaron enigmáticamente a su templo natural y muchos cayeron en el camino de la extirpación de idolatrías.

En la literatura oral andina es común la existencia de relatos sobre las conversiones de los templos, los palacios y las ciudades en lagunas y/o en montañas («aldeas sumergidas»). En su defecto afir-

---

16 *Construcción del territorio simbólico andino: El caso de las comunidades campesinas de Huánuco asociadas al Qhapaq Ñan*. Tesis para optar el grado de magister en Antropología en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

man que dentro de la Madre Tierra, las lagunas o los cerros existen templos o palacios arcanos repujados de oro y plata pura donde habitan, se consagran y enseñorean los afamados «Taita Wamanis» con sus propias jerarquías (Arroyo, 2008, 2009b). En este modelo arquetípico, los mayores aún consensúan que la ciudad de Ayacucho se encanta o se convierte en una laguna azul a la medianoche del Año Nuevo o que el «Señor de Unupunku»<sup>17</sup> de Cusco cuida a la catedral para que no se hunda en el encanto del gran manantial.

Como resultado de una propuesta multidisciplinar que abordan los oráculos o templos precolombinos, Marco Curatola y Mariusz Ziólkowski (2008, p. 19) reunieron estudios arqueológicos enriquecidos por materiales etnohistóricos y etnográficos sobre los antiguos dioses mayores. Entre ellos, merecieron trabajos prestigiosos dioses como Catequil (Topic, 2008), Pariacaca (Astuhumán, 2008), Coropuna y Solimana (Ziólkowski, 2008) y Pachacamac (Ecckhout, 2008), cuya «trascendental relevancia y difusión del fenómeno oracular en el mundo antiguo», legitima sus dominios y articula la multiétnicidad andina.

Juan J. Rivera luego de reactualizar, analizar y contrastar los estudios de Alejandro Vivanco sobre la fiesta y música del ganado del valle de Chancay en Lima, da testimonio de la multiplicación del ganado dentro de la estructura organizativa de las «cofradías». Esta etnografía se forja también en el acopio, la comprensión y el análisis de la música andina, vinculados a las diferentes facetas de la cotidianidad de los pueblos rurales y de los migrantes urbanos en la sierra de Lima. Podría afirmarse también que Rivera Andía logró acercarnos no solo a al ambiente religioso de estos pueblos, sino también en el mundo simbólico del sonido, la música y la sintaxis

---

17 Es considerado hermano menor del «Señor de los Temblores», santo patrón mayor de los cusqueños, ubicado en el centro del altar mayor o principal de la catedral de Cusco, según nos refieren los asistentes a la iglesia, en una de nuestras permanencias en la ciudad del Cusco.

de las oraciones de los artistas y compositores andinos; mostrando la vigencia de las costumbres rituales que evocan los «espíritus tutelares» adaptados a la modernidad (Rivera, 2003, 2005, 2014, 2014, 2016, 2018).

Y por las cualidades y exigencias de los dioses andinos antiguos y modernos, Castro y Ceruti (2018, pp. 429, 431) intentaron definir el culto «como la fuerza vital controladora del clima y dispensadora del agua para la fertilidad de ganados y cosechas», y concebidos por los «espíritus de los ancestros que moran en las montañas, quienes envían la lluvia o la sequía». Además, sostuvieron que «de hace cinco siglos, los incas fueron los primeros en atreverse a escalar las cumbres más altas de los Andes», para los cultos y sacrificios humanos en *qhapaqocha*, como mecanismos de control social, religioso y político, como son los hallazgos en las «cumbres de Ampato, Pichu-Pichu, Sara-Sara y Misti» en el Perú; en Chani, Chuscha y El Toro en Argentina, y en El Plomo y Esmeralda en Chile. Según investigaciones iniciadas por Reinhard (1988, p. 12; 2015) a través de la «arqueología de alta montaña», concluyó mostrando la triple relación dinámica y permanente de «montaña/agua/fertilidad, estrechamente vinculadas a creencias tradicionales andinas».

## II. CONSIDERACIONES PRELIMINARES DE LA RELIGIÓN ANDINA CON ANCESTRAL RAÍZ CULTURAL: *PAGAPU* Y *WAMANI*

A diferencia de Arguedas (1964), Quispe (1969), Dalle (1969, 1971), Marzal (1969, 1970, 1971), Núñez del Prado (1970), Casaverde (1970), Earls (1973) y otros investigadores, quienes muestran y reivindican el pensamiento religioso andino a partir del sistema ritual diseminado (fiesta del ganado, fiesta del agua o de los modos de curación) o del sistema de poder de los dioses andinos (mitos de origen, estructura de poder divino y social), nosotros partimos del concepto y operatividad del *pagapu*. Entendemos este concepto

como un rito de propiciación vinculante al hecho de solicitar un beneficio o aplacar la ira de los *taita wamanis* o los dioses del cerro, las *pachamamas* u otros espíritus tectónicos (Arroyo, 1987, 2008, 2016).

Epistemológicamente los términos del *pagapu* y *wamani* son conceptos consustanciales y piedras angulares para la investigación, la comprensión y la reconstrucción del pensamiento andino y, a su vez, nociones de relación gregaria, familiar e intercomunal en la conciencia religiosa que conforman el núcleo cultural duro de los pueblos que resistieron y se extienden reactualizándose —según el contexto— al margen de la clase política y sacerdotal del poder transitorio de ayer y hoy. Se sustenta y define eficazmente por la clase cultural y los sabios integrantes de los pueblos andinos, con identidad y principio territorial. Lo que revela que, frente a los cambios de los sistemas sociales y los vacíos de poder de la clase política y sacerdotal de origen precolombino, formularon, se especializaron y confiaron en sus «curanderos y adivinos», de arraigo local o regional, como sucesores de los sumos sacerdotes de las *wakas* de ayer y hoy. Son los *pongos* de los *apu wamani* para la región de Ayacucho, Huancavelica y Apurímac.

Dentro de la tipología de los rituales fecundos, habituales e imperativos cíclicos encontramos los tres siguientes: el *chakra pagapu* (rito agrario), el *animal pagapu* (rito ganadero) y el *runa pagapu* (rito de sanación). Adicionalmente, se realizan ceremonias necesarias para preservar la naturaleza y la sociedad humana en la lógica de la ecología social, que sirven también para promover la economía, la existencia saludable y la convivencia de las familias del medio rural con la biósfera en su conjunto y de los grupos sociales o de los *ayllus* que configuran la población rural y urbana del país. Luego, hay otras formas de *pagapu* de menor categoría, pero igualmente necesarios para aliviar o liberarse de los otros espíritus menores que pueblan lugares alejados, espacios singulares o fenómenos físicos mistificados.

Lo anterior revela que el mundo andino está poblado de un conjunto de espíritus. Uno de ellos son los dioses del cerro, que

se ordenan en jerarquías naturales y se clasifican por sus funciones sociales dentro de la estructura del parentesco, las reglas sociales y las residencias bajo el principio territorial y de identidades étnicas. Por ejemplo, los comuneros del distrito de Quinua le adjudican al *apu* Kondorkunka el ser dueño de todo el distrito. Lo mismo pasa para el *apu* Apacheta en la provincia de Huamanga. A su vez, el gran *apu* Rasuwillka lo es para toda la región norte de Ayacucho, homólogo y hermano menor del *apu* Qarwarasu de la región sur y del *apu* Wamanrasu de Huancavelica (Arroyo, 1981, 1987). Si seguimos la obra virreinal de Guamán Poma (1980, p. 248), los «*apus* principales» de «Carua Razu» (Qarwarasu) y «Razu-Vilca» (Rasuwillka) conformaron a las «Wakas Mayores» de «Chinchay-Suyo», junto con «Pachakamaq, Pariaqaqa y Suparaura»,<sup>18</sup> entre otros.

La larga presencia de prestigio y poder activo del *apu* Rasuwillka se confirma con los hallazgos de Leoni (2005), quien relaciona la orientación del templo del período Intermedio Temprano del sitio Ñawinpukyo, de Ayacucho, con la ubicación y significado del *apu* Rasuwillka del oriente o de la salida del sol. En esta línea de análisis comparativo con la etnografía, Martha Anders (1989, 1993) trazó la estructura planificada de las ruinas de Azángaro de Huanta, Ayacucho, en relación con la cosmología andina del Horizonte Medio o por la «notable importancia ritual y simbólica» del *apu* Rasuwillka para el sistema social de intercambio productivo y la red de caminos regionales. Y Rafael Varón (1990) reitera que el movimiento de «Taky Onqoy» (Millones, 1990) fue una respuesta anticolonial temprana a cargo de los dioses y caciques de etnias con poderes y vínculos regionales en dos ejes mayores (Pachaqamaq y Títicaca) y, posteriormente, alrededor del culto regional de los *apus* Rasuwillka, Qarwarasu, Anccolla/Ampato y Anca Cilla/Apacheta de la región de Ayacucho y Apurímac.

---

18 En el último hallazgo logramos localizar a este *apu* en la provincia de Aymaraes (Apurímac), juntamente con las *wakas* de Zupayco y Anta-cilla, en relación con el *apu* Mallmanya de Grau.

Del mismo modo, los sistemas rituales prosiguieron con sus propias modalidades y enseres de uso regional, como nos hace notar el personal obrero originario de Apurímac sobre el hallazgo<sup>19</sup> de un recipiente sagrado, en forma de pez, para el uso ritual de líquidos psicoactivos o para el *timkay* (aspersión) del tabaco a los *apus* o a la Pachamama. Luego, en las excavaciones del sitio Cajamarquilla del Horizonte Medio del valle de Huachipa, ubicamos un antiguo *pagapu*<sup>20</sup> del período Intermedio Tardío en el silo del sector de las pirámides de Julio C. Tello, con frente a la salida del sol de las montañas del horizonte. Asimismo, dentro del sitio arqueológico de Puruchuco en Ate-Vitarte, Lima, se encontró una rica ofrenda (carne, frutas, caramelos, vino, whisky, coca, cigarro, etc.) del *pagapu* de curación depositada secretamente por algún turista visitante desafortunado, quien habría sufrido castigo —cayó enfermó— por los «gentiles» de las ruinas, según aprecia el personal de limpieza del museo.

Entre 1984 y 1987, en distintas temporadas de las investigaciones arqueológicas y antropológicas del litoral Chinchayqocha del

---

19 En 1982 realizamos una labor de arqueología de salvataje en la Waka Inquisidor de Santa Anita de Lima, dentro de un programa del otrora Instituto Nacional de Cultura (INC), donde recuperamos, entre pocos elementos culturales hallados, un pequeño artefacto tallado de madera en forma de pez (de unos 10 cm de largo x 4 cm de espesor), cuya espalda es un recipiente (encontramos también una pequeña réplica de la *challwa* —pez— tallada de madera en la hornacina del templo antiguo de la comunidad de San Pedro de Pari de Junín, cuyos lugareños nos afirman ser la *illa* de los peces de la laguna de Chinchayqocha, como los descendientes de los afamados antiguos pescadores). Luego, entre 1982 y 1983, continuamos con el mapeado del sitio arqueológico de Cajamarquilla y en las restauraciones del yacimiento de Huaycán de Pariachi, jurisdicción del museo zona de Puruchuco.

20 El silo pequeño de un metro y medio de profundidad por un metro de ancho fue reutilizado para enterrar una vasija estilo «chinito» o «chankay» entre las osamentas del camélido calcinado, respondiendo a un posible pago a sus dioses tutelares y para la purificación de la pirámide, por su reocupación en el período Intermedio Tardío. Incluso, posteriores pesquisas mostraron la fragmentación ritual expofeso de las vasijas consagradas y portadoras de la chicha sagrada para la bebida de los dioses tectónicos.

altiplano de Junín,<sup>21</sup> registramos que el sitio arqueológico Ruinas de Tambo Inka o la ciudadela administrativa inca de Pumpum Tampu<sup>22</sup> estaban ubicadas estratégicamente dentro de un gran complejo religioso de Chinchayqocha, circundado por un conjunto de colinas y cerros sagrados como el Kumaq-Punta (*apu* de la comunidad de San Pedro de Pari), Junín-Punta, Jishkash, Shushungaga, Kancha-Olgan, Riwi-Tipi o Riti-Witi Picha y Garachuku, entre otros, y los puquiales salados como el de San Blas.

Luego, al fondo de la planicie y en dirección norte del Qapaq Ñan, se observa el enigmático *apu* Raku con su distintiva forma trapezoidal y ubicado en Raku-Pampa de la comunidad combativa de Rankas (con mitos de origen) de Cerro de Pasco. Y hacia el oeste se prolonga el bosque de piedras del distrito de Huayllay, pueblo edificado sobre un manantial sagrado, en la ruta del camino transversal a Canta (por debajo de la afamada Jirka la Viuda) y llega al valle Chillón de Lima y, para el este, desciende por San Pedro de Cajas, delante de la sagrada cueva de Wagapu y cruza el antiguo

- 
- 21 Las campañas fueron dirigidas por el Dr. Ramiro Matos (1994), aunque, cabe indicar, que se inició como un programa de investigaciones interdisciplinarias de la Facultad de Ciencias Sociales de la UNMSM en relación con el Proyecto Transvase Mantaro, como estudios de factibilidad para el traslado de las aguas del río Mantaro a Lima para el año 2000. Luego, los estudios se prolongaron hasta la década del noventa en diferentes períodos.
- 22 Situado en el desaguadero del río Chinchayqocha, que cambia de nombre a pocos kilómetros por el río Upamayo y desde la actual represa de Tablachaka inicia el río Mantaro, que corre articulado con el valle del Mantaro de Junín, el abra de Izkuchaka y la cuenca del Mantaro hasta las fronteras de Huancavelica y Ayacucho, forman todo un corredor cultural interétnico de Qapaq Ñan y de la red comercial y cultural en la actualidad. La ciudadela está atravesada por el temporal río Yawarmayo (río de Sangre) y el río Colorado (canalizado), separando las estructuras arquitectónicas de carácter de clase y función social; dichos ríos bajan del complejo religioso del Bosque de Piedras (cargadas de mitos de origen, con abrigos rocosos de entierros, santuarios religiosos y lagunas sagradas) y desemboca en la represa actual, donde existía un puente inca con bases de piedra.

santuario del Señor de Muruway<sup>23</sup> de Acobamba y desciende por la ruta *linkuy* del río Tarma a la selva central de Chanchamayo (Matos, 1994; Arroyo, 2008).

Desde el cerro de Junín-Punta<sup>24</sup> se observan los grandes nevados y *apus* de Waqrunchu, que se ubican en la provincia de Junín, y en la lejanía se yergue el enigmático gran Yeropajá (de Huayhuas) en el territorio de la etnia Yarowillka, como documenta Víctor Domínguez (2003). En tanto, durante las excavaciones el hallazgo de la maca carbonizada y su mito de origen nos abrió a otros relatos sobre la laguna de Chinchayqocha, Hirka Kumaq-Punta, Hirka Raku, Intipa-Churin (Hijo del Sol) y de la antropófaga Ganchana.

Segundo Moreno (2006, pp. 32-33) etnografía las cualidades del Taita Chimborazo de Ecuador, considerándolo «juez». Bajo este rol puede castigar a «quienes desobedecen» dejando caer duras he-ladas o granizos, o por el contrario puede beneficiar con el «agua que produce la fertilidad del suelo». A su vez el Taita Chimborazo es considerado la divinidad ancestral de los grupos étnicos «puru-haes», quienes realizaban pagos con sus camélidos y sacrificios de «muchas doncellas vírgenes, hijas de Señores»; por eso lo identifican como el «cerro bravo». Tradición que aún se preserva de tiempos

---

23 Es parte del mito de origen de los cuatro santos patrones hermanados que aparecen en este altiplano y se distribuyen a diferentes departamentos de la sierra centro-sur, para ser hoy los carismáticos santos patrones de arraigo regional: Señor de Wayllay de Huayllay, Señor de Muruway de Tarma, Señor de Wayllay de Lircay y Señor de Maynay de Huanta (Arroyo, 2008). Al inicio ininteligibles hasta el resultado de las investigaciones de la religiosidad de la población de Huancabamba, en Piura, donde encontramos la estructura organizativa de las divinidades en relación con la fisiografía del paisaje sagrado (Arroyo, 2004a); mientras Mario Polia (1988) trata la «medicina tradicional andina del Perú septentrional» dentro de la cultura médica, donde los afamados curanderos reproducen las fórmulas rituales de curación de raíces ancestrales en las sagradas lagunas de las Waringas.

24 En la parte baja se encuentra un abrigo rocoso que registra ocupación humana desde hace 7,000 años con restos de puntas de proyectil.

antiguos, así Arriaga (1999, p. 45) reproduce el informe de la provincia de Conchucos de «una muchacha de hasta catorce años, de rara hermosura», cuyos padres y el cacique «habían dedicado a una huaca llamada Chanca, de figura de persona y de piedra, con quien la casaron y celebraron sus bodas todos los del pueblo, asistiendo en un cerro tres días, con grandes borracheras». «Virginidad ritual» establecida a las «ministras del culto a las huacas» o las «doncellas escogidas» en el tiempo de los incas (Polia, 1999, p. 101).

Igualmente, Peter Gose (2004, p. 284) analiza la capacidad de control de la economía agraria en la estratificación social rural. Asimismo, se involucra en la cosmovisión a través de la ritualidad agraria y su función social. Este análisis lo lleva a señalar que los pueblos vecinos de Antabamba (Apurímac) realizan «pagos en contrapeso de la fertilidad animal, adquieren una especie de equivalencia conceptual que representa en vida cuando pastores empiezan a mantener una hija en reclusión virginal para el *apu* local». Este ritual de fecundidad es más explícito en la comunidad vecina de Ancobamba del distrito de Chapimarca de los Aymaraes, donde el *apu* Suparaura exige matrimonio cada diez años con las jóvenes novicias dotadas de belleza para garantizar mejores años productivos, y también sostienen conflictos de competencia hegemónica con su homólogo *apu* Supayku de la provincia vecina de Antabamba (Arroyo, Suárez y Rojas).<sup>25</sup>

## CONCLUSIONES

Finalmente, como una conclusión aproximada luego de esta sumaria revisión bibliográfica especializada interdisciplinaria, también creemos adecuadamente probada que la religión andina de origen precolombino y colonial ha resistido, asimismo continúa con sus propios manifiestos religiosos reinterpretados y actualizados según

---

25 En proceso de revisión.

las condiciones culturales, tiempos sociales y conciencias históricas, en el complicado juego de la estructura de poder y del régimen político social del país, según el saber y hacer consecutivo:

1. Los conceptos omniscientes del *apu* o dios del cerro (Tayta Wamani, Awkillo, Jirka, Raho, Achachila, Mallku y otros epónimos), los paradigmas sistemas rituales (*pagapu*, *alcanso*, *angosay* y otros términos) y los carismáticos intermediarios o sacerdotes (*pongo*, *kamayoyq*, *yatiri*, *alto mesayoyq*, *paqo*, *yachayniyoq* o los curanderos) expresan y revelan el mundo relacional creativo por excelencia. Términos de raíz lingüístico-étnico quechwa y aymara de origen milenario y huellas para el manejo de las significaciones religiosas, filosóficas, numinosas y ecológicas del mundo andino contemporáneo.

2. *Animal pagapu* (rito del ganado), *chakra pagapu* (rito agrario) y *runa pagapu* (ritual de sanación), parafernalia de antigua raíz cultural, son rituales de propiciación a las deidades para la abundancia de la economía campesina, por la salud y el buen vivir (*allin kawsay*) de los pueblos e instituciones andinas. Es decir, en un mundo jerarquizado de competencias desleales y discriminaciones sociales, los dioses andinos emergen como artífices para regular los principios y relaciones de reciprocidad social y de intercambio en los diversos pisos ecológicos locales y regionales, formulan modelos arquetípicos o las fiestas religiosas que dinamizan la red de relaciones de integración de los diferentes espacios y fronteras interétnicas en los Andes. Tradición ritual que perdura inspirando y consensuando la reivindicación, recuperación, visibilización y legitimación colectiva, no solo por los actores andinos, sino también por familias libertarias, personas intelectuales, instituciones culturales, museos antropológicos y el mundo académico moderno urbano.

3. El sistema religioso andino y el culto santoral como símbolos representativos dominantes coexisten en el pensamiento racional, en la acción práctica apropiada y la cotidianidad compartida de las familias rurales y urbanas andinas de dos modos: unas veces conflictiva o en armonía, donde como culto cristiano oficial se prac-

tica en la relación con la Iglesia y el mundo institucional del Estado y la nación; mientras los dioses andinos no gozan del reconocimiento estatal, pero son igualmente válidos para los pueblos andinos, en los ciclos rituales, en los saberes de su ecología, en su legitimación cultural y conciencia étnica.

4. La religión andina no tiene la Biblia ni el dogma escrito, quizás nunca los necesite, así como muchas otras antiguas y actuales religiones simples o complejas del mundo. No obstante, las rocas, las montañas o las quebradas, los ríos, los puquios, las lagunas y las mismas generaciones andinas fueron y son los formidables templos y oratorios que perennizaron a los dioses y a su pueblo, quizás por la fuerza renovadora de los mitos (sueños y utopías) que desafiaron y atravesaron las dimensiones del tiempo, espacio y las conciencias históricas de ayer y hoy, en esta complicada modernización urbana y sus impactos antropocéntricos y de la ciencia instrumental. Así como Juan Ansión (1987) infirió que el pensamiento mítico andino de la región de Ayacucho responde a su propia lógica y manejo conceptual; lo que le permite su continuidad histórico-cultural y el control de sus relaciones sociales de producción en unidades espaciales de integración; es decir, como un «modo de conocimiento» andino adaptado para «sobrevivir» a los diferentes procesos de la modernización regional, nacional y global del pluralismo político religioso.

### **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/>).

## REFERENCIAS

- ANDERS, M. (1989). Azángaro: estructura y función de un sitio planificado. *Boletín de Lima*, núm. 64, pp. 15-32.
- ANDERS, M. (1993). Configuración calendárica y cosmológica de un sitio Huari del Horizonte Medio. *Boletín de Lima*, núm. 89, pp. 49-74.
- ANSIÓN, J. (1987). *Desde el rincón de los muertos. El pensamiento mítico en Ayacucho*. Lima: Grupo de Estudios para el Desarrollo.
- ARGUEDAS, J. M. (1964). Puquio: una cultura en proceso de cambio. En: *Estudios sobre la cultura actual del Perú*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, pp. 221-272.
- ARRIAGA, J. (1999). *La extirpación de las idolatrías en el Pirú (1621)*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- ARROYO, Sabino (1981). *Algunos aspectos de la ideología andina: Pagapu y Wamani, en dos comunidades*. Tesis para optar título de antropólogo. Ayacucho: Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga.
- ARROYO, S. (1987). *Algunos aspectos del culto al Tayta Wamani*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- ARROYO, S. (2004a). *Dioses y oratorios andinos de Huancabamba*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- ARROYO, S. (2004b). La cultura andina es patrimonio y tradición viva. En: Teodoro Morales. *Edad sin nombre (Mitología Andina)*. Tarma: Ediciones «Orígenes del Nuevo Tiempo», pp. 74-94.
- ARROYO, S. (2007). Territorio sagrado de Pariaqaqa en los distritos sureños de Huarochirí. *Revista de Antropología*, núm. 5, pp. 133-162.
- ARROYO, S. (2008). *Culto a los Hermanos Cristo*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

- ARROYO, S. (2009a). De Santiago Mataindios a Tayta Shanty. *Revista de Antropología*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, núm. 6, pp. 119-134.
- ARROYO, S. (2009b). Simbología de los dioses andinos. Formas de representación y relación de los Apus. *Perspectivas Latinoamericanas*, Universidad Nanzan (Japón), núm. 6, pp. 138-181.
- ASTUHUAMÁN, C. (2008). Los otros Pariacaca: oráculos, montañas y parentelas sagradas. En: Marco Curatola y Mariusz Ziólkowski (eds.). *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 97-119.
- BARRIONUEVO, A. (1971). Chiaraje. *Allpanchis*, núm. 3, pp.79-84.
- CÁCERES, E. (1988). *Si crees, los Apus te curan. Medicina andina e identidad cultural*. Cusco: Centro de Medicina Andina.
- CASAVERDE, J. (1970). El mundo sobrenatural en una comunidad. *Allpanchis*, núm. 2, pp. 121-136.
- CASTRO, V. y M. C. CERUTI (2018). Los incas y el culto a las montañas de los Andes. En: I. Shimada (ed.). *El imperio de los inkas*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 429-471.
- CIEZA, Pedro (1984 [1548]). *La crónica del Perú*. Lima: Editorial Peisa.
- CURATOLA, M. y M. ZIÓLKOWSKI (2008). *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- DALLE, Luis (1969). El despacho. *Allpanchis*, núm. 1, pp. 139-154.
- DALLE, L. (1971). Mosoq Wata, Año Nuevo. *Allpanchis*, núm. 3, pp. 34-44.
- DALLE, L. (1983). *Antropología y evangelización desde el runa*. Lima: CEP.
- DOMÍNGUEZ, Víctor (2003). *Jirkas Kechwas. Mitos andinos de Huánuco y Pasco*. Lima: Editorial San Marcos.

- EARLS, J. (1973). La organización del poder en la mitología quechua. En: J. Ossio (comp.). *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima: Edición Ignacio Prado Pastor, pp. 393-414.
- EECKHOUT, Peter (2008). El oráculo de Pachacamac y los peregrinajes a larga distancia en el mundo andino antiguo. En: Marco Curatola y Mariusz Ziółkowski (eds.). *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 161-180.
- FAVRE, Henri (1967). Tayta Wamani. Le culte des montagnes dans le centre sud des Andes Péruviennes. *Publications des Annales de la Faculté des Lettres Aix-en-Provence*, núm. 61, pp. 121-140.
- FLORES OCHOA, Jorge (1971). La Wak'a Awicha Anselma. *Allpanchis*, núm. 3, pp. 68-78.
- FUENZALIDA, F. (1980). Santiago y el Wamani: Aspecto de un culto pagano en Moya. *Debates*, Pontificia Universidad Católica del Perú, núm. 4, pp. 155-187.
- GARCÍA, J. Uriel (1973). *El nuevo indio*. Lima: Ed. Universo.
- GOSE, P. (2004). *Aguas mortíferas y cerros hambrientos. Ritos agrarios y formación de clases en un pueblo andino*. Quito: Abya Yala.
- GUAMÁN POMA, Felipe (1980). *Primer corónica y buen gobierno*. México: Siglo XXI.
- HUERTAS, Lorenzo (1981). *La religión en una sociedad rural andina (Siglo XVII)*. Ayacucho: Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.
- HUMBOLDT, A. (1973). Cajamarca (1802). En: *El Perú visto por viajeros*. Tomo II. Lima: Editorial Peisa, pp. 15-23.
- LEONI, L. (2005). La veneración de montañas en los Andes preincaicos: El caso de Ñawinpuqyo (Ayacucho, Perú) en el Período Intermedio temprano. *Chungara*, vol. 37, núm. 2, pp. 151-164.
- LÓPEZ, E. (1970). *Cuentos andinos*. Lima: Ed. Mejía Baca.

- MARIÁTEGUI, J. C. (1967). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Biblioteca Amauta.
- MARTÍNEZ, G. (1989). *Espacio y pensamiento I. Andes Meridionales*. La Paz: HIS-BOL.
- MARZAL, Manuel (1969). La cristianización del indígena peruano. *Allpanchis*, núm. 1, pp. 89-122.
- MARZAL, M. (1970). La imagen de Dios en Urcos. *Allpanchis*, núm. 2, pp. 37-56.
- MARZAL, M. (1971). ¿Puede un campesino cristiano ofrecer un «pago a la Tierra»? *Allpanchis*, núm. 3, pp. 116-132.
- MARZAL, M. (1983). *La transformación religiosa peruana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- MATOS, R. (1994). *Pumpu. Centro administrativo Inka de la Puna de Junín*. Lima: Editorial Horizonte.
- MENDIZÁBAL, E. (1966). El Awkillo entre los descendientes de los Chupachu. *Cuadernos de Investigación*, núm. 1, pp. 61-78.
- MILLONES, L. (1978). Los ganados del señor. Mecanismo de poder en las comunidades andinas. Siglos XVIII y XIX. *Historia y Cultura*, Lima, núm. 11, pp. 7-43.
- NÚÑEZ DEL PRADO, J. (1970). El mundo sobrenatural de los quechuas del sur del Perú a través de la comunidad de Qotabamba. *Allpanchis*, núm. 2, pp. 57-119.
- NÚÑEZ DEL PRADO, Óscar (1969). El hombre y la familia, su matrimonio y organización política-social en Qero. *Allpanchis*, núm. 1, pp. 5-28.
- ORDÓÑEZ, C. (2022). *Construcción del territorio simbólico andino: El caso de las comunidades campesinas de Huánuco asociadas al Qbapaq Ñan*. Tesis de posgrado. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

- ORTIZ, A. (1977). *Huarochirí, cuatrocientos años después*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- ORTIZ, A. (1982). Soqta Kuri: los tres rayos. En: F. Pease G. Y. (ed.). *El pensamiento mítico*. Lima: Editores Mosca Azul, pp. 228-229.
- PEASE, F. (1982). *El pensamiento mítico*. Lima: Mosca Azul Editores.
- POLIA, M. (1988). *Las lagunas de los encantos. Medicina tradicional andina del Perú septentrional*. Piura: Central Peruana de Servicios.
- POLIA, M. (1999). *La cosmovisión religiosa andina*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- QUISPE, U. (1969). *La herranza en las comunidades de Choque Huarcaya y Huanca-sancos*. Tesis de grado. Ayacucho: Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga.
- RAIMONDI, A. (1956). *El Perú. Parte preliminar*. Lima: Ed. Técnicos Asociados.
- REINHARD, Johan (1988). *Las líneas de Nazca*. Lima: Los Pinos.
- REINHARD, J. (2015). Sacred mountains and pre-inka cultures of the Andes. En: Margarita Loera Chávez y Peniche, Stanislaw Iwaniszewski y Ricardo Cabrera (coords.). *América tierra de montañas y volcanes III*. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia, pp. 51-71.
- RIVA-AGÜERO, José de la (1960). *Afirmación del Perú*. Tomo I. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- RIVERA, Juan Javier (2003). *La fiesta del ganado en el valle de Chancay (1962-2002). Rítual, religión y ganadería en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- RIVERA, J. J. (2014). *Comprender los rituales ganaderos en los Andes y más allá. Etnografía de lidias, herranzas y arrierías*. Bonn: Shaker Verlag GmbH.

- RIVERA, J. J. (2016). *La vaquerita y su canto. Una antropología de las emociones*. Buenos Aires: Asociación Civil Rumbo Sur.
- RIVERA, J. J. (ed.) (2018). *Cañaris. Etnografía y documentos de la sierra norte del Perú*. Buenos Aires: Asociación Civil Rumbo Sur.
- RIVERA, J. J. y A. DÁVILA (2005). *Músicos en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- SÁNCHEZ, R. (2014). *Apus de los cuatro suyus. Construcción del mundo en los ciclos mitológicos de las deidades montañosas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Centro Bartolomé de las Casas.
- SUÁREZ, L. y S. ARROYO (2021). Aproximación etnográfica al cambio climático, sistemas rituales y experiencias locales en los Andes. *ISHRA, Revista del Instituto Seminario de Historia Rural Andina*, núm. 6, pp. 15-32.
- TELLO, J. C. y P. MIRANDA (1923). Wallallo: ceremonias gentílicas realizadas en la región cisandina del Perú central. *Revista Inca*, vol. 1, núm. 2, pp. 475-549.
- TOPIC, J. (2008). El santuario de Catequil: Estructura y agencia. Hacia una comprensión de los oráculos andinos. En: Marco Curatola y Mariusz Ziolkowski (eds.). *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 71-95.
- TOPIC, J. (2009). *La arqueología y la etnohistoria. Un encuentro andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- TSCHOPIK, H. (1968). *Magia en Chucuito: los Aymara del Perú*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- VALCÁRCEL, Luis E. (1927). *Tempestad en los Andes*. Lima: Populibros Peruanos.
- VALDERRAMA, R. y C. ESCALANTE (1988). *Del Tata Mallku a la Mama Pacha*. Lima: Centro de Estudios y Promoción de Desarrollo.

- VALENCIA, A. (1987). *La Wak'a de Suyu*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- VARÓN, R. (1990). El Taky Onqoy: las raíces andinas de un fenómeno colonial. En: Luis Millones (comp.). *El retorno de las Huacas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, pp. 331-405.
- VIENRICH, A. (1959 [1905]). *Azucenas quechuas*. Tarma: Concejo Provincial.
- ZIÓLKOWSKI, M. (2008). Coropuna y Solimana: los oráculos de Condesuyos. En: Marco Curatola y Mariusz Ziólkowski (eds.). *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 121-159.

Fecha de recepción: 19 de mayo de 2023.

Fecha de evaluación: 13 de junio de 2023.

Fecha de aceptación: 6 de septiembre de 2023.

Fecha de publicación: 1 de junio de 2024.



## Imágenes y cuerpos del ñandú (*Rhea americana*) en las celebraciones de los qom: paisaje, caza y fiesta en el Gran Chaco sudamericano

Emilio ROBLEDO

Departamento de Antropología - Universidade de Brasília (Brasilia, Brasil)  
Instituto de Antropología de Córdoba (CONICET) -  
Universidad Nacional de Córdoba (Córdoba, Argentina)  
[emiliorobledo10@gmail.com](mailto:emiliorobledo10@gmail.com)

Código ORCID: 0000-0001-6501-6829

### RESUMEN

En base a la etnografía de los qom (toba) que habitan en la margen derecha del medio río Bermejo, en el Chaco argentino, abordó la relación de este pueblo con el ñandú (*Rhea americana*), ave originaria de Sudamérica y ligada estrechamente a la tradición cazadora en el Gran Chaco. Argumento que más allá de la actividad cinegética, dicha relación se inscribe en el paisaje chaqueño, en las memorias, cosmología y celebraciones de los qom. Este caso se inserta en el debate antropológico contemporáneo en torno a la clásica oposición entre prácticas

y *ethos* de domesticación y caza, a partir del contexto de las fiestas indígenas y su capacidad de congregarse en un mismo espacio-tiempo relaciones humanas y sus vínculos con especies vegetales y animales destacadas. Concluyo que la aproximación de los qom a las imágenes y cuerpo del ñandú, más allá de convertir al ave en objeto de la cinegética o significación humanas, les permitió comprender el modo de lidiar con transformaciones configuradas por la alternancia entre abundancia y carestía, en cuanto extremos que configuran el paisaje y vida en el Chaco.

**PALABRAS CLAVE:** *paisaje, caza, fiesta, Gran Chaco, símbolo*

### **Images and Bodies of the Ñandú (*Rhea americana*) in the Celebrations of the Qom People: Landscape, Hunting and Feast in the South American Gran Chaco**

#### **ABSTRACT**

Based on the ethnography of qom (toba) communities living on the right bank of the middle Bermejo River, in the Argentine Chaco, I address the relationship of this people with the ñandú (*Rhea americana*), a bird native to South America and closely linked to the hunting tradition in the Gran Chaco. I argue that beyond the hunting activity, this relationship is inscribed in the Chaco landscape, in the memories, cosmology and celebrations of the qom people. This case is framed by the contemporary anthropological debate on the classic opposition between practices and *ethos* of domestication and hunting, that I approach from the context of indigenous feasts and their ability to congregate in the same space-time human relations and prominent links with plant and animal species. I conclude that the qom's proximity to the images and body of ñandú, beyond turning the bird into an object of human hunting or significance, allowed them to understand the way of dealing with transformations configured by the alternation between abundance and scarcity, as extremes that shape the landscape and life in the Chaco.

**KEYWORDS:** *landscape, hunting, feast, Gran Chaco, symbol*

Estos indios malhechores son muy altos de cuerpo é çençeños, que quassi muestran no tener çintura ni intension del vientre, é segund la sequedad de sus miembros al natural paresçen la muerte figurada. Son tan ligeros, que los indios comarcanos los llaman por proprio nombre *juries*, que quiere deçir avestruçes, é tan osados é denodados en el pelear, que uno dellos acomete á diez de caballo. Comen carne humana é algunas aves que matan con sus flechas é arcos, en que son muy diestros. Andan de diez en diez é de veinte en veinte, sin ropa alguna: no tiene simenteras ni quieren esse cuidado: comen garrobas é rayçes é otras cosas de poco é flaco mantenimiento: es gente torpe de ingenio y enemigos de trabaxo.

— Crónica de Fernández de Oviedo (1851, pp. 263-264) del paso en 1533 del adelantado Diego de Almagro por el piedemonte de los Andes meridionales, actual provincia de Jujuy (Argentina)

## INTRODUCCIÓN

SEGÚN CRÓNICAS COLONIALES TEMPRANAS, «juries» o «xuries» era el modo como pueblos de los Andes meridionales nombraban a los ñandúes (*Rhea americana*),<sup>1</sup> voz que también era usada para referirse a vecinos habitantes de las tierras bajas. El origen de esta expresión como exónimo es oscuro en la literatura, al parecer no aludía a un grupo étnico determinado, sino a pueblos advenedizos en el piedemonte cuyo asiento original estaría en las tierras bajas. La denominación, con grafías diversas, aparece en instrumentos públicos de las antiguas gobernaciones de Tucumán y Charcas (Lorandi, 1983, pp. 15-18; Oliveto, 2021), donde la presencia de estos «juries» asume el carácter de foráneos al piedemonte y a menudo confrontados al

---

1 La asociación entre estos pueblos y el ñandú probablemente se debía a la costumbre de emplear las plumas del ave en atuendos (Lorandi, 1983, p. 15). Si bien, habitualmente, las fuentes coloniales hablan de «avestruz» —nombre común del *Struthio camelus*— para referirse a la *Rhea americana*, ello se debe a que los cronistas empleaban nombres de animales conocidos fuera del continente para llamar a especies americanas que a sus ojos resultaban semejantes.

estilo de vida de andinos y españoles. «Juríes» adquiere, más bien, el valor de una categorización de pueblos con características físicas y culturales semejantes, a la vez que distinguidas de las corrientes en las tierras altas. Sin hábitos agrícolas, estos cazadores-colectores, guerreros y sin asiento fijo, que amenazan valores morales y sociales en las tierras altas, a los que se refiere el epígrafe, reúnen todas las cualidades de pueblos del Chaco (Canals Frau, 1943, p. 217). Avanzada ya la exploración española de esta región, cronistas-misioneros ofrecen más información desde la óptica de pueblos chaqueños, donde reaparece de modo acentuado el vínculo con el ñandú, en particular en la alimentación, ornamentación, medicina y cosmografía oral (Guevara, 1836; Sánchez Labrador, 1910; Paucke, 1942; Dobrizhoffer, 1968).

La etnografía académica chaqueña es aún más explícita al mostrar el protagonismo del ñandú en la cinegética, simbolismo, arte curativo y cultura material (Lehmann-Nitsche, 1924; Arnott, 1935; Métraux, 1944; Palavecino, 1970; Arenas y Porini, 2009; Martínez, 2013; Medrano y Rosso, 2016).<sup>2</sup> Interés que se pronuncia de modo

---

2 En base a un análisis de los restos faunísticos de tres sitios en la ribera del sistema Paraguay-Paraná, Servin et al. (2022) concluyen que, en las sociedades chaqueñas que habitaron esa ribera en épocas prehispanicas, el ñandú no tendría la importancia que la literatura historiográfica y etnográfica de la región encuentran. Sugieren una hipótesis histórica para comprender el salto entre un contexto arqueológico de baja presencia y un contexto histórico-etnográfico de alta presencia de la *Rhea americana* en las culturas chaqueñas. Según ellos, en el Chaco la adquisición del caballo debió haber jugado un papel central, al facilitar la persecución del ave, aumentado su participación entre las presas de los cazadores chaqueños. Cabe notar, no obstante, que la importancia del caballo en el estilo de vida indígena de la región estuvo circunscripta a los pueblos de habla guaycurú, devenidos ecuestres entre los siglos XVII y XVIII (Schindler, 1985). Asimismo, debido a las condiciones del suelo y paisaje chaqueño, estos pueblos no empleaban el caballo para la persecución, sino solo para el transporte hasta las zonas de caza (Schindler, 1985). Como muestra la literatura historiográfica y etnográfica, la principal técnica de caza del ñandú en el Chaco prescindía del caballo para la persecución y abatimiento (Sánchez Labrador, 1910; Grubb, 1913;

notable entre los qom,<sup>3</sup> quienes llegaron a ser llamados «gente del avestruz [sic]» por vecinos wichí en su lengua (Arnott, 1935, p. 300), e incluso su autopercepción está a tal punto conectada con dicha especie que, como le confiaron al antropólogo argentino Pablo Wright, consideran que «los tobas [qom] sin el ñandú no somos gente» (Medrano y Rosso, 2016, p. 55).

Ave no voladora originaria de Sudamérica<sup>4</sup> y la de mayor tamaño del continente, el ñandú ocupa un lugar distintivo en la etnoclasificación qom del mundo zoológico, siendo el único integrante de la categoría *maño* que lo aparta del resto de aves (Medrano, 2017). Junto al guazuncho (*Mazama gouazoubira*), guanaco (*Lama guanicoe*), ciervo de los pantanos (*Blastocerus dichotomus*) y tapir (*Tapirus terrestris*), el ñandú se encuentra estrechamente ligado a la tradición cazadora y manejo del ambiente en las praderas chaqueñas (Métraux, 1944). Su figura ocupa un lugar destacado en la mitología e interpretación

---

Métraux, 1944). De modo que la presencia del caballo no podría explicar por sí sola la importancia del ñandú en las culturas chaqueñas.

- 3 «Qom» es la autodenominación del pueblo también conocido en la literatura como «toba» que, al momento de los primeros contactos coloniales, habitaba entre el curso superior y desembocadura de los ríos Bermejo y Pilcomayo. En la actualidad comunidades de este pueblo se encuentran asentadas en localidades del sureste de Bolivia, las inmediaciones de Asunción del Paraguay, así como en localidades rurales y ciudades del noreste de Argentina, hasta las regiones metropolitanas de Rosario, La Plata y Buenos Aires. Esta amplia dispersión es acompañada por diferencias dialectales de la lengua qom, así como de experiencias históricas y tradiciones orales regionales. En adelante, empleo de manera indistinta «qom», salvo cuando la fuente hable de «toba». Para la transcripción de las palabras y expresiones en la lengua de este pueblo empleo la notación propuesta por Buckwalter (2013), en ella se encuentran algunos símbolos fonéticos de consonantes que no forman parte del alfabeto castellano, ellos son: /sh/ (fricativa palatal sorda), /q/ (uvular oclusiva sorda), /x/ (uvular oclusiva sonora), /ʔ/ (glotal oclusiva sorda), /ỹ/ (semiconsonante, palatal sonora).
- 4 La distribución de las diferentes subespecies de la *Rhea* en Sudamérica ocupa las sabanas de la Caatinga y Cerrado en el noroeste y centro brasilero, las llanuras del Gran Chaco, Pampa y Patagonia, así como las planicies cordilleranas de Argentina, Bolivia y Perú.

del cielo (Lehmann-Nitsche, 1924; Palavecino, 1970) de los qom y, al igual que otras aves, su comportamiento se constituye en un seguro indicador para los indígenas sobre los cambios estacionales (Arenas y Porini, 2009). Por fin, el ñandú participa, a través de su carne, grasa, plumas y huesos, de una gran cantidad de usos en cultura material, medicina, alimento y comercio en la vida de los qom (Medrano y Rosso, 2016) y registra el mayor número de aplicaciones medicinales en el arte curativo de este pueblo (Martínez, 2013).

¿En qué radica esta alta consideración que conecta de modo fundamental a un pueblo con un ave? ¿Cómo se manifiesta esta consideración, producto de la antigua relación con el ave y su hábitat, en el contexto actual, caracterizado por la desestructuración de la economía cazadora-recolectora de los qom, su incorporación a mercados laborales de economías agrarias y credos establecidos por la expansión de la colonización no indígena, así como por el impacto ecológico de la misma en el territorio chaqueño? Exploraré esta cuestión en base a la experiencia de comunidades rurales qom que habitan en la margen derecha del medio río Bermejo (noroeste de la provincia de Chaco, Argentina).<sup>5</sup> Allí realicé estadias prolongadas entre 2013 y 2018, participando de la vida comunal y familiar, acompañando a mis anfitriones en salidas de caza-recolección y aprehendiendo la vida local a partir de sus historias, lengua e interacciones con otros (humanos y no humanos). En esta región (imagen 1), los

---

5 Este río nace en las elevaciones de la sierra de Santa Victoria (sudeste boliviano) y desemboca en el río Paraguay. Al abandonar el extremo este de la provincia de Salta e iniciar su recorrido como frontera entre las provincias de Formosa y Chaco, en territorio argentino, el Bermejo se bifurca en dos brazos, el principal hacia el norte, llamado río Teuco, y el de menor caudal al sur, llamado río Bermejito. Ambos vuelven a confluir a la altura de Puerto Lavalle (provincia de Chaco), a partir de donde el curso de agua retoma su nombre de Bermejo. Esta bifurcación en este tramo se produce por un comportamiento poco frecuente de desplazamiento del lecho fluvial, desde el curso actual del Bermejito hasta el del Teuco. Por esto, actualmente, en el uso popular, el brazo llamado Teuco también puede referirse como Bermejo o Grande, debido a su mayor volumen.

qom habitan un territorio de 150,000 hectáreas reconocido oficialmente como parte del patrimonio indígena.<sup>6</sup> Esta población asciende a unos dos mil ochocientos individuos, que viven en agrupaciones de caseríos rurales denominados «parajes». Estos adquieren el estatus de comunidades locales, con líderes, identidades y memorias colectivas particulares. La economía familiar se conforma de ingresos salariales de miembros que se desempeñan como educadores, agentes de salud o albañiles, transferencias monetarias condicionadas de organismos públicos, venta de cestería y tejidos, cría de ganado menor y productos de la caza-pesca-recolección.<sup>7</sup>

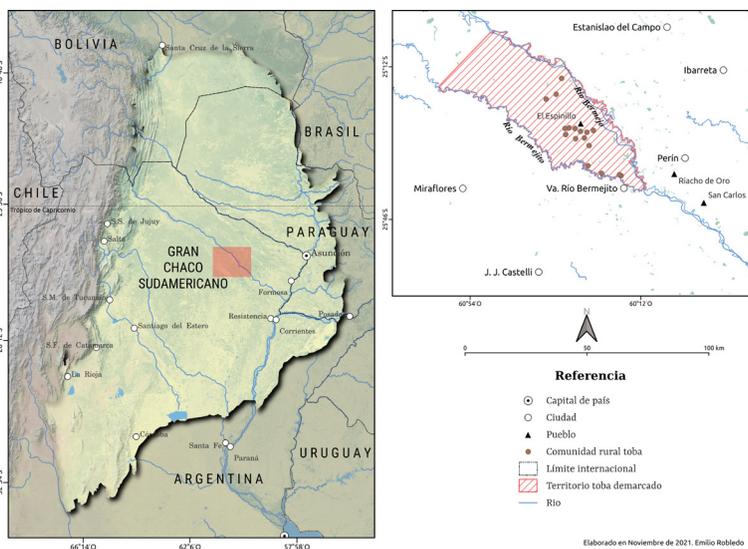


IMAGEN 1. Área del trabajo de campo etnográfico.

6 Por su cercanía geográfica y lingüística, así como por historias compartidas, estas comunidades se hallan emparentadas con los qom del este de las provincias de Chaco y Formosa, conocidos en la literatura como qom orientales (Miller [ed.], 1999).

7 Las escenas de caza, danza y plegarias relativas a este trabajo de campo provienen de una investigación mayor presentada en mi tesis doctoral (Robledo, 2021).

La temática abordada coloca a la etnografía del pueblo qom, por un lado, en diálogo con la discusión actual en etnología americanista en torno a las actividades catalogadas como predación, clásicamente opuestas a la domesticación. Por otro lado, dada la importancia del simbolismo asociado a las prácticas humanas relativas a paisajes, animales y vegetales, un segundo eje aproxima este trabajo a abordajes del estatuto de rituales y fiestas en las concepciones amerindias. En tercer lugar, se atiende a la dimensión del cambio y continuidad en prácticas y simbolismos asociados a la predación.

Desde fines de siglo XX, la etnografía y arqueología americanistas comienzan a abordar evidencias y lecturas que ponen en cuestión las conclusiones de la narrativa, por entonces dominante, que veía a la Sudamérica indígena configurada por áreas culturales que alcanzaron mayor complejidad social que otras (Steward, 1946).<sup>8</sup> La antigüedad precolonial de la cuenca amazónica emergió configurada en torno a una ecología fuertemente intervenida por culturas agrícolas locales (Balée, 1989), desarrollo de agricultura independiente de influencias andinas, alta concentración demográfica y perfiles sociopolíticos tendientes a la estratificación y complejidad social (Lathrap, 1968; Roosevelt, 1980; Heckenberger, 1996). La predación, sello característico de las tierras bajas sudamericanas, mostró que su fundamento social no se reducía a una cuestión ecológica o de reposición energética. Antes bien, radicaría en elecciones basadas en principios de organización de la acción propios de esta

---

8 Aquí los Andes albergan pueblos que alcanzaron un alto grado de civilización, debido al desarrollo tecnológico y urbano, concentración demográfica y organización estatal. Situación que contrasta visiblemente con la de las denominadas «tribus marginales» (centro-este brasileiro, Gran Chaco y Patagonia), caracterizadas por la atomización demográfica, dispersión territorial y nomadismo, ausencia de jerarquías político-institucionales y simplicidad tecnológica. Mientras que en un lugar intermedio se encuentran las «tribus de las selvas tropicales» (Amazonía), que presentan grandes semejanzas de organización social con las anteriores, aunque dominan el cultivo y la cerámica. Sobre el desmembramiento de este paradigma en la cuenca amazónica, véase Viveiros de Castro (2002a).

región que, cuando es orientada por la relación con animales, atiende a la figura del señor o guardián de los mismos (Descola, 2012). Así, la actividad cinegética sería, antes que un modo de subsistencia, una interacción social con el señor de los animales. Asimismo, se ha remarcado que la movilidad espacial en pueblos cazadores de la amazonia ecuatoriana no se orienta solo a mantener vínculos con animales y paisajes, sino a alimentar visitas y memorias de amistades y enemistades que hacen a la historia colectiva (Rival, 2015). Por su parte, el manejo ecológico y la fertilidad, en pueblos cultivadores del noroeste amazónico, no es resultado de actividades productivas *stricto sensu*, antes bien, de un intercambio chamánico y ritual entre humanos y no humanos (Cayón, 2011). Incluso, dados los lazos afectivos y de parentesco que alcanza a la domesticación de plantas en culturas agrícolas amazónicas, el dominio de la naturaleza dejó lugar a procesos de apropiación e incorporación en cuanto caso de la extendida tendencia amerindia de apertura al otro (Fausto y Neves, 2018). Estos aportes ayudaron a formar una idea renovada sobre los pueblos y regiones en cuestión, pero también ofrecen una nueva mirada sobre la relación entre predación y domesticación formada al amparo del imaginario académico, político y popular que, desde el siglo XIX, se ha visto permeado por la idea de que la civilización tiene un trazado espacial y temporal específico y que surge de un cambio fundamental de las prácticas humanas en el paisaje. Esto es, el paso de la caza-recolección al cultivo y ganadería (Swanson et al. [eds.], 2018).<sup>9</sup>

Este descentramiento respecto de nociones establecidas sobre predación y domesticación involucró no solo prácticas y experiencias históricas de los pueblos, sino también expresiones simbólicas

---

9 La noción misma de domesticación, en cuanto acción unidireccional y consciente de control humano sobre la naturaleza, ha empezado a ser revisada en base a diversos casos contemporáneos más allá de contextos indígenas (Swanson et al. [eds.], 2018).

asociadas a aquellas actividades. La vida de espíritus, animales, plantas y paisajes, antes que representaciones sociales de la naturaleza, emergió como un contexto formado por la interacción de existentes con capacidad de agencia y subjetividad, más allá de la significación humana (Viveiros de Castro, 1996; Descola, 2012). Los ámbitos donde el simbolismo adquiere un gran protagonismo, como mitos, rituales y fiestas, ofrecieron un marco de comprensión que no se redujo al de reflejo de una sociedad, su reproducción o cambios históricos, en cuanto expresión real de lo social en los términos durkheimnianos (Calavia Sáez y Arisi, 2013). Atender a la absorción de la historia por esquemas simbólicos indígenas (Sahlins, 1985) se propuso como una forma de comprender la articulación de la mentada polaridad entre historia y estructura. Si bien muchos abordajes etnográficos de esta articulación tendieron a colocar el foco en el cambio histórico como causante de la expresión de esquemas simbólicos indígenas, cuando no de su desestructuración —por ejemplo, en las recurrentes escenas de festividades y prácticas religiosas indígenas atravesadas por modas, consumos e ideologías no indígenas—. Hubo quienes llamaron la atención sobre la capacidad de paradigmas simbólicos de mitos y rituales indígenas para expresarse en y por medio de diversas coyunturas, sin por ello quedar disueltos en los acontecimientos históricos que alcanzan a las poblaciones en cuestión (Gow, 2001; Calavia Sáez y Arisi, 2013). Escenarios que pueden ser entendidos como variaciones contextuales de relaciones que son perdurables en las concepciones indígenas del mundo y la persona, en los términos del cambio y la continuidad en el estructuralismo levistraussiano.<sup>10</sup>

---

10 Cabe destacar que, en muchas experiencias indígenas del contacto colonial, la copia de usos e ideas foráneas en los cánones nativos forma parte del modo de incorporar la diferencia para la elaboración del sí mismo (Viveiros de Castro, 2002b). Incluso la noción de «imitación» no es contraria a la de «invención» de nuevas realidades, sobre la base de relaciones perdurables en los esquemas simbólicos indígenas. Ya que imitar a los no indígenas, a otros indígenas, espíritus o

Se ha llamado la atención también sobre la dimensión festiva que alcanza a rituales o celebraciones relativos a acontecimientos ecológicos, históricos o cosmológicos en la América indígena (Perrone-Moisés, 2015). Pero fiesta, aquí, no sería un contexto extraordinario y accesorio de eventos relevantes a nivel social. La fiesta es el evento que materializa alianzas, transacciones comerciales, regalos, competencias agonísticas, juegos, cambios de clases etarias, adquisición de habilidades funcionales, funerales, curaciones, herencias, nominaciones, en fin, la fiesta es la política indígena en cuanto hecho social total (Perrone-Moisés, 2015). Como marco referente privilegiado de la política amerindia, la fiesta distingue entre anfitriones que ofrecen hospitalidad, comida y bebida, y visitantes que llevan danzas, cantos y atuendos para la animación. Si bien unos y otros pueden pertenecer a la misma aldea, los huéspedes son siempre forasteros al grupo organizador, por venir de otra familia, parcialidad, aldea o mundos, en el caso de muertos, espíritus y animales (Perrone-Moisés, 2015, p. 30). Es la generosidad en el ofrecimiento de alimentos junto al intercambio de cantos y danzas lo que destaca en las fiestas amerindias, que no están exentas de las amenazas de imprevisibles confrontaciones. La fiesta no es un tipo de política que neutraliza la latencia de antagonismos y enemistades entre anfitriones y visitantes, ella es solo un rostro posible de esta política (Perrone-Moisés, 2015).<sup>11</sup>

En definitiva, los contextos festivos, más que escenificaciones accesorias sin más valor que el de representación de algo real, son espacio-tiempos de encuentros con la alteridad humana y no humana, de donde pueden nacer nuevas relaciones y capacidades

---

animales en contextos rituales es un medio, pero también un método de entablar relaciones con lo aún no conocido (Vilaça, 2007; Calavia Sáez y Arisi, 2013).

11 Donde se cuentan los juegos, contiendas deportivas y la guerra como los puntos más altos y epítome de las confrontaciones en muchas concepciones y experiencias de pueblos indígenas, como muestra la etnología americanista.

personales, o bien un menoscabo de ellas en caso de conflictos imprevistos. Al ser los eventos que se celebran en ámbitos festivos — aniversarios, nombramientos, matrimonios, bautismos, temporada de abundancia o carestía de caza-pesca-recolección, preparación de suelos y cultivos, entre otros— indicadores de períodos y cambios, es posible ver a las fiestas como síntesis de la temporalidad de relaciones intra e intercomunales, así como entre pueblos y paisajes, animales o plantas. Temporalidad que no se reduce a un calendario de estaciones, actividades económicas o historias de vida, sino que alcanza a los acontecimientos y personajes que, sincrónicamente, se presentan siempre bajo formas sensibles variables en las concepciones y experiencias históricas indígenas (Calavia Sáez y Arisi, 2013; Perrone-Moisés, 2015).

Respecto del caso bajo estudio, argumentaré que el ñandú se vincula de modo complejo con el pueblo qom, ocupando un lugar que no se reduce a ser un mero objeto de la cacería y significación humanas, pues en las concepciones indígenas su figura se encuentra íntimamente asociada a nociones centrales sobre el cosmos y el devenir humano en él. Asimismo, el ave actuando, ya a partir de su comportamiento y partes (plumas, huesos, grasa, etc.), ya de la imagen-sujeto del dueño no humano del ñandú, orienta, protege y proporciona capacidades extraordinarias a los qom cuando se aventuran en la caza, ante los desafíos o son alcanzados por dolencias. Dado los cambios ecológicos y económicos que alcanza a la población y territorio a los que se refiere este trabajo, propongo que para comprender la relación entre ñandú y pueblo no basta contemplar contextos de caza, pasados o presentes, sino los afectos y conceptos nativos presentes en ámbitos festivos, donde la relación con el ave se materializa a partir de otros elementos. Partiendo de estas premisas, a continuación, abordo diversos ámbitos donde los qom entraron y entran en relación con el ñandú: el paisaje, la caza, el cielo y las fiestas.

## DE LA RISA AL LLANTO: LAS FIESTAS DE LOS QOM

En el 2012, de camino al festejo de un cumpleaños en una comunidad vecina a la que residía durante mi trabajo de campo, mis jóvenes acompañantes discutían vagamente sobre las bondades de unos artefactos que en su lengua llamaban *'iyaxaic*. Se trataba de unos envoltorios que suelen contener raíces, flores, plumas y huesos de animales, entre otras cosas, conocidos en la región por sus cualidades para la protección y fortuna en situaciones gobernadas por la incertidumbre, como el cortejo, la caza o las contiendas (Arnott, 1935; Métraux, 1944; Arenas y Braunstein, 1981). Cuando quise saber algo más sobre estos artefactos mis interlocutores advirtieron que, debido al secretismo que los rodea, era difícil que alguien se aviniera a enseñarme alguno. Uno de ellos aseguró que el amuleto más poderoso que ya había visto tenía huesos y grasa del ñandú, y que estos eran usados por su portador para hincarse y friccionarse las piernas antes de bailar. Los muchachos concluyeron que, si era de mi interés ver alguno, debería prestar atención en los patios de las iglesias, donde tienen lugar los llamados «movimientos de alabanza», ya que «a veces aparecen tirados, porque se le cae a la gente cuando baila», aseguró uno de ellos.

Los movimientos de alabanza a los que se referían mis interlocutores son encuentros de canto y danza que se realizan en el marco de las iglesias evangélicas indígenas. El contacto de los qom con el cristianismo protestante data de mediados del siglo XX (Miller, 1979) y ha llegado a ser un hecho tan importante que en la actualidad forma parte de la identidad y de la socialidad de este pueblo (Wright, 2015). Desde los inicios, la inclusión de la danza y el canto, por iniciativa de los qom, fue tolerado e interpretado por los misioneros como una forma de alcanzar el gozo con el Espíritu Santo. Pero estas prácticas nunca dejaron de despertar reticencias por su estrecho vínculo con el curanderismo, el chamanismo y la promoción de liderazgos que exaltaban valores y sentimientos anticristianos y

críticos de las instituciones y autoridades no indígenas (Loewen et al., 1965; Bartolomé, 1972). En efecto, entre las diversas actividades religiosas que tienen lugar en las iglesias qom, estos encuentros se destacan por su dinámica festiva y la algarabía que se forma en torno de ellos. Esto es así, porque los movimientos de alabanza se convocan con el fin de celebrar bautismos, aniversarios de personas y fechas importantes para las congregaciones. Si bien tienen el objetivo de promover la fe cristiana y estrechar los vínculos de la comunidad de fieles, con una modalidad que se aparta del recato y sobriedad con el que se llevan adelante los cultos dominicales, por su propia dinámica convocan a adolescentes en búsqueda de distracción, *dancistas*,<sup>12</sup> curanderos y aprendices que buscan conocimientos chamánicos y fama como especialistas en el arte de curar (Ceriani Cernadas y Citro, 2005; Tola y Robledo, 2022).<sup>13</sup>

Los movimientos de alabanza se constituyen también en ocasiones de visita de comunidades vecinas o distantes, lo que a menudo redundando en nuevos vínculos entre líderes y reconocimiento para los organizadores cuando el evento alcanza niveles extraordinarios de convocatoria y éxtasis en la danza. Entonces se habla durante mucho tiempo sobre este movimiento, los videos tomados con celular circulan incluso entre comunidades qom de lugares lejanos y oradores, músicos y *dancistas* extienden su fama. Para la organización de uno de estos eventos es normal que, meses antes, miembros de la familia o comunidad anfitriona participen de encuentros similares en otros parajes a fin de difundir su invitación. En estos momentos es donde se aprovecha también para negociar la participación de los grupos de música más convocantes y para extender el convite a los grupos de danza de diversas localidades.

---

12 Esta es la expresión que los qom usan para referirse a quienes acostumbran participar de los movimientos de alabanza por medio de la expresión de la danza.

13 Complejas relaciones entre concepciones y prácticas en el evangelismo y chamánico indígena, que no siempre implican la anulación de lo otro, han sido observadas también entre pueblos amazónicos (Vilaça, 2016; Yvinec, 2019).

Esto es un paso importante, puesto que es lo que garantizará una gran convocatoria de personas. Asimismo, durante este tiempo, los futuros anfitriones reunirán aportes voluntarios de integrantes de su iglesia local en animales, harina, arroz y otros insumos; cocinarán y venderán panes y comidas para recaudar fondos y almacenarán víveres para los tres o cuatro días que durará la celebración.

Llegado el día, los convocantes y sus colaboradores comienzan las tareas desde las primeras horas. Acondicionan los equipos de audio en el palco central, juntan colchones y mantas para los invitados, acarrean y cortan leña para los fogones, preparan los alimentos que se consumirán, limpian el patio central donde se danzará y acomodan sillas en torno a este para los espectadores. Los primeros invitados, que son los que vienen de más lejos, comienzan a llegar desde el mediodía y son recibidos con agua, mate y comida. Las primeras músicas se empiezan a oír en el inicio de la tarde, que es cuando llegan los invitados provenientes de comunidades vecinas.

El evento tiene lugar en las instalaciones de la iglesia, a cuya congregación pertenece el agasajado o los organizadores. Ellos dan la bienvenida, usando altoparlantes, por medio de oradores designados; estos presentan los motivos de la celebración y las comunidades o grupos de danza que se hicieron presentes. Los grupos de danza son conjuntos de *dancistas* de una misma comunidad, identificados por un nombre y liderados por un/a coordinador/a con experiencia, quienes ensayan pasos y confeccionan atuendos durante el año, que luego serán exhibidos en este tipo de eventos. Las vestimentas son como uniformes del grupo, compuestos por vinchas, brazaletes, falda o pantalón y chaquetas de colores de donde cuelgan largas tiras de tela colorida y pompones de lana que asemejen flores de colores. Adultos y ancianos que no forman parte de grupos, pero que también danzan, se presentan ataviados de igual manera. Algunos portan banderas y bastones adornados con cintas de colores, y llevan bolsos de lana o tela adornados con pompones donde guardan la Biblia.

En las primeras horas de la tarde, las actividades son más bien lúdicas y transcurren entre gestos de cortesía, saludos y risas suaves, pues hay gente que se conoce, pero que no tiene un trato cotidiano. Así como hay también muchas personas que se ven por primera vez, entre quienes reina un clima de recato y distancia. Mientras que entre familiares circulan los abrazos, las sonrisas y comentarios de humor. Por lo general, cada uno permanece sentado o parado cerca de sus familiares o grupo de danza con el que viajó. En estos momentos suele llevarse a cabo una primera actividad de danza juvenil, que se desarrolla en los cánones de la competencia con el fin de reconocer las habilidades coreográficas y aplicación en los trajes de los grupos más sobresalientes. Cada cual expone sus vestimentas y pasos coordinados, buscando impresionar a los espectadores. Entrada la tarde y antes de oscurecer comienza el movimiento de alabanza, propiamente dicho. Este se compone de tres «actividades» o momentos: «la marcha, la ronda y la instrucción de danza», que se componen de una cantidad de giros en torno al patio y se intercalan con oraciones o mensajes de oradores invitados.

Llegando la noche, reina un clima de sobrecogimiento. A cada hora que pasa los mensajes de los oradores adquieren un carácter moral y apelan a la emocionalidad, mezclando discursos bíblicos y de las tradiciones orales qom (Messineo, 2014); hablan sobre el arrepentimiento, la enfermedad, el consejo a los jóvenes, el poder de seres no humanos y el recuerdo de los antiguos; los músicos y los *dancistas* se aproximan a un clímax de su expresión entre movimientos homogéneos y ritmos monótonos. Mientras que los curanderos comienzan a destacarse entremedio de la gente. Es un momento de gran sensibilidad colectiva. Los *dancistas* se mueven casi con los ojos cerrados y entre llantos. Algunas personas caen extasiadas y tras un breve desmayo despiertan entre llantos y sollozos del público, y son auxiliados por los soplidos y palabras sanadoras de especialistas en el arte de la curación. Otras personas, que hasta ese momento habían sido meros espectadores, se retiran temerosas de

lo que pueda suceder. Pues, como aseguran los qom, son en esos momentos cuando los curanderos con malas intenciones «comienzan a trabajar», con el fin de dañar a antiguos enemigos o enfermar a jóvenes desprevenidos que pasean por el lugar. Para muchos, la gran energía colectiva y súplicas individuales convoca no solo el poder del Espíritu Santo, sino de otros seres que habitan montes y praderas y que pueden dar sus conocimientos a los suplicantes, pero también pueden conducirlos por un camino de extravío personal al ostentar un notable poder. Entonces, estos momentos pueden dar lugar a nuevas parejas, sanar antiguas dolencias y adquirir nuevas habilidades dadas por consejeros no humanos, o bien puede suceder que parejas se disuelvan, enfermedades lleguen o se pierdan poderes a manos de curanderos malintencionados. Por lo que, para participar de estos eventos es necesario precaverse, y aquí es donde entran en escena aquellos envoltorios de los que hablaban mis jóvenes interlocutores. Quienes buscan seducir llevan sus amuletos con plantas aromáticas y plumas (*v. g. Glaucidium*) y raíces (*v. g. Anemia tomentosa*) para la protección de potenciales daños y calmar enfrentamientos; mientras que aquellos que buscan impresionar con la danza y la destreza física llevan espinas, huesos y grasas animales, donde se destaca el ñandú. Esta conexión entre especie y cualidades que pueden ser transmitidas a las personas —corriente en la etnografía de la región— y que aquí aparece en relación con la danza, tiene detrás nociones sobre la persona, la cinegética y el paisaje chaqueño que necesitan ser profundizadas antes de retornar a las celebraciones de los qom.

### **PRADERAS CHAQUEÑAS: HISTORIA Y MEMORIAS DE UN PAISAJE**

Según las crónicas de misioneros y comisionados coloniales que recorrieron el Chaco, entre fines del siglo XIX y principios del XX, el paisaje de esta región estaba dominado por una cobertura

herbácea que formaba inmensos pastizales o praderas —hábitat de herbívoros como el ciervo de las pampas (*Ozotocerus bezoarticus*), guazuncho (*Mazama gouazoubira*), guanaco (*Lama guanicoe*) y ñandú (*Rhea americana*)—, secundados por ríos de cursos cambiantes y desbordes estacionales marcados que dejaban a su paso cañadas, esteros y lagunas, y por último islotes de cobertura arbustiva xerófila y leñosas como vinal (*Prosopis ruscifolia*), algarrobo (*Prosopis alba*), quebracho (*Schinopsis*), chañar (*Geoffroea decorticans*), entre otros, guarida de depredadores y especies arborícolas (Cruz, 1998). Con la estabilización del dominio no indígena del Chaco, la cría de ganado con pastoreo a campo abierto, como una de las actividades económicas predominantes, inició un complejo proceso de transformaciones ecológicas que se manifiestan en la expansión sucesiva de los parches de leñosas sobre suelo antes cubierto por herbáceas (Cruz, 1998; Morello et al., 2013). Al saturarse el área de hierbas, el ganado continuaba el forrajeo en las islas de bosque, dispersando con sus heces semillas de especies leñosas y expandiendo matorrales y bosques allí donde antes predominaban las herbáceas.

El cuadro de esta reconfiguración ecológica se completa analizando las prácticas indígenas que prevalecían en el Chaco, antes del predominio de la ganadería no indígena. En efecto, se han advertido notables correspondencias entre el paisaje de pastizal o sabana y la quema controlada que los indígenas mantenían con fines bélicos, de comunicación y cacería (Métraux, 1946a, p. 257; Barquez, 1997). Se sabe que el área incendiada no se extendía demasiado si el objetivo era desarrollar diversos grados de madurez de herbáceas para crear hábitats atractivos para fauna de interés de los cazadores (Morello et al., 2013, p. 31). En cambio, con fines bélicos las quemadas alcanzaban grandes superficies, producto de la acción coordinada de largas filas de guerreros que creaban una onda de inflamación que avanzaba rodeando al enemigo. Así, pues, «las etnias locales usando fuego y contrafuego eran excepcionales manipuladores de distintos estadios de la sucesión en los pastizales y

conocían a grandes rasgos qué combinación de plantas aparecería en cada estadio y en cada micro-área después de determinado tipo de incendio» (Morello et al., 2013, p. 32). En definitiva, se trata de una acción de manejo del ambiente con efectos ecológicos de relevancia, escasamente estudiada antropológicamente,<sup>14</sup> que impedía la expansión de las variedades leñosas y nutría el suelo de modo apropiado para la reproducción de las herbáceas y de los herbívoros que las aprovechaban, presas a su vez de los cazadores indígenas.

En base a la etnografía de los qom del oeste formoseño, Gordillo (2010) precisa que la memoria del paisaje y la historia chaqueños se encuentran dominados por el imaginario del pastizal y que aún hoy configura la percepción del espacio y expectativas de las personas. Esta memoria está atravesada por el recuerdo de la vida de los antiguos, cuando recorrían las extensas praderas en búsqueda de sus presas y frutos favoritos, pero también por los condicionamientos de la colonización, marcada por la ocupación de los ganaderos no indígenas. De modo que la vida de los antiguos, la caza-recolección y la libertad para moverse a lo largo y ancho del territorio se anclan en la figura del pastizal, mientras que la vida en las reducciones, misiones y trabajo en las haciendas y obrajes se atan en la memoria indígena al bosque denso, consecuencia directa de la acción ganadera.

Este imaginario que mixtura paisaje, historia y percepción indígena se repite en otras partes del Chaco, según muestra la literatura del área (*v. g.* Tola, 2012; Medrano y Rosso, 2016) y mi propia experiencia con los qom del medio río Bermejo. Uno de los ancianos con los que dialogaba con frecuencia durante mi trabajo de campo, en 2013, sostuvo con añoranza que:

[...] aquí antes era todo *no'onaxa* [campo o pastizal], no era así como ves ahora, este monte no estaba. Todo era un pasto lindo, lisito, se podía ver bien lejos. *Ele' lpatac* se veía desde aquí clarito. Si uno miraba hacia la

---

14 Con la salvedad del trabajo de Gordillo (2010).

confluencia [de los ríos Teuco y Bermejito] se podía ver hasta Lapelole. Era como un mar, no había ni un solo árbol.

*Ele' lpatac* es el nombre de un antiguo parador<sup>15</sup> indígena donde hoy se ubica el municipio de El Espinillo (provincia de Chaco), a unos ocho kilómetros desde donde tenía lugar aquella conversación, mientras que treinta kilómetros separan este punto de Lapelole, otro antiguo lugar, hoy una pequeña aldea qom en las orillas del río Bermejito. Estos recuerdos que mezclaban vivencias propias del anciano y de sus antepasados —referidos a una época que iba desde la juventud de sus padres hasta su niñez, aproximadamente entre principios y mediados del siglo XX— se enlazaban con reflexiones sobre la situación actual de los qom en cuanto poseedores oficialmente reconocidos del territorio que ocupan. «Ahora tenemos la tierra. Nos dijeron que esta es nuestra tierra y eso es bueno. Pero a veces se me hace que nos dieron para que nos quedemos en un solo lugar nomás, para que no andemos como antes», razonaba el anciano, trayendo a escena reflexiones corrientes entre los qom sobre el impacto del cambio social en cuanto contraste entre «los antiguos» y «los nuevos». Como se refieren, respectivamente, a quienes vivieron con mayor y menor autonomía de las costumbres y economía no indígenas.

Como indica Gordillo (2010), difícilmente las memorias qom deslindan la percepción del paisaje chaqueño de su historia como pueblo. El «andar como antes», como el anciano se refería a las mudanzas permanentes de lugar por motivos diversos, se coimplica con la imagen de las praderas, símbolo del predominio de la ocupa-

---

15 Es el modo como los qom traducen la voz *lanataqa'*, que refiere al sitio que acostumbra ser usado para descansar, pernoctar o realizar un campamento provisorio. Estos sitios eran comunes en trayectos de larga distancia como las rutas de caza o de migración laboral. Muchos de estos paradores en la actualidad han sido abandonados y otros, por su localización ventajosa, han devenido en asentamientos permanentes como aldeas o parajes.

ción indígena del Chaco y corredor de la vida humana y de especies animales entre los ríos y los bosques. Estos se frecuentaban en la primavera en busca de insumos vegetales para la cestería y frutos, donde la algarroba tenía particular interés por su valor alimenticio y ritual, para la elaboración de una bebida alcohólica central en las celebraciones indígenas. Al finalizar el verano, donde se concentran las lluvias en el semiárido chaqueño y las inundaciones anuales por el desborde de los cursos de agua, se frecuentaban los ríos para aprovechar la pesca (Métraux, 1946a, pp. 246-249). Las actividades de los qom transcurrían entre estos lugares, pero las praderas eran el pivote de la vida social donde se articulaba el aprovechamiento de recursos de los diversos ambientes, así como los encuentros con otros con fines pacíficos y bélicos. En suma, el «andar como antes» era una práctica compleja que incluía *hacer* los pastizales por medio del fuego, en la misma medida en que estos proporcionaban las condiciones para el desarrollo de la dinámica que caracterizaba aquella particular forma de ocupar el Chaco.

El colapso de la pradera está atado al de los herbívoros que eran las principales presas de los cazadores chaqueños —ciervo de los pantanos, guazuncho, guanaco y ñandú— (Bucher, 1982, p. 70; Morello et al., 2013, pp. 35-36). Por eso, la contraposición entre pradera y la expansión del monte denso en las referencias indígenas sintetiza el complejo problema que introdujo la economía política no indígena advenediza (Gordillo, 2010). Al restringirse el hábitat de las especies de las praderas, con la expansión ganadera, se desestructuró la forma de vida basada en la caza de dichas variedades. Al tiempo que el abandono de estas actividades, junto a la mayor dedicación indígena a labores en establecimientos agroindustriales, menoscabó una de las principales acciones nativas de manejo del ambiente, los incendios orientados por las interacciones indígenas y de estos con las especies animales y vegetales del Chaco. A la economía política del acorralamiento por medio del fuego indígena le sobrevino la economía política del cercamiento del ganado, la

tierra y sus habitantes por medio de las explotaciones ganaderas y agroindustriales no indígenas. Pero esto no menoscabó el lugar central que el pastizal tiene en la consideración qom,<sup>16</sup> pues no se trata solo de un paisaje empírico y producto de fuerzas naturales. La sabana constituye una categoría central en la mitología de pueblos del Chaco y centro-este de Brasil. Junto al bosque asociado a cursos de agua, forma una dupla que remite a la alternancia entre formas de ocupar el territorio y estados, que organizan el tiempo y el espacio en la percepción indígena —seco-húmedo, nomadismo-sedentarismo, dispersión-fusión, caza-cultivo o pesca, abundancia-carestía— (Lévi-Strauss, 2010, pp. 116-117). Alternancia que es mediada por celebraciones colectivas anunciadoras del paso de una forma de vida a la otra. Es notable que en este contexto se replica la fuerte asociación entre pastizal y ñandú, ambos a su vez índices de la caza-recolección y la estación seca, período de movilidad en grandes distancias y pequeños grupos, cuando había una mayor autonomía de las instituciones coloniales (Braunstein, 1983; Arenas y Porini, 2009, p. 60).<sup>17</sup>

## CAZA O FORMAS DE APROXIMARSE

Uno de aquellos fuegos, que antes convivían con más frecuencia con el paisaje chaqueño, vino a la memoria de un anciano que, con setenta años y postrado en una silla de ruedas, había repetido

---

16 Muchas rogativas de cazadores son dirigidas a los habitantes de la pradera y no del bosque, como se verá más adelante. Asimismo, en procesos contemporáneos de distribución de tierras en áreas reservadas para los qom de la provincia de Chaco, se observa una preferencia por las secciones con predominio de pastizales (Morello et al., 2013, p. 32).

17 Según los autores, son diversas las aves que indican a los qom con su comportamiento y cantos el avènement o fin de distintos períodos anuales. El ñandú, en particular, indica con su llanto la época de mayor carestía en el Chaco.

la misma historia en dos oportunidades, cuando lo visitaba para hacerle compañía por las tardes. Rubén había sido cazador de ñandú en su juventud, por lo cual guardaba un gran conocimiento y estima por el ave. De estar en silencio, llevando la mirada aleatoriamente entre el cielo y el fogón del patio de su vivienda, el anciano empezaba su historia imprevista y desordenadamente, entorpecido por un castellano que manejaba bien, pero que en ocasión de la narrativa de sucesos pasados se le presentaba como un invitado forzoso. Un cerco de llamas se cernía sobre un ñandú. Cuando Rubén se aproximó un poco más a la escena, supo que no se trataba de una presa que había caído en el ardid, sino de una hembra que se negaba a abandonar su lugar, pues de haberlo querido hubiera podido huir del acecho antes de que fuera tarde. Rubén vio luego la escena completa entre la humareda. Era una madre que cuidaba de su prole. Los polluelos atemorizados se refugiaban en el nido, quedando presos del fuego que avanzaba implacablemente. Rubén precisó que «la madre no abandonó a sus hijos. Ella comenzó a correr alrededor del nido por donde venía el fuego. Corría bien rápido y con las patas iba apagando el fuego». Sofocando las llamas menores y más próximas al nido impedía que la onda de inflamación avanzase. La gruesa piel de sus patas y su velocidad, junto a su notable experiencia, evitaba que se quemase. «Tan rápido corrió que hizo apagar el fuego», sostenía con admiración el antiguo cazador, que en aquella jornada no pudo hacer más que observar el arrojido del ave por sus hijos. Cuando la amenaza hubo pasado «tan contenta estaba esa madre, porque salvó a sus hijos, que empezó a bailar. Abriendo las alas y levantando las patas, así como hacen los *dancistas* cuando están bailando con gozo, corren, saltan y levantan los brazos», afirmaba. Ella «podía huir si quería», repetía sorprendido a cada rato. El anciano me había contado esta historia dos veces en la misma semana, sin darse cuenta, pero en ninguna de estas ocasiones pudo contener el llanto. Tal era la emoción que le producía recordar aquellas escenas.

La caza del ñandú desplegó diversas estrategias acordes a las cualidades del territorio y del ave. A diferencia de lo que sucedía en otras regiones, en Chaco el caballo era solo usado para el transporte hasta la zona de caza, desde donde el acecho y abatimiento continuaban a pie (Schindler, 1985, p. 254). Hasta principios de siglo XX la cooperación entre varios cazadores para cercar al ave continuaba siendo una de las modalidades usadas entre cazadores del pueblo lengua. Quienes se valían de una isla de matorral, con sus espacios laterales cubiertos de ramas, para formar un cerco hacia donde, posteriormente, era conducido un grupo de ñandúes en escape. Una vez las aves allí, se clausuraba la entrada al arbustal y los cazadores a pie cerraban poco a poco el cerco para luego abatir a su presa flechándola (Grubb, 1913, p. 85). El acorralamiento progresivo de las presas, valiéndose de la cooperación de un grupo de cazadores, del fuego y de arbustales es una característica saliente de la forma de cazar en el Chaco.<sup>18</sup> El cercamiento como estrategia cinegética ha sido observado también en la Amazonía, donde la mitología le asigna un papel central en el origen de animales de caza. Puesto que antes de convertirse en presas humanas estos animales viven en corrales cuidados por su dueño no humano, en una suerte de domesticación conceptual que remite al acorralamiento y proximidad entre cazador-presa producto de la cacería (Descola, 1994).

Sin el trabajo grupal, un cazador solitario también podía y puede cazar ñandúes valiéndose de diversos ardides para pasar desapercibido por la presa. Yí'oxodaic, un antiguo cazador de ñandúes, con quien tuve oportunidad de conversar en 2013, usaba su caballo para ocultarse. El mismo era dejado suelto para pastar en los sitios donde divisaba grupos de ñandúes, luego:

---

18 Es notable que en el grupo de mitos que establecen la oposición entre sabana (seco) y bosque (húmedo), el cazador-ave que caza en la pradera es el ñandú y utiliza el fuego para abatir a sus presas (Lévi-Strauss, 2010, p. 104).

[...] cuando el caballo hacía un paso, yo hacía un paso, siempre atrás de él para que me tape y los ñandúes no me vean. Entonces ellos pensaban que era el caballo nomás. Cuando el caballo llegaba cerca de los bichos entonces ahí ya podía disparar. Pero a veces pasaba todo un día intentando y no conseguía nada, porque apenas uno de los bichos me veía entonces ahí disparaban todos.

Al referirse a antiguas modalidades de caza que también recurrían al ocultamiento, Métraux (1946a, p. 257) asegura que:

[...] a fin de acercarse a los ñandúes, los cazadores cubren sus cabezas y hombros con manojos de hierbas u hojas palma, y se acercan lentamente a los animales hasta llegar a tiro de flecha o de boleadora. Los indios del Pilcomayo se disfrazan con plumas de ñandú y, levantando un brazo sobre la cabeza, imitan los movimientos del animal con tanta habilidad que los pájaros permanecen indiferentes a su presencia, hasta ser flechados.

La tentativa de mimetizarse con la presa es llevada al extremo cuando se emplean amuletos de cacería. Métraux (1946a, p. 260) precisa que:

[...] el talismán mágico para cazar ñandúes está hecho del cuello del ave y contiene pasto, hojas y otros alimentos que consume. Los Pilagá se pintan de negro al cazar ñandúes, en la creencia que las aves no los reconocerán de esta manera. Los indios se frotan el cuerpo con plantas especiales que garantizan la buena suerte. A fin de establecer un vínculo entre ellos y los ñandúes, con miras al éxito en la cacería, algunos Lengua entierran un huevo de madera y se sientan sobre él por cierto tiempo. Los Lengua usan también figuras de cera como talismanes para la cacería, y a la noche, antes de una excursión de caza, cantan al ritmo de sus matracas para atraer a los animales a ciertos sitios.

ÿi'oxodaic, aquel cazador que acechaba a sus presas detrás de su caballo, conocía también el poder de estos amuletos para la caza del ñandú. El suyo contenía «plumas del pecho, del cuello, las pestañas, un pedacito de la lengua del *mañic* y unas moscas blancas».

Estos elementos envueltos en un paño hacían un pequeño atado «como una medalla para llevar colgado en el pecho». Su cuñada, quien había confeccionado este amuleto, también había recomendado jamás llevarlo a su hogar, sino esconderlo en el monte en un lugar que solo él supiera. De lo contrario, advirtió, el espíritu del envoltorio podía enfermar o asustar a sus hijos. Al empezar la jornada solo el cazador debía ir hasta donde el envoltorio estaba oculto, para colocárselo y solicitar al dueño del ñandú ayuda para conseguir comida con que alimentar a sus hijos.

La eficacia de estos envoltorios no radica únicamente en una asociación ideal con la presa por medio de sus partes o alimentos. Muchos contienen plantas aromáticas de las que se espera oculte el olor humano en la cacería, grasas que se aplican en las extremidades y escarificadores con los que se hincan brazos y piernas (Arenas y Braunstein, 1981; Arenas y Porini, 2009; Scarpa y Rosso, 2022). Lo que se encuentra en la base de estas prácticas es una noción de contagio (*nanoga*) de propiedades animales-vegetales que afectan los cuerpos humanos modificando cualidades sensibles o aptitudes físicas.<sup>19</sup> Esta noción de contagio es la que también explica la transmisión de cualidades por medio de la ingesta de animales apreciados (Métraux, 1946a), que se aprovecha para el tratamiento de diversas afecciones (Martínez, 2010). De la misma manera, es por causa de la conexión que el contagio establece que se pueden transmitir dolencias no esperadas a cazadores o parientes, que traspasan los límites de una distancia adecuada entre ellos y los animales (Tola, 2012). Por ejemplo, cuando no se respetan restricción de caza o consumos durante la *convade* o menstruación, cuando se daña a un animal sin comer su carne, no se da un tratamiento adecuado a sus restos, o bien se habla exageradamente de la belleza o bondades de un

---

19 Por ejemplo, resistencia en actividades cinegéticas o competitivas, atractivo en cortejo amoroso, danza y canto, don de palabra para apaciguar enemistades o bien fuerza para vencerlas (Arnott, 1935; Arenas y Braunstein, 1981; Tola, 2012).

animal cuando un hijo está en gestación. En el ámbito de las afecciones provocadas por animales el ñandú tiene un lugar destacado, si se considera que sus partes están presentes en la mayor cantidad de contextos de usos (Medrano y Rosso, 2016), tienen el mayor número de aplicaciones medicinales (Martínez, 2013) y presentan una mayor cantidad de cuidados y tabúes alimentarios y cinegéticos (Arnott, 1935, p. 300). En síntesis, las diversas estrategias de caza que buscan acorralar, mimetizarse o incorporar a la presa son formas de aproximación en distintos grados. Esto transita como una relación entre cazador y presa, que tiende a una asimilación de cualidades sensibles como fundamento de esta conexión. Esto, no obstante, no implica una completa identificación o confusión de identidades ni de posiciones. Ya que, en un extremo, la exageración en la ingesta, uso de amuletos o de expresiones de aprecio llevan a un ataque contra el cazador que se manifiesta como un extravío psicológico, cambio de suerte o afecciones físicas en hijos recién nacidos. Reponiéndose así la distinción inicial entre cazador y presa. Profundicemos un poco más sobre las potencias que están detrás de estas afecciones deseadas e indeseadas.

### **MAÑIC LTA'A (EL PADRE DEL ÑANDÚ): IMAGEN COMO CUERPO**

La primera vez que oí hablar del padre de los ñandúes fue cuando Helvio, por entonces un joven dirigente de danza venido de Formosa, me había contado con más gestos que palabras de este personaje. Durante una charla motivada por mi inquietud sobre la relación de los qom con los dueños de especies animales y vegetales, donde Helvio se había mostrado errático y más interesado en hablar sobre unos nuevos pasos de danza que había visto en Formosa, me dijo casi al despedirse en un castellano escueto, «ahora que usted pregunta me acordé del padre del ñandú, a ese sí lo conozco. Solo sale a la noche. Aparece en el cielo, se lo ve clarito. Ahora es temprano pero más tarde

se lo ve». Me llevó afuera de la vivienda en la que nos encontrábamos y me indicó el cielo, mirando hacia el sur con sus brazos extendidos delineó, ayudado con un gesto de sus manos, una silueta que se alargaba horizontalmente en el cielo. «Más tarde lo va a ver, se lo ve clarito, la cabeza, el cuerpo, las patas, todo. A ese suri no se lo puede matar, los cazadores no lo alcanzan», decía con voz segura, aunque yo no conseguía ver, ni imaginar aquella figura que él contorneaba en el cielo con tanta certeza. Es a este dueño al que los cazadores qom se remiten con sus oraciones para solicitar permiso y fortuna.

Las rogativas (*natamaxaxpi*) son un género del arte verbal qom y se fundan en una teoría nativa sobre el efecto performático de la palabra hablada (Messineo, 2014). Las oraciones se dicen a diario en silencio o en voz alta, no movidas por una creencia mística, sino porque la palabra produce un efecto en el destinatario, al afectar su corazón (*lquiyaqte*). La siguiente es una oración para salidas de marisca<sup>20</sup> registrada en 2013:

Hua' aÿem nagui ñanauga...

Bueno, ahora yo voy a salir (a buscar)

ñanauga na no'onaxa

voy a salir (a buscar) al campo (pradera)

nache 'onaxaictaxa da aÿem 'achoxoden

y me gustaría que (sería lindo que) me ayudes

pasa'a da huo'o ca sanata

que pronto encuentre algo

qalta saishet da...

que no...

---

20 «Marisca» es un término regional que los indígenas usan para referirse a actividades de colecta, caza, pesca y meleo que se realizan en montes, praderas y ríos que circundan los parajes.

saishet da quema'q  
que no me lastimen  
cha'aye ca mayi seuen  
porque eso es lo que necesito.<sup>21</sup>

El marcador pronominal de la segunda persona del singular, el morfema *a*, en el principal verbo que concentra la solicitud, *'achoxoden*, permite ver que el hablante se dirige a una persona definida y no a un espacio o evento indefinidos. Estas marcas se repiten en las plegarias qom, pues, como indicaron varios de mis interlocutores, el suplicante está hablando con alguien que ya conoce o que intuye es el dueño del lugar hacia donde se dirige. Nótese los rasgos de la súplica en el modo respetuoso de referirse a quien, aparentemente, gobierna los acontecimientos que pueden acometer al mariscador, desde encontrarse rápidamente con una presa, hasta las amenazas de caminar solo por sitios dominados por animales, pero también por «gente» habitante de la pradera. Los qom se refieren como *no'onaxa* a los pastizales descubiertos y lo diferencian de *aviaq*, las áreas de bosque, cada cual poblado por distintos tipos de animales, plantas y personas no humanas. Contrariamente a la idea que se tiene sobre los bosques densos como *locus* de la caza-recolección, pero también de los encuentros con fuerzas no humanas con voluntad y poder, aquí el suplicante-mariscador se dirige a la pradera. Así, se corrobora la importancia que este paisaje tiene aún hoy en el imaginario y experiencias de los qom. Llegamos así a la estrecha relación entre sabana y caza-recolección-meleo, que en cierto sentido incluye al ñandú en el Chaco, a la que ya habíamos arribado en base a otro tipo de elementos del pensamiento y experiencia indígena.

---

21 Agradezco a Ramón Yúriga, hablante qom, y a Paola Cúneo, lingüista especializada en la lengua qom, por haberme ayudado a transcribir y traducir esta oración ofrecida por el señor Gregorio Lescano, poblador de la comunidad qom de Olla Quebrada.

Si sumamos el hecho de que antiguamente la caza-recolección iba ligada al momento del año de mayor movilidad espacial, que es el «andar como antes» al que se refería mi interlocutor y autor de la oración transcrita, remitirse a la pradera es remitirse también al «andar como antes». Vale decir que entrar en el dominio de la pradera es entrar en el del «andar como antes».

Los qom hablan a menudo de *mañic lta'a*, el «padre del ñandú», en sus charlas nocturnas en torno a los fuegos domésticos. Los adultos enseñan a los más jóvenes a observar el cielo nocturno detenidamente y a reconocer sus partes. En 2022 me tocó a mí ser el aprendiz de mi anfitrión en una estadía de trabajo de campo. Roberto, mi orientador en esa aproximación al cielo desde el conocimiento qom, esta vez fue más explícito que el joven dirigente de danza. En una noche estrellada, Roberto señaló hacia la franja lumínica que proyecta nuestra galaxia cuando es vista desde la tierra, popularmente conocida como Vía Láctea, diciéndome:

[...] ahí está, ese es *mañic lta'a*. Ahí se ve la cabeza [indicando la denominada Bolsa de Carbón cerca de la Cruz del Sur] y después [hacia la izquierda] viene el cuello largo, el cuerpo, las patas y la cola. Cerca del cuello se ven los perros de los cazadores que lo persiguen, pero *mañic lta'a* corre más rápido y no lo pueden alcanzar. Atrás de él vienen los cazadores.<sup>22</sup>

Mas que el contorno de un personaje parecía una escena que involucraba a varios de ellos en una acción en movimiento que se

---

22 En Lehmann-Nitsche (1924, p. 192) encontramos dos versiones de *mañic lta'a*. Una donde la mancha oscura denominada Saco de Carbón figura un ñandú caído, siendo destripado por dos perros ( $\alpha$  y  $\beta$  Centauri) que están sobre él, y otra, el «ñandú lacteal», que coincide con la referida por mis interlocutores, donde el Saco de Carbón es la cabeza, a la altura de la estrella Antares, y en la constelación *Ophiuchus* se proyecta el cuerpo y las alas, mientras que la pierna del ave en fuga estaría a la mitad de la Vía Láctea, desde la cola y púa del Escorpio hacia abajo, y el plumaje de la cola del ñandú se forma entre Antares,  $\beta$ ,  $\delta$ ,  $\varpi$  y  $\rho$  Scorpii.

repetía todas las noches, unas veces con más visibilidad que otras. Como pude percibir aquella vez, a diferencia de los asterismos conocidos en la cultura astronómica no indígena, la imagen de *mañic lta'a* no se formaba por la fuente lumínica de los astros, sino por el fondo oscuro que quedaba entre ellos.<sup>23</sup> De modo que *mañic lta'a* está contorneado por los ases de luz de la Vía Láctea, de ahí que en diversas concepciones del ámbito celeste en pueblos de habla guaycurú,<sup>24</sup> se vea al ñandú corriendo sobre un camino, donde levanta una polvareda, que sería la Vía Láctea (López y Giménez Benítez, 2007; Gómez, 2017).<sup>25</sup>

Según diversos relatos antiguos este ñandú, al igual que los otros personajes que pueblan el cielo junto a este, eran habitantes de la tierra que huyeron hacia allí escapando del gran fuego que destruyó la vida terrestre (Lehmann-Nitsche, 1924, p. 195). Se trata de un evento de relevancia, pues a partir de entonces ocurre una regeneración fundamental de la vida en la tierra, en base a sobrevivientes humano-animales que habían logrado salvarse cavando un túnel. Vida que esta vez tiene lugar con humanos y animales como especies diferenciadas por sus fisonomías y cualidades exclusivas. Tal como retratan otros mitos estos humanos, ahora privados de las aptitudes físicas que antes compartían con los animales, son arrojados a una existencia vulnera-

---

23 Fuera del Chaco encontramos cartografías indígenas del cielo donde los asterismos también se forman por fondos oscuros (Urton, 2022). Inclusive entre los bororo encontramos a la *Rhea* en la Vía Láctea, en el mismo sitio que en Chaco (Fabian, 1992).

24 Guaycurú es el nombre de un grupo de pueblos chaqueños histórica, étnica y lingüísticamente emparentados, del que forman parte los tobas (qom), caduveos (eyiguayegui), mocovíes, pilagás y los desaparecidos mbayás, payaguás y abipones (Miller [ed.], 1999).

25 La observación y reflexión en torno al cielo ocupa un lugar destacado entre los indígenas del Chaco, tal como se desprende de los registros de misioneros-historiadores coloniales (Guevara, 1836; Dobrizhoffer, 1968), como de la documentación etnográfica disciplinar (Lehmann-Nitsche, 1924; Métraux, 1939, 1946b; Cordeu, 1970; López y Altman, 2017; Gómez, 2017).

ble y poco a poco adquieren capacidades extraordinarias para sobrevivir de la mano del dominio de diversas artes culturales (cinagética, culinaria, alfarería, etc.), producto de su interacción con habitantes celestes (Métraux, 1946b; Cordeu, 1970). De ahí la importancia de estos y su conexión con los ciclos en la tierra, representados por la destrucción y regeneración del mundo, así como por la fragilidad de la vida humana, dependiente de la intervención de las artes para rehuir a sus carencias e inexorable agotamiento. Por ello, estos seres celestes, por medio de su expresión en los asterismos conocidos por los qom, son los que permitían a este pueblo conocer y anticipar los ciclos anuales que afectaban las condiciones y productividad de suelos y ríos de la región. El Chaco está marcado por la estación de lluvias y la seca, ambas con extremos que llegan hasta la inundación por el desborde de los cursos de agua y la sequía que lleva al límite la supervivencia de plantas y animales. Fuera de estos extremos vienen épocas óptimas para la pesca y los cultivos hacia el final de las lluvias, así como el meleo y la caza-recolección de estación seca. La periodicidad de este contraste entre la abundancia y la carestía ha configurado la vida social y ceremonial asociadas a la temporalidad y al paisaje en el Chaco (Métraux, 1944, p. 263; Sánchez, 2006, p. 38).

Habría aún un tercer aspecto de *mañic lta'a*, ya no como dueño protector ni ser celeste ligado a la anunciación de los ciclos anuales, sino como imagen que reúne virtualmente las capacidades y fisonomías de todos los ñandúes. Días después de aquella primera charla sobre el cielo, Roberto me mostró un dibujo que se encontraba elaborando, a raíz de una solicitud de mi parte de representar escenas de sus sueños. En el dibujo (imagen 2) aparecía la parte superior de un ave, con rasgos visibles de la *Rhea americana*, rodeada de estrellas. Con ánimo notoriamente positivo, me contó que esos días había soñado con *mañic lta'a* y que ese encuentro solo podía repercutir en salud, abundancia y buenos augurios.

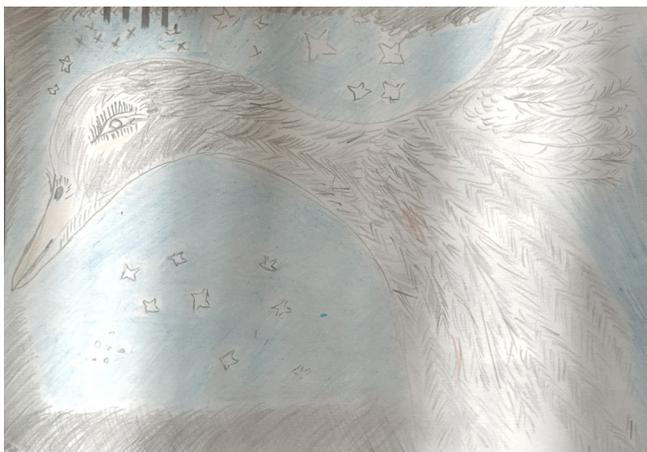


IMAGEN 2. *Mañiq lta'a* en el cielo. Autor: Roberto Leiva.

Como se desprende de los trabajos de dibujantes qom que habitan diversas partes del Chaco (Tola, 2023), *mañic lta'a* ostenta la forma general de la *Rhea*, solo que con dimensiones y cualidades que lo destacan del resto. Un interlocutor de la antropóloga Florencia Tola (2012) precisó además que *mañic lta'a* es el *lqui'i*<sup>26</sup> del ñandú, esto es, la imagen que le da su apariencia, vitalidad y capacidad de acción a los individuos de la especie. Así, su importancia para los ñandúes que los cazadores buscan en las praderas es tan significativa que, si *mañic lta'a* no descendiera sobre los huevos para dotarlos de su

---

26 Si bien acostumbra a traducirse *lqui'i* como «espíritu» o «alma», el concepto de la expresión en qom no se agota en el de sus contrapartes en castellano, en cuanto parte intangible de la persona humana que la dota de sus cualidades cognitivas y morales. *Lqui'i* no es exclusivo de la persona humana, pues aplica también a ciertos no humanos, como los dueños de especies. Asimismo, *lqui'i* no reduce su dimensión a lo intangible, ya que al ser una expresión de la totalidad de la persona alcanza también a la apariencia visible y está estrechamente ligada al cuerpo. De modo que una afección del *lqui'i* repercute en cualidades cognitivas y corporales (Tola, 2012; Robledo, 2021). En suma, *lqui'i* no sería una imagen (de) la persona, sino una imagen que es la persona.

imagen, estos estarían vacíos, y si dieran vida a polluelos, esos seres no tendrían la inteligencia ni la fuerza características del ñandú (Tola, 2012). De modo que *mañic lta'a* no es solo un personaje ideal protector de la especie al que los cazadores deben respetar, como parte de tradiciones que se siguen irreflexivamente. Él es una suerte de imagen prototípica y formativa de todos los ñandús, pues les confiere las cualidades físicas y cognitivas características de la especie. Son estas aptitudes, por ende, las que los qom aprecian y buscan incorporar en sus vidas por medio de la contigüidad de sus cuerpos con diferentes partes del ave. Aquí el fundamento de aquellos envoltorios de poder que contenían huesos y grasa de ñandú de los que hablaban mis interlocutores. En este caso usados para proporcionar energía extraordinaria al usuario a la hora de bailar.

#### A MODO DE BALANCE: TRANSFORMACIONES DE [EN] LAS FIESTAS

La presencia del ñandú abarca diversos ámbitos (celestes, mítico, económico y ecológico) y adquiere relevancia en distintos aspectos de la vida de los qom. En contextos rituales su figura se dilata a lo largo de todo el Chaco y de distintas épocas. Desde plumas y uñas del ave usadas en accesorios ceremoniales en celebraciones estacionales comunes en la región (Hay, 1928; Métraux, 1946; Barúa, 2019), que todavía se dejan ver hasta mediados de siglo XX entre los qom, al lado de atuendos provenientes de los comercios no indígenas (Citro, 2005, p. 95). Cantos y danzas inspirados en las cualidades y gestos del ñandú que emergen junto a prácticas de la religiosidad cristiana de la primera mitad del siglo pasado (Hay, 1928, p. 117; Citro y Cerletti, 2012, p. 160).<sup>27</sup> Así como los men-

---

27 El misionero Hay (1928, p. 117) relata la llamada «Dance of the Ostrich feather dress» (Danza del vestido de plumas de ñandú) realizada a principios del siglo XX entre los terena del alto Paraguay, como parte del último acto de una fiesta

cionados escarificadores y ungüentos hechos de hueso y grasa del ave, que usados con fines deportivos y cinegéticos (Arenas y Porini, 2009) fueron asociados también a antiguos contextos festivos entre los angaité del Chaco paraguayo (Villagra Carron, 2011), al igual que en las fiestas contemporáneas tratadas en este trabajo, aunque sin tanta exhibición y mayor secretismo.

Las fiestas que con más frecuencia vienen a la memoria de los qom, como costumbres de los «antiguos», son la fiesta *namaitac* y el baile *nmi*. Las primeras eran masivas fiestas anuales que reunían a diversas parcialidades, que se encontraban dispersas viviendo de la caza-recolección en distintos territorios. Este encuentro coincidía con la época de la fructificación de la algarroba, con la que se hacía una bebida alcohólica de la fermentación de la fruta, y era también el momento en que los animales, presas de los qom, se alimentaban y crecían saludablemente. Por lo que esta fiesta reunía grandes cantidades de bebida y comida que deleitaba a todos,<sup>28</sup> juntaba líderes y grandes curanderos de diversas parcialidades, promovía alianzas,

---

intercomunal celebratoria de la época anual que coincidía con el orto heliaco de las Pléyades. Todo el evento está marcado por la partición entre dos bandos que se encuentran para contender, jugar, cortejar y compartir banquetes, al igual que sucede en fiestas de este tipo en otras partes del Chaco. Otras aves también han inspirado danzas en las tierras altas de Sudamérica. Entre comunidades quechua hablantes de Puno (Perú), la llamada danza de las perdices (Rivera Andía, 2012) tiene lugar con la llegada de la estación de lluvias, y con eso un cambio fundamental del estatus del ganado que, habiendo pasado largo tiempo al amparo de potencias no humanas, debe ser aproximado a los dominios humanos. Este ejemplo muestra una interesante inversión respecto del caso chaqueño. Aquí la figura del ñandú está asociada al advenimiento de la estación seca indicada por el orto heliaco de las Pléyades, y con ello el inicio de una vida volcada a la caza-recolección, mientras que la perdiz en las celebraciones andinas se asocia a lo húmedo y al retorno de los animales a los dominios humanos.

28 En efecto, la raíz *ama* del nombre *namaitac* alude a lo rico o dulce y por asociación a la alegría (Buckwalter, 2013, p. 2). Para los qom lo dulce (*amai*) es sinónimo del fruto de la algarroba (*amap*), véase la cercanía de los nombres, que es correlativo con la relación entre la alegría que suscita la fiesta y la fructificación de la algarroba.

iniciaciones, matrimonios, juegos y curación de los enfermos. Mientras que los bailes *nmi* tuvieron lugar hasta principios del siglo XX, en el marco de las estadias en los ingenios y obrajes, donde los qom eran empleados estacionales en tareas de desmalezamiento y zafra, y tenían un carácter de entretenimiento y socialización, semejante a los movimientos de alabanza. Así como aquí en los bailes *nmi* predominaba la danza, el canto, la curación y la conquista amorosa, aunque sin el componente bíblico, con uso de alcohol y asociados a juegos de azar y deportivos.

Las lecturas que prevalecen en la literatura del área han tendido a abordar las expresiones festivas —y culturales en general— de los qom, en el marco de los impactos de la colonización del Chaco. Así, se ha enfatizado en el papel de la ideología y prácticas del mundo del trabajo en las agroindustrias y del evangelismo pentecostal, aunque no se han dejado de notar las estéticas, concepciones y prácticas del chamanismo, poder y organización social qom, que conectan la realidad contemporánea de este pueblo con la precolonial. A menudo se ha ubicado estas conexiones en coordenadas cronológicas antiguo-moderno, así, cuestiones como la danza, cura o ataques chamánicos en el marco de celebraciones de iglesias indígenas o de relaciones mediadas por el trabajo asalariado, pudieron ser vistos como emergentes de una cultura otrora más plena que buscan llenar vacíos o asimilar nuevas situaciones producto del cambio social (*v. g.* Loewen et al., 1965), revitalización del sistema tradicional de valores nativos en cuanto mecanismo para alcanzar un equilibrio en el nuevo orden social (*v. g.* Miller, 1979), o bien formas de representar el conflicto social propio de las relaciones capitalistas (*v. g.* Gordillo, 2004).

El abordaje aquí presentado buscó mostrar que, más allá de las circunstancias sociohistóricas, los elementos involucrados y los objetivos buscados por los practicantes, las celebraciones indígenas pueden entenderse como «fiestas», en cuanto política indígena de

cara a las visitas y encuentros con la alteridad humana y no humana (Perrone-Moisés, 2015). En este contexto, el simbolismo en torno del ave está imbuido en el modo como los qom entienden el *lqui'i* de las personas, esto es, aquello que da vitalidad, fuerza y cognición, pero también apariencia física. La escarificación con hueso de ñandú o el uso de sus plumas y grasa coloca en contacto a la persona con el *lqui'i* del ave, o sea, su padre, *mañiq lta'a*. De la misma forma que apelar al ñandú en plegarias y cantos es hacerlo a las cualidades de resistencia y velocidad asociadas al ave, así como remitirse a la pradera es hacerlo al sustento en la caza-recolección o el «andar como antes». De lo que se trata aquí es de arbitrar medios de contacto con la alteridad. De modo que lo simbólico no sería un costado especular o una representación de algo real, sino otra forma de presencia de lo real. Es cierto que la relevancia del ave, en estos contactos con la alteridad, tiene que ver con transformaciones a nivel personal que estos encuentros son capaces de producir. Tímidos muchachos devienen en extrovertidos danzarines u oradores, así como débiles se vuelven enérgicos, temerosos se vuelven valientes y bravos oponentes se amansan. Pero también con transformaciones a otros niveles —mitológico, estacionales, estilos colectivos de vida—, ya que el ave remite al devenir de la estación seca y la retomada de la vida de marisca en la pradera, englobados por las relaciones entre abundancia y carencia. Entonces, el cambio que los qom buscan abordar y comprender, en el marco de los encuentros festivos, no es el inserto en la noción de progreso hacia relaciones sociales cada vez más complejas, sino el relativo a la alternancia entre los extremos de la abundancia y carencia, en cuanto categorías tanto de la ecología regional como del pensamiento indígena. De modo que, abundancia y carencia se constituyen en parámetros del mundo, la persona y sus afectos, más allá de la vida económica en el Chaco. Así, tener o no tener —poder de curar, salud, influencia sobre otros, capacidad para bailar o cazar, orar, alimentos, presas, etc.— son los estatutos en los que se dirime la vida para los qom y que pueden

ser mediados por la compasión (*achoxoden*) de quien ostenta poder y las rogativas de quien lo desea. Aquí la importancia para los qom de la figura del ñandú y la pradera en sus celebraciones y memorias.

## AGRADECIMIENTOS

Agradezco a quienes fueron mis interlocutores en el proceso de elaboración de este trabajo. En particular a mis anfitriones de las comunidades qom de Olla Quebrada, El Espinillo y Villa Río Bermejito (provincia de Chaco, Argentina), a los colegas del Núcleo de Etnografía Amerindia (ICA-UBA) dirigido por la Dra. Florencia Tola, y a los profesores Andrés Laguens y Luis Cayón. Asimismo, agradezco a las instituciones que proporcionaron su apoyo en distintas instancias de las investigaciones que concluyeron en este trabajo, CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) y CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas).

## 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/>).

## REFERENCIAS

ARENAS, Pastor y Gustavo PORINI (2009). *Las aves en la vida de los tobas del oeste de Formosa, Argentina*. Asunción (Paraguay): Editorial Tiempo de Historia.

ARENAS, Pastor y José BRAUNSTEIN (1981). Plantas y animales empleados en paquetes y otras formas de la magia amorosa entre los Tobas taksik. *Parodiana*, núm. 1, pp. 149-169.

- ARNOTT, John (1935). La vida amorosa y conyugal de los indios del Chaco. *Revista Geográfica Americana*, vol. 3, pp. 293-303.
- BALÉE, William (1989). Cultura e vegetação da Amazônia brasileira. En: Walter Neves (ed.). *Biología e Ecología humana na Amazônia: avaliação e perspectivas*. Belém: Museu Paraense E. Goeldi, pp. 95-109.
- BARQUEZ, Rubén (1997). *Viajes de Emilio Budin: la expedición al Chaco, 1906-1907*. Tucumán: Sociedad Argentina para el Estudio de los Mamíferos.
- BARÚA, Guadalupe (2019). La presencia velada de los hombres-ave en la corporalidad actual de los varones wichí. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, vol. 34, núm. 58, pp. 249-267.
- BARTOLOMÉ, Leopoldo (1972). Movimientos milenaristas de los aborígenes chaqueños entre 1905 y 1933. *Suplemento Antropológico*, vol. 7, núms. 1-2, pp. 106-121.
- BRAUNSTEIN, José (1983). *Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- BUCHER, E. H. (1982). Chaco and Caatinga: South American Arid Savannas, Woodlands and Thickets. En: Brian J. Huntley y Brian H. Walker (eds.). *Ecology of Tropical Savannas*. Berlín, Heidelberg: Springer, pp. 48-79.
- BUCKWALTER, Alberto (2013). *Vocabulario Toba*. Segunda edición revisada. Elkart e Indiana: Mennonite Board of Missions & Charities.
- CALAVIA SÁEZ, Óscar y Barbara ARISI (2013). La extraña visita: por una teoría de los rituales amazónicos. *Revista Española de Antropología Americana*, núm. 43, pp. 205-222.
- CANALS FRAU, Salvador (1943). Los aborígenes del Valle de Salta en el siglo XVI. *Anales del Instituto de Etnografía Americana de la Universidad Nacional de Cuyo*, núm. 43, pp. 207-248.

- CAYÓN, Luis (2011). Alianza perpetua. Bases del manejo ecológico en el noroeste amazónico. *Avá*, núm. 19, pp. 135-163.
- CERIANI CERNADAS, César y Silvia CITRO (2005). El movimiento del Evangelio entre los tobas del Chaco argentino. Una revisión histórica y etnográfica. En: Bernardo Guerrero Jiménez (ed.). *De indio a hermano. Pentecostalismo indígena en América Latina*. Iquique: El Jote Errante-Campus Universidad Arturo Prat, pp. 111-170.
- CITRO, Silvia (2005). El análisis de las performances: Las transformaciones de los cantos-danzas de los toba orientales. En: Pablo Chamber y Guillermo Wilde (eds.). *Simbolismo, ritual y performance*. Buenos Aires: s. e., pp. 83-119.
- CITRO, Silvia y Adriana CERLETTI (2012). «Las danzas aborígenes siempre fueron en ronda»: Música y danza como signo de identidad en el Chaco argentino. En: Silvia Citro y Patricia Aschieri (eds.). *Cuerpos en movimiento. Antropologías de y desde las danzas*. Buenos Aires: Biblos, pp. 139-168.
- CORDEU, Edgardo (1970). Aproximación al horizonte mítico de los tobas. *Runa: Archivo para las Ciencias del Hombre*, vol. 12, núms. 1-2, pp. 67-176.
- CRUZ, Luis María de la (1998). *¿Qué pasó con los pastizales que vio Astrada? Productividad y degradación ambiental en la región del Pilcomayo medio*. Maestría de Gestión Ambiental. Resistencia: Universidad Nacional del Nordeste.
- DESCOLA, Philippe (1994). Pourquoi les Indiens d'Amazonie n'ont-ils pas domestiqué le pécarí? Généalogie des objets et anthropologie de l'objectivation. En: Bruno Latour y Pierre Lemonnier (eds.). *De la préhistoire aux missiles balistiques*. París: La Découverte, pp. 329-344.
- DESCOLA, Philippe (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Biblioteca de Antropología. Buenos Aires: Amorrortu.

- DOBRIZHOFFER (1968 [1784]). *Historia de los Abipones*. Resistencia: Imprenta de la Universidad Nacional del Litoral.
- FABIAN, Stephen (1992). *Space-Time of the Bororo of Brazil*. Gainesville: University Press of Florida.
- FAUSTO, Carlos y Eduardo GOES NEVES (2018). Was there ever a Neolithic in the Neotropics? Plant familiarisation and biodiversity in the Amazon. *Antiquity*, vol. 92, núm. 366, pp. 1604-1618.
- FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo (1851). *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra-firme del mar océano*. Tercera parte. Madrid: Imprenta de la Real Academia de la Historia.
- GÓMEZ, Cecilia Paula (2017). Notas para una cartografía oral del cielo entre los tobas del oeste formoseño. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, vol. 46, núm. 2, pp. 311-329.
- GORDILLO, Gastón (2004). *Landscapes of Devil: Tensions of Place and Memory in the Argentinean Chaco*. Durham: Duke University Press.
- GORDILLO, Gastón (2010). Historias de los bosques que alguna vez fueron pastizales: La producción de la naturaleza en la frontera argentino-paraguaya. *Población y Sociedad*, vol. 17, núm. 1, pp. 59-79.
- GOW, Peter (2001). *An Amazonian Myth and Its History*. Nueva York: Oxford University Press.
- GRUBB, Wilfred (1913). *An Unknown People in an Unknown Land*. Londres: Seeley.
- GUEVARA, José (1836 [1767]). *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán, por el padre Guevara, de la Compañía de Jesús*. Buenos Aires: Imprenta del Estado.
- HAY, Alexander Rattray (1928). *The Indians of South America and the Gospel*. Nueva York: Fleming H. Revell Company.

- HECKENBERGER, Michael (1996). *War and Peace in the Shadow of Empire: Sociopolitical Change in the Upper Xingu of Southeastern Amazonia, A.D. 1250-2000*. Tesis de doctorado. Pittsburgh: University of Pittsburgh.
- LATHRAP, Donald W. (1968). The «Hunting» Economies of the Tropical Forest Zone of South America: An Attempt at Historical Perspective. En: Richard Lee y Irene De Vore. *Man the Hunter*. Londres: Routledge, pp. 23-39.
- LEHMANN-NITSCHKE, Roberto (1924). Mitología Sudamericana X. La Astronomía de Los Tobas [Segunda Parte]. *Revista Del Museo de La Plata*, núm. 28, pp. 181-209.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (2010). *Mitológicas. De la miel a las cenizas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- LOEWEN, Jacob, Alberto BUCKWALTER y James KRATZ (1965). Shamanism, Illness, and Power in Toba Church Life. *Practical Anthropology*, núm. 12, pp. 250-280.
- LÓPEZ, Alejandro y Agustina ALTMAN (2017). The Chaco Skies. A Socio-Cultural History of Power Relations. *Religion and Society*, vol. 8, núm. 1, pp. 62-78.
- LÓPEZ, Alejandro y Sixto GIMÉNEZ BENÍTEZ (2007). The Milky Way and its Structuring Functions in the Worldview of the Mocoví of Gran Chaco. *Archaeologia Baltica*, núm. 10, pp. 21-24.
- LORANDI, Ana María (1983). Mitayos y mitmaqunas en el Tawantinsuyu meridional. *Histórica*, vol. 7, núm. 1, pp. 3-50.
- MARTÍNEZ, Gustavo (2010). Enfermedades y entidades anímicas del entorno natural. Etiologías religioso-rituales y espacio-ambientales entre los toba del Chaco Central, Argentina. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 5, núm. 2, pp. 189-221.
- MARTÍNEZ, Gustavo (2013). Use of fauna in the traditional medicine of native Toba (qom) from the Argentine Gran Chaco region: an ethnozo-

- logical and conservationist approach. *Ethnobiology and Conservation*, núm. 2, pp. 1-43.
- MEDRANO, Celeste (2017). Ornito-sociocosmología Qom o las aves en la vida de los Tobas. *El Hornero*, vol. 32, núm. 1, pp. 165-178.
- MEDRANO, Celeste y Cintia Natalia ROSSO (2016). El ñandú (*Rhea americana*): ¿una especie etnobiológica clave para los qom del gran Chaco argentino? *Revista Chilena de Ornitología*, vol. 22, núm. 1, pp. 51-63.
- MESSINEO, Cristina (2014). Arte verbal qom: consejos, rogativas y relatos de El Espinillo (Chaco). Buenos Aires: Rumbo Sur/Ethnographica.
- MÉTRAUX, Alfred (1939). *Myths and Tales of the Matako Indians (the Gran Chaco, Argentina)*. Göteborg: Walter Kaudern.
- MÉTRAUX, Alfred (1944). Estudios de etnografía chaqueña. *Anales del Instituto de Etnografía Americana de la Universidad Nacional de Cuyo*, tomo 5, pp. 263-314.
- MÉTRAUX, Alfred (1946a). Ethnography of the Chaco. En: Julian Steward (ed.). *Handbook of South American Indians*. Vol. 1. Washington D. C.: U. S. Government Publishing Office, pp. 197-370.
- MÉTRAUX, Alfred (1946b). *Myths of the Toba and Pilagá Indians of the Gran Chaco*. Philadelphia: American Folklore Society.
- MILLER, Elmer (ed.) (1999). *Peoples of the Gran Chaco*. Westport, Connecticut: Bergin & Garvey.
- MILLER, Elmer (1979). *Los tobas argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*. México: Siglo Veintiuno.
- MORELLO, Jorge, Walter PENGUE y Andrea RODRÍGUEZ (2013). Un siglo de cambios de diseño del paisaje: el Chaco argentino. *Medio Ambiente y Urbanización*, vol. 79, núm. 1, pp. 25-64.

- OLIVETO, Lía Guillermina (2021). ¿De qué nación son? Respuestas imposibles de testigos indígenas en los tiempos iniciales de la colonización de Charcas. *Diálogo Andino*, núm. 65, pp. 81-92.
- PALAVECINO, Enrique (1970). Mitos de los indios tobas. *RUNA: Archivo para las Ciencias del Hombre*, vol. 12, núms. 1-2, pp. 177-197.
- PAUCKE, Florián (1942 [1778]). *Hacia allá y para acá: una estada entre los indios mocobíes, 1749-1767*. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz (2015). *Festa e guerra*. Tese (Livre Docência). Sao Paulo: Universidade de São Paulo.
- RIVAL, Laura (2015). *Transformaciones bnaoranis: frontera, cultura y tensión*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Abya-Yala.
- RIVERA ANDÍA, Juan Javier (2012). A partir de los movimientos de un pájaro... La «danza de la perdiz» en los rituales ganaderos de los Andes peruanos. *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 42, núm. 1, pp. 169-185.
- ROBLEDO, Emilio (2021). *Influencia y mimesis de la piel-espejo: etnografía toba (qom) dapiguem'ec*. Tesis de doctorado. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- ROOSEVELT, Anna (1980). *Parmana: Pre-historic Maize and Manioc Subsistence along the Amazon and the Orinoco*. Nueva York: Academic.
- SAHLINS, Marshall (1985). *Islands of History*. Chicago: University of Chicago Press.
- SÁNCHEZ, Orlando (2006). *Rasgos culturales de los tobas*. Editado por Samuel Almada. Buenos Aires: Programa con Pueblos Originarios, ISE-DET.
- SÁNCHEZ LABRADOR, José (1910 [1770]). *El Paraguay católico*. Buenos Aires: Imprenta de Coni Hermanos.

- SCARPA, Gustavo y Cintia ROSSO (2022). Plantas empleadas como amuletos de animales entre guaycurúes del Gran Chaco argentino: una praxis de la homologación ontológica animista. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, vol. 31, núm. 1, pp. 1-22.
- SCHINDLER, Helmut (1985). Equestrian and Non-Equestrian Indians of the Gran Chaco during the Colonial Period. *Indiana*, núm. 10, pp. 451-464.
- SERVIN, Ana Cecilia, Laura PÉREZ JIMENO y Julieta SARTORI (2022). Presencia de *Rhea americana* en sitios arqueológicos vinculados a los ambientes ribereños del sistema Paraná-Paraguay (Argentina). *Comechingonia. Revista de Arqueología*, vol. 26, núm. 1, pp. 115-143.
- STEWART, Julian (1946). *Handbook of South American Indians*. Washington D. C.: U. S. Government Publishing Office.
- SWANSON, Heather Anne, Marianne Elisabeth LIEN y Gro B. WEEN (eds.) (2018). *Domestication Gone Wild: Politics and Practices of Multispecies Relations*. Durham, NC: Duke University Press.
- TOLA, Florencia (2012). *Yo no estoy solo en mi cuerpo*. Buenos Aires: Biblos/Culturalia.
- TOLA, Florencia (2023). *Imágenes, palabras y sueños*. Buenos Aires: Natas Editora.
- TOLA, Florencia y Emilio ROBLEDO (2022). Danzas de alabanza (Praise dances): Pentecostal ritual or shamanic resurgence? En: César Ceriani Cernadas, Élise Capredon y Minna Opas (eds.). *Indigenous Churches: Anthropology of Christianity in Lowland South America*. Londres: Macmillan, pp. 131-154.
- URTON, Gary (2022). *El cosmos andino*. Lima: El Lector.
- VILAÇA, Aparecida (2007). Cultural Change as Body Metamorphosis. En: Carlos Fausto y Michael Heckenberger (eds.). *Time and Memory in Indigenous Amazonia: Anthropological Perspectives*. Gainesville: University Press of Florida, pp. 169-193.

- VILAÇA, Aparecida (2016). Versions versus Bodies: Translations in the Missionary Encounter in Amazonia. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, vol. 13, núm. 2, pp. 1-14.
- VILLAGRA CARRON, Rodrigo (2011). Del Vaingka al Choqueo. Sociabilidad y ritual de los angaité a partir de la colonización del Chaco (1880). *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 97, núm. 2, pp. 319-342.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (1996). Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, vol. 2, núm. 2, pp. 115-144.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2002a). Imagens da Natureza e da Sociedade na Amazônia. En: *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. Sao Paulo: Cosac Naify, pp. 317-344.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2002b). O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. En: *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. Sao Paulo: Cosac Naify, pp. 181-264.
- WRIGHT, Pablo (2015). Sueño, shamanismo y Evangelio en los Qom (Tobas) del Chaco argentino. *Sociedad y Religión*, vol. 44, núm. 25, pp. 30-61.
- YVINEC, Cédric (2019). Inventing a New Verbal Art from Traditional Issues. En: Juan Javier Rivera Andía (ed.). *Non-Humans in Amerindian South America. Ethnographies of Indigenous Cosmologies, Rituals and Songs*. Oxford/Nueva York: Berghahn Books, pp. 300-325.

Fecha de recepción: 19 de septiembre de 2023.

Fecha de evaluación: 23 de noviembre de 2023.

Fecha de aceptación: 12 de febrero de 2024.

Fecha de publicación: 1 de junio de 2024.



## El cuidado de los rebaños en Isluga\*

Penelope DRANSART

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

Código ORCID: 0000-0003-0438-8586

### RESUMEN

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

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

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

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

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

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

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

## Caring for Herd Animals in Isluga

### ABSTRACT

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

### CICLOS DE TIEMPO Y ESPACIO EN ISLUGA

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

---

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

---

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

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

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



FIGURA 1. Lugares asociados con Tunupa.

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

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

*Quesintuu.* Otra especie de bogas.

*Quesintuu, Vmantuu.* Son dos hermanas con quien peco Tunuupa, según se cuenta en las fabulas de los indios.<sup>10</sup>

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

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

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

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

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

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

En el caso de Isluga, la gente solía pasar la mayor parte del mes de diciembre en Islug marka. La fiesta de santo Tomás era precedida por las fiestas de santa Bárbara, la Virgen de la Inmaculada Concepción, la Octava<sup>13</sup> y el Santísimo, cada una de las cuales contaba con

---

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

12 Así es la ortografía local de Uyuni.

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

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

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

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

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

---

14 Doña Natividad y don Marcos compartieron esta información conmigo.

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

---

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

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

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

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

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

---

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

Las actividades dedicadas al cultivo de quinua y papas incluyen:

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

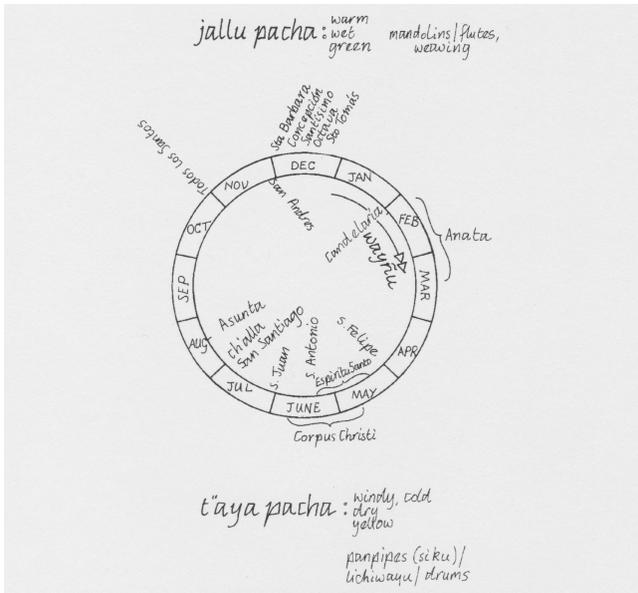


FIGURA 2. El ciclo ritual anual en Islaya.

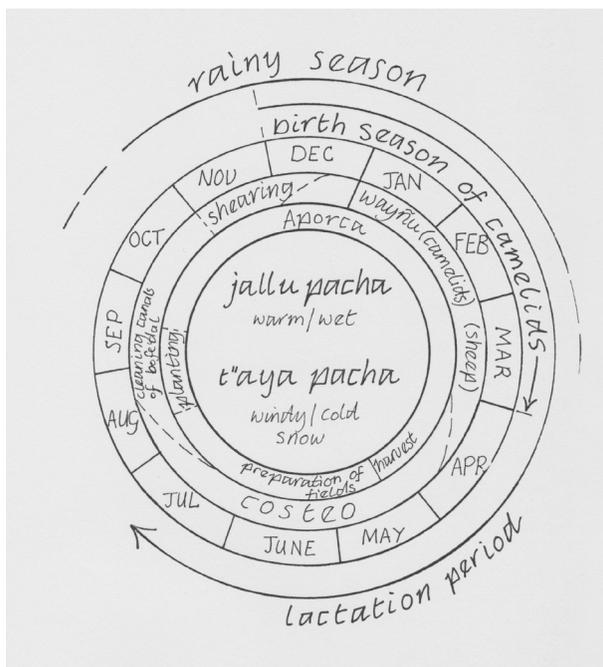


FIGURA 3. El ciclo de actividades pastoriles y agrícolas en Isluga.

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

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

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

---

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

## EL CARÁCTER DE LA TIERRA EN ISLUGA

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

---

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

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

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

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

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

## **JUTURI**

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

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



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

### CHULLPA / THAQSU / QALA

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

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

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

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

---

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

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

### *MALLKU QULLU / T'ALLA QULLU*

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### COMPOSICIÓN DEL REBAÑO Y PROPIEDAD DE LOS ANIMALES

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

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

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

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

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

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

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

## LA CLASIFICACIÓN DE LOS CAMÉLIDOS EN ISLUGA

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

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

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

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

TABLA 1. La clasificación de camélidos en Isluga

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

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

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

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

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

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

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

Y los compara con:

*wywa*: «animal domesticado» [i.e. «animal criado»]  
*qachu*: «hembra»  
*urqu*: «macho»<sup>25</sup>

---

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

TABLA 2. Las edades de los camélidos en Isluga

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

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

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

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

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

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

## LOS NOMBRES DE LOS CAMÉLIDOS

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

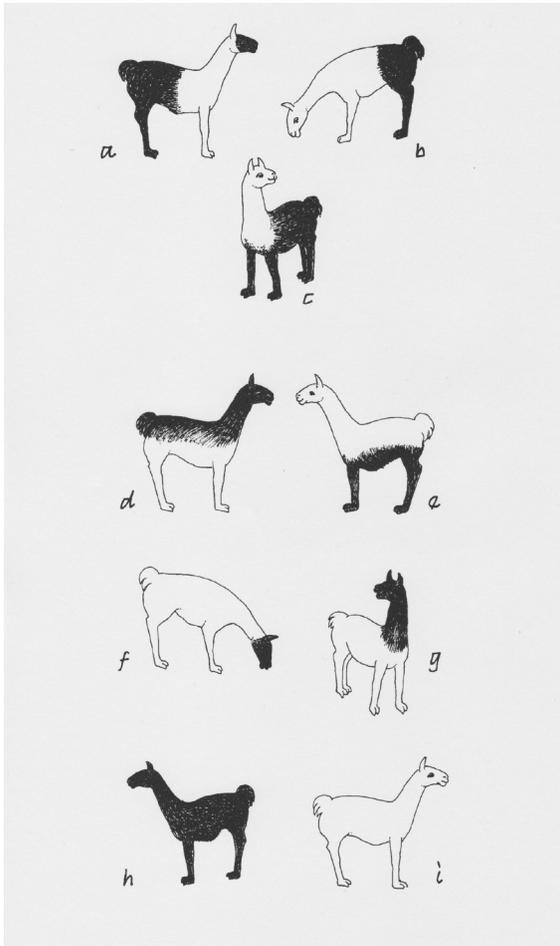


FIGURA 5. Nomenclatura de camélidos en Isluga: (a) *sansi allqa*, (b) *kayti allqa*, (c) *allqa*, (d) *paru*, (e) *linkwaru*, (f) *mulluchi*, (g) *chivana*, (h) *llunka*, (i) *timpla*.

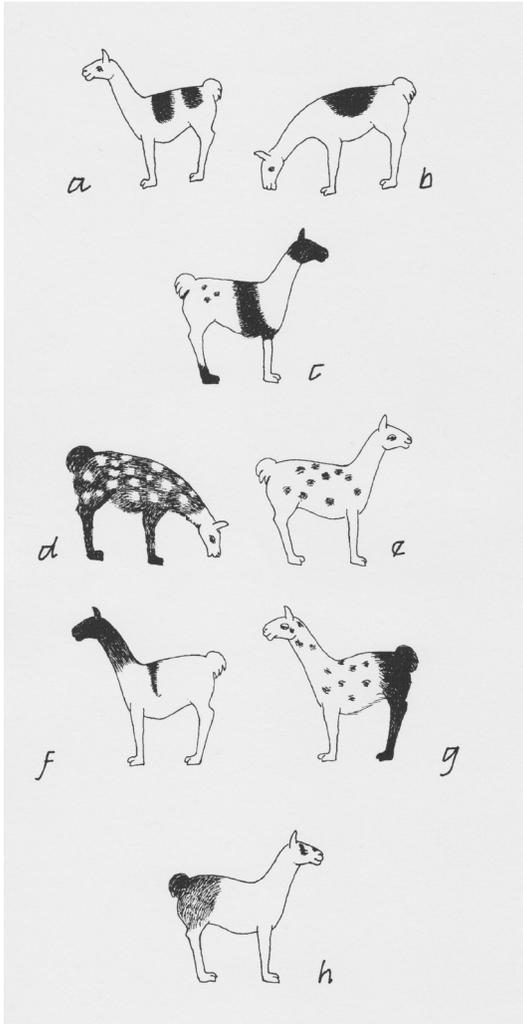


FIGURA 6. Nomenclatura de camélidos en Isluga: (a) *pallarisa*, (b) *wankalli*, (c) *saliman wankalli*, (d) *jawas p''aqalli*, (e) *puku t'axllu*, (f) *chimputa*, (g) *t'axllu allqa*, (h) *llanamati*.

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

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

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

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

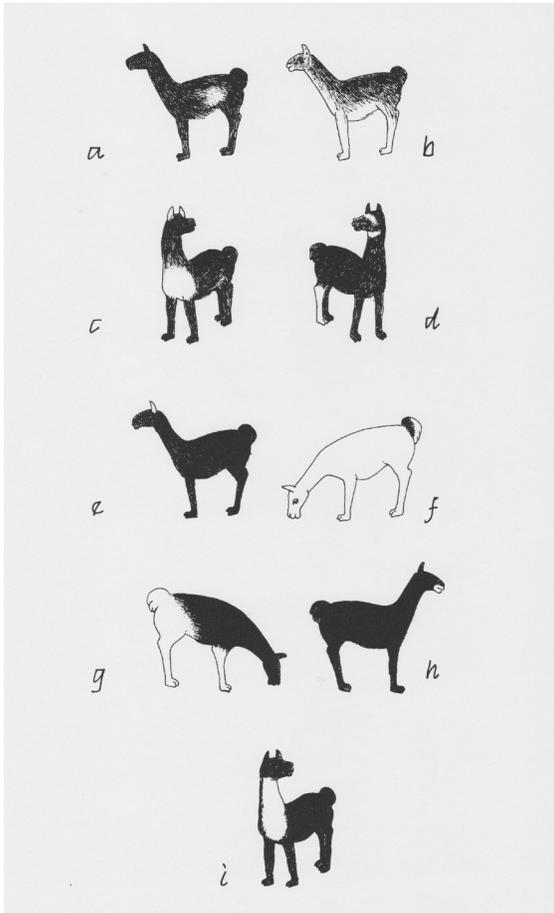


FIGURA 7. Nomenclatura de camélidos in Isluga: (a) *ch'ila ch'umpi*, (b) *wanaku*, (c) *qullqini*, (d) *phaxsini*, (e) *qullq jinchu*, (f) *chingi*, (g) *sarqa*, (h) *q'ach'uma*, (i) *limachiru*.

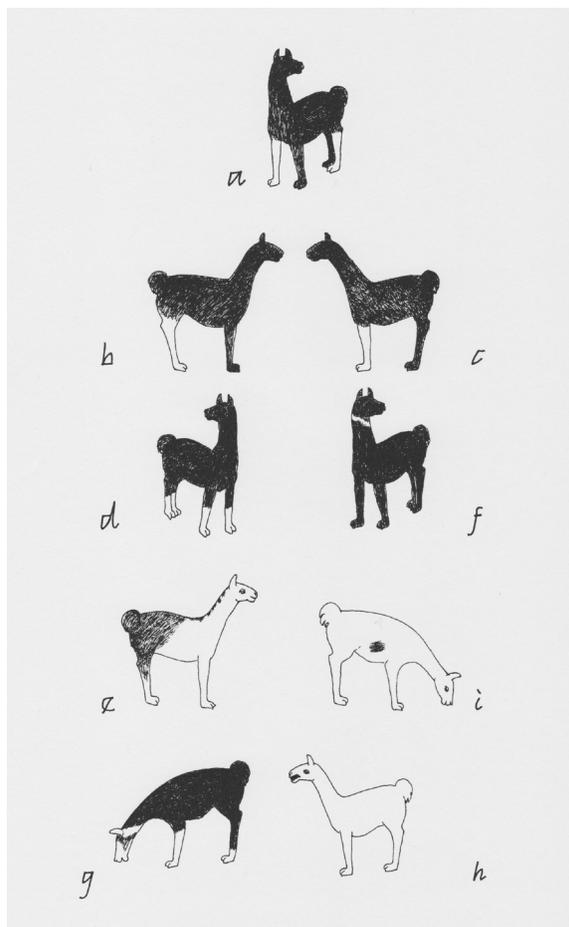


FIGURA 8. Nomenclatura de camélidos en Isluga: (a) *kalsaru*, (b) *charaju*, (c) *parjanqhu* (o *ch'uch'ullu* o *panadera*), (d) *ntasani*, (e) *walkesani*, (f) *trinsan allqa*, (g) *wistallani*, (h) *k'ili*, (i) *trumpiñu*.

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

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

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

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

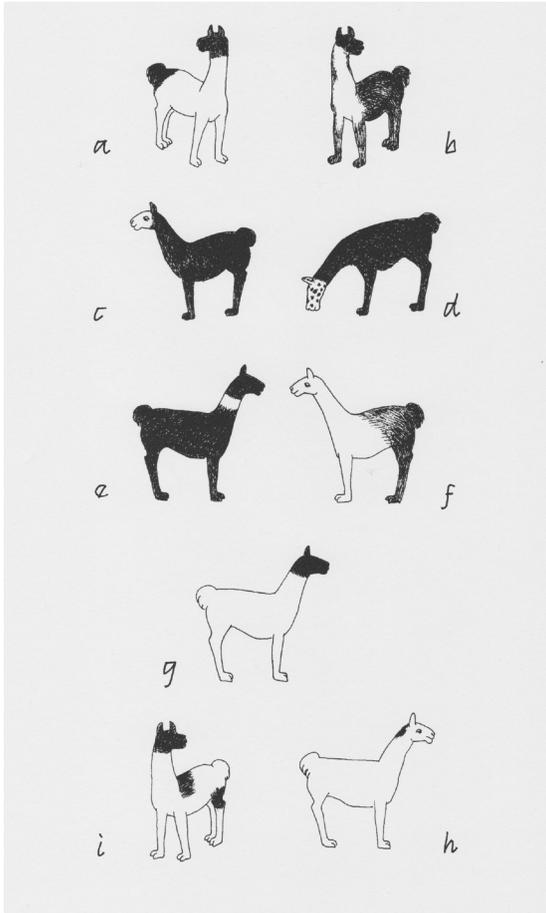


FIGURA 9. Nomenclatura de camélidos en Isluga: (a) *irpa wallata*, (b) *such'urqa*, (c) *ajuya*, (d) *chullumpi*, (e) *kanturi*, (f) *ajila*, (g) *qillwa*, (h) *tyutti*, (i) *liqi*.

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

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

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

## CAMÉLIDOS, VELLÓN Y AGUA

Los términos derivados de la nomenclatura de aves son evidentemente importantes para nombrar a los camélidos en Isluga. A modo de recapitulación, los nombres compartidos por las aves y los camélidos se presentan en la tabla 4. Por supuesto, hay otras aves que se pueden observar en Isluga. Entre aquellas que frecuentan las zonas secas se encuentran el *kullu-kullu* (tórtola, paloma); *q'acha*, un pequeño pájaro naranja con cabeza y alas negras, cuyo canto en agosto y septiembre anuncia que es hora de sembrar quinua y papas; *kimla* (perdiz) y *suri* (el avestruz andino). Entre aquellas que frecuentan los bofedales se encuentran el *llak-llak* (un pato), *lap'ara* (un ibis) y *unkayllu*. No he escuchado que estos nombres se aplicaran a camélidos. Sin embargo, llama la atención que muchos de los nombres de aves también utilizados para camélidos sean aves de zonas húmedas. Estos nombres están indicados con un asterisco en la tabla 4.<sup>27</sup>

---

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

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

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

Nota: \* Indica un ave asociada con el agua.

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

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

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

—¿Y sale agua de ahí?

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

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

---

28 Martínez (1976, p. 284).

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

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

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

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

## CONFLICTO DE INTERESES

La autora declara no tener conflicto de intereses.

## COPYRIGHT

2024, la autora.

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

## REFERENCIAS

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

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

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

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

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

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

Fecha de recepción: 4 de julio de 2023.

Fecha de evaluación: 10 de octubre de 2023.

Fecha de aceptación: 22 de diciembre de 2023.

Fecha de publicación: 1 de junio de 2024.



## 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 cuarzos 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 llameros 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 llameros, 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-Beyssac 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 *kenyuri*. 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 anoecer, 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 *chimpus* 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.
- BOUYSSÉ-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). *Zoarqueología de Camélidos*, Grupo de Zoarqueología 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.

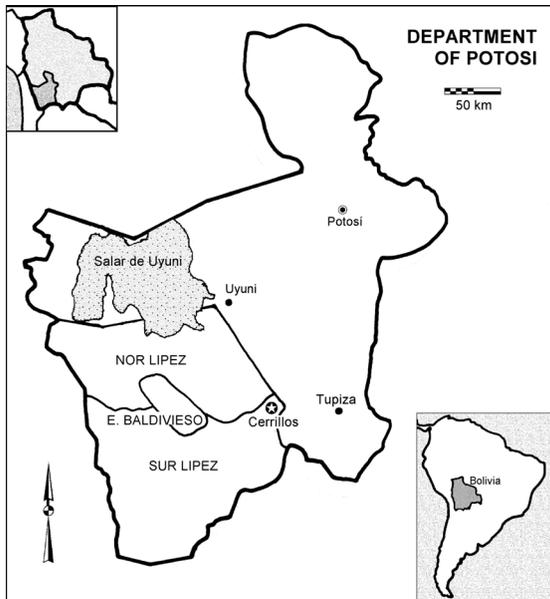


FIGURA 1. El cantón Cerrillos en el altiplano sur andino.

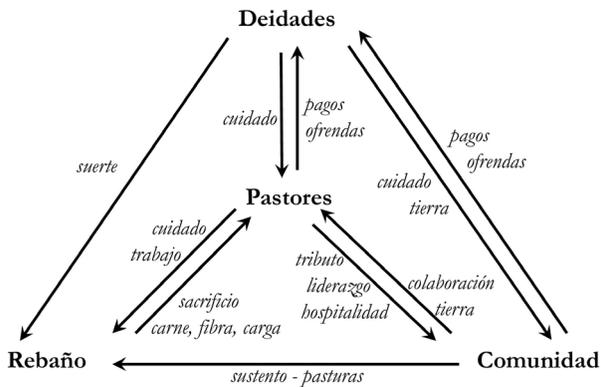


FIGURA 2. El pastoreo como interacción social entre pastores, rebaños y deidades.

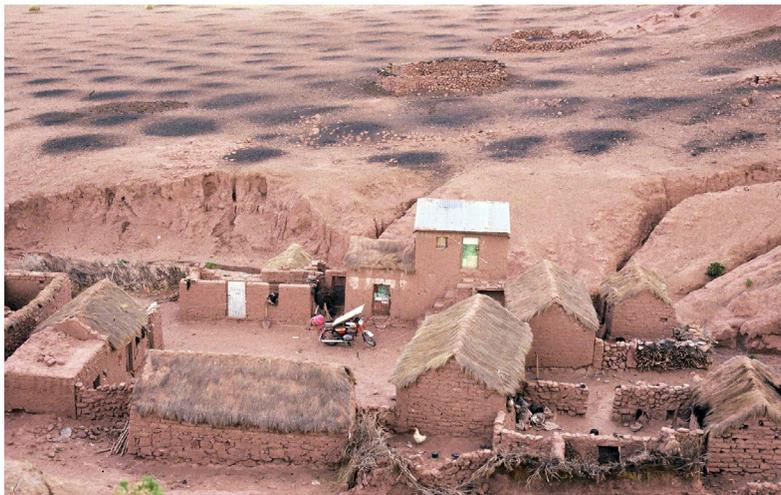


FIGURA 3. Una vivienda pastoril en Cerrillos. Nótese el dormitorio de las llamas a la izquierda de la casa, marcado por acumulaciones de guano.



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

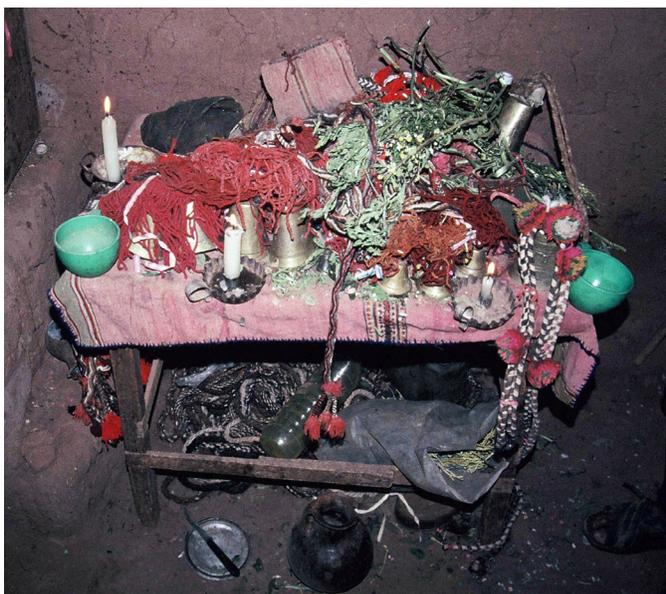


FIGURA 5. Mesa con la parafernalia ritual al interior del *cavillu*.

## El cambio climático y el desasosiego animal en la cordillera de Vilcanota, Perú\*

Allison CAINE

Departamento de Antropología -  
Universidad de Wyoming (Wyoming, Estados Unidos)  
[acaine@uwyo.edu](mailto:acaine@uwyo.edu)

Código ORCID: 0000-0003-2054-4729

### RESUMEN

Este artículo examina el impacto del cambio climático en las comunidades andinas de la sierra través del lente de las relaciones entre personas y animales. Los pastores andinos y sus animales coproducen formas jerárquicas, cooperativas y antagónicas de interacción social, mediadas a través de la comunicación entre personas y animales. Considerando las condiciones de sequía frecuente y las interrupciones en los

\* Traducción modificada de un artículo publicado originalmente por Taylor & Francis en *Ethnos* el 6 de noviembre del 2022, disponible en línea: <http://www.tandfonline.com/10.1080/00141844.2022.2142266>. Traducción a cargo de María Zapata Poveda (Universidad de Wyoming).

patrones de migración estacional, el quiebre en las prácticas comunicativas entre personas y animales alerta a los pastores de los cambios socioecológicos más extensos. Muestro esta dinámica al seguir la cadena de eventos que causan las interrupciones: primero, a medida que surge en los encuentros diarios de pastoreo y luego, a medida que se extiende e impacta las discusiones a nivel comunitario sobre el futuro del pastoreo en la sierra de los Andes. Me baso en el lenguaje de pastoreo del quechua y tradiciones mitológicas quechuas para mostrar cómo las prácticas de microinteracción entre personas y animales reflejan un entendimiento más amplio de las jerarquías dentro de la socialidad junto con sus límites en las ontologías andinas, y a su vez brindan información sobre los procesos localizados de fragmentación socioecológica iniciados por cambios en el clima. Sugiero que el concepto andino de desasosiego o inquietud (*k'ita*) provee de una analítica provocativa para evaluar los impactos del cambio climático global.

**PALABRAS CLAVE:** *Perú, cambio climático, multispecies, domesticación, comunicación*

## **Herding at the Edges: Climate Change and Animal Restlessness in the Peruvian Andes**

### **ABSTRACT**

This article examines the impacts of climate change on high-elevation Andean communities through the lens of human-animal relations. Andean herders and their animals coproduce hierarchical, cooperative, and antagonistic forms of social interaction, mediated through human-animal communication. In the context of frequent drought conditions and disruptions to seasonal migration patterns, the breakdown of communicative practice between humans and animals alerts herders to broader socioecological changes. I illustrate this dynamic by following the chain of disruption: first as it emerges in daily herding encounters, and then as it ripples outward to impact community-level discussions on the future of pastoralism in the Andean highlands. I draw from Quechua herding lexicons and myth traditions to show how microinteractional practices between humans and animals reflect broader understandings

of hierarchical sociality and its limits in Andean ontologies and provide insight into the localised processes of socioecological fragmentation initiated by climatic changes. I suggest that the Andean concept of restlessness (*k'ita*) provides a provocative analytic for evaluating the impacts of global climate change.

**KEYWORDS:** *Peru, climate change, multispecies, domestication, communication*

## INTRODUCCIÓN

AL FINAL DE LA ESTACIÓN SECA (*q'ara timp'u*) en las comunidades de la sierra de la cordillera de Vilcanota, la prolongada ausencia de lluvia y el marcado frío nocturno hacen que los pastizales adquieran un color marrón polvoriento y pálido. En 2015 las lluvias se retrasaron casi un mes y las laderas estaban notablemente más secas que en temporadas pasadas. Como resultado, los animales estaban cada vez más hambrientos e inquietos, frustrando así los esfuerzos de los pastores encaminados a evitar que invadieran los pastos vecinos. De acuerdo con los pastores de Chillca, estas fallas en la comunicación entre personas y animales —cuando las alpacas, ovejas y llamas dejan de escuchar los silbidos y gritos plañideros de las personas— son señal de que es hora de cambiar de pastizal. Bajo condiciones normales, estos momentos de tensión entre personas y animales iniciarían la migración anual desde los humedales alimentados por glaciares a los pastos del valle alimentados por las lluvias. Sin embargo, a medida que el cambio climático global provoca períodos de sequía más frecuentes y prolongados en la parte alta de la sierra de los Andes,<sup>1</sup> los pastores de Chillca han tenido que retrasar sus

---

1 Las fluctuaciones en las precipitaciones anuales (al inicio de la estación, así como la regularidad, cantidad e intensidad) y los períodos más largos de sequía han sido ampliamente observados en los Andes en la última década tanto por miembros de la comunidad local como por investigadores especializados en el clima

migraciones y continuar pastoreando a sus animales en pastizales cuyos recursos se agotan por más tiempo del que los animales pueden tolerar. Los animales, en respuesta, se tornan cada vez desasosgados (*ke'ita*): se rehúsan a ser restringidos y deambulan en busca de pastos menguantes hacia pastos y cultivos de papa vecinos, donde se convierten en fuente de amargas discusiones y acusaciones de robo, negligencia y egoísmo entre familias. Para cuando las lluvias regresaron, la comunidad de Chillca estaba al límite, lo que culminó en una discusión comunitaria sobre la necesidad de subdividir los pastos comunales en parcelas individuales.

Este ensayo considera las interacciones de pastoreo como encuentros cognitivos, a través de los cuales mundos se originan y se reconocen como tales. Anclando mi análisis de la práctica de pastoreo en las ontologías andinas de relación más genéricas y sus fallas, exploro el trabajo de pastoreo de animales como una práctica de mantener seres dentro de sus relaciones naturales (i.e.: estar-en-relación), un tipo de práctica que se vuelve cada vez más difícil en un clima cambiante. En el seno de mi investigación están los agitados vagabundeos de los animales, en particular de las alpacas y de las ovejas. Pregunto: ¿qué podemos aprender de las ovejas y las alpacas que muestran signos de desasosiego? ¿Cómo los propios pastores logran entender a los animales difíciles de manejar en las ecologías andinas? Basándome en el lenguaje quechua del pastoreo en los Andes, este ensayo analiza las prácticas antagónicas de mantener límites (*hark'ay*, obstruir) y excederlos (*ke'ita*, desasosiego, inquietud) para reflexionar sobre las maneras en que las ecologías andinas se mantienen cohesionadas, y cómo se desmoronan en una era de cambio climático. Contextualizados dentro de una ontología más amplia de las jerarquías en la socialidad en los Andes, fallas en la interacción entre los seres sociales indican una interrupción caótica

---

(Haylock et al., 2006; Seth et al., 2010; Perry et al., 2014; Perry et al., 2017; Valdivia et al., 2010; Vuille et al., 2008).

que amenaza con la ruptura y el desmoronamiento de los mundos sociales. Finalmente, argumento que pensar —con y a través— la analítica del pastoreo quechua nos permite comprometernos más profundamente con los modos de práctica y reflexión establecidos, por medio de los cuales emerge el cambio ecológico, y sugiero el «desasosiego» como una analítica provocativa para considerar los cambios climáticos globales de manera más amplia, particularmente dentro de las discusiones sobre dinámicas de lo salvaje (Bubandt y Tsing, 2018) y entornos ingobernables (Krishnan et al., 2015) en una era de cambio climático.

Mis conclusiones se extraen de dos años de trabajo de campo en 2015 y 2016, durante los cuales viví en la comunidad de Chillca, Perú, y documenté las formas en que los pastores de habla quechua percibieron y consideraron las ecologías cambiantes a través de las prácticas diarias de vivir, de trabajar y del cuidado de animales. Muchos de estos meses los pasé siguiendo los pasos de las mujeres y sus animales, hasta que finalmente se me consideró lo suficientemente competente como para cuidar por mí misma de algunos animales. Mientras estudiaba las prácticas cotidianas de reconocimiento, comunicación y trabajo compartido con las cuales los pastores y sus animales coproducen su mundo vivido, me llegaron a intrigar los momentos en los que el trabajo de pastoreo se desmoronaba, y cómo estos momentos de frustración y antagonismo eran interpretados por los pastores como señales de problemas socioecológicos más amplios. En las secciones que siguen comienzo en el pasto, centrándome en las formas de sintonía mutua y compromiso comunicativo, a través de las cuales las personas y los animales crean un mundo de prácticas compartidas.

En este artículo mantengo un enfoque analítico deliberado sobre estos encuentros cotidianos, eligiendo encargarme de una «etnografía de espacios pequeños» (Canessa, 2012): analizando encuentros íntimos espontáneos en lugar de rituales más formalizados, reconociendo que es «en la insignificante y sencilla intimidad del día

a día» que las relaciones de poder e historia entre varias especies se (re)producen y cuestionan colaborativamente (Canessa, 2012, p. 25).<sup>2</sup> En su trabajo conjunto los pastores reconocen que sus animales son seres sociales conscientes y con motivaciones, pero también buscan mantener una posición jerárquica desde la cual guiar el movimiento de los animales. En las secciones subsiguientes, exploro el análisis que los pastores usan para describir animales rebeldes y explico cómo las relaciones entre personas y animales comienzan a desmoronarse. Posteriormente situo estos encuentros tanto dentro de una ontología más general de socialidad desordenada como de sus peligros, y asimismo como historias localizadas de colectivos de personas, de animales y paisajísticos. En la sección final, exploro las amplias posibilidades de una analítica del desasosiego (*k'ita*) y sus connotaciones en una socialidad ingobernable dentro del ámbito discursivo más amplio del cambio climático global.

## I. JERARQUÍAS DENTRO DE LA SOCIALIDAD EN LOS ANDES

Las analíticas sobre el entrelazamiento se han movido firmemente al frente del conjunto de herramientas para el estudio de fenómenos antropológicos en las últimas décadas, ya que la antropología y los campos afines en las ciencias sociales y las humani-

---

2 No siempre hay una distinción clara entre los ámbitos de la práctica ritual y la vida cotidiana, particularmente en el cuidado de los animales del rebaño. Los estudios sobre los rituales de pastoreo andinos atestiguan las poderosas modalidades de comunicación que producen las relaciones humano/animal en los encuentros ritualizados (Arnold y Yapita, 2001; Flores Ochoa, 1974, 1977; Palacios Ríos, 1977; Ricard Lanata, 2007; Rivera Andía, 2014). Juan Rivera Andía (2016, p. 170), por ejemplo, explora la producción de alteridad y jerarquía a través de la práctica ritual (particularmente a través de la modalidad del canto), revelando cómo los rituales de marcado de ganado en el valle de Chancay en Perú delinean lo propio y lo ajeno al romper y reinscribir los límites de humano/animal, madurez/juventud, rural/urbano y local/nacional.

dades se sitúan en las «zonas de contacto» (Haraway, 2008), donde la permeabilidad de los límites previamente establecidos entre personas y no personas revelan su interdependencia definitiva y su surgimiento mutuo (Kirksey y Helmreich, 2010).<sup>3</sup> La mayor atención a lo no humano también es posiblemente un reconocimiento teórico del Antropoceno (Crutzen y Stoermer, 2000), una era en la cual la actividad industrial humana alteró irreversiblemente los ecosistemas atmosféricos, oceánicos y terrestres e hizo más palpable nuestra interdependencia con las no personas. Reconocer que las personas, los animales, los lugares y sus diversos «modos de vida» (Tsing, 2015) están continuamente enmarañados en procesos de transformación mutua inevitablemente produce una discusión sobre nuestros procesos, en los cuales aportamos conjuntamente a nuestra mutua pérdida.

Las analíticas de entrelazamiento son particularmente familiares en un contexto andino, dado que se asemejan mucho y al menos articulan parcialmente las ontologías relacionales quechuas (Mannheim, 2020). Los entrelazamientos de personas, lugares y animales que conforman el mundo se reflejan en el principio organizativo quechua de *ayllu*, cuya torpe traducción (como «familia» o «territorio») revela una ambigüedad fundamental que obstaculiza los esfuerzos por separar a los seres co-constituyentes. Como articula Marisol de la Cadena (2015, p. 102), *ayllu* se conceptualiza mejor

---

3 Sin embargo, académicos indígenas y nativos han rechazado la novedad celebrada de estos enfoques, citando la centralidad del entrelazamiento como un principio organizador en las ontologías y epistemologías indígenas y nativas (Tallbear, 2011; Todd, 2016; Whyte, 2018). De hecho, los antropólogos han reconocido con anterioridad los antecedentes indígenas de las tendencias teóricas antropológicas contemporáneas, por ejemplo, enmarcando el principio central del giro ontológico como «tomando en serio» (Viveiros de Castro, 2011) o tomando «literalmente, en lugar de metafóricamente» (Cadena, 2010, p. 361) las prácticas y presuposiciones de los pueblos indígenas —aunque, cabe destacar, este enfoque es anterior al giro ontológico— (Henare et al., 2006; Ingold, 1994; Kirsch, 2006; Nadasdy, 2007; Povinelli, 1995, 2001).

como un conjunto de relaciones: lugar(es) y persona(s) «emergen dentro del *ayllu* como relacionales, y de esta condición, literalmente, ocupan su lugar». Estas relaciones se producen y se mantienen a través de un conjunto de prácticas tales como las de alimentación y las de dar de nombres, las cuales permiten que seres sociales se relacionen entre sí y que constituyan mutuamente su existencia corporal y social (Salas Carreño, 2016, p. 822). El pastoreo de animales es uno de esos ámbitos de práctica mediante el cual los seres son creados y mantenidos a través de la atención mutua continua y de las prácticas compartidas (Bugallo y Tomasi, 2012).

Sin embargo, esto no sugiere que las prácticas de pastoreo, o las relaciones entre personas y animales en términos más generales, se caractericen por una estabilidad o armonía duraderas. Una crítica central del giro ontológico y el «entrelazamiento» es, en realidad, el interés en un *típo* de alteridad radical —por ejemplo: los mundos constituidos por una relacionalidad equilibrada y armoniosa de personas, animales y paisajes— que tiende a aplanar las jerarquías históricamente situadas y las alteridades inherentes a esas relaciones (Bessire y Bond, 2014; Laidlaw, 2012; Laidlaw y Heywood, 2013; Neale y Vincent, 2017; Roberts, 2017, 2018; Rivera Andía, 2005). Las modalidades y prácticas de ambivalencia, antagonismo y violencia también son producto de —y, cabe destacar, *productoras de*— relaciones entre personas y animales (Abbink, 2003; Das, 2013; Dave, 2014; Govindrajan, 2015b, 2018; Rivera Andía, 2005; Vander Velden, 2022), así como las relaciones de parentesco consideradas de manera más amplia (Carsten, 2013; Van Vleet, 2008a, 2008b). Como escribe Radhika Govindrajan (2018, p. 4), «la reciprocidad y la conexión no implican que se deshacen las diferencias o la jerarquía», de hecho, a menudo dependen de estas. Las académicas feministas, que trabajan en prácticas de cuidado, también enfatizan cómo el cuidado «siempre está atravesado por relaciones de poder asimétricas» que organizan a los seres dentro de historias más generales de poder y privilegio (Martin et al., 2015, p. 627).

La jerarquía y las diferencias son esenciales para el tejido social de las comunidades andinas de multiespecies.<sup>4</sup> Las relaciones entre los paisajes, las personas y los animales son profundamente asimétricas: los lugares (entidades sociales ubicadas espacialmente) son más poderosos que las personas, mientras que las personas son más poderosas que los animales domesticados y los objetos. En Chillca, los lugares sociales se conocen como *pukara*, y la relación entre personas y *pukara* es de subordinación: «la gente sirve (*sirvikuy*) a los *pukara*, así—», me explicó una joven, tendiendo un plato de comida, «¿Cómo podrían no hacerlo, ¿verdad? [Los *pukara*] tienen que ser respetados (*rispitanan kashan*)». A cambio, los *pukara* brindan las condiciones de vida para las personas y los animales proporcionando sustancias vitales en forma de agua y pastos, ofreciendo protección contra el infortunio y permitiendo la reproducción de los animales. Lo que lo que conecta a personas, animales y lugares no es una humanidad compartida, sino que la alteridad de los animales y los paisajes es una característica central de sus relaciones con las personas y lo que alienta las prácticas entre ellos. Como describe Peter Gose (2018), los seres no humanos como *pukara* son «semi-sociales», caracterizados por elementos salvajes que resisten el control humano. La domesticación es necesariamente incompleta, porque esta alteridad es vital y productiva: las montañas, por ejemplo,

---

4 La estratificación jerárquica de la organización social en los Andes ha sido citada como uno de los puntos cruciales de diferenciación entre ontologías multiespecies andinas y amazónicas (Descola, 2013; Sahlins, 2014, p. 281). Catherine Allen (2016, p. 322) sugiere que esta sociabilidad jerárquica ha sido moldeada en parte por la singular historia política de los Andes, particularmente por la expansión de sociedades altamente estratificadas como el imperio Inca. Como punto crítico, lugares, animales y objetos no son considerados como personas no humanas: más bien, el mundo andino está constituido por «relaciones entre una diversidad de seres y entidades que coexisten sin tener un referente humano como algo central» (Bugallo, 2016, p. 119). Estas relaciones, tanto material como ontológico, también se extienden al mundo meteorológico (Bolton, 2022; Urton, 1988).

pueden aprovechar los recursos meteorológicos y distribuir sustancias que dan vida a través de redes ecológicas. Si bien las montañas se incorporan a las redes humanas de socialidad, la expectativa es que sea solo de manera parcial: las personas «ni esperan ni quieren el éxito completo» (Gose, 2018, p. 495).

Aquí extiendo la aplicación de Gose de lo «semi-social» de las montañas para incluir a los animales, siguiendo el ejemplo del *parte-pastor* («semi-herder») de Francisco Pazzarelli (2020). Asimismo, existen expectativas de alteridad que animan las relaciones entre personas y animales del rebaño: como articula Pazzarelli (2020, p. 90), gran parte del trabajo diario de pastoreo implica «minimizar la parte “salvaje”» del rebaño, pero nunca completamente. Los pastores esperan cierto nivel de salvajismo —a lo cual Pazzarelli (2020, 2021) caracteriza de «excesos»— de sus animales. Como describiré en detalle más adelante, mientras que los pastores a menudo buscan afirmar y mantener su control sobre los animales, también confían y esperan que la acción deseada surja intuitivamente a través de la voluntad de los mismos animales.<sup>5</sup> Me dirijo ahora a los momentos de interacción a través de los cuales las relaciones de poder y jerarquía emergen, para investigar qué sucede cuando estas dinámicas de poder se diluyen y las prácticas convencionales de relacionalidad fallan. En condiciones de sequía, los pastores ya no pueden confiar en los animales como compañeros comunicativos; y, sin embargo, en estos momentos de tensión entre animales hambrientos y personas frustradas, los animales continúan siendo interlocutores críticos al alertar a los pastores de problemas ecológicos.

---

5 La literatura sobre domesticación explora las modalidades de «confianza» (como «una combinación peculiar de autonomía y dependencia») que emergen en las relaciones humano-animal, particularmente entre los animales que pastorean (Ingold, 1994). Mientras que algunos investigadores enfatizan la cooperación entre humanos y animales de pasto (Stépanoff et al., 2017; Dransart, 2003, p. 7), otros enfatizan un espectro de relacionalidad que incluye varias formas de habituación y de «domesticación simbiótica» (Anderson, 2017).

## II. SEÑALIZACIÓN ACÚSTICA

El pastoreo de alpacas es el medio de vida predominante para las comunidades de altura de la cordillera de Vilcanota. La mayor parte de la tierra se encuentra a 4,500 metros o más, donde los suelos ácidos y con poco oxígeno permiten el cultivo de unos pocos cientos de variedades de papas y otras pocas plantas más. Todas las demás comidas son traídas desde regiones más bajas transportadas por camiones, que reemplazó a las caravanas de llamas a principios de la década del 2000. La gente obtiene gran parte de lo que necesita de sus animales: el estiércol de alpaca proporciona combustible para el hogar y fertilizante para los campos de papa, la carne de alpaca y oveja se come o vende en los mercados semanales y la comunidad corta, clasifica y vende su lana de alpaca una vez al año en el mercado internacional de lana a través de distribuidores regionales. Las llamas proporcionan transporte para las papas desde el campo hasta el punto de almacenamiento, y también se prestan a una empresa de turismo regional para llevar las mochilas de los turistas que hacen caminatas largas por el nevado Ausangate. El cuidado diario de los animales del rebaño generalmente lo manejan las mujeres del hogar, excepto las llamas macho, que son manejadas principalmente por hombres. Adicionalmente a los rebaños familiares, la comunidad también tiene un rebaño comunitario y venden la fibra para apoyar proyectos comunitarios.

Las comunidades como Chillca están orientadas tanto espacial como socialmente en torno a los animales de pasto. Las migraciones y los movimientos de los animales mantienen unidas las relaciones sociales entre personas: los animales circulan entre los miembros de la familia a través de intercambios de trabajo, obsequios y herencias, y entre los miembros de la comunidad a través de la venta y el trueque. Los vecinos a su vez comparten responsabilidades de pastoreo, a través de intercambios laborales recíprocos que permiten a los pastores dejar sus animales al cuidado de otros mientras atienden otras responsabilidades. Las familias crían a sus animales

en un sistema de rotación basado en bienes comunales, coordinando sus horarios de pastoreo y la división del trabajo con sus vecinos. Las familias y sus rebaños migran entre pastizales estacionales ubicados en elevaciones más altas y más bajas: en la estación lluviosa, los rebaños se concentran en gran medida en el valle, donde pueden consumir pastos alimentados por las lluvias; en la estación seca, los pastores trasladan sus rebaños y sus familias hacia valles glaciares, donde hacen que sus animales pasten en humedales alpinos.

El flujo de animales a través del paisaje también separa a las personas: a dónde deben y no deben ir los animales es punto central de discusión y conflicto en Chillca, lo que crea amargas disputas que ebullean a fuego lento durante años antes de estallar en discusiones públicas en la asamblea comunitaria. Guiar el movimiento de los animales —hacia los pastos preferidos y lejos de los de los sectores vecinos— comprende el trabajo central del pastoreo. Las tareas diarias implícitas y tácitas de manejar el movimiento animal suelen ser verbalizadas entre pastores con experiencia y sus aprendices. Desde su posición en la colina, una pastora con bastante experiencia gritaba direcciones mientras señalaba los puntos preocupantes:

Los traeremos [*qhatisun*] aquí. Intentarán meterse en ese recinto de allá, entonces los haremos regresar por aquí [*kutichimuychis*]. Intentarán bajar al límite de la zona de esa manera, así que obstrúyelos allí [*hark'amy*], ¿ya? Por ahí se mezclarán con los animales de los vecinos, intentarán escaparse [a los cerros], así que obstrúyelos bien [*allinta hark'akamy*].

Los verbos *qhatiy* y *hark'ay* son especialmente ilustrativos aquí, revelando los supuestos de agencia, intención y motivación que se distribuyen entre los participantes humanos y animales de una interacción de pastoreo. *Qhatiy*, por ejemplo, describe la tarea de llevar animales a pastar, moverlos de un lugar a otro instándolos a continuar. Mientras que *qhatiy* a menudo se traduce al español como «impulsar, apurar o perseguir animales», en quechua tiene una connotación más fuerte de acompañar o incluso ir detrás, en lugar

de moverse por la fuerza: el verbo *qhatikuy*, por ejemplo, significa «seguir», lo que implica que la dirección del movimiento está determinada por aquello que se sigue y no por aquel que sigue. La tarea del pastor es guiar el movimiento del rebaño en la dirección deseada, identificando y obstaculizando el paso a los lugares a donde pueden invadir. El pastor guía a los animales de la misma manera que un canal guía el agua y, de hecho, el verbo *hark'ay* describe tanto la acción de obstruir el paso de los animales como la de redirigir el agua en un canal. En las instrucciones de Consuelo, arriba, anticipa momentos en los que las intenciones y motivaciones de los animales diferirán de las del pastor, y el pastor tendrá que obstruir (*hark'ay*) su movimiento o redirigirlo (*kutichimuy*: hacer que los animales regresen hacia el hablante).

La señalización acústica es el principal modo de comunicación, a través del cual tanto los animales como las personas señalan cambios de interacción: entre acción cooperativa a acción dominante. Los estudios de señalización acústica en contextos de pastoreo suelen enfatizar el entrenamiento mutuo de personas y perros pastores (Despret y Meuret, 2016; Queen, 2017; Savalois et al., 2013). Si bien los pastores en Chillca usan perros de pastoreo hasta cierto punto, por lo general señalan los cambios en la interacción directamente a los animales del rebaño. Los pastores utilizan un extenso léxico de vocalizaciones —silbidos, siseos, gruñidos y órdenes—, cada uno de los cuales corresponde a la especie específica del animal a la que se dirige, así como a la acción deseada. Si bien las señales acústicas varían entre hogar y hogar, en parte también están convencionalizadas, con correspondencias consistentes entre sonidos específicos y un conjunto común de acciones deseadas: avanzar (alejándose del pastor), avanzar (con el pastor/rebaño), regresar (hacia el pastor) y detenerse. Por ejemplo, una combinación de sonido específica les indica a las llamas que el pastor quiere que avancen (un silbido corto y ascendente seguido de un áspero *ksbhk*), y se usa una orden vocal para incitar tanto a las llamas como a las alpacas a que se deten-

gan (*¡halay, halay!*). Un extenso repertorio de silbidos —ascendentes, descendentes, cortos, largos, puntuados, arrastrados, etc.— puede sonar virtualmente indistinguible para un oído inexperto, pero para el pastor y el animal son inmediatamente identificables: un pastor puede destilar fácilmente una especie de animal de un gran rebaño mixto, únicamente a través de silbidos y órdenes.

El «arte de caminar con los rebaños» (Torrico, 2022) implica un rango extenso de prácticas comunicativas entre humanos y animales. A través de señales acústicas los pastores establecen una posicionalidad relativa entre los animales y las personas, la misma que permite cambios en los niveles de control relativo, dominio y subordinación. Mientras que ciertos llamados expresan el dominio de las personas en una interacción, otras llamadas están destinadas a involucrar las habilidades intuitivas de los animales líderes, los perros o el rebaño en general. De manera crucial, los pastores no consideran que los intercambios comunicativos entre personas y animales dependan simplemente de secuencias de respuesta entrenadas a estímulos. Más bien, las llamadas y silbidos de pastoreo están destinados a involucrar a los animales como seres sintientes y sociales, y establecer su rango relativo con respecto a los otros participantes en la interacción (Smith, 2012). Tanto en la realización de tareas cooperativas, como en la frustración cuando ese trabajo se desmorona, los pastores reconocen a sus animales como seres sociales con intuición, motivación, emoción y deseo.

Los pastores en Chillca a menudo representaban los estados emocionales, los deseos y las necesidades de sus animales, aventurando en broma razones subyacentes al comportamiento del animal: «hoy no quieren que haga ningún tejido», o más a menudo mediante una cita directa, mirando un rebaño de ovejas pastando apaciblemente, expresaban su satisfacción: «¿Por qué habría de irme de aquí? ¡Voy a dormir aquí!». Estas expresiones presuponen la capacidad de comprensión y la intencionalidad, así como el deseo del animal de actuar de manera lúdica o con malicia. Los animales

pueden (y a menudo lo hacen) frustrar los planes del pastor, pero también toman la iniciativa moviendo el rebaño a pastar, como es el caso de las alpacas guías (llamadas «capitanas» del rebaño). Los seres humanos y los animales tienen roles rutinarios en cada encuentro de interacción, y los pastores tienen expectativas en términos del rango de participación e intencionalidad de sus animales en función de su historia compartida de interacción. Los pastores esperan que cuando usan un silbido particular dirigido hacia un animal, este provoque la respuesta deseada: cuando un pastor hace un silbido particular para incitar a una alpaca guía a avanzar, obligar a una oveja a detenerse o mantener a las llamas en formación, tiene la expectativa de que esos silbidos serán escuchados con atención. Los animales son regularmente castigados por ser desobedientes (*mana kasukkuq-chu*, del español *hacer caso*)— un llamado de atención frecuentemente dirigido a las personas que descuidan sus obligaciones sociales.

Sin embargo, sí existen expectativas de fracaso, especialmente durante los cambios entre estaciones. Para los pastores, la primera señal de que necesitan rotar los pastos es la creciente resistencia de los animales a las instrucciones del pastor. Como me explicó un joven pastor —trazando el arco de sus migraciones estacionales en la tierra a nuestros pies— si los animales están tranquilos, te quedas; si los animales están agitados e inquietos y se niegan a que se les corte el paso (*bark'ay*), entonces debes moverte. Ocurría lo mismo en el sistema diario de rotación de pastos entre los pequeños valles glaciares detrás de sus hogares. Los animales no tolerarían ser llevados al mismo lugar todos los días: «No puedes ir al mismo lugar dos veces un mismo día, ¿no? El animal se cansa, se aburre, comienza a deambular». Refiriéndose a las próximas transiciones estacionales de sus humedales glaciales altos al fondo del valle, el pastor explicó que la decisión de cambiar los pastos y mudar las familias en última instancia provino «de los animales», aclarando: «los animales subían constantemente [hacia los humedales glaciales], no se los podía contener más, así que nos reunimos todos y decidimos [movernos]».

### III. ANIMALES REBELDES Y ENTRELAZAMIENTOS QUE SE DESMORONAN

En el otoño del 2015, los cambios en los patrones climáticos estacionales interrumpieron las migraciones pastorales a lo largo de la cordillera de Vilcanota. «Las estaciones se están volviendo locas (*timpu muyupushantaq*)», me decían a menudo los pastores. Se preocupaban por la falta de lluvia y comentaban sobre los patrones climáticos cada vez más erráticos, que parecían más intensos y menos predecibles. Una pastora señaló «poco a poco, cada año está cambiando... antes no era así. La lluvia está cambiando, se está haciendo más fuerte (*fwirti*) cuando llueve. Antes [llovía] suave y lento». Este cambio en la intensidad no se limitó a las precipitaciones. Escuché a varios pastores describir el viento como más rápido (*wayra wayran tantu*) y el sol como más caliente (*inti intin tantu*) que antes. Como resumió otro pastor, «el calor, el sol, y el viento ahora quemar».

En comparación con años anteriores, las variaciones estacionales de las precipitaciones se habían vuelto difíciles de predecir y las lluvias ya no aparecían «en su tiempo» (*timpullampi*). A mediados de noviembre del 2015, las precipitaciones durante la temporada de lluvias se retrasaron varias semanas, lo que cambió los horarios agrícolas y las migraciones estacionales de los rebaños en todo Chillca. Los pastores recordaron que las lluvias también habían demorado en llegar en noviembre y diciembre del año anterior, y que varias tormentas inesperadas en junio habían interrumpido los preparativos anuales que se realizan durante la estación seca para los meses siguientes: preparar *chuño* y recolectar *ucha* de alpaca para guardarlo como combustible. La aparición de fenómenos meteorológicos fuera del tiempo esperado también había provocado un aumento de los incidentes de enfermedad y aflicción de los animales. En particular, el inicio tardío de las lluvias significó que los animales no se estaban recuperando del período típico de hambre y pérdida de peso provocado por la estación seca. En noviembre, los pastores habían

mantenido a sus animales dentro de los humedales de estación seca durante semanas más de lo habitual, y había pocos indicios de que los pastos de estación húmeda regresasen pronto. Como reflexionó un pastor en septiembre, «los animales ahora están flacos. Pero en el pasado esta temporada no fue así, ya se estaban recuperando. Ya deberían estar recuperándose».

Como de costumbre, las ovejas fueron las primeras en comenzar a mostrar signos de desasosiego. Las ovejas muchas veces estaban en la raíz de los problemas de la comunidad: «las ovejas comen más, son las que caminan distancias largas— dañando los pastos, no como las alpacas y las llamas. [Las ovejas] son la razón por la que siempre nos criticamos [*qhawanakuy*] los unos a los otros». Introducidas desde Europa hace quinientos años, las ovejas son crucialmente diferentes de las alpacas y las llamas: si bien se reproducen más rápido y, por ende, son fuente consistente de ingresos marginales, también son constantemente culpadas por su comportamiento errático y su impacto negativo en el pasto. Las ovejas tienen mayores necesidades energéticas que las alpacas y las llamas en relación con su peso metabólico, por lo que requieren una gama más amplia de plantas disponibles para satisfacer sus necesidades nutricionales (San Martín y Bryant, 1989; Tichit y Genin, 1997, p. 177). También tienen diferentes tendencias de agrupamiento: en contraste con la estructura de dominancia interna de los pastores de alpacas y llamas, las ovejas son alelomiméticas, lo que las hace propensas a imitar las acciones de cualquier miembro del rebaño por azar (Orlove, 1977, p. 208). Mientras que un pastor puede confiar que su rebaño de llamas y alpacas siga una trayectoria constante de movimiento detrás de un número menor de alpacas guía, en un rebaño de ovejas cualquier número de cambios puede producir un efecto dominó que haga que los animales cambien de dirección, corran o se dispersen casi por azar.

En condiciones de sequía severa, las ovejas son las primeras en mostrar el estado de movimiento cada vez más agitado de andar

deambulando, el mismo que es conocido como *k'ita*. Con el tiempo, las alpacas también comienzan a convertirse en *k'ita*, a medida que estas tendencias de desasosiego se extienden por todo el rebaño.<sup>6</sup> Empecé a escuchar la palabra *k'ita*, gritada con frustración a los animales que causaban problemas, durante los últimos meses de la estación seca, a medida que las últimas zonas secas de pasto se coloreaban de un color marrón polvoriento. Al principio, *k'ita* me pareció un término peculiar, uno que no podía entender bien y que requería múltiples explicaciones y largas conversaciones. El término se traduce en varios diccionarios contemporáneos y antiguos de quechua-español, apareciendo en forma de adjetivo como cimarrón, silvestre, esquivo y arisco; como el sustantivo fugitivo; y en forma verbal como evadir, fugarse, escaparse, huir.<sup>7</sup> En Chillca, *k'ita* se usaba para describir un estado de agitación (ansiedad, aburrimiento, descontento) que se evidenciaba por movimientos impredecibles (no poder quedarse quieto, ir y venir, deambular). *K'ita* describía a los animales errantes y que se desviaban de su trayectoria esperada, sin responder a las señales vocales humanas y haciendo alarde de sus obligaciones recíprocas con los humanos y, en algunos casos, subyugándolos y dominándolos. Cuando se dirigía a las personas, *k'ita* describía a personas o animales que se tambaleaban, se desviaban o deambulaban sin dirección (*k'ita puriy*), y en un caso se usó como adjetivo para alguien que habitualmente faltaba a eventos laborales.<sup>8</sup>

6 Francisco Pazzarelli (2020, p. 90) también notó que, en comunidades de pastores en el noroeste de Argentina, los excesos salvajes de un animal pueden comenzar a extenderse e «infectar» a otros.

7 Ver, por ejemplo, Academia Mayor de la Lengua Quechua (1995, p. 240), Cusi-huamán (2001, p. 139), González Holguín (1608, p. 98), Herrero y Sánchez de Lozada (1983, p. 347), Lira y Mejía Huamán (1984). *K'ita* también aparece en un antiguo diccionario de lengua aymara con la traducción al español «animal de manada sin dueño» y *monstrenco*, una palabra que tiene connotaciones de carencia de lugar fijo (Bertonio, 1612, pp. 80, 221).

8 Eugenia Carlos Ríos (2015) provee una discusión detallada de *k'ita* en referencia a las comunidades de animales y plantas y en relación con los términos *sallqa* y

Traduzco *k'ita* como «desasosiego» (*restless* en inglés) para captar la espacio-temporalidad de este cambio, como una especie de vagabundeo ansioso que frustra y complica las conexiones sociales. El deambular se considera un comportamiento sospechoso y asocial: el movimiento sin dirección y sin rumbo indica que un ser social está operando por fuera de las convenciones sociales y está ya sea emocionalmente perturbado (enojado, frustrado [*rinigasqa*] o triste [*llaki, kbuyay, tristi*]), o en un estado alterado provocado por intoxicación, la locura o el embrujo. A través de su uso para describir el comportamiento humano y animal, *k'ita* se aplicó a seres que se habían salido de las normas sociales de conducta. En una explicación, una pastora usó *k'ita* para describir las contrapartes «salvajes» de los animales domésticos: el equivalente de *k'ita* de la alpaca es la vicuña (*paquchaq k'itan*), el del gato doméstico es el gato montés (*michiq k'itan*), y las personas incluso tienen un equivalente salvaje en el mono (*runaq k'itan*). Y, sin embargo, aunque glosó a estos seres como «salvajes», *k'ita* no necesariamente corresponde con las connotaciones de «salvaje» o «silvestre». Las conceptualizaciones de domesticidad y naturaleza salvaje operan de manera diferente en las ontologías andinas: una vicuña, por ejemplo, puede no ser un animal doméstico de las personas, pero *es* el animal doméstico de las montañas, ocupando una posición estructuralmente similar en reinos paralelos (y parcialmente superpuestos) de la socialidad. Además, *k'ita* no es un estado permanente de ser de la misma manera que lo es el ser salvaje o silvestre: mientras que salvaje y silvestre implican una ruptura de los vínculos sociales, los seres *k'ita* todavía se mantienen dentro del ámbito de lo social, incluso cuando actúan de maneras en que exceden los límites del comportamiento social aceptable. Si bien pueden

---

*purun* en su tesis doctoral sobre categorías de pensamiento en Hanansaya Ccu-lana Ch'isikata (Cusco). Ciertamente se justifica una discusión más extensa de los matices semánticos entre los estados ontológicos de *k'ita* y *sallqa*, pero esto excede los límites de este ensayo.

desafiar su relacionalidad con otros seres, todavía están atados a ellos de manera que las entidades salvajes no lo están.

Si bien los animales *k'ita* no presagian una ruptura total de las relaciones sociales, sí representan un tipo más amplio de desmoronamiento que tiene consecuencias penosas para las personas. El desasosiego animal puede enfermar a las personas o volverlos locos: dolores de cabeza, de estómago o la sensación de malestar a menudo se atribuyen a la frustración de tener que perseguir animales errantes. Los animales errantes también crean conflictos entre vecinos. La incapacidad de confinar a los animales propios en los pastos designados se considera un fracaso moral por parte del pastor, a quien se lo acusa de vago (*qhilla*), egoísta (*mich'a*) o desobediente (*mana kasukuqchu*). Por ejemplo, cuando le pregunté a una pastora por qué pensaba que había conflicto en la comunidad, ella identificó el fracaso de los miembros de la comunidad en *hark'ay* bien a sus animales como el tema central: «nosotros, las personas obedientes [*kasukuq*] *hark'ay* [a nuestros animales]. Los descuidados [*mana kasukuqchu*] no lo hacen».

Si bien las personas a menudo se resisten a presentar sus quejas en persona, las reuniones sectoriales bimensuales proporcionaron una plataforma formal para la crítica. Cada dos meses, los pastores de cada sector se reunían para evaluar el rebaño comunal de alpacas en presencia del comité de alpacas, un organismo electo encargado de supervisar el rebaño. Permaneciendo en los límites del recinto del rebaño, los miembros de la comunidad se paraban en frente del comité de alpacas mientras recitaban largas diatribas contra un vecino «descuidado». El pastor acusado también se ponía de pie y daba una refutación formal. El comité generalmente resolvía estos argumentos con una advertencia verbal, a menos que la acusación fuese lo suficientemente seria como para presentarla ante la asamblea comunitaria. En los casos más atroces —cuando un animal se ha escapado repetidamente a pastos reservados— el animal infractor sería capturado y sacrificado. Sin embargo, a fines del 2015, las

quejas eran tan generalizadas que estallaron en una discusión en la asamblea comunitaria sobre el futuro del pastoreo en los Andes.

#### IV. FRAGMENTACIÓN, OLVIDO Y EL FUTURO

Después de meses de conflictos en los pastizales surgió una escena familiar en la asamblea comunitaria en diciembre del 2015. Se estaba haciendo tarde y dos pastores habían estado discutiendo amargamente ante los líderes de la comunidad sobre las alpacas cruzando los límites sectoriales. Los miembros de la comunidad distraídamente conversaban entre sí en el fondo, los hombres se hundían pesadamente en sus sillas de plástico y las mujeres se amontonaban junto a la pared para protegerse del frío vespertino mientras el sol se ponía. Finalmente, un joven se puso de pie y —expresando la frustración de muchos de los miembros de la comunidad que lo rodeaban— sugirió que la comunidad debería abordar el tema de dividir los pastos en parcelas de propiedad familiar. La subdivisión de tierras comunales se había implementado en muchas comunidades aledañas en las décadas anteriores, y ya se había planteado en múltiples ocasiones como una solución a las continuas disputas sobre el uso de pastos comunales en Chillca. Esta vez se tomó lo suficientemente en serio como para justificar una larga discusión que continuó hasta bien entrada la noche, antes de que los líderes de la comunidad pusieran el tema sobre la mesa y programaran una votación en toda la comunidad para el mes siguiente.

En muchas comunidades de la sierra, los residentes enfrentan una presión cada vez mayor para parcelar sus tierras. Cada vez hay menos comunidades como Chillca que siguen pastando en un ejido. De acuerdo a varios pastores, en las últimas décadas el crecimiento poblacional ha puesto mayor presión sobre la comunidad, y los líderes comunitarios han intentado periódicamente limitar el tamaño de los rebaños. Muchos de los muchachos residentes de Chillca buscan

oportunidades laborales estacionales con salario fijo en la minería y el turismo, y muchos desean acceder al creciente mercado de lana de alpaca de lujo. Con este fin, muchos de los residentes más jóvenes de Chillca buscaron dedicar menos tiempo y esfuerzo al pastoreo trashumante y a las tareas asociadas a la gestión de la tenencia de la tierra comunal, encontrando los frecuentes requisitos de trabajo comunal pesados. A la gente tampoco le gustaban las críticas continuas (*qbawanakuy*) que surgían en estos tensos encuentros entre familias vecinas.

Y, sin embargo, muchos miembros de la comunidad consideraron la fragmentación de las tierras de Chillca como el principio del fin de Chillca como comunidad. Un hombre mayor me dijo preocupado: «Realmente creo que esta comunidad va a desaparecer (*tukupullanqataqcha*)». Para la generación más vieja, era una comunidad por la que habían luchado tanto: Rafael hizo referencia al período de la hacienda, durante el cual los indígenas trabajaban sin remuneración para los terratenientes ricos y eran sometidos a abusos rutinarios. En los años posteriores a las haciendas, los líderes comunitarios tuvieron problemas para obtener títulos de propiedad de las tierras, a menudo haciendo arduos viajes a Lima, la ciudad capital, para sortear trámites burocráticos costosos y humillantes. Al abogar por la privatización del territorio de Chillca, argumentó, la generación más joven se estaba olvidando de la tierra y su historia. Se estaban olvidando del trabajo de la generación más vieja que se dedicó a recuperar la comunidad para las familias indígenas que habían vivido allí durante generaciones antes de la llegada de las haciendas.<sup>9</sup> «Trabajamos día y noche, sufrimos mucho. Ahora está

---

9 Como expresó Benjamin Orlove (2002, p. 13), el olvido es un acto social deliberado en los Andes, que constituye una negación intencional de la coexistencia, la historia compartida y la igualdad social. Para los campesinos rurales andinos, el miedo a ser olvidados es un miedo a ser abandonados y renegados intencionalmente por aquellos que podrían verlos como inferiores: un reflejo de «su sensación de que no han sido tomados en cuenta, de que no están simplemente

tan tranquilo, ahora los animales se reproducen. Deberían agradecer a la comunidad por las tierras», continuó el anciano, «pero en la época de las parcelas no será así. *Todos los animales morirán, toda la tierra desaparecerá con las parcelas*». Otro anciano expresó sus temores diciendo simplemente: «la gente preguntará qué pasó con [la comunidad de] Chillca».

Estos temores de que la fragmentación de la tierra conducirá a la muerte de los animales y, en última instancia, al fin de Chillca, se basan en una dolorosa historia de despojo, racismo y colonialismo a través de la cual las relaciones entre los pueblos indígenas, los paisajes y los animales fueron cercenadas a la fuerza. También se basan en un universo semántico más amplio en el que la separación de entidades que pertenecen juntas conduce a la ruina de todos. Las consecuencias de la separación, división y desalineación de los seres sociales y sus relaciones están bien establecidas en el mito andino: Catherine Allen (1998) describe el problema de la socialidad desordenada representado en el arte precolombino, que presenta escenas del sol oscureciendo, morteros y majas «golpeando» a personas y animales arreando a personas. Como ella explica, la ontología andina (*kay, pacha*) «es una configuración específica de materia, actividad y relación moral», que puede experimentar cambios «en escala o en su configuración interna» que resultan en desorden: un reordenamiento o desintegración de relaciones y una inestabilidad general de la materia (Allen, 1998, p. 22). Los vínculos recíprocos que mantienen unidos a los seres en una configuración social se rompen y las relaciones jerárquicas se invierten: la presa se convierte en predador, los objetos ejercen poder sobre las personas y los animales arrean a las personas. El resultado no son simplemente relaciones invertidas, sino la integridad del sistema como un todo y la supervivencia de los diversos seres dentro de él.

---

en el fondo de un mundo social desigual e injusto, sino se han salido de este orden por completo».

El fracaso interaccional inherente en *k'ita* —como rechazo y descuido de los vínculos sociales— tiene consecuencias ontológicas dentro de este universo moral más general de interacción social en los Andes. La advertencia de que «todos los animales morirán, toda la tierra desaparecerá» se basa en un universo moral más amplio, en el que la interacción sostenida entre los seres sociales es lo que mantiene unido al mundo. La fragmentación de un componente conduce al desmoronamiento de toda la entidad. O, como continuó el pastor, «cuando la tierra se divida no tendremos animales como antes, todo se acabará [*tukukapunqa*]». Y, por supuesto, en las discusiones comunitarias, los pastores reconocieron que los cambios en la tenencia de tierras a menudo resultan en la reducción del tamaño de los rebaños y en la emigración de la generación más joven para buscar oportunidades laborales asalariadas en otros lugares. Para los pastores de la generación más vieja, esto les dejará incluso menos posibilidades en el futuro. Como dijo un anciano de la comunidad: «Una vida de pastoreo es todo lo que hemos conocido».

## CONCLUSIÓN: DESASOSIEGO CLIMÁTICO

En este artículo, he seguido el surgimiento del desasosiego animal en la cordillera de Vilcanota, donde las personas y los animales son socios en la creación y percepción del mundo en una era de cambio climático. Nos he colocado en los intersticios de un mundo social constituido por prácticas histórica y ontológicamente fundamentadas de relacionamiento entre seres sociales jerárquicamente posicionados. He mostrado cómo una atención cercana a las microinteracciones entre los pastores y los animales en el pasto —constituidas por un complejo repertorio de silbidos y respuestas animales coordinadas— revela las expectativas de una interacción social sostenida y los términos subyacentes de obligación entre personas, animales y paisajes. Y he explorado lo que sucede cuando

estas expectativas fallan. Durante las semanas prolongadas de sequía que azotaron la estación seca tardía del 2015, los pastores luchaban por mantener sus mundos intactos mientras sus animales y sus medios de subsistencia se tambaleaban: al filo de la navaja de las cumbres de los valles altos donde convergen los límites sectoriales; el margen que se desmorona, donde el pasto se encuentra con la tierra removida del campo de papas; los contornos borrosos de un rebaño vecino de animales. En estos límites, el desasosiego animal logró sobrepasar todos los esfuerzos por contenerlo, y los impactos tuvieron un efecto dominó en los mundos sociales de personas y no personas.

En la introducción pregunté: ¿qué podemos aprender de las ovejas y alpacas que muestran señales de desasosiego? Me gustaría volver a esa pregunta aquí y concluir sugiriendo que las analíticas quechuas relativas al desasosiego se fusionan productivamente con conocimientos teóricos más amplios de lo que es ser vulnerable en un momento de crisis planetaria. De hecho, durante las mismas temporadas en que los pastores de los Andes se enredaban con animales que daban muestras de desasosiego, las variaciones de los conceptos de rebelde, silvestre y salvaje comenzaron a circular en la comunidad intelectual global como herramientas analíticas con las cuales pensar a través de la miríada de impactos de un mundo cambiante. En muchos sentidos, con sus gritos frustrados dirigidos a sus animales, los pastores andinos estaban articulando de manera poderosa lo que estos conceptos difusos de ingobernable y salvaje nos instan a entender: nuestros paisajes y medios de subsistencia están, para bien o para mal, moldeados por una naturaleza salvaje inherente fuera del control humano. Y este abundante estado salvaje no es necesariamente nuevo, sino que es esencial de las «historicidades entrecruzadas de múltiples especies» que dan forma a los paisajes contemporáneos y las relaciones paisajísticas en todo el mundo (Bubandt y Tsing, 2018, p. 8). Mientras que aquellos que estudian las «dinámicas salvajes» a menudo reflexionan sobre proyectos moder-

nistas posindustriales, los pastores andinos nos recuerdan que los paisajes pastorales de los altos Andes también son «reconstrucciones más que humanas» (Bubandt y Tsing, 2018, p. 3). El pasto se ha forjado a lo largo de generaciones de andanzas humanas y animales, a menudo con los animales a la cabeza. La domesticación —de los animales y de los paisajes— es siempre parcial.

Sin embargo, hay algo novedoso en los altos Andes, algo parecido a lo que Anna Tsing (2018) llama la «nueva naturaleza salvaje» (*new wild*) del Antropoceno. Las historias industriales y coloniales no solo han desatado entidades y fuerzas difíciles de manejar que trastornan ecologías y relaciones habitables, sino que también han alterado los «hábitos de compañía» de las especies nativas. Una especie previamente mansa —en el ensayo de Tsing, una enredadera leñosa que vivía en una cohabitación normal con los paisajes de Indonesia— se acelera febrilmente en entornos alterados, desafiando los límites humanos de espacio y tiempo y frustrando las expectativas de colaboración humana. Para los pastores andinos y sus animales con desasosiego, este salvajismo no es tanto una cuestión de *tipo* sino de *escala*: no es un *nuevo* salvajismo, sino un *exceso* inesperado de salvajismo que ocasiona problemas. El desasosiego animal es, después de todo, una parte necesaria del encuentro humano-animal: idealmente, los animales deambularán pacíficamente por cuenta propia, sintiendo y encontrando el camino hacia los pastos más nutritivos. Es el *exceso* de deambular lo que ahora perturba el sentido humano del tiempo y del lugar, a través de la transgresión de los límites espaciales y temporales humanos (Govindrajan, 2015a). Este rechazo no humano de los planes mejor trazados por las personas podría significar un día de dolores de cabeza y agotamiento para el pastor —o podría significar algo mucho peor—. Y, al igual que la «nueva naturaleza» de paisajes en otros lugares, el exceso de vida salvaje de los animales andinos está envuelto en proyectos imperiales e industriales globales que han elevado progresivamente las temperaturas en los Andes tropicales

más allá de los límites históricos, forzando a prestar atención a condiciones con evidencia continua de desasosiego.

De esta manera, *k'ita* articula claramente la confluencia de características temporales, espaciales y relacionales que definen la precariedad en una época de cambio climático. Aquí me baso en una definición ontológica de precariedad (Han, 2018) que enfatiza la interdependencia como una condición necesaria de la vida humana encarnada, y subrayo la condición de precariedad como resultado de las fallas de las redes relacionales, así como de la negativa de entidades a permanecer en relación las unas con las otras (Butler, 2006, 2009). En las ontologías del quechua sureño, *ser es estar-en-relación*: las condiciones de precariedad emergen en el debilitamiento, corte o desplazamiento de vínculos significativos que mantienen intactos los mundos sociales. Para los pastores quechuas, los diversos componentes de su mundo ya no permanecen en una configuración reconocible de lugar y tiempo. Las lluvias ya no aparecen en el momento debido: no logran aplacar los pastos al final de la estación húmeda, e inesperadamente pudren la cosecha de papas en la estación seca. El sol quema más y el viento sopla más fuerte. Los animales huyen, dejando de adherirse a los códigos de conducta convencionales que sustentan formas jerárquicas de relacionalidad. Al detectar estas señales de relacionalidad fallida en las interacciones entre personas y animales, los pastores articulan su propio bienestar como profundamente arraigado y emergente dentro de estos colectivos socioecológicos más amplios. Los cambios en el compromiso entre personas, animales y paisajes revelan las fisuras en estas configuraciones y amenazan con la ruptura material y social de su sustento y sus comunidades.

Es posible ver rastros de desasosiego en otros lugares, a medida que los fenómenos se liberan de sus posiciones esperadas y anticipadas en el tiempo y el espacio, y las formas predecibles de relacionalidad entre seres y entidades se vuelven cada vez más esquivas. Los ejemplos globales van desde estas lluvias retrasadas y ausentes en los Andes, hasta el rápido derretimiento del permafrost

y el colapso acelerado de las plataformas de hielo flotante en el Ártico, hasta los cambios de patrones migratorios y ciclos de vida de algunas especies y la extinción de otras. Los cambios espacio-temporales de diversas entidades y fenómenos marcan la amplitud global de las relacionalidades quebrantadas. Estos cambios ponen en duda nuestra capacidad para dar sentido a nuestro mundo, para predecir sus cualidades y a su vez responder. Como escribe Adriana Petryna (2018, p. 571), todos contamos de varias maneras con un «cambio desbocado», el «alejamiento rápido de las líneas base establecidas desde hace mucho, patrones sistémicos o tendencias históricas», que hacen que nuestras expectativas y proyecciones sean discutibles. Ante tal desorientación las personas se involucran en diversas formas de «trabajo de horizonte», el esfuerzo material e intelectual de hacer que un futuro desconocido sea cognoscible, tangible y susceptible de intervención (Petryna, 2018, p. 571). Así como los climatólogos reelaboran sus proyecciones para recuperar una sensación de control —o al menos una sensación de contacto— con elementos y escalas de tiempo aparentemente incontrolables, los pastores andinos también intentan traer animales al horizonte, literal y figurativamente atándolos de tal manera que se alejen de los bordes y encaminándolos a relacionarse con otros. Los pastores, sin embargo, reconocen que no habrá domesticación total, ni retorno a un equilibrio primordial imaginario. En cambio, solo podemos esperar continuar viviendo con la naturaleza salvaje, participar en las prácticas constantes y arduas de estar-en-relación.

### **CONFLICTO DE INTERESES**

La autora declara no tener conflicto de intereses.

### **COPYRIGHT**

2024, la autora.

Este artículo es de acceso abierto, distribuido bajo los términos y condicio-

nes de la licencia de Creative Commons (CC BY) (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

## FINANCIAMIENTO

Este trabajo fue apoyado por el Programa Fulbright Hays (Beca de Investigación de disertación Doctoral en el Extranjero), la Fundación Wenner-Gren (Beca de Trabajo de Campo de Doctorado), la Escuela de Estudios de Posgrado Horace H. Rackham de la Universidad de Michigan (Premio Internacional de Investigación Rackham) y la Universidad del Instituto Internacional de Michigan (Beca Individual del Instituto Internacional).

## AGRADECIMIENTOS

Agradezco a Juan Rivera Andía por la oportunidad de contribuir a este número especial de *Allpanchis* y por sus generosos comentarios y sugerencias en el manuscrito. También le doy las gracias a María Zapata Poveda por su cuidadosa traducción del texto. Muchas personas hicieron posible este estudio y la escritura que de este resultó, y les debo mucho a mis colegas en la Universidad de Michigan, Grinnell College, la Universidad de Wyoming, y a muchos interlocutores y queridos amigos y amigas en Perú. Deseo agradecer especialmente a la gente de Chillca, con quienes siempre estaré profundamente en deuda por su continua generosidad, paciencia y confianza.

## REFERENCIAS

- ABBINK, Jon (2003). Love and Death of Cattle: The Paradox in Suri Attitudes toward Livestock. *Ethnos*, vol. 68, núm. 3, pp. 341-364.
- ACADEMIA MAYOR DE LA LENGUA QUECHUA (1995). *Diccionario Quechua-Español-Quechua*. Cusco: Municipalidad del Qosqo.
- ALLEN, Catherine (1998). When Utensils Revolt: Mind, Matter, and Modes of Being in the Pre-Columbian Andes. *RES: Anthropology and Aesthetics*, núm. 33, pp. 18-27.

- ALLEN, Catherine (2016). Stones Who Love Me. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, núm. 174, abril, pp. 327-346.
- ANDERSON, David G. (2017). Humans and Animals in Northern Regions. *Annual Review of Anthropology*, vol. 46, núm. 1, pp. 133-149.
- ARNOLD, Denise Y. y Juan de Dios YAPITA (2001). *River of Fleece, River of Song: Singing to the Animals, an Andean Poetics of Creation*. Bonn: Bonner Amerikanistische Studien.
- BERTONIO, Ludovico (1612). *Vocabulario de La Lengua Aymara*. La Paz: Instituto de Lenguas y Literaturas Andinas-Amazónicas (ILLA-A).
- BESSIRE, Lucas y David BOND (2014). Ontological Anthropology and the Deferral of Critique: Ontological Anthropology and the Deferral of Critique. *American Ethnologist*, vol. 41, núm. 3, pp. 440-456.
- BOLTON, Maggie (2022). La fragilidad de las relaciones de domesticación: humanos, llamas y nevadas poco habituales para la estación del año en Sud Lípez, Bolivia. En: Lucila Bugallo, Penelope Dransart y Francisco Pazzarelli (eds.). *Animales humanos, humanos animales: relaciones y transformaciones en mundos indígenas sudamericanos*. Buenos Aires: Antropofagia, pp. 159-182.
- BUBANDT, Nils y Anna TSING (2018). Feral Dynamics of Post-Industrial Ruin: An Introduction. *Journal of Ethnobiology*, vol. 38, núm. 1, pp. 1-7.
- BUGALLO, Lucila (2016). Wak'as en la puna jujeña. Lo fluido y lo fino en el diálogo con pachamama. En: Lucila Bugallo y Mario Vilca (eds.). *Wak'as, diablos y muertos: alteridades significantes en el mundo andino*. San Salvador de Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy, Instituto Francés de Estudios Andinos, pp. 111-161.
- BUGALLO, Lucila y Jorge TOMASI (2012). Crianzas mutuas. El trato a los animales desde las concepciones de los pastores puneños (Jujuy, Argentina). *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 42, núm. 1, pp. 205-244.

- BUTLER, Judith (2006). *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. Londres, Nueva York: Verso.
- BUTLER, Judith (2009). Performativity, Precarity and Sexual Politics. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 4, núm. 3, pp. I-XIII.
- CADENA, Marisol de la (2010). Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond «Politics». *Cultural Anthropology*, vol. 25, núm. 2, pp. 334-370.
- CADENA, Marisol de la (2015). *Earth Beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Durham: Duke University Press.
- CANESSA, Andrew (2012). *Intimate Indigeneities: Race, Sex, and History in the Small Spaces of Andean Life*. Durham: Duke University Press.
- CARLOS RÍOS, Eugenia (2015). *La circulación entre mundos en la tradición oral y ritual y las categorías del pensamiento quechua en Hanansaya Cullana Ch'isikata (Cusco, Perú)*. Tesis de doctorado. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.
- CARSTEN, Janet (2013). What Kinship Does—and How. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 3, núm. 2, pp. 245-251.
- CRUTZEN, Paul J. y Eugene F. STOERMER (2000). The «Anthropocene». *Global Change Newsletter*, núm. 41, p. 17.
- CUSHUAMÁN, Antonio G. (2001). *Diccionario Quechua: Cuzco-Collao*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.
- DAS, Veena (2013). Being Together with Animals: Death, Violence and Noncruelty in Hindu Imagination. En: Penelope Dransart (ed.). *Living Beings: Perspectives on Interspecies Engagements*. Nueva York: Routledge, pp. 17-32.
- DAVE, Naisargi N. (2014). Witness: Humans, Animals, and the Politics of Becoming. *Cultural Anthropology*, vol. 29, núm. 3, pp. 433-456.

- DESCOLA, Philippe (2013). *The Ecology of Others*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- DESPRET, Vinciane y Michel MEURET (2016). Cosmoecological Sheep and the Arts of Living on a Damaged Planet. *Environmental Humanities*, vol. 8, núm. 1, pp. 24-36.
- DRANSART, Penny (2003). *Earth, Water, Fleece and Fabric: An Ethnography and Archaeology of Andean Camelid Herding*. Londres: Routledge.
- FLORES OCHOA, Jorge (1974). Enqa, Enqaychu Illa y Khuya Rumi: aspectos mágico-religiosos entre pastores. *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 63, núm. 1, pp. 245-262.
- FLORES OCHOA, Jorge (1977). *Pastores de Puna: Uywamichiq Punarunakuna*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego (1608). *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Qquichua, o del Inca*. Lima: Por Francisco del Canto.
- GOSE, Peter (2018). The Semi-Social Mountain: Metapersonhood and Political Ontology in the Andes. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 8, núm. 3, pp. 488-505.
- GOVINDRAJAN, Radhika (2015a). The Man-Eater Sent by God: Unruly Interspecies Intimacies in India's Central Himalayas. *Unruly Environments (RCC Perspectives)*, núm. 3, pp. 33-38.
- GOVINDRAJAN, Radhika (2015b). «The Goat that died for family»: Animal Sacrifice and Interspecies Kinship in India's Central Himalayas. *American Ethnologist*, vol. 42, núm. 3, pp. 504-519.
- GOVINDRAJAN, Radhika (2018). *Animal Intimacies: Interspecies Relatedness in India's Central Himalayas*. Chicago: University of Chicago Press.
- HAN, Clara (2018). Precarity, Precariousness, and Vulnerability. *Annual Review of Anthropology*, vol. 47, núm. 1, pp. 331-343.
- HARAWAY, Donna (2008). *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- HAYLOCK, Malcolm R., Thomas C. PETERSON, Lincoln M. ALVES, Tércio AMBRIZZI, Y. M. T. ANUNCIACÃO, J. BAEZ, V. R. BARROS et al. (2006). Trends in Total and Extreme South American Rainfall in 1960-2000 and Links with Sea Surface Temperature. *Journal of Climate*, Boston, vol. 19, núm. 8, pp. 1490-1512.
- HENARE, Amiria, Martin HOLBRAAD y Sari WASTELL (eds.) (2006). *Thinking Through Things*. Londres: Routledge.
- HERRERO, Joaquín y Federico SÁNCHEZ DE LOZADA (1983). *Diccionario Quechua*. Cochabamba: C.E.FCO.
- INGOLD, Tim (1994). From Trust to Domination: An Alternative History of Human-Animal Relations. En: Aubrey Manning y James Serpell (eds.). *Animals and Human Society*. Londres: Routledge, pp. 1-22.
- INGOLD, Tim (2000). *The Perception of the Environment Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. Londres: Routledge.
- KIRKSEY, S. Eben y Stefan HELMREICH (2010). The Emergence of Multispecies Ethnography. *Cultural Anthropology*, vol. 25, núm. 4, pp. 545-576.
- KIRSCH, Stuart (2006). *Reverse Anthropology: Indigenous Analysis of Social and Environmental Relations in New Guinea*. Stanford: Stanford University Press.
- KRISHNAN, Siddhartha, Christopher L. PASTORE y Samuel TEMPLE (eds.) (2015). *Unruly Environments*. Múnich: Rachel Carson Center. Disponible en: [https://www.environmentandsociety.org/sites/default/files/2015\\_rcc\\_unrulyenvironments.pdf](https://www.environmentandsociety.org/sites/default/files/2015_rcc_unrulyenvironments.pdf).
- LAIDLAW, James (2012). Ontologically Challenged. *Anthropology of This Century*, núm. 4, en línea. Disponible en: <http://aotcpress.com/articles/ontologically-challenged/>. Consulta: 28.04.2019.
- LAIDLAW, James y Paolo HEYWOOD (2013). One More Turn and You're There. *Anthropology of This Century*, núm. 7, en línea. Disponible en: <http://aotcpress.com/articles/turn/>. Consulta: 28.04.2019.

- LIRA, Jorge A. y Mario MEJÍA HUAMÁN (1984). *Diccionario Quechua-Castellano, Castellano-Quechua*. Lima: Universidad Ricardo Palma.
- MANNHEIM, Bruce (2020). Southern Quechua Ontology. En: Steven Kosiba, Thomas Cummins y John Janusek (eds.). *Sacred Matter: Animism and Authority in the Americas*. Washington, D. C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, pp. 371-388.
- MARTIN, Aryn, Natasha MYERS y Ana VISEU (2015). The Politics of Care in Technoscience. *Social Studies of Science*, vol. 45, núm. 5, pp. 625-641.
- NADASDY, Paul (2007). The Gift in the Animal: The Ontology of Hunting and Human-Animal Sociality. *American Ethnologist*, vol. 34, núm. 1, pp. 25-43.
- NEALE, Timothy y Eve VINCENT (2017). Mining, Indigeneity, Alterity: Or, Mining Indigenous Alterity? *Cultural Studies*, vol. 31, núms. 2-3, pp. 417-439.
- ORLOVE, Benjamin (1977). *Alpacas, Sheep, and Men: The Wool Export Economy and Regional Society of Southern Peru*. Nueva York: Academic Press.
- ORLOVE, Benjamin (2002). *Lines in the Water: Nature and Culture at Lake Titicaca*. Berkeley: University of California Press.
- PALACIOS RÍOS, Félix (1977). «...Hinasaba Uynwa Uywataña, Uka Uynaba Hinasaru Uynsitu»: Los Pastores Aymara de Chichillapi. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- PAZZARELLI, Francisco (2020). Parte-pastor. Notas sobre pastoreo y depredación en los cerros jujeños (Andes meridionales, Argentina). En: Óscar Muñoz Morán (ed.). *Ensayos de etnografía teórica: Andes*. Madrid: Nola Editores, pp. 85-114.
- PAZZARELLI, Francisco (2021). Animales paralelos: dualismos y perspectivas en los Andes meridionales. En: Lucila Bugallo, Penelope Dransart y Francisco Pazzarelli (eds.). *Animales humanos, humanos animales: relaciones y transformaciones en mundos indígenas sudamericanos*. Buenos Aires: Antropofagia, pp. 299-321.

- PERRY, Baker, Anton SEIMON, Marcos F. ANDRADE-FLORES, Jason L. ENDRIES, Sandra E. YUTER, Fernando VELARDE, Sandro ARIAS et al. (2017). Characteristics of Precipitating Storms in Glacierized Tropical Andean Cordilleras of Peru and Bolivia. *Annals of the American Association of Geographers*, vol. 107, núm. 2, pp. 309-322.
- PERRY, Baker, Anton SEIMON y Ginger KELLY (2014). Precipitation Delivery in the Tropical High Andes of Southern Peru: New Findings and Paleoclimatic Implications. *International Journal of Climatology*, vol. 34, núm. 1, pp. 197-215.
- PETRYNA, Adriana (2018). Wildfires at the Edges of Science: Horizioning Work amid Runaway Change. *Cultural Anthropology*, vol. 33, núm. 4, pp. 570-595.
- POVINELLI, Elizabeth A. (1995). Do Rocks Listen? *American Anthropologist*, vol. 97, núm. 3, pp. 505-518.
- POVINELLI, Elizabeth A. (2001). Radical Worlds: The Anthropology of Incommensurability and Inconceivability. *Annual Review of Anthropology*, vol. 30, pp. 319-334.
- QUEEN, Robin (2017). When a Linguist Talks to a Dog. Ponencia presentada en el Linguistic Institute de la Universidad de Michigan. Ann Arbor: Universidad de Michigan.
- RICARD LANATA, Xavier (2007). *Ladrones de Sombra: El universo religioso de los pastores del Ausangate (Andes Surperuanos)*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- RIVERA ANDÍA, Juan Javier (2005). Killing What You Love: An Andean Cattle Branding Ritual and the Dilemmas of Modernity. *Journal of Anthropological Research*, vol. 61, núm. 2, pp. 129-156.
- RIVERA ANDÍA, Juan Javier (2014). *Comprender los rituales ganaderos en los Andes y más allá: etnografías de lidias, herraranzas y arrierías*. Bonn: Bonner Amerikanistische Studien.

- RIVERA ANDÍA, Juan Javier (2016). *La Vaquerita y su canto: canciones rituales ganaderas en los Andes*. Buenos Aires: Rumbo Sur.
- ROBERTS, Elizabeth (2017). What Gets Inside: Violent Entanglements and Toxic Boundaries in Mexico City. *Cultural Anthropology*, vol. 32, núm. 4, pp. 592-6619.
- SAHLINS, Marshall (2014). On the Ontological Scheme of *Beyond Nature and Culture*. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 4, núm. 1, pp. 281-290.
- SALAS CARREÑO, Guillermo (2016). Places Are Kin: Food, Cohabitation, and Sociality in the Southern Peruvian Andes. *Anthropological Quarterly*, vol. 89, núm. 3, pp. 813-840.
- SAN MARTIN, F. y F. C. BRYANT (1989). Nutrition of Domesticated South American Llamas and Alpacas. *Small Ruminant Research*, vol. 2, núm. 3, pp. 191-216.
- SAVALOIS, Nathalie, Nicolas LESCUREUX y Florence BRUNOIS (2013). Teaching the Dog and Learning from the Dog: Interactivity in Herding Dog Training and Use. *Anthrozoös*, vol. 26, núm. 1, pp. 77-91.
- SETH, Anji, Jeanne THIBEAULT, Magali GARCIA y Corinne VALDIVIA (2010). Making Sense of Twenty-First-Century Climate Change in the Altiplano: Observed Trends and CMIP3 Projections. *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 100, núm. 4, pp. 835-847.
- SMITH, Benjamin (2012). Language and the Frontiers of the Human: Aymara Animal-Oriented Interjections and the Mediation of Mind. *American Ethnologist*, vol. 39, núm. 2, pp. 313-324.
- STÉPANOFF, Charles, Charlotte MARCHINA, Camille FOSSIER y Nicolas BUREAU (2017). Animal Autonomy and Intermittent Coexistences: North Asian Modes of Herding. *Current Anthropology*, vol. 58, núm. 1, pp. 57-81.

- TALLBEAR, Kim (2011). Why Interspecies Thinking Needs Indigenous Standpoints - Cultural Anthropology. *Fieldsights - Theorizing the Contemporary, Cultural Anthropology Online*. Blog, fecha de publicación: 24.04.2011. Disponible en: <http://culanth.org/fieldsights/260-why-interspecies-thinking-needs-indigenous-standpoints>. Consulta: 09.06.2020.
- TICHT, Muriel y Didier GENIN (1997). Factors Affecting Herd Structure in a Mixed Camelid–Sheep Pastoral System in the Arid Puna of Bolivia. *Journal of Arid Environments*, vol. 36, núm. 1, pp. 167-180.
- TODD, Zoe (2016). An Indigenous Feminist's Take On The Ontological Turn: «Ontology» Is Just Another Word For Colonialism: An Indigenous Feminist's Take on the Ontological Turn. *Journal of Historical Sociology*, vol. 29, núm. 1, pp. 4-22.
- TORRICO, Cassandra (2022). El arte de caminar con los rebaños en Tumaykuri, un cabildo de la puna alta del Ayllu Macha, norte de Potosí, Bolivia. En: Lucila Bugallo, Penelope Dransart y Francisco Pazzarelli (eds.). *Animales humanos, humanos animales: relaciones y transformaciones en mundos indígenas sudamericanos*. Buenos Aires: Antropofagia, pp. 267-293.
- TSING, Anna (2015). *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton: Princeton University Press.
- TSING, Anna (2018). The New Wild. *Little Toller Books*. Blog, fecha de publicación: 06.12.2018. Disponible en: <https://www.littletoller.co.uk/the-clearing/the-new-wild-by-anna-tsing/>. Consulta: 23.06.2022.
- URTON, Gary (1988). *At the Crossroads of the Earth and the Sky: An Andean Cosmology*. Reimpresión. Austin: University of Texas Press.
- VALDIVIA, Corinne, Anji SETH, Jere L. GILLES, Magali GARCIA, Elizabeth JIMÉNEZ, Jorge CUSICANQUI, Fredy NAVIA y Edwin YUCRA (2010). Adapting to Climate Change in Andean Ecosystems: Landscapes, Capitals, and Perceptions Shaping Rural Livelihood Strategies and Linking Knowledge Systems. *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 100, núm. 4, pp. 818-834.

- VANDER VELDEN, Felipe F. (2022). Matar sin pena. Repensando la ambivalencia de la caza, el sacrificio y el consumo de carne en las Tierras Bajas de América del Sur. En: Lucila Bugallo, Penelope Dransart y Francisco Pazzarelli (eds.). *Animales humanos, humanos animales: relaciones y transformaciones en mundos indígenas sudamericanos*. Buenos Aires: Antropofagia, pp. 387-409.
- VAN VLEET, Krista (2008a). *Performing Kinship*. Austin: University of Texas Press.
- VAN VLEET, Krista (2008b). The Intimacies of Power: Rethinking Violence and Affinity in the Bolivian Andes. *American Ethnologist*, vol. 29, núm. 3, pp. 567-601.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2011). Zeno and the Art of Anthropology: Of Lies, Beliefs, Paradoxes, and Other Truths. *Common Knowledge*, vol. 17, núm. 1, pp. 128-145.
- VUILLE, Mathias, Bernard FRANCOU, Patrick WAGNON, Irmgard JUEN, Georg KASER, Bryan G. MARK y Raymond S. BRADLEY (2008). Climate Change and Tropical Andean Glaciers: Past, Present and Future. *Earth-Science Reviews*, vol. 89, núm. 3, pp. 79-96.
- WHYTE, Kyle (2018). Settler Colonialism, Ecology, and Environmental Injustice. *Environment and Society*, vol. 9, núm. 1, pp. 125-144.

Fecha de recepción: 10 de junio de 2023.  
Fecha de evaluación: 10 de agosto de 2023.  
Fecha de aceptación: 15 de noviembre de 2023.  
Fecha de publicación: 1 de junio de 2024.



## Cuatro rituales pastorales andinos

Ricardo VALDERRAMA (†)

Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco (Cusco, Perú)

Carmen ESCALANTE

Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco (Cusco, Perú)  
[atoqescalante@yahoo.es](mailto:atoqescalante@yahoo.es)

### RESUMEN

Compartir con las comunidades campesinas quechuas y de pastores altoandinos en los Andes peruanos da el privilegio de participar en sus numerosos rituales. El presente artículo trata de los rituales al y con el ganado que crían. Las descripciones de cuatro rituales —*t'inika* (ritual a las llamas), *uwija t'inika* (ritual a las ovejas), *naka t'inika* (ritual al ganado vacuno) y *kawallu t'inika* (asperjación a los caballos)— permiten afirmar que los comuneros quechuas tratan a los elementos de la naturaleza con la familiaridad de padre, madre, hermano, hermana. Por otra parte, estas ceremonias tienen una continuidad cultural, pero también han introducido componentes de la modernidad.

**PALABRAS CLAVE:** *rituales pastoriles, rituales religiosos, cosmovisión, cultura andina*

## Four Andean Pastoral Rituals

### ABSTRACT

Sharing with the Quechua peasant communities and high Andean shepherds in the Peruvian Andes gives the privilege of participating in their numerous rituals. This article deals with the rituals to and with the livestock they raise. Descriptions of four rituals —*t'inka* (flame ritual), *wija t'inka* (sheep ritual), *waka t'inka* (cattle ritual), and *kawallu t'inka* (horse sprinkling)— allow us to affirm that the Quechua community members treat the elements of nature with the familiarity of father, mother, brother, sister. On the other hand, these ceremonies have cultural continuity, but have also introduced components of modernity.

**KEYWORDS:** *pastoral rituals, religious rituals, worldview, Andean culture*

## INTRODUCCIÓN

VIVIR EN POBLACIONES RURALES andinas significa estar en contacto directo con la naturaleza y usar una sabiduría acumulada durante milenios, gracias a la cual se han establecido periodos rituales de renovación de pactos entre los seres humanos y su entorno. Dichos periodos están signados por la lectura que los hombres hacen de los astros, pues estos delimitan un ciclo de ceremonias que se repiten año tras año.

Son rituales que se mantienen vigentes y constituyen el fundamento de la unidad y congregación de grandes parentelas o *ayllus* andinos. Funcionan como un medio de transmisión de la memoria colectiva, como una vía para comunicar y recordar hechos importantes para la comunidad. El ritual permite que la memoria

colectiva se afiance en las memorias individuales. Estas ceremonias se realizan para rendir homenaje a la *pacha mama* o madre tierra, a los *apus* o deidades de las montañas más elevadas, al *yaku tayta* o padre agua, a la *qocha mama* o madre laguna y también a los espíritus protectores de los seres humanos, animales y plantas.

Mediante los ritos se expresa una visión del mundo y de la sociedad. Los andinos afirman que son parte de la naturaleza, hijos de la madre tierra. En las ceremonias se le tutea, se le habla con respeto y confianza filial. Se le pide: «Madre tierra, recíbenos, come, bebe junto con nosotros». La invocación se enuncia a través de un yo colectivo y siempre se dice «nosotros» y «nuestra madre tierra». A la madre tierra le gusta que le hablen, que le canten; le gusta oír el sonido de la *tinya*. Le gusta recibir ofrendas. De la misma manera, el rito permite y obliga a llevar una vida colectiva. También conserva estructuras antiguas como referirse al sol como padre y a la luna como madre; al inca como principio de fertilidad y a la coya como reproductora. Así ocurre en los rituales pastoriles.

Estos son, básicamente, ceremonias dedicadas a las llamas y alpacas (*llama t'inka*), a los caballos (*kawallu t'inka*), al ganado vacuno (*waka t'inka*) y a las ovejas (*uwija t'inka*). Se acompañan con cantos denominados *llama taki*, a partir de los cuales se han creado los *kawallu taki*, *waka taki* y *uwiba taki*, que se entonan en los rituales de esos nombres. El análisis de la letra de estas canciones<sup>1</sup> es muy interesante porque expresa la cosmovisión subyacente en aquellos ceremoniales.

Los rituales pastoriles, entre las comunidades campesinas quechuas de las provincias de Arequipa hasta Cerro de Pasco,<sup>2</sup> se

---

1 Para acceder a la letra de las canciones de los rituales pastoriles, véanse Arnold y Yapita (1998), Quijada Jara (1957) y Vivanco Guerra (2001).

2 En el presente artículo nos referiremos a comunidades campesinas de sierra específicas que citaremos en su momento, y al hablar en general «Andes» nos referimos a un área de comunidades campesinas quechuas de las provincias de Arequipa, Cusco, Apurímac, Huancavelica, Junín, Carro de Pasco, sierra de Ica y

efectúan a lo largo del año y sus periodos están definidos por la tradición. Desde el 25 de julio y durante todo agosto se procede a la marcación de llamas y alpacas, así como del ganado vacuno, equino y ovino. También en comunidades de Antabamba, Grau y Cotabambas en Apurímac se realizan ceremonias de recepción a las llamas cargueras y a los ovinos, que coinciden con la Navidad o el solsticio de diciembre, y en las que se escuchan canciones llamadas *huayllas* dedicadas al ganado. En febrero, en concordancia con los carnavales, se celebran rituales de procreación y se lleva a cabo la trasquila de camélidos y ovinos, primordialmente.

### 1. LLAMA T'INKA (ASPERJACIÓN A LAS LLAMAS)

Se considera que a inicios de agosto la madre tierra y las montañas «están abiertas» y, por tanto, pueden recibir las ofrendas. Los rituales pastoriles arrancan el 25 de julio y continúan todo el mes de agosto (y en algunos lugares se extienden hasta septiembre). Dicen que el primero de agosto la madre tierra despierta haciendo el sonido *pacha k'aq nispa riqch'arin* (en español: la tierra despierta diciendo «caj»). Despierta con sed, con hambre, y espera que se le alcance ofrendas.<sup>3</sup> En los Andes se renueva una alianza con los espíritus de las montañas que protegen a las llamas y alpacas, para que se reproduzcan y crezcan, para que no se enfermen o accidenten. Los rituales duran por lo menos tres días, sin contar las jornadas previas de los preparativos y ayunos que guardan los oficiantes o *pagos*, quienes no comen condimentos ni tampoco tienen relaciones sexuales. Igualmente, hay que sumar los días de descanso que siguen

---

sierra de Lima. No hicimos trabajo de campo en ninguna comunidad campesina de Ayacucho.

3 Si no le dan ofrendas, ella toma sus alimentos por su cuenta; por eso —dicen— suceden accidentes en los que muere la gente, así como los animales domésticos.

al ceremonial, ya que los oficiantes deben «enfriarse» —lo que significa no beber y comer sin condimentos— para que la ofrenda sea eficaz. Todos los comuneros se ponen de acuerdo para designar las fechas en que cada familia realizará su ritual y así podrán asistir a las distintas celebraciones.

El ritual pastoril se caracteriza porque todos los miembros de la familia se reúnen en el corral de las llamas y alpacas, dispuestos a pasar tres días juntos, en los que ejecutarán correctamente los pasos de la ceremonia y con la mayor energía positiva posible. El grupo comparte un mismo sistema de valores y creencias. El ritual lo encabeza el oficiante, conocido como *paqo* y *yachayniyuq runa* (hombre de conocimiento), quien posee el saber necesario para dirigirlo. En los Andes, el primer día del *llama t'inka* está consagrado a la marcación o *t'ikachiy* (poner flores), que consiste en colocar cintas de colores en las orejas de las llamas y alpacas. También se les hace cortes en esos apéndices, marcas específicas que corresponden a cada familia de propietarios. Horadar las orejas tiene un profundo simbolismo de identidad en los Andes. Era un importante rito de pasaje de los incas, quienes lo practicaban en los adolescentes como una señal de que estaban listos para ser guerreros y para asumir su pertenencia a la etnia inca. El florecimiento implícito en el ritual también significa que el rebaño está sano, lleno de bríos, con fuerza para trabajar y pronto a reproducirse. Como cuando el papal tiene flores.

Al llegar el momento del *samachiy* (dar energía y buenos deseos), la familia ya ha preparado suficiente chicha para invitar a todos los participantes. El oficiante llama a parejas que representan a las familias, de acuerdo con un orden jerárquico que toma en cuenta la edad y los cargos que han tenido. La pareja reverencia la mesa y alza hojas de coca, con las cuales forma *k'intus* (tres hojas de coca perfectas). Luego de exhalarles su aliento, *samay*,<sup>4</sup> entrega un par de

---

4 Significa la intención o transmisión de la energía de cada uno a la mesa ritual, para que se obtenga el bienestar y prosperidad del rebaño y de la familia que lo posee.

*k'intus* al oficiante, quien los ubica sobre la mesa en el debido orden y les alcanza dos *qeros* (vasos de madera) que contienen chicha y dos copitas pequeñas con aguardiente.

El protocolo exige asperjar la mesa ritual, a la madre tierra y en dirección del *apu* o montaña principal. El oficiante pregunta: «¿Por quién bebes?, ¿cuál es tu deseo?». La pareja responde: «Con mi madre tierra, con mi padre montaña bebo; deseo que vengan muchos animales de tal o cual lugar». Entonces, el oficiante y todos los presentes corean: «Que vengan, que vengan». A continuación, beben —primero el aguardiente, después la chicha— y colocan los vasos boca abajo sobre la mesa del ceremonial. Los demás varones beben en forma ritual, por turnos. Las mujeres cortan las cintas de colores para anudarlas en las orejas de las llamas y alpacas. Las cogen entre varios, una por una, renovándoles sus «aretes»; también les rocían *taco* (harina con un matiz colorado) sobre los lomos. Esto se hace con mucha alegría, jugando y bebiendo. Se aparta una llama negra y se la amarra. Parte del ritual es el sacrificio de este animal, que será recibido de manera simbólica por los espíritus de las montañas, pues es perfecta y también alude a la constelación o agujero negro que denominan «llama». El sacrificio es al mediodía, cuando el sol está en el cenit.

Enseguida, las pastoras jóvenes arrear al rebaño entero para que ese día pueda comer y beber. Todo el grupo se queda en el corral y se procede a matar a la llama, cuya cabeza apunta hacia la salida del sol. Se le tapa los ojos con una *unkhuña* (manta) que tiene hojas de coca y se la sacrifica haciendo un corte en el costado izquierdo, hacia el corazón. El oficiante introduce su mano derecha, arranca el órgano palpitante y lo deposita sobre un plato, donde es sahumado con yerbas aromáticas. Cuantas más palpitaciones se produzcan, mejor será el año para todos.

Varios hombres ayudan a despellejar al animal. Este es abierto por el centro, sobre el cuero ya arrancado, y le extraen todos los órganos internos. Si se encuentra sano, eso quiere decir que todo

el rebaño también lo está. El examen de los órganos confirma que será un buen año e indica las recomendaciones que deben seguirse en determinados aspectos para el cuidado de la familia. La interpretación ritual no se limita a aquellos, sino que incluye a los objetos de la mesa. Tanto las *illas* (piedras en forma de llama o alpaca) como las *khyu rumi* (piedras en forma de otros animales) deben estar húmedas, brillosas. Si parecen opacas, eso significa que ya no son buenas.

En los rituales de ganado *yuywa t'inke* en comunidades de Cotabamba se busca el «tiempo»<sup>5</sup> del ganado. Esta palabra, que utilizan en castellano, se refiere al estado de bienestar y a las posibilidades de vida y reproducción del ganado, lo que a su vez implica la prosperidad de la familia. Para mantener ese «tiempo» es preciso realizar correctamente las ceremonias. Como expresa don Victoriano Tarapaki, pastor de la comunidad de Fuerabamba, en Cotabambas (Apuímac). Según Valderrama y Escalante (1992): «En la *t'inke* al ganado se busca el tiempo, el tiempo del ganado» (p. 28), «se busca su camino, su camino debe estar atado al tiempo de la mesa, para que no se tambalee» (p. 22), «el tiempo del ganado se termina, cuando termina el tiempo de la mesa. La mesa se vuelve *wak'a*; una vez vuelta *wak'a* es maligna, solo pide anulación y puede empezar a comer a sus poseedores [de la mesa]» (p. 22).

Cuando una mesa se voltea (*kuti*),<sup>6</sup> se torna mala. El atado ritual tiene objetos que hacen que el ganado se reproduzca, que el rebaño aumente. Al voltearse (*kuti*) comienza a matar, hacer desaparecer al ganado. Entonces sus dueños la trasladan a una laguna de la altura y, con una ceremonia en la que se solicita permiso, se despiden de ella y la dejan sumergida en el agua. Luego se organiza una nueva

---

5 El tiempo en los Andes es cíclico. Se considera que estamos viviendo un determinado tiempo y que este necesariamente va a acabar para dar comienzo a un nuevo ciclo. Igual le pasa al ganado: tiene su tiempo.

6 Es un concepto complejo que se ve también en el pachakuti: voltearse el tiempo.

mesa ritual. La noción del tiempo del ganado, de la «mesa» y del poseedor del ganado tiene un contenido simbólico. Las vidas de estos tres entes están metafísicamente relacionadas entre sí. Por ello, hay que saber mantener el tiempo de la mesa. El oficiante o *paqo* cierra la ofrenda que ha venido conformando todo ese tiempo y la envuelve con la manta con que se carga (por ello se llama *mesa qepi*, es decir, cargar la mesa). Acompañado por una comitiva, sube al cerro siguiendo un camino ritual. Se dice que la boca de la montaña está abierta y puede recibir, por eso le llevan la ofrenda. El lugar se denomina *pukara* y también «caja». Allí se colocan *ke'intus* de hojas de coca, granos de maíz blanco, amarillo y colorado, pétalos de flores, *mullu* (concha marina), feto de vicuña o de alpaca, dos botellitas con chicha (o vino) y doce «platos» (pequeñas lajas de piedra en las que se disponen hojas de coca y granos de maíz unidos con grasa de pecho de llama). Están destinados a los doce «cabildos».

Así como los comuneros se juntan para la ceremonia, el *apu* convoca a sus parientes y amigos, a quienes dice: «Mis hijos vendrán y me traerán comida y bebida, visítenme y compartamos» (Valderrama y Escalante, 1988). Abajo, en un lugar próximo a la vivienda, la presa entera es trozada sin romper los huesos. Las mujeres la llevan a la cocina para preparar un *timpu* (sancochado de carne sin sal y sin ajo), que comerán al atardecer. Toda la noche liban chicha y conversan sobre la vida cotidiana del *ayllu* y hechos de la sociedad cercana.

Al día siguiente nuevamente van al corral, juntan a todo el rebaño y celebran el matrimonio de llamas y alpacas. Antes que salgan del corral y cuando ya están *cintasqa* con sus aretes de colores vistosos, los comuneros cogen una cría de alpaca macho y otra de alpaca hembra y hacen que se besen. Les dan de beber chicha en botellas (una chicha sin fermentar llamada *chuya aqha*). La ceremonia se denomina *llama ch'uyay* y *paqo ch'uyay*. Uno de los comuneros carga a la joven alpaca macho y la sitúa sobre la alpaca hembra, que es sujetada por otros para que no se escape. Es un acto simulado de apareamiento, ya

que ambos animales son crías y no tienen la edad para reproducirse. Después las sueltan juntas. Repiten lo mismo con otras dos parejas y, a veces, con más parejas de alpacas y llamas. Lo hacen con alboroto, riendo y deseando que el rebaño crezca y se multiplique.

El matrimonio entre alpacas jóvenes y entre llamas jóvenes no es suficiente para que el ritual de procreación sea efectivo. Pasado el matrimonio simulado de los camélidos, las muchachas se muestran inquietas y tienen sus hondas en la mano. Por su parte, los varones comienzan a estar agresivos y a hablar con voz fuerte. Cada cual elige a una chica que quisiera coger y trata de tumbarla y subirse encima. Pero ellas no se dejan y el juego dura un rato, porque sus madres y abuelas también están prevenidas y corren al rescate de sus hijas, nietas o sobrinas. Las levantan del piso del corral y los jóvenes reciben golpes e insultos. Sin embargo, todos están contentos y ríen a carcajadas.

A veces, como parte del juego y al grito de *sapsay* (andrajoso), uno de ellos toma por la espalda a una de las ancianas que se ha metido a rescatar a alguien y simula aparearla, lo cual es festejado. Las muchachas corren a salvarla. Esto será comentado durante varios días en la comunidad, poniendo énfasis en quién pretendió a quién y lo que ocurrió después. De ahí pueden surgir enamoramientos y parejas que se unirán en matrimonio.<sup>7</sup> Por tanto, es un juego y algo más: un ritual. En esta ocasión, también se eligen unas crías del rebaño para que sean adjudicadas a algunos de los pastores. Si la cría llega a subsistir, su dueño tiene «suerte»; si muere en los meses siguientes, se considera que el propietario carece de «suerte» para poseer ganado. Las llamas y alpacas en la economía pastoril son muy importantes y, a lo largo del año, se les dedica varios rituales.

---

7 Este rito guarda un fuerte parecido con las secuencias de la herraña en el valle del Chancay al final de la «danza del kiwyu» (Rivera, 2003).

En diciembre se organizan las ceremonias para recibir a las llamas que regresan de los viajes de intercambio. Los pastores de la puna y también los de las comunidades de altura llevan sus productos a los valles interandinos o *qheswa* para conseguir, a través del trueque, productos de quebrada, básicamente maíz. Son viajes llenos de vicisitudes y peligros. Por ello, cuando retornan en una fecha cercana al solsticio de diciembre, antes de Navidad, celebran rituales festivos de recepción no solo a la tropa de llamas cargueras, sino a los productos alimenticios que cargaron. Es fundamental recibir bien y con mucha reverencia los productos alimenticios, con la convicción de que van a durar en la despensa de las familias de los pastores. Se destaca el rol de las llamas guías o «delanteros», a las que acogen con abundante chicha, comida y canciones denominadas *huayllas*, que se bailan rodeando a la tropa de llamas. Hemos observado la interpretación de *huayllas* en la comunidad de Ayrihuanca y en Cotabambas (Apurímac).<sup>8</sup> Asimismo, se cantan para alegrar al rebaño de ovejas, puesto que va a empezar la época de pariciones. A partir del solsticio de verano se dejan de hacer los viajes de intercambio de víveres, por cuanto empiezan las lluvias torrenciales y el peligro de los rayos es mortal. En consecuencia, se cierra el ciclo viajero de las llamas y se espera el de las pariciones.

En muchas zonas, durante este periodo, los comuneros se trasladan a la puna, debido a que crece el pasto y se puede procurar una buena alimentación a los animales. Esta etapa se asocia con la Navidad, que es el momento en que se festeja al Niño Jesús con personajes que emulan a pastores y pastoras. Estos ejecutan bailes que incluyen competencias y se ciñen a los géneros musicales exclusivos de esta época. En esa época, en la puna se prefiere marcar a los camélidos y ovinos.

---

8 Se cantan también en Antabamba (Apurímac). Estudios sobre *huayllas* señalan que hay dos regiones en las que se las cantan: la zona chanka (Huancavelica, Ayacucho, Apurímac) y la zona qorilaso (Apurímac, Cusco y Arequipa) (Espinoza Huañahui, 2015).

Las *huaylías* son canciones típicas de este periodo, como aquella que dice:

<p>Huaylía, huaylía, jia.                  Sonqochaypas, sonqochaypas,                  munakushan, pitaq munashan;                  ñawichaypas, ñawichaypas                  qhawakushan, pitaq qhawashan,                  noqa ripuytikqa waqhayushawaq,                  cariñuchayta mana tarispa,                  huaylia, huaylia, jia</p>	<p>Huaylía, huaylía, jia.                  Mi corazón, mi corazón quiere, a quién                  quiere;                  mis ojos, mis ojos miran, a quién                  miran,                  si yo me voy llorarás, al no encontrar                  mi cariño,                  huaylía, huaylía, jia.</p>
---	---

O esta otra:

<p>Qarqollasunña, qarkoykuspaqa                  qatikushayki yana pampaman,                  mayu pampaman, paruparulla                  oqonaykipaq, ovejallayta michikushani,                  willmachallanta t`isayunanpaq,                  pushkayunaypaq, yuraq borrega, paru                  borrego, sihuar qenticha, waskar                  qinticha, aysariwayña, pusariwayña.</p>	<p>Sacaremos ya, votaremos ya, arreemos                  ya a la pampa negra, a la pampa                  junto al río, a la pradera verde para                  que comas, pastearé mis ovejas, para                  escardar su lana, para hilar su lana,                  oveja blanca, oveja bonita, picaflor                  sihuar, picaflor waskar jálame, llévame.</p>
--	--

Las *huaylías* aluden al cariño del pastor y pastora hacia su rebaño, y también mencionan los lugares en los que paca.



## 2. WAKA T'INKA (ASPERJACIÓN A LOS VACUNOS)

Si hay rituales que han subsistido hasta nuestros días, ello se debe a que mantienen la identidad cultural de la comunidad que los practica y a su vinculación con tecnologías agrícolas y pastoriles propias de su legado, que son válidas y siguen vigentes. Pese a su antigüedad algunos ceremoniales se han seguido transmitiendo. Así como aquellos relacionados con las llamas y alpacas resultan inmemoriales, existen otros que atañen a los caballos, vacunos y ovejas, animales traídos por los españoles en el siglo XVI y que fueron adoptados por la cultura andina.

En regiones como Junín, Huancavelica, la sierra de Lima e Ica, la *waka t'inka* o asperjación a los vacunos también se conoce como Santiago y Herranza, según los lugares donde se lleva a cabo. El 25 de julio se da inicio al ritual, como sucede, por ejemplo, en la comunidad campesina de Andabamba.<sup>9</sup> Al corral, lleno de vacunos, llegan los dueños para encender una fogata. Cuando hay carbón se colocan ramas de yerbas aromáticas, lo que representa un saludo al espíritu protector del ganado. Después vienen los familiares y vecinos, que invocan para que el ganado se reproduzca y no contraiga enfermedades ni muera por accidentes. Quienes aman y desean el bien de uno son los *khuyaq* y pertenecen al *ayllu* (parientes cercanos), al *karu ayllu* (parientes lejanos) o al *suyu ayllu* (parientes de zonas aún más distantes).

Es una fiesta muy esperada por toda la familia. Se *minka* o convoca a los músicos y se canta, pues todos saben las *waka takis* (canciones que son denominadas «santiagos» en otras partes). Las ceremonias se realizan en los corrales, cerca de la *batun wasi* o vivienda principal de la familia, en la cual hay suficientes útiles domésticos

---

9 Provincia de Acobamba, Huancavelica, se le llamaba Herranza o Santiago porque ponen herrajes a los caballos y cantan «santiagos», canciones alusivas tanto a vacunos como a equinos; y salen en grupos, los hombres tocando largas cornetas hechas de carrizos y las mujeres cantando.

para cocinar una merienda para todo el grupo. Asimismo, se han dispuesto dos o tres habitaciones para alojar a la familia nuclear que se junta para esa ocasión, al igual que a los parientes que vienen de muy lejos. El ganado que va a ser *t'inkado* se agrupa en un solo corral y, en medio de la algarabía, se procede a la marcación de este. Para ello se invita a los parientes, para que cada uno ponga una señal a los vacunos.<sup>10</sup>

Cuando se humea con yerbas aromáticas (*qusñichiy*), la primera *t'inka* de hojas de coca y bebida, se solicita permiso a los *apus* tutelares y a la *pacha mama* o madre tierra hablándoles coloquialmente: «Tayta Apu licenciaykita quwayku» (Padre Señor, danos tu licencia); igual en lo que respecta a la madre tierra. Después el oficiante, quien generalmente es el jefe de familia y propietario del ganado, comienza a extender la mesa: las hojas de coca van al centro y los vasos de madera y dos copas pequeñas a ambos extremos. Hacia el centro y en la parte superior de la mesa se ponen flores de colores blanco y rojo. Hay dos botellas que por lo general contienen aguardiente de caña, que es servido en las copas pequeñas. Las dos primeras se derraman totalmente sobre la ofrenda. Luego, el oficiante vuelve a servir y recién bebe él. Brinda con los *apus* enunciando sus nombres y con la *pacha mama*, y hace una venia a los presentes. Para que se esparza el humo dice: «Wayra mamallay, wayra taytallay» (Madre viento, padre viento). Al *apu*: «Tayta Apu, ukyasun» (Padre Señor, tomemos). Y a la *pacha mama* le dirige una frase similar que se traduce como: «Tomemos, brindemos, madre». Se continúa sirviendo la bebida y llamando a los concurrentes para que se acerquen a la mesa. Esto se hace empezando por los varones de mayor edad, que deben aproximarse acompañados por sus respectivas mujeres para poder brindar.

---

10 La señal en las comunidades campesinas es una cinta que se coloca en las orejas de los vacunos. En los pueblos de la quebrada de Huancayo, y en la sierra de Lima e Ica, se marcan determinados signos con un hierro candente.

El oficiante anuncia: «Mayllamanta, piqamanta samaykushanki taytay» (¿De dónde y a quién invocas que se vengan a nuestro corral, padre?). Y el participante, al recibir su vaso, le responde: «¡Noqa samayushani qocha ladumanta, fulano de tal hampushanqa taytay!» (¡Yo estoy invocando al ganado del sector de Qocha, de fulano de tal, que se venga, padre!). Los demás se suman diciendo: «Hampullachun, hampullachun» (¡Que se vengan, que se vengan!).

Cada uno de los presentes es invitado a acercarse a la mesa. En el momento de alcanzarles su vaso se les pregunta: «¿Piqpata samayushanki?» (¿A quién invocas?). Ellos beben y responden: «Noqa samayushani k'uchumantan, Baezmanta hampushananpaq» (Yo invoco que se vengan el ganado del lado de K'uchu, de los Báez). A lo que todos corean: «Hampullachun, hampullachun» (Que se vengan, que se vengan). O: «Wayqumantan hamushanqa, Abancaymanta hamushanqa» (Que se vengan de la quebrada, que se vengan de Abancay). Y siempre se contesta: «Hampullachun» (¡Que se vengan!). Finalmente, se les dice: «Los esperamos con la mesa extendida, qori misawan, qulqi misawan» (con mesa de oro y mesa de plata).

Los varones empiezan a coger a los vacunos pequeños para ponerles la marca. Cuando termina la ceremonia dicen: «Qarqorparisun, qatirparisun, chaqirparisun; kimsa waquywan, kimsa chikuywan; ch'uya aqhawan, cuca k'intuwan» (Los soltaremos, los arrearémos; con tres bolos de coca, con tres sonidos de mi honda; con chicha pura, con tres hojas de coca). Por su parte, los pastores y pastoras toman sus hondas y, después de que se da la señal para abrir la puerta del corral, inician el arreo del ganado. Las mujeres adultas se quitan el sombrero con una mano y con la otra lo rocían con chicha, mistura o pétalos de flores de hojas blancas o *yuraq clavel t'ika*. De esa manera lo despiden con alegría, mientras los mayores continúan cantando, bailando y bebiendo. «Apukunaqa kawsanmi» (Los *apus* viven), dicen estos. Por eso se les alcanza ofrendas diversas que, esencialmente, son coca y bebidas espirituosas.

Como en el mes de agosto se abre la boca del *apu*, se llevan las ofrendas a la cima de la montaña. El cerro es varón, muy poderoso, y no consiente que suban las mujeres. De ahí que los rituales estén a cargo de los hombres. El cerro puede comer (*mikhun*) a las mujeres o puede hacer que se accidenten. Cuando se asciende la montaña primero hay que pedir licencia. Las ceremonias recurren a expresiones quechuas antiguas, palabras puquinas, así como a viejos ritmos y formas que se reproducen por tradición.

### 3. UWIHA T'INKA (ASPERJACIÓN A LAS OVEJAS)

Hacia mediados de febrero, coincidiendo con los carnavales, se realizan la *uwiba t'inka* o *uywa t'inka*, rituales pastoriles dedicados al ganado ovino y también al camélido. En este último caso abarcan tanto la parición como el empadre, por cuanto apenas las llamas y alpacas dan sus crías, inmediatamente entran en celo. Con las ofrendas se alienta una mejor parición, como si se tratara de mujeres parturientas a las que se les insta que pujen. Por esta razón, los carnavales es la fiesta más esperada y a la que vuelve la familia que salió de la comunidad. A los miembros que participan en las celebraciones se les concede ovejas pequeñas.

El mensaje ceremonial está destinado a los demás familiares del grupo y revela rasgos básicos de la identidad de este. Los ritos favorecen la cohesión, pues integran a los comuneros. El hecho de no intervenir en ellos pone en evidencia los conflictos, peleas, rivalidades o simples resentimientos.

De acuerdo con las entrevistas que hemos realizado, así como a la observación directa en comunidades campesinas quechuas en las provincias altas de Arequipa, Cusco, Apurímac, Huancavelica, Junín, Cerro de Pasco, sierra de Lima e Ica, podemos afirmar que los campesinos creen en la *pacha mama* (Valderrama y Escalante, 1976) porque esta les da los productos y medios que necesitan para

sobrevivir. Es decir, los «cría» como una madre. Según el *ethos* de solidaridad consideran que deben ser recíprocos con ella y, por lo tanto, «criarla» también. En algunas zonas le atribuyen a la *pacha mama* características de la Virgen María, por ser una intermediaria entre los hombres y Dios. En Qochapata (Cotabambas) suelen afirmar que sirven de noche a la *pacha mama* para que el sol no los vea y se enoje.

Hay lugares donde aún se celebran rituales para el *inti tayta* o padre sol. En Fuerabamba (Cotabambas) encendían fogatas en las lomas de la comunidad para ayudar al sol en los casos de eclipse de sol, o cuando había mucho frío y neblina que no dejaba ver al sol. Al avivar las fogatas hombres y mujeres gritaban: «Inti tayta yanapawayku» (Padre sol, ayúdanos), repetían la frase varias veces. En Cusco, al finalizar la peregrinación al Señor de Qoyllu Rit'i en el nevado Ausangate —la fecha es móvil, puede ser en mayo o junio, pero siempre es el día lunes por la noche, al bajar hacia la localidad de Tayankani— antes del amanecer los peregrinos, danzarines, músicos, todos, se arrodillan en la ladera formando una fila, y esperan la salida del sol, en cuanto sale dan vivas y comienzan una algarabía, se ponen de pie y bajan la ladera corriendo en zigzag. La otra zona donde se espera la salida del sol es en Tres Cruces, en las alturas del pueblo de Paucartambo, a partir de mediados de julio hasta inicios de agosto. Se ve la salida del sol desde el llano amazónico. Los comuneros quechuas y pobladores andinos lo esperan con reverencia y algunos con ofrendas, es a la vez un fenómeno natural que atrae al turismo.

#### 4. **KAWALLU T'INKA (ASPERJACIÓN A LOS CABALLOS)**

El *kawallu t'inka* se efectúa en el corral de los caballos. Estos son briosos y nerviosos, algunos asustadizos, y quieren saltar los muros. Las mujeres entonan el *kawallu taki* (canción del caballo),

cuya letra dice: «Kaway, kaway, kaway, kaway, acerumanta tulluchayki» (Caballo, caballo, caballo, caballo, con huesos de acero). Aunque Santiago es el patrón de los caballos, la ceremonia se dirige al *apu* principal de la comunidad, con el fin de que proteja y haga que se reproduzcan los equinos, pues el cerro es el que les da el agua y los pastos. Se asemeja al *llama t'inka*, pero no incluye el sacrificio de un caballo (aunque sí el matrimonio). El ritual y las canciones apelan a términos que se usaban otrora, así como a conocimientos y una cultura de tiempos pretéritos. Existe una visión humanizada de los animales domésticos y de una crianza que resulta mutua.

Todas estas maneras de expresar una cosmovisión a través de rituales tienen una continuidad en el tiempo y el espacio, y están vigentes en el Perú. Las ceremonias se encuentran asociadas al aparato tecnológico y a la conducta social de las comunidades campesinas. Hoy se advierte un fortalecimiento de estas últimas, que procede de su sabiduría ancestral y de su adaptación a los cambios que trae la vida contemporánea.

## CONFLICTO DE INTERESES

Los autores declaran no tener conflicto de intereses.

## COPYRIGHT

2024, los autores.

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

## REFERENCIAS

ARNOLD, Denise Y. y Juan de Dios YAPITA (1998). *Río de vellón, río de canto. Cantar a los animales, una poética andina de la creación*. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés.

- ESPINOZA HUAÑAHUI, Carlos Alexander (2015). *Culpa, Tinkuy y Pachakuti en cuatro cantos de la huaylla de Antabamba*. Tesis de licenciatura. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- QUIJADA GUERRA, Alejandro (1957). *Canciones del ganado y pastores*. Lima: Villanueva.
- RIVERA ANDÍA, Juan Javier (ed.) (2014). *Comprender los rituales ganaderos en los Andes y más allá. Etnografías de lidias, herrarzas y arrierías*. Bonn: Universidad de Bonn.
- RIVERA ANDÍA, Juan Javier (2003). *La fiesta del ganado en el valle de Chancay (1962-2002): ritual, religión y ganadería en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- VALDERRAMA, Ricardo y Carmen ESCALANTE (1976). Pacha T'inka o la t'inka a la Madre Tierra en Apurímac. *Allpachis*, núm. 9, pp. 177-241.
- VALDERRAMA, Ricardo y Carmen ESCALANTE (1988). *Del Tata Mallku a la Mama Pacha: riego, sociedad y ritos en los Andes peruanos*. Lima: DESCO, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.
- VALDERRAMA, Ricardo y Carmen ESCALANTE (1992). *Ñuqanchik Runakuna / Nosotros los Humanos. Testimonio de los quechuas del siglo XX*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.
- VIVANCO GUERRA, Alejandro (2001). Una herrarza en el valle de Chancay, San Juan de Viscas en 1963. *Anthropologica*, vol. 19, núm. 19, pp. 335-345.

Fecha de recepción: 22 de diciembre de 2023.

Fecha de evaluación: 10 de febrero de 2024.

Fecha de aceptación: 26 de febrero de 2024.

Fecha de publicación: 1 de junio de 2024.





Un llamado a la etnografía del pastoralismo  
desde la arqueología de los Andes y algunas notas  
sobre la (in)definición de rito. Reseña del libro  
*The Archaeology of Andean Pastoralism* de  
José M. Capriles y Nicholas Tripcevich (editores)  
(Albuquerque: University of New Mexico Press, 2016)

Juan Javier RIVERA ANDÍA

Polish Institute of Advanced Studies - PIASt (Varsovia, Polonia)  
[jjriveraandia@gmail.com](mailto:jjriveraandia@gmail.com)

Código ORCID: 0000-0002-4099-5765

LOS CAPÍTULOS QUE COMPONEN el libro editado por José M. Capriles y Nicholas Tripcevich, bajo el título de *The Archaeology of Andean Pastoralism* (2016), se pueden organizar en tres secciones. En la primera de ellas se examinan algunas perspectivas generales y modelos teóricos aplicados al entendimiento del pastoralismo en los

Andes. La segunda parte, la más grande de todas, explora ciertos desarrollos del pastoralismo andino a través de algunos casos específicos, situados principalmente en el altiplano peruano y boliviano. Por último, la tercera parte, la más breve, pero quizá también la de mayor interés, está dedicada a las prácticas pastorales actuales en este vasto territorio.

Los capítulos que agrupamos en la primera sección sugieren que los avances actuales en el estudio de la evolución del pastoralismo andino podrían hacer una «contribución sustancial» (p. 1) en dos áreas. Una es la comprensión de los «desarrollos políticos» y la «estabilidad económica y política» (p. 11) en esta región. La otra área involucra la «comprensión comparativa del pastoreo en todo el mundo» (p. 1). De hecho, la mayoría de los estudiosos reunidos por los editores del libro hacen hincapié en lo que podría considerarse uno de sus puntos principales en común: la llana constatación de lo poco que todavía sabemos sobre el pastoreo andino (p. 184). Casi todos los capítulos resaltan cuán persistente es la «falta de pruebas» (p. 249), cuán «conjetural» (p. 40) sigue siendo el estado de la cuestión y, finalmente, cuán opaca resulta todavía una «imagen completa» (p. 17) del pastoralismo en los Andes.

En cuanto a los capítulos de la segunda parte estos abordan, en distintos periodos y regiones de las tierras altas, la economía de subsistencia de los pastores (por ejemplo, el capítulo de Capriles), los «nuevos modos de pastoreo y formas de negociar la comunidad» (p. 113) (así, por ejemplo, en la contribución de Benjamin R. Vining) y los límites mismos del pastoralismo (véase el trabajo conjunto de Kevin Lane y Jennifer Grant). En general, todos estos capítulos constituyen buenos ejemplos de esfuerzos directos y sostenidos para hacer frente a un estado de la cuestión que, como bien lo resalta uno de los autores, «ha pasado de ser enigmática a ser enigmática y complicada» (p. 31).

La tercera y última parte del libro está constituida de etnografías dedicadas a prácticas pastorales. Sus ejemplares descripciones

revelan complejidades que, en nuestra humilde opinión, rara vez se han descrito con tanto detalle en los últimos años (por ejemplo, en el caso de la distribución y uso de los distintos espacios por los pastores). Esta falta de descripciones recientes parece evidente en las constantes referencias que varios capítulos hacen a muchos estupendos trabajos de inspiración folklórica, pero que se remontan a la década del setenta del siglo pasado. Sea como fuere, quisiéramos señalar dos ejemplos del encomiable detalle etnográfico al que nos referimos. Lo haremos por medio de dos capítulos cuyos autores, Tripceвич y Axel E. Nielsen, adoptan, ambos, la perspectiva de Mark S. Aldenderfer —arqueólogo experto en estudios comparativos de adaptación a las alturas y además autor del prólogo del libro— acerca de la «humanización» de un medio ambiente entendido como una construcción simultáneamente social y cognitiva (p. xi).

Por un lado, el capítulo de Tripceвич basado en su observación participante de caravanas que transportan sal, no solo subraya las ventajas de los camélidos sudamericanos sobre el ganado europeo (pp. 212-219) —contrapesando así las valoraciones del capítulo de Katherine M. Moore en el mismo libro (pp. 17-21)—, sino que además muestra con maestría cuán intrincados pueden ser los componentes iconográficos del ritual ganadero. Podemos apreciarlo en las banderas de la república del Perú con las que se adornan las llamas con el fin de honrar a los cerros o *apus*, o también en las formas tranquilizadoras en las que los pastores hablan a los animales repitiendo sus propios nombres y los de los lugares que deberán atravesar (p. 221). Por otro lado, Nielsen nos proporciona, a través de su fina descripción de las prácticas vinculadas a las épocas de apareamiento y parto de las llamas (p. 238), una valiosa descripción de los distintos agentes que componen el entorno pastoril, en el que «las deidades y otras personas no humanas [...] están físicamente presentes». La etnografía de Nielsen, además, hace explícita una perspectiva crucial en los más recientes estudios antropológicos sobre entidades no humanas en contextos amerindios (estudios

usualmente reunidos bajo las etiquetas de «giro ontológico» o «nuevo animismo», de las que el autor —en nuestra opinión, inteligentemente— prescinde): «no es que estos objetos [...] *representen* algún espíritu [...] invisible; sino que *son* esas personas mismas» (p. 241).

En lo que respecta al libro en su integridad sería importante mencionar dos aspectos generales: sus categorías de análisis y su apelación a la etnografía. En cuanto al primero, cabe señalar que ciertas categorías parecen utilizadas por los autores sin mucho consenso acerca de su significado preciso. Esto afecta a veces a categorías con un papel apenas notable en las argumentaciones del libro —como, por ejemplo, «estilos de vida inferiores» (p. 133)—. Sin embargo, la indefinición también afectaría a algunas herramientas analíticas fundamentales. Así, varios capítulos utilizan nociones tales como «prácticas rituales» (p. 13), «vida ritual» (p. 74), «eventos rituales especiales» (p. 206) o incluso «performance», sin distinguirlas o problematizarlas demasiado.<sup>1</sup> Aunque la categoría de ritual aparece asociada a otros conceptos elementales empleados en el libro —tales como, por ejemplo, «contrato social» (p. 3), «legitimación del poder» (p. 175), «sagrado» (p. 178) o «sacrificio» (p. 204)—, esta pareciera, por así decirlo, externamente yuxtapuesta a las argumentaciones de algunos autores. Esta situación es tanto más llamativa por cuanto el problema de las definiciones es explícitamente abordado en el libro; por ejemplo, cuando uno de sus autores afirma que «todavía estamos lejos de alcanzar un consenso sobre cómo debemos definir [...] el agropastoralismo» (p. 159).

Por último, una cuestión más amplia que se destaca a lo largo de todas las páginas de *The Archaeology of Andean Pastoralism* es la singularidad de esta práctica (p. 15) en el vasto espacio andino. En efecto, todas las contribuciones apuntan a que «la arqueología de la domesticación de camélidos encierra la promesa de compren-

---

1 Quizá encontraríamos un problema similar con la categoría de *stability* utilizada en el capítulo escrito por Lawrence A. Kuznar.

der un proceso que no tiene analogía en ninguna parte del mundo» (p. 17). Esta promesa radicaría sobre todo en la falta de «ejemplos etnográficos» (p. 67) de características similares a las del pastoreo andino en otras partes del globo. En suma, este nuevo énfasis en la importancia de la etnografía es, quizá, una de las características más bienvenidas de este libro inspirador en sus esfuerzos por abordar las lagunas comparativas en nuestra comprensión del pastoralismo en los Andes.

### **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/>).

Fecha de recepción: 14 de febrero de 2024.

Fecha de aceptación: 29 de febrero de 2024.

Fecha de publicación: 1 de junio de 2024.





En busca de un equilibrio: el valor de la etnografía  
y la pertinencia de la ideología. Reseña de *La herrañza de  
Pasco. Celebración de la vida* a cargo del Proyecto Qhapaq  
Ñan (Lima: Ministerio de Cultura, 2014)

Juan Javier RIVERA ANDÍA

Polish Institute of Advanced Studies - PIASt (Varsovia, Polonia)  
[jjriveraandia@gmail.com](mailto:jjriveraandia@gmail.com)

Código ORCID: 0000-0002-4099-5765

ESTA ES UNA DE LA ESCASAMENTE difundida veintena de etno-  
grafías producidas por el Ministerio de Cultura del Perú desde fines  
de la primera década del presente siglo. Casi todas ellas se han pu-  
blicado ricamente acompañadas de material audiovisual. Entre to-  
dos estos aspectos, aquí nos ocuparemos casi exclusivamente de su

aspecto textual.<sup>1</sup> Esta etnografía atañe a Pasco, unidad administrativa creada, en buena medida, en función de la importante actividad minera en la zona (descrita en *La guerra silenciosa* de Manuel Scorza); pero de cuyas actuales prácticas ganaderas de raigambre indígena conocemos muy poco. Probablemente estemos, pues, frente a una de las primeras publicaciones sobre los ritos ganaderos de esta región.

La etnografía propiamente dicha incluye la transcripción de testimonios interesantes y ocupa aproximadamente la mitad de todo el texto. Se compone de dos partes: una descripción de los participantes rituales y otra de las secuencias rituales. En cuanto a los primeros se incluyen «dos familias» de comarcas distintas de Pasco, cada una de ellas con sus protagonistas llamados «patrones», visitadas aparentemente solo durante las celebraciones de la herranza (p. 51):

[...] se ha registrado la celebración de la herranza en dos familias de dos provincias diferentes [...] entre los días 8 a 10 de marzo a la familia Huamán López en la estancia [...] de Rigrau, del caserío de San Juan de Leonpata en la provincia de Pasco. La estancia [...] está a cargo de la señora Amelia López [...]. Luego se registró, entre los días 11 a 13 del mismo mes, la herranza en la [...] estancia de Chirir, en la provincia de Daniel Alcides Carrión, donde tiene sus propiedades en ganado la numerosa familia López Rivera [...] [compuesta por] once hijos, quienes se rotan [...] la labor del pastoreo.

Como se precisa desde el inicio, cada una de estas familias ganaderas son tanto rurales como urbanas —como ya lo había notado, por ejemplo, Alber (1999) en el valle del Chancay—. Así, de una de ellas se afirma que «vive en ciudades como Cerro de Pasco, Huánuco o Lima, manteniendo la propiedad, pero dejando su manejo bajo las manos de otras ramas rurales de la misma familia, o contratando a personas externas [...] que se comprometan a cuidar

---

1 Esta etnografía está precedida de una presentación, firmada por la entonces ministra de Cultura del Perú, que casi se limita a repetir textualmente algunos párrafos de la introducción (p. 12).

la propiedad [...] a cambio de un pago» (p. 44). De hecho, la ganadería sirve a estas familias «para evitar la pérdida de propiedad sobre el ganado y la tierra» (p. 54). Es por ese motivo que algunos de sus miembros optan por volver al campo: «he vuelto ya a vivir [en la estancia]. Hice esta casa primero [...] ahí he estado sin pastor [...] hasta cuando mi salud me acompañaba todavía estaba acá. De ahí mi carnero un poquito aumentó [...] de ahí ya busqué pastor» (p. 56). Como puede verse, logrado ya cierto número de animales, las familias se permiten pagar los servicios de un pastor que los sustituya en sus labores: «hasta ahora busco un pastor [porque] mi salud no me ayuda para estar yo misma acá. Así cuando hay carnavales nomás yo vengo acá» (pp. 56-57).

Esta duplicidad urbano-rural de las familias ganaderas se manifiesta también en el persistente vínculo, en esta y otras regiones (Rivera, 2016a, pp. 127-160), entre la crianza del ganado y el acceso a la vida urbana, incluyendo las instituciones educativas de la ciudad (p. 53):

[...] para hacer educar a mis hijos he luchado en este campo [...]. Ahorita tenemos llamitas, a veces [en un número] de cincuenta... Tenemos alpaquitas, tenemos ganaditos, a veces [en un número] de cien... eso es para sostener y educar a nuestros hijos. De ahí sale todo para poder educar, hasta para alimentarse, para solventar la vida.

Otros de los testimonios (p. 53) parece, además, abonar la tesis que intentáramos delinear hace algunos años tratando de explicar ciertas contradicciones lógicas y emocionales de una variante de la herranza cercana a Pasco (Rivera, 2005):

Los animales son un sustento para nosotros, para la alimentación, para la educación de nuestros hijos, para la salud. Entonces, si queremos tener una vivienda en la ciudad, tenemos que afectar nuestros animales; si de repente queremos movilizarlos, [nos valemos de] nuestros animales. Son el único sustento para todos los casos [...].

Ahora veamos el otro componente de esta etnografía: las celebraciones de la herranza.<sup>2</sup> Encontramos sobre todo tres elementos de este ritual: el aspecto sonoro, la contaminación de los comportamientos (en dos expresiones, descritas con cierta extensión: la ornamentación del ganado y el «matrimonio» ritual) y, finalmente, las ofrendas a los cerros.

El primer aspecto recuerda, por un lado, las clásicas recopilaciones de Quijada Jara (1957) en Huancavelica: así, se mencionan «canciones humorísticas en las que se tilda de desconsiderados y egoístas a los patrones» (p. 80). Por otro lado, ciertos pasajes aluden a un punto quizá menos enfatizado en los ritos ganaderos. Nos referimos al carácter animado de los instrumentos musicales (Rivera, 2013): «Primero lo que hago es masticar la coca; al compás de mi puro, y empiezo a conversar con la *tinya*. Porque la *tinya* se merece respeto» (p. 87).

El segundo componente involucra lo que hemos llamado antes la «contaminación de los comportamientos» (Rivera, 2003, pp. 556-565). Por un lado, el ganado es humanizado. Así, se le ofrecen bebidas elaboradas con ingredientes de consumo exclusivamente humano fuera del ritual: «A los animales se les hace beber vino macerado con hojas de coca» (p. 80). Por otro lado, se otorga a los animales los mismos emblemas de estatus usados por los ganaderos: «se les decora con el *wallgapu*, una guirnalda de frutas ensartadas en un cordel» (p. 80). Los mismos testimonios recopilados hacen explí-

---

2 Aunque las observaciones parecen restringirse a los ritos en torno a ovinos y camélidos, se sugiere en el texto que lo descrito es aplicable también a otras especies: «Esta misma secuencia [ritual] se reproduce con las vacas, las ovejas y las cabras y, ocasionalmente, las acémilas, dando a cada uno un día distinto para la marcación. Aunque la secuencia más difundida es hacer la marcación de las llamas y alpacas el domingo, de las vacas el lunes y ovejas el martes, este orden varía según la zona y la decisión de los propietarios [...] Hay que hacer hincapié en que [...] esta [es] una celebración familiar y solo ocasionalmente comunal» (p. 75).

cita la analogía entre los adornos de animales y las ornamentaciones propias de los humanos (p. 71):

Tenemos que comprarles [a los animales] sus cintas y tenemos que ponerles en su oído [oreja]; es como comprarle a una persona un arete, una pulsera. Le ponemos un arete en el oído, de repente un collar a través de la cinta a los bebitos animales. Entonces este es el cumpleaños de nuestros animales. Y para nosotros es una gran fiesta y algarabía. No solamente festejan los mayores con licores y danza, también los niños hacen su danza, bailan.

Por otro lado, los hombres aparecen ritualmente animalizados (p. 76). La expresión más clara de este aspecto son las secuencias rituales de la *pulla* en el valle del Chancay (Rivera, 2003, pp. 212-213) y sobre todo la *irpa*, que es el centro de las descripciones del artículo de J. Elizaga (2024) en este *dossier*:

La simulación del matrimonio o *kasarakuy* de una pareja escogida del rebaño a ser marcado se realiza con las ovejas y los camélidos, en una imitación del ritual nupcial [...] La marcación de las ovejas [...] se inicia [...] identificando a los dos mejores ejemplares de cada sexo, los chivillos, que son especialmente adornados para esta simulación de matrimonio [...]. El patrón, que carga un macho, y la patrona, que carga una hembra, hacen bailar a los animales con música y cantos, y luego los echan al suelo para simular la consumación de su matrimonio.

El siguiente testimonio utiliza incluso un término muy similar al del valle del Chancay (*puyado*), pero también describe el procedimiento de dibujo de vestimentas (a modo de «tatuado» efímero) sobre el cuerpo de los animales, tal como lo analiza J. Elizaga (2024). Además, el testimonio da algunos detalles importantes sobre el poder adivinatorio de las bebidas ofrecidas a la «pareja nupcial» de animales (p. 79):

Se selecciona a dos hermosos ejemplares de las ovejas, una hembra y un macho. Esos animales son intocables; no se les puede tocar absolu-

tamente nada, ni hacer un rasguño dentro de la oreja. Son destinados para que puedan ser los novios en el puyado, que es el matrimonio [...] Los han marcado con rojo [...] y cada uno tiene una forma [distinta]: al macho le han podido poner en forma de poncho [...] pero a la hembra, [le han podido poner] en forma de mantillo [...] a cada uno se les ha puesto una cinta, como símbolo de anillo [de compromiso] [...] a las ovejas se les ha puesto a masticar la hoja de coca. Al macho y la hembra se les ha puesto además licor en la boca. Y si es el matrimonio para celebrar a los animales, el animal mastica muy hermoso la hoja de coca. Pero si [el animal] no quiere, no está de voluntad, expulsa la hoja de coca. Eso significa que no va a ser buena la cosecha, o que los padrinos tienen alguna dificultad.

Finalmente, también en Pasco parece realizarse la variante del «matrimonio» registrada en Ayacucho, donde se casan humanos y animales (Quispe, 1961): «En otras localidades esta ruptura [...] [se logra] que el kasarakuy de los animales se haga con alguna de las personas presentes» (p. 82).

El tercer y último componente de la herranza, al que se presta atención en esta publicación, es la llamada «mesa ritual». Podríamos resaltar tres puntos interesantes. En primer lugar, llama la atención «el uso de velas con forma de animales» (p. 70). En segundo lugar, encontramos el tratamiento de los amuletos conocidos como *illas* (entre otros muchos nombres): «mañana [lunes de carnaval] es nuevamente día de cambiar su cinta de la *illa*. Y mañana vamos a dar su “mesa”. Las *illas* las tengo con la idea de [reproducir] mis carneros. Está clasificado: brown swiss, hampshire, así sucesivamente de carneros finos, así están clasificados sus *illas*» (p. 70). En tercer lugar, podemos señalar el conocido entierro de los restos de la mutilación corporal del ganado, junto con ornamentaciones del ritual anterior: «el entierro de los retazos de orejas cortadas de los animales nuevos y de las cintas viejas retiradas de los animales mayores [...] en [...] una esquina del corral de las ovejas, con la finalidad de que los animales “no dejen su querencia” o lugar de pastoreo» (p. 80). Finalmente, estos entierros incluyen también bebidas alcohólicas que

se beben, después de un año bajo tierra, junto con los restos de cintas y orejas, a guisa de ofrenda de los cerros a los humanos: al «año siguiente estas botellas serán desenterradas y su contenido será consumido por los participantes, después de lo cual otras botellas serán colocadas en su lugar. El licor de la botella desenterrada [...] es recibido como un regalo del jirca» (p. 82).

En general, pues, los principales componentes mostrados por las etnografías de la herraanza en los Andes se encuentran también en esta publicación consagrada a Pasco. Ahora bien, esta descripción hasta cierto punto canónica aparece, sin embargo, acompañada de una cierta disonancia. La disonancia a la que aludimos no tiene que ver con su bibliografía incompleta, ni con las especulaciones sobre el pasado de estos ritos.<sup>3</sup> A lo que nos referimos es sobre todo a ciertas afirmaciones acerca del sentido de los ritos ganaderos. Veamos, por ejemplo, este intento de definir el objeto de la herraanza (pp. 11-12):

[...] su propósito consiste en celebrar la relación del hombre con la naturaleza. Esto es lo que se deduce de palabras como *tinyakuy*, *kintukuy*, *tinkachiy* o *tinkachu*, que [...] sirven para designarla, y que nos remiten a las divinidades naturales como las montañas [...] la Madre Tierra (Pachamama) o Santiago [...]. Celebración de la vida, la herraanza es una fiesta que conmemora la continua reciprocidad entre los animales y el hombre.

Como podemos apreciar en la cita anterior, los ritos ganaderos aparecen allí relacionados estrechamente con una cierta relación

---

3 Estas especulaciones se refieren a «das representaciones pictóricas [que] muestran el paso de la caza a la ganadería» —tomadas de *Rupestreneb*— de los «ganaderos primigenios» (p. 18). También se hace referencias a la idea de una resistencia de prácticas no cristianas en los Andes —«que muchos de los principios de la religión prehispánica sigan vigentes hoy [...] estaría mostrando [...] que [...] sus antiguos cultos [...] debieron mantenerse en la clandestinidad» (p. 33)—, apuntaladas con especulaciones geográficas —«Los espacios recorridos por los pastores no podían ser sometidos a una vigilancia tan constante como ocurría en las reducciones de indios» (p. 35)—.

con «la naturaleza». Aunque no se explica muy bien cómo los nombres quechuas mencionados arriba aludirían a ella, esta «naturaleza» parece estar relacionada, en este texto, con al menos tres entidades: las «montañas» o *jirkas*, la «Madre Tierra (Pachamama)» y «Santiago». Además, las relaciones entre los hombres y estas tres entidades —al menos en el caso de la «Madre Tierra (Pachamama)» y «las montañas»— aparecen descritas en términos de «reciprocidad». <sup>4</sup> Ambas entidades, la «Pachamama» y los cerros, son mencionadas numerosas veces, incluyendo las descripciones de secuencias rituales que la herranza comparte con muchos otros rituales, tales como el consumo de hojas de coca (p. 62):

Los asistentes a las herranzas [...] llegan el sábado de carnaval [...] y [...] se da lugar [...] a un acto ritual llamado chakchapada (de chakchar, absorber el zumo de las hojas de coca) que es [...] una forma de pago o retribución al cerro y a la tierra en honor a los jirkas y a la Pachamama.

Esta suerte de adherencia de la figura de la Pachamama a la herranza resulta, cuando menos, sorprendente. En efecto, ni en las etnografías clásicas sobre este rito (Rivera, 2003, pp. 611-615), ni en nuestro propio trabajo de campo en una zona adyacente a Pasco (el valle de Chancay), creemos poder encontrar referencias a esta entidad. En suma, esta figura no aparecería en el contexto de la herranza en ninguna parte; y, fuera de este, no pareciera existir, al menos en lo que respecta al centro y norte del Perú.

De hecho, la misma publicación que aquí reseñamos parece corroborar esta ausencia (por lo menos, hasta tiempos recientes) de

---

4 Este mismo término de «reciprocidad» es usado también para caracterizar las relaciones entre hombres y animales: «El conteo y el señalamiento [...] de animales [...] estuvieron [...] acompañados de [...] actos de ofrecimiento a personajes míticos [...] como la Madre Tierra (Pachamama) o las montañas [...]. En esta labor familiar de marcación [...] se expresa [...] un cosmos [...] poblado por seres [...] con quienes se busca establecer una relación de respeto y reciprocidad» (p. 15).

la figura de la Pachamama. Así, cuando describe una «mesa ritual» de la herranza de Pasco —que bien valdría la pena comparar con las «mesas» descritas en el sur andino (Martínez, 1987)—, interesantemente, no menciona (¿o deberíamos decir «todavía no»? ) a la figura llamada Pachamama, sino solo a los cerros o *jirca*. Nos permitimos citarla en extenso debido a la excepcional calidad de los detalles que ofrece (p. 64):

Al caer la noche, se procede a entregar otra ofrenda al jirca, en un acto llamado jirca garakunan, que puede hacerse en una cueva u oquedad al pie del cerro o en un sitio cercano al mismo, y es oficiado por la jefe de familia [...]. La ofrenda se desarrolla alrededor de la mesa ritual, un manto cuadrado tejido en el cual se dispone [...] hojas de coca, cal, una botella de chicha, un plato con mazamorra de maíz y otro con mazamorra de quinua, flores rojas —de preferencia claveles— y un poco de unto o grasa del tipo de ganado que se quiere proteger y propiciar. Completan la mesa ritual tres grupos de objetos: uno compuesto por dos especímenes de cuatro distintos tipos de frutos (manzana, naranja, plátano, durazno); el segundo, compuesto por cuatro tipos de golosinas embolsadas (caramelos, confites, galletas, coco); y el último, compuesto por entre cuatro y seis botellas pequeñas de distintos tipos de licor (por ejemplo, coñac, vino, anisado, aguardiente) [...] todos estos elementos aparecen por pares [...] una suerte de principio de paridad que es llamado panituri (cuya traducción aproximada sería «hermana y hermano», o «hembra y macho»). La mesa ritual se ilumina con velas de color amarillo.

Pero no sería del todo justo considerar como postiza la presencia de aquella entidad, tan mentada en los discursos indianistas de corte político, no solo en el Perú, sino sobre todo en países vecinos como Ecuador y Bolivia. Recuerdo que un conocido programa de televisión nacional, algunos años después de mi trabajo de campo, ya cambiaba el nombre dado a los cerros en el valle del Chancay, «auquillos», por el de «apus» y «wamanis» (términos que nunca había escuchado en la sierra de Lima). Es decir, su documental audiovisual siguió la usanza del sur peruano asumiendo

esta como una suerte de estándar cosmológico. Un fenómeno similar parece estar sucediendo ahora en los Andes septentrionales del Perú (por ejemplo, en Lambayeque), donde hoy se promueven, incluso desde instituciones estatales, «mesas rituales» al estilo de aquellas descritas por la etnografía cusqueña o boliviana y manipuladas por el turismo y la política regionales. Pero, quizá, los datos más importantes al respecto aparecen sugeridos en el artículo de Joaquín Molina (2024) en este *dossier*: la presencia actual de la figura de la Pachamama, junto con los cerros, en los rituales ganaderos de una región tan profundamente marcada por las dinámicas globales como el valle del Mantaro.

A modo de hipótesis de trabajo, los datos arriba mencionados parecieran apuntar a un paulatino, pero aparentemente irresistible proceso de introducción de esta figura en áreas rurales donde antes no se la concebía. Esta adopción podría responder tanto al cosmopolitismo andino (Ortiz Rescaniere, 1999), como a la jerarquía asociada con los discursos predominantes en las urbes y sus centros de poder. Los mismos testimonios reunidos en *La herranza de Pasco* parecen abonar en esta posibilidad, cuando mencionan a la Pachamama junto con expresiones y conceptos más bien comunes entre los habitantes de la urbe (como los participantes de la herranza declaran ser, como vimos arriba, al menos parcialmente), tales como «equilibrio con la naturaleza», «extinción» o «socialmente unidos»: «Si no somos capaces de mantener un equilibrio con la naturaleza, si no somos capaces de estar socialmente unidos, estamos camino de la extinción» (p. 104).<sup>5</sup>

---

5 Otro testimonio donde la Pachamama aparece junto con los cerros busca explícitamente conciliar el «cristianismo» de aquellos que celebran la herranza con el resto de las prácticas propias de este rito: «Nosotros acá al *jirva* le tenemos como un segundo dios, es el dios de la tierra. Nos encomendamos nosotros al Dios del cielo, y el siguiente al dios de la tierra. El *jirva*, el Pachamama, para nosotros es uno de los guardianes, vigilantes de nuestra producción ganadera» (p. 97).

Ahora bien, al margen de la necesidad de estudiar la introducción de la Pachamama en los ritos ganaderos, recordemos que esta figura, junto con otras dos (los cerros y Santiago apóstol) son subsumidas, por la publicación aquí reseñada, en una «naturaleza» con la cual se mantienen relaciones de «reciprocidad». Es decir, sea o no reciente la adopción o imposición de esta figura asumida como indígena, el trasfondo parece ser el mismo que en el caso de la «naturaleza»: una entidad englobante y abstracta con la cual los pueblos indígenas privilegiarían un tipo de relación marcado por la reverencia o el respeto. ¿Cuánto de esta narrativa obedece a los hechos observados y cuánto a las teorías en consonancia con ciertas políticas en boga en Latinoamérica y más allá? ¿En qué medida puede asumirse que un equivalente a «naturaleza» puede existir en contextos etnográficos amerindios de las tierras altas?

Finalmente, tenemos aquí, pues, una valiosa etnografía, cuyas encomiables y detalladas descripciones bien podrían ampliarse con mucho beneficio sin necesidad de cubrirlas de ningún barniz más político que teórico. Sin embargo, tal tentación, en absoluto inusual en cualquier etnografía, no quita el interés de un esfuerzo descriptivo como el de *La herranza en Pasco*. Tomando en cuenta lo anterior, así como el constantemente turbulento contexto de las políticas culturales del Perú, no podemos sino saludar esta publicación y las otras contribuciones publicadas en los últimos tres lustros por la misma oficina ministerial.<sup>6</sup>

## CONFLICTO DE INTERESES

El autor declara no tener conflicto de intereses.

## COPYRIGHT

2024, el autor.

---

6 Algunas de estas otras publicaciones han sido reseñadas en Rivera (2015, 2016b).

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

## REFERENCIAS

- ALBER, Erdmute (1999). *¿Migración o movilidad en Huayopampa? Nuevos temas y tendencias en la discusión sobre la comunidad campesina en los Andes*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- ELIZAGA, Julieta (2014). Reflexiones acerca del irpado en los ritos ganaderos altoandinos. *Allpanchis*, núm. 93, pp. 25-68.
- MARTÍNEZ, Gabriel (1987). *Una mesa ritual en Sucre: aproximaciones semióticas al ritual andino*. La Paz: HISBOL.
- MOLINA, Joaquín (2024). Una herraña de tipo Jauja, medio siglo después. *Allpanchis*, núm. 93, pp. 69-128.
- ORTIZ RESCANIERE, Alejandro (1999). El Individuo Andino, Autóctono y Cosmopolita. En: Carlos Iván Degregori y Gonzalo Portocarrero (eds.). *Cultura y globalización*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Universidad del Pacífico, pp. 129-138.
- QUIJADA JARA, Sergio (1957). *Canciones del Ganado y Pastores*. Lima: Talleres Gráficos Villanueva.
- QUISPE, Ulpiano (1961). *La herraña en Choque Huarcaya y Huanacasancos, Ayacucho*. Lima: Instituto Indigenista Peruano.
- RIVERA, Juan (2003). *La fiesta del ganado en el valle del Chancay*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- RIVERA, Juan (2005). Killing What You Love. An Andean Cattle Branding Ritual and the Dilemmas of Modernity. *Journal of Anthropological Research*, vol. 61, núm. 2, pp. 129-156.

- RIVERA, Juan (2013). Una organología tradicional de los Andes septentrionales peruanos. En torno a los instrumentos musicales de la sierra de Lambayeque (distrito de Cañaris, provincia de Ferreñafe). *Anthropos: International Review of Anthropology and Linguistics*, vol. 108, núm. 2, pp. 463-480.
- RIVERA, Juan (2015). Reseña de «Danzan las aves: música, fiestas y rituales de Luya». *Estudios Sociales del NOA*, núm. 15, pp. 131-133. Disponible en: <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/esnoa/article/view/1979>. Consulta: 14.02.2024.
- RIVERA, Juan (2016a). *La vaquerita y su canto. Canciones rituales ganaderas en los Andes peruanos contemporáneos*. Buenos Aires: Colección Ethnographica.
- RIVERA, Juan (2016b). Nuevos estudios sobre la peculiar iglesia virreinal de Incahuasi y la historia de una región postergada de los Andes (área Cañaris, Lambayeque, Perú). *Indiana*, vol. 33, núm. 2, pp. 145-160.

Fecha de recepción: 14 de febrero de 2024.  
Fecha de aceptación: 29 de febrero de 2024.  
Fecha de publicación: 1 de junio de 2024.





Un descubrimiento mayor para la etnografía andina y un  
recuento teórico fundamental de la antropología de la  
religión. Reseña del libro de Frank Salomon,  
*At the Mountains' Altar: Anthropology of Religion  
in an Andean Community* (Routledge, 2018)

Juan Javier RIVERA ANDÍA

Polish Institute of Advanced Studies - PIASt (Varsovia, Polonia)  
[jjriveraandia@gmail.com](mailto:jjriveraandia@gmail.com)

Código ORCID: 0000-0002-4099-5765

ESTE LIBRO DE FRANK SALOMON es el producto de un prolongado encuentro entre el renombrado andinista estadounidense y los pobladores de Rapaz, un «pueblo campesino libre» (p. 2) de los Andes peruanos. Más allá de la imagen de Rapaz como una «comunidad campesina» legalmente reconocida como corporación con tierras de propiedad colectiva (p. 36), Salomon intenta acercarse a

«la naturaleza de la sociedad» (p. 24) en estas comarcas de la sierra de Lima. Así, acude al modelo de «sociedad dual» (p. 24), tal como lo formulara Pierre Duviols, aquella «representación peculiar de la humanidad y la naturaleza conocida como el modelo Huari-Llacuaz» (p. 16):

The Andean model perceived no boundary between nature and culture (or environment and society). Rather... nature and culture together were formed upon... opposing poles... Human society... lives suspended between the poles... Life was, and in some respects still is, a conversation, a fight, a wedding, between contrasting kinds of people: people of the heights called Llacuaz... and valley people called Huari... a society... that sees itself as a banding together of multiple corporate lineages called *ayllus*... Each *ayllu* thought its founders emerged separately out of the earth at a unique... *pacarina*. Huari *ayllus* were felt to descend from ancient dwellers in the western valleys... They were sometimes called *llactayoc*, «possessors of the village»... Llacuaz *ayllus*, by contrast, thought themselves descended from llama-alpaca herders of the high punas. Llacuaces are said to have entered society as invaders, or guests, or sometimes vagrants. The word Llacuaz connoted alien origin and rude customs as well as pastoralism. (p. 25)

Salomon destaca que, en un modelo tal, «la fuente de la sociedad es la diferencia misma» (p. 24). Es decir, la sociedad en Rapaz sería entendida no como una organización unitaria, sino como una interdependencia antagonista entre dos polos de poder humano y sobrehumano (p. 16), cada uno de los cuales es concebido como una mitad: «Like most Andean dual structures, halves are seen as symmetrical in form, complementary in function, and unequal in rank» (p. 32).

Este dualismo socio-natural o cosmológico aparece, en este libro, más como un contexto en el que se inserta Rapaz que como un rasgo de su organización interna. Lo que sí constituye el foco de las descripciones de este pueblo es una edificación arquitectónica llamada Kaha Wayi (KW) —de «caja» (en la acepción de arca o co-

fre) y *mayi* (casa en quechua)—. Esta notable edificación, de la que diera noticia primero, como el mismo autor refiere, el arqueólogo peruano Arturo Ruiz Estrada, constituye una suerte de «templo [...] donde los hombres se retiran para deliberar sobre la naturaleza y la sociedad» (p. 1). KW está, pues, inextricablemente ligado al «culto a las montañas» (p. 1), a las que Salomon define como «superhuman individuals —not gods, not spirits, not supernaturals, and not exactly persons either» (p. 52)—; en un culto inmerso en una red de comunicación entre diversas jerarquías de antigüedad y poder (p. 52) encarnadas en nevados, manantiales, lagos, acantilados, piedras, viento, pestes, climas y (quizá) también ancestros (p. 60).

La perplejidad del experimentado antropólogo frente a este descubrimiento es explicitada cuando considera no solo estas funciones, sino también su persistencia frente a las distintas olas de fanatismo exógeno que han asolado los Andes (desde la extirpación de idolatrías hasta el protestantismo, pasando por el maoísmo):

The presence of a living temple to beings like the mountains... raises so many questions that as a veteran anthropologist I feel trepidation about even reporting it... Nobody says Kaha Wayi is a miraculously enduring outcrop of prehispanic religion... But experience does persuade me that in Rapaz indigenous sacred institutions different from Christianity were somehow carried forward, adapted, and protected, and are still practiced amid 21st-century civilization. (p. 5)

Dentro de KW, siguiendo con la metáfora del templo, Salomon describe un altar, una peculiar variante de la «mesa» o «misa» —peculiar, pues se trata de una mesa permanente (p. 67), a diferencia de las tantas veces descritas en los Andes sureños, que se pueden instalar y desarmar según la ocasión y el lugar—. En «el centro» del altar encontramos «un amasijo de grasa de llama, del tamaño de una uva, pegada debajo de la mesa del altar» (p. 60). Este amasijo constituiría: «El punto en torno al cual todo lo demás se ordena» (p. 60): unos tejidos llenos de hojas de coca, vasijas llenas

de grasa de llama (p. 60), botellas de plástico con agua de lluvia (p. 71), calabazas o porongos llamados «lagunas» (p. 66) conteniendo maíz líquido, y varios talismanes de plantas y animales (p. 123) llamadas *ilas* en el caso del ganado —entre las cuales destaca una llamada Yanabotella, la «illa suprema» (p. 127)—, y *raywanas* en el caso de las plantas (p. 65). Las relaciones entre estas últimas y los hombres parecieran destacar el papel, en los Andes, de la alimentación —notemos además que KW es llamada también Qarakuna Wayi, que Salomon traduce como «casa de alimentación» (p. 67)—, la depredación y la contienda (Rivera Andía, 2021) como espacios de significación claves en los Andes:

Raywana... la madre de los alimentos... es una madre con una animosidad potencial. Al usar tubérculos o semillas, los humanos roban sus hijos. La cosecha inflige metafóricamente este mismo robo de prole a cada planta cultivada... Si Raywana es la madre de los alimentos, y ser un granjero implica ser un padre de los mismos, entonces, un agricultor tiene a las montañas-awkis como sus afines... el trabajo de KW tomaría entonces el aspecto de una aproximación a los suegros. El cultivador a su vez se vuelve un *awkin* (hombre viejo) en relación con los alimentos; los cultivos son sus hijos y los de Raywana. (pp. 100-101)

Volviendo al altar, Salomon considera también, con una suerte de argumento de tipo ontológico, que su parafernalia ritual sería «substancialmente *idéntica* a las entidades que expresan, no... representaciones de ellas» (p. 162). Así, las cosas allí desplegadas constituirían simultáneamente un esquema y un instrumento: «an environmental schema, and... at the same time the scene of actions to affect environment... It is a scheme activated as a deed» (p. 14). El altar sería al mismo tiempo una suerte de «maqueta práctica del paisaje» (p. 70) y contenedor de «objetos meteorológicos»:

[...] equipment for discovery —discovery about the climate, hydrography, and the social dispositions of the mountain «owners». They are technology for getting as well as applying knowledge: for making water

flow where it is needed, for knowing what people should do and making them work compliantly, and for understanding the lives of crops and herds. (p. 162)

Suerte de barómetros, todos estos componentes del altar «son sensibles a (y afectados por) los poderes de las montañas... con la salvedad de que la fuerza registrada por ellos es más la “voluntad” social de las montañas que fuerzas impersonales como la presión atmosférica» (p. 162). En suma, KW funciona como una suerte de cargador o bomba del circuito vital del que forma parte Rapaz (p. 159).

Esta problematización de las ideas de templo y altar con las de instrumentos de medición anticipa ya las importantes advertencias de Salomon sobre el carácter de las relaciones (a veces de propiciación; otras, de solicitud) propias de la «misión» de KW (esto es, la comunicación entre hombres y montañas). Su carácter se parecería, pues, menos a una teología que a un sistema de derechos y deberes propio de una constitución (p. 28). Afirmo, además, que si bien «el ritualismo de Kaha Wayi expresa apego a la tierra... [este] difícilmente se parece al afable pachamamismo (devoción de la Madre Tierra)» (p. 52) que hoy tanto impera en ciertos círculos (Gose, 2018).

Ahora bien, como si KW, sus funciones y sus componentes no fueran ya de por sí auténticos descubrimientos para la etnografía andina, en ella encontramos también una colección de *kehipus*. Estos sorprendentes *kehipus* parecen funcionar para KW, su «casa original» (p. 1), como una suerte de emblema o blasón: «estas cuerdas son entendidas como la prueba, opaca pero convincente, de la legitimidad política inca de Rapaz» (p. 172). Al mismo tiempo, estos *kehipus* son bastante distintos de los ejemplares incas descritos por la arqueología andina: ninguna de sus cuerdas se repite, están hechos de lana de baja calidad o de insumos invendibles —tales como crines de caballo (pp. 180-181)—, y están atados a unos curiosos muñecos antropomorfos —un pastor portando una bolsa de coca, un soldado con uniforme antiguo y una dama con una larga falda

blanca— que evocarían, para Salomon, «el siglo XIX y la economía de hacienda» (p. 176).

Cuando el autor pregunta sobre el significado de estos *kipus*, los rapacinos responden que son *unancha*. Este término podría traducirse como significado, símbolo o signo y, por extensión, estandarte, bandera o insignia. El verbo *unanchar*, además, significa «adjuntar una marca de propiedad a algo (como el ganado)», pero también pintar sus iniciales en un plato o marcar algo en general. En todos los casos, un aspecto clave de *unancha* radica en su autoridad y carácter fidedigno. Una *unancha* falsa constituiría, pues, una grave infracción (p. 178). ¿Pero de qué podrían ser *unancha* los *kipus* de Rapaz? Salomon recopila tres interpretaciones locales. Aquellos rapacinos ligados al sistema de cargos ven los *kipus* como registros de las obligaciones rituales de determinadas personas hacia las montañas (y cada miniatura sería el avatar humano de un cerro específico). En cambio, aquellos más vinculados al pastoreo ven los *kipus* como registros del ganado, notando que los materiales de los que están hechos son todos derivados de animales (así, la lana cruda haría referencia a la esquila, los pompones al tratamiento de la lana). Finalmente, aquellos rapacinos más cercanos al poder político ven los *kipus* sobre todo como registros del cumplimiento de los servicios a la comunidad.

Salomon también observa que, a pesar de su aparente descuido —los *kipus* están «colocados en aparente desorden sobre un palo colgado del techo» (p. 59)—, estos son considerados «demasiado sagrados para ser manipulados» (p. 7) por cualquiera o para ser vistos por mujeres. Esta aparente contradicción explica, en buena parte, la «negociación [entre el autor y los rapacinos] sobre el acceso a la colección de *kipus* a cambio de trabajo de conservación» (p. 8). Ahora bien, estos trabajos, en realidad, abordarán no solo «reliquias sagradas simbólicas» (p. 149) de KW, sino también la misma edificación e incluso parte de su entorno (p. 163) —como, por ejemplo, el desplazamiento del estacionamiento de camiones, el cambio de las puertas de su perímetro y la inclusión de ciertos elementos más

bien decorativos (p. 156)—. Salomon anota que algunos miembros «menos cosmopolitas» (p. 192) de la comunidad parecían menos convencidos de la necesidad de estos trabajos y llegan incluso a culparlos de la sequía o a defender su aparente descuido: «Teodosio... loved the inside of KW in all its murk and moldiness... The soot and mildew the chamber had accumulated seemed to him venerable and comforting» (p. 190).

Ahora bien, más allá de KW, sus *kehipus* y su altar, las descripciones de Salomon sugieren la existencia de al menos dos otras edificaciones similares en Rapaz. En primer lugar, dentro de su mismo perímetro, entrevemos a Pasa Qulqa —cuyo nombre traduce como «depósito del tiempo» o «depósito estacional»—, también llamado Misya Qulqa (que significaría «depósito de la señora»), Chawpi Qulqa («depósito central»), Qarakuna (el lugar donde se otorga comida) o simplemente «El tambo» (p. 71). En Pasa Qulqa, donde hoy se guardan las cosechas provenientes de las tierras comunales, se han hallado restos antiguos de una treintena de animales, sobre todo ganado (desde ovejas, llamas, alpacas y cabras hasta perros y venados). Si Pasa Qulqa fuera una contraparte femenina de KW, encontramos en las estancias de Rapaz una suerte de contraparte ganadera de ambas edificaciones: Jankil Wayi o «Centro ganadero» (p. 124). En esta edificación se realizan hoy los ritos ganaderos que Salomon describe con gran detalle. La atención de Salomon a estas tres edificaciones arquitectónicas en Rapaz pareciera prefigurar una etnografía centrada en la arquitectura contemporánea (Tomasi, 2015; Sendón, 2004) (que bien podría incluir edificios menos excepcionales, pero casi omnipresentes tales como la escuela, la municipalidad, el estadio de fútbol o la —en el caso de Rapaz, renombrada— iglesia), tan poco común como necesaria en los estudios andinos contemporáneos (Rivera Andía, 2021).

Además de describir KW, su contexto, sus pares y su contenido, este libro presta también atención a los destinatarios de sus esfuerzos comunicativos: los *awkin* o montañas, «dueñas del clima y

de la lluvia» (p. 61). De hecho, Salomon considera los Andes como el ejemplo más famoso de lo que llama la «reverencia por la altitud» (p. x) y a sus sociedades como un caso típico de culto suntuoso a los ancestros:

These are societies depending on tightly circumscribed inherited resource bases of land and water, as in the irrigation states of Egypt and China. In a society like that, everyone literally owes his livelihood to those who made room for him by dying... Societies that see their social reproduction as a matter of inheriting limited resources tend to attribute success to the repetition of an ancestor-focused program. (p. 98)

Con respecto al culto a las montañas, el autor suscribe la tesis de Peter Gose, quien afirma que la «devoción sacrificial a las montañas no es una tradición antigua sino una adaptación a la destrucción colonial de la mayoría de los malkis y el trastrocamiento radical de las prácticas estructuradas en torno a linajes» (p. 95). En consecuencia, «la sacralidad de las montañas habría pasado de ser una cuestión de ancestralidad a ser una cuestión de territorios sagrados y sus entornos naturales animados» (p. xii). Es decir, en Rapaz, los cerros serían personalidades o jefes supremos, no porque tengan relaciones de parentesco particulares con grupos específicos, sino porque serían «los dueños» de la tierra, los lagos y del clima (pp. 62, 95). Ahora bien, uno de los medios privilegiados para comunicarse con los *awkin* (p. 36) son los cantos llamados *tinyas* (p. 117) —probablemente debido al membranófono que suele acompañarlas—, cuyas elaboradísimas metáforas y cambios de perspectiva son analizados gracias a las cuidadosas transcripciones y traducciones del quechua —que ha sido casi desplazado en el habla cotidiana, pero persiste como idioma ritual asociado a la autoridad y la legitimidad (pp. 114-116)— que nos son ofrecidas por Salomon y Luis Andrade Ciudad.

Como en el caso de las nociones de templo y altar, Salomon también nos mantiene en guardia contra algunos posibles deslizamientos semánticos cuando intentamos comprender a los cerros

en los Andes. Así, advierte que estas «person-like presences» (p. 21) que son los cerros en los Andes, no poseen las características usuales de lo que solemos llamar dioses: «Yet they never were, and are not now, transcendental gods above and beyond this world» (p. xi). Las montañas tampoco son omniscientes, sino que, como los humanos, «conocen solo lo que está cerca de ellos y lo que se les dice» (p. 62). Finalmente, nos dice que el papel de los cerros «es más como el de un abogado que como el de un sacerdote» (p. 61).

Este es, pues, el contenido de *At the Mountains' Altar*. Como su mismo autor lo dice, no se trata de una monografía en sí misma, más o menos sometida a una perspectiva teórica única. Lo que intentan sus diversos capítulos es más bien considerar un templo andino como bueno para pensar categorías fundamentales tales como «religión» o «ritual» (p. 9). Estos pueden ser leídos en cualquier orden, pues cada uno ofrece, con didáctica y creatividad, una dirección teórica para acercarnos a lo observado en el campo. Entre las preguntas antropológicas fundamentales sobre la religión que este libro ilustra, destaca el cuestionamiento sobre la utilidad de la teoría misma —«a theory is like a fine-tuned antenna» (p. 141)— y su relación con la etnografía —«the durable wealth of anthropology» (p. xiv)— y el trabajo de campo —«Ethnographic commitment includes a demand for surprise and therefore a relatively rapid cycle of self-imposed shock therapy» (p. 186)—. Al final, no es sino la etnografía la que nos permite cuestionar la validez de incluso las herramientas analíticas más usuales de cualquier antropología de la religión: «sacrifice, belief, sacredness, priesthood, etc. An ethnographic-minded reader should be ever ready to question them» (p. 10).

Pero este instructivo libro nos recuerda no solo que el estudio de las cosmovisiones en los Andes requiere precaución a la hora de entender determinados elementos como «templos», «altares» o «espíritus». Salomon también discute con lucidez la aplicabilidad de categorías fundamentales de la antropología de la religión a los fenómenos que observa —«I confess to not being able to avoid

terms such as “sacredness,” “ritual,” and “sacrifice” in unfolding what I beheld in Rapaz» (p. 10)—, especialmente cuando estas no son usadas por nuestros interlocutores: «Rapacinos who ran the weather temple Kaha Wayi don't speak of the temple's work as a “religious” matter» (pp. xiii-xiv). En el caso de la categoría de ritual, para este caso andino, su uso requeriría disociarla de la idea de ortodoxia: «more orthoprax than orthodox, Andean ritualist» (p. 140). Precisa, finalmente, que en el caso de KW solo podemos hablar de religión o de lo sagrado a condición de sustraer a estas nociones sus componentes relacionados con la creencia, la fe —«knowledge or know-how, not belief or spirituality. “Voluntad” within unwritten law rather than “faith”» (p. 207)—, lo secreto y lo esotérico —«There is no secret, in the sense that no “insider” knowledge reveals the sacred context to be other than what outsiders think it is. Deception plays no part» (p. 8)—.

Quizá este sea el mérito más notable de esta obra: tales disquisiciones teóricas no nos hacen perder de vista KW y sus sorprendentes reliquias. Algunos podrían extrañar referencias más explícitas a la obra tardía de un Roy Rappaport o al perspectivismo amerindio (p. 61), o incluso dudar de la aplicabilidad del concepto de «analogismo» de Philippe Descola —«Analogy may be “dizzying” but it makes room for everything» (p. 57)—; sin embargo, una saludable crítica teórica se mantiene a lo largo de casi todo el libro. Así, tomando como ejemplo a dos otros andinistas —«a younger cultural-anthropological generation doubled down on the relativist bet» (p. 185)—, Salomon no duda en señalar el dúplice dilema del llamado «giro ontológico»: por un lado, una problemática posición analítica —«from what “interstellar” viewpoint is the deep-pluralist notion spoken?» (p. 188)—, y, por el otro, una innecesaria radicalidad —«“Weakly ontological” ethnography seems to me the most promising path forward... because it rescues us from making cultural difference into a conundrum that defeats rationality» (p. 188)—. Sea como fuere, *At the Mountains' Altar* es, en suma, tanto una ejemplar etnografía

andinista como una variada aproximación teórica al fenómeno religioso. Ambos logros se deben, sin duda, al hallazgo de Frank Salomon, por medio de su prolongado trabajo de campo en la sierra de Lima, de lo que probablemente constituya uno de los más notables ejemplos del centro mismo de la composición andina del mundo.

## REFERENCIAS

- GOSE, Peter (2018). The Semi-Social Mountain: Metapersonhood and Political Ontology in the Andes. *HLAU: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 8, núm. 3, pp. 488-505.
- RIVERA ANDÍA, J. (2021). Reseña de «Antropologías hechas en Perú». *Trama. Espacio de crítica y debate*. Disponible en: <https://tramacritica.pe/critica/2021/09/25/antropologias-hechas-en-peru/>. Consulta: 06.10.2023.
- RIVERA ANDÍA, J. (2022). ¿Depredación familiarizante en los Andes? Una mirada extraandina de las contiendas y apropiaciones en la herranza de raigambre indígena en el Perú. En: L. Bugallo, P. Dransart y F. Pazzarelli (eds.). *Animales humanos, humanos animales. Relaciones y transformaciones en mundos indígenas sudamericanos*. Buenos Aires: Antropofagia, pp. 213-242.
- SENDÓN, Pablo (2004). El wasichakuy de Marcapata. Ensayo de interpretación de una costumbre andina. *Revista Andina*, Cusco, núm. 39, pp. 51-73.
- TOMASI, Jorge (2015). The House as a Moving Story: An Ethnography of Andean Domestic Architecture. En: C. Mileto, F. Vegas, L. García Soriano y V. Cristini (eds.). *Vernacular Architecture: Towards a Sustainable Future*. Londres: Taylor & Francis Group, pp. 701-706.

Fecha de recepción: 6 de octubre de 2023.  
Fecha de aceptación: 13 de octubre de 2023.  
Fecha de publicación: 1 de junio de 2024.





## Judeoconversos entre Lima y Cartagena. Redes económicas y sociales

María Cristina NAVARRETE

Facultad de Educación - Universidad del Valle (Cali, Colombia)  
mcmanavarr@gmail.com

Código ORCID: 0000-0002-1103-4105

### **RESUMEN**

Los judeoconversos portugueses que se asentaron en el virreinato del Perú se dedicaron al comercio de esclavizados, mercaderías y actividades artesanales. El tribunal de la Inquisición, con el pretexto de conservar el cristianismo, les prosiguieron causas de fe. Esta premisa se enlazó con la necesidad de fondos para el funcionamiento de la institución, la crisis entre España y Portugal y el miedo de aliarse con el enemigo holandés. El problema de investigación está relacionado con la persecución de la Inquisición contra los cristianos nuevos acusándolos de judaizar y el castigo que recibieron. Cuarenta fueron condenados a galeras en España, al llegar a Cartagena evadieron a las autoridades. El artículo se apoya conceptual y

metodológicamente en la microhistoria y destaca la narrativa historiográfica para transmitir el conocimiento.

**PALABRAS CLAVE:** *judaísmo, cristianismo, Inquisición, prácticas religiosas, cristianos nuevos*

## **Jewish Converts Between Lima and Cartagena. Economic and Social Networks**

### **ABSTRACT**

The Portuguese Jewish converts who settled in the viceroyalty of Peru were dedicated to the trade of slaves, merchandise and handicraft activities. The Inquisition, under the pretext of preserving Christianity, pursued causes of faith against them. This was linked to the need for funds for the operation of the Lima Inquisition, the crisis between Spain and Portugal and the fear of allying with the Dutch enemy. The research problem is related to the persecution of the Inquisition against the new Christians accusing them of Judaizing and the punishment they received. Forty were condemned to the galleys in Spain; when they arrived in Cartagena, they evaded the authorities. The article relies conceptually and methodologically on microhistory and highlights the historiographic narrative to transmit knowledge.

**KEYWORDS:** *Judaism, Christianity, Inquisition, religious practices, new Christians*

## **INTRODUCCIÓN**

EL PRESENTE ARTÍCULO TIENE como objetivo abordar las actividades económicas de los cristianos nuevos de la nación portuguesa establecidos en el Perú; las necesarias relaciones comerciales que entablaron entre Cartagena, Panamá y Lima; el sistema solidario de redes familiares y de personas de confianza que crearon para sus correspondencias comerciales; y la gran hecatombe que sufrieron en la década de 1630 —llamada la «complicidad grande»—, que

consistió en la persecución masiva de cristianos nuevos de la nación portuguesa que fueron acusados de practicar el judaísmo. La investigación se entronca con el control de las poblaciones que ejerció la monarquía ibérica al no permitir la entrada de extranjeros a las posesiones españolas, y el trámite que dio al «problema de los judeoconversos» en los territorios hispanoamericanos. Gran número de los cristianos nuevos portugueses acusados de judaizar en secreto fueron apresados por el tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima, durante la mencionada «complicidad grande» (1635-1639) y condenados a sufrir el castigo del tormento o la hoguera, a la pérdida de sus bienes o al destierro. De manera concreta, cuarenta de los acusados fueron condenados a galeras en España. Al llegar a Cartagena algunos evadieron a las autoridades y tomaron diversos caminos, algunos de ellos reconstruidos en las siguientes páginas.

El estudio se apoya en la idea de Carlo Ginzburg de aprovechar las fuentes primarias que destacan asuntos inquisitoriales. Si bien el historiador italiano reconoce que dichas fuentes no son suficientes, sí permiten extraer valiosos testimonios sobre las actividades de los sujetos estudiados. Para Ginzburg (2008, pp. 9-11) la alternativa que queda es utilizar las fuentes escritas vinculadas con la cultura dominante que, a pesar de ser intermediarias, ofrecen información relevante (Navarrete, 2017, p. 138). Asimismo, los documentos producidos por el tribunal de la Inquisición permiten, siguiendo a Aliza Moreno-Goldschmidt (2018, pp. 45, 60), conocer la postura de los acusados. Presentan su genealogía, el curso de sus vidas, familias, oficios y viajes. Es obvio que estos documentos no puedan ser considerados neutrales u objetivos. Para poder aprovecharlos es preciso abordarlos bajo una lectura crítica.

En ese sentido, el artículo favorece la idea de Giovanni Levi de escribir la historia de los hombres, en este caso los cristianos nuevos portugueses asentados en el virreinato peruano y especialmente las interacciones entre los diversos grupos sociales. Con base en estas ideas, el presente artículo ofrece una narración ligada a la vida

económica y social de un grupo particular, los «portugueses de la nación»,<sup>1</sup> junto con la actuación a la que estuvieron expuestos frente al tribunal de la Inquisición de Lima y las vicisitudes de la persecución que afectaron a varios de sus miembros.

Las anteriores consideraciones permiten entender cómo en los territorios de la Corona circulaban distintas calidades de sujetos. Entre ellos encontramos a los cristianos nuevos portugueses, quienes, pese a ser proscritos, lograron crear redes y relaciones comerciales, sociales y políticas. Es preciso comprender este tipo de relaciones desde una perspectiva imperial que trasciende los límites de las fronteras nacionales. Siguiendo las ideas de Giovanni Levi (1990, p. 11), en los intersticios de los sistemas normativos de las sociedades criollas de las Indias españolas, personas y grupos — como los cristianos nuevos— dieron origen a estrategias propias y significativas que, sin obstaculizar las formas de dominación, lograron condicionarlas y ajustarlas en beneficio propio.

Siguiendo lo anterior, el artículo analiza las causas que llevaron a la «complicidad grande» para resaltar los diversos castigos que los condenados sufrieron. Así, el texto se compone de tres secciones, que abordan las actividades económicas y comerciales de los cristianos nuevos portugueses, la «complicidad grande» de Lima y Cartagena, y los probables caminos que tomaron quienes no fueron condenados a morir bajo el fuego en la «complicidad grande» de Lima.

## 1. ACTIVIDADES ECONÓMICAS Y REDES COMERCIALES

Históricamente, las relaciones entre Cartagena, Panamá y Lima fueron tempranas e interdependientes. La llegada de mercaderías y esclavos al istmo estaba supeditada a los barcos que salían de Car-

---

1 Así fueron llamados los conversos portugueses y sus descendientes, hasta tal punto que llegó a creerse que todo portugués que venía a las Indias era judaizante.

tagena con ese destino. De igual forma, Lima dependía de Panamá para surtir el comercio de mercancías y esclavos, y para la entrega de la plata con destino a España. Ya en 1535 se hallaba en Panamá un comerciante portugués que envió, con un hombre de su confianza, un cargamento de mercaderías a Cusco, para venderlas a Diego de Almagro, quien preparaba la expedición para la conquista de Chile (Reparaz, 1976, pp. 12-13).

Por otra parte, la unión de España y Portugal, efectuada por Felipe II (1580-1640), incrementó las migraciones de conversos hacia España. Es posible afirmar que las autoridades españolas fueron más laxas y permitieron la migración portuguesa durante el vínculo de ambas coronas. Les concedieron los asientos para el tráfico esclavista a las Indias españolas (Ortiz Canseco, 2014). Fue así como el 27 de septiembre de 1615, el portugués Antonio Fernández Delvás firmó contrato como administrador general de la renta de los esclavos que navegaban a la Indias de Castilla. Nombró como factor y administrador de las rentas del asiento a su hijo Jorge Fernández Delvás, quien residía en Cartagena y le otorgó poder para que en su nombre lo representara y asistiera en la provincia de Cartagena, en sus puertos y en la provincia del Perú.<sup>2</sup> No obstante, ya desde agosto de 1603, el gobernador de Cartagena, don Jerónimo de Suazo, dirigía una carta al rey en relación con la cédula real que recibió, la que lo obligaba a expulsar a los cristianos nuevos portugueses, por temor a contaminar a los indios de la herejía judaizante.<sup>3</sup>

Contrariamente, la fortuna de algunos portugueses que habitaban en Perú creció rápidamente en pocas décadas, aproximadamente entre 1560 y 1635. Mercaderes, mineros y transportadores

---

2 Archivo General de la Nación de Bogotá (en adelante, AGNB), Negros y Esclavos, Bolívar, ff. 239-243v, Pleito de Antonio Fernández Delvás con Jerónimo Pérez Núñez.

3 Archivo General de Indias (en adelante, AGI), Santa Fe, 38, R. 2, N. 55, Carta del gobernador de Cartagena don Jerónimo de Suazo dirigida a su majestad.

sabían con habilidad sacar el máximo provecho del producto de las minas y de los fletes (Reparaz, 1976, p. 25). Había quienes residían en los centros mineros buscando nuevos potosís por iniciativa propia. A su sombra laboraban otros portugueses con la misma ambición. Trabajaban la tierra o eran muleros, confeccionaban guantes, otros eran sastres, carpinteros, taberneros, posaderos o zapateros. Algunos eran artesanos de madera o de piedra y joyeros de plata (Bradley, 2002, pp. 601-602).

En otras palabras, la participación portuguesa en la vida del virreinato del Perú fue diversa. Muchos encontraron el sustento en el comercio. Los más ricos e influyentes controlaron el tráfico internacional que unía Perú y España por la vía Panamá-Cartagena, donde tenían sus corresponsales, importando y exportando a través del istmo de Panamá y del Callao. Algunos portugueses tuvieron un rol importante en la distribución regional de productos españoles, efectuando su venta en los poblados de la costa pacífica hacia el norte y el sur hasta Chile. Atravesaban la cordillera de los Andes llevando las mercancías a las provincias del interior. En el comercio al por menor de villas y ciudades eran dueños de tiendas, puestos de abasto y vendedores ambulantes (Bradley, 2002, p. 596).

Contraviniendo las numerosas leyes restrictivas sobre la entrada de extranjeros a los reinos de Indias, una considerable cantidad de individuos procedentes de diversos puntos de la geografía europea se establecieron en ellos, entre ellos destacan los portugueses. Muchos utilizaron medios irregulares o incluso, con el beneplácito de la monarquía, lograron sin dificultad hacer presencia en los territorios españoles de ultramar (Moreno Cebrián y Sullón Barreto, 2014). Existieron varios procedimientos para legalizar la presencia de extranjeros: las «licencias» o permisos individuales concedidos a personas con cualidades especiales como ciertos oficios y profesiones, y las «composiciones» que consistían en el pago de una cantidad de dinero a cambio de la legitimación de la situación de hecho (Vila Vilar, 1979, pp. 147-148).

Aun cuando la legislación española no estimuló la inmigración de lusitanos a los reinos de Indias y siempre los consideró extranjeros, España adoptó en la práctica una actitud pragmática, sobre todo a partir de la década de 1590. En concordancia con esto se pidió a los virreyes del Perú que formalizaran la residencia de los extranjeros en su territorio, tanto a los que llevaban varios años residiendo allí como a los que se hubiesen casado con mujeres de la tierra. Se les exigiría el pago de una cantidad para obtener la «composición» (Bradley, 2002, p. 595).<sup>4</sup>

En épocas de Felipe III (1578-1621), la situación económica de la Corona era tal que cualquier medio para conseguir recursos estaba justificado. A pesar de la oposición del pueblo, los obispos, la Inquisición, escritores y nobles, la monarquía decidió recibir ofertas de los cristianos nuevos y les concedió un perdón general para salir de las cárceles y del país. Solicitó al papa Clemente VIII un breve que gracias a una jugosa transacción fue emitido en 1605 (Azevedo, 1975, pp. 158-162).

Con el reinado de Felipe IV (1621-1665), la situación de los cristianos nuevos mejoró notablemente cuando el conde duque de Olivares «atrajo a los más avezados hombres de negocios portugueses como alternativa a la influencia opresiva de los genoveses» (Navarrete, 2010, p. 48; Castañeda Delgado y Hernández Aparicio, 1995, p. 415). Uno de los claros ejemplos del éxito financiero en el virreinato del Perú lo personifica Manuel Bautista Pérez, cristiano nuevo portugués radicado desde principios de los años veinte del siglo XVII en la Ciudad de los Reyes. Consiguió en poco tiempo ser uno de los más destacados y potentados mercaderes de la comunidad portuguesa en Lima. Manuel Bautista Pérez se transformó en

---

4 La composición consistía en pagar un dinero a la Corona, con ello podía residir legalmente. Explica Tamar Herzog (2011, p. 29) que eran considerados naturales los extranjeros que adquirieron carta de naturaleza, contraído matrimonio con española, actuando como vecinos usando la propiedad municipal.

uno de los más distinguidos importadores de esclavizados, cuyos compradores los dedicaban a las actividades agrícolas, las artesanías y el servicio doméstico. En esta actividad realizó varios viajes entre Lima y Cartagena. Se especializó en este tipo de mercadería, sin descartar otro tipo de artículos como ropa, telas de calidad y perlas, siempre y cuando su venta le generara beneficios económicos (Tardieu, 2022, pp. 62-63). En otras palabras, Pérez había obtenido sus caudales y estimación especialmente a través del comercio esclavista que traía al Perú pasando por Cartagena y Panamá. Frecuentaba los círculos sociales prominentes de la ciudad y el virreinato. En efecto, mantenía relaciones comerciales tanto con compradores en Cañete, Pisco, Potosí y otros centros menores del virreinato del Perú, así como con mercaderes portugueses importantes de ciudad de México, Veracruz y Guatemala con quienes había tejido redes mercantiles. En los años veinte abrió un negocio en Lima para la venta de textiles de Europa y China, y amplió su campo comercial con artículos de lujo de España, índigo y piedras preciosas. Mantuvo durante años una asociación con su cuñado Sebastián Duarte, quien viajaba con frecuencia a Cartagena como mercader (Bötcher, 1995, p. 100).<sup>5</sup>

Sin embargo, la preocupación por las condiciones de tolerancia de las autoridades coloniales las ilustra una carta enviada por su majestad a Diego de Escobar, gobernador y capitán general de la provincia de Cartagena. En ella se le advierte que el rey había sido «informado que algunos portugueses tenían por granjería comprar todos los esclavos que llegaban al puerto y con otros ocho o diez portugueses que había en Panamá sostenían correspondencia, hacían estanco de los esclavos mencionados, los revendían y enviaban

---

5 Agradezco al Dr. Juan Hasler (q. e. p. d.) por la traducción del alemán al español. Añade Tardieu (2022, p. 66): «Para poner en venta ciertas telas de valor, como damascos de Castilla, o alhajas como sartas de perlas, Bautista Pérez organizaba en su casa exposiciones, convidando a clientes o mercaderes especializados».

al Perú». Estas actividades eran de gran impacto, su valor se calculaba en «más de dos millones de pesos anuales. Este dinero lo trasladaban en plata, perlas y oro, fuera de registro y lo llevaban a Lisboa» (Navarrete, 2010, p. 222).<sup>6</sup>

Por su parte, el doctor Agustín de Ugarte Saravia y el licenciado Domingo Vélez de Asas y Argos, inquisidores de Cartagena, en noviembre de 1626 dirigieron una carta al Consejo de la Suprema General Inquisición. En esta los inquisidores explicaban que no había navío que no llegase al puerto de Cartagena que antes no se detuviera en los puertos de la costa, en donde realizaban negocios y dejaban en tierra todo tipo de personas y mercaderías. Se trataba de cristianos nuevos portugueses que arribaban por la ruta de Angola, Brasil y Cabo Verde, y aunque viniesen sin licencia real permanecían bajo abrigo seguro con anuencia de las autoridades (Navarrete, 2010, pp. 65-66).<sup>7</sup>

Asimismo, en otras regiones del virreinato peruano los negocios de los portugueses levantaban sospechas de las autoridades reales. Así, el fiscal de la Real Audiencia de Charcas, licenciado Agustín Calderón, fue comisionado en 1627 por el rey para que averiguara sobre los extranjeros que residían en Cartagena, su legalidad, ocupaciones y el destino de sus negocios.<sup>8</sup>

En la Ciudad de los Reyes como en Cartagena de Indias de fines del siglo XVI y las cuatro primeras décadas del XVII, un grupo estimable de extranjeros, la mayoría portugueses, estuvieron envueltos en la trata esclavista y tenían el control de las relaciones mercantiles de la región. Establecieron redes con otros connacionales que

6 AGI, Santa Fe, 39, R. 3, N. 23a/2, Carta del rey al gobernador de Cartagena don Diego de Escobar.

7 Archivo Histórico Nacional de Madrid (en adelante, AHNM), libro 1010, libro 3º, ff. 75-75v.

8 AGI, Santa Fe, 106, N. 31b, Informe de la comisión encargada al licenciado Agustín Calderón, del Consejo de su Majestad, para averiguar sobre los extranjeros que residían en Cartagena (25.05.1627).

monopolizaron el comercio con el istmo de Panamá, con Lima y con el Nuevo Reino. Aprovechaban la ruta del río Magdalena, por la vía de Mompox para penetrar hasta las minas del interior y diversos sitios (Vila Vilar, 1979, p. 176).

Los lazos de parentesco o de estrecha amistad eran un medio eficaz para la constitución de las redes comerciales. Por esta razón, «el sentido de pertenencia a una misma entidad geográfica, aliado a complicidades religiosas mantenidas en la clandestinidad, completaba el triángulo definitorio de sus criterios de asociación comercial» (Mateus Ventura, 2003, pp. 393-394). Al respecto, agrega Enriqueta Vila Vilar (1977, p. 70) que «un caso típico de auténtico clan familiar manejando un negocio, se da con los asentistas Gómez Ángel y Méndez Sosa. Este último colocó a dos hermanos suyos —Antonio y Francisco Sánchez de Sosa— en las factorías de Cartagena y Veracruz, y a otro pariente suyo —Tomás Enríquez de Sosa— como procurador en la corte». De igual forma, Luis Gómez Barreto conformó una red para el negocio de los esclavizados, junto con sus primos Francisco Rodríguez Barreto y su homónimo Luis Gómez Barreto. Este último fue depositario general de bienes de Cartagena de Indias y era el encargado de enviar los esclavos desde Cartagena hasta Lima (Sullón Barreto, 2022, p. 142).<sup>9</sup>

En cuanto al sistema de redes utilizada por los cristianos nuevos portugueses, se sigue la propuesta esbozada por Arrigo Amadori y Pilar Ponce Leiva (2008, p. 20), quienes consideran que la definición apropiada para el concepto de red es la sugerida por Clyde Mitchell. Así, se trataría de «un conjunto específico de personas, con la propiedad adicional de que, como un todo, las características de esos vínculos, pueden ser usadas para interpretar el comporta-

---

9 Otros cristianos nuevos portugueses establecidos en Cartagena y que mantenían correspondencia con Perú fueron Francisco Rodríguez de Solís; Juan Rodríguez Mesa con Jorge Silva y Juan Rodríguez de [Aillón] su hermano (AHNM, Inquisición, Leg. 1620, Exp. 15, AHNM, Inquisición, Libro 1013).

miento social de las personas implicadas» (Amadori y Ponce Leiva, 2008, p. 20). Esta definición es acorde con el modelo económico y social que aprovecharon los portugueses para adelantar sus negocios. Este planteamiento conceptual guarda concordancia con lo expuesto en este artículo al afirmar que la relación entre análisis de redes y microhistoria es intensa. La microhistoria —como la concibe Giovanni Levi— propone indagar una explicación realista del comportamiento del ser humano. A ello se añade que la red social no tiene que estar conformada por lazos familiares, también incorporan vínculos entre iguales sin parentesco (Amadori y Ponce Leiva, 2008, pp. 23-25).

En síntesis, la incidencia de los cristianos nuevos portugueses en la formación del mundo moderno fue esencial. Fueron los primeros que se convencieron de la importancia del mundo empresarial y en los derechos naturales de los individuos (Contreras, 1997, p. 266).

## 2. LA «COMPLICIDAD GRANDE» DE LIMA Y CARTAGENA

La migración de cristianos nuevos portugueses al terminar el siglo XVI y en la primera mitad del XVII a los virreinos de Perú, México y a la Audiencia del Nuevo Reino de Granada, especialmente hacia Cartagena de Indias, avivó las protestas de la Inquisición y de la sociedad cristiana. Se les atribuían causas de males y epidemias, la monopolización del comercio, interferencias en la actividad mercantil de españoles y criollos ricos, entrada ilegal a las Indias, evasión de aranceles, incentivo del contrabando y apoyo a monarquías enemigas (Bodian, 1994, p. 49).

De este temprano rechazo, resalta la década de 1630. En efecto, años previos a la secesión de Portugal, los naturales de este reino fueron presa de protestas en su contra. Los grandes comerciantes españoles y criollos se sentían amenazados por el auge de tantos portugueses dueños del mercado de toda suerte. De ellos se creía

que guardaban la fe judaica en secreto. Virreyes e inquisidores terminaron por imaginar o creer que preparaban un complot, el cual llegó a denominarse «la complicidad grande» entre 1635 y 1639. Lo anterior trajo como consecuencia el poco éxito que trataban de alcanzar los comerciantes limeños en el monopolio y disminuía las ganancias que querían obtener en el mercado legal. De allí que hay opiniones que afirman que quienes originaron la complicidad fueron el tribunal de la Inquisición de Lima y el consulado limeño.<sup>10</sup> Los comerciantes querían deshacerse de la competencia portuguesa y el perjuicio a sus intereses. A su vez, la Inquisición pretendía aumentar sus bienes y acrecentar su influencia (Bradley, 2001, p. 667). Al respecto, Bradley explica lo siguiente:

Es evidente que existía una fuerte y enconada rivalidad entre los mercaderes limeños y portugueses por dos razones: en primer lugar, por la exitosa penetración portuguesa en el comercio a través del Istmo de Panamá y su distribución de las mercancías así importadas; y segundo, debido a su control del contrabando que entraba por el Río de la Plata.<sup>11</sup>

La actividad pública del tribunal del Santo Oficio alimentó la convicción de la población de que todos los conversos eran sospechosos de falsedad religiosa. Muchos miembros de la sociedad española, entre ellos el clero, llegaron a creer que la tendencia a judaizar era inherente al descendiente de hebreos, a una característica racial. Un cristiano nuevo no podía ser definitivamente un «buen cristiano» (Bodian, 1994, pp. 55-57).

De acuerdo con Pedro Cardim (2008, pp. 524-525), a partir de 1620 aumentó de manera considerable la presión. La Inquisición, el Consulado de Sevilla y el Consejo de Indias manifestaron restricciones para conceder autorizaciones a los portugueses que que-

---

10 El Consulado de Lima era la agremiación de los grandes comerciantes españoles y criollos.

11 Bradley (2002, p. 602).

rían establecerse en Hispanoamérica. Además de la obligación de la composición recayó sobre los portugueses la sospecha de que eran judaizantes. En ocasiones, el Consulado de Lima usó a la Inquisición para deshacerse de su competencia comercial (Cardim, 2008, pp. 524-525).

Las investigaciones inquisitoriales contra los portugueses tenían que ver no solo con la infidelidad religiosa como practicantes de la «Ley de Moisés», sino también por sus alianzas políticas con los enemigos de la Corona española y los residentes portugueses en Hispanoamérica. La gran preocupación de muchos españoles era el temor de que los portugueses colaboraran con los corsarios franceses e ingleses. La sospecha de una complicidad de Portugal con los enemigos españoles aumentó durante la primera mitad del siglo XVII (Hamm, 2019, p. 114).

La intención del Santo Oficio de perseguir a los cristianos nuevos portugueses no tuvo como única razón castigar e impedir la expansión de la herejía judaizante (Navarrete, 2022, p. 57). Como cualquier institución administrativa tenía que sostenerse económicamente por los miembros de la sociedad donde ejecutaban sus labores. Infortunadamente la Inquisición en América, en la década de 1630, carecía del poder del que su contrapartida gozaba en España. Era una institución de reciente funcionamiento que tenía que ganarse el poder por sí misma y adaptarse a las circunstancias de la sociedad donde operaba (Quiroz, 1986, p. 250).

No es absurdo pensar, «al explicar las razones de la enconada persecución de los conversos portugueses de Lima y Cartagena, que con base en fundamentos religiosos hubiera otras, entre ellas las comerciales»; además de razones de peso como las geopolíticas internas de la Corona y las posibles alianzas con Portugal y Holanda. Estas «“complicidades”», como las denominaban los inquisidores —seguramente imaginarias—, no eran otra cosa que la justificación religiosa al exterminio de redes comerciales» (Navarrete, 2010, p. 140). Es probable conjeturar que los cristianos nuevos de la década

de 1630 sufrieron una crisis social y psicológica, que se movía entre la integración y la exclusión, con pocas medidas preventivas. Estas se reflejaron en la limitada capacidad de actuación frente a las situaciones a las que estaban expuestos ante el Santo Oficio.<sup>12</sup> De igual forma, en la década de 1630 existía un clima de tensión en los vínculos de Portugal con España, aún antes de la secesión definitiva del reino lusitano. Se dudaba de la lealtad de los conversos portugueses a la monarquía española (Escobar Quevedo, 2008, p. 157).

La unión de Portugal a España nunca fue popular entre los portugueses. La Corona española siempre tuvo temor de que habiendo tantos portugueses en el Nuevo Mundo se uniesen al levantamiento que estaba en ciernes. Se tenía la creencia de que los cristianos nuevos como portugueses ansiaban la restauración de un monarca propio y que por esa razón tenían puestas las esperanzas en los Países Bajos con los que podrían aliarse gracias a las afinidades en la búsqueda de su independencia.<sup>13</sup>

Sin duda, Ámsterdam, liberada del yugo español en 1578, se convirtió en un importante puerto comercial y centro de refugio de conversos perseguidos. Quienes se establecieron allí se incorporaron a la vida económica de la ciudad. Un hecho determinante en la política entre España y los Países Bajos fue la ocupación de los holandeses del nordeste brasileño. Este acontecimiento aumentó los temores de las autoridades metropolitanas ibéricas y los tribunales de Inquisición del sur de América (Escobar Quevedo, 2008, p. 158).

Paralelamente, los holandeses actuaban en el océano Pacífico y causaron alarma entre las autoridades y provincias cercanas a la costa marítima. En 1624, el gobernador y capitán general de la ciudad y provincia de Popayán recibió aviso de la Audiencia de Quito, de que en el Mar del Sur se habían congregado gran número de navíos holandeses causando

---

12 Idea inspirada en Levi y Gómez Rea (1990, p. 39).

13 Navarrete (2010, p. 151). También véase García de Proodian (1966, pp. 89-90).

conmoción en los puertos, en particular en Callao donde retuvieron varios navíos.<sup>14</sup>

Para Ricardo Escobar (2008, p. 161), a las anteriores condiciones debe sumarse la personalidad y la actitud del inquisidor don Juan de Mañozca, cuya mano no dudaba en firmar sentencias condenatorias contra los conversos de Lima y Cartagena y pasar los que consideraba más peligrosos al brazo secular.

A finales de la década de 1630 los hechos de Lima se extendieron a Cartagena de Indias por declaraciones de testigos y sospechosos que implicaron la participación de sus socios y conocidos. Uno de los más importantes portugueses de Cartagena fue Luis Gómez Barreto, depositario general de la ciudad. Cuando fue llamado a declarar ante el tribunal inquisitorial manifestó que fue criado por su hermano Juan de Olivera; con él se embarcó a Santo Domingo, pasaron al Brasil y luego a San Tomé. Estuvo en Brasil, Angola, Lisboa y Santa Marta en el tráfico esclavista. Regresó a Cartagena y se estableció allí definitivamente porque contrajo matrimonio con la prestante dama, doña Bárbara Pereira. Estando casado hizo cuatro viajes con esclavos a Lima. En 1607 compró el oficio de depositario general de la ciudad de Cartagena hasta que fue aprehendido por el Santo Oficio. Fue absuelto de su juicio (Navarrete, 2010, pp. 145-147). No obstante, ya octogenario, por orden del Consejo de la Santa General Inquisición fue encarcelado de nuevo,<sup>15</sup> sus bie-

---

14 Navarrete (2010, p. 134).

15 El fiscal del tribunal del Santo Oficio de Cartagena lo había acusado, entre otras cosas, de pertenecer a la Cofradía de Holanda, a la que aportaba dinero para hacer la guerra contra los españoles. La Cofradía de Holanda era una asociación, especie de hermandad, a través de la cual se recogía dinero para enviar a Holanda. Los nombres de sus miembros estaban inscritos en un libro grande forrado de esterlín colorado. El libro rotaba entre los cofrades y cada uno anotaba su aporte. En 1649, el Consejo de la General Inquisición consideró que el primer juicio tenía cantidad de errores y envió al doctor don Pedro de Medina Rico para investigar el caso. En 1652 se inició un nuevo juicio en el que sugería condenarlo

nes confiscados, condenado a salir en auto de fe portando el hábito de sambenito a media asta, abjuró de *vehementi* y penitenciado a dos años de reclusión.<sup>16</sup>

De igual forma, en el proceso criminal que abrió el tribunal de Cartagena contra Manuel Álvarez Prieto, varios testigos declararon en su contra. Duarte López Mesa, uno de ellos, afirmó que Álvarez Prieto conocía pormenores de la Compañía de las Indias Occidentales. Sabía que en Ámsterdam se reunían todos los días veinticuatro hombres en la «casa de la contratación», cinco eran portugueses, los demás holandeses, ingleses, daneses, franceses y de otras naciones. Todos eran poderosos hombres de caudal, que habían puesto un «asiento» de un millón y ochocientos mil ducados para hacer la guerra contra los españoles. La Compañía de las Indias Occidentales tenía unos treinta años de fundada, y de ella decían que «en breves días había de ser aquella compañía señora de las Indias y habían de dejar al rey de España como un buen labrador porque en los cinco años primeros del asiento de la dicha compañía habían ganado los asentistas cinco millones y medio sin lo mucho que robaban los soldados en los pillajes» (Navarrete, 2010, p. 135).<sup>17</sup>

El Santo Oficio de Cartagena apresó gran número de cristianos nuevos portugueses de diverso poder económico. El 25 de marzo de 1638, los señores licenciado don Martín de Cortázar y Azcárate y el doctor Damián Velázquez de Contreras, inquisidores, celebraron un auto de fe. En el auto desfilaron doce personas cuyas causas se habían finiquitado, entre ellas nueve acusados de judaizar en secreto. Paralelamente, el 23 de enero de 1639, en la plaza mayor de Lima, con asistencia del virrey y los inquisidores se celebró

---

a la relajación (condena a muerte por el brazo seglar) (Croitoru, 1971, pp. 275, 282, 284, 286).

16 AHNM, Inquisición, Leg. 1620, Exp. 18, Proceso de fe de Luis Gómez Barreto (1636-1652).

17 AHNM, Leg. 1620, Exp. 15, Proceso criminal contra Manuel Álvarez Prieto.

un auto de fe. Ochenta y seis personas salieron al estrado, de ellas setenta y una fueron acusadas de judaísmo, ocho fueron absueltas y sesenta y tres fueron penitenciadas. Doce fueron castigadas a relación (condena a muerte por el brazo seglar), cuarenta y tres penitenciados a reconciliación y siete de ellos sancionadas a abjuración (Navarrete, 2010, p. 137).<sup>18</sup>

No es un despropósito pensar que la «complicidad grande» de Lima estuvo conectada con la de Cartagena. La interdependencia de Lima y Cartagena estaba asegurada con los socios corresponsales que tenían en ambas ciudades. Al caer uno de ellos bajo las garras de la Inquisición arrastraba consigo a su corresponsal en la otra ciudad. El imaginario de ambas inquisiciones era el mismo, el celo de los grandes comerciantes criollos de las dos ciudades, la crisis económica que sufrían las dos inquisiciones al perder el sostenimiento de las tesorerías reales, y sobre todo la creencia de que todo portugués cristiano nuevo practicaba el judaísmo en secreto, el convencimiento de que los judeoconversos portugueses estaban aliados con las coronas extranjeras —especialmente Holanda— para destruir el poderío español y lograr la independencia de España. Quizás lo que podría diferenciarlas era la mayor riqueza del virreinato del Perú que directamente beneficiaba a los mercaderes, estancieros, mineros, artesanos, joyeros, muleros y demás actividades en que estaban envueltos los cristianos nuevos y que se vinieron a menos con las acciones de la Inquisición.

Lo anterior concuerda con lo que afirmó el 10 de julio de 1638 el presbítero Benito Ferráez, vicario en Angola, en una carta dirigida a Luis Gómez Varrea, portugués, residenciado en la ciudad de Cartagena de Indias. En este documento, Ferráez expresaba estar «espantado de ver la gran cantidad de gente que había apprehendido

---

18 Reconciliado era el reo que después de ser juzgado se reintegraba a la Iglesia. Se distinguen dos tipos de abjuración: *de levi* para un delito leve y *de vehementi* si el delito era más grave.

el Santo Oficio. Consideraba que no era posible que esta gente estuviese presa por judaizar. Esto era alguna “tramoya” de su majestad para quitarles los bienes a estos hombres por pasar a las Indias. Se alegraba que no hubiera obrado en su casa y persona» (Navarrete, 2010, p. 114).<sup>19</sup>

### **3. ¿QUÉ PASÓ CON QUIENES NO FUERON CONDENADOS A MORIR BAJO EL FUEGO EN LA «COMPLICIDAD GRANDE» DE LIMA?**

En el ya comentado auto de fe celebrado en Lima en 1639, del total de los penitenciados que desfilaron en la ceremonia, sesenta y tres de ellos fueron condenados a diversas penas por practicar la herejía judaizante. De estos, doce murieron bajo el fuego; cuarenta de los restantes fueron condenados a servir en las galeras españolas y enviados a Panamá para ser conducidos a España.

Don Andrés Garavito de León, oidor de la Real Audiencia de Panamá, recibió los cuarenta hombres. Le solicitó al general Jerónimo Gómez de Sandoval, capitán y encargado de la Armada, que los llevara a los reinos de España, pero este se negó a hacerlo con el argumento de que no poseía orden real. El oidor se vio obligado a enviarlos desde Portobelo a Cartagena, en los navíos de guerra que vigilaban la costa a órdenes del cabo que dirigía esta flotilla. Arribaron a este puerto en febrero de 1639 y fueron entregados al tribunal del Santo Oficio para continuar las diligencias de su traslado y para que no permanecieran en ese territorio.

Al desconocer el rumbo que habían tomado los cuarenta penitenciados, el 8 de junio de 1640, después de estudiar el asunto con el Consejo de Indias, el rey de España emitió una cédula real dirigida al gobernador de la provincia de Cartagena, don Melchor de Aguilera,

---

19 AHNM, Inquisición, Libro 1012, ff. 103r-103v, Carta del presbítero Benito Ferráez a Luis Gómez Varrea, residenciado en Cartagena.

en la que le ordenaba informar de lo que había sucedido con los cuarenta de los hombres castigados por el tribunal de la Inquisición de Lima que fueron remitidos al puerto de Cartagena. En la misma cédula se le ordenaba enviar relación de lo que el gobernador había decidido hacer con ellos, precisara dónde se encontraban y detallara otras noticias relacionadas con los penitenciados.<sup>20</sup>

Para responder a las inquietudes expresadas por su majestad, Aguilera reportó que en 1639 llegaron a Panamá cuarenta hombres que la Inquisición de Lima había castigado por judaizantes. Posteriormente fueron trasladados a Cartagena. El gobernador intentó entregarlos al tribunal de la Inquisición, que no quiso admitirlos en sus cárceles porque ya habían sido entregados al brazo secular. Para dirimir el conflicto, el gobernador permitió que veintiuno de los sentenciados, que tenían dinero para costear el traslado, salieran de Cartagena. Al resto los entregó como forzados en la fábrica de la ciudad para que no estuvieran esparcidos por el puerto, gastando en casa, guardia y sustento. Cada uno recibía tres reales por día, un real para comer y dos como jornal. En esto se habían ocupado todo el año.<sup>21</sup>

En el informe de respuesta que se le exigió don Lucas Báez, maestro de la fortificación de Cartagena, certificó que el 17 de febrero de 1640 recibió diez y nueve condenados por el tribunal inquisitorial limeño a servir como forzados en las galeras de España. En relación con diez de ellos, en virtud del testimonio presentado por Luis Blanco Salcedo, secretario de la Inquisición, se les concedió libertad. Esta decisión se tomó para dar cumplimiento al auto proveído por el inquisidor Juan Ortiz, quien los declaró libres de sus condenas según la orden del Consejo de la General Inquisición,

---

20 AGI, Santa Fe, 40, R. 3, N. 90c, Cédula real dirigida a don Melchor de Aguilera gobernador de Cartagena.

21 AGI, Santa Fe, 40, R. 3, N. 90, Carta del gobernador don Melchor de Aguilera dirigida a su majestad sobre el traslado de los judaizantes de Lima y lo que decidió hacer con ellos.

que conmutó sus sentencias por oraciones, ayunos y romerías. Los beneficiados con tal decreto comparecieron ante el gobernador de la ciudad. Sus nombres eran:

1. Simón Rodríguez Osorio
2. José de Silva
3. Juan Rodríguez Duarte
4. Manuel de Espinosa
5. Jorge de Espinosa
6. Melchor de los Reyes
7. Gaspar Rodríguez Pereira
8. Enrique de Páez
9. Mateo de la Cruz
10. Enrique Lorenzo

En cuanto a los nueve restantes condenados por la inquisición de Lima a servir en las galeras españolas que quedaron bajo su responsabilidad, don Lucas Báez agregó que habían trabajado en la fortificación de la ciudad de Cartagena, junto con los demás forzados y los esclavos de su majestad. Así quedaron hasta la reforma de las galeras en diciembre de 1640. Jerónimo Fernández, uno de los forzados a galeras, murió por enfermedad el 2 de noviembre de 1640. Los ocho que quedaron fueron:

11. Francisco Núñez
12. Pascual Núñez
13. Enrique Núñez
14. Bartolomé de León
15. Jerónimo de Acevedo
16. Tomás de Lima
17. Francisco Márquez
18. Gaspar Núñez

Por su parte, el fiscal del Consejo de las Indias advertía que, acorde con las sentencias para servir en las galeras aplicadas en Lima, el gobernador debió enviarlos a España y no dejarlos en las Indias. De los bienes que les fueron secuestrados por el tribunal, podía haber proveído lo necesario para su viaje y la ejecución de las sentencias, añadió. Además, el fiscal solicitó al gobernador de Cartagena tener cuidado con los ocho penitenciados restantes y remitirlos a España en la primera ocasión posible.<sup>22</sup> Asimismo, el Consejo de Indias conminó a Jerónimo Gómez de Sandoval que, aunque no había querido traer a esta gente en la Armada, se tenía conocimiento que de Panamá salieron para Cartagena los cuarenta penitenciados. Se le ordenó informar si sabía quién los trajo, qué sucedió con ellos y a dónde fueron.<sup>23</sup>

En respuesta, don Jerónimo Gómez de Sandoval afirmó que por noticias sabía que en la Armada no venía ninguno de los penitenciados. Tenía por seguro que el gobernador no hubiera consentido embarcar en el mismo barco, donde se trasladaba la plata del Perú, a personas que hubiesen pecado contra la fe católica, sobre todo sin tener orden de su majestad. En caso de que se hubiesen embarcado, quienes fueron liberados por el gobernador don Melchor de Aguilera habrían viajado escondidos, y con su licencia entraron en las naves y se escondieron después de haber realizado las visitas acostumbradas a los galeones. Gómez de Sandoval aseguraba que los mencionados penitenciados no pudieron haberse introducido en la embarcación que él mismo comandaba, ya que se hubiera percatado. Posiblemente se embarcaron en los navíos de la flota que eran visitados por su general, pero de ello no tenía conocimiento.

---

22 AGI, Santa Fe, 40, R. 3, N. 90, Carta del gobernador don Melchor de Aguilera dirigida a su majestad sobre el traslado de los judaizantes de Lima y lo que decidió hacer con ellos. Comentario del fiscal del Consejo de la Inquisición.

23 AGI, Santa Fe, 40, R. 3, N. 90, Carta del gobernador don Melchor de Aguilera dirigida a su majestad sobre el traslado de los judaizantes de Lima y lo que decidió hacer con ellos. Inscripción al margen.

De igual manera podría haber sucedido que, sin saber que eran penitenciados, se les concedió licencia para viajar en los galeones.<sup>24</sup>

Si se toma como ejemplo lo acontecido con los partícipes en la «complicidad grande» de Cartagena:

[...] once de los sospechosos fueron liberados y otro condenado a abjurar *de levi*. Varios de ellos se dirigieron a España a apelar su sentencia y honra, otros tantos viajaron a Portugal después de las luchas de secesión. También los hubo como Álvaro López Mesa, quien huyó a la provincia de Guatemala donde se quitó el apellido Mesa.<sup>25</sup>

Con la información que se tiene hasta el momento es difícil saber a ciencia cierta hacia dónde dirigieron sus destinos los penitenciados por la Inquisición de Lima. De los anteriores documentos y el ejemplo de la «complicidad grande» de Cartagena, puede colegirse que el destino de los diez penitenciados, declarados libres por orden de la Suprema Inquisición, posiblemente regresaron al Perú, y los veintiuno que fueron liberados por el gobernador y costearon su pasaje tomaron un destino desconocido. Es probable que algunos retornaran a Portugal a raíz de la rebelión de independencia, quizás otros viajaron a España con la idea de apelar su sentencia, otros más pudieron regresar al virreinato del Perú o se dirigieron al virreinato de México, o a alguna de las provincias del reino cambiando su nombre o se quedaron en alguna parte de las Indias donde tendrían familiares, amigos o corresponsales. También pudo haber sucedido que se instalaran en alguna isla del Caribe, donde la presencia de cristianos nuevos o judíos era numerosa, o buscaron la forma de dirigirse a los Países Bajos, particularmente a Ámsterdam, donde eran acogidos.

---

24 AGI, Santa Fe, 40, R. 3, N. 90b, Carta del general Jerónimo Gómez de Sandoval a su majestad.

25 Navarrete (2010, p. 153).

Lo que sí se puede afirmar fue que burlaron la custodia de las autoridades civiles y eclesiásticas. Ni el gobernador ni el capitán encargado de la Armada ofrecían respuestas certeras sobre su destino para informar a su majestad y al Consejo de las Indias. Podría especularse que pudieron haber sobornado al capitán de la Armada, pagándole un dinero, para que los trasladara en secreto en uno de los galeones, sin que de ello se enteraran las autoridades civiles y eclesiásticas. También podría colegirse que activaron sus redes personales en Cartagena para poder sobornar y huir.

Como piensa Giovanni Levi, la realidad es imposible de conocer o aprehender. La microhistoria intenta trabajar la realidad, pero reconoce que el conocimiento del ser humano no es posible. Se investiga hasta sus límites, uno de ellos consiste en el carácter inaprehensible de la realidad (Muñoz Delaunoy, 25.04.2007).<sup>26</sup>

## CONCLUSIONES

Las precedentes ideas expuestas demuestran que los referentes espaciales de los vasallos de la Corona española trascendían las actuales fronteras nacionales. Un ejemplo evidente fueron las actividades económicas y sociales de los cristianos nuevos de la nación portuguesa afincados en Lima y Cartagena de Indias, que tenían correspondientes en distintos puntos del hemisferio. De especial importancia fueron las redes establecidas entre Cartagena, Panamá y la Ciudad de los Reyes a través del Callao. Infortunadamente los historiadores limitan contextos y procesos sociales sin tener en cuenta las singularidades de los actores históricos. Estos asuntos quedan

---

26 Es de advertir que en Cartagena de Indias no existen documentos del tribunal de la Inquisición ni de notarías de los siglos XVI y XVII. La humedad, los hongos, la polilla y el poco cuidado causó su total desaparición. Los documentos utilizados en el artículo fueron consultados directamente en los archivos mencionados.

insertos en una problemática más general que tiene que ver con la condición de extranjeros, que sufrieron los cristianos nuevos portugueses por la competencia en el mercado y las redes que supieron construir para garantizar beneficio en sus negocios. Esta situación suscitó en la sociedad colonial del virreinato peruano el recelo de los comerciantes.

La persecución masiva que contra ellos se llevó a cabo en la década de 1630, que derivó en la «complicidad grande», demuestra el papel político y económico de la Inquisición encubierto en cuestiones religiosas. Las relaciones entre los mercaderes españoles y criollos y las autoridades eclesiásticas miraron con envidia el éxito comercial de algunos mercaderes portugueses. Igualmente, en esos años existía un clima de tensión aún antes de la secesión definitiva del reino lusitano. Se dudaba de la lealtad de los cristianos nuevos portugueses, de quienes se creía practicaban la ley de Moisés en secreto. A su vez se temían posibles conexiones con el enemigo holandés. Barcos de piratas y de la Compañía Occidental de las Indias de posesión holandesa merodeaban las costas de las Indias españolas. Además, la unión de las coronas ibéricas nunca fue popular entre los portugueses.

La reconstrucción histórica del presente artículo conduce a reflexionar sobre las estrategias que emplearon los cristianos nuevos, de origen portugués, de Lima y Cartagena para llevar a cabo sus negocios. Este problema se entronca con el control que ejerció la monarquía española al prohibir la entrada de extranjeros a sus posesiones de ultramar, y el trámite que dio al asunto de los judeoconversos en los territorios de Hispanoamérica.

Esta reflexión lleva a pensar cómo unos sujetos extranjeros, sospechosos de practicar el judaísmo en secreto, pudieron aprovechar los intersticios de los imperios para configurar un negocio a gran escala. Sin embargo, la institución del Santo Oficio, aliada con los poderes civiles, fue minando las posibilidades futuras de este gran comercio; temerosos de alianzas con el enemigo extranjero, la

derrota del imperio español y el debilitamiento del mercado ejercido por españoles y criollos crearon la idea de una «gran complicidad» urdida por los cristianos nuevos.

### **CONFLICTO DE INTERESES**

La autora declara no tener conflicto de intereses.

### **COPYRIGHT**

2024, la autora.

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

### **FUENTES PRIMARIAS**

ARCHIVO GENERAL DE INDIAS (SEVILLA, ESPAÑA) [AGI]  
Santa Fe.

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN (BOGOTÁ, COLOMBIA) [AGNB]  
Negros y esclavos.

ARCHIVO HISTÓRICO NACIONAL (MADRID, ESPAÑA) [AHN]  
Inquisición.

### **REFERENCIAS**

AMADORI, Arrigo y Pilar PONCE LEIVA (2008). Redes sociales y ejercicios de poder en la América Hispana: Consideraciones teóricas y propuestas de análisis. *Revista Complutense de Historia de América*, vol. 34, pp. 15-42.

AZEVEDO, Joao Lucio de (1975). *Historia dos cristaos novos portugueses*. Segunda Edición. Lisboa: Teixeira.

- BODIAN, Miriam (1994). Men of the Nation: The Shaping of Converso Identity in Early Modern Europe. *Past and Present*, núm. 143, pp. 48-76.
- BÖTCHER, Nikolaus (1995). *Aufstieg und Fall eines atlantischen Handelsimperiums: Portugiesische Kaufleute und Sklavenhändler in Cartagena de Indias von 1580 bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts*. Frankfurt: Vervuert.
- BRADLEY, Peter T. (2001). El Perú y el mundo exterior. Extranjeros, enemigos y herejes (siglos XVI-XVII). *Revista de Indias*, vol. 61, núm. 223, pp. 651-671.
- BRADLEY, Peter T. (2002). The Portuguese Peril in Peru. *Bulletin of Spanish Studies*, vol. 79, núm. 5, pp. 591-613.
- BURKE, Peter (1994). Historia de los acontecimientos y renacimiento de la narración. En: Peter Burke (ed.). *Formas de hacer historia*. Segunda edición. Madrid: Alianza Editorial, pp. 287-306.
- CARCELÉN RELUZ, Carlos (2015). La persecución del Santo Oficio a los judeo-conversos en el Perú, siglos XVI y XVII. En: Marianella Ledesma Narváez (coorda.). *Justicia, derecho y sociedad. Debates interdisciplinarios para el análisis de la justicia en el Perú*. Lima: Tribunal Constitucional del Perú, pp. 447-462.
- CARDIM, Pedro (2008). «Todos los que no son de Castilla son Yguales». El estatuto de Portugal en la Monarquía española en el tiempo de Olivares. *Pedralbes*, núm. 28, vol. 2, pp. 521-552.
- CASTAÑEDA DELGADO, Paulino y Pilar HERNÁNDEZ APARICIO (1995). *La Inquisición de Lima (1635-1696)*. Tomo 2. Madrid: Editorial Deimos.
- CONTRERAS, Jaime (1997). Historiar a los judíos de España: un asunto de pueblo, nación y etnia. En: A. Mestre y E. Giménez (eds.). *Disidencias y exilios en la España Moderna*. Segundo tomo. Alicante: Universidad de Alicante, pp. 117-144.
- CROITORU, Itic (1971). *Documentos coloniales. De Sefarad al neosefardismo*. Tomo II. Bogotá: Tipografía Hispana.

- ESCOBAR QUEVEDO, Ricardo (2008). *Inquisición y judaizantes en América española (Siglos XVI y XVII)*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- GARCÍA DE PROODIAN, Lucía (1966). *Los judíos en América: sus actividades en los virreinos de Nueva Castilla y Nueva Granada, s. XVII*. Madrid: Universidad de Madrid.
- GINZBURG, Carlo (2008). *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*. Segunda edición. Barcelona: Ediciones Península.
- HAMM, Brian (2019). Between Acceptance and Exclusion. Spanish Responses to Portuguese Immigrants in the Sixteenth-Century Spanish Caribbean. En: Ida Altman y David Wheat (eds.). *The Spanish Caribbean and the Atlantic World*. Lincoln: University of Nebraska Press, pp. 113-135.
- HERZOG, Tamar (2011). Naturales y extranjeros: sobre la construcción de categorías en el mundo hispánico. *Cuadernos de Historia Moderna*, núm. 10, pp. 21-31.
- LEVI, Giovanni y Javier GÓMEZ REA (1990). *La berencia inmateral. La historia de un exorcista piemontés del siglo XVIII*. Madrid: NEREA.
- MATEUS VENTURA, María da Gracia (2003). Los judeoconversos en el Perú del siglo XVII. Redes de complicidad. En: Jaime Contreras, Bernardo José García García y Juan Ignacio Pulido Serrano (eds.). *Familia, religión y negocio: el sefardismo en las relaciones entre el mundo ibérico y los Países Bajos en la edad moderna*. Madrid: Fundación Carlos de Amberes, pp. 391-406.
- MORENO CEBRIÁN, Alfredo y Gleydi SULLÓN BARRETO (2014). Somos cristianos, no judíos. Portugueses en la «gran complicidad» y el auto de fe limeño de 1639. *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, núm. 37, pp. 1-29.
- MORENO-GOLDSCHMIDT, Aliza (2018). *Conversos de origen judío en la Cartagena colonial. Vida social, cultural y económica*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

- MUÑOZ ARBELÁEZ, Santiago y María Cristina PÉREZ (2010). Perspectivas historiográficas: entrevista con el profesor Giovanni Levi. *Historia Crítica*, núm. 40, pp. 197-205.
- MUÑOZ DELAUNOY, Ignacio (25.04.2007). Giovanni Levi explicando su concepto de «microhistoria». En: *El narrativista*. Publicación en línea. Disponible en: <http://elnarrativista.blogspot.com/2007/04/giovanni-levi-explicando-su-concepto-de.html>. Consulta: 12.05.2015.
- NAVARRETE, María Cristina (2010). *La diáspora judeoconversa en Colombia, siglos XVI y XVII: incertidumbres de su arribo, establecimiento y persecución*. Cali: Universidad del Valle.
- NAVARRETE, María Cristina (2017). Una noche de luces y festejo en Cartagena de Indias. *Fronteras de la Historia*, vol. 22, núm. 1, p. 138.
- NAVARRETE, María Cristina (2022). Esplendor y ocaso de tres generaciones de la familia judeoconversa Gramajo. Cartagena, siglo XVII. *Historia y Espacio*, vol. 19, núm. 59, p. 57.
- ORTIZ CANSECO, Marta (2014). La emigración de los judíos portugueses a América y la «Complicidad Grande» de 1634-1639. *Ammentu. Bolletino Storico e Archivistico del Mediterraneo e delle Americhe*, vol. 1, núm. 5, pp. 32-40.
- QUIROZ, Alfonso W. (1986). La expropiación inquisitorial de cristianos nuevos portugueses en los Reyes, Cartagena y México, 1635-1649. *Histórica*, vol. 10, núm. 2, pp. 237-302.
- REPARAZ, Gonzalo de (1976). *Os portugueses no vice-reinado do Peru (séculos XVI y XVII)*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura.
- REVEL, Jacques (2004). Microanálisis y construcción de lo social. En: *Un momento historiográfico: trece ensayos de historia social*. Buenos Aires: Manantial, pp. 41-62.
- SULLÓN BARRETO, Gleydi (2022). «No soy portugués, sino criollo de esta provincia de donde es mi madre». Hijas e hijos de portugueses naci-

dos en el Virreinato del Perú, 1570-1700. *Fronteras de la Historia*, vol. 27, núm. 2, pp. 133-155.

TARDIEU, Jean Pierre (2022). *La gran complicidad de los criptojudaiçantes de Lima (1635-1642)*. Madrid: Iberoamericana-Vervuert.

VILA VILAR, Enriqueta (1977). *Hispanoamérica y el comercio de esclavos*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos.

VILA VILAR, Enriqueta (1979). Extranjeros en Cartagena (1593-1630). *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, núm. 16, pp. 147-184.

Fecha de recepción: 4 de junio de 2023.

Fecha de evaluación: 30 de julio de 2023.

Fecha de aceptación: 8 de agosto de 2023.

Fecha de publicación: 1 de junio de 2024.





## *Cruzando los Andes (1890-1891). Fannie B. Ward's Writings About Peru in the Postwar Era*

Ainaí MORALES-PINO

Departamento de Humanidades -  
Pontificia Universidad Católica del Perú (Lima, Perú)  
[lmoralesp@pucp.edu.pe](mailto:lmoralesp@pucp.edu.pe)

Código ORCID: 0000-0001-9339-5731

Afloat on Lake Titicaca! How the very name recalls schooldays and geography lessons, though in this early time, when we located unpronounceable names on the map of a country which to our young imagination did not exist anywhere but on paper, we had no idea of proving their reality by a personal visit. It is amusing to remember what incorrect pronunciation of most of these South American names the teachers laboriously drilled into us; and the fact remains in our best schools, by names which the residents of the places would hardly recognized.<sup>1</sup>

---

1 Ward, *The Salt Lake Herald*, October 6<sup>th</sup>, 1890, p. 16. Taken from the original published on October 5<sup>th</sup>, 1890, in *The Salt Lake Herald*. (Source: The Library of

This excerpt from Fannie B. Ward's article in *The Salt Lake Journal* is one of the many fascinating narrations included in *Cruzando los Andes. Crónica de un viaje al Perú (1890-1891)*, the critical edition that reunites her journalistic work during her travels to the South American country, edited and translated into Spanish by Carlos Arrizabalaga. The editor's rigorous and detailed work contextualizes Ward's various texts, corroborating the historical sources of her many observations and assertions about Peru's history and culture, and tracing their appearance in several North American newspapers, such as *The Salt Lake Herald*, *The Evening Star*, *Pittsburgh Dispatch*, *Anaconda Standard*, *The Record Union* (Sacramento), *The Daily Morning Journal and Courier* (New Haven), *Desert Evening News*. Ward was a freelancer that financed her travels and inquisitive spirit through journalistic writing. Even though she was a relevant figure at the press of her time, which frequently referred to as a «globetrotter», her work is vastly unknown nowadays, especially in a Latin American context. The fact that her texts are disseminated in different journals constitutes a major reason for such silence, which is aggravated by the lack of translations. Therefore, Carlos Arrizabalaga's critical edition of Ward's writings, with a foreword by Rocío Quispe-Agnoli, represents a major contribution to the fields of travel literature, women's writing, journalism, Latin American and Peru's literary and sociocultural studies.

Originally from Michigan, Fannie B. Ward was a schoolteacher devoted to journalism (p. 28). She arrived in postwar Peru in a journey full of adventures and hardship that she confronted with courage. Her conviction about the historical relevance of the places she was visiting, as well as her professionalism as a correspondent were the key for handling difficulties without fuss.

The critical edition of her work in and about Peru comprises the translation of twenty-six articles commenting historical and/or

---

Congress). Also in Arrizabalaga (2023, p. 171).

sociocultural details about the country's main cities and landmarks, such as Lima, Arequipa, Puno, Tumbes, Ica, the Lake Titicaca, as well as Tacna and Arica. When Ward visited these two cities, they were already under Chilean jurisdiction (because of the outcomes of the War of the Pacific, 1879-1883). In her accounts, the journalist traced a historical, geographical, political, and social cartography of the South American country.

Using different strategies, Ward asserted her legitimacy and authority: both by presenting herself as a first-hand observer and supporting her observations with historical sources. However, by the very nature of journalism and the type of correspondence she was engaged in, Ward, who lacked sponsors and lived off her writing (p. 26), was very aware of what her North American readers craved. This meant that she would not only report precise cultural and historical details, but also added doses of exoticism in her articles. For instance, she describes how people in the Paita region looked incredibly young and healthy, even when they surpassed the hundred years. According to Ward, such fact would explain the lack of graveyards in the area (p. 62).

Additionally, her accounts of the city of Lima frequently delved into the presence of North American citizens in the country. Thus, Ward praises the diplomat B. H. Kauffmann, the Consul of the United States in Pacasmayo (p. 64); as well as she celebrates the businessman Peter Bacigalupi (New York, 1855 - San Francisco, 1925), who also owned the newspaper *El Perú Ilustrado* (1887-1892). If Kauffmann is depicted as the embodiment of culture and sophistication, she presents Bacigalupi as the personification of the self-made man praised by North American culture (p. 111). According to Arrizabalaga, this exposes her bias, since even though she played a main role in professional associations of women in the United States, such as The Women's National Press Club (Arrizabalaga, 2023, p. 24), her newspaper articles about Peru do not mention women intellectuals who were prominent in the field of journalism,

such as Clorinda Matto (1852-1909), who also directed *El Perú Ilustrado*. Either because of her awareness of her North American audience, or because of her own agenda, she omits mentions to local women writers. Even though she acknowledges the development of the newspaper industry in Peru, she questions the editors' overall pretentious tone, in contrast to the straightforwardness and clarity of North American journalism (p. 111).

In her visit to Puno and Lake Titicaca, Ward recounts how she defies the recommendation of her local guides and embarked, with her daughter, on a dangerous journey to the Esteves Islands. The reason of her urge was the fact that North American professor, James Orton, was buried there. Orton was a prominent scientist from Poughkeepsie, author of the celebrated book *The Andes and the Amazon* (1870). Ward expressed the need to honor his memory with her visit:

We made a pilgrimage to the spot in honor of his memory, going out from Puno in a canoe, against the protests of the villagers who assured us that we could not possibly land anywhere on the island, it being completely surrounded by an impassable march.

Padding all around it, we found a place where the swampy soil was somewhat firm, and using a thick growth of reeds for improvised bridges, by dint of considerable leaping and the trilling inconvenience of going over shoe in the ooze, we succeeded in passing the barrier. The island is nothing but a high rocky hill, rising so precipitously out of the water that hardly a goat could scale it, except on the farther side, where the ascent is not very difficult through winding and pathless, and one is often compelled to stop and recover breath in the thin air.<sup>2</sup>

Ward's writings seemed inclined to demonstrate the reach of the United States and its prominent incidence in Peru. This probably frames in the tenets of the Monroe Doctrine (1823), which aimed to reinforce the unicity and greatness of American territories, and foremost the centrality of the United States.

---

2 Ward, *The Salt Lake Herald*, 1890. Also in Arrizabalaga (2023, p. 177).

Therefore, even though she constantly condemns Spanish colonialism and presents it as culprit for many of Peru's current problems, her praise of the United States, depicted as a significant political, cultural, and economic power in the country showcases another form of imperialism, for which Ward is an effective agent. In Ward's texts, the Spaniards were drunk criminals expelled from Spain and sent to adventures overseas.

Moreover, her comments about the devastating outcome of the War of the Pacific demonstrate the degree of involvement of the United States in South American political affairs, a matter that has been carefully studied by historians such as José Julián Soto Lara (2019). Even though Ward asserts having no intention of discussing political matters, she would constantly take a stand and emphasize the criminal and bloody behavior of the Chilean army, depicted as looters that ignored the war codes of civilized nations (p. 85):

Through sheer malicious vandalism, regardless of the rights of non-combatants and in violation of the laws of civilized warfare, the Chilean army created about as much devastation in this part of Peru as Pizarro caused when he invaded the homes of the peaceful Incas. Their lines of march were shown by the destruction of everything that would break or burn. Towns, villages, farms, and factories were swept away by the use of dynamite and other explosives through their vicious determination to do as much injury as possible.

Exquisite marble statues were scattered in fragments on the ground; shade trees that had been carefully irrigated for a century or more, were wantonly girdled; fountains were broken, irrigating ditches destroyed, not only upon the property of Peruvians, but upon that of foreigners, whose claims now being pressed upon the Chilean government for damages amount to a very large sum. Many flourishing sugar plantations were rendered useless, because the machinery by which they were operated was broken in pieces and their owners are too poor to buy more; and to this day scores of farms and haciendas remained untilled because their buildings were burned, and their laborers killed or conscripted.

In Lima, the splendid trees of the parks and boulevards, even those of the botanical gardens, were chopped down for fuel by Chilean soldiers, the entire museum of Peruvian curiosities—one of the largest

of its kind in the world—was packed up and shipped to Santiago. The most valuable books of the national library, including a vast collection of old manuscripts, Inquisition relics and other priceless relics were thrown into sacks and sent after the museum.<sup>3</sup>

Ward also takes a stand when it comes to the description of the *islas guaneras*, which represented a major source of wealth for the country before the war against Chile. Her narration summarizes the history of abundance and precariousness after a poor administration. She celebrates the controverted Grace-Donoughmore Contract (p. 135) and condemns the naturalized exploitation of black and Chinese labor. Ward mentions how they could even opt for suicide rather than supporting the abuse and mistreatments of their masters (p. 139).

Other targets of her critique are local citizens whom she describes as extremely polite, but, at the same time, merciless when it comes to animals. She denounces their cruelty against donkeys, reduced to beasts of burden, and, therefore, presents them as the real savages:

In all months I have remained in this country I have never seen a child whipped and have scarcely heard one cry. The poorest of them loves music and poetry, flowers, and sentimentality more than his daily meat and drink; yet a vein of coldest cruelty and utter heartlessness runs through the best of them. This is evidenced in many ways besides the bull-fight, the cock-pit and their conduct in war. Perhaps the most common example is their treatments of donkeys. No tongue can tell what those patient and tractable little creatures are made to endure till merciful death at last releases them from torment, over-work and slow starvation. Everywhere we see pitiful examples of beasts bearing heavy burdens upon raw and bleeding backs, which daily press deeper and deeper into the festering flesh until the bone is laid bare, and still no attention is paid to it, nor is the burden in any way lightened. We see them with huge welts crisscrossed along their backs and flanks, raised by the merciless whip, which falls unceasingly, whether the poor animals travel fast or slow. Some have their ears lopped and broken by blows from

---

3 *The Salt Lake Herald*, January 4<sup>th</sup>, 1891, p. 11.

cudgels, and many have their nostrils silt up on each side the nose, so that there may be «no nonsense» in the way of difficulty in breathing and consequent loss of speed in the higher altitudes.<sup>4</sup>

Ward condemns children's violence against animals as a form of amusement, and these practices lead her to question the hegemonic notions of brutality and bestiality. In Ward's account, the barbarous ones are those incapable of compassion.

Nevertheless, Ward herself is uncompassionate when it comes to the *rabonas*, the impoverished and racialized women who accompanied soldiers in the battlefield. She portrays them with disgusts and presents them as the greatest embodiment of barbarism. This is especially relevant: whereas in other writings she showcases her interest in history and culture, the *rabonas*, being women in a traditionally masculine space, do not arouse her interests, nor a positive perception. In fact, Ward's narration moves them away from the historical narrative or the epic discourse (p. 117):

With each company of soldiers there goes a squad of women who are called *rabonas*—a dozen of them to every twenty or thirty men. These female volunteers serve without pay, but are given rations and free transportation; for the government not only tolerates but encourages their presence, as it serves to make the men more contented. They are really of much service—on the march, in camp and in battle. They share the same fatigues, and exposures as their lords and masters besides doing most of the foraging for the messes to which they belong, not to mention the cooking, washing and other necessary work. They are always with the men, are officially enumerated in the rosters of troops, as also in the reports of casualties—so many men and so many *rabonas* killed and wounded—for they share the soldiers' death as uncomplainingly as they do his privation. [...] The custom of allowing *rabonas* to go with the army grew of the habit the Incas had of taking their wives to war; but as time went on, the martial ties among this class became lessened

---

4 *The Salt Lake Herald*, January 11<sup>th</sup>, 1891, p. 14. Also in Arrizabalaga (2023, p. 129).

by common consent. The *rabonas* today are not much like Mama Della, their ancestress, who instructed the Indian women of the older time [...]; for they are about the most miserable and degraded specimens as one can find hardly a degree above the dogs with which they sleep.<sup>5</sup>

Ward underscores the distance of the actual *rabonas* from solemn figure of Mama Occllo (which she incorrectly calls Mama Della, as it is pointed out by Arrizabalaga). Therefore, she excludes them from a historical lineage that would confer them any form of legitimacy or relevance. Moreover, she questions their extramarital relationships with men, which goes along their alleged unsuitability for motherhood. According to Ward, they rather have their babies die in the journeys than care for them:

The children of the regiment have the hardest time, being homeless from birth as well as nameless, generally without rest or shelter and often without food. When one of them dies in the march, the mother strips of the rags and throws the poor little body into sand or leaves it under a tree, glad to be relieved of the encumbrance.<sup>6</sup>

Ward portrays the *rabonas* as monstrous, because of what she conceives as a negligent motherhood linked to an unthinkable lack of affection. Moreover, she stresses their savageness given the enormous hardship they are able to endure. This can be read along with Edward Said's statements about the process of othering, one of which's main methods consists of highlighting the enormous load such degraded bodies can bear, in contrast to the fragile civilized subject.

This can also explain her positive view of the city of Arequipa. She celebrates it because of its overall order, and, especially, because of the existence of a children hospice where women can leave their unwanted offspring without injuring them, as, she mentions,

---

5 *The Salt Lake Herald*, January 4<sup>th</sup>, 1891, p. 11.

6 *The Salt Lake Herald*, January 4<sup>th</sup>, 1891, p. 11.

happened in «more civilized» countries, such as the United States (p. 241). She is very careful in avoiding mentioning the term «abortion» in her writing, a practice she links with debauchery.

Ward's accounts about Peru go beyond the realm of curiosities aiming to entertain her North American readers. She selects, and, sometimes, alters the information she is presenting after intentions that are both economic, i.e., the need of writing for a living, and political. Moreover, her writings constantly challenge the patriarchal and hegemonic discourse by being a professional woman «in transit» (Miseres, 2019), traveling with her daughter (which explains the use of the pronoun «we» in many of her narrations), defying the recommendations of her local guides, and altering the information presented in the historical sources she resorts to when writing about Peru's past. Such practice, constantly highlighted and corrected by Arrizabalaga's profuse footnotes accompanying this critical edition, can be read in line the author's irreverence and utmost commitment to intellectual freedom. As she mentions in the well-known letter to her friend, Clara Barton (the founder of the North American Red Cross (1882), «[a]ll my life I have gone on my own independent way, regardless of who might disapprove of my course» (Ward cited in Arrizabalaga, 2012, p. 158). Ward's determination and autonomy also explain her constant questioning of traditional hierarchies, imaginaries, and meanings (such as those linked to civilization and barbarism), as well as her unyielding curiosity. It is such curiosity the main mobile of her travels and the cornerstone of her critique to the education system in the United States. As we can see in the fragment quoted at the beginning of this essay, Ward strongly censures an education that consists of drilling and acritical repetition. The fact that she is a relentless traveler is not detrimental to her formation as a schoolteacher. Thus, her journeys and journalistic texts constitute a fundamental instance for reflecting, even on educational matters.

To conclude, Arrizabalaga's translation, contextualization, and edition of Ward's journalistic texts, disseminated in several news-

paper, unwraps a fundamental piece for Peru's historical and socio-cultural archive, especially in terms of its dynamics and practices during a postwar era. Ward's accounts, as well as her tergiversations, and fabulations, pave the way for new studies that, grounded on the works of professional women, like Fannie B. Ward, challenge, expand, and, foremost, rethink, the notions and categories fossilized in the fields of travel literature, journalism, and Peru Latin America's 19<sup>th</sup> century studies.

## REFERENCES

- ARRIZABALAGA, Carlos (2012). Un viaje al Cusco. Tres reportajes de Fannie B. Ward para la prensa de Estados Unidos (1891). *Allpanchis*, no. 80, pp. 151-207.
- ARRIZABALAGA, C. (2023). Introducción. In: *Cruzando los Andes. Crónicas de un viaje al Perú (1890-1891)*. Translated and edited by Carlos Arrizabalaga. Lima: Caja Negra, pp. 19-46.
- MISERES, Vanesa (2017). *Mujeres en tránsito. Viaje, identidad y escritura en Sudamérica (1810-1930)*. North Carolina: The University of North Carolina Press.
- SAID, Edward (2008 [1997]). *Orientalismo*. Translated by María Luisa Fuentes. Barcelona: Penguin Random House.
- SOTO LARA, José Julián y Alfonso DÍAZ AGUAD (2019). La controversia chileno-peruana en la mirada de la prensa estadounidense (1879-1929). *Dilemas Contemporáneos: Educación, Política y Valores*, no. 3, n. p.
- WARD, Fannie B. (2023). *Cruzando los Andes. Crónicas de un viaje al Perú (1890-1891)*. Translated and edited by Carlos Arrizabalaga. Lima: Caja Negra.

Fecha de recepción: 26 de diciembre de 2023.

Fecha de aceptación: 14 de marzo de 2023.

Fecha de publicación: 1 de junio de 2024.

