PATRIMONIO CULTURAL DE K'ILLPHA



Manuel Mamani

EDICIONES UNIVERSIDAD DE TARAPACÁ 2017

PATRIMONIO CULTURAL DE *K'ILLPHA*

Rito de marcaje, música y floreo de ganados en alta cordillera del norte chileno

Manuel Mamani M.



PATRIMONIO CULTURAL DE *K'ILLPHA*Rito de marcaje, música y floreo de ganados en alta cordillera del norte chileno

Manuel Mamani Mamani ©Dr. Ciencia de la Educación/ Mención Cultura y Comunicación Universidad de Artes y Ciencias Sociales, Santiago de Chile

Ediciones Universidad de Tarapacá

ISBN: 978-956-7021-94-9 Propiedad Intelectual: A-277.169 Derechos reservados

Imagen de portada: Cantor de K'illpha de ganados

Prohibida su copia parcial o total de la obra.

Primera edición: 500 ejemplares Mayo 2018

Impreso en Andros Impresores

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	9
PRESENTACIÓN	11
INTRODUCCIÓN	15
Espacio geográfico de estudio	16
Contenido temático	17
Conceptualización del marcaje	18
Metodología	21
CAPÍTULO I	23
1. Antecedentes generales	23
1.1. Creencia y mitología andina	25
1.2. Entes tutelares de ganado	25
1.3. Mitos y ritualidad	26
1.4. Iconografía andina:	26
1.5. Aporte de la música	28
1.6. Revisión de literatura	32
CAPÍTULO II	35
2. Importancia de la música en los ritos	35
2.1. Música y religión en la vida cotidiana	35
2.2. Música en la cotidianidad	36
2.3. Música como lenguaje de la ritualidad	37
2.4. La música y el metaforismo del ritual de marcaje	38
2.5. La música en la mitología andina	42
2.6. Sistema y significado de marcaje	45
CAPÍTULO III	47
3.1. Sistema de propiedades	47
3.2. Propiedad individual	47
3.3 Propiedad convugal	48

3.4. Propiedad familiar	48
3.5. Propiedades comunales	49
3.6. Sistema de herencia	49
3.7. Herencia aymara	51
3.8. Obtención de propiedad individual	53
3.9. Dominio de las técnicas ganaderas	55
3.10. Estrategias de crianza de ganado	56
3.11. Distribución de tareas en la familia	57
3.12. Creencias aymaras	59
3.13. Entes simbólicos del ritual	60
CAPÍTULO IV	63
4.1. Tecnología de crianza de ganados	63
4.2. Tiempo y espacio	65
4.3. Distribución territorial	66
4.4. Fertilidad de los ciclos ganaderos	68
4.5. Fuente económica familiar	69
4.6. Rituales de la ganadería andina	71
CAPÍTULO V	73
5.1. Función de la lengua aymara	73
5.2. Sistema de cada lengua	74
5.3. Lengua y religión	75
5.4. Enseñanza de la lengua aymara	76
5.5. Aspectos fonológicos	76
5.6. Aspectos morfológicos	76
5.7. Postulado lingüístico	77
CAPÍTULO VI	79
6.1. Significado y sistema de marcaje y floreo de ganados	79
6.2. Mitología de Uywiri	79
6.3. Estructura básica del ritual	83
6.4. Parafernalia técnica de crianza	87
6.5. Categorización de implementos rituales	88
6.6. Simbolismo y el drama	90
6.7. Ejecutantes e instrumentos musicales	94
CAPÍTULO VII	97
7.1. Estructura y análisis discursivo	97
7.2. Descripción simbólica y mitológica	98
7.3. Análisis descriptivo de modelos	101
7.4. Clausura, música v danza de carnaval	102

Manuel Mamani Mamani

CONCLUSIONES	105
Desarrollo ritual y económico	106
Sistema de propiedades	106
Espacio y tiempo	106
Organización cíclica	107
GLOSARIO	109
BIBLIOGRAFÍA	111

AGRADECIMIENTOS

Mis más sinceros agradecimientos a todas las esforzadas y sufridas comunidades de crianza de ganado andino (aymara y quechua) de las regiones de Arica y Parinacota y de Tarapacá, quienes me permitieron participar en los ritos de *K'illpha* y tomar apuntes y entrevistas para el mejor logro de esta investigación.

Mi profundo agradecimiento al Profesor **Miguel Durán Candia** por su primera lectura de esta obra

PRESENTACIÓN

El nombre de Manuel Mamani es sinónimo de mundo andino. Un mundo andino que es descifrado en sus dimensiones más relevantes, como son la lengua, la música, el arte, la mitología, la cosmovisión, la tecnología simbólica, el orden social, la vida.

Ahora, en este libro, Manuel Mamani nos introduce al ritual *Uywa K'illpha*, que se refiere al marcaje y decoración de ganados. Como no se sabe con exactitud la profundidad temporal de la presencia aymara y quechua en el altiplano, tampoco podemos saber desde cuándo este ritual se realiza, por ello, el profesor Mamani nos dice que proviene desde los tiempos prehispánicos.

Este ritual, por cierto, se realiza en las zonas andinas de Perú y Bolivia, pero también en el Norte Grande de Chile, especialmente en el área altoandina de Arica y Parinacota, Tarapacá y Antofagasta. El profesor Mamani observó que esta tradición ha ido perdiendo la importancia que tuvo cuando él era un niño y adolescente, quizás por ello se propuso este trabajo de investigación que recoge testimonios de pobladores que aún realizan el ritual *Uywa K'illpha*.

Entonces se propuso descifrar este ritual, indagando su significado religioso, analizando la relación entre la vida cotidiana de los pueblos andinos y los poderes sobrenaturales invocados en ceremonias como *Uywa K'illpha*, aprovechando su dominio de la lengua y la música.

Mamani nos presenta un ceremonial que ofrece mucha simbología, pero también belleza. El filósofo W. Dilthey nos señalaba la importancia de las expresiones de vida, donde el arte resulta ser la más significativa. Un ceremonial como *Uywa K'illpha* no solo es arte, mitología y cosmología, sino también organización de la economía y la sociedad.

Manuel Mamani conoce el significado profundo de "Pacha", que dice relación con el espacio y el tiempo. *Pachamama* y *Pachakuti* nos indican esa unidad. El ritual/ceremonial *Uywa K'illpha* acontece en la *Pachamama*, donde el floreo y el marcaje de los animales expresa la vida que emerge de la tierra, gracias al agua que proviene de los *Mallkus* o cerros sagrados. Entonces el símbolo del cóndor se une al del puma. El *Mallku* y la

Pachamama. Es el mundo de los pastores o ganaderos, que se ubica aproximadamente a unos 4.000 metros sobre el nivel medio del mar. Manuel Mamani nos dice que el marcaje y el floreo se realiza de modo auténtico en localidades como Visviri, Surire, Parcohaylla, Mulluri, Cariquima, Enquelga, y en localidades andinas de Antofagasta.

La investigación del profesor Mamani es notable. Realizó un trabajo etnográfico, su metodología le permitió realizar una selección de las unidades de análisis con rigurosidad, sin perder la calidad de la información. Se adentró en la historia andina, en la estructura de la familia andina, en las técnicas simbólicas de la crianza del ganado, en la estructura mitológica, en la estructura musical del rito, en las estructuras morfológica y sintáctica de la lengua con relación al ritual estudiado, etc. En otras palabras, desarrolló un trabajo interdisciplinario, donde dialogan la etnohistoria, la antropología, la lingüística, la musicología y la semántica.

Tampoco olvida la situación actual de las comunidades andinas, la pérdida de población por el desarraigo y la problemática de la propiedad en la familia y comunidades. Porque, nos enseña el profesor Mamani, el ritual *Uywa K'illpaña* tiene relación con el matrimonio, porque "el rito del ganado tiene muchas conexiones con el casamiento andino y con el medio ambiente; la creación o establecimiento de una marca para cada miembro de la pareja señala también una de las etapas de transición vital del individuo y su importancia radica en lo social, cultural y económico de la nueva pareja". Es decir, este ritual es integral, compromete a todas las estructuras de la sociedad. Nos dice Mamani que las ceremonias o ritos más importantes son: primero, Sart'aña; segundo, Irpaqaña; tercero, Jaqichasiña. Invito al lector hundirse en los símbolos y significados de estos ritos y otros que describe el profesor Mamani, porque sorprenden por su perfección y organización. Podemos decir que este texto tiene también mucho de sociológico, porque es una aproximación a la sociedad andina en su conjunto y al papel del individuo en una Historia Andina plenamente vigente.

Sin duda, lo más destacado de este trabajo es la profundidad de su análisis respecto de la música. Me hizo recordar a una obra máxima de la sociología, *Economía y sociedad* de Max Weber, donde por primera vez un autor consideró la música, con partituras incluidas, expresión de arte como clave para comprender a una sociedad. Y, al parecer, la sociedad andina no puede entenderse sin la música. A su vez, la música, no puede estar desligada de lo ritual. Y todo rito es parte de la naturaleza y el universo: *Pachamama* y *Pachakuti*.

El libro *PATRIMONIO CULTURAL DE K'ILLPHA. Ritual de marcaje, música y floreo de ganados en alta cordillera del norte chileno*, merece ser lectura obligada en los colegios de Chile, Perú y Bolivia, pero sobre todo del Norte Grande de nuestro país. Los jóvenes andinos deben tenerlo como

un valioso tesoro que les llevará a recorrer los caminos que conducen a la *Pachamama*, y ver con otros ojos esos rituales que parecen del pasado, pero, por consiguiente, son de futuro.

Este libro enseña que "los ojos civilizatorios o de modernidad" en realidad son miopes, no han podido observar y disfrutar de una realidad llena de colorido y musicalidad. Necesitamos también "ojos de ritualidad y tradición", para comprender la complejidad del pensamiento, la tecnología y la vida en el mundo andino.

Felicitaciones al profesor Manuel Mamani por esta obra, interesante, práctica, profunda, bella, pero, sobre todo, simbólica.

Dr. Sergio González Miranda Premio Nacional de Historia 2014

Arica, 14 de abril de 2017.

INTRODUCCIÓN

Los estudios arqueológicos y antropológicos del área andina registran el asentamiento de población desde tiempos inmemoriales preincaicos. No es fácil saber en qué época ocurrió este asentamiento, sin embargo, de acuerdo con antecedentes bibliográficos, se evidencia que la población aymara se habría establecido hace diez u once mil años antes a la era actual.

Las comunidades aymaras de la alta cordillera del extremo norte continúan realizando relativamente el ritual de marcaje y decoración (floreo) de ganados camélidos, llamas y alpacas, en las zonas altoandinas de la región de Arica y Parinacota y en la actual provincia del Tamarugal de la región de Tarapacá y en el altiplano de la Segunda Región de Antofagasta, que incluye las provincias de Calama y San Pedro de Atacama (Lagos 1990).

El ritual *Uywa K'illpaña* (marcaje y decoración de ganados) es una de las ceremonias más importantes del sistema cultural aymara y quechua, tradición que proviene desde los tiempos prehispánicos. Esta es una actividad altamente significativa en la estructura de la sociedad aymara y quechua; es un ritual precolombino que no solo es parte de la civilización antigua que sobrevivió después de la invasión europea, sino que también representa una percepción racional y la adaptación viable a las condiciones ecológicas y climáticas del medio andino (Custred 1974).

Para los propósitos de este estudio se consignan cuatro poblados de la región de Arica y Parinacota, que se indican de Norte a Sur: Caquena, Parinacota, Guallatire y Paquiza, ubicados hacia el Noreste de la ciudad de Arica, a una altura de 4.000 a 4.200 msnm y a una distancia de 180 a 200 km del área océano Pacífico.

Desde los tiempos prehispánicos, el ritual de marcaje y floreo de ganado, conocido como *Uywa K'illpha* en el mundo aymara, ha sido definido por sus características únicas y relevantes en la sociedad andina. Esta ceremonia está estrechamente relacionada con el desarrollo social, económico y cultural aymara en la crianza de animales, especialmente en lo relacionado con la alpaca, la llama y ovejas, en algunos sectores de la cordillera. Históricamente, estos son los principales recursos económicos

del área andina, específicamente de la comunidad aymara (Murra 1975; Kessel 1980).

Desde varias décadas, esta actividad ritual, tan importante para el mundo andino, ha estado disminuyendo en su importancia y perdiendo así su verdadera esencia social, cultural y económica, por varias razones endógenas. Por ello, el objeto del presente estudio es examinar y describir la importancia de la ritualidad y su significado para la población aymara, por medio de la descripción etnográfica de elementos simbólicos ocurrentes en la ritualidad, otorgando especial énfasis a las estructuras social, religiosa y musical, las que contienen variaciones significativas en el desarrollo de las poblaciones.

En los últimos treinta años, las actividades rituales centradas en la ganadería andina han estado declinando en su realización y en el sentido de su razón; además, han sufrido cambios en su estructura social y religiosa en los espacios andinos del norte (Mamani, 1996). Esta declinación proviene del resultado de las influencias de actividades y creencias externas a la sociedad andina. La gente aymara ya no realiza estas ceremonias y ritos de ganados tradicionales, que han sido parte fundamental de su vida por su relación con el desarrollo económico y social-religioso. Otro de los factores que incide en esta disminución de ritos es la migración de la gente aymara a las áreas urbanas, porque ellos piensan que, el trasladarse a esos lugares, les permitiría encontrar labores mejor remuneradas o contar con un ingreso fijo al trabajar apatronados en los valles bajos como Azapa y Lluta, en el rubro de la agricultura.

El éxodo de la gente aymara a las ciudades y valles costeros, a menudo da como resultado el abandono de sus ganados y lugares de producción o tierras y pastizales, lo que genera la disminución de siembras y cosechas y el abandono de ritos y ceremonias (Kessel, 1980; Mamani, 1996). Además, en los tiempos actuales, la religión no tradicional ha penetrado en la mayoría de los pobladores de esta área y eso obstruye el normal desarrollo de las costumbres andinas, como el marcaje y floreo de animales, debido al cambio de creencias y rituales.

Espacio geográfico de estudio

Para obtener una reflexión crítica del fenómeno descrito anteriormente, este estudio incluye los poblados en donde se obtuvieron los datos de recopilación de la ceremonia *in situ*, durante los veranos de 1990 y 1991, en los poblados de Caquena y Guallatire, con una población aproximada de 100 a 150 habitantes cada uno. En la actualidad, poca gente reside en forma permanente, pero los lugareños continúan devotamente sus crianzas de animales camélidos como la llama, alpaca y ovejas, los que

forman parte principal en la economía de la comunidad del altiplano de la provincia de Parinacota.

Es importante consignar que en altas cordilleras, denominado Altiplano, se realizan los ritos de *K'illpha* y floreo (decoración) de animales con mayor autenticidad en la comuna de General Lagos, sector de Visviri, incluso algunos años se han realizado Festivales de *K'illpha*, con demostración de esta actividad tradicional al público, y en los altos andinos de Arica, como Suriri, Parcohaylla, etc. Asimismo, se realizaron en altas cordilleras de la región de Tarapacá en diferentes localidades de la comuna de Colchane, Cariquima, Enquelga, etc. Este rito se realiza también en localidades andinas de la Segunda Región de Antofagasta.

Es pertinente consignar que en las áreas andinas del sur de Perú, en áreas altiplánicas de Bolivia y en el noroeste de Argentina se realiza el ritual de ganados ya sea en las comunidades aymaras y quechuas.

El objetivo de este libro es hacer un esfuerzo en la investigación de los valores sociales, culturales y religiosos de la comunidad aymara y quechua como la preservación y continuidad de la ceremonia *Uywa K'illpha*, buscando examinar la interacción entre la vida real y los poderes sobrenaturales convocados, además de examinar el rol del idioma y la música, elementos trascendentes en la cultura aymara. Todo ello determina las reglas o normas en la ideología aymara. La conexión de los ritos con el desarrollo socioeconómico también son explorados en su real dimensión, en la búsqueda de comprender la importancia que reviste esta actividad ritual de la sociedad indígena.

Contenido temático

En el Capítulo 1 se entregan breves antecedentes de la sociedad andina chilena y particularmente de la aymara, en los sitios seleccionados para la investigación. También se incluye la descripción del problema de cambios que sufren los ritos relacionados con los animales andinos en cada poblado del altiplano chileno, con mayor o menor aceleración. Finalmente se describe el marco teórico del problema, en términos de variabilidad de los elementos incluidos en la ceremonia, como sujetos del rito central de la ceremonia.

En el Capítulo 2 se describen los antecedentes etnográficos del ritual y las categorías de propiedad dentro de la comunidad, familia y matrimonial, así como trabajos complementarios en la distribución familiar de la crianza de ganado y sus técnicas. También se describe el sistema de propiedad dentro de la familia aymara. El principal punto de este capítulo es la discusión entre la creencia y estructura mitológica, el rol de los poderes sobrenaturales y el de los animales simbólicos, en el ritual.

El Capítulo 3 examina el sistema de crianza y reproducción de los animales, en los conceptos de espacio y tiempo e ingreso de recursos económicos. Finalmente es discutido el rol de la simbología de colores que atañe al concepto etnosemántico aymara.

El Capítulo 4 analiza las características del aymara chileno y el rol que juega el ritual de marcación de ganado; también describe la estructura morfológica y sintáctica del uso de la lengua y concluye con una discusión de valores de la lengua en las ritualidades de los Andes de Chile.

El Capítulo 5, la música y la danza, en el contexto del ritual, son discutidas en cuanto a su importancia en la relación con la comunidad y los poderes sobrenaturales. Se da especial atención al rol de la música en la mitología aymara y sus efectos. La danza y el drama son también discutidos en el contexto del evento ritual.

El Capítulo 6 examina la mitología y las estructuras simbólicas del ritual y sus posibles modelos en el sistema aymara. Explora los modelos del discurso y analiza el texto de la entrevista, la estructura musical y el texto de las canciones y el significado semántico y metafórico de los mismos.

El Capítulo 7 sintetiza los resultados de la investigación y sugiere algunas tareas para continuar en la investigación del tema.

Finalmente este estudio incluye cuatro secciones de aprendizaje, los que contienen los datos básicos del ritual de marcación de ganado. La leyenda del manantial, que fue recogida y transcrita del aymara al castellano, contiene los conceptos simbólicos y mitológicos que confirman y sustentan la validez del rito de marcación de animales y actualiza el concepto del sistema de reciprocidad imperante. Se transcribe la versión aymara de una entrevista con un hablante nativo del poblado de Parinacota, la que ha sido traducida al castellano, con un detallado análisis morfológico de ella.

Conceptualización del marcaje

El sistema de ritos y creencias provee de una idealización de conceptos y valores que refuerzan y actualizan la estructura social aymara. En el contexto ritual, la música y el lenguaje son pilares principales de una ritualidad aymara, como elementos de comunicación que generan la efectividad del enlace entre la vida real y el mundo sobrenatural del entorno. El proceso ritual aymara está guiado generalmente por la música, que se convierte en el principal elemento de comunicación o enlace, pues marca y sistematiza las etapas de la ritualidad. Es insustituible en las manifestaciones ceremoniales, porque imprime el especial significado y la relevancia en el desarrollo ritual de los festejos de los pueblos andinos.

Las sociedades aborígenes andinas se ubican en los distintos espacios de Sudamérica; poseen sus propias culturas, lenguaje, forma de percibir su entorno, todo mantenido por el proceso de la historia andina. En este proceso surge una diversidad de estructuras sociales y culturales, diseñadas y modeladas por las antiguas sociedades, que son el reflejo de la población antigua. La población actual ha continuado desarrollándose social y culturalmente en los mismos espacios de sus antepasados; es decir, en el altiplano de la zona norte de Chile.

En las diferentes etapas de la historia andina se vienen desarrollando los ritos y festejos andinos practicados, acentuados y mediatizados por los descendientes de las etnias aymara y quechua, por medio de traspasos a generaciones siguientes, como costumbres mantenidas hasta la actualidad.

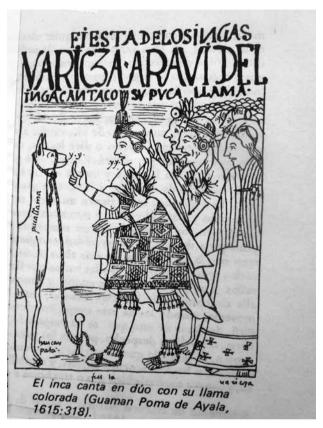
Los estudios antropológicos y arqueológicos han establecido que la existencia de las civilizaciones andinas aymaras, quechuas y otras etnias, datan de diez u once mil años, hasta donde es posible saberlo. La cultura aymara proviene de los tiempos preincaicos, continuó en el Imperio Inca y se encuentra vigente hasta el presente milenio. La estructura sociocultural y económica se mantuvo vigente en los países andinos de Sudamérica en general y en la zona norte de Chile en particular, gracias a los antiguos pobladores que preservaron su cultura y sistema de vida, pese a los aberrantes estigmas que habrían sufrido en los tiempos de la Colonia, cuando trataron de "despojarles" toda esta sabiduría antigua. Esta población no ha estado exenta de evoluciones propias, como todas las civilizaciones del mundo, preservando el acervo social y cultural de sus antepasados (García 2004: 60).

En los tiempos actuales, las celebraciones y ritos tradicionales de la población andina, a pesar de los embates negativos en los tiempos de la Colonia, permanecen con algunos cambios o adaptaciones en sus realizaciones, debido a que los ritos ancestrales están cimentados e internalizados en la mente de la población nativa.

En consecuencia, los ritos andinos referidos a la ganadería de camélidos están relacionados con el entorno natural y la cosmovisión andina, que representa valores socioculturales y ecológicos del mundo andino y que constituyen el proceso de la vida andina. Este estudio se propone investigar y documentar la construcción de esquemas propios de la población aymara y examinar el comportamiento de la ganadería de camélidos en la ritualidad que conecta con las deidades de la naturaleza.

La música, como elemento inherente al ser humano, ha sido transmitida en forma oral a lo largo de toda la historia andina. Por su estrecha relación con la religión y las creencias del mundo andino, desde una perspectiva mítico-religiosa es un elemento unificador entre el ser humano y la naturaleza (Mamani 1989:154). Este concepto viene desde las culturas pre-Incas, y continúa siendo válido en el Imperio Inca (Zuidema 1977:48), y en nuestros días. Por esta razón, los conquistadores españoles no pudieron





desarraigar fácilmente las costumbres de sus cultores. Dicho de otra forma, la música fue y es el principal aliado de la gente en la preservación de las más profundas tradiciones del hombre andino. En la actualidad el pueblo aymara mantiene esta idea, heredada de sus ancestros, que sirve como un medio de continuidad del sistema andino, porque enlaza el pasado y el presente mediante ritos y ceremonias, manteniendo así incólume en gran parte la cultura andina en el continente sudamericano.

La realización de ritos y ceremonias en las múltiples actividades andinas tiene un profundo valor y significado para la sociedad aymara. Gracias a esas manifestaciones, la gente andina busca la unidad y el equilibrio de los elementos del cosmos, que constituyen y dinamizan la naturaleza. En esta unificación se configuran los valores ideales más trascendentes de los Andes. En efecto, la convivencia en reciprocidad por medio de ritos, es la concreción de valores sociales y culturales aymaras, por lo que separarlos o dividirlos sería reducir y minimizar sus valores esenciales; es

decir, sería convertirlos en meros entes pasivos, carentes de contenido y de valor propio.

En la actualidad, las celebraciones tradicionales de la sociedad aymara tienden a disminuir su esencia y su continuidad, debido a múltiples fenómenos e intromisiones externas a la cultura, que desarticulan la esencia y el significado de estas manifestaciones. Por ejemplo, en algunos poblados del área andina, especialmente en el altiplano, tienden a minimizar los ritos referidos a la ganadería y a las actividades agrícolas. Los ritos tienen connotaciones mítico-religiosas como parte de su cotidianidad y mantienen el simbolismo ancestral, con aplicación de técnicas en la crianza de animales y la producción agrícola andina.

La ceremonia de *uywa k'illpha* (*uywa*= ganado; *k'illpha* = marcaje) "Marcaje de ganado", es uno de los ritos que se ha conservado con mayor autenticidad en el altiplano chileno, el que se ha venido desarrollando desde los tiempos precolombinos hasta los actuales con todo su poder ancestral, su significado simbólico y su especial connotación en la estructura social aymara (Mamani 1985), lo que está fundado en los principios filosóficos del mundo andino. El marcaje de ganado (llama, alpaca, oveja y vaca) es una de las manifestaciones tradicionales más relevantes de la sociedad aymara, y tiene como finalidad fundamental el recuento bianual y la reafirmación de propiedad individual de los miembros de un matrimonio. Esta celebración se realiza en enero o febrero, cada dos o tres años, con excepción de los ritos de marcaje de las ovejas y vacas, que se realizan en sectores de la sierra en junio (24 de junio, celebración que varía de sector en sector).

En efecto, los ritos tradicionales relacionados con la naturaleza, con los animales, con los productos, etc., representan valores esenciales del mundo andino, constituyendo parte de la vida aymara. Consecuente con lo anterior, este estudio preliminar intenta poner en relieve el valor y significado del rito de animales y su relación con la naturaleza, por medio de expresiones musicales en el altiplano chileno.

Metodología

Con el fin de emprender el presente trabajo, fue necesario usar una metodología participativa y experimental, para asegurar que las entrevistas y datos registrados sean en el contexto ritual y en la interacción entre una serie de elementos participantes, fueron archivados con datos exactos como fuera posible. En tanto, para el archivo de los datos de la música ritual está grabado en equipos de alta tecnología para analizar los datos de la ritualidad de marcaje de ganado y musicales con los siguientes pasos:

Participación directa: para obtener los datos confiables se ha trabajado en las mismas ceremonias, junto con la guía del ritual, cantor, propietarios de ganado y la misma comunidad aymara. También hemos participado, por medio de nuestra niñez, en diferentes poblados andinos. Mientras participábamos en el proceso del ritual, observábamos los datos que ahora nos son útiles para este trabajo, así como para futuras publicaciones, incluyendo lo siguiente:

- 1. Entrevista con los propietarios de ganados antes y después del ritual.
- 2. Entrevista con los principales participantes durante el desarrollo del ritual.
 - Dichas entrevistas (grabaciones) fueron transcritas posteriormente.
- 3. Grabaciones de audio del lenguaje ritual y musical de la ceremonia.
- 4. Grabaciones del proceso del ritual, con extremo cuidado, para este estudio.



Lámina 2

Entrevista a una pastora en Chinchillane, sector de Parajaya.

Experiencia personal: la experiencia personal desde nuestra adolescencia ha sido un aporte significativo para este trabajo, porque la participación directa como miembro de la familia aymara ha sido un elemento valioso para el análisis del ritual, en los mismos lugares donde se realizaba la ceremonia de *Uywa K'illpha*, desde 1950 a 1960, aproximadamente.

CAPÍTULO I

1. Antecedentes generales

La literatura examinada nos indica que la población aymara habría alcanzado un alto grado de desarrollo cultural y tecnológico antes de la invasión de los europeos, lo que habría influido en el desarrollo sociocultural y económico de gran potencialidad en aquellos tiempos (García, 2004; Flores Ochoa, 1988). Parte de esto se puede apreciar en la zona andina del norte chileno. Hay evidencias de que esta cultura milenaria antiguamente habría avanzado hacia una tecnología perfecta en la producción agrícola y la reproducción de animales camélidos domesticados (Flores Ochoa, 1988; Kessel, 1992). Sin embargo, este proceso se habría deteriorado en forma alarmante con la intromisión de los "conquistadores" europeos (García, 2004: 114). No obstante, a pesar de las sucesivas invasiones, aculturaciones y embates que ha sufrido la población andina con los siglos, el proceso ha continuado desarrollando sus sistemas tecnológicos y su estructura social y económica con una asombrosa tenacidad, hasta la actualidad (Flores Ochoa, 1977; Wing, 1977; Kessel, 1992; Hesse, 1982).

En el caso de la distribución del espacio andino, el sistema de trashumancia horizontal y vertical es la principal característica de la población ganadera (Murra, 1975), y consiste en buscar el equilibrio espacio-temporal en la organización cotidiana de la crianza de ganado en el altiplano de la provincia de Parinacota (Mamani, 1996). En el caso de este trabajo de investigación, se consideran las localidades altiplánicas ubicadas entre 4.000 y 4.200 msnm a una distancia de 180 a 200 km de la ciudad de Arica: Caquena, Parinacota y Guallatire, de la comuna de Putre. El ritual propiamente tal dura una semana, incluyendo los preparativos, la producción y la conclusión. Los ritos aymaras referidos a la ganadería de camélidos se realizaban tradicionalmente, y desde tiempos antiguos, de diciembre a febrero de cada año, y formaban parte del calendario andino y con aplicaciones técnicas propias relacionadas con el tiempo y espacio de pastoreo cotidiano, apuntando a una estrategia de crianza de la ganadería de camélidos.

El ritual de marcación y recuento de camélidos domésticos es uno de los principales actos de la cultura aymara y quechua, con sus denominaciones correspondientes: *k'illpha* (aymara) y *herranza* (quechua). Ha sido definido como el evento más relevante en el sistema socioeconómico y cultural del área andina (Murra, 1975), en general, y del altiplano chileno, en particular (Kessel, 1980; Castro, 2000; Lagos, 1990; Grebe, 1987). Rito ganadero que está estrechamente relacionado con el desarrollo social y el medio ambiente de las localidades altiplánicas, siendo la llama y la alpaca las principales fuentes de la economía del área altiplánica (Kessel, 1980; Dransart, 1988).

Desde los tiempos antiguos hasta la actualidad, la forma de preservar los bienes en animales de las familias aymaras del norte, ha sido por el recuento de su patrimonio de ganado en llamas y alpacas, mediante el control y marcaje (k'illpha), que caracteriza a cada familia nuclear. Es decir, mayor población ganadera significa mayor bienestar social y económico y, al mismo tiempo, tiene significado en el cumplimiento de las normas simbólicas e ideológicas mediante ceremonias a las deidades protectoras de la ganadería. Esta idea la podemos constatar en la leyenda Wallaqir Phuju Manantial Hirviente (Mamani, 1996). Además, lo constatamos en los ritos propiciatorios referidos a los camélidos, los que cumplen ciertos roles en la población andina (Salina, 2004), por lo que es importante su cuidado, mantención e incremento. Asimismo, los símbolos tradicionales como aves y felinos embalsamados, que complementan el desarrollo del ritual (Mamani, 1996).

Existe una amplia literatura acerca del tema de camélidos sudamericanos domésticados, desde una óptica cósmica, taxonómica y forrajera (Flores-Ochoa, 1988; Martínez, 1975; Gundermann, 1988; Lagos, 1990); pero hay pocos trabajos del ritual de marcaje de ganados, especialmente en la zona norte de Chile, excepto los artículos y monografías de Kessel, Martínez (1976), Mamani (1996), Grebe (1986) y Castro (2000), quienes se han preocupado, en forma escueta, de los ritos de camélidos domésticos.

Actualmente las costumbres de la ganadería andina (llamas y alpacas) permiten a los pobladores cordilleranos congregarse en torno a los ritos y festejos tradicionales, estructurando las complejas redes sociales y religiosas. Estas ideas son para explicar la importancia que presenta la reproducción de sus animales, sus costumbres, organizaciones y relaciones en el sistema socioeconómico y cultural (Drucker, 2010), colocando en escena algunas manifestaciones simbólicas representativas como las ceremonias rituales (Kessel, 1976; Grebe, 1986; Loayza, 2007). Puntualizando, en la provincia de Parinacota existen diferentes tipos de ceremonias propiciatorias que la población aymara despliega y procura, para relacionarse con las divinidades tutelares aymaras. En tal sentido, los registros etnográficos

examinados nos permiten identificar, conocer y comparar dichas prácticas tradicionales, relacionadas con la ganadería andina.

Estas prácticas pueden estar vinculadas con antiguas tradiciones religiosas de larga data y complejidades de redes sociales, culturales y religiosas (Drucker), pues conjugan su articulación histórica mediante ritos tradicionales con expresiones musicales en lengua nativa a los entes tutelares, como una síntesis del quehacer de la religiosidad aymara. Bajo estos supuestos datos e informaciones es posible preguntar: ¿Cuál es el rol que cumple el ritual como principio ordenador del sistema de crianza de camélidos? ¿Cuáles son las implicancias socioculturales de los ritos andinos referidos a la ganadería? ¿Qué símbolos y significados se asocian y construyen alrededor de las divinidades y sus relaciones? ¿Cómo la simbolización de la diferencia de los humanos y entes naturales es asumida por las familias aymaras y cómo estas contribuyen a los procesos de identidades?

De este modo, las respuestas a las interrogantes planteadas aportarán nuevos antecedentes acerca del rito tradicional aymara y, desde aquí, contribuirán al estudio sociocultual y sistémico del tema de marcaje y floreo o adorno de animales camélidos, además de contribuir con nuevos antecedentes complementarios como la música y la metáfora. De esta forma, las respuestas a las interrogantes planteadas contribuirán a esclarecer datos respecto de la estructura del ritual de ganado andino, aportando en la discusión epistémica de estudios de camélidos y la función de elementos constituyentes.

1.1. Creencia y mitología andina

Como todas las sociedades del mundo, la población andina tiene sus propias creencias, con una particular percepción del mundo que los rodea. En el sistema de la creencia aymara, existe una variedad de entidades que intervienen en el proceso de crianza de animales, de acuerdo con las funciones del desarrollo e incremento de animales.

La incursión en el campo de la ritualidad andina es complejo (Rostworowski, 1983; Kessel, 1980; Martínez, 1976; y Harris, 1988), por lo que este trabajo intenta describir y analizar en forma preliminar el desarrollo de la ritualidad *Uywa K'illpaña*, abordando las creencias e invocaciones a los entes simbólicos asociados a la crianza de animales, a deidades consideradas como tutelares del ganado de camélidos.

1.2. Entes tutelares de ganado

Estas divinidades interactúan de acuerdo con sus roles y funciones. Por ejemplo, las deidades de la tierra que pernoctan en las montañas, precipicios, rocas, manantiales, volcanes y quebradas, son entes de categoría de tierra, y entes de categoría acuática. Cada uno de estos entes son representados por animales como aves, felinos y serpientes, los que por su especial característica, son llamados *mallku y t'alla*, en la región quechua es llamado *Wamani* (Isbell, 1978).

El significado del ritual de marcación de animales es la legitimación de la propiedad individual de una familia aymara, así como también la unificación y reforzamiento de unión de la comunidad andina. Por medio de la ritualidad se materializa el sentido de reciprocidad entre las familias andinas y estas con las deidades o divinidades sobrenaturales. El hombre, la naturaleza, los animales y la música forman un cuerpo estructurado que interactúan en el mundo aymara como parte del sentido holístico, en el que las aspiraciones de la gente son concedidas, de esta forma se establece el equilibrio entre el cosmos y la vida real (Harris, 1988; Mamani, 1989).

1.3. Mitos y ritualidad

En este contexto, los mitos andinos nos orientan a la interrelación entre el ser humano y la naturaleza en la vida ganadera. Ciertos cerros y montañas con características peculiares son considerados como deidades o protectores del ganado (Martínez, 1976; Mamani, 1985; Harris, 1988), estos físicamente son visibles e inmediatos a la percepción humana, pero son a la vez símbolos de entes abstractos e imaginarios. Ambos atributos, morfológicos y simbólicos, conforman a los entes geográficos la categoría de guardián, *Uywiri*, en Quechua *Wamani* (Isbell, 1978).

Durante el desarrollo del ritual, las deidades protectoras del ganado son especialmente veneradas por los *tamani* (propietarios), quienes acompañan a los personajes rituales junto con la comunidad. En esta ocasión los propietarios piden simbólicamente informe de las tareas realizadas durante el año a ambas categorías de *Awatiri*, lo humano y lo simbólico, mediante la música, la danza y el drama, los representantes actúan simbólicamente en su quehacer: pastoreo de animales.

1.4. Iconografía andina

Desde una perspectiva iconográfica, hay evidencias que desde la Antigüedad, la gente andina ha creído en diversos dioses del universo: *Pacha*, y la gente ofrendaba a los entes para la fertilidad de la tierra y de los animales. La evidencia prevalece en los paneles de la iconografía andina que muestran la gran importancia que la gente antigua le otorgaba a los camélidos.

Durante miles de años los andinos han hecho ofrendas a los dioses para la fertilidad de la tierra y de los animales camélidos, vinculándolos al desarrollo de la ganadería. Las representaciones de entes en el arte rupestre son evidentes, como las pictografías, petroglifos, geoglifos y en otras representaciones, como tallados en piedra, huesos, metales, etc., que eran utilizados como recipientes de ofrendas. El culto a la fertilidad de animales, en especial de llamas y alpacas, eran la mayor preocupación de la gente antigua, idea que se mantiene hasta el presente.

Es significativo que la población andina haya dedicado gran espacio en las representaciones del arte rupestre a las figuras de camélidos, como es el testimonio de *Wilacabrane* del sector de Putre, que son una inagotable fuente de inspiración, que se puede entender como parte de la sensibilidad de la mente humana.

En la escena iconográfica se puede apreciar la relación entre animales y deidades a partir de incorporación de camélidos como medio de transporte, constituyendo el auge de la caravana andina en los tiempos pre y posthispánico. Desde esta perspectiva, lo que podemos visualizar los grabados en rocas y precipicios es la vinculación de grupos de caravanas de camélidos en forma constante. ¿Cómo explicar las representaciones de caravanas en la quebrada de Mani o en la quebrada de Pintados o en Tiliviche, donde se muestran en técnica geoglifos, ya sea en interminables hileras o concentrados las recuas de llamas en tránsito hacia algún lugar de la costa?

¿Cómo entender el significado de la escena en que camélidos se relacionan con humanos en torno a un gran círculo y estos a su vez rodeados de figuras humanas con atuendos y en actitud de danzantes? Solo corresponde a una escena en un panel de geoglifos en la quebrada de Suca, donde se muestra la complementación del hombre y animal en un acto ritual, que puede ser la marca y floreo de ganado.

En estos casos, los camélidos estarían participando en un complejo contexto cultural, como símbolo de identificación de personas o grupos étnicos altiplánicos, presentes en las tierras bajas. La identificación de estos rasgos rituales en las diversas expresiones se continúan practicando entre los pastores altiplánicos de la región de Tarapacá; de allí la importancia que se le atribuye a un estudio multidisciplinario en que tanto la antropología como el arte rupestre puedan complementarse.

Para esclarecer estas premisas se realizaron trabajos de observación en el sector de la quebrada de Suca. En uno de los paneles se puede observar un rebaño de llamas rodeado de entes como *Uywiri*, pastor o protector de ganado y el pastor humano portando símbolo de pastor *uywiri*.

Por otra parte, desde una perspectiva histórico-antropológica, la iconografía es otra fuente importante de datos que nos dará luces de los mitos humano-naturaleza y la ganadería de camélidos. Hay evidencia de que, desde la Antigüedad, la gente andina veneraba a los dioses tutelares y ofrendaba a las divinidades ancestrales para obtener la fertilidad de la tierra y de los animales. Actualmente estas evidencias prevalecen en los





Petroglifo del sector de Suca. Foto: M. Mamani.

paneles de la iconografía andina, que muestran la gran importancia que la gente otorgaba a los camélidos (Núñez, 1976; Paz Flores, 1988). Por su parte, Flores Ochoa (1978), estudioso peruano de camélidos andinos, resalta la importancia de las llamas y alpacas en las pinturas rupestres de Manchay, en su trabajo denominado *Llamayoq Qaqa* (Barrancos de Llamas) del cerro *Wisa*, que describe la presencia de llamas en dicho panel. Según otros autores, las representaciones de dioses en el arte rupestre son evidentes, como las pinturas de *Wilacaurani* de Putre (Niembeyer, 1981). El culto a la fertilidad de animales –se desprende en el discurso– era la mayor preocupación de la gente antigua (Briones y Chacama, 1987). Las evidencias están a la vista en la iconografía de la región andina de Arica y Parinacota.

1.5. Aporte de la música

La música es un tema de real importancia en la comunicación humano-naturaleza. Arnold (1999) explica en su libro los vínculos entre las prácticas rituales de los actuales pastores de *Qaqachaka* y el sistema religioso que se remonta a Tiwanaku, que aún constituye un patrón organizador en las ceremonias de los animales. Las dos primeras partes de su estudio exponen el contexto cultural de las artes y tecnología, y en la tercera parte se analizan los criterios de género, actuación, composición, estructura y significado. Este libro pretende promover la búsqueda de una nueva vía hacia la modernización, que considere la relación andina entre la gente, sus animales y sus tierras.

Consecuente con los estudios de autores de la ganadería de camélidos, que categorizan el orden simbólico en sus diferentes aspectos, elaborando datos acerca del desarrollo del ritual, en este tratado se propone dar a conocer las prácticas y los discursos socioculturales y religiosos aymaras. Interesa averiguar cuáles son las representaciones de los elementos que los componen y sus asociaciones con otros órdenes de la cultura aymara contemporánea.

La búsqueda de un estudio de aspectos culturales apunta a una comprensión y apreciación de valores culturales y sus implicaciones para afianzar el desarrollo socioeconómico y de la sociedad andina. Dicha búsqueda también sirve para estimular, fomentar en la sociedad aymara la autovaloración de su propia identidad cultural y así preservar los elementos componentes del desarrollo tradicional. Hasta aquí, estos aspectos de la ritualidad de marcaje y adornos de ganados son parte del proceso sociocultural y económico que será enfatizado con una particular atención en su realización, y los aspectos de lenguaje y música que forman parte importante en el desarrollo del ritual que dan efectividad a la ceremonia (Loaysa, 2007).

Se pretende en esta obra examinar, desde un punto de vista estructural y semántico, lo vinculado a la cosmovisión y al simbolismo, que se reflejan en el marco del ritual de marcaje y floreo de ganados. El enfoque de este estudio apunta el cumplimiento de las tradiciones rituales existentes en la actualidad, cómo ello afecta al proceso social, económico y cultural en el desarrollo de la crianza de ganado dentro de la sociedad aymara, lo que corresponde a la ideología andina. Mediante este estudio se interrelaciona la creencia con la organización social, y se enlaza a la cosmología, como una muestra de la organización dentro de la ideología aymara y como la base de la estructura andina.

La primera tarea fue describir la taxonomía de las especies de animales y la práctica de la crianza de los mismos, en el altiplano chileno. Esto fue posible porque el sistema de crianza de camélidos de hoy es similar a los sistemas del pasado, aunque la mayor parte de los ganaderos en la actualidad no realizan a menudo esta ceremonia como ocurría hasta hace—más o menos— treinta años. Sin embargo, la mayoría de las comunidades aymaras han continuado realizando la crianza de ganado, de acuerdo con las normas, conceptos y valores andinos. Los conceptos más pertinentes y relevantes son conectados a los derechos de propiedad, como derechos individuales, familiares y matrimoniales, y la ritualidad de animales, dentro de las creencias andinas.

Investigaciones etnográficas son valoradas para determinar los cambios ocurridos y la permanencia, así como para obtener informaciones que son importantes en los aspectos del ritual, relacionados con los cambios acelerados o graduales. También nos dan valorables informaciones de

cómo la gente pensaba en tiempos pasados respecto de la realidad social y cultural de los ritos, y los motivos explícitos de algunas sugerencias como antecedentes explicables o todavía inexplicables. Estos antecedentes son importantes para proveer de informaciones que son valorables desde una perspectiva espacio-temporal, siendo uno de ellos la toponimia; o sea, el significado originario de nombres de lugares (Mamani, 2010), métodos que van más allá de un simple significado de nombres, lo que nos muestra la relación con la historia-temporal andina.

Hay evidencias del origen de ritos de animales en la mitología andina, las que se nos presentan como fuentes de ideología. Al igual que en otras áreas del mundo, los mitos han proveído de los grandes valores para localizar los sitios específicos de la mitología. Los mitos encontrados concernientes al ganado han sido de gran utilidad para seguir este camino. A menudo, ellos se caracterizan asociando a lo mítico los rasgos del paisaje, especialmente los cerros y montañas, lagos y manantiales (ver la historia del manantial). Los aspectos de la toponimia y leyendas tradicionales también han sido y son de gran utilidad para la estabilidad cultural y científica, y son todavía de mucha utilidad en las investigaciones de campo.

En este contexto, los mitos casi siempre explican la interrelación, complementariedad y sistemas de reciprocidad entre ser humano y naturaleza. Por considerar estos recursos míticos dentro del contexto de la ritualidad, en este sentido se desprenden los significados y el origen de la organización social aymara. Además, los mitos nos presentan algunas hipótesis acerca del significado de fenómenos específicos, y la importancia de los poderes sobrenaturales dentro de la estructura andina. La verificación de estos eventos, por métodos etnográficos, nos da evidencias y nos provee de la posibilidad del entendimiento acerca de cómo los poderes sobrenaturales controlan la vida de la población aymara.

Los modelos ecológicos y simbólicos también nos dan una base para evaluar los tipos de cambios o continuidades de un evento dado. Las interrelaciones entre la historia y la lógica andina nos revelan influencias mutuas. Estos fenómenos lógicos están afectados por factores culturales y ecológicos, y también están extendidos a lo largo del tiempo y espacio. Los cambios históricos no modifican necesariamente los conceptos básicos del significado de los mitos o ideologías en organizaciones sociales y rituales de crianza de ganado, tanto local como de la región.

Los incas utilizaron y desarrollaron una buena tecnología de crianza de ganado, que extendieron hacia las áreas distantes para intensificarla. Ellos también usaron la organización política para dirigir estados tales como *Wari, Tiwanaku y Chimu* (Sherbondy, 1982). Así, la estructura de organización social estaba también basada en el antiguo sistema andino (Rostworowski, 1983; Sherbondy, 1982). El requerimiento para explotar las tierras con sistemas tradicionales se guiaba por la medida de estaciones,

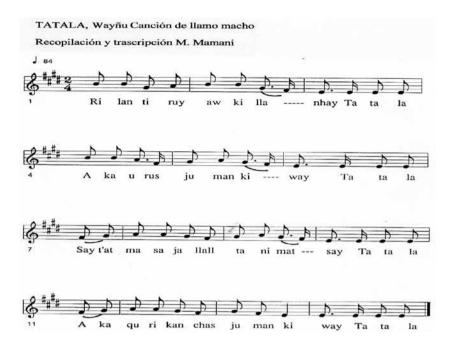
para ello usaron el calendario astronómico estacional. El impacto de pastores de animales en la organización socioeconómica es el resultado de una demanda de la estrecha reciprocidad social; los trabajos cooperativos de labranza aseguraban una justa distribución de las tierras con pastizales y evitaba las continuas disputas entre las comunidades y familias (Wheeler, 1988).

Las principales áreas ecológicas de crianza de animales fueron las zonas de pastizales del alto andino. El cronista hispánico se refiere a la importancia que se otorgaba a los pastores en el norte de Cuzco, por el estado inca. Por ejemplo, ellos escribieron que los pastores de llamas y alpacas pertenecen a los incas y al Sol (Sherbondy, 1982), propiedades basadas en el estado y la jerarquía de la religión inca. Estas tierras eran y todavía son usadas en el área pastoril, en todo el altiplano de *Quillasuyu*. Actualmente, estas áreas pastoriles generalmente se ubican a una altura de 4.000 a 4.500 msnm. Las tierras usadas para la crianza de ganado integran la ecología vertical panandina (Murra, 1975) al igual como la ecología horizontal, en el altiplano de este estudio (Mamani, 1985; Flannery, Marcus, Reynolds, 1989). Ellos también reflejan la diversidad de funciones de tierras con pastizales, de acuerdo con las características geográficas y las estaciones de tiempo.

Esta gran diversidad de tierras ofrece una buena alimentación y un buen forraje para los animales, en las estaciones. Esta variedad de recursos ecológicos es adaptada para el uso óptimo de la crianza de animales, obteniendo, consecuentemente, ahorros básicos para las necesidades de la sociedad andina, logrando casi, como comunidad, la autosuficiencia. Pueden contar así, por ejemplo, con las llamas (machos) como animales de transporte, además de aprovechar sus recursos en carne, lana y cuero; se sustentan además en la alpaca para el consumo doméstico y también para la venta de excedentes como su lana, resultante esencial para la economía de los incas, para su política y para sus rituales religiosos. Aun mantienen su uso en la región estudiada (Murra, 1975; Guerrero, 1986; Kessel, 1980; e Isbell, 1978).

El control de los recursos de las tierras con pastizales y el uso de las vertientes de ríos en toda la zona ecológica era importante para los incas, ya que las tierras agrícolas y pastizales, así como áreas asentadas, dependían de tierras y aguas óptimas. Por tanto, su adecuada mantención era el mejor de los intereses de los incas, con el fin de controlar el aprovisionamiento y sus organizaciones políticas (Lumbreras, 1981; Murra, 1975).

El lenguaje es uno de los elementos más efectivos para describir las claves de la estructura social y para codificar y seleccionar las palabras, para así examinarlo como un agente de transmisión cultural y de religiosidad imperante. La lengua nativa no es solo el medio principal por el que la cultura puede ser aprendida, sino que también requiere un dominio



profundo e integral, como parte de la cultura con actitudes convenientes, valores, y modelos de percepción. Estudios que se han enfocado en este aspecto, postulan que es mucho más activo el rol de la lengua por medio del lenguaje metafórico y como simbolismo ritual, en los diferentes eventos dentro de la ceremonia de marcación, que en una mera reflexión pasiva. La lengua ritual juega un rol invalorable dentro del contexto ceremonial, codificada tanto en una estructura semántica como metafórica. El capítulo IV explorará este proceso con grandes detalles.

1.6. Revisión de literatura

Este estudio intenta describir y examinar los conceptos y significados del ritual de marcación de ganado, complementado por la revisión bibliográfica. Desafortunadamente, pocos trabajos se han encontrado acerca de este tema. La mayoría de los antropólogos ha investigado en las comunidades pastoriles desde una perspectiva social y económica; y el rito de la ceremonia de marcaje y floreo de ganado ha sido solo mencionado tangencialmente. En este trabajo, el objetivo central y la metodología se concentran en la ceremonia ritual de marcaje de ganados, que es la esencia de la vida de la comunidad de pastores, enlazando los ámbitos social, cultural y económico. Entre los autores de estas publicaciones revisadas destacan, principalmente, Flores-Ochoa (1979), quien describe el desarrollo

de la ganadería en el sur del altiplano del Perú; Custred (1974), quien examina la crianza de ganado asociada con el sistema de reciprocidad andina; y Guerrero, estudioso chileno (1986), el que examina el trabajo bibliográfico de camélidos sudamericanos y su distribución espacial (sin mayor aporte académico en su trabajo). Otros investigadores se refieren a la vivencia del ritual de ganado, en el contexto de un análisis cultural de los poblados andinos. Entre ellos, Isbell (1978), quien analiza brevemente la supervivencia de la marca de ganado (herranza) de una comunidad quechua en un poblado de los Andes centrales del Perú. Últimamente, un grupo de "sabios" ha trabajado especialmente en la marca de ganado (herranza) en cultura quechua y ha incluido el ritual de marca de ganado. Los autores son Flannery, Marcus, y Reynolds (1989), quienes se refieren a la conexión de la simbología y religión en el ritual de marca de ganado y su expansión y desarrollo en el período inca. Ellos examinaron la interacción entre el poder sobrenatural (Wamani) y la crianza de animales en varios poblados en los Andes centrales del Perú, y enfatizaron cómo el elemento supernatural controla los lugares de pastizales y la conducta de la gente. Ellos concluyen que el principal impulso para el desarrollo de ganado es proveer de una sustancia base, para soportar una densa población en la vasta área altiplánica.

Los estudios de los incas, que hemos discutido hasta aquí, son solo de las elites. No se consideran ritos específicos dentro de esa sociedad ni organización social de profundidad, en términos de su efectividad en los Andes. Custred (1974) hizo la primera síntesis de reciprocidad en la comunidad pastoril, en donde se refiere a la organización social y política inca, así como al desarrollo de la religiosidad. Pero no menciona el ritual específico, en el estudio de la organización social Inca. Aunque hay una revisión comprensiva de la crianza de animales precolombinos, solo hay algunas alusiones a la ceremonia que involucra a los animales desde un punto de vista histórico.

La idea de la distribución geográfica de tierras con pastizales en los Andes centrales es también mencionada, pero no guía a un examen del ritual de marcaje de animales y al reconocimiento de cómo los animales son integrados en la ideología inca. Por otra parte, hay abundantes trabajos que conciernen a la religión andina. Ellos incluyen los estudios de Rostworowski (1983), Isbell (1978), Martínez (1976) y Harris (1988). De estos estudios es posible entender la organización social y la adaptación ideológica de la naturaleza, estrechamente relacionadas a la tierra, agua y el cosmos, así como a la organización religiosa. Ellos también nos proveen de una amplia visión de la ideología andina, pero con muy poca conexión con el rito de marcación.

Algunos investigadores como Bauman (1981), y los más recientes americanos Flannery, Marcus y Reynolds (1989), también han estudiado el

ritual de ganado y han escrito de los tópicos relativos a sus observaciones en la cultura quechua. En sus estudios los tres investigadores examinan los rituales dentro del contexto religioso andino y el marcaje de ganado, en específico, con descripciones detalladas de los roles de *Wamani* y otras deidades. El libro es probablemente el más relevante, en términos generales, respecto del tópico del marcaje de animales de la cultura quechua.

CAPÍTULO II

2. Importancia de la música en los ritos

Muchas culturas antiguas del área andina alcanzaron un alto nivel de desarrollo artístico y musical, y cada una de ellas poseía una estructura de organización social y religiosa en concordancia con las normas y reglas del sistema andino. Gracias al conocimiento de instrumentos musicales arqueológicos y elementos iconográficos, podemos constatar que las estructuras sociales y culturales preincas, como Nazca, Moche, Chanca y Chimú, estaban reflejadas en las importantes muestras de desarrollo musical y otras expresiones del arte, que permanecen y revelan un alto grado de desarrollo tecnológico. Aun en períodos previos a la cultura Tiwanaku ya se registraban instrumentos musicales, los que siguen en uso en los Andes (Greve, 1983) y como muestras en colecciones arqueológicas del extremo norte de Chile, en la región del Maule.

Por estas razones los invasores no pudieron desarraigar fácilmente la música de sus ejecutores. En la actualidad el pueblo aymara y quechua mantienen esta idea heredada de sus antepasados, que sirve de continuidad en el sistema andino, porque enlaza el pasado y el presente mediante ritos y ceremonias que se mantienen en áreas de la precordillera y cordillera alta (altiplano) de la zona norte de Chile.

2.1. Música y religión en la vida cotidiana

El sistema de ritos y creencias provee la interpretación ideal de conceptos y valores que refuerzan y actualizan los sistemas de la vida social, cultural y económica aymara. La música, desde una perspectiva comunicativa, es uno de elementos de enlace más efectivos entre la vida real y el mundo sobrenatural. En efecto, la música, por medio de ritos y ceremonias, marca y simboliza las diferentes etapas de desarrollo del ser humano; en otras palabras, es un elemento insustituible tanto en las ceremonias grandiosas como en las más simples, pues imprime un especial significado y da relevancia a la estructura social y religiosa de la sociedad aymara; incluso la



Lámina 4

El autor con el cantor aymara de Caquena. Foto: Juan Carmona.

música es indispensable en diferentes estados emocionales del individuo, como en la alegría, la melancolía y la tristeza.

2.2. Música en la cotidianidad

Para la sociedad aymara de los Andes de Chile, la música es particularmente importante en la vida diaria, la que complementa todas las actividades, tanto espirituales como laborales. Por ejemplo, para el ganadero y trabajador agrícola es indispensable en sus tareas habituales, en las actividades rituales y en las celebraciones sociales y religiosas. Muchos niños aymaras desde pequeños comienzan a practicar música, tanto en lo vocal como en lo instrumental, adquiriendo en su medio o dentro de sus comunidades las habilidades correspondientes (Mamani, 1996). La música es un medio efectivo para contrarrestar las muchas adversidades que se presentan en la vida diaria de niños y niñas andinos.

Como una manera de ilustrar lo señalado anteriormente, se narra un acontecimiento poco usual que fue presenciado por el autor, en el poblado de Parinacota:

"En una tarde de invierno de 1985, cuando realizábamos trabajo de terreno con los ayudantes, observamos a un niño aymara de ocho años de edad, que apareció sorpresivamente desde las colinas adyacentes al poblado, arreando

los rebaños de llamas y alpacas de regreso al corral del poblado de Parinacota, cantando una canción andina tradicional (lo que fue grabado en video-tape). Lo sorprendente de este interesante acontecimiento era que el frío glacial altiplánico "azotaba" con intensidad al niño pastor y la inclemencia del tiempo tornaba aún más inhóspito el sector. El niño era víctima de dicho fenómeno glacial. A fin de contrarrestar el frío glacial, el niño acudía a la música como un medio de defensa frente a la adversidad física y mental; a medida de que el frío aumentaba de intensidad, el niño también aumentaba el volumen del canto, y así el eco de la canción se apoderaba de las colinas y pedregales del lugar de pastizales. Era impresionante el fenómeno. La música brotaba desde lo más profundo de las entrañas del niño, y eso compensaba la adversidad tanto física como psicológica. En la misma noche, cuando ya se encontraba en su casa, conversamos con el niño acerca de su vivencia".

A partir de este fenómeno, podemos sostener que, efectivamente, la música es un elemento inherente al ser humano y es un aliado real para la gente aymara. La música forma parte de la subconciencia y es una manifestación auténtica de su ser, aunque ocurre que, generalmente, es difícil llevar tal fenómeno a la conciencia ("no recuerdo"), como así también explicar claramente lo acontecido. Esto lo interpretamos como una evidencia de que el niño, mediante la música, intentaba encontrar el equilibrio entre la emoción personal y la inclemencia del medio ambiente. La música proporcionaba al niño una especie de autodefensa ante el fenómeno adverso. Finalmente, la música constituía para el niño un enlace entre él y los fenómenos físicos circundantes. El autor más de alguna vez sintió o experimentó dicho fenómeno en su infancia, en su pueblo natal.

2.3. Música como lenguaje de la ritualidad

La música, como elemento inherente al ser humano, ha sido transmitida en forma oral a lo largo de toda la historia andina. Por su estrecha relación con la religión y creencias del mundo andino –desde una perspectiva mítico-religiosa– es el elemento unificador entre el ser humano y la naturaleza (Mamani, 1989:154), concepto que viene desde las culturas preincas y continúa siendo válido en el Imperio inca (Zuidema, 1977:48), hasta nuestros días. Por esta razón, los conquistadores españoles no pudieron desarraigarla fácilmente de sus cultores. Dicho de otra forma, la música fue y es el principal aliado en la preservación de las más profundas tradiciones del hombre andino. En la actualidad el pueblo aymara mantiene esta idea, heredada de sus ancestros, continuando como un medio de permanencia del sistema andino, enlazando el pasado y el presente mediante ritos y ceremonias, manteniendo así incólume en gran parte la cultura andina en el continente sudamericano.

El proceso ritual aymara está guiado por la música, convirtiéndose este arte en el principal elemento de comunicación, marcando y simbolizando las etapas de la ritualidad, como elemento insustituible en las manifestaciones ceremoniales, imprimiendo un especial significado y relevancia en el desarrollo de rituales y festejos de los pueblos andinos.

De lo anterior se desprende que la presencia de la música en el mundo mitológico es evidente y que está claramente manifestada mediante los instrumentos musicales relacionados con la cosmología andina.

Dentro de los mitos tradicionales, la música está asociada directamente con el agua, como es el caso del "sereno" (deidad de la música), en el que la música y los instrumentos musicales aparecen altamente simbolizados como entes acuáticos, sustentando la hipótesis de que la música está vinculada directamente con el mundo acuático.

La música y la economía: En el área andina la música no solo está vinculada a las actividades sociales y culturales, sino que también está estrechamente asociada a las actividades socioeconómicas del ciclo anual. Por su papel intrínseco, ella cumple una función de comunicación eficaz en las ceremonias vinculadas a los vaivenes de la economía tradicional. Por ejemplo, en los rituales *pachallampi*, correspondiente a la siembra de las papas; uywa k`illpaña, marcaje de animales, y en los ritos a la plata. Allí está presente la música, facilitando el desarrollo y la eficacia del proceso. Es importante, para que una ceremonia ritual alcance su objetivo, que el encargado del rito cuente con músicos tradicionales idóneos para la ejecución durante la ceremonia. Para este fin, los "pasantes" deben disponer de una inversión importante en moneda efectiva u otros emolumentos, para los honorarios de grupos musicales. Esta costumbre, en tiempos antiguos, era practicada con sistemas de reciprocidad andina (Mamani, 1996); los grupos musicales acompañantes en las ceremonias realizaban sus labores sin costo alguno para los encargados, empleando el sistema de ayni. Hoy, por razones de enorme influencia mercantilista, el sistema de reciprocidad andina ha sido considerablemente afectado por sistemas urbanos; en consecuencia, el costo de provisión de grupos musicales se hace cada vez más alto. A pesar de esta influencia mercantilista, este sistema se ha mantenido en algunas localidades altiplánicas, especialmente en las ceremonias asociadas con la ganadería y la agricultura.

2.4. La música y el metaforismo del ritual de marcaje

Cada especie y género de animal es celebrado con música y canto (Mamani, 1985); es decir, cada grupo de animales posee "su propia canción", caracterizada por diferentes melodías y textos alusivos, mediante estas identifican y singularizan las cualidades y razón de ser de cada uno

de ellos. Por ejemplo, existen canciones para *mamali* (llama hembra); para *tatali* (llamo macho); para *chupikila* (alpaca hembra); *paquli* (alpaca macho); para *Kumpitisa* (ovejas) y para toro-torito (cordero o buey). Son nombres simbólicos o metafóricos que caracterizan a los animales por especies y sexos. Dichas canciones son practicadas exclusivamente dentro de las celebraciones de ganado, y no pueden ser usadas en otras ocasiones. Los cantos del ritual de marcación y floreo vienen desde tiempos remotos en la sociedad andina, por medio de transmisión oral y de generación en generación, manteniéndose sin mayores alteraciones ni influencias externas hasta nuestra era contemporánea.

Cada especie y género de animales se celebra con música, canto y danza (Mamani, 1996); es decir, cada grupo de animales posee "su propia canción", caracterizada por diferentes melodías y textos alusivos a ellos, que identifican y singularizan su cualidad y su razón de ser. Por ejemplo, es corriente el empleo de metáforas en canciones como "para mamali" (llama hembra), "para tatali" (llamo macho), "para chupikila" (alpaca hembra), "para paquli" (alpaca macho)," para kumpitisa" (ovejas) y "para toro-torito" (cordero o buey), cuyos nombres son también simbólicos o metafóricos. Dichas canciones se practican solo en el ritual de celebración de ganados, no pudiendo ser ejecutadas en otras ceremonias que no estén relacionadas.



Lámina 5

Canción ejecutada por el cantor de K'illpha. Foto: M.Mamani.

Las canciones de marcaje y floreo de animales vienen desde los tiempos preincas, por medio de la transmisión oral de una generación a otra, y se han mantenido sin mayores alteraciones ni influencias externas hasta nuestros tiempos, excepto la incorporación, por la misma comunidad, de algunos instrumentos musicales de origen occidental, como la guitarra, la mandolina, etcétera.

Cada sociedad aborigen andina que se ubica en los distintos espacios de Sudamérica posee su propia cultura, lenguaje y forma de percibir el mundo circundante, practicado y mantenido mediante el proceso de la historia andina. En este proceso surgió una diversidad de estructuras sociales y culturales, las que fueron diseñadas y modeladas por las antiguas sociedades aborígenes, siendo el reflejo de culturas arcanas. La población indígena contemporánea ha continuado desarrollándose social y culturalmente en los mismos espacios de sus antepasados en general, y en la zona cordillerana norte de Chile, en particular.

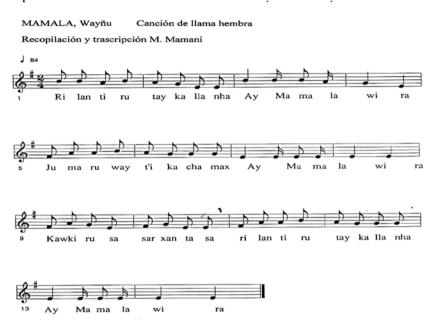
En este contexto vienen desarrollándose los ritos y festejos ancestrales, practicados, centuados y mediatizados por los descendientes de diferentes etnias, mediante el traspaso a las generaciones siguientes, mantenido con los tiempos.

La realización de ritos y ceremonias en las múltiples actividades andinas tiene un profundo valor y significado para la sociedad aymara. Por intermedio de ellas la gente andina busca la unidad y el equilibrio de los elementos del cosmos, que constituyen y dinamizan la naturaleza. En esta unificación se configuran los valores ideales más trascendentes de los Andes. En efecto, la convivencia en reciprocidad en los ritos, es la concreción de valores sociales y culturales de los Andes, por lo que, separarlos o dividirlos sería reducir y minimizar sus valores esenciales, es decir, sería convertirlos en meros entes pasivos, carentes de contenido de valor propio.

Estudios antropológicos y arqueológicos han establecido que la existencia de las civilizaciones andinas aymaras, quechuas y otras etnias, datan de diez a once mil años, hasta donde es posible saber. La estructura sociocultural y económica se mantiene vigente en los países andinos de Sudamérica en general y en la zona norte de Chile en particular, gracias a que los antiguos pobladores preservaron su cultura y su sistema de vida y pese a los aberrantes estigmas sufridos en los tiempos de la Colonia, que trataron de "despojarlos" de toda esa sabiduría antigua (García, 2004: 60).

En efecto, los ritos andinos referidos a la ganadería de camélidos están relacionados con el entorno natural, con la producción local, representando valores esenciales del mundo andino y constituyendo un valor importante en la vida andina. Este estudio se propone indagar y documentar acerca de la construcción de los valores propios de la población aymara y examinar el desarrollo de la ritualidad de los camélidos relacionada con las deidades de la naturaleza.

El ritual de *uywa k îllpaña* (*uywa*= ganado; *k îllpaña* = marcaje) "Marcaje de ganado" es una de las ceremonias que se han conservado con mayor autenticidad en el altiplano de la provincia de Parinacota, específicamente en el poblado de Guallatire, con todo su poder ancestral, su significado simbólico, fundado en los principios filosóficos del mundo andino, y su especial connotación en la estructura social y cultural aymara.



El marcaje de llamas y alpacas es una de las manifestaciones tradicionales más relevantes de la sociedad aymara del altiplano chileno, el que tiene como finalidad fundamental el recuento anual y la reafirmación de la propiedad individual de los miembros de una familia, matrimonio e hijos. Ritual y festejo que se realiza en febrero, cada dos o tres años, en las localidades altiplánicas del norte, a diferencia de los ritos de marcación de las ovejas, que se realiza en junio, variando de sector en sector, ya sea en la sierra o en el altiplano. Prueba de ello, un miembro de la comunidad con lamentación:

"...ahora la gente recogen las llamas, meten al corral, pescan y cortan las orejas con la cuchilla y lo botan al campo, ni siquiera ponen señales y adornos, ya no es como antes".

En la actualidad, las celebraciones tradicionales de la sociedad aymara, tienden a perder su esencia y continuidad, debido a los múltiples fenómenos

e intromisiones externos a la cultura, que desarticulan la esencia y significado de estas manifestaciones. Por ejemplo, en algunos poblados del área andina, especialmente en el altiplano, tienden a minimizar los ritos referidos a la ganadería y a las actividades agrícolas.

2.5. La música en la mitología andina

Desde una perspectiva ritual, la ceremonia *uywa k'illphaña* incluye el culto y veneración a tres elementos simbólicos de la naturaleza, que conciernen a la crianza de animales: *uywiri* (criador), deidad de la tierra; *samiri* (productor), deidad del manantial y *awatiri* (cuidador), deidad general; dentro de esta última categoría se incluye también al representante de la vida real: el humano.

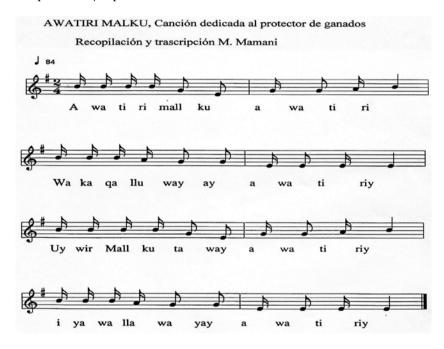
Uywiri: ciertos accidentes geográficos como cerros, montañas y montículos, con características especiales, son considerados *uywiri*: deidades y protectores del ganado (Martínez, 1976: 267; Mamani, 1989:125), seres físicamente visibles e inmediatos a la percepción humana y a la vez simbólicos, ya que representan entes abstractos. Ambos atributos morfológicos y simbólicos hacen que los cerros sean merecedores de la categoría *uywiri*, Pudiendo apreciarse en el campo iconográfico en formas de petroglifos y geoglifos, como testimonios de tiempos antiguos.

Los elementos simbólicos se encuentran directamente vinculados con la música y la danza, y además con mitos y leyendas que caracterizan el mundo geográfico. Por ejemplo, el topónimo *phusiri qullu* significa literalmente "cerro soplador". El termino *phusiri* viene del verbo aymara *phusaña* "soplar", y la conjugación de raíz del verbo / *phus*-/ más el sufijo nominal / *iri*-/ forman la acción de "soplar". Por tanto, *phusiri qullu* es, simbólicamente, "cerro ejecutante" o "cerro músico". Del mismo modo, los elementos de la naturaleza, como rocas y color de la tierra presentan, muchas veces, formas de instrumentos musicales; por ejemplo, el *wankarani*; el sustantivo *wankara* (instrumento musical de percusión) más el sufijo posesivo/-ni/ forman el significado "poseedor de *wankara*" (Mamani, 1985:13). Estos topónimos indican la estrecha relación de la música con el mundo geográfico e hídrico.

Awatiri: podemos visualizar, en el contexto ritual del ganado, dos categorías de entes: primeramente, los atribuidos a la vida real (lo humano), representados por tullqa/yuqch`a, simbólicamente, los pastores (literalmente: yerno y nuera) y seguidamente, los poderes sobrenaturales (divinidades), a la vez divididos en dos elementos: Tierra, representada por un felino: titi, (gato montés), y Manantial, representado por chullumpi (ave acuática).

Awatiris de ambas categorías reciben especiales cultos y homenajes durante el desarrollo del ritual *uywa k`illpaña*, magnificándose en su real dimensión mediante la música, el canto y la danza.

En el desarrollo de la ceremonia ritual de marcaje de ganados, las deidades protectoras reciben los más elevados cultos de los *tamani* (poseedores de rebaños). En caso de que los *uywiri* tuvieran falencias en el control adecuado de los animales, los *tamani* pueden manifestar sus expresiones de protesta o amonestación. En caso de disminución de animales, por cualquier causa, ellos están obligados a reponer los animales disminuidos. Esa reposición simbólica se enmarca dentro del sentido de reciprocidad y equidad andinas.



La mitología de *phuju*, manantial en aymara, está vinculada con la reproducción de los animales. En la mitología andina, el concepto del *phuju* o manantial estaba muy difundido incluso en el período preinca y continuó en el período inca, llegando hasta los tiempos actuales. De acuerdo con los cronistas clásicos, los incas relacionaban al manantial con el mito de *Viracocha* (Dios del Universo), a la vez que lo asociaban, simbólicamente, con la ruta acuática subterránea entre las montañas y el océano Pacífico. En las regiones estudiadas en el norte de Chile, y puntualmente en la provincia de Parinacota, el mito del *phuju* es muy común y está muy difundido. De allí que uno de los mitos más comunes en el altiplano chileno es el *wallaqiri phuju* (Manantial hirviente), que tiene directa vinculación con el mundo ganadero. Asimismo, los diferentes nombres de manantiales con significados análogos, caracterizados por

las formas de expulsión del agua, se vincula también con la reproducción de animales: *phuxtiri phuju* "murmullo del manantial" y *phulluqiri phuju* "burbujeo de manantial", por lo que el concepto de *phuju*, para el andino, alude estrechamente a la reproducción ganadera y también a la producción del mundo cuprífero. Es así como en los cuentos más comunes acerca de *phuju*, a menudo se escucha: "dentro del manantial dicen que hay una mujer rodeada de oro y plata".

La representación simbólica de la categoría acuática dentro del mundo ganadero es el *chullumpi*, ave acuática que habita en las cercanías del manantial o en los ríos adyacentes. Cada familia ganadera posee esta ave embalsamada, que se mantiene en un lugar sacralizado dentro de la habitación, y durante el desarrollo del ritual de animales recibe especial culto mediante la música y canto, y cobra mayor importancia en la ceremonia de clausura, o *Samayaña*.

En esencia, el ritual de ganadería reproduce y simboliza el espíritu de la población aymara, que lo manifiesta en su ideología y en su pensamiento. El ritual es una especie de confluencia de fuerzas de la naturaleza y ordenamiento de las cosas o ideas. En el acto ritual, los deseos que se desarrollan en la imaginación y en el pensamiento se dan por múltiples acciones y reacciones sociales, culturales y rituales como organización e imploración mediante oraciones, cánticos, bailes, vestuario, exclamaciones y mitología; es decir, expresan la idea de abastecerse de energía espiritual emanada de la ecología, para continuar con el dinamismo ponderado y equilibrado. Así, concentrados, hacen una unidad y, por esta razón, una fuerza en común entre las comunidades de la cordillera.

La identidad social y cultural de los nativos, dice Montoya (1997), aparece como una respuesta a una sociedad y cultura avasallada, invadida y despojada por la sociedad dominante en proceso de expansión. La identidad de un pueblo es cómo se autodefine y cómo lo definen los demás, e incorpora a la comunidad nativa mediante entes de la naturaleza. Ellos constituyen también el "nosotros". En buenas cuentas, la identidad es el conjunto de valores, creencias, normas de conducta, sistema de relaciones y de representaciones que establece un orden y confiere sentido a la vida andina. Los ritos para los pastores de llamas y alpacas son actos de invocación y petición a las deidades de la naturaleza y, a la vez, posibilita purificar y renovar sus rebaños de llamas y alpacas (Loayza, 2007: 5).

La existencia de ceremonias insertas en el proceso de crianza de camélidos andinos significa que hay una transmisión permanente entre la comunidad y las deidades de la ganadería andina, por lo que las comunidades contemporáneas mantienen estas transmisiones ancestrales, asociadas al mito de *Qorikancha* (corral de oro). Estas acciones propiciatorias las podemos evidenciar en el ritual de ofrenda a las deidades

andinas, dentro de los festejos a los animales camélidos. Pues bien, en todo ritual andino, como norma general, la *phawa y la ch'allta* son de las ofrendas más comunes e importantes en el desarrollo de una ceremonia, dependiendo de la simplicidad o complejidad del evento tradicional. Es un conjunto de elementos simbólicos que incluyen los recursos de supervivencia (Rozas, 2000: 5).

Para entender el ritual de marcación y floreo de ganado, uno debe obtener un cuadro claro de los elementos participantes en la ceremonia, y entonces examinar el proceso de organización del ritual llevado a cabo dentro de cada poblado. Este estudio examina el simbolismo y la estructura del ritual de marcación de ganado y las funciones de los principales elementos que la componen:

- a) La relación entre el humano y la naturaleza.
- b) Cómo el rito de marcaje está relacionado con el desarrollo socioeconómico de la sociedad aymara.
- c) El rol de lenguaje y la música en la transmisión de mensajes y el rol de los participantes en los contextos del ritual, familiar y comunal.

2.6. Sistema y significado de marcaje

Para la comunidad andina chilena, el ganado, *Uywa*, incluye principalmente llamas, alpacas, ovejas y cabras, así como el vacuno, aunque este último en menor escala, por ser animal de sumo cuidado. La crianza de ganado en el altiplano se hace con los sistemas tradicionales andinos, los que se mantienen en la actualidad (Spanhi, 1964). Además de los camélidos, la gente hace crianza de otros animales no tradicionales pero adaptados al área, como gallinas, patos y porcinos (cerdos), los que también tienen espacios de celebración, con otros ritos y en fecha diferente. Además cada familia posee otros animales menos tradicionales del área, que no forman parte de la categoría *Uywa* (ganado) pero que influyen enormemente en la economía de la comunidad aymara, como es el caso de la crianza de burros, caballos y mulares, utilizados solo para la carga y montura. Por su gran utilidad en la comunidad andina, también tienen días de celebración con ritos y ceremonias, pero con otras características y en épocas diferentes, lo que no se considera en este estudio.

A pesar de la inclusión de la tecnología moderna, el servicio de animales adaptados es un bien de gran importancia y de alta categoría en la sociedad aymara en la actualidad. Los animales no tradicionales, como los descritos, están siendo reemplazados por vehículos mecanizados; sin embargo, estos animales de carga siguen siendo vehículos de gran utilidad para el transporte de mercancías y productos regionales, por caminos troperos intransitables para vehículos motorizados.

El marcaje: La ceremonia de *Uywa K'illpaña* incluye también la decoración de animales, *Uywa K'illpaña* es la institucionalidad de la propiedad individual de los miembros de la pareja de matrimonio.

Lámina 6



Marcaje y floreo de llamas por los dueños. Foto: M. Mamani.

Con esta ceremonia se realiza el recuento y reconfirmación de los bienes en animales reproducidos en el lapso de un año, que culmina con la temporada de lluvia: *Jallu pacha*. Además, este ritual reconforta la personalidad e individualidad de cada persona, aunque en los últimos tiempos está siendo modificada por fenómenos exógenos a su cultura, como por ejemplo por la notoria penetración de religiones no tradicionales en la sociedad aymara tradicional y de tecnologías no aptas para la continuidad de ritos y ceremonias ancestrales que forman parte de la vida aymara. Sin embargo, la gente andina parece no olvidar sus creencias esenciales apegadas a la convivencia con la naturaleza.

CAPÍTULO III

3.1. Sistema de propiedades

La obtención de propiedades en animales u otros bienes individuales se realiza mediante varios procesos, en una complicada red de acciones rituales simbólicas andinas, las que juegan un importante rol en la vida aymara (West, 1988). Estos procesos se intentarán examinar y explicar mediante análisis de fenómenos que ocurren en el seno de la cultura en la que se intenta formular la estructura y sus funciones, asociados con el mundo circundante, y que se condensan en tres interrogantes:

- a) ¿Por qué la K'illpa?
- b) ¿Cómo la gente obtiene sus pertenencias en ganado?
- c) ¿Cómo la gente controla sus propiedades de ganado?

De acuerdo con lo indicado anteriormente, el ganado es el capital básico y principal de la sociedad aymara chilena; por tanto, también es la actividad central del área altiplánica. Existen cuatro etapas de obtención de los bienes de propiedad.

3.2. Propiedad individual

Es aquella que se obtiene en las siguientes formas:

- a) Por obsequio recibido en la infancia, de parte de sus abuelos, padrinos o parientes cercanos.
- b) Por sistema de herencia de los respectivos padres de la persona.
- c) Por bienes adquiridos en su juventud con sus propios ingresos.

Las propiedades individuales permanecen durante toda la existencia de la persona. Los bienes que corresponden a esta categoría son:

a) Ganado (*Uywa*), que incluye alpacas, llamas, ovejas y vacunos.

- b) Habitaciones recibidas dentro del sistema de distribución familiar.
- Tierras recibidas dentro del sistema de distribución familiar o por adquisición personal.

3.3. Propiedad conyugal

Son aquellos bienes adquiridos con ingresos propios del matrimonio, excepto los animales y tierras, que continúan siendo propiedad individual. La categoría de propiedad conyugal es:

- a) Habitación que proviene de adquisición con ingresos de ambos miembros o construcción hecha durante la vida matrimonial de la pareja.
- b) Tierras con pastizales o cultivables adquiridas con ingresos propios de ambos miembros de la pareja.
- c) Vehículos mecanizados y animales de transportación (mulas, caballos, burros, etc.) adquiridos en la vida matrimonial de la pareja.



Lámina 7

Preparación para el rito de marcaje. Foto: M. Mamani.

3.4. Propiedad familiar

Son aquellos bienes consistentes en habitaciones y tierras con pastizales o cultivables que pertenecen a una familia nuclear, los que pueden ser usados por todos los miembros de una familia directa. Una familia directa incluye los padres e hijos directos, sean estos solteros o casados. En el uso familiar se incluyen la tierra o casa habitación de los padres, tanto de categoría individual como conyugal, exceptuando la categoría ganado, ya que ellos son propiedades individuales como tal, y su uso solo puede ser decidido por sus correspondientes propietarios.

Por la elevada inversión para su adquisición, los bienes de propiedad familiar son:

- a) Tierras cultivables o pastizales.
- b) Casas habitaciones.
- c) Herramientas e implementos rituales.
- d) Animales no tradicionales de transportación, como burros, caballos y mulares.

3.5. Propiedades comunales

Los bienes comunales son aquellos que forman parte del valor andino y corresponden a tierras rituales y casas ceremoniales. Estas propiedades pueden ser usadas con propósitos sociales, culturales y ceremoniales, por la comunidad o parte de ellos, e incluyen lo siguiente:

- a) Cerros, montañas o montículos más cercanos al poblado, los que siempre son entidades simbólicas de la comunidad.
- b) Ríos, manantiales y cataratas más cercanos al poblado.
- c) Volcanes, cerros con especiales características (*pukara* y serenos), cerca de los poblados.
- d) Cabildo (casa ceremonial y reunión social) y tambos (casas de huésped para personajes o invitados especiales).
- e) Iglesias, torres y los cementerios.
- f) Calvarios y cruces ubicados en lo alto de los cerros o quebradas.
- g) Lugares considerados como sagrados: *pukara*, corrales comunales, precipicios, morros, lagunillas, manantiales, etcétera.

3.6. Sistema de herencia

En la sociedad aymara del altiplano chileno, en el proceso evolutivo de la persona, uno de los ritos más relevantes corresponde a la transición de una etapa a otra de la vida humana, principalmente la de joven a adulto (Carter / Mamani, 1981).

La transición es llamada *Jaqichasiña*, y significa la unión de dos seres humanos mediante ritos y con profundas connotaciones sociales y culturales de la familia. Desde una perspectiva social, la palabra *Jaqichasiña* encierra una profunda significación en la identidad social; es decir, "convertirse

en persona adulta y apta para la sociedad", lo que está íntimamente relacionado con el sistema de herencia tradicional.

Por medio de la ceremonia de *Jaqichasiña*, un joven (*wayna*), y una joven, se convierten en *chacha-warmi*, pareja de matrimonio. Posterior a varias ceremonias rituales de carácter social, la pareja culmina su transición con el ritual de *Jaqichasiña*; con esta última ceremonia se convierten en adultos automáticamente y, como tales, obtienen el rango de "comunario", con deberes y derechos en la sociedad aymara (Collins, 1983). De acuerdo con este sistema, antes de la ceremonia de *Jaqichasiña*, correspondiente al casamiento aymara, existen varias ceremonias previas.

El ritual *Uywa K'illpaña* tiene mucha relación con la propiedad individual de ambos miembros de un matrimonio, pues serán verificadas las pertenencias y la marcación de cada individuo. También el rito del ganado tiene muchas conexiones con el casamiento andino y con el medio ambiente; la creación o establecimiento de una marca para cada miembro de la pareja señala también una de las etapas de transición vital del individuo y su importancia radica en lo social, cultural y económico de la nueva pareja.

En general, las ceremonias o ritos más importantes son:

Primero: Sart'aña Segundo: Irpaqaña Tercero: Jaqichasiña

La ceremonia del casamiento andino se realiza en el poblado correspondiente a la residencia principal de la familia de la joven esposa. A esta ceremonia asisten los respectivos padres y parientes cercanos. Por la relevancia social que reviste esta ceremonia para las familias de ambas partes, de acuerdo con el sistema aymara, deben procurar la asistencia de todos los familiares de los involucrados, como asimismo procurarse la presencia de los personajes del poblado, con el fin de que la transición sea los más transparente y digna de tradición para la pareja contrayente y para la sociedad a la que pertenecen, para su instalación como una pareja matrimonial apta para la sociedad (Floreo-Ochoa, 1979; Mamani, 1985), con derechos y deberes dentro de la sociedad aymara.

La ceremonia de casamiento por el Registro Civil, el vínculo legal, ocurre en el pueblo donde la pareja encuentra registrado su nacimiento, de acuerdo con las normas oficiales. Como los poblados de oficinas oficiales en ocasiones se encuentran muy distantes del poblado de la pareja, las ceremonias no son de gran envergadura desde un punto de vista tradicional, excepto en el caso en que la gente involucrada posee mayores recursos económicos, pudiendo así realizar ceremonias al igual que en sus residencias de origen. El casamiento por el Registro Civil tiene importancia desde el punto de vista legal, como ciudadano de la Nación.

La ceremonia de matrimonio por la Iglesia católica ocurre en el principal pueblo de residencia de la pareja de matrimonio, generalmente durante la fiesta del santo patrono del pueblo, cuando acude un sacerdote, quien es el encargado de celebrar el enlace. En la celebración, los padres, los padrinos y la pareja incurren en un alto gasto, lo que confirma el prestigio de ambas familias involucradas, quienes muestran sus más grandes galas, elegantes vestuarios y elementos decorativos en el lugar de los festejos, para los augurios de bienestar de la pareja.

3.7. Herencia aymara

A churaña: para el establecimiento del nuevo matrimonio, los padres proveen de una cantidad de animales como herencia, mediante un importante rito ceremonial. Esta herencia tradicional se denomina *Uywa Churaña*, y constituye un ritual que envuelve llamas, alpacas, ovejas y hasta vacunos, si procede. Se realiza dentro del primer o segundo año del casamiento, de manera que la nueva pareja pueda establecer su propia familia nuclear y su estatus económico y social (Mamani, 1985).

La herencia dada en ganado a la nueva pareja por sus respectivos padres, más que un ritual, obedece a la estructura misma del sistema, porque el ceremonial de herencia tiene una profunda y efectiva connotación social y cultural dentro de la familia aymara. Sin embargo, en un análisis descriptivo y semántico del ritual de marcación de animales, sería necesario aclarar algunos puntos importantes para su estudio. Después de que la pareja se haya unido formalmente por el ritual Jaqichasiña, los padres de ambos miembros entregan los animales mediante el ritual Uywa Churaña. Cada ceremonia de Uywa Churaña = entrega de ganados, se realiza separadamente y en diferentes poblados y fechas, previo acuerdo entre la pareja y la familia correspondiente. No hay preferencia para el inicio de la entrega de herencia, sino tradicionalmente comienza por la familia de la esposa y, en los siguientes meses, sigue con la familia del esposo en el poblado donde resida. No existe un número específico de animales que los padres deben entregar a la nueva pareja, depende de la cantidad y variedad que ellos tengan (West, 1988).

De acuerdo con una entrevista efectuada a un poblador de Caquena, además de datos obtenidos en Parinacota y observaciones realizadas en muchas ocasiones, la cantidad en animales fluctúa entre 20 a 25 cabezas de una familia (ver abajo). A esta cantidad deben agregarse los animales adquiridos durante la niñez por cada miembro del nuevo matrimonio. De manera similar, la joven esposa de la nueva pareja debe recibir más o menos la misma cantidad, lo que sugiere que la igualdad de herencia obedece al sistema de equilibrio andino (Isbell, 1978). Ejemplo, la cantidad de animales recibidos por ambos miembros debería ser:

Marido: 25 entre llama, alpaca y oveja.

Mujer: 25 entre llama, alpaca y oveja.

Total: 50 entre llama, alpaca y oveja.

La cantidad de animales que debe recibir la pareja de sus respectivos padres formará el capital básico del nuevo matrimonio para establecer su vida matrimonial. Ellos deben hacer el esfuerzo para incrementar los animales recibidos, apelando a su habilidad y preparación tecnológica en la crianza de ganado. En el área del altiplano chileno hay otros tipos de herencia, con la misma importancia, por sistemas de repartición o división de bienes entre los hijos de una familia. Se distribuyen elementos como casa-habitación, muebles, implementos de crianza de animales, herramientas, etcétera.

En el área de ganado de camélidos en el altiplano chileno, específicamente en Caquena, Parinacota y Guallatire, no hay herencia de casa y tierras para la nueva pareja de matrimonio, porque existe otro sistema para obtener los bienes anteriormente mencionados: solo cuando desaparecen los padres, las habitaciones, tierras, herramientas, muebles y otros pueden ser distribuidos, en concordancia con las normas del sistema de distribución y mediante ciertos ritos dentro de la familia nuclear.

Respecto de la distribución o herencia de habitación a la nueva pareja, ellos, mientras planifican su futuro, pueden vivir con cualquiera de las dos familias durante los primeros años, aunque tradicionalmente la nueva pareja suele vivir mayor tiempo en la residencia de la familia de la nueva esposa. Después de un año y antes de dos de haber contraído el matrimonio, la nueva pareja debe establecer su residencia definitiva. Comienzan con la construcción de un cuarto propio en terrenos cedidos por la familia del esposo, en tanto que las otras necesidades, como cocina y despensa, las seguirán compartiendo con el resto del grupo. Secuencialmente, la pareja continuará agregando otras piezas, hasta completar la habitación propia, para lograr establecer su independencia en forma definitiva.

El ganado de la esposa debe trasladarse mediante sendos rituales hacia el pueblo donde han fijado la residencia definitiva, es decir, el poblado de residencia de la familia del esposo, en donde tienen su habitación y pueden usufructuar de los terrenos con pastizales o cultivables, que son considerados como propiedad familiar para los propósitos del uso de la familia nuclear. Los terrenos de la familia de la esposa, en el poblado correspondiente de esta familia, serían usados temporalmente por los nuevos esposos, y trasladar hacia allá su ganado temporalmente, sin restricciones de ninguna índole. Esto ocurre generalmente en abril y mayo, cuando hay abundancia de pasto para los animales. De acuerdo con el sistema de crianza de ganado, ellos también tendrán

casa en otros lugares u otras residencias, lo que está explicado en los aspectos de trashumancia pastoril.

Como es explicado anteriormente, cada individuo posee su propiedad individual, especialmente en lo que a ganado camélido se trata, desde la infancia hasta la muerte de la persona. Existen muchas maneras de obtener una propiedad individual durante el desarrollo de su vida.

3.8. Obtención de propiedad individual

Durante su niñez, y de acuerdo con el sistema aymara de propiedad individual, el niño o niña pasan por diferentes estados en sus desarrollos biológicos, los que están ritualizados. Los más relevantes son Wawa Sutichaña, que es colocar el nombre al recién nacido; Suti Apxataña, bautizo tradicional; y el ritual de "Corte de Pelo", *Ñak'uta khuchuña*. Todos estos ritos son realizados por los padrinos, a solicitud de los padres del menor, que es generalmente una persona ajena a la familia (no con parentesco, en el caso aymara), y el pequeño se convierte en ahijado o ahijada. Hay otros ritos, pero de menor importancia o son menos comunes. En cualquiera de estas ceremonias es tradicional que los padrinos deban obseguiar al ahijado o ahijada un bien importante, que generalmente consiste en una cría de animal. Este obseguio a futuro crece y se reproduce, lo que lo convierte en su propiedad individual, desde la niñez. Los abuelos o parientes cercanos pueden también obsequiar algunas crías de animales, aunque no es obligatorio. Estos animales pueden reproducir hasta cinco o seis cabezas, las que son celosamente mantenidas por los padres del niño, porque formarán parte del capital económico de la futura generación; es decir, del niño, cuando llegue a la edad adulta. Tal vez estos obsequios no son tan importantes desde el punto de vista cuantitativo, pero tienen una tremenda importancia en lo cualitativo, desde una perspectiva social y cultural (West, 1988).

La herencia paternal y maternal corresponde a los bienes en animales que la nueva pareja recibe de sus respectivos padres, posteriormente a la ceremonia de casamiento. Esta distribución es el sistema de repartición de bienes familiares en forma equitativa de animales, que se produce entre los miembros de una familia en caso de fallecimiento de uno o ambos miembros de un matrimonio. Esta ceremonia de repartición se denomina *Uywa T'aqasiña*; es decir, división de ganado. Los casos de división de casas habitaciones o terrenos son más complicados y lentos.

Al fallecimiento de uno de los padres de una familia, sus bienes en animales deben ser divididos mediante rituales en partes iguales entre todos los hijos, y se incluye a la viuda o viudo, según, el caso. Este ritual se realiza después de tres años del fallecimiento, porque se deben realizar varios otros ritos durante los tres años en que se debe guardar el duelo. El

ritual de división de bienes puede ocurrir en otros casos, como cuando la viuda o viudo desea contraer nuevas nupcias. Por ejemplo, si una familia está compuesta de siete miembros; es decir, dos padres y cinco hijos, y uno de los padres fallece, entonces las propiedades del difunto, solo en animales, deben ser divididas en partes iguales entre los miembros que le sobreviven, considerando siempre a la viuda o viudo, quien mantiene el usufructo de su parte.

La fecha del rito de la repartición se fija por acuerdo de los miembros de la familia. En el caso de que sobrevivan menores de edad, ellos continúan a cargo de la viuda o viudo, según el caso, y recibirán la ayuda directa del hijo o hija mayor de la familia. De acuerdo con la costumbre de la sociedad aymara, la viuda o el viudo puede contraer nuevas nupcias solo después de tres años: es decir, después de cumplir todos los ritos correspondientes. Si el viudo o viuda no respeta esta norma, vulnera las normas aymaras, entonces será enérgicamente criticado por quebrantar las normas, más aún cuando existieren niños pequeños del matrimonio anterior. En cualquiera de los casos, hoy este modelo o norma aymara está perdiéndose en algunas áreas andinas.

Cuando fallecen ambos miembros de la pareja, es decir, ambos padres, después de tres años y tras haber cumplido con las normas, todas las propiedades de los difuntos: casas, terrenos, herramientas, o propiedades familiares se repartirán, mediante ceremonias, entre los hijos sobrevivientes.

La estancia (también llamada *Jach'a uta*) es considerada como la principal residencia del grupo familiar de pastores. La estancia está equipada con corrales para cada especie de animales. El ritual *Uywa K'illpha* se realiza en la estancia familiar y, aparte de la familia, solo con participación de los vecinos del poblado.

La ceremonia de marcaje de ganados, las familias la realizan comúnmente en la misma temporada; es decir, en la estación de lluvias (enero y febrero), existiendo relativamente poca participación por parte de la gente de otras estancias del área. Sin embargo, cuando por casualidad ven pasando por los senderos a algún viajante o se recibe la visita sorpresiva de gente extraña por el lugar, son bienvenidos y recibidos con grandes honores.

Los personajes centrales del ritual de marcación de ganado son los integrantes de la pareja matrimonial, que reciben la denominación de *Tamani*, que significa propietario del ganado. También la pareja lleva nombres metafóricos individuales, como el dueño "*Lari*" y la dueña "*Ipa*", aunque estos términos ya están en desuso. Los personajes de este ritual son:

- a) Tamani, propietarios de ganado;
- b) *Yatiri* es el mediador entre la gente y los elementos del mundo sobrenatural (Martínez, 1976; Mamani, 1985; Huanca, 1987);

- c) Wayñu Tukiri, músicos o cantores locales, quienes son encargados de ejecutar la música correspondiente a cada especie y rito (Mamani, 1985);
- d) Awatiri, una pareja de pastores que son encargados de cuidar el ganado. Generalmente son una pareja joven, quienes reciben nombres metafóricos: Varón = tullga y la mujer = Yuqch'a.
- e) *Yanapiri Jaqinaka*, personas que tienen responsabilidades en la administración de víveres, licores y mercaderías, para consumo en la ceremonia, y
- f) Sarnaqiri Jaqi, persona viajante que visita a la ceremonia. Este accidental participante recibe especial trato y honores de los dueños de ganado: Tamani.

Nombres metafóricos y simbólicos

Nombre no ritual	Nombre simbólico	Significado
Chacha (marido)	Lari	Quien corta con cuchilla ritual la oreja del animal
Warmi (esposa)	Ipa or	Quien carga los elemen- tos rituales de marcaje
Awatiri (varón)	Irpa Tullqa	Hombre joven que tiene
Awatiri (mujer)	Yuqch'a	la responsabilidad de pastorear los animales machos. Mujer joven, que tiene la responsabilidad de pasto- rear animales hembras.

Las palabras *Iari e ipa / irpa* son usadas en la ceremonia de marcaje con sentido metafórico, tal vez porque ellos tienen alguna relación con el sistema de afinidad, como lo señala en su trabajo Jane Collins (1983), pero no hay una evidencia directa de esta relación en las regiones andinas chilenas. Los términos rituales y metafóricos, *Tullqa y Yuqch'a*, son denominaciones de parentesco en la cultura aymara (Cárter y Mamani 1982). Estas expresiones rituales son términos metafóricos, no como simple parentesco, sino con mucha profundidad simbólica, incluyendo el sentido de responsabilidad, creatividad, respeto y amabilidad con los que se enlazan el hombre y el animal o ganado.

3.9. Dominio de las técnicas ganaderas

Otro de los valores significativos en la cultura aymara es *Yatiña*, literalmente conocer, habilidad y creatividad. *Yatiña*, en términos educativos, podría ser educación formal o, más puntualmente, sistema de educación

tradicional aymara (Mamani, 1982), Incluye Yatichaña y Yatiqaña; es decir, enseñanza y aprendizaje. Los niños y jóvenes aymaras son rigurosamente exigidos en el dominio de las técnicas y habilidades de la crianza de ganado. La tarea de enseñanza recae siempre en los padres, pero también participan los abuelos, los padrinos, los hermanos mayores, etc. Tienen la responsabilidad de enseñar y guiar a los futuros protagonistas de la labor ganadera. En el sistema aymara, los niños comienzan a aprender desde muy temprana edad y gradualmente, de acuerdo con su edad, van dominando esas habilidades. Es costumbre que la madre enseñe las técnicas y habilidades a las niñas y los padres a los niños, aunque esto no absolutamente rígido; ambos pueden enseñar a sus hijos de acuerdo con las tareas que les compete por sexos y edades (Hardman, 1975; Mamani, 1982).

El campo del sistema de educación tradicional aymara es muy interesante pero muy complicado, porque tiene conexiones con los valores de la vida andina y con los elementos de la naturaleza. Mediante este trabajo solo se explica la educación para el manejo de las habilidades y técnicas de la crianza de ganados camélidos.



Lámina 8

Los primeros meses la cría se amamanta de la madre. Foto: M. Mamani.

3.10. Estrategias de crianza de ganado

- a) Estrategias para el cuidado de ganado según las técnicas aymara
- b) Distribución de forraje y dieta para animales.

- c) Prevención para evitar muertes de animales en lugares peligrosos, como en humedales fangosos.
- d) Prevención de caza furtiva de animales o aves depredadores como zorro, cóndor, etcétera.

Acción y control de ganado

a) Habilidad para atrapar animales con lazos
 b) Habilidad para liar animales
 c) Habilidad para esquilar la lana
 d) Habilidad para sacrificar el animal
 e) Habilidad para faenar el animal
 Uywa lluch'uña
 Uywa lluch'uña

Las técnicas y habilidades de equipamiento y vestuario ritual son aprendidas por los niños aymara gradualmente, de acuerdo con el sexo y edad. Cuando una joven o un joven llega a la edad de contraer matrimonio, se supone que ya ha aprendido las técnicas correspondientes, como por ejemplo, en las damas, cómo tejer el poncho para su futuro marido; en el varón, cómo tejer la manta para su futura esposa. Estas tareas son controladas o examinadas por la comunidad, mediante críticas a los padres y, en caso de no haber cumplido con sus deberes, indicando por qué la tarea no ha sido guiada como corresponde. Si uno de ellos demuestra no tener el dominio de las técnicas y destrezas, la comunidad critica o sanciona duramente a los padres o parientes cercanos de los jóvenes aymaras.

3.11. Distribución de tareas en la familia

La crianza de ganado y las estrategias para obtener una reproducción óptima de animales requieren de una cuidadosa planificación, de acuerdo con las necesidades de cada familia, partiendo por una correcta distribución de las tareas de cada integrante de la familia nuclear. Estos conceptos obedecen al sistema de reciprocidad aymara (Isbell, 1978; Custred, 1974; y Mamani, 1996). La reciprocidad aymara es una temática muy amplia e involucra desde una ayuda individual y grupal, hasta una complicada y ritualizada, en el seno de la familia.

La distribución de responsabilidades dentro de la familia nuclear, en el sistema de crianza de ganado, lleva un alto sentido de responsabilidad y equidad entre todos los miembros de la familia y especialmente de los hijos, de acuerdo con el sexo y edad.

Tradicionalmente, los animales están agrupados en cinco grupos:

Manada de llamas hembras Qachu qawra tama Manada de llamos machos (Urqu qawra tama Manada de alpacas hembras Qachu allpachu tama
Manada de alpacas machos Urqu allpachu tama
Manada de ovejas de ambos sexos Uwija tama

Mientras el marido se encarga del cuidado de la tropa de machos, que generalmente se encuentra en lugares muy distantes del poblado, la esposa se encarga del cuidado de la tropa de hembras, próxima al poblado de residencia, y los niños y niñas se preocupan del cuidado de ovejas y alpacas. Mientras el marido realiza largos viajes de 15 y hasta 30 días con animales de carga, para proveerse de alimentos y otras necesidades de la familia, la esposa con sus hijos mayores, tanto varones como mujeres, se encargan del ganado y administran la casa. Como fue descrito anteriormente, los niños comienzan su labor en la distribución de tareas dentro de la familia de acuerdo con sus edades y sexos.

Cuando una familia posee abundante ganado, ellos requieren de *Awatiri*; es decir, del trabajo de pastoreo de animales por parte de una o dos personas (*Awatiri*) ajenas a la familia, usando gente que generalmente viene desde Bolivia en busca de trabajo. Ellos cuidan el ganado de manera estacional o anual, de acuerdo con las necesidades de cada familia.

Sistema de reciprocidad: el sistema de reciprocidad en el *ayni y mita*. Las tareas de la crianza de ganados tiene un complejo trabajo, lo que requiere una amplia mano de obra; es decir, se necesita bastante gente que cumple las siguientes tareas:

Marcación de ganado Uywa K'illpaña
Decoración de ganado Uywa t'ikachaña
Pareo controlado Uywa jarqhayaña
Esquila de lana Uywa t'awra llawiña

Estos son trabajos colectivos para una familia y sucesivamente, por turno, para otras, y también pueden ser realizados con la participación solo de parientes o de todo el poblado o de algunos vecinos. Cada evento tiene su propio sistema de organización, en concordancia con su particular tarea. Por ejemplo, para las labores a realizar en una fiesta patronal se necesitan diferentes manos de obras especializadas para tareas específicas, mientras que para la trasquila de lana se requiere diferente organización, por lo que no es fácil reclutar gente y emprender las tareas, ya que su resultado tendría falencias si no son especialistas en estos trabajos. Aunque se debe puntualizar que la gente andina generalmente tiene el dominio de las tareas de la crianza de ganado.

3.12. Creencias aymaras

El altiplano del Norte de Chile es un lugar especial en el que la vida cultural aymara ha estado desarrollándose desde los tiempos precolombinos. Este es un lugar ideal para las celebraciones de la marca de ganados, con todo su poder ancestral, su significación simbólica y la especial conducta de la gente en torno a sus entidades tradicionales, que se guían por los principios filosóficos del mundo aymara. En aquel lugar, la ceremonia *Uywa K'illpa* es una de las manifestaciones mitológicas y simbólicas más relevantes de la población, porque en ella están representadas las principales creencias acerca de los entes de la naturaleza, deidades tutelares que rodean el mundo aymara.

El principal objetivo o significado del ritual de marcación de animales es la legitimización de la propiedad individual de cada miembro de una pareja de matrimonio, así como también la unificación y reforzamiento de la vida andina. Finalmente, mediante este ritual se realiza el sentido de complementariedad entre las deidades sobrenaturales y la comunidad. La naturaleza del medio, los acontecimientos astrales, *las* precipitaciones y la comunidad aymara, forman un cuerpo estructurado y sistematizado como elementos interactivos, combinando el simbolismo con todas las aspiraciones que la naturaleza ofrece al hombre. De esta manera, se establece el equilibrio entre la vida real y los poderes de la naturaleza, que controlan la vida del hombre y de los animales (Harris, 1988; Mamani 1996).

La descripción y análisis de las religiones nativas tienen una enorme complejidad (Rostworowski, 1983; Kessel, 1980; Martínez, 1976, y Harris, 1988). Este trabajo, intenta describir y analizar preliminarmente el desarrollo y el contenido de la religión aymara relatado en la ceremonia *Uywa K'illpaña* en el área altiplánica de Chile, específicamente en la provincia de Parinacota, parte occidental central del altiplano. Las creencias y elementos simbólicos están directamente asociados con la crianza de ganado y son considerados como guardianes de los animales. Con la incorporación de los santos patronos, también cada especie de animales está bajo la protección de alguno de ellos. Por ejemplo:

Llamas y alpacas, asociadas con San Antonio. Ovejas, asociadas con San Juan. Vacas, asociadas con San Andrés.

En el área de la sierra o precordillera de Chile, el rito de marcaje y decoración de las ovejas y vacas se realiza en el día de San Juan Bautista, aunque este tema no es considerado en el presente trabajo. En este estudio hemos considerado solo las ceremonias de marcaje asociadas con

las deidades tradicionales; es decir, las creencias y poderes mitológicos mediante el sistema de *Uywiri* (Martínez, 1976; Mamani, 1985).

Como todas las civilizaciones en el mundo, la sociedad aymara tiene sus propias creencias y mitos, con una particular percepción del mundo que la rodea. En la estructura de la creencia aymara existe una variedad de entidades que intervienen simbólicamente en sus áreas y funciones respectivas, las que, de acuerdo con sus funciones, ejercen poder sobre fenómenos o acontecimientos que le competen. Hay dos grandes espacios en los que las deidades tales como el sol, la luna y las estrellas son reconocidas y veneradas en su real dimensión. En primer lugar, Pacha (tierra y tiempo). En segundo lugar, la tierra o lugar también llamado Pacha, que no es percibido como único elemento de la ritualidad, sino dentro de varios elementos ceremoniales, de acuerdo con el rol que cumple. Las deidades son: la tierra, los cerros y montañas, volcanes, ríos y manantiales, lagos, rocas, quebradas, etc., y se subdividen, a su vez, en dos categorías: a) elementos de categoría de tierra y b) elementos de categoría acuática. Cada uno de estos elementos es representado por animales considerados con poderes sobrenaturales, y corresponden a aves, felinos, serpientes, etc., llamados, por sus esenciales características, Mallku y t'alla. En la región quechua su denominación pasa a ser Wamani (Isbell, 1978).

3.13. Entes simbólicos del ritual

- a) El felino titi, gato montés, es un animal carnívoro que habita en las cuevas de precipicios de cerros y montañas. Se alimenta de roedores y pequeños pájaros. El titi es del tamaño de un gato doméstico, su pelaje tiene un color mezcla de oro o castaño con blanco. Cada familia pastoril posee uno o dos titi, solo para propósitos rituales. Su ciclo vital es a largo tiempo, y después de su muerte queda hermosamente embalsamado, adornando un especial lugar en los rituales de marcación de ganados.
- b) El *chullumpi* es un ave acuática que vive cerca de manantiales en el área andina. De acuerdo con la mitología, representa al agua, permite la procreación y la reproducción, mediante los ritos correspondientes. Es del tamaño de un pato pequeño de mar. Cuando es visto por gente se sumerge rápidamente en el manantial o en los ríos y reaparece después de mucho rato, y a larga distancia si es el río. La gente caza una o dos de estas aves para los propósitos rituales y posteriormente es embalsamado en la misma forma que el gato montés.

Chullumpi es de color negro, su rostro, rosado o color naranja, el mismo color de sus patas. Debajo de las alas es azulino. En general, presenta una bella combinación de colores.

CHULLUMPI, Canción dedicada a la ave









Estos dos tipos de animales silvestres están asociados con el mundo ganadero. Son conservados y embalsamados junto con otros elementos rituales y se guardan en un especial sitio de la casa-habitación de los dueños del ganado. Durante el desarrollo del ritual de marcaje de ganados se exponen sobre la mesa ritual para ser venerados y bendecidos. De tiempos antiguos viene la certidumbre de que estos animales han tenido tratos de veneración, siendo entes importantes asociados con la cosmovisión de la mitología andina, y la costumbre de su presencia y participación ritual continúa en los tiempos actuales, especialmente en los sectores pastoriles del norte chileno. En la comunidad ganadera el concepto del *titi*, gato montés, representa a las deidades de la tierra como el *awatiri*, mientras que el *chullumpi*, ave acuática, representa a las deidades del mundo acuático, tales como el *phuju*, manantial, *quta*: laguna, *jawira*: ríos, etcétera.

CAPÍTULO IV

4.1. Tecnología de crianza de ganados

Para comprender la situación de la sociedad aymara pastoril es necesario revisar los sistemas sociales, culturales y económicos, porque estos antecedentes están asociados con el mundo que les rodea, formando parte de una totalidad estructural andina: la cosmovisión.

Las estrategias empleadas por las comunidades ganaderas tienen una continuidad histórica en el área altiplánica. Aunque las actividades productivas específicas han cambiado significativamente con el tiempo, las comunidades pastoriles han estado esforzándose constantemente en mantener la diversidad en sus intereses económicos que provienen de la crianza de ganado. Por estar envueltos ellos mismos en diversas actividades económicas, las familias pastoriles han mantenido cierta flexibilidad para responder al cambio social y económico y a las condiciones del medio ambiente. Para estudiar el fenómeno de la crianza de ganado, desde un punto de vista cultural relacionado con la economía, es necesario entender el concepto que la misma gente aymara tiene respecto de la crianza de ganado. Es también necesario examinar cómo ellos operan en sus marcos socio y geoculturales, dentro del sistema de organización del ecosistema andino.

El ganado, *uywa* en aymara, es definido por la sociedad aymara como una unidad de agrupación de animales por especies y sexos. El *uywa* existe bajo un sistema complicado de crianza y cuidado permanente por parte de la gente. La denominación *uywa* está compuesta principalmente de llama, *qawra*, y alpaca, *allpachu*; el ganado también incluye ovejas y vacunos andinos –si existen– incorporados al área andina.

El ganado le pertenece a la comunidad, distribuido de acuerdo con el mecanismo de propiedad aymara. Simbólicamente, la crianza de ganado está supeditada a las creencias andinas y a los poderes sobrenaturales (deidades). El *uywa* es criado con la tecnología tradicional desde los tiempos precolombinos hasta nuestros días (Lumbreras, 1981: 75; Flores-Ochoa, 1979).

CHUPIKILA, Wayñu Canción de alpaca Recopilación y trascripción M. Mamani







De acuerdo con la literatura especializada, y como ya se ha planteado, el ganado andino lo conforman dos especies de las cuatro de las familias de camélidos, las que son clasificadas taxonómicamente como sigue:

Familia	Término aymara	Término español	Término científico
Camélidos	qawra	Llama	lama glama
Alpaca	allpachu	alpaca	lama paco Paqu

Antes de la llegada de los españoles la población andina se extendía sobre toda el área del Imperio Inca; vale decir, por toda la zona andina, desde la parte sudeste de Colombia, pasando por la central del Ecuador, por la sierra y el altiplano del Perú, el altiplano occidental de Bolivia, por el noreste de Chile, y noroccidente de Argentina y con evidencias del área amazónica de Brasil.

La ganadería andina en general, y la aymara en particular, corresponden a la llama y la alpaca por excelencia, especímenes denominados, en términos técnicos del campo veterinario y antropológico, como "Camélidos Sudamericanos Domesticados". Actualmente, los camélidos sudamericanos ocupan la misma zona desde los tiempos prehispánicos, es decir, de antes de los últimos cinco siglos, tal vez en diferente densidad. En Chile, los animales andinos están ubicados en el área norte, a una altura de 4.000 a 4.600 msnm, en las provincias de Parinacota, Arica, Iquique, y Antofagasta; en esta última zona incluye la cultura diaguita o atacameña, que forma parte de la cultura andina, con características y rasgos iguales a las aymaras y quechuas y con su correspondiente ganadería de camélidos, los que, a

pesar de la tecnología moderna, continúan siendo de importancia en la economía andina chilena como es indicado por Martínez, 1976; Kessel, 1980; y Mamani, 1996.



Lámina 9

El área de estudio, la provincia de Parinacota, a una distancia de 170 a 200 km del área costera, es el lugar apropiado para la crianza de ganados de camélidos.

En primer lugar, es el principal hábitat de la llama y la alpaca. En segundo lugar, no solo tiene importancia como pastizal para la crianza de ganados, sino también ofrece un espacio apto para el bienestar de animales andinos silvestres como la vicuña y el guanaco. Finalmente, ya que el uso de la tierra es solo para pastizales de animales, no produce ningún producto agrícola, pero no hay limitación para el movimiento de los animales camélidos dentro del área altiplánica. Estas características indican por qué el área es apta para la crianza de estos animales andinos. El desarrollo de ganado andino puede ser solo destruido por un *Mach'a Mara*, año de sequedad (Palacios, 1988). La crianza de ganado está íntimamente asociada con el medio ambiente cíclico del altiplano, en donde la gente aplica para ello la tecnología tradicional aymara.

4.2. Tiempo y espacio

De acuerdo con la percepción de tiempo y espacio en la sociedad aymara, el tiempo está dividido en dos grandes estaciones con dos intervalos. Pero antes de discutir este tópico, es necesario señalar la percepción aymara sobre el tiempo pasado, presente y futuro, por ejemplo:

Nayra pacha Tiempo y visto (pasado)
Jachha pacha Tiempo y actual (presente)
Qhipa pacha Tiempo y detrás (futuro)

Nayra Pacha: significa que el tiempo pasado está delante de uno; es decir, la experiencia ha sido vista por el humano, por tanto las cosas pasadas han sido experimentadas. Por otra parte, el futuro está detrás de uno, y no está experimentado todavía (Hardman, 1981):

Maymara	año pasado
Jichha mara o jichhpacha	año actual
Qhipa mara o qiphapacha	año próximo

Al mismo tiempo, esta gran división de tiempo está subdividida en tiempos cortos, asociados con el calendario cíclico de la vida ganadera, y está también enlazada con el medio ambiente agrícola del área. El ciclo anual de trabajo comienza con el *Thaya pacha*, estación helada (invierno), y concluye en mayo de cada año, con la culminación del trabajo cuando termina el *jallupacha*, la estación de lluvias. Para esta etapa anual, de acuerdo con la estructura espacial aymara y tecnología ganadera, la gente andina mantiene varias casa-habitaciones en el mismo espacio altiplánico, así como habitaciones adicionales del área agrícola, ubicadas en las inmediaciones de la cordillera, a una altura de 3.000 metros sobre el nivel del mar (Murra, 1975).

4.3. Distribución territorial

El sistema de trashumancia horizontal marca otra de las características de la crianza de ganado dentro del altiplano chileno. Las actividades comerciales y socioculturales de una comunidad andina están dadas por la mantención de tres tipos de habitaciones en diferentes lugares, y obedecen a la estructura y tecnología del desarrollo ganadero del altiplano chileno.

a) *Marka*, **pueblo**, es el poblado más grande del área andina, en donde la mayoría de la gente tiene una casa-habitación y en el que vive o se reúne una gran cantidad de gente que pertenece a ese pueblo, antes *Ayllu*, probablemente de tiempos preincas, y donde se ubican la escuela, la iglesia y las oficinas de gobierno, como sucede en poblados como Caquena, Parinacota y Guallatire. Cada pueblo está compuesto de seis o siete estancias.

- b) **Estancia**, también llamado *Jach'a uta*, casa grande o casa principal, es el sitio de permanencia principal de la gente aymara, en donde permanece el mayor tiempo. En cada estancia conviven de 25 a 30 familias, las que usualmente están interrelacionadas. Se cree que la estancia actual corresponde al antiguo *ayllu*. Además de la estancia, cada familia posee un Anta o Cabaña.
- c) Anta o Majada, es un pequeño caserío temporal que se ubica a una distancia alejada del poblado principal. El Anta pertenece a una sola familia, propietaria del predio, que se instala temporalmente para el cuidado de la manada de animales. La realidad sociogeocultural y económica exige a las familias aymaras pasar largo tiempo fuera de su casa principal, la estancia o Jach'a uta. En otras palabras, de acuerdo con el sistema andino, la gente aymara usa la totalidad del espacio de su jurisdicción, aplicando todas las posibilidades que la naturaleza ofrece. Por tanto, ellos viven en intervalos de dos ciclos estacionales en la Estancia y en el Anta, usualmente ubicados bastante alejado del Marka (ver esquema).

Anta	Estancia	Anta Estancia MARCA Estancia	Estancia	Anta
		Anta		

Distribución de territorio pastizal.

En esta área la gente ganadera se mueve alrededor de su entorno de acuerdo con sus necesidades en la crianza de animales y con la tecnología que ellos emplean (Floreo-Ochoa, 1979; Guerrero, 1986). Con el fin de obtener la ventaja del forraje para animales, la gente ganadera está en constante movimiento entre la estancia y el anta. En las estaciones secas o *Thaya pacha*, la familia ganadera pernocta mayor tiempo en el *Anta*, o caserío de pastores, ya que no hay nacimiento de crías de llamas, y los lugares pastizales de la estancia son reservados para otras estaciones, cuando es el tiempo del nacimiento de crías de animales. Es en esta época cuando los animales necesitan un mayor cuidado y protección ante el peligro que representan los animales depredadores, por tanto la labor se hace más dura y se necesita más gente para los trabajos en este tiempo de lluvia; en otras palabras, el cuidado del ganado se hace más duro, en contraste con la estación seca, *Thaya pacha*.

Actualmente, los períodos entre las estaciones secas y lluviosas también demandan mayor trabajo, porque los animales deben ser trasquilados antes de la estación de lluvia. Después los animales ya están engordando y son aptos para la venta. El uso de lugares pastizales es planeado de acuerdo

con las estaciones, que otorgan naturalmente mayor abundancia de pasto forraje para los animales.

Tiempo	Lugar estacional	Pasto estacional
abril-mayo	Anta	Abundancia de pasto
junio-agosto	Estancia	Reserva de pasto
septiembre-noviembre	Anta	Reserva de pasto
diciembre-febrero	Estancia	Producción de pasto

Esta planificación puede cambiar de acuerdo con el tamaño y la variedad del ganado. Es importante señalar que en el altiplano chileno la gente usa la siguiente terminología hispánica:

Llama	Llama hembra
Llamo	llama macho
Alpaca	alpaca hembra
Alpaca	alpaco macho

4.4. Fertilidad de los ciclos ganaderos

Existen varias tecnologías andinas para la crianza de animales camélidos, directamente relacionados con los ciclos estacionales del año y también asociados a la simbología, dentro del sistema de la mitología religiosa. En la llama, por ejemplo, la preñez dura de 11 a 12 meses, y el nacimiento de crías debe ser planeado para la estación templada; es decir, en la estación de lluvia (enero a febrero).

Engendro de animales (pareo)

Debe ser planeado y controlado; por tanto, los llamos machos están siempre separados de la manada de hembras.

Llamas hembras

Son las que van a dar nacimiento a las crías. Deben ser seleccionadas. Generalmente de 2 a 3 años de edad ya están aptas para engendrar y pueden parir a los once o doce meses de gestación, pero la gente andina controla el ciclo del animal para que logre parir una vez cada dos años. Por ejemplo, si una familia posee 450 cabezas de llamas hembras, solo cien ejemplares deben ser seleccionados y el resto será reservado para los años siguientes. Cien de ellas serán reservadas para la parición de los años siguientes, alrededor de cien para la venta o engorde para comerciarlas y

así atender los gastos familiares, y otros cincuenta ejemplares, son los más viejos que ya no son aptos para la parición. Este ordenamiento cíclico ha demostrado ser un eficiente sistema de crianza de ganado.

Alpaca: el sistema de crianza de alpacas es similar al de las llamas. Por ejemplo, si una familia posee 350 alpacas, el procedimiento es similar a los ya usados en el sistema anterior. Si una familia tiene solo cien alpacas, entonces el Jañachu (animal reproductor) se emplea en el sistema. Se eligen cuatro o cinco alpacas machos con ciertas características especiales como el color, tamaño, etc., los que serán los reproductores y se quedarán con la manada de alpacas hembras o tama. En otras palabras, Jañachu significa "animal reproductor que engendrará a las alpacas hembras", en forma libre pero dentro de una temporada. El período de la parición de alpacas es el mismo de las llamas, porque es el período de impulso sexual de ambas especies (Floreo-Ochoa, 1979). De cien alpacas hembras, el número de productoras será en promedio de 25 a 30 cabezas. El resto de alpacas machos son castradas y destinadas a la producción de lana.

Ovejuno: la reproducción de ovejas se ordeña por medio del *payrillu* (animal reproductor de oveja), sistema que consiste en elegir de tres a seis corderos como animales reproductores, también por sus características: el color, tamaño, etc. El resto es castrado. Así como en el sistema de las alpacas, los machos engendran libremente a las ovejas hembras dentro de un período de gestación sexual de los animales. La parición de las ovejas se da en el período de invierno (*Thaya pacha*), diferente al de los animales camélidos, en un tiempo difícil para su cuidado por la crueldad del clima.

Vacuno: en el rebaño de vacunos solo se necesita un toro para el engendro de las vacas. Generalmente la familia posee de cuatro a seis vacunos, de estos una o dos vacas son parturientas anualmente. Por esta razón, cuando una vaca está preñada, necesita extremo cuidado durante ese período. En la actualidad hay poco animal vacuno, debido a que la gente aymara mantiene un constante movimiento entre el altiplano y la ciudad, por lo que no puede dedicar un cuidado adecuado a las vacas. Sin embargo, en sectores de la precordillera aun se mantiene la crianza de estos animales, porque constituyen una parte importante del ingreso económico de los habitantes de esos lugares.

4.5. Fuente económica familiar

Teniendo en claro que la crianza de animales es la fuente central de los ingresos económicos de la comunidad aymara en el altiplano chileno, esta se complementa con otras actividades como el comercio, la artesanía, trabajos temporales, etc. Aunque la economía no es el tópico de este estudio, es necesario examinar algunos puntos básicos que están

directamente relacionados con las actividades socioculturales que forman parte del sistema de la cultura aymara.

En resumen, la llama y la alpaca, tanto en la Antigüedad como en la actualidad, constituyen la principal fuente de ingresos en la economía de la sociedad aymara del altiplano chileno, complementada por supuesto con la crianza de ovejas y el tradicional comercio, seguido por pequeñas crianzas de vacunos. La llama, en décadas anteriores, era comercializada por medio del sistema de trueque (intercambio) entre la gente de los valles bajos (Lluta, Azapa, Camarones y Codpa) y por la precordillera (valles altos), a cambio de maíz y productos frutales. Hace alrededor de dos décadas fue autorizada legalmente la venta la carne de llama y alpaca en las ciudades, como Arica, al igual que todos los productos de los valles y de otras zonas.

Hace dos décadas, con la apertura de caminos vehiculares a casi a todos los lugares rurales andinos de la zona, cada familia, gracias a la venta de sus ganados, ha logrado adquirir vehículos motorizados: camionetas, camiones, etc., lo que les permite usar un sistema más eficaz para trasladar y comerciar sus productos de animales en la ciudad. En muchos casos, la compra de vehículos tuvo como consecuencia la reducción en la crianza de animales en los poblados. Esto, sumado al incremento de la migración hacia las ciudades ha traído, inevitablemente, efectos negativos para la actividad ganadera. De hecho, algunos pobladores ya no querían dedicarse a este trabajo, pero finalmente, al sacar conclusiones, ellos mismos han determinado que los vehículos motorizados les han ayudado a incrementar sus ingresos económicos, en lo relacionado con la ganadería.

Con el empleo del sistema de reservas, la familia aymara ha ido ganado terreno en el campo del comercio, lo que ha sido favorecido con su adaptación al uso de vehículos motorizados.

La alpaca es la principal productora de lana y carne. La lana de alpaca, por su alta calidad y mayor valor económico, es muy preciada y bien cotizada en el comercio, tanto como en el campo social y el cultural (Mamani, 1985). El comercio de lana de alpaca es uno de los mayores responsables de los incrementos en la economía (Guerrero, 1986; Flores-Ochoa, 1979). La carne de alpaca, además de ser muy usada en las casas de los mismos habitantes andinos, es comercializada en las ciudades y es muy solicitada por su alto poder nutritivo y su calidad superior.

Ovejuno: antiguamente las ovejas y los corderos eran vendidos en las ciudades, pero no en forma de *chalón*, sino de carne por kilos. La lana de oveja sigue siendo usada para la confección de textilería, en color natural y teñido, para fines de artesanía familiar y comercial, pero en cantidad muy reducida en este último aspecto. El trabajo textil se refleja en los colores del vestuario altiplánico, que es muy colorido, especialmente el que usan las mujeres. En el ritual de marcación y decoración de

animales, la lana de oveja teñida es la preferida, porque se puede teñir más fácilmente.

Vacuno: por su escasez en la zona altiplánica, los animales de vacuno son criados solo para fines comerciales, muy poco para el consumo doméstico. También complementan el ingreso económico de la familia aymara.

4.6. Rituales de la ganadería andina

Llama para deidades acuáticas y tierras, y santos patronos.
Alpaca para deidades acuáticas y astrales, y ancestros difuntos.
Oveja para salud humana y algunas deidades, así como para santos
patronos y difuntos.

Una de las tareas y obligaciones más importantes de la familia aymara, en tiempos modernos, es la educación de los niños, para ello asignan una parte importante de sus ingresos económicos tradicionales, especialmente cuando los niños deben continuar estudios de educación secundaria en las ciudades o pueblos más populosos, como es el caso de Putre, que cuenta con Liceo (Educación Secundaria). Quedando muy distante del lugar de origen de la familia aymara, los gastos en que deben incurrir son altos, considerando la vida modesta que la mayoría lleva, debido a que han debido adquirir propiedades adicionales en las ciudades.

Color y rasgos de ganado: el color es otro de los aspectos relevantes en la percepción del mundo aymara; no solo como color en sí, sino como un aspecto asociado a la cosmovisión aymara (Hardman, 1981). Los colores de la tierra, de los cerros, de los bofedales, etc., son importantísimos en el mundo aymara. Estos colores forman parte del valor paisajístico del sector o del medio ambiente andino, y tienen mayor importancia cuando penetran en el mundo de los animales; por ejemplo, los colores de las aves, de la vicuña, de los roedores, etc. El mundo de colores de los camélidos es evidente: primero, un solo color, y segundo, combinados (ver glosario). Para ubicar y designar a las llamas, al igual que a las aves, las codifican según su color, considerando sí que ellos intercambian el color entre llamas y aves, especialmente en combinaciones de colores. Por ejemplo, la *wallata* (ganso andino), toma el nombre por bicolor (blanco y negro) y las llamas con el mismo combinado se designan wallata. Las combinaciones de colores de las aves son asimilados a los colores de llamas, que son: qillwa, chullumpi, kunturi, etcétera.

CAPÍTULO V

Importancia de la lengua vernácula en los ritos andinos

5.1. Función de la lengua aymara

Desde los tiempos preincas al presente, los idiomas aymara y quechua han sido las lenguas naturales de la sociedad de los Andes de Sudamérica (Torero, 1972; Hardman, 1985). El idioma es uno de los miembros de la familia lingüística *Jaqi Aru* (Hardman, 1972), y en este caso abarca una amplia zona del área andina, que incluye la parte occidental de Bolivia, el sur del Perú (Hardman, 1989; Briggs, 1976) y el norte de Chile (Mamani, 1985).

El número de hablantes aymara en el área andina se calcula aproximadamente en cuatro millones (Hardman, etc. 1988). En el norte chileno asciende a 50.000 hablantes, incluyendo las provincias de Parinacota, al interior de Arica e Iquique y Calama (Mamani, 1973, 89). Hoy, la comunidad aymara se desplaza fácilmente entre la zona cordillerana y las zonas del norte de Chile, tanto en las áreas rurales como en las urbanas; por esta razón, podemos afirmar que la población andina chilena es bilingüe: se expresan en aymara y en castellano.

Es muy difícil calcular exactamente el número de aymara-hablantes en el área andina chilena; sin embargo, se puede aproximar a un número de 70.000, tomando en consideración a los hijos y descendientes residentes en los valles bajos y en las áreas urbanas de la región de Arica y Parinacota y de Tarapacá. La mayoría de la gente joven radicada en áreas urbanas dice: "Yo no sé hablar el aymara, pero lo entiendo". Esto significa que, al entenderlo, también lo pueden hablar o, a lo menos, aprenderlo en breve o recuperar esa lengua de sus antepasados y de muchos de sus congéneres. Muchos han emigrado hacia el área urbana, pero la mayoría de ellos se desplaza constantemente entre el altiplano y la costa o áreas urbanas, por razones comerciales o educacionales de sus niños u otras. Indudablemente, la mayoría reside en forma permanente en los lugares de origen, especialmente los adultos, quienes mantienen sus culturas

ancestrales y su lenguaje, por lo que continúan usando su propia lengua en su vida diaria y sus transacciones comerciales. La lengua aymara tiene especial importancia y toma su posición en el desarrollo de las ceremonias rituales. La lengua aymara es uno de los elementos que preserva mejor la cultura andina.

Lengua oficial de Chile: la lengua oficial de Chile es el castellano, aprendido y hablado en todo el territorio nacional, tanto legal como culturalmente. Todo ciudadano chileno debe manejar el castellano. Esta realidad por supuesto que va tendiendo a diezmar el uso de la lengua materna de los aymaras en el área chileno-andina. Afortunadamente en los últimos tiempos se está tendiendo, mediante diversos programas y proyectos, a la recuperación de las diversas lenguas indígenas de Chile, especialmente por medio de CONADI, la Corporación de Desarrollo Indígena que, en el caso que nos interesa, ha impulsado la enseñanza de la lengua aymara.

Lengua materna: la lengua materna de la sociedad andina chilena es la aymara, incluida en el sistema de vida andina y en las escuelas, aunque necesariamente obligada a adaptarse a la lengua española en su vida cotidiana, en una mixtura de la cultura occidental que, así, convierte a esta zona en una sociedad bilingüe (Mamani, 1982).

5.2. Sistema de cada lengua

Cada una de las dos lenguas, aymara y español, habladas por la sociedad aymara-chilena tienen sus propios sistemas y estructuras lingüísticas, lo que difiere completamente entre una y la otra, y tienen funciones paralelas con algunos préstamos en forma recíproca (Hardman, 1989), como en todas las lenguas en contacto. Aunque las dos se distinguen por el hecho de tener uso práctico, en los hablantes producen interferencias sus estructuras gramaticales, y por tanto hay una tendencia a adaptar el esquema gramatical del castellano a los cánones y categorías lingüísticas del aymara, lo que erróneamente algunos estudiosos denominan "mal castellano".

Lengua regional: la lengua aymara se debe considerar como la lengua regional, porque cubre una vasta extensión de población chilena; y aunque en su habla cotidiana se observa una disminución por diferentes fenómenos, persiste en la actualidad con todas sus cualidades lingüísticas.

Amplitud de comunicación: para comunicarse dentro de la sociedad aymara, la gente andina utiliza el castellano en ambas áreas: urbana y rural. Desde este punto de vista, la adquisición del español ha sido de suma importancia para la comunidad aymara, de manera que sus miembros pueden comunicarse sin muchos problemas con otras poblaciones.

Alcance internacional

La lengua aymara tiene importancia internacional, porque es común para la población andina de Bolivia, Chile y Perú (Hardman, 1988). Es la lengua usada comúnmente en los aspectos sociales, culturales y económicos, teniendo gran movimiento lingüístico tanto en las áreas urbanas como en las rurales, en los diferentes pisos ecológicos de cada una de las regiones andinas. Para comunicarse con las oficinas oficiales, instituciones de salud y comerciales, la gente andina debe usar la lengua castellana, porque el poder político, prestigio social y transacciones comerciales se concentran en las ciudades. En este contexto, el rol del castellano es de primera importancia.

Sociedad andina

Dentro de la sociedad andina el uso del aymara es más común que en las áreas urbanas, porque es hablado en la vida diaria entre los miembros de una familia, inclusive dentro de una comunidad. En el altiplano y ciudades del norte chileno la gente habla ambas lenguas: aymara y castellano. En este punto se observan algunas interferencias gramaticales cuando los niños aprenden la segunda lengua en forma inadecuada (Mamani, 1982).

El sistema educacional de Chile está diseñado en la lengua oficial para todo el país, por lo que la lengua regional o de minorías étnicas no se incluye en las escuelas primarias ni secundarias. Por esta razón, los niños andinos tienen algunos problemas en el aprendizaje del castellano (Mamani, 1982; Briggs, 1985). Por otra parte, los profesores que ejercen en las escuelas rurales no están preparados para la enseñanza de la comunidad de manera bilingüe e intercultural. Por eso, en algunas localidades del área andina se observan serios problemas en la enseñanza de las lenguas.

Literatura: una de las funciones más importantes de la lengua aymara ha sido la mantención de la literatura tradicional andina, que se desarrolla oralmente de generación en generación por medio de historias, cuentos, mitos, leyendas, canciones, etcétera.

5.3. Lengua y religión

La gente andina tiene su propio sistema de creencias llamado "Religión Andina", en donde la lengua aymara juega un rol especial para el desarrollo social y cultural asociado a la religión. Por ello, cada una de las actividades formales debe comenzar con una ceremonia ritual y cada acontecimiento de la naturaleza o fenómenos naturales son complementados con eventos rituales. Mediante los rituales se intenta encontrar el equilibrio o ajuste

entre la comunidad y la naturaleza que circunda el espacio territorial. Hay que tomar en cuenta que la lengua ritual, que además es usada con música o con tonos especiales (paralingüístico), es muy diferente a la lengua cotidiana, hablada fuera del contexto ritual. Por el hecho de practicar dos culturas, la sociedad andina está catalogada como interculturalidad entre el mundo andino y el occidental. Por eso ellos practican paralelamente la religión andina con todas sus estructuras y sistemas, y además la católica, con sus características y sistemas. Esa realidad es el sincretismo religioso.

5.4. Enseñanza de la lengua aymara

Antes de la década del 70, la lengua aymara era totalmente ignorada por la comunidad nacional y las instituciones oficiales de Chile, ya que quienes hablaban la lengua aymara eran considerados de nacionalidad boliviana o peruana o eran "gente retrasada". Además, la lengua aymara había sufrido un notorio desprestigio regional y nacional. Solo después de esa década hay mayor atención al aymara, cuando el autor, con la abierta disposición de la Universidad del Norte, sede Arica, inició la enseñanza de esta lengua vernácula, despertando cierto interés en su conocimiento. Desde entonces se ha continuado dictando clases de lengua aymara en la Universidad de Tarapacá, como asignatura de formación general abierta para todas las carreras universitarias, dentro del área cultural andina, y en la Universidad Arturo Prat de Iquique, UNAP.

5.5. Aspectos fonológicos

a) Fonología: el primer trabajo acerca de la fonología de la lengua aymara fue hecho por Martín-Barber en la *Gramática básica de aymara* (en Hardman, 1988), preparado durante los años 1969-1974 y publicado en español en 1988, por ILCA. Luego, la variación de sistemas fonológicos fue estudiada por Briggs (1976). Estos trabajos se constituyen en fuentes valiosas para nuestro trabajo.

Las características fonológicas del aymara hablado en Chile difieren de los de Bolivia y de otras partes. Por ejemplo, tenemos un sonido que difiere de otras partes, el velar nasal, simbolizado /nh/ por el autor en su trabajo preliminar (1973) y luego en el trabajo de Briggs (1976) y de Hardman en lengua Jaqaru (1983).

5.6. Aspectos morfológicos

b) Morfología: en la actualidad hay un solo trabajo serio de morfología del aymara, logrado con muchos años de trabajo por la Dra. Hardman, quien ha profundizado en el desarrollo de la estructura de esta lengua muy profundamente. Ella ha continuado el trabajo con estudiantes como Lucy Briggs, J. D. Yapita, Juana Vásquez, y otras. De este preliminar trabajo han surgido muchos otros. En el área andina de Chile no encontraremos trabajos de lengua aymara, con excepción de materiales de enseñanza para cursos y trabajos preliminares desarrollados por el autor, con propósitos de enseñanza en la Universidad del Norte, Arica, y posteriormente en la Universidad de Tarapacá. En los últimos años se observa con interés la excelente labor pedagógica de algunos académicos en el estudio lingüístico del aymara, como el Dr. Enrique Díaz, de la Universidad Arturo Prat de Iquique, y la Dra. Victoria Espinosa, de la Universidad de Tarapacá.

5.7. Postulado lingüístico

El concepto de postulado lingüístico se refiere a la idea que penetra e influye al modelo sistemático del aymara. De acuerdo con los estudios de la doctora Hardman (1972, 1978), en el aymara, uno de los principales postulados lingüísticos distingue dos categorías: humano y no humano. Agregamos, por nuestra parte, una tercera categoría, que es *objeto*. Entonces, podemos distinguir tres categorías para el verbo llevar:

a) Humano	b) No humano	c) Objetos	
Irpaña	$jikha\~na$	$apa ilde{n}a$	

Oraciones:

Humano: khä utara, jisk'a kullakam irpama.

(lleve a su hermanita a esa pieza)

No humano: Khä qulluru, uka qawra jik'ama.

(lleve esa llama al cerro)

Objetos: khä Kisinaru, aka phuku apama.

(lleve esta olla a la cocina)

Modelo etnosemántico: una característica relevante en la estructura aymara es la variedad de la categoría verbal. El ejemplo que se describe precisamente funciona con uno de los verbos asociados con el mundo de la ganadería andina, el verbo llevar, que involucra el movimiento de rebaños y que combina con diferentes sufijos que indican las acciones de acuerdo con la acción:

Verbo anakiña (llevar animales en grupo)

Ana.ki.ña llevar animales en manada de un lugar a otro.
Ana.Kipa.ña llevar animales en manada pasando sobre el monte.
Ana.qa.ña llevar hacia abajo animales en manada, descenso.

 $Ana.nta.\tilde{n}a$ llevar manada de animales al corral.

Ana.nuqa.ña llevar manada de animales dejándola en un lugar.

Ana.rpaya.ña llevar manada de animales al campo.

Ana.ra.ña mover manada de animales de un lugar a otro.
An.su.ñu llevar manada de animales hacia fuera del corral.

 $An.xata.\tilde{n}a$ llevar manada de animales sobre otra manada para los

propósitos de pastoreo.

Ana.nta.ña llevar dentro del corral rebaño de animales.

An.jata.ña llevar cruzando un río o quebrada. An.thapi.ña reunir manada de animales en un lugar.

El área geográfica de los Andes es muy amplio y variado, por esta razón existe un uso variado del aymara, con diferencias en categorías fonéticas, morfémicas y léxicos.

La lengua aymara en Chile necesita ser investigada colocando especial énfasis en su paradigma estructural y semántico. Ya que este estudio solo registra la estructura ritual y los elementos que la circundan, estas necesidades no son posibles de alcanzar de esta manera preliminar. Aunque algunas características de descripciones lingüísticas se incluyen, lo que puede llevar a que este estudio puede servir de base para otros más minuciosos. Así como se ha indicado anteriormente, la situación de la comunidad del área andina de Chile se encuentra en rápido proceso de cambios, por influencias de agentes exógenos, lo que ocurre también lógicamente con la estructura de la lengua española, como también por evolución natural con la sociedad aymara. Por tanto, es de urgente necesidad emprender el estudio lingüístico aymara desde un punto de vista estructural y lexical, considerando la variedad lexical existente. El rol del sistema lingüístico es de primera importancia para clarificar las evidencias detectadas mediante este trabajo.

CAPÍTULO VI

6.1. Significado y sistema de marcaje y floreo de ganados

La marcación de ganado es uno de los ritos que se han conservado con mayor autenticidad, desde tiempos precolombinos hasta los actuales, con todo su poder ancestral, su significado simbólico y su especial connotación en la estructura social, lo que está fundado en los principios filosóficos del mundo aymara. El marcaje y decoración de ganado (llama, alpaca, oveja y vacuno) es una de las manifestaciones simbólicas más relevantes de la sociedad aymara, y tiene la finalidad de realizar el recuento y la afirmación de la propiedad individual del núcleo familiar: esposo y esposa. Su celebración se realiza en enero o febrero de cada dos o tres años. Se exceptúa el período de celebración de ovejas, la que ocurre con variaciones de sector en sector.

En el ritual *Uywa K'illpha* se evidencian dos entes simbólicos de la naturaleza que conciernen a la crianza del ganado, entes que son venerados con mucha reverencia: *Uywiri* (protector), deidad de la tierra, y *Samiri* (productor), deidad hídrica o del manantial. Ambos son considerados como *Awatiri* (pastor o cuidador), y dentro de esta última categoría se considera también al representante de la vida real: el humano.

6.2. Mitología de Uywiri

Ciertos cerros y montañas con características especiales son considerados deidades o protectores del ganado (Martínez, 1976; Mamani, 1985; Harris, 1988). Estos físicamente son visibles e inmediatos a la percepción humana, pero son a la vez entes simbólicos, abstractos e imaginarios. Ambos atributos morfológicos y simbólicos hacen a los cerros merecedores de la categoría de *Uywiri*, dicho en aymara, y *Wamani*, en quechua (Isbell, 1978).

Los elementos simbólicos se encuentran directamente vinculados con la música y la danza y además con mitos y leyendas que caracterizan el mundo geográfico. Por ejemplo, el topónimo *p'usiri qullu* significa literalmente "cerro soplador", porque el término *phusiri* viene del verbo

Lámina 10



Rito principal de marcaje con hojas de coca. Foto: M. Mamani.

Lámina 11



Adornando a las llamas durante el rito. Foto: M. Mamani

phusaña "soplar", y la conjugación de la raíz del verbo /phus/ más el sufijo nominal / -iri / forman la acción de "soplar". Por tanto, phusiri qullu, simbólicamente es "cerro ejecutante" o "cerro músico". Del mismo modo, los elementos de la naturaleza como piedra, colores de la tierra, etc., se caracterizan formando algún objeto asociado con instrumentos musicales; por ejemplo: wankarani. El sustantivo Wankara (instrumento de percusión) más el sufijo posesivo /-ni/ forman el significado "poseedor de wankara" (Mamani, 1984). Estos topónimos indican la estrecha relación de la música con el mundo geográfico y la wifla o wantirola (bandera blanca que representa a la nieve).



Lámina 12

Mujer aymara y banderola blanca. Foto: M. Mamani.

Awatiri de ambas categorías reciben especiales cultos y homenajes durante el desarrollo del ritual *Uywa K'illpaña*, siendo además magnificados mediante la música y el canto.

Durante el desarrollo de la ceremonia las deidades protectoras del ganado son especialmente veneradas, aunque también están expuestas a ser reprendidas por los *tamani* (propietarios del ganado). Solo en esta ocasión los propietarios pueden pedir informe de las tareas hechas durante el año a ambas categorías de *Awatiri*, por medio de la música, la danza y el drama, estos actúan como elementos de comunicación. En caso de que los protectores o pastores hayan fallado en el control adecuado de los animales, los *tamani* pueden manifestar sus expresiones de protesta. En caso de pérdida o disminución de animales, por cualquier causa, los *tamani* pueden obligar a las deidades a reponer los animales disminuidos.

Mitología de manantial (*Phuju*): la mitología del manantial (*phuju* en aymara, y *pukyu* en quechua) está directamente vinculada a la reproducción del ganado. En la mitología andina el concepto de *phuju* o manantial ya era muy difundido en el período inca y sigue hasta los tiempos actuales. De acuerdo con los cronistas clásicos y sus seguidores, los incas enlazaban al manantial con el mito de Viracocha (Dios del Universo), y a la vez lo asociaban simbólicamente con la ruta acuática subterránea entre las montañas y el océano Pacífico (Sherbondy, 1982).

Lámina 13

Rito de ch'allta a los ganados Foto: M. Mamani.

En las regiones estudiadas en el norte de Chile, desde Caquena hasta el salar de Surire, el mito del *Phuju* es muy común. En efecto, uno de los mitos más comunes es el *wallaqiri Phuju* (manantial hirviente), que tiene directa vinculación con el mundo ganadero. Los diferentes nombres de manantiales con significados análogos se caracterizan por las formas de expulsión del agua: *Phuxtiri phuju*, "expulsión de manantial". El concepto de *Phuju*, para la gente andina, se vincula con la actividad reproductora de ganado y además está asociada con la riqueza mineral como el oro y la plata. En el conocido cuento del manantial, a menudo se escucha: "Dicen que dentro del manantial o *Phuju* hay una mujer rodeada de oro y plata". Esta percepción está también ampliamente difundida en el mito de *Viracocha*, de origen Quechua.

La presencia de la música, señalada en el párrafo anterior, es evidente y están claramente inscritos los instrumentos musicales relacionados con los metales preciosos. Dentro de los mitos tradicionales a los que está asociada la música con el agua, se encuentra el "sereno" o sirinu (deidad de la música). Este tema o rito es altamente simbolizado en el mundo aymara. Se puede sostener que la música vinculada al mundo acuático ha sido siempre un elemento de suma importancia en la cosmovisión andina. La representación simbólica de la categoría acuática dentro del mundo ganadero es el chullumpi, ave acuática que habita en las cercanías del manantial. Cada familia ganadera posee esta ave embalsamada, que se guarda en un lugar sacralizado de la casa, el que durante el desarrollo del ritual recibe especial veneración mediante la música, y cobra mayor importancia en la ceremonia de clausura o Uywa Samayaña.

6.3. Estructura básica del ritual

La estructura ritual y la secuencia de las ceremonias de marcación obedecen al sistema tradicional de la cultura aymara y, por esta razón, de la estructura andina.

I. Apertura:	Víspera	Preparatoria y apertura del ritual.
II. Desarrollo:	Primer día	Marcación y floreo de llamas y alpacas hembras
	Segundo día	Marcación y floreo de llamos y alpacas machos.
	Tercer día	Marcación y floreo de ovejas y vacunos.
III. Conclusión:		
	a) Samayaña	Resumen y recuento de ganado.
	b) Clausura	Romero-romero, canto, baile teatral y cierre final.

Generalmente la duración del rito fluctúa entre tres y cinco días y puede variar de familia en familia, dependiendo de la variedad y cantidad de animales. El mecanismo estructural y los modelos de una familia o comunidad pueden también influir en la duración de la ceremonia. Debido a intromisiones externas a la cultura aymara, especialmente en lo que concierne a la religión y creencias, se evidencian algunos cambios en el contenido, la esencia y el significado del rito de marcaje y floreo de ganado, aspecto que está en proceso de estudio.

Desarrollo de la ceremonia: la noche del primer día del ritual, denominada Víspera, corresponde a la veneración a los *Uywiri* (deidades de la tierra), los que deben dar el "beneplácito" para iniciar la apertura de la ceremonia, la que se realiza generalmente en el corral de animales o montes más cercanos al poblado, con asistencia de personajes rituales y los propietarios.

Al día siguiente, muy de madrugada, después de reunir los animales en el corral, la comitiva del ritual se desplaza hacia ese lugar para dar inicio a la ceremonia central de *Uywa K'illpaña*. Junto con ello, la música toma, también, su lugar preponderante. Dicha comitiva, seguida por los asistentes, realiza la etapa más significativa de la ceremonia de marcación. Primero, un par de llamas, consideradas "delanteras" (animales líderes), por sus especiales cualidades de conductoras de rebaño o color, son ubicadas delante del mesón ceremonial, donde son marcadas y adornadas con gran solemnidad, realizando libaciones de *ch'alla* y *phawa*. Enseguida, la comitiva ritual, transportando elementos simbólicos como *titi, chullumpi* (banderola), rubrica la ceremonia central dándole realce mediante la música, el canto y la danza.

Por la tarde, una vez concluida la ceremonia central, los animales quedan adornados y engalanados y son "despachados" desde el corral hacia el campo –con gran jolgorio– confundiéndose con el verdor y el florido natural del paisaje. Los animales se alejan del corral dando la impresión de "sentirse satisfechos" por los homenajes y adornos recibidos. Pareciera que estas satisfacciones se reflejan en el corcoveo de las llamas y el jugueteo de las crías al ver a sus madres adornadas con objetos decorativos. Por su parte, los asistentes logran el clímax en la ceremonia mediante gritos de regocijo como ¡Wijway! (¡Viva¡). Una vez concluida la ceremonia principal, la comitiva y los asistentes se trasladan a la casa ritual de los propietarios, portando los elementos simbólicos y la banderola blanca con música y danza colectiva.

Cada una de las canciones del ritual tiene su propio estilo y forma. La canción de desplazamiento, *Wisita-wisita* es cantada en forma de coplas por el "guitarrero" y seguido por los asistentes en coro, en el que sobresalen voces de mujeres que tienden a opacar las de varones. Al llegar a la casa

ritual de los propietarios (cabildo), prosigue la festividad con la comida ritual llamada *Wintisyuna*, que significa "bendición". Con ella concluyen las actividades ceremoniales del día.



Lámina 14



Rebaño de ovejas y corderos. Foto: M. Mamani.

Al día siguiente continúa la celebración del *urqu tama*, "rebaño macho", que incluye solamente ese tipo de animales. La estructura del ritual y la secuencia de las ceremonias se repite, al igual que en los días anteriores. Sin embargo, las melodías y ritmos de las canciones son diferentes y los textos son alusivos a cada especie y género.

El tercer día corresponde la celebración de *uwija tama*, "rebaño de oveja", y *waka qallu*, "rebaño de vacuno" (si la familia los tuviera). Como es descrito en el punto anterior, la estructura y secuencias de las ceremonias son iguales a las de las otras especies de los días anteriores. En algunos sectores, como en la precordillera (serrana), la celebración de las ovejas se realiza el 24 de junio, por la vinculación con los santos patronos de origen hispano-católico.

En términos generales, la estructura y secuencia de la ceremonia de oveja y vacuno son similares a las de los camélidos, solo con pocas diferencias, así como ubicación y tamaño de los corrales y algunos elementos ceremoniales como *q'iru* (vaso de arcilla o madera), que lleva figuras de oveja o vaca. En algunas áreas como en Guallatire, la canción *Toro-torito* es cantada tanto para corderos como para vacunos, ya que ambos poseen cuernos.



Hay una enorme cantidad de elementos rituales y simbólicos que enriquecen la ceremonia de marca de ganado. Estos elementos son hechos especialmente para estos propósitos, así como hay decorados con lana teñida y floreo artificiales, las que dan un sentido simbólico muy profundo a las decoraciones rituales, que están agrupadas por diferentes categorías de similar aspecto y funciones.

6.4. Parafernalia técnica de crianza

Implementos rituales y decorativos

Por su alto valor en el campo tecnológico de la crianza de camélidos, los implementos técnicos de la crianza de camélidos, llamas y alpacas tienen su importancia en el manejo de los animales, y contribuyen a fortalecer e incrementar la reproductividad de los mismos. Asimismo, reciben libaciones de licores y aspersiones de hojas de coca.

T'ika wiska. Cordel de lana, es un cordel trenzado de lana de llama o alpaca que mide generalmente 6 o 7 metros de largo y 2,50 cm de grosor. La *T'ika wiska* sirve para atrapar laceando la llama y alpaca por el cuello, y es construido con 2 o 3 colores naturales de lana, dando un aspecto de flor. De allí toma su nombre de *T'ika* (flor).

T'ika Q'urawa. Honda de lana, es una honda trenzada de lana de llama que se decora artísticamente con colores teñidos artificialmente. La *Q'urawa* mide de 1,50 a 2,00 metros, de acuerdo con la edad de los pastores. Las partes finales de la honda son delgadas y la parte central es gruesa y lisa, con adornos. La honda sirve como apoyo al pastoreo de animales camélidos, para tirar piedras en su control. Es considerada como un elemento importante por la gente del área pastoril.

Tika chaku. Cordel de lana, es un cordel ritual de lana de llama torcida, que mide aproximadamente dos metros de largo y dos centímetros de ancho. El *Tika chaku* sirve para amarrar individualmente la llama y la alpaca. Se denomina *yapiña* en Aymara, y es bellamente decorada con lana teñida. Su construcción es muy simple, de lana torcida de alpaca o llama en colores naturales, que tiene su particular importancia porque en ambos terminales o puntas se le forma la figura de una cabeza de llama con adornos, que lleva aros en las orejas.

El chaku de uso diario es construido sin mucha decoración como el chaku ritual. Por esta razón, su denominación Tika chaku, cordel decorado. Los elementos pastoriles de uso diario se llaman simplemente wiska, chaku y q'urawa. Tika, fuera del contexto ritual es floreo o capullo de flor; en el contexto de la crianza de ganado Tika es decoración para los propósitos de ritos.

El ritual de marcación y floreo de ganados andinos posee una variedad de elementos técnicos, decorativos y simbólicos, que complementan el proceso ceremonial.

Elementos decorativos de lana teñida: Elementos de la naturaleza, arbustos, pajas: Flores y frutos naturales de todo tipo: Utensilios de arcilla, madera, jarros, platos:

Chimpu, anku Tùla, waylla Phaqalli, etc. Q'iru, Chuwa Animales y figurillas de aves o felinos Chullumpi, titi Indumentarias tejidas de lana de color. Awayu, llijlla

Los elementos rituales están agrupados por categorías, funciones y decoraciones que cumplen objetivos específicos en el proceso de la ritualidad de animales camélidos.

6.5. Categorización de implementos rituales

a) Categoría de la indumentaria

La indumentaria ritual tiene suma importancia porque identifica a los personajes y caracteriza la personalidad de cargos tradicionales, como los *tamani: dueños del ganado*, quienes deben vestirse con poncho ritual, el hombre, y con manta ritual las mujeres.

Awayu: manta bellamente diseñada y tejida en 4 estacas por mujeres aymaras, se usa para cargar elementos de decoración y otros elementos rituales.

Wistalla o ch'uspa: es un pequeño bolso tejido de lana natural y de color; sirve para llevar la hoja de coca. Usado por hombres adultos para intercambiar los parabienes.

Tari: una pequeña mantilla tejida con adornos, que contiene hojas de coca para la mujer.

b) Categoría de utensilios rituales

Qullqi wasu: vaso de plata que se usa para brindar con licores tradicionales, especialmente con alcohol y para libaciones en las ofrendas a los entes tutelares.

Qullqi platu: plato de plata que se usa para recibir la sangre de la llama sacrificada como ofrenda a las deidades tutelares.

Q'iru wasu: vaso de madera que se usa para las libaciones y el brindis en las ceremonias rituales más importantes.

Q'iru platu: plato de madera o *chuwa*, que se usa para llevar y ofrendar con chicha de maíz.

Tinaja: tiesto de arcilla que se usa para almacenar el licor tradicional de chicha de maíz.

K'usa: chicha de maíz para libaciones y brindis a los animales celebrados. Según la tradición, la chicha es más efectiva para complacer a las deidades de la ganadería.

c) Categorías de adornos y decorativo

Chimpu: lana teñida multicolor, que sirve para la decoración de animales en el rito, de acuerdo con el sexo y especie de animales. A los animales hembras se les adorna en la espalda y a los animales machos en la nuca o cuello.

Sarsillu or aritu: decoración para la oreja, que sirve para poner como aros a los animales hembras.

Anku: tira de lana teñida que sirve para terciar en el cuello del animal macho.

Pum-puna: un par de pompones que se colocan en las orejas de llamos machos.

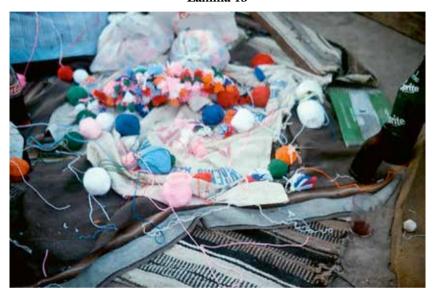


Lámina 15

Materia prima para la decoración o floreo para animales.

d) Categoría de símbolos rituales

Misa: mesa ritual construida de piedra, que sirve para colocar los elementos rituales. Además, es la base central de la ceremonia, instalada a la entrada del corral, donde se ubican los personajes rituales por orden jerárquico.

Q'ipi: hato ritual, que sirve para llevar o cargar elementos rituales. Tradicionalmente lo lleva la dueña del ganado (la esposa), con parafernalia del rito y decoraciones.

Wifala: bandera ritual de color blanco que simboliza la nube, que significa portadora de lluvia, y por tanto del agua.

Chilin-chili: un par de campanillas de bronce, que se usan para colocar a las llamas guías o líderes en las caravanas (viajes) de larga distancia, de manera que el animal líder pueda, con el sonido de la campanilla, guiar la tropa; además sirve para libaciones de licores, augurando la multiplicidad de animales.

e) Categorías de ofrenda ritual

Kuka: la hoja de coca junto con el tradicional licor o chicha, es el principal elemento de ofrendas a las deidades. Según la creencia aymara, la hoja de coca es una ofrenda efectiva a los entes tutelares de ganado.

K'usa: chicha de maíz o bebida alcohólica típica, preparada en base a maíz molido, que es utilizada en las ofrendas como bebida tradicional.

Alküla o awarinti: alcohol o pisco de cuarenta grados, que sirve para ofrecer como ofrenda a la madre tierra y demás deidades.

Q'uwa: planta aromática que se usa para el sahumerio a la ganadería y ofrendas a las divinidades andinas que custodian a los animales.

Kupala: resina aromática usada para sahumerios, como ofrenda a las deidades andinas.

f) Categorías de prendas rituales

Awayu: manta, es usada para cargar elementos decorativos del ritual.
 Wistalla o ch'uspa: es un pequeño bolso para llevar la hoja de coca, usado por hombres adultos.

g) Categorías de utensilios rituales

Qulqi wasu: vaso de plata, es usado para licor tradicional y para libaciones en las ofrendas a la madre tierra.

Qulqi platu: plato de plata, es usado para recibir la sangre de llama en las ofrendas a las deidades andinas.

Q'iru wasu: vaso o copa de madera usado para libar y beber en las ceremonias rituales más importantes.

Q'iru platu: plato de madera usado para llevar y ofrendar chicha de maíz preparada para este propósito.

Tinaja de greda: tiesto de arcilla usado para llevar y guardar chicha y licores tradicionales.

Qulqi Uywa: animales en miniatura en plata, que sirven para libaciones de bebidas o licores tradicionales.

6.6. Simbolismo y el drama

El principal significado de las ceremonias y fiestas es que por medio de estas manifestaciones se relatan y auguran estrechamente en unión de las deidades, el bienestar de las familias y la fertilidad e incremento del ganado junto con la abundancia de cultivos. Todo siempre enlazado con la paz, tranquilidad, tolerancia, solidaridad y reciprocidad entre las comunidades andinas y no andinas. En una palabra, con el bienestar de la humanidad.

El drama, al igual que la música y la danza, es otro de los elementos de gran valor en el desarrollo ceremonial de marcaje de ganado. Como elemento de expresión representativo de los eventos del mundo mítico, es considerado muy relevante dentro de las ceremonias de clausura:

a) *Uywa Samayaña* (proveedor simbólico)

Es una de las ceremonias de mayor significación simbólica y mitológica dentro del mundo ganadero. Mediante esta ceremonia la gente aymara encuentra el equilibrio entre lo humano y los poderes sobrenaturales. El proceso ocurre dentro de la representación mítica y simbólica del desastre natural, que puede ser provocado por error humano o insatisfacción de las deidades. Precisamente, el término *Samayaña* tiene dos acepciones: "expeler aire" y descansar". Al conjugar con el sufijo causativo /-ya-/, *Samayaña* significa "hacer o provocar la expulsión del aire". Simbólicamente los poderes sobrenaturales acuáticos expulsan animales mediante deidades como *phuju*, que son consideradas como fuentes proveedoras de vida y fuerza para los animales.

La ceremonia Samayaña ocurre en la última noche de la celebración, que corresponde a la tercera parte de la estructura general del ritual. Se realiza en la casa ritual de los propietarios llamado jach'a uta (literalmente "casa grande", simbólicamente "casa ritual", la que contiene objetos y elementos necesarios para su desarrollo. Una vez ubicada la comitiva ritual y los participantes en la mesa ceremonial, los tamani, mediante expresiones rituales, abren solemnemente el atado ceremonial, que contiene elementos simbólicos y la parafernalia correspondiente, los que son extendidos sobre la mesa ritual para dar inicio a la ceremonia.

Primero, los poderes sobrenaturales, conocidos como *Uywiri y Pacha Mama*, manifestados en los puntos geográficos como montañas, cerros, quebradas, lomas y pampas son venerados con homenajes y cultos mediante libaciones de *ch'allaña y phawaña*. Son mencionados por sus nombres toponímicos o por sus funciones simbólicas, como *q'asiri phuju* (manantial que grita). Enseguida, los *samiri o juthuri*, deidades acuáticas como manantiales, bofedales, ríos, lagunas y arroyos son venerados al igual que los de categoría tierra, en el siguiente orden:

- 1) Uywiri, de categoría acuática, representado por el Titi.
- 2) Samiro juthuri, de categoría acuática, representado por el chullumpi.
- 3) Awatiri, de categoría humano, representado por tullqa / yuqch'a.

Estos no solo reciben homenajes, sino también reconocimiento por su "labor y responsabilidad" en el cuidado y reproducción de los animales durante el año. Enseguida la pareja de *awatiri*, que representa a la vida real, como *tulla/yuqch'a*, recibe los homenajes consistentes en el ofrecimiento de brindis en su honor con licores tradicionales, durante este los *tamani* expresan alabanzas y gratitud por su loable tarea. Después de esta

ceremonia, el *tamani* realiza el resumen del ritual y el recuento simbólico del ganado, con acompañamiento musical y cánticos (Spahni, 1962: 33; Mamani, 1985). En esta única ceremonia, los propietarios del ganado tienen el derecho a pedir un informe anual simbólico a los *awatiri* de ambas categorías (humano y deidades), por la pérdida o aumento de animales. Los *awatiri* son merecedores de los más altos homenajes y tributos.

La disminución de animales por cualesquiera de las causales: pérdida, caza por animales silvestres (el puma, el cóndor y el zorro), plagas, enfermedades, etc., es considerada como "castigo" de las deidades, por incumplimiento de los propietarios (Rostworowski, 1983: 174; Mamani, 1989).

Una vez detectada la disminución del ganado en el recuento ceremonial, se llevan a cabo las siguientes estrategias simbólicas para su restitución: los propietarios piden a los *Tullqa / yuqch'a* solicitar a los *uywiri* (deidades) la reposición de animales. Las deidades, solo para esta ocasión, son representadas simbólicamente por los asistentes, y se efectúa la acción simbólica de restitución de los animales disminuidos, por medio de la dramatización. De esta forma se busca el equilibrio entre las partes.

En caso de que las deidades se muestren reticentes a reponer los animales requeridos, los *awatiri* deben invitarles a danzar con ellos y ofrecerles abundantes licores tradicionales, hasta convencerlos de acceder a lo solicitado. Algunos *uywiri* piden a la pareja de *awatiri* demostrar sus habilidades en el manejo de animales, ellos nuevamente dramatizan y danzan con movimientos complicados y sonidos de honda.

Después de esta demostración, los propietarios reciben con expresiones rituales los granos de maíz -que simbolizan los animales restituidos- especialmente habilitados para esta ocasión, dentro del bolso ceremonial llamado wistalla o ch'uspa. De acuerdo con la secuencia del ritual, continúa la ceremonia *Uywa samayaña*. El propietario, acompañado por personajes rituales, al son de campanillas levanta en alto elementos simbólicos como chullumpi y titi, y en una dramatización simbólica expulsa el aire sobre los objetos rituales y "animales" restituidos por el awatiri, mientras se ofrece a los asistentes chicha en *q'iru y*, tradicionales vasos de plata. Enseguida, los tamani levantan en alto la wistalla o ch'uspa, y la pasan en ronda de izquierda a derecha a los participantes, y cada uno de ellos expulsa aire (samaña) dentro del bolso ritual. Durante este acto la música llega a su máxima fuerza, mientras una gran cantidad de miniaturas de chullumpi (ave acuática) y floreo son obsequiadas a la comunidad como una expresión de fertilidad y abundancia de ganados. Finalmente los objetos ceremoniales son encerrados en el atado ritual, para dar paso a la siguiente ceremonia.

Actividad de conclusión y cierre del ritual: inmediatamente después del cierre del atado ceremonial, se abren las puertas del local y la comitiva ritual, acompañada por los asistentes, se desplaza al patio principal, donde

se levanta la gran fogata llamada "luminaria". Después de un solemne brindis de t'inka (licor tradicional andino) en honor a los elementos rituales, se inicia la última ceremonia llamada Wayñu thughuña (wayñu = género musical; $thughu\tilde{n}a = danza$), que significa "danza del $way\tilde{n}u$ ", el que incluye música, danza y drama y que expresa los principales aspectos de la vida ganadera por medio de estas expresiones creativas. Los personajes rituales y los propietarios inician el baile Romero-Romero (género musical de tipo festivo), caracterizado por utilizar los *chaku* (cordeles de lana de 1,50 m), con los que los danzarines se ligan unos a otros por la cintura. Las mujeres llevan en su mano derecha la honda (*q'urawa*) y los hombres la soga ritual (*t'ika wiska*), y danzan alrededor de la fogata simulando los movimientos de animales. A continuación danzan los asistentes en igual forma, pero con ritmos ágiles y movimientos más complicados, mediante estos demuestran sus habilidades y destrezas en el manejo de animales. Para esta expresión, dos o tres hombres se disfrazan con mascarillas o cuero de llamas que simulan animales. El resto de los bailarines trata de "atrapar" a los disfrazados con implementos pastoriles como q'urawa, wiska y chaku, mientras los hombres disfrazados de animales intentan escabullirse, pero el awatiri, utilizando sus técnicas de captura de "animales" (disfrazados) los conduce hacia la mesa ritual donde reciben los honores con brindis

ROMERO, ROMERO, Wayño, Canción de dramatización

Recopilación y trascripción M. Mamani





RILANTIRO, Romero, Canción de llamo líder Recopilación y trascripción M. Mamani





de chicha. Como una expresión de satisfacción, los participantes son invitados a bailar el Romero-Romero. Enero y febrero es la temporada de *jallupacha* (estación de lluvia).

Los campos con pastizales se convierten en verdor y se adornan de flores, el clima es más benigno. Todo es propicio para la fiesta del carnaval, razón por la que la gente acostumbra interpretar la música y los bailes correspondientes, como una actividad extra al esquema ritual.

Los grupos musicales de carnaval, con *tarka* o *pinkillu* (*tarka* = instrumento aerófono de madera; *pinkillu* = instrumento aerófono de bambú) aparecen espontáneamente ejecutando melodías del carnaval, y todos los asistentes bailan con simples movimientos coreográficos que expresan su mensaje. Con esta actividad "extra", el ritual es clausurado en forma definitiva.

6.7. Ejecutantes e instrumentos musicales

Para garantizar la efectividad del ritual, los propietarios deben considerar en su organización la inclusión de los personajes rituales y grupos musicales o músicos tradicionales nativos. Estos preparativos se efectúan con invitaciones a los personajes rituales como al *yatiri*, los músicos y otros, usando expresiones de cortesía en las que la hoja de coca es el elemento principal, como en toda organización ritual andina. De acuerdo con el



Lámina 16

Canto para realizar el marcaje. Foto: M. Mamani.

sistema aymara, en las invitaciones rituales está incluido tácitamente el tradicional *ayni* (trabajo recíproco). En cada pueblo o estancia existen dos o más músicos nativos que dominan algunos instrumentos musicales y son conocedores del desarrollo ritual y de las canciones correspondientes a cada ceremonia. Igual que el *yatiri* (personaje ritual), la presencia de músicos es de primera importancia, ya que ellos, por su dominio del desarrollo ritual, guían las ceremonias y ejecutan las canciones correspondientes a las secuencias tradicionales. Los cantos son colectivos y acompañados por uno o dos instrumentistas. Las damas se dedican al canto, mientras que los varones a la ejecución de instrumentos musicales. En algunas canciones se forman verdaderos diálogos, que narran los episodios y pasajes ocurridos dentro de la vida ganadera, mediante coplas que son iniciadas por los "guitarreros" y repetidas por los participantes.

Los instrumentos musicales usados en el ritual son, principalmente, los de cuerdas como charango y mandolina, y en algunas áreas la guitarra, ya que por las características del ritual, la predominancia de la música vocal es evidente. El uso de instrumentos de viento y percusión –en extrarritualson muy limitados en el área estudiada, solo se observa en la última parte de la ceremonia el empleo de *tarka* o *pinkillu* (instrumento aerófono) y bombo y tambor (percusión), especialmente para la ejecución de música de carnaval, con la que se cierran los festejos del ritual *Uywa K'illpaña*.

CAPÍTULO VII

7.1. Estructura y análisis discursivo

Desde la perspectiva aymara, los manantiales son las fuentes que originan y generan los animales, que emergen desde las profundidades hacia la superficie de la tierra, por lo que el *phuju* y otros elementos son llamados simbólicamente *samiri*, "proveedor de vida".

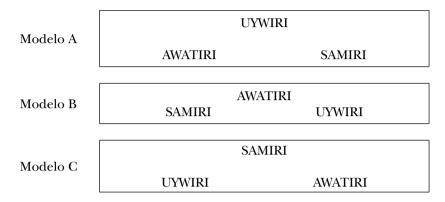
En el concepto aymara se evidencian varios elementos con características especiales y poderes sobrenaturales, que controlan la conducta humana y procuran el incremento de animales y la producción del agro. De acuerdo con la investigación de campo y experiencias personales, se observan tres entes principales que forman una unidad, que están estrechamente asociados con la crianza de ganado:

```
-Uywiri mallku, y Uywiri t'alla (el poder de protector)
-Samiri mallku, y Samari t'alla (el poder de manantial)
-Awatiri mallku, y Awatiri t'alla (el poder de pastor)
```

Los *Samari Mallku y Samari T'alla*, poderes manantiales y sus derivaciones: *pukyu, jalsuri, wallaqiri, phuxtiri y phulluqiri*, son percibidos como las profundidades de la tierra, desde donde se generan animales hacia la superficie de la tierra para cubrir las necesidades vitales de la humanidad. Son considerablemente venerados mediante ritos complicados.

- Los uywiri mallku y Uywiri t'alla, con poderes sobrenaturales, son considerados protectores del ganado. Son asignados principalmente a los cerros y montañas. Ellos son reconocidos y venerados por sus nobles acciones hacia los seres humanos. A la vez, pueden ser enérgicamente reprendidos por la gente si la conducta de ellos es inadecuada, por ejemplo el descuido de animales, o no ceder a las peticiones del ser humano.
- Los Awatiri mallku y Awatiri t'alla, poder del pastor, son asignados con poderes simbólicos a quienes tienen la responsabilidad del

- cuidado de los animales, es decir, los montículos, cerros, quebradas, etcétera.
- La mitología andina constituye el marco esencial de la cultura y está inserta en el tiempo y espacio, en el que los diferentes elementos sobrenaturales se combinan y comparten las responsabilidades en la crianza de ganado.



Los cambios de posiciones jerárquicas están reflejados mediante la distribución de responsabilidades en el sistema de crianza de ganados y el cuidado de tierras con pastizales. Las funciones de sistemas de protección de ganado son atribuidas a los mismos entes sobrenaturales y depende de las responsabilidades que cada ente toma a su cargo, para el bienestar de sus miembros. Esta idea está inserta en el principio de la estructura aymara, y es el reflejo de la ideología andina.

...ukat chachax janiw wallaqir Phujur wilanchatinti, ukat wallaqir Phujux uyw anthapisxatinwa, sisa

(...entonces, el marido no había ofrecido las ofrendas de *wilancha* a *Wallaqiri Phuju*, por eso que el *phuju* se había recogido el ganado, dicen verdad...)

Estos dos enunciados del cuento del Manantial (ver Apéndice A) ilustra claramente el dinamismo con que actúa el concepto de reciprocidad aymara.

7.2. Descripción simbólica y mitológica

La comunidad pastoril aymara tiene una profunda creencia en el poder de la naturaleza, la que está evidenciada mediante relatos mitológicos andinos. En efecto, muchas veces no es fácil diferenciar entre el mito y la vida real, aun cuando los mitos son considerados como "cuasirrealidad".

El concepto básico de generador de elementos del cosmos es la fuente subterránea de agua o manantiales, desde la que emergen los entes míticos y simbólicos. Los manantiales son considerados el centro gravitante de una comunidad andina. Además, el concepto de centro está asociado con todos los elementos circundantes, de acuerdo con el principio estructural andino, porque es el generador o resultante de la organización social misma y del ritual andino.

Simbólicamente la gente andina percibe y observa la estrecha relación entre las lagunas y manantiales, que forman la red de comunicación hidrográfica subterránea (Sherbondy, 198).

A nivel práctico, acostumbran percibir estas relaciones como las más adecuadas y naturales. Así desarrollaron las técnicas de control con las comunicaciones hidrográficas, mediante fuentes de lagunas y cauces de ríos.

A nivel simbólico, las relaciones entre las montañas y los manantiales adquieren mayor importancia en la ritualidad andina, se acentúa una compleja red de comunicación que incorpora y se enlaza con los cerros y montañas, como representaciones de la tierra.

Wallagiri Phuju, manantial hirviente, es el lugar desde donde el samiri crea y recrea los elementos de la superficie y los elementos simbólicos y concretos como la plata y el oro. La tierra está cubierta de elementos simbólicos y concretos, lo que significa que está al servicio y necesidades del humano. Si la gente no cumpliera con las normas rituales dentro del sistema de creencias, así como las ofrendas a las divinidades, es muy probable que no se le provean los elementos necesarios para la humanidad. Incluso, las divinidades pueden "ordenar" el retorno de animales y materiales por el mismo cauce de donde emergieron, es decir, por el manantial. El ente del manantial es personificado como una gran dama; se dice que ella es la que puede ceder o no los elementos desde sus entrañas. De esta forma, la relación entre la vida real y los poderes sobrenaturales es establecida mediante simbolismos en el sistema de crianza de animales. Finalmente, estas relaciones están enlazadas en el más alto nivel simbólico, incorporando además aspectos sociales y económicos en el uso del manantial como una fuente gravitante, que incita a la unidad entre la gente y los poderes sobrenaturales, dentro del sistema de reciprocidad.

La teoría del poder sobrenatural explica los fenómenos en los que se basan los elementos: (a) el agua discurre directamente de la lagunas por rutas subterráneas, y (b) el agua discurre del subterráneo a la superficie en forma de ríos y arroyos, sobre las tierras húmedas o vegas llamados *Juqhu* o *bofedales*, principales vergeles para ganado camélido (Gundermann, 1984; Mamani, 1985).

Samari, Uywiri, y Awatiri son considerados como deidades, evocados con grandes ceremonias, de acuerdo con las normas andinas. El mito del

Manantial relata que debajo del manantial vive una gran mujer rodeada de oro y plata, y desde allí provendría el ganado de llamas y alpacas. En el mito también se explica que el origen del ganado provendría de las inmensas profundidades del manantial, de donde aparece y en donde desaparece.

Samari, como generador de ganado, puede atraer a animales, sumergirlos en el manantial y mantenerlos allí, ya que es su hábitat. Algunos mitos con gran vigencia, tales como *Q'asiri Phuju*, en Caquena, y *juthuri* en Isluga, son similares a los mitos de *Wallaqiri P'uju*, de Parinacota, donde se dice que las deidades se desplazan por rutas acuáticas o cauces de ríos. Ellos son fuentes que distribuyen bofedales o vegas para cada comunidad, exactamente igual al rol que juega el *Phuju*, relatado en el mito del manantial. Las deidades del *Phuju* están asociadas estrechamente con las venas de las montañas y cerros, por tanto están dotadas de oro y plata. El concepto de las deidades está asociado con el sistema de crianza de ganado y el de reciprocidad de los Andes. Esta idea existió desde muchos siglos antes de que llegaran los conquistadores españoles y estas mismas ideas están inscritas en las historias orales andinas. Desde esta perspectiva, podemos reconstruir los conceptos básicos de la estructura cosmológica y la mitológica andina.

El cuento de *Wallaqiri Phuju* viene desde los tiempos prehistóricos, ilustrando el concepto de asociación no solo con el manantial, sino también con las rocas y piedras en las que se posan las deidades de las montañas. Esta misma idea nos revela que dentro del mundo mítico de la dualidad están representadas por los elementos simbólicos rituales como felinos y aves.

El mito de la petrificación de la gente y de ganado viene de la desarticulación del sistema de equilibrio natural de las cosas y del principio de reciprocidad aymara. Cuando estos principios son distorsionados por los miembros del cosmos (ver mito del manantial), esos fenómenos tiene sus resultados como se relata en dicho cuento. Aún más, como testimonio de esos fenómenos distorsionantes, se observa en las superficies de las cumbres las rocas calcinadas o erosionadas con formas antropomórficas y zoomórficas, como testimonios, para la actualidad, de parte de la historia mítico-religiosa aymara.

Otro aspecto de importancia que hay que considerar en la crianza de ganado es el uso del ritual como tecnología, con las deidades *Samiri* y *uywiri*, representados por elementos físicos como manantiales y montañas. El concepto del manantial indica que es la fuente proveedora del ganado, altamente venerada no solo como natural protectora o cuidadora de animales, sino también como la generadora permanente de la vida ganadera. Además, es considerada como la fuente de donde emergen los elementos rituales de la naturaleza. El simbolismo del

manantial es complementado por los mitos acuáticos, los que tienen conexiones con los manantiales por medio de *umapalqa* (bifurcación). La red de cauces o ríos nos provee una metáfora efectiva para expresar la complementación de muchos manantiales entre el altiplano, y este mismo concepto es aplicado a la red de montañas y cerros, conocidos como centros abastecedores de ganado.

En las áreas de este estudio el concepto de *Wallaqiri phuju* (manantial hirviente) está estrechamente conectado con la crianza del ganado, mito que viene desde los tiempos preincas. Esta es una de las maneras con las que los Incas crearon la metáfora para expresar la unidad étnica de todo el imperio, que era muy poderoso porque estaba basado en las más fundamentales premisas de la lógica andina: esas organizaciones sociales y económicas provienen de las fuentes de agua como hecho de fecundidad de animales. Es importante para un análisis tecnológico, así como el aspecto simbólico de la crianza de ganados referido en el mito del manantial.

Basados en el concepto de relaciones entre los elementos animados y no animados, la gente aymara emplea la tecnología y el sistema de complementariedad en el pastoreo. En sus sistemas simbólicos elabora la idea del manantial o fuentes acuáticas, asociándolo con el concepto del origen de la vida animal, lo que es muy útil en la construcción de la ideología aymara.

Los equipos de ganadería, como en la cordelería, juegan un importante rol en la crianza de animales, en la vida diaria e igualmente en la ceremonia del ganado. Estos elementos son altamente ritualizados en su construcción y decoración. La idea de tríada es percibida mediante los tres elementos principales de la cordelería, que dan una unidad.

Fórmula: equipamiento de ganado:

	T'IKA WISKA	
Tika q'urawa		T'ika chaku

7.3. Análisis descriptivo de modelos

Análisis temático

El contenido básico del mensaje es presentado por símbolos y los personajes rituales son entendidos por nombres metafóricos. La extensión metafórica sirve para describir las circunstancias que motivan la realización e indica varios posibles trances del *yatiri*. Los humanos y deidades son relatados con la naturaleza, por ejemplo, en la canción el *Awatiri Mallku*.

De acuerdo con el mito del *Phuju*, el ave acuática llamada *chullumpi* representa a la deidad del manantial, mientras que el felino *titi* representa el poder de la tierra, y considerado simbólicamente el cuidador del ganado. El *chullumpi* es considerado como representativo de las deidades reproductoras del manantial. El verbo *awatiña*, que significa "cuidador de ganado", es usado para personas que toman a su cuidado los animales.

El metaforismo representa el principal aspecto de la situación objetiva del ritual. Provee el mecanismo para objetivar la situación en símbolos, por ejemplo, *Kumpitisa*, "confites" en español, que es el término usado para identificar a la oveja, por su analogía en su forma y color. Junto con la conducta de la música y la danza, el metaforismo en las canciones de la ceremonia de marca de ganado, da un mensaje y facilita su expresión a una deidad específica o animal específico.

Mediante el repertorio de cantos y danzas la gente andina expresa y siente su profundo sentimiento alrededor de su mundo, conectados con la visión y el tratado metafórico y simbólico en una amplia variedad de caminos. Este fenómeno actúa como el vehículo en los que, de acuerdo con la extensión de metáforas en términos y canciones, los mensajes son transmitidos con el *yatiri* y los músicos, quienes son los mediadores entre los *tamani* y las deidades de ganado.

7.4. Clausura, música y danza de carnaval

La música y la danza tienen una profunda y principal importancia en el ritual de marca y floreo de ganados, especialmente cuando la música cumple su función como medio de comunicación entre la gente y los poderes sobrenaturales.

Por medio de cantos y danzas, el ritual tendrá su efectividad, y las melodías deben ser acompañadas por un texto alusivo a cada especie o deidades, según el caso requiera. Cada melodía y texto son conectadas a elementos rituales específicos y expresan mensajes a esos elementos rituales.

Acompañados por un ejecutante de charango o mandolina o bandola, todos los participantes del ritual cantan en coro la canción alusiva al ganado o deidad. La música, tanto de las deidades como de los animales, trasciende a la percepción física y va a lo espiritual, permitiendo así a los cantores y al *yatiri* llegar al contacto, a la comunicación por medio de la música, entre el humano y las deidades que circundan el sector. El proceso del ritual de marca y floreo de ganado actualiza y permite la presencia de las deidades de ganado como entes involucrados en el medio. Así la música y otros medios rituales, así como los ritos de *Wilancha* (ofrenda), que incluye los ritos de *ch'allaña* y *phawaña*, logran los mensajes de *tamani* y *yatiri*.

La música como un medio de comunicación con los poderes sobrenaturales es, junto con el texto, muy efectivo en cualquier invocación ritual en el mundo andino en general, y en el mundo aymara, en lo particular. La música, como una fuerza dinámica, actúa sobre los sentimientos, enviando mensajes que intentan encontrar el equilibrio entre deidades, gente y ganado con el contexto físico, mediante la estimulación espiritual y simbólica. Como un elemento con poder natural, participa activamente en el dinamismo del poder ideológico en el rito de ganado. Además, la música y la danza expresan el mensaje colectivo e individual por conducto del *yatiri* y los músicos, quienes invocan a las deidades para atraer el bienestar a la gente y la abundancia de ganado. Finalmente, como un agente de comunicación, la música ocupa una posición de más alto valor y distinción en el ritual de marca y floreo de ganado.

CONCLUSIONES

Después de haber presenciado y examinado el ritual de *k'illpha*, es pertinente afirmar que el hombre andino no solamente es quien cría estos animales, sino que la llama y alpaca se convierten en sus compañeras más apreciadas, porque en la vivencia cotidiana existe una verdadera y permanente interdependencia. Por lo mismo, en el mundo andino todos conviven, dándose así vitalidad unos a otros bajo un marco de respeto y de igualdad entre todos los que conforman el PACHA, para mantener el equilibrio de la madre tierra (Icuña, 2013).

El presente estudio, que describe y examina una de las principales actividades ceremoniales de la ganadería de camélidos y que tiene directa vinculación con la socioeconomía de la población aymara, pretende contribuir a entender el sistema y significado del ritual de marcación de ganado, ritual que está estrechamente relacionado con el desarrollo social, económico y cultural. Otro de los objetivos de este trabajo es diseñar el desarrollo del ritual para estimular a la comunidad aymara con el fin de apreciar y valorar su propia identidad cultural y étnica, y continuar el desarrollo de los ritos y ceremonias tradicionales con apoyo de la lengua propia, el aymara, y desarrollar su propia técnica en la preparación de sus equipos de trabajo y sus materiales para crear y expresar sus manifestaciones artísticas, de manera que se puedan usar los elementos con fines propios y provechosos en la comunidad, en las actividades que forman parte de las tradiciones y del desarrollo de la vida aymara.

De acuerdo con este ritual, la estrecha relación entre la vida real y los poderes sobrenaturales puede ser vista y examinada en la marcación de ganado. Todos los rasgos participantes son de real importancia y ella es muy interesante especialmente en los aspectos organizativos y el sistema que se utiliza para el recuento de la propiedad individual del matrimonio, lo que está directamente asociado al calendario cíclico ritual dentro del sistema aymara. La comunidad de cada estancia es poseedora de deidades locales con poderes sobrenaturales comunes a la comunidad en parentesco, llamado *Ayllu*. En términos de organización social tienen derecho a ello, implicando deberes y obligaciones, que reafirman la identidad y la

estabilidad de cada componente del matrimonio, y por tanto a la familia, respecto de la comunidad.

Desarrollo ritual y económico

En el área andina chilena la gente no solo tiene la responsabilidad de la crianza de ganado, sino que ellos también tienen excelente organización de compraventa o comercio de productos de animales, culminando con la ceremonia de marcación de ganados.

Esta actividad anual es considerada la más importante dentro del desarrollo de la vida aymara del altiplano, y está directamente asociada a la mantención de la integridad social y económica de la familia y la comunidad. El sistema de desarrollo en labores colectivas en grupos con parentesco durante el *jallupacha* (estación de lluvias), mantiene el sistema de reciprocidad en las actividades propias del ganadero; por ejemplo, en el pareo o reproducción de animales camélidos por tropas de cada familia; es decir, hacer actividades en turnos para cada familia. Estos sistemas de trabajo ayudan y estabilizan las tareas familiares y comunales relacionadas estrechamente con la teoría de reciprocidad andina.

Sistema de propiedades

La cultura tradicional aymara está caracterizada por el mantenimiento de la propiedad individual dentro del estatus matrimonial y en la vida familiar, lo que indica que el concepto de sistema de complementariedad entre el marido y la esposa es altamente ritual. Esta idea confirma que los hombres y mujeres aymaras, tradicionalmente conservan el grado de estatus individual y personal en el matrimonio, en la familia y en la comunidad (Mamani, 1996).

Espacio y tiempo

Los rituales aymaras están cíclicamente calendarizados por medio de dos grandes estaciones, y dos pequeñas estaciones durante el año, las que forman parte del calendario básico que determina la organización de crianza de animales y las aplicaciones técnicas andinas:

Estación grande: T'ayapacha (Estación de invierno o frío)

Estación corta: Lupi-pacha (Estación de sol)

Estación grande: Jallupacha (Estación de verano o lluvia)

Estación corta: Lupi-pacha (Estación de sol)

Los planteamientos de esta nomenclatura ayudarán a entender y apreciar los sistemas de tiempo y espacio aymara, que tiene sus implicaciones decisivas en el desarrollo socioeconómico de la comunidad aymara, y servirán para continuar fomentando la identidad cultural y social andina, como asimismo, conservar la religión, la música y la lengua aymara, para mantener vivas las tradiciones.

Organización cíclica

La estrecha relación entre humano y poderes sobrenaturales, y la distribución del tiempo en los Andes, apunta a una estrategia de mantención de los efectos del espacio, haciéndolo coincidir con la distribución del tiempo cíclico del año.

En el altiplano chileno la familia tiene la responsabilidad básica de la crianza de animales camélidos como la llama y alpaca, incluida la oveja. En la organización social, el sistema de la crianza de animales funciona como la más importante cohesión de fuerzas para mantener la integridad de la familia y de la comunidad. El uso y la mantención del culto a las deidades andinas enlazan al grupo de parentesco, especialmente durante la estación de lluvia, cuando el sistema cooperativo reafirma los trabajos colectivos tanto de la comunidad como de la familia y de los rituales a las deidades comunales.

Debido a que la organización ritual de la crianza de animales en los Andes es fundamentalmente asunto de la familia, la idea del poder de las deidades es de interés de la sociedad aymara, en la crianza de ganado. Se da el caso en el mito de *Wallaqir Phuju*, donde la gente manifiesta su interés social y económico, en conectarse con las deidades mediante los tres aspectos fundamentales:

- 1) Distribución espacial de recursos de pastizales, de acuerdo con las características de cada predio, y enlazados con sus deidades.
- 2) Regulación estacional de la crianza de ganados para establecer un espacio permanente, formalizando por medio de ritos.
- 3) Acentuación del sentido mítico a la tierra con pastizal y montañas, para crear símbolos para una real unidad de la comunidad o familia.

La gente aymara emplea varias tecnologías de espacios andinos para la distribución de tierras con pastizales:

- a) pastizal húmedo, llamado: *juqhu* o bofedal,
- b) tierra de pastizales seco, llamado: waña, y
- c) predios de cerros o qullu uraqi.

Estas tecnologías son flexibles para acomodar las dietas del ganado, de acuerdo con la realidad geográfica, para ello deben adaptarse a la tecnología dietética de los animales en las variedades de pastizales de los predios andinos.

El hecho de que la creencia andina está directamente asociada al sistema socioeconómico aymara, indica que la religión tiene un rol de importancia en la sociedad aymara. Podemos concluir que las actividades rituales están notoriamente asociadas con fenómenos sociales, económicos y culturales. Especial énfasis se ha dado a la relación entre *Uywiri* y otras deidades; además, existe evidencia de dos deidades que tienen la misma importancia y roles como el de *Uywiri*. Ellos interactúan de acuerdo con sus jerarquías, y son: *Samiri* y *Awatiri*.

Otro aspecto de interés es la distribución de poderes sobrenaturales, así como el uso de los símbolos del manantial y el poder de la tierra, que reflejan los símbolos del ganado, como *Titi* (felino), que representa a la deidad de la tierra y *Chullumpi* (ave), que representa a la deidad acuática. El concepto de reciprocidad, como en el uso común de fuentes de agua, es decir, de manantiales de agua, para definir el sitio de un poblado, también se encuentra en un nivel local en que mucha gente puede considerar que sus ganados emergen desde las profundidades del manantial. El simbolismo es un complemento de las deidades de las montañas o cerros, que son veneradas para conectar la crianza de animales. Esta red de conexiones provee un efectivo metaforismo para expresar la unidad de las comunidades respecto de los poderes sobrenaturales.

Finalmente, la música, la danza y el lenguaje ritual juegan un rol significativo, porque ellos tienen una acción efectiva en la comunicación entre el humano y las deidades tradicionales aymaras. Este trabajo ha examinado la relación entre creencia aymara y organización socioeconómica, esto asociado con la cosmología andina. Además, se describen los aspectos estructurales del rito y un intento de interpretación de los contenidos semánticos de los elementos participantes.

GLOSARIO

Ayni : Ayuda voluntaria entre parientes y amigos de una familia.K'illpa : Marcaje de ganados andinos, llamas, alpacas y otros. Es ritual

de festejos y agradecimiento a los entes de la naturaleza.

Floreo : Adorno o decoración con lanas de color a los ganados an-

dinos: llamas, alpacas y otros animales.

Chullumpi : Ave acuática símbolo de incremento de ganado que es ex-

hibido en le ritual de K'illpha.

Titi : Felino embalsamado que proteje a la ganadería andina.

Kuka : Hoja de coca, junto con el tradicional licor o chicha son de

primera importancia en las ofrendas a las deidades andinas, porque en la creencia andina, la hoja de coca es una ofrenda efectiva a las deidades titulares andinas que tienen poderes

sobrenaturales.

K'usa : Chicha de maíz, bebida alcohólica típica, preparada a base de

maíz y que es utilizada en las ofrendas y bebidas tradicionales.

Alküla or

awarinti : Alcohol o pisco, es usado para ofrecer como ofrenda a la

madre tierra y demás divinidades aymaras.

Q'uwa : Planta aromática usada como sahumerio, ofrenda a los ele-

mentos de divinidad de ganados.

Kupala: Resina aromática usada para sahumerios en ofrendas.

T'ika wiska: Cordel o soga ritual confeccionado de lana de llama y ador-

nado bellamente con lana de colores.

Q'urawa : Onda ritual confeccionada de lana de llama y adornada be-

llamente con colores de lana, solo se usa con fines rituales.

Chaku : Cordel ritual de lana de llama de un metro y medio para

maniatar a las llamas adornado bellamente con lanas de

colores.

BIBLIOGRAFÍA

- Aranguren, Angélica (2003). Defensa de los camélidos y de las poblaciones andinas de Huancavelica. En AGUA 1, Revista de Cultura Andina. Año 1.
- Arnold, Denise, y Yapita, Juan de D. (1998). Río de vellón, río de canto: Cantar a los animales, una poética andina de la creación. Impresión Talleres gráficos Hisbol.
- Berg, Hans van (1992). La Cosmovisión Aymara. Compilador H. Van den Berg. ISBOL.
- Castro L., Milka (2000). Llameros de puna salada en los Andes del norte de Chile. En: Realidad, sacralidad y posibilidades. La Paz: MUSEF, 85-109.
- Dransart, Penny (1996). Las flores de los rebaños en Isluga. La vida cultural de los ganaderos de camélidos en el norte de Chile. En Nuevo texto crítico Vol. IX Nº 18.
- Flannery, Kent *et al.* (1989) The Flocks of the Wamani: A study of Llama Herders on the Puna of Ayacucho, Peru. Academic Press Inc., California. USA.
- Flores Ochoa, Jorge, Kobayashi, Yoshiki (2000). Editores. Pastoreo altoandino. Realidad, sacralidad y posibilidades. La Paz: Plural/MUSEF; 2000.
- Flores Ochoa, Jorge (1988). Clasificación y dominación de camélidos sudamericanos. En: Lamichos y Paqocheros. Compil. J. Ochoa Editado CEAC.
- García, Federico *et al.* (2004). PACHAKUTEQ: Una aproximación a la Cosmovisión Andina. Fondo editorial del Pedagógico, San Marcos, Lima-Perú.
- Grebe V., María (1986). Etnozoología andina: concepciones e interacciones del hombre andino con la fauna altiplánica. En. Bs. As.: CAEA 10, 7-18.
- Guerrero L., Raúl (1986). Los camélidos sudamericanos y su significado para el hombre de la puna. En Arica, Universidad de Tarapacá, 7-89.
- Gundermann, Hans (1988). Ganadería aymara, ecología y forrajes. *Llamichos y Paqochis*. (Chile) Compilador J. Ochoa Editado CEAC.
- Harris, Olivia et al. (1988). Pacha: en Torno al Pensamiento Aymara. En Raíces de América: El Mundo Aymara. Edit. Xavier Albó.
- Icuña Funes, Sixto (2013). LA LLAMA, un miembro más de la familia andina. VI Congreso Mundial de Camélidos, Arica-Chile.
- Isbell, Billie Jean (1978). To Defend Ourselves: Ecology and Ritual in an Andean Vllage. Institute of L.A.S. University of Tezas. USA.
- Flores Ochoa, Jorge (1988). Clasificación y dominación de camélidos sudamericanos. En: Llamichos y Paqocheros. Compil. J. Ochoa Editado CEAC.

- Kessel van, Juan (2007). El floreo en Lirima Viejo (Tarapacá, Chile). Cuadernos de investigación en cultura y tecnología andina. IECTA, Iquique.
- Kirbus, Federico y Forgione, Claudia (1997). Un viaje a los Ritos del Noroeste. Capuz-Varela. Ediciones SRL. Buenos Aires, Argentina.
- Kuznar, Lawrence (1994). Pastoreo en las sierras altas de la zona centro sur andino: el caso de Moquegua-Perú. En Arica-Chile: U. de Tarapacá, 57-64.
- Lagos, Reinaldo *et al.* (1990). Enfloramiento de ganado, Santiago de Río Grande. II Región. Arica-Chile: M.S.
- Loayza H., Severo (2007). Cuestión de Identidad entre los Pastores de Llamas y Alpacas en las Comunidades Alto Andinas de Vinchos. UNSCH, Ayacucho.
- Llanque Ch, Andrés (1995). Manejo tradicional de la UYWA (ganado), en la sociedad pastoril aymara de Turco. En: *Genin, Didier,* La Paz, IBTA: 93-116.
- Mamani M., Manuel (1996). El Simbolismo, la Reproducción y la Música en el Ritual: Marca y Floreo de Ganado en el altiplano Chileno. En *Cosmología y Música en los Andes*, Ed. M. Baumann. Vervuert p. 221-245.
- Mariscotti, Ana Ma. (1978). Pachamama Santa Tierra: Contribución al estudio de la religión autóctona en los Andes centro-meridionales. Gebr, Mann Verlag-Berlin.
- Martínez, Gabriel (1976). El sistema de los uywiris en Isluga. En homenaje al Dr. Gustavo Le Paige, Arica-Chile. Universidad del Norte. Pp. 237-255.
- Montoya, Luis (1989). Los camélidos en la cultura andina. En: Tecnologías Campesinas. Crianza de llamas y alpacas en los Andes. Puno-Perú: TRATEC.
- Núñez A., Lautaro. Geoglifos y tráfico de caravanas en el desierto chileno. En: Homenaje al Dr. Gustavo Le Paige, Santiago-Chile, UCN: 147-202.
- Murra, John V. (1975). El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas, 59-115. IEP, Lima.
- Palacios R, Félix. El simbolismo de las alpacas, ritual y cosmovisión andina. En Realidad, sacralidad y posibilidades. La Paz: MUSEF: 189-199.
- Paz Flores, Percy (1988). Ceremonias y pinturas rupestres. En: Llamichos y Paqocheros. Compilador J. Flores-Ochoa Editado CEAC.
- Rabey, Mario y Merlino, Rodolfo (1988). Control ritual: Rebaño entre los pastores del sur de los Andes centrales (Argentina). Llamichos y Paqochi. Com. J. Ochoa Edit. CEAC.
- Rozas Álvarez, Jesús (2006). El Qorikancha en el pensamiento contemporáneo. Revista de Estudios Tradicionales y Poesía Trascendente.
- Tomoeda, Hiroyasu (1993). Los Ritos Contemporáneos de Camélidos y la Ceremonia de la Citna. Museo Nac. de Etnología. Senri Ethological Studies 37.
- Tomoeda, Hiroyasu (1988). La llama es mi chacra: el mundo metafórico del pastor andino. En: *Llamichos y Pagocheros*. Compilador J. Ochoa. Edita CEAC.
- Salinas M., Fredy (1995). La Continuidad Genética de la Llama. Taxas de Carne, Color de Fibra, Transporte y Ritos Propiciatorios. U.N.F.V. Lima, Perú.
- West, Terry (1988). Rebaños familiares propietarios individuales: Ritual Ganadero y Herencia entre los Aymara. En *Llamichos y Paqocheros*. J. Ochoa. Edita CEAC.
- Wheeler, Jane C. (1988). Nuevas evidencias arqueozoólogicas sobre la domesticación de la alpaca y llama y el desarrollo de la ganadería autóctona. En *Llamicho y Paqocheros*. J. Flores O., Cuzco-Perú.
- Wing, Elizabeth (1977). Caza y Pastoreo Tradicional en los Andes Peruanos. En Pastores de Puna. Comp. J. Flores Ochoa, IEP, Lima-Perú.





