

**Wak'as, diablos y muertos:  
alteridades significantes en el mundo andino**



# **Wak'as, diablos y muertos: alteridades significantes en el mundo andino**

Lucila Bugallo y Mario Vilca  
(Compiladores)

Universidad Nacional de Jujuy  
2015

Prohibida la reproducción total o parcial del material contenido en esta publicación por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, sin permiso expreso del Editor.

Bugallo, Lucila

Wak'as, diablos y muertos: alteridades significantes en el mundo andino / Lucila Bugallo y Mario Vilca. - 1a ed. - San Salvador de Jujuy : Editorial de la Universidad Nacional de Jujuy - EDIUNJU; Instituto Francés de Estudios Andinos, 2014.

456 p. ; 24x18 cm.

ISBN 978-950-721-487-5

1. Etnografía. I. Vilca, Mario II. Título.

CDD 305.8

Fecha de catalogación: 07/05/2014



Diseño de Tapa e Interior: Matías Teruel

Corrección: Celia Navarro

© 2015 Lucila Bugallo, Mario Vilca [et al.]

© 2015 Editorial de la Universidad Nacional de Jujuy

Avda. Bolivia 1685 - CP 4600

San Salvador de Jujuy - Pcia. de Jujuy - Argentina

Tel. (0388) 4221511- e-mail: [ediunju@gmail.com](mailto:ediunju@gmail.com)

2015 1ra. Edición

Queda hecho el depósito que previene la Ley 11.723

Impreso en Argentina - Printed in Argentina

## **EVALUADORES EXTERNOS**

*Ricardo Abduca* – Universidad de Buenos Aires

*Thomas Abercrombie* – New York University

*Penélope Dransart* – University of Wales Trinity Saint David

*José Luis Grosso* – Universidad Nacional de Catamarca

*Alejandro Haber* – CONICET / Universidad Nacional de Catamarca

*Juan van Kessel* – IECTA (Instituto para el Estudio de la Cultura y Tecnología Andina, Iquique)

*Axel E. Nielsen* – CONICET / Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano

*Patricia Oliart* – Universidad de Newcastle

*Tristan Platt* – University of St Andrews

*Gilles Rivière* – CERMA/EHESS Paris (École des Hautes en Sciences Sociales)

*Carmen Salazar-Soler* – CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique, Francia)

*Tom Zuidema* – University of Illinois

# ***Wak'as* en la puna jujeña. Lo fluido y lo fino en el diálogo con pachamama**

*Lucila Bugallo\**

---

\* Instituto Interdisciplinario Tilcara, FFyL, UBA. Unidad de Investigación en Historia Regional, FHyCS, UNJu.



*Este texto lo escribo con la presencia de la finada Dionisia en mi memoria y en mi corazón. La última vez que hablé con ella, dos meses antes de que falleciera, era el mes de marzo, ya había pasado el carnaval, y me comentó: “Estoy pensando hacer chicha, si estoy guapita”. Se refería a su próxima señalada. Pienso en Dionisia, en la abuela Panta que con más de noventa años no olvida el camino de la chuya. Abuelas que han alimentado incesantemente a la pacha, han saciado su sed y su hambre. Han clarificado el sentido de una vida puneña, rociando corrales y pacheros con chuya, con chicha. Dionisia descansa en paz.*



**Imagen 1: Dionisia *chaya* o *chuyancha* su tropa de llamas después de haberlas florado. Abrolaite, febrero 2000.**

**Fuente: Foto de la autora.**



## Introducción

Una tarde, hace muchos años, le pregunté a la abuela Panta de Tinate si ella tenía animalitos de piedra en su *unkuñero*, *illas* creo haber dicho, ella me miró y dijo *wak'a de oveja*, *wak'a de vaca*, agregó que ella no tenía y preguntó “¿dónde hay, quién tiene?” como con interés por conseguir las. En la señalada de febrero de 2011, pude ver que ella tenía una *wak'a* de llama hecha de arcilla, entendí mejor que deseaba tener una de piedra.

Me llamó la atención la presencia del vocablo *wak'a*. Más adelante volví a escucharlo en conversaciones con gente de Muñayoc, también para referirse a las *illas* de piedra<sup>1</sup>. Otra huella en los senderos tomados por el vocablo la encontré en un documento de 1921: aquí *guaca* (como decía) era una lana que se le saca al animal. Damiana de Río Grande le atribuyó el mismo significado, el que empleaba su mamá. Hace unos meses me explicaron otro sentido dado al término, éste no se refería a entidades materiales –como la piedra y la lana– sino que nombraba al espíritu o *ánimu* de los animales de la tropa<sup>2</sup>.

Los sentidos de *wak'a* en este contexto espacio-temporal se fueron perfilando. Supe entonces que el vocablo había persistido en la puna jujeña. Ahora, ¿qué significaba? ¿Se asociaba directamente a los significados múltiples de *wak'a* que aparecen en la documentación de la época colonial?

---

1- Este modo de denominarlas me fue expresado por Teresa Condori, la abuela Panta Mamani y Pancha Cruz; zona de Cochinoca, Tinate, Muñayoc.

2- Este texto estaba -pensaba yo- concluido, cuando doña Genara me explicó en marzo 2013 este, para mí, nuevo sentido de *wak'a*. La etnografía se produce al ritmo de lo que se puede vivir, experimentar y compartir. Seguramente en compañía de la gente puneña seguiré aprendiendo, en un tiempo futuro, nuevas dimensiones de esta amplia concepción.

La religiosidad andina se despliega en el espacio, se relaciona y desarrolla igualmente en ciertas materialidades, siendo que lo material y los objetos son concebidos de modo muy diferente al de la división occidental entre sujeto y objeto. Estas materialidades y entidades son de central importancia, pero lo son desde el mundo de relaciones en el que participan. Este espacio es ante todo un ambiente de relaciones, que se sustenta en una concepción de espacio vivo y que no se concibe como exterioridad, característica que sí presenta la designación de naturaleza, sino que incluye a la gente. Las distinciones que en él se operan están en gran medida vinculadas con la sacralidad, intensidad y personalidad de los lugares. Esta sacralidad, que podemos en un primer momento pensar como la presencia de la divinidad, debe ser abordada en su complejidad; es decir, desde la relación de las poblaciones andinas, en este caso puneñas, con las divinidades o seres tutelares. Esta relación es compleja y comporta percepciones, sentimientos y acciones que podrían ser, mediante categorías culturales diferentes, observadas como contradictorias. Es en realidad la ambigüedad, la falta de una definición taxativa, como un valor andino principal, lo que caracteriza a esta relación.

El espacio tiene bocas, lugares fuertes donde “hay más puna”, existen tierras pesadas, quebradas y abras con personalidad poderosa, que atraen y tragan personas y animales. Los *ojos de agua* (vertientes o manantiales), las piedras y los cerros, las lagunas y *pachamama* son entidades que se relacionan con las personas a través de intercambios, de producciones y ofrendas. Se enojan, se ofenden, castigan y a la vez ayudan y escuchan. La gente de los Andes dialoga con ellos, pide aliento para el camino, salud para la familia y los animales, se “perdona” con la *pacha*<sup>3</sup>, *se dirige al río con respeto*.

*En este trabajo me detendré en ciertas presencias y/o entidades que conforman el espacio sagrado circundante de las familias puneñas; analizaré prácticas de la puna jujeña en torno a pacheros y el trato a illas o wak'as del ganado así como a ciertos vellones de lana, además me referiré a otras sin desarrollarlas en todas sus dimensiones, como lugares y entidades que, insertos en rituales, toman un significado de sacralidad. Estas prácticas nos hablan de modos de concebir la materialidad y las posibilidades de su*

---

3- *Pacha* se utiliza en lugar de *Pachamama*, pero tiene el mismo referente.

transformación, relacionados con una forma de lo sagrado vinculada con la fertilidad y la reproducción, es decir, de transformaciones que abren, al decir de Arnold y Yapita, las sendas de la reproducción de las tropas<sup>4</sup>.

En primer lugar comenzaré por describir las prácticas en torno al *pachero*, para reflexionar sobre el mismo como una entidad cuya presencia se despliega en un espacio y en un tiempo, ya que se trata de lugares donde se operan aberturas en una época del calendario ritual-productivo y ocupan espacios determinados y fijos, donde se presenta una densidad en lo que hace a la relación con los seres tutelares. Propondré una relación del *pachero* con otras entidades-lugares, como los mojones de la señalada, que implican igualmente aberturas situadas espacio-temporalmente.

Es interesante observar que entre los mojones hay algunos de tipo colectivo o comunitario, como eran las *wak'as* generales y como son hoy los mojones de carnaval y las *apachetas*; también hay otros sólo de uso de una familia, relacionados con rituales domésticos, como los de la señalada. En este trabajo haré referencia principalmente a *pacheros* y mojones propios de grupos domésticos.

En segundo lugar me referiré a estas *wak'as* puneñas, interesándome en su importancia en prácticas rituales y en la trama de significados en la que están insertas. Por último abordaré los elementos *chuya* y lana *kunti*, para intentar comprender el modo en que las características de la materia se vinculan con concepciones profundas sobre lo *wak'a*.

La etnografía que presento en este trabajo fue realizada en el área centro-oriental de la puna jujeña (departamento de Cochino) desde 1998 hasta la actualidad: en el pueblo de Cochino, en Tinate y en Muñayoc<sup>5</sup>, así como en Abrolaite y Río Grande, pueblo y paraje de la ladera occidental de la Sierra del Aguilar<sup>6</sup>. La economía puneña es básicamente ganadera; no obstante, en los lugares que he realizado el trabajo de campo existe una

---

4- Arnold, D. y Yapita, J. de D., *Río de vellón, río de canto. Cantar a los animales, una poética andina de la creación*, 1988: 193.

5- Algunas personas de estos lugares, a quienes había conocido en sus pueblos de origen, las visité en sus nuevos lugares de residencia, tanto en la quebrada de Humahuaca como en barrios de San Salvador de Jujuy, donde pude mantener conversaciones que me ayudaron a seguir comprendiendo.

6- Pueblo y paraje ubicados entre los 23° y 23° 30' de latitud sur, y 65° 47' de longitud oeste, en el sector denominado *faja óptima* por sus condiciones climáticas particularmente benéficas. Krapovickas, P. y Ottonello de García Reinoso, M., "Ecología y Arqueología de cuencas en el sector oriental de la Puna, República Argentina", 1973.

práctica de la agricultura de altura y las unidades domésticas de esa zona tienen una economía basada en estrategias múltiples.

El trabajo se sustenta en los datos etnográficos, así como en las fuentes documentales que constituyen los legajos de la Encuesta Nacional de Folklore de 1921. Asimismo, he utilizado distintos diccionarios de quechua y aymara con el fin de abordar ciertos vocablos, centrales para los temas tratados.

Me interesa discutir la concepción de este espacio general de relaciones y de los espacios específicos de los *pacheros* como de otras aberturas y tipos de mojones, pensar si se los puede considerar “sagrados” o de qué manera se los debería caracterizar. Reflexionar sobre estas aberturas y lo que generan, pensando en el sentido que le atribuyen actualmente los puneños al vocablo *wak’a*.

Astvaldsson<sup>7</sup> expresa que la equiparación frecuentemente propuesta entre *wak’a* y sagrado no corresponde a los principios de la realidad andina. Propone este autor que los múltiples significados de *wak’a* pueden ser discriminados en categorías, de las cuales la primera y principal designa a los seres de poder superior o divinidades andinas, las que “con mucha frecuencia están representadas realmente por montañas altas, manantiales, etc.”, a los que se podría considerar “los” *huacas*. Las demás categorías (objetos, lugares, fenómenos) pueden ser consideradas como asociadas de alguna forma a las divinidades, como manifestaciones de su presencia y poder, o como lugares especiales, o sus moradas. Sin embargo, también expresa Astvaldsson que “se puede considerar a los diversos fenómenos que se designa con el concepto de *huaca* (por ejemplo, las ‘cosas’ excepcionales) como el ‘material’ con que se construye a las divinidades”, lo que de algún modo supone lo contrario o una diferencia importante. Coincido con este autor en considerar que *wak’a* son las divinidades andinas, una categoría de seres de poder superior. En cambio me parece sujeto a discusión el denominar *wak’a* a un “objeto, lugar o fenómeno” por su asociación con la divinidad, ya que no concuerdo con que las divinidades estén “representadas” en montañas, sino que las montañas “son” divinidades, y del mismo modo un “objeto” no es *wak’a* por su asociación con la divinidad,

---

7- Astvaldsson, A., *Jesús de Machaqa: la marka rebelde. Las voces de los wak’a*, 2000.

sino que es un ser/entidad con poder en sí mismo. En este sentido es interesante pensar en la idea que propone el autor sobre el “material con que se construye a las divinidades”, porque entonces sí estaríamos entrando en la verdadera cuestión, a saber, si la divinidad es representada o si la materialidad del objeto denominado *wak'a* es en sí mismo la divinidad. En esta discusión, la idea de divinidad es también problemática, ya que pensar en dioses y divinidades nos aleja de la posibilidad de considerar que la piedra o el vellón de lana sea *wak'a*, y si decimos “es”, significa que se constituye en tanto tal y no que representa a lo divino. Pensamos que el espacio andino es un espacio de relaciones entre una diversidad de seres y entidades que coexisten sin tener un referente humano como algo central<sup>8</sup>, y que las o los *wak'as* forman parte de esta diversidad, constituyéndose en seres con mayor poder, por su vínculo con la fertilidad y reproducción, es decir por su cualidad de transformarse y conectarse con lo profundo donde se produce la gestación.

El abordar estos “puntos” espacio-temporales de los *pacheros* y mojones junto a *illas* y vellones permite comprender la posibilidad de la transformación de la materia y su cambio ontológico: de animales en piedra, de lana en animal. ¿Por qué estaría contenida en una lana o en una piedra la posibilidad de reproducirse de una especie? Es evidente que se lo debe

---

8- Generalmente el animismo es entendido como una ontología relacional que incluye otros fuera de las personas humanas. Las teorías animistas suelen asumir que los animales son considerados humanos o que se consideran ellos mismos como humanos; en todo caso “humans and animals form part of a shared relational frame of interaction” (los humanos y los animales forman parte de un marco relacional compartido de interacción). Halbmayer agrega que “there are other-than-human persons which are human-like to varying degrees, but not necessarily humans” (existen otros además de las personas humanas que son como humanos en varios niveles, pero no son necesariamente humanos). Tanto él como Rival y Brabec (citados por Halbmayer) concuerdan en que la agencia es humanizada y personalizada, pero igualmente no-personalizada, “Rather than a simple expansion of humanness to non-human realms, we seem confronted with a gradual system ranging from fully personalized to the non-personalized (...)” (En lugar de una expansión de humanidad a los dominios de lo no-humano, parece que nos confrontamos a un sistema gradual que va de lo enteramente personalizado a lo no-personalizado). Halbmayer, E. “Debating Animism, Perspectivism and the Construction of Ontologies”, 2012: 12-14. El espacio del que hablamos está constituido por una multiplicidad de seres, más allá de los seres humanos y animales. Por otra parte, nos parece importante el aporte de Halbmayer, dado que considerar que otros seres o entidades tienen capacidad de relacionarse y están animados, no implica considerarlos humanos ni personas, o sea que pueden no estar humanizados ni personalizados, y sin embargo interactuar en el mundo, participando de infinidad de relaciones. Lo contrario supondría un punto de vista antropocéntrico, que a mi entender no es el de la gente de la puna.

pensar desde la concepción de piedra y de lana propia de los puneños y de los andinos en general. Sin embargo, considero que existe una relación que conecta, a través de las aberturas, a estas entidades con el espacio más profundo de la *pacha*. Es a través de ellas que las piedras y las lanas cambian su naturaleza y desarrollan toda su potencialidad. Y es en el momento de estas aberturas que se establecen diálogos con los seres tutelares y poderosos, particularmente con *pachamama* en la región de estudio.

### **Pacheros. Aberturas que comunican**

*Pachero* es una de las designaciones que recibe el hoyo que se cava para ofrendar a la *pacha* o *pachamama*. Este hoyo es cavado en diferentes oportunidades pero, para los productores puneños, hay dos momentos que resultan principales en el calendario productivo-ritual; son la *corpachada* de agosto y la señalada de la hacienda en verano (entre enero y febrero, dependiendo además de la fecha de carnaval).

### **Tiempo de “bocas”**

Al *corpachar*<sup>9</sup> en la casa y otros lugares se nombra al ganado, las pasturas, los cultivos y los alimentos, o sea todos los espacios y actividades de importancia en la vida de los puneños. De hecho al dar de comer y beber, la gente dialoga con *pachamama*, se le pide, se le agradece, se habla con respeto y cariño. La *corpachada* se realiza cada año en el mismo lugar; cada casa de la puna tiene un sitio ya determinado, que se encuentra casi

---

9- En quechua como en aymara el vocablo *corpachar* o *corpachada* está relacionado con la acción de hospedar. Así en quechua *qorpachay* o *qörpachay* significa albergar, hospedar a alguien en la propia casa, siendo *qörpa* el huésped y *qörpachaj* el que recibe huéspedes; *qörpacha* es además traducido como el ágape funeral (Academia Mayor de la Lengua Quechua, *Diccionario Quechua-Español*, 1995; Lara, J., *Diccionario Queshwa-Castellano*, 1978). En el siglo XVII se lo traduce como “hospedar” por *ccorpachani*, y “hospedería” por *ccorpachana huaci*. González Holguín, D., *Vocabulario de la Lengua General de todo el Peru llamada Lengua Qquichua o del Inca*, [1608] 1989. En aymara el verbo *qurpachaña* significa igualmente “dar habitación y hospedaje”. Layme Pairumani, F., *Diccionario Bilingüe Aymara Castellano*, 2004. Bertonio, en su vocabulario aymara de 1612 es muy preciso: “Corpachatha. Hospedar”; “Corpa. Huesped; y qualquiera que acude a comer a casa agena” “Corpachasitha. Dar de comer haziendo banquete para los conbidados”; “Corpachasiña. Banquete, conbite”. En la traducción del castellano al aymara escribe: “Hospedar dando de comer. Corpachatha”; en cambio “Hospedar para de noche, sin dar de comer. Utana iquiatha”, “Hospedería, donde comen. Corpa uta”. Muestra entonces claramente que el sentido de *qörpachay*, *qurpachaña* o *corpachatha* está definitivamente ligado al hecho de alimentar a alguien mientras se lo hospeda. Bertonio, L., *Vocabulario de la lengua aymara*, [1612] 2004.

indefectiblemente en el centro del patio, y está señalado por una o varias piedras, de preferencia blancas. En este preciso lugar se abre cada agosto un hoyo para efectuar ofrendas y libaciones rituales. Durante el mes de agosto y muchas veces el mismo día 1º, se realizan también ofrendas a los cerros y a los manantiales u *ojos de agua*.

Estas ofrendas suelen ser colectivas, de este modo los habitantes de un pueblo se dirigen todos juntos al ojo de agua donde *corpachan*<sup>10</sup>. Un testimonio del pueblo de Carahuasi cuenta que los puneños:

Todos los años el día 1º de Agosto, es costumbre entre la gente, dar de comer a la tierra, a las vertientes de agua a los manantiales y ojos de agua. Esto es con el fin de que la tierra quede sin males durante el año, el agua no se seque y no los atraiga con sus males, tanto a ellos, como a la hacienda<sup>11</sup>.

Se trataba claramente de un ritual comunitario. En otro testimonio de principios de siglo XX aparece la designación de *corpachadero de la Pacha* para referir a un lugar ubicado en el cerro Cabalonga, en el que se hacían ofrendas; a éste concurrían en parejas gente de la zona de Lagunillas<sup>12</sup>. Sin embargo la *corpachada* a la que se le consagra más atención en los preparativos y más tiempo en su desarrollo –al menos actualmente– es la que se realiza en cada casa. Este lugar donde se *corpacha* recibe diferentes nombres según las familias y las zonas; es llamado *pacha, pachero, boca de la pacha, chayero* o *chayero de la casa* y también *pachamama, pachamamero*<sup>13</sup>. La gente lo considera como *el corazón de la casa*. A lo largo del año se le da coca, bebidas y sangre a la *pacha* en este corazón.

---

10- En agosto de 1998 se realizó una *corpachada* colectiva al ojo de agua del pueblo de Cochinoa, de la que participé.

11- Encuesta Nacional de Folklore. *Carahuasi*, Jujuy, Caja 2, Carpeta N° 35, 1º envío, 1921, f. 14 recto y verso. Narrado por Faustina M. de Colqui, de 68 años “nacida y criada en ésta” se aclara en el documento. En adelante ENF 1921.

12- Aclara el documento “Las personas que visitan este lugar lo hacen por parejas un matrimonio, cuando regrese este irá otro así sucesivamente. Estas peregrinaciones se hacen en Enero, Diciembre, o Febrero en cualquier época del verano, antes de empezar las marcadas y señales, irán a pedir permiso a la pacha”. ENF 1921. *Lagunillas*, Jujuy, Caja 2, Carpeta N° 32, f. 17 recto.

13- Una señora originaria de La Cueva, quien reside en Maimará, lo llama *despensa*: “la despensa se abre a tal hora”, dirá. Conversación durante enero 2011. Esta denominación es muy significativa, pero nunca la hemos escuchado en la región puneña.

Los ingredientes de la ofrenda que pueden ser considerados esenciales son: coca, chicha, *chuya*, alcohol de 90°, bebidas alcohólicas (vino y cerveza), *piri*, *tistinchas*, *koba* y cigarrillos. Cada uno de estos elementos tiene características ligadas a significados específicos dentro del modo de concebir lo ofrendado, como por ejemplo las *tistinchas* preparadas a partir de carnes secas de huesos enteros. Para esta presentación me interesa detenerme en la *chuya*, que en la puna jujeña se obtiene al preparar la chicha<sup>14</sup>, bebida fermentada andina de extendido uso ritual. La fabricación de chicha y por ende de *chuya*, según lo indica la mayoría de la gente puneña, era antes un paso esencial en los preparativos del ritual. Ésta es una de las razones de la importancia de su inclusión en la ofrenda. Considero que existe otra razón, dada por las características de la *chuya* y el significado del término, que refiere a lo que es fluido, contrario de espeso<sup>15</sup>. La *chuya*, que se obtiene en la preparación de la chicha, es una parte del líquido más fluida y clara; se trata de un líquido empleado únicamente con fines rituales, que no es consumido –en contraste con la chicha– por las personas<sup>16</sup>. La presencia de la *chuya* en el contexto ritual es tan importante que cuando no se ha preparado chicha igual se hace una *chuya* “rápida”, mezclando harina de maíz con agua y un poco de azúcar para que fermente, a la que se le agregan hojas de coca.

La *corpachada* se distingue de las *chayadas*<sup>17</sup> por la ofrenda de comida que sólo se entrega en esta ocasión<sup>18</sup>. El testimonio de Carahuasi es muy

14- Al preparar la chicha se obtienen: chicha, *chuya* y *anchi*; las dos primeras son líquidas, la tercera de consistencia espesa.

15- El término *chuya* es habitualmente utilizado en el ámbito de las cocinas puneñas para referirse a sopas, bebidas, etc., con el fin de indicar que no está espeso.

16- Me cuentan, llamativamente, que la *chuya* es consumida por la gente sólo en Todos Santos, pura, mezclada con otras bebidas o con azúcar, porque forma parte de la *mesa de difuntos*. Los elementos que componen esta mesa están destinados a las almas (los difuntos) de la familia, y son consumidos integralmente –salvo una porción de cada alimento que se reserva para el *despacho*– por las personas presentes, con el sentido de compartir con los difuntos.

17- *Challar* o *challada*, *chayada*: en quechua *ch'alla*, las gotas que caen cuando se asperja; *ch'allakuy* acto ritual agrícola que consiste en asperjar con bebidas los animales, la pachamama, así como las nuevas casas, Academia Mayor de la Lengua Quechua, *op.cit.*, 1995; *ch'allay* v., asperjar, Lara, J., *op. cit.* En aymara, *ch'allaña* v., asperjar, derramar gotas de líquido; realizar un acto ritual con licor para pedir por el bienestar y la prosperidad o que lo que se festeja dure mucho tiempo, Layme Pairumani, F., *op. cit.*, 2004. Utilizaré la ortografía *chayada* por ser el modo en que se pronuncia el vocablo actualmente en la puna jujeña.

18- Puede ocurrir que se utilice el término *chayada*, como lo hacen algunas familias de Puesto del Marqués en lugar de *corpachada*, pero no es frecuente (Mario Vilca, comunicación personal); o que

claro al respecto “se llama “Corpacho” o “Corpachar” que quiere decir dar de comer a la tierra, que durante un año ha estado con hambre”<sup>19</sup>. La tierra está hambrienta y hay que alimentarla preparándole las comidas de su agrado.

En la *chuya* se materializan la claridad y la fluidez como valores. Un segundo aspecto valorativo que está presente en este ritual es la alegría. El término *kusilla* aparece con frecuencia al dirigirse a la *pachamama* durante la *corpachada*. En la *corpachada* descrita por Merlino y Rabey, el dueño de casa al entregar su ofrenda a la *pacha* concluye sus oraciones diciendo “*Cusiya, cusiya*”<sup>20</sup>. El testimonio de 1921 de Puesto del Marqués transcribe las frases pronunciadas por gente de la zona al caminar hacia el alto de los cerros en donde hacían *corpachos*: “*Tata Coquena y Pacha-Mama, Santa tierra; kusilla kusilla*”<sup>21</sup>. Carrizo transcribe igualmente una copla dedicada a la *pachamama* que contiene este vocablo:

*¡Pachamama, Santa Tierra,  
Cusicusi, cusilla!  
Así bendiciéndote,  
Que nos vaya bien hoy día*<sup>22</sup>.

Al preguntarle a doña Dionisia si al *pachero* de la casa, que ella llama *chayero*, no se le dice *pachamama*, me responde: “*Pachamama, pachamama, kusilla*”. Parecería que la asociación entre esa abertura y *pachamama* debiera caracterizarse como *kusilla*. Escuché en repetidas ocasiones a los puneños y puneñas pronunciar esta palabra, que sonaba para mí como una fórmula mágica. Y aunque esta apreciación viniese de mi imaginario y de una percepción un tanto romántica, pienso que tenía algo de cierto.

---

se refiera al hoyo como “*chayero* de la casa” (Dionisia Sulca, Abrolaite, 26/03/2011), a pesar de que no se trate sólo de libación de líquidos sino de ofrenda de comida.

Doña Dionisia nació en Cíncel (Rinconada), residió desde su adolescencia en pueblos de la Sierra del Aguilar, y los últimos 30 años en Abrolaite, de donde es su marido. La última conversación con ella fue el 26 de marzo de 2011, falleció en junio de ese año.

19- ENF 1921. *Carahuasi, op. cit.*, 1<sup>er</sup> envío, f. 14 recto y verso. Narrado por Faustina M. de Colqui, de 68 años, “nacida y criada en ésta” se aclara en el documento.

20- Merlino, R. y Rabey, M., “Pastores del altiplano andino meridional: religiosidad, territorio y equilibrio ecológico”, 1983: 154.

21- ENF 1921. *Puesto del Marqués*, Jujuy, Caja 3, Carpeta N° 67, 1<sup>er</sup> envío, f. 28 recto. Narrado por Agustín Gaspar, de 90 años.

22- Carrizo, J. A., *Cancionero Popular de Jujuy*, [1934] 1959: 523, Copla N° 4024.

*Kusi* significa dicha, ventura, alegría, contento, felicidad; mientras que el quechua *kusi kusilla* significa alegremente<sup>23</sup>. En la Puna, la gente se alegra entonces de alimentar a la *pachamama*, de recibirla en su casa, y es en este sentido que se resalta que es un momento para compartir. Es un día de alegría, pero a la vez de calma, es decir que no es un tiempo de diversión, como lo es el de carnaval; por el contrario, es un tiempo de recogimiento, es una alegría contemplativa. Es entonces con alegría que se comparte con la *pacha*.

La motivación principal presente en la práctica de la *corpachada* es la de alimentar a la *pachamama*. El ritual se realiza en el lugar donde la casa –casa en el sentido de lugar de un grupo doméstico que vive y produce– se conecta con la *pacha*; hay que reabrir esta conexión/agujero y al hacerlo se acentúa la abertura general de la *pacha*, que caracteriza en la puna y en otras áreas andinas, al mes de agosto. Producir esta abertura en la propia casa es la manera de acoger, recibir y hospedar a *pachamama* en el propio lugar. Al abrir, el *pachero* es la boca de la *pacha* que reaparece, que se abre, ésta estuvo cerrada durante un año y por eso está con hambre; como los humanos, la *pacha* come por la boca. Pero abrir o “hacer bocas” es una noción más vasta, que se incluye en una concepción de aberturas y conexiones entre diferentes dimensiones del mundo o espacio.

Esto hace pensar en el *ushnu* incaico, este hoyo o agujero en el que se vertía la *chicha* y las cenizas de la ofrenda de comida quemada para el consumo ritual de las divinidades y los ancestros en las ceremonias incaicas. Las libaciones se realizaban en ciertas fechas en que el sol y la luna se encontraban en un eje vertical, en oposición el uno al otro<sup>24</sup>. Cristóbal de Albornoz se refirió igualmente a éste como una “guaca general en los caminos reales y en las plazas de los pueblos, que llaman uznos (...) Sentávanse los señores a beber a el sol en el dicho uzno y hazían muchos sacrificios a el sol”<sup>25</sup>. La concepción de dimensiones conectadas aparece aquí también: esta abertura que era el *ushnu* permitía beber con

---

23- Bertonio, L., *op. cit.*; González Holguín, D., *op. cit.*, Guardia Mayorga, C., *Diccionario Kechwa Castellano*, 1970; Lara, J., *op. cit.*, Layme Pairumani, F., *op. cit.*

24- Zuidema, R.T., “El Ushnu”, 1979: 331.

25- Albornoz, C. de, “Instrucción para descubrir todas las guacas del Piru y sus camayos y haciendas”, [1580?] 1967: 24.

las divinidades y vincular espacios y dimensiones a través de las grandes cantidades de chicha que se escurrían, circulando desde este punto-orificio. La característica de conducto subterráneo, descrito por los cronistas, era su parte esencial; el líquido corría por canales subterráneos que finalmente llegaban al río. Los datos modernos acentúan la acción de “chupar” para este término, siendo según Adelaar, un lugar donde el agua es chupada por la tierra<sup>26</sup>. El *ushnu* tuvo una posición central “para la astronomía como para chupar grandes cantidades de agua de lluvia y de chicha alcohólica” y simboliza, como idea temporal, el momento cuando se abre la tierra<sup>27</sup>. A este lugar de centro, de suerte de “puerta”, que permitía vincular espacios, le otorgaban un carácter sagrado y hacían del *ushnu* una *wak'a*. Finalmente, no puede más que aclarar el sentido de estos agujeros, conexiones o puertas entre dimensiones, el hecho de que en Hunacavelica, el *pachero* de la puna jujeña sea llamado *ushnu*<sup>28</sup>.

Estas aberturas que permiten conectar dimensiones del espacio y del tiempo posibilitan, por esto mismo, beber con las divinidades. Los incas bebían con el sol, los puneños lo hacen con la *pachamama* y con los cerros, los ojos de agua, los animales de la tropa.

¿Pero por qué están alegres los puneños al *corpachar* la *pachamama*? ¿A qué se debe esta alegría? ¿Estará relacionada con lo claro y fluido? ¿Qué es lo que se debe clarificar el día de la *corpachada*? Presentaré más elementos antes de intentar responder estas preguntas.

## Tiempo de flores

Dejemos la *corpachada* de agosto, su *pachero*, y lleguemos al tiempo de verano, en un tiempo opuesto del calendario, el de festejar las producciones, el de alegrarse, pero esta vez una alegría no contenida, sino por el contrario una alegría desbordante. Entremos al corral de la señalada de una familia puneña<sup>29</sup>. El ritual comienza justamente al cavarse en un lugar marcado,

---

26- Zuidema, R.T., “El Ushnu”, 1979: 339, 332.

27- *Ibidem*: 356-357.

28- *Ibidem*: 352.

29- La señalada es un ritual largo y complejo que no desarrollo en todos sus aspectos y dimensiones en este trabajo. Para una descripción y análisis más exhaustivos ver: Bugallo, L., “Flores para el ganado. Una concepción puneña del *multiplico* (puna de Jujuy, Argentina)”, 2014.

generalmente en el centro del corral, un hoyo donde cada año se vuelve a abrir este *pachero*. Al igual que el del centro del patio, suele estar marcado con una piedra, de ser posible blanca.

El *pachero* del corral es igualmente llamado “cabildo”, “*hay que abrir el cabildo*”, dicen los puneños. Doña Dionisia Sulca me explicó que “*el cabildo es cuando está abierto, cuando está cerrado es la pacha*”<sup>30</sup>. Lo mismo dice doña Viviana Valdiviezo<sup>31</sup>, quien me indicó esta designación estando el hoyo abierto. Dionisia me explica que se abre “*el cabildo, y después vienen y le tapan (...) ‘hemos enterrado’ dicen, pue’ ya le entierran pue*”. Al preguntarle dónde entierra los cortes de orejas, responde: “*Enterramos ahí en el cabildo*”. Cuenta riéndose que “*otros le dicen augero, ahí te daban multa ¿por qué habla de augero?, ese se llama cabildo’ decían*”. Ella dice que lo llama cabildo porque “*así m’han enseñao a mí*” ¿Quiénes? “*La gente d’años*”<sup>32</sup>. Al preguntarle a Damiana Benicio de Río Grande, cómo se llama el lugar del corral donde se entierran los cortes de las orejas, me dice: “*Ese es el cabildito (...) Yo lo entierro todo en el cabildito*”. Intento saber más sobre ese “cabildito” y Damiana me aclara que en la casa y en el corral, donde se *chaya*, es la *pachamama*, la santa tierra<sup>33</sup>.

¿Por qué aparece en este contexto una institución colonial como el cabildo? Dado que no cuento con otros elementos locales referidos a este aspecto, tomaré algunos de etnografías del contexto boliviano. En algunas regiones de Bolivia se emplea igualmente la designación de cabildo, para referir al lugar central de la casa donde se realizan las *ch’allas*, los *convites* y donde se conservan las ofrendas. El *yatiri* en sus invocaciones habla de *pachacabildos* y de *cabildos del mundo*<sup>34</sup>. El vocablo *kawiltu* se utiliza para

---

30- Doña Dionisia Sulca, Abrolaite, señalada de febrero 2002.

31- Señalada de Dionisia Sulca, febrero 2002. Viviana Piñero de Valdiviezo es nacida en Abrolaite, hacia 1950, en donde reside.

32- Cuando alguien comete un error en el desarrollo de un ritual, como en este caso no emplear la palabra correcta, se le da una multa, que consiste en tomar un vaso extra de la bebida que se está sirviendo. Conversación con Doña Dionisia Sulca, Abrolaite, 26/03/2011.

33- Conversación con Damiana Benicio, Río Grande, 27/03/2011. En una charla posterior Damiana dijo que el hoyo en que se entierra el despacho de los difuntos el día 2 de noviembre se llama “cabildo”.

Damiana Benicio nació en Río Grande en 1934 donde reside hasta la actualidad; su padre era igualmente oriundo del lugar.

34- Fernández Juárez, G., *Entre la seducción y la repugnancia. Ofrendas Complejas en los Andes del Sur*, 1997: 148-149.

designar un tipo de discurso que Platt denomina “sesión chamánica”. Es el *yachaj* como especialista ritual quien “celebra el cabildo”, el que convoca a los espíritus de las montañas, *jurq’us*, para que respondan preguntas formuladas por el grupo congregado<sup>35</sup>. El término “cabildo” refiere en la región de Tinkipaya por un lado, a la organización originaria y al pago de la tasa en común, siendo que cada ayllu está compuesto de cabildos; por otro lado, las reuniones que se realizan con autoridades tradicionales fuese para cancelar la tasa o tomar decisiones referentes a los ayllus, son llamadas cabildos<sup>36</sup>. En esta región existe un sitio histórico donde se pagaba la tasa, el “cabildo cancha”, que es objeto de prácticas y relatos. Explican los comuneros de T’aruma del ayllu Qullana, que en ese canchón “*siempre era antes el cabildo*”, “*los abuelos de antes de todo lado sabían cabildar aquí*”, cuando cada ayllu iba a contar el dinero de la tasa. En el *cabildo cancha* hay una mesa de piedra donde se *kowa* y se *chayan* bebidas: “*Hay que ofrendar siempre aquí. Hay que q’uwar aquí*” decían; mientras que la gente de los otros ayllus “*en su casa nomás ya hacen el cabildo*”<sup>37</sup>.

El término cabildo se transformó en la historia andina para denominar la unidad política de cobro de tasas; “el sistema moderno de pago de impuestos es visto por las comunidades indígenas dentro de los términos de un orden político más antiguo” como los coloniales y republicanos. La fiesta moderna del cabildo en Qaqachaka se realiza en el patio de la pareja jefe del ayllu; en ella las mujeres cantan las canciones del cabildo, que son canciones de fiesta, en las que se alude en general a la riqueza, y en particular a la riqueza de los corrales, es decir las crías<sup>38</sup>. Denise Arnold considera que estas instituciones coloniales son reinterpretadas a partir de sus antecesores más andinos: “*Cabildo cancha*, se torna en ‘un centro ritual y político’ cuyos nexos conceptuales nos hacen recordar las cajas de montaña, donde se ofrendaba los pagos a las autoridades andinas mayores, sobre todo el Inka y los wak’as regionales en condición de sus voceros. Evidentemente, el mismo sistema

---

35- Platt, T., “El sonido de la luz. Comunicación emergente en un diálogo chamánico quechua”, 1997: 427, 402, 406.

36- Cereceda, V. et al., *Los Tatas Sombras. De las autoridades originarias en los ayllus de T’inkipaya*, 2009: 24.

37- Nicolas, V. et al., *Aylluninchismanta parlarispa. Antología de historias orales de Tinkipaya*, 2004: 3-9.

38- Arnold, D. y Yapita, J. de D., *Río de vellón, río de canto. Cantar a los animales, una poética andina de la creación*, 1988: 424, 427, 429-436.

económico colonial se entiende localmente en términos de una circulación anterior de dones al estado, y la recompensa en forma de la protección de los recursos naturales del lugar (humano, animal y vegetal)”<sup>39</sup>.

“Cabildo” remite entonces a un centro –de la casa, del corral–, a un tipo de discurso ritual, a una organización originaria vinculada con el pago de una tasa y a lugares donde antes estas organizaciones se juntaban para el pago de la misma, es decir, a un lugar de la memoria histórica donde se sigue ofrendando. Como indica Denise Arnold, esta memoria y estos lugares marcados, llamados en ocasiones cabildos, se vinculan de modo más amplio con la riqueza de las familias y de las comunidades. Es por eso que allí se *chaya*, se rememora y se propicia para que la línea de riqueza continúe. En los corrales puneños, al designar *cabildo* al *pachero*, parece persistir esta huella colonial, que a la vez habría sido en su momento un modo de reinterpretar a las *wak’as* y autoridades andinas, en la que la tasa era concebida, quizás, como parte de un sistema de circulación e intercambios. Podríamos pensar que esta “autoridad” a la que los puneños realizan sus pagos, es la *pachamama*. Asimismo, nos parece importante rescatar que al abrirse el *cabildo* se dialoga con la *pachamama*, es decir que sería el lugar y el momento donde se equilibran los “pagos”, donde la unidad doméstica como grupo de producción, y ya no la comunidad que viene a pagar la tasa, solicita la ayuda de la *pacha*.

Este *pachero*-cabildo que es abierto inicia la señalada, impregnado por el humo de la *koba* (*q’uwa*). Todos los presentes en el corral pasan en un orden jerárquico, comenzando por la dueña o dueño de la tropa, a *chayar* la *pachamama*, a convidarle coca y, como en la *corpachada*, a ofrendarle *chuya*. Al pasar y arrodillarse frente al *pachero*, las personas dialogan con *pachamama*, a veces se rezan oraciones católicas (he escuchado padrenuestros), refiriéndose a la *pacha* como “santa madre tierra”. Es entonces que se comienza a señalar y florar el ganado; cada animal a su turno será florado y señalado si tiene menos de un año. Pero ese día la *chuya* ha sido preparada igualmente para los animales: con sus nuevas “flores” en las orejas y vestidos de *chimpos* en sus lomos, se les da de beber la *chuya* mezclada con coca.

---

39- Arnold, D., “Prólogo”, 2004: XV.



**Imagen 2: Los chivos de Dionisia tomando *chuya* con coca.**

**Fuente: Foto de la autora.**

Los recipientes en los que se coloca la *chuya* son los *chuyeros* y suelen tener la forma de animales como ovejas, llamas, vacas, según el ganado que se tenga y señale. Estas pequeñas vasijas tienen sus lomos abiertos, por los que se introduce el líquido, y un orificio en la boca por el que se vuelca la *chuya*<sup>40</sup>.

Se señala y flora con el *pachero*-cabildo abierto, es en el diálogo con la *pacha* que se propicia la fertilidad de los animales, esa abertura se relaciona con los caminos de la producción a los que ese día está dedicado.

En otros lugares de los Andes, los *pacheros* revisten igualmente gran importancia. Así, en Isluga (norte de Chile) al *pachero* del corral le llaman *wiña*<sup>41</sup>, éste se llena con la sangre de la llama que se sacrifica para

---

40- Fue también la abuela Panta quien me contó de los *chuyeros* de oveja que tenía, que enterró con *chuya* y coca en el lugar que *quipildor* (el rayo) le mató varios animales. Bugallo, L., “*Quipildores: marcas del rayo en el espacio de la puna jujeña*”, 2009a: 178, 194.

41- Este pozo, el *wiña*, es cavado en el lugar ubicado entre la piedra central y el *t’uju*, nicho en la pared en el que se ponen los recipientes con los ingredientes para las libaciones, las *ch’uwas*. Dransart, P., “Cultural transpositions. Writing about Rites in the Llama Corral”, 1997: 91. Es decir que el hoyo en este caso no es el centro del corral, como es el *pachero*; el centro está marcado aquí por una piedra que no es el lugar donde se cava.

la ceremonia del marcado, el *wayñu*. Penny Dransart entiende al hoyo-*wiña* como una fuente de vitalidad que se regenera en las llamas y alpacas a través de la realización del *wayñu*. La *kancha* o corral tiene un espacio interior creativo, un interior generativo, y es esta creatividad o posibilidad de generar la que asegura la reproducción de los linajes de camélidos<sup>42</sup>.

En relación con las aberturas que propician y generan las producciones, en Qaqachaka durante la ceremonia del marcado, al cortar la oreja del primer animal, cada persona marca su propia cara con esta sangre, lo que se llama *lakachaña*, que la gente explica como “tomar cada uno su porción”. Sin embargo, *laka* (la raíz verbal de *lakachaña*) es igualmente un sustantivo que significa “boca”, y es que “los presentes desean ‘hacer una boca’, en sentido de una abertura creativa que abriría la senda hacia el éxito de la futura reproducción de los rebaños. (...) Las mujeres enfatizan que todo debe tener su senda (*t''ak''i*) y que la senda de los rebaños es la llamada *janq'u sinta wila sinta* ‘cinta blanca, cinta roja’”. Al incorporar las sendas de los rebaños en las canciones y libaciones éstas señalan y abren el camino. *Lakacha* son igualmente las crías que se le entregan a los niños, el comienzo de su tropa<sup>43</sup>, mientras que en la puna jujeña *lakacho* es un animal que se obsequia a quien no tiene hacienda; estos *lakachos* abren el camino de criador de la persona. Los puneños llaman además *lakacho* a un pequeño animal elaborado en *yista* (*Illicita*) que se comparte entre los presentes para coquear durante la señalada, por lo que está igualmente relacionado con tomar cada uno su parte. Pero *lakacho* es también un órgano, el páncreas, que si al carnear un animal está recubierto de una tela blanca, indica que éste está gordo<sup>44</sup>. En los corrales puneños, las mejillas de los presentes también son marcadas con la sangre del primer corte de orejas por los dueños de la tropa, quienes al hacerlo generalmente dicen *achura, achura*. Esta práctica está asociada con la suerte de los pastores y el aumento o reproducción de la tropa<sup>45</sup>.

---

42- *Ibidem*: 89, 92-93.

43- Arnold, D. y Yapita, J. de D., *Río de vellón, río de canto. Cantar a los animales, una poética andina de la creación*, 1988: 130, 193.

44- Es interesante considerar que es en el páncreas donde se generan los glóbulos rojos, de algún modo ese órgano es el origen de la sangre. Para mayor detalle sobre el *lakacho* en la Puna ver Bugallo, L., “Flores para el ganado. Una concepción puneña del *multiplido* (puna de Jujuy, Argentina)”, 2014.

45- ENF 1921. *Puesto del Marqués*, Jujuy, Caja 3, Carpeta N° 67, 2° envío, f. 18 verso.

Pequeñas bocas en las caras serían sendas, caminos abiertos para el “multiplico”<sup>46</sup> de la hacienda. Dimensiones puestas en relación a través del vínculo entre personas y animales, junto a *pacheros* abiertos, agujeros que comunican con los circuitos subterráneos y sus circulaciones.

La parte que se desarrolla en el corral finaliza, una vez que todos los animales están *florados*, dando tres vueltas alrededor del *pachero*, en el sentido antihorario, por detrás de la tropa que también gira. La dueña de la tropa va adelante del grupo de personas y *chaya* con *chuya* a la hacienda, estas libaciones son arrojadas con fuerza hacia arriba y adelante y caen en el lomo de los animales. Entonces se suelta la tropa y se la sigue *chuyendo* por detrás. Se cierra el *pachero-cabildo* y de ahí se va al mojón<sup>47</sup>, ubicado afuera del corral, en general en línea con la puerta del mismo, donde se abre una nueva “boca”.

Allí continúa el ritual mediante una serie de acciones que implican múltiples referencias. Me voy a detener sólo en parte de las prácticas, atendiendo a ciertas entidades y vocablos<sup>48</sup>. Los dueños de la tropa se quedan junto a este nuevo *pachero* y el resto camina por los alrededores buscando piedras, preferentemente blancas y con formas que evoquen orejas, hocicos, colas, es decir, características de los animales. Al entregarlas a los dueños, como si fuera una venta de ganado que es pagada con coca, éstas son ubicadas en el mojón de la señalada, un montón de piedras que se acumulan en cada señalada y que constituye una marca espacial importante para los criadores y animales. Antes de ponerlas en el mojón, las piedras son envueltas con *lana kuntí* que se les ata alrededor a modo de faja, es decir son *chimpadas* como lo fueron los animales de la tropa. Luego se realiza la *tinca*<sup>49</sup>, acto ritual de beber, *chayando* la *pachamama* en el *pachero* y

46- *Multiplico* designa en la puna de Jujuy a las crías de un nuevo año, y hace referencia al hecho de que la tropa se multiplica, es decir se reproduce.

47- En este caso se trata del mojón de la señalada que es el mojón de la hacienda.

48- Para una descripción más amplia y detallada de las prácticas rituales en torno al mojón de la señalada ver Bugallo, L., “Lo sagrado en flor: lanas y piedras *wak'a* en la puna de Jujuy”, 2011, y “Flores para el ganado. Una concepción puneña del *multiplico* (puna de Jujuy, Argentina)”, 2014.

49- Escribo *tinca* por ser el modo en que se pronuncia actualmente en la puna de Jujuy, la ortografía quechua es *t'inka*, cuyo significado es “regalo para pedir un favor”, y el verbo *t'inkachiy* “ofrecer un regalo para pedir un favor”, Lara, J., *op. cit.* También está el verbo *tinkay*, que tiene dos acepciones, una de ellas es “asperjar, por extensión hacer libaciones asperjando con el dedo índice gotas de licor al aire en dirección a lo que se ofrece e invocando su nombre. Esta ceremonia se hace con chicha”. Guardia Mayorga, *op. cit.*

compartiendo entre vendedor y comprador del ganado. Se bebe entre quien crió el animal y lo vende, quien lo compra y lo reciará, y la *pachamama*, que posibilitó esta crianza y este intercambio. Pero la *tinca* tiene otro significado en la puna jujeña, que se vincula a la vez con el anterior: don Zenón Piñero llama *tinca* a las flores que le pone a sus llamas; dice, por ejemplo, que con tal tipo de lana hizo la *tinca*, refiriéndose a las flores que se preparan para florar el ganado<sup>50</sup>. Cuenta:

*Así me decía mi mamá, porque el pasto que ellos comen, con la lana pagan ellos, dejan chiquito, chiquito cuando van al campo dejan por ahí, con eso pagan ellos para que coman su pasto. Así me hacía entender mi mamá (...) ellos pagan la lana con que enfloramos nosotros, lo tincamos y dejan cada vez que van por ahí, quedan chimpitos, por allá chimpitos, por allá chimpitos. Con eso, ellos pagan su pasto que comen. ¿Esto se llama tinca? 'Sí. No es flor es tinca con eso pagan su pasto'<sup>51</sup>.*

Es interesante esta acepción dada al vocablo, ya que expresa de manera explícita el sentido de las flores: es una ofrenda para *pachamama*, es un intercambio que se establece con ella, se le dan flores de lana, *tincas*, a cambio de pasto. Don Zenón dice *lo tincamos* como si dijera lo ofrendamos, lo intercambiamos. Este uso del vocablo también muestra el modo en que se concibe a la lana, y en especial la lana *kunti*, como posible *tinca* al igual que la chicha, la *chuya*, el alcohol y la coca.

Este *pachero* vincula a los animales-piedra con la dimensión de la gestación de las especies, la estrecha relación entre los animales, el pasto, la lluvia, las aguas subterráneas que emanan por los ojos (manantiales), la *pacha*, el rayo, y muchos otros seres que intervienen en las producciones<sup>52</sup>. Esto ocurre con todas las aberturas que se operan, pero en este caso al estar presentes los animales-piedra, se trata de su transformación mediante la relación con otras dimensiones del espacio y de la vida.

---

50- Don Zenón nunca le dice “flores”, al hablar conmigo dice: “Eso es *tinca*, las flores que dice usted”, marcando claramente que para él no se llaman así.

51- Don Zenón Piñero nació en Abraite en 1938, donde reside. Entrevista 24/02/1999; conversación 24/03/2011.

52- Bugallo, L., “Lo sagrado en flor: lanas y piedras *wak'a* en la puna de Jujuy”, 2011: 470.

Como indica Allen, los pequeños objetos poderosos son el resultado, particularmente potente, de la transformación que se produce en tiempos y lugares en los que ambas fuerzas, terrestres y celestiales, son más poderosas. Estos textos de piedras –como enunciados icónicos que refieren los deseos y necesidades de quienes los realizan– se inscriben en un terreno de potencialidad y transformación<sup>53</sup>.

Podemos pensar en la relación entre estas dos bocas de la *pacha*: la del *pachero*-cabildo del corral y la del mojón. La primera ubicada en el espacio cerrado del corral está abierta mientras se señala y flora el ganado, es allí donde se “cabildea” con *pachamama* y con los animales que participan de este diálogo; la segunda se abre junto al mojón, que es la tropa de animales-piedra, y su corral de pequeñas dimensiones. El mojón y su boca-*pachero* no están contenidos en un espacio cerrado, sino que son ellos un nuevo corral<sup>54</sup>, que está como el primer corral en el espacio del campo, cercano a las casas. Estos dos *pacheros* suponían en el pasado igualmente modos de comportarse diferentes: dentro del corral se actuaba con respeto y había que tener una actitud contenida, en cambio en el mojón se cantaba y se reía, era allí donde se desenvolvía la parte lúdica del ritual<sup>55</sup>. En ambos *pacheros* se *chaya* a la *pachamama*, pero es en el espacio del mojón donde se puede jugar, entendiendo que lo lúdico está presente en muchos rituales puneños y que se considera un aspecto central de los ámbitos a los que alude.

## **Aberturas y comunicación entre espacios y espacios**

*Pachero* de agosto, *pachero*-cabildo del corral y boca del mojón. Se trata, cada vez, de aberturas que comunican dimensiones del espacio. Como los *punkus* (puertas), lugares accidentados del relieve que marcan transiciones entre zonas ecológicas, y las *qaqas*, peñas de ciertas formas y colores,

---

53- Allen, C. “When pebbles move mountains. Iconicity and symbolism in quechua ritual”, 1997: 80-81.

54- El mojón de la señalada es rodeado por un cerco hecho de ramas de tolas que son los postes, unidos por lana para *chimpar* que son los hilos del alambre. Se construye así un corral, con su hacienda encerrada, es decir el mojón de piedras.

55- Don Zenón Piñero me comentó esta observación en 1999 y nuevamente en 2011. Cabe señalar que esta diferencia se ha ido desdibujando y la gente se ríe y hace chistes también dentro del corral, aunque es allí donde se dan “multas”, es decir que a nivel de la norma, continúa existiendo la diferenciación.

que son espacios permeables con el inframundo, y que en tanto espacios liminales entre dos mundos son puertas dimensionales<sup>56</sup>. Es decir, la lógica espacial andina de límites permeables<sup>57</sup>.

Del mismo modo que en la Puna, en distintas regiones de los Andes se concibe estas aberturas y comunicación entre espacios. Así, en Qaqachaka, se hace referencia a ciertos lugares en las montañas que tienen “costuras abiertas” entre los mundos, lugares que periódicamente “sueltan” a los animales, es de allí que salen las llamas. Es por ello que se las puede considerar como costuras generativas (de manera parecida a los pozos acuáticos). Pero los lugares –los cerros, dueños de los animales– los sueltan si se cumple con el pacto de reciprocidad, es decir si se realizan las debidas ofrendas; se trata de transacciones rituales obligatorias. Estas dimensiones pueden ser igualmente el cielo y la tierra, y entonces las divisiones inflexibles entre arriba y abajo, cielo y tierra se pierden, “nos vemos obligados a sentir el entrelazado periódico entre los dos”<sup>58</sup>. Este entrelazado entre cielo y tierra se plasma en las sendas: los animales tienen sendas terrenales porque existe la senda celestial *Jach'a T'ak'i* o *Jach'a Sinta* (la Vía Láctea). El agua proviene de la llama negra celestial, que en diálogo con los cerros-dioses la vuelca sobre la tierra, la que se llena de líquido que sale por vertientes y baja por ríos. De la llama celestial también provienen las llamas –el Río Grande (Vía Láctea) es el lugar de creación de los animales–, es por eso que salen de los ojos y manantiales. El cielo y la tierra se juntan, se tocan, pierden el límite en ciertos momentos<sup>59</sup>.

En las áreas rurales andinas, “el espacio –el mundo– parece estar compuesto por diferentes universos que en ocasiones (determinados espacios y momentos) comunican entre sí”<sup>60</sup>. En ocasión de la *corpachada* de agosto y de la señalada de verano, los puneños realizan rituales que abren esas “puertas” y comunican dimensiones de su mundo. Como en Qaqachaka donde las “costuras abiertas” entre mundos se abren “periódicamente” para

---

56- Cruz, P., “Mundos permeables y espacios peligrosos. Consideraciones acerca de punkus y qaqs en el paisaje altoandino de Potosí, Bolivia”, 2006: 36-39.

57- Arnold, D. y Yapita, J. de D, *Río de vellón, río de canto. Cantar a los animales, una poética andina de la creación*, 1988: 211-212.

58- *Ibidem*.

59- *Ibidem*: 193, 225, 213, 223.

60- Cruz, P., *op. cit.*: 47.

soltar animales, es decir no están permanentemente abiertas. Así como existen espacios de transición también hay tiempos de transición, “momento transicional”, como, por ejemplo, el momento del amanecer que es de penumbras y es evocado como el tiempo/momento en que se originaron ciertas *illas* importantes<sup>61</sup>. En la puna jujeña se marcan igualmente con énfasis las épocas y tiempos, es decir que no sólo hay lugares abiertos, y que por ello son más peligrosos, *lugares fuertes*, sino también momentos; la relación entre estos espacios diferentes implica entonces coordenadas espacio-temporales.

Existen por un lado períodos, tales como agosto cuando “la pacha está abierta”, o el período de lluvias, que comienza con la llegada de las almas a principios de noviembre y concluye con el “entierro” del diablo de carnaval en febrero-marzo, al levantar las cosechas. Es en estos tiempos que se abren los *pacheros* como ya hemos comentado. Pero por fuera de estos períodos más amplios, existen días en la semana y momentos en el día que son más propicios mientras que otros son nefastos. Este aspecto temporal se marca en el lenguaje ritual con la frase “que sea en buena hora”, lo que significa que se espera que el tiempo sea propicio.

La división temporal en días de la semana es posiblemente europea, así como la distinción que indica a los martes y viernes como días nefastos. Lo que es interesante es que el aspecto negativo de esos días es incorporado a la concepción andina de aberturas<sup>62</sup>. Se trata de “marcas del tiempo” que indican momentos aciagos y nefastos. Así los días martes y viernes son considerados días malos, nefastos o aciagos para la realización de distintas actividades; lo que se emprende esos días tiende a fracasar, y en el caso del ganado, perjudica a la tropa. En diferentes testimonios de principios del siglo XX encontramos esta idea claramente expresada en varios lugares de la puna. Así decían que los días martes y viernes no se debe carnear -sacrificar- ya que el ganado disminuiría, se apestaría, moriría, porque “se llama a la pobreza y se concluye la hacienda y no multiplica” ó “las crias morirían tragadas por la tierra”; esos días son “considerados días malos

61- Arnold, D. y Yapita, J. de D., *Río de vellón, río de canto. Cantar a los animales, una poética andina de la creación*, 1988: 214.

62- El tema de los días aciagos y nefastos como marcas en el tiempo es tomado de Bugallo, L., “Prácticas y elaboraciones simbólicas en torno al miedo y la enfermedad en la región andina de la Puna de Jujuy (Argentina)”, 2006.

para la hacienda”, “en esos días el *espíritu malo* maldice la hacienda.”. La gente de Orosmayo contó entonces que jamás se carnea en esos días porque “se cuaja la Pachamama y la hacienda siente pena, se enferma y se muere”<sup>63</sup>. Muchas puneñas y puneños continúan actualmente respetando estos días, así como las horas. Para *hacer carne* –como expresan los puneños el hecho de carnear un animal– se deben emplear los días lunes, jueves o sábado, no se puede hacer cualquier día, me explica don Zenón; además se decide el día para carnear teniendo en cuenta la luna<sup>64</sup>. Es en horas de la mañana que se debe vender o carnear animales, hasta el mediodía, pasada esa hora ya no es bueno hacerlo. Es una idea general sobre la circulación de productos, sobre las transacciones. Así la abuela Panta dice que en la mañana hay que repartir coca: la coca como parte de lo que convidamos y nos es convidado<sup>65</sup>. La coca es circulación de por sí. Esta circulación evidencia la conexión de lugares, seres, familias y sus producciones, todas con su *ánimu*.

¿Por qué hay momentos –en este caso, los días martes y viernes– considerados malos, aciagos, que ponen en peligro la salud y la supervivencia de la tropa?

Algunas de las explicaciones de los testimonios de 1921 son que en esos días el espíritu malo es lo que perjudica y se cuaja la *Pachamama*, la tierra traga las crías y se llama a la pobreza. Es decir que hay una fuerza nefasta, negativa, un *espíritu malo* que causa estos daños. Si es un momento en que la tierra puede tragar las crías, es que existen aberturas, algo está abierto. Igualmente al realizar ciertas acciones en el momento en que se operan esas aberturas, se provoca la infertilidad -la *Pachamama* se cuaja- y entonces se ve imposibilitada de *multiplicar* -se llama a la pobreza-. De algún modo, al trabajar con la vitalidad (la sangre de la hacienda en el sacrificio, el fuerte vínculo con *pachamama* en la señalada) en un momento de abertura no propicio, se permitiría la entrada, la permanencia de esas fuerzas negativas, del espíritu malo.

---

63- ENF 1921. *Casabindo*, Jujuy, Caja 3, Carpeta 52, f. 5 recto; *Carahuasi*, *op. cit.*, f. 6 recto; *Orosmayo*, Jujuy, caja 3, carpeta N° 26, 3er envío, f. 10 recto; *Barrancas*, Jujuy, Caja 1, Carpeta 24, f. 5 recto; *Yavi Chico*, Jujuy, Caja 1, Carpeta, 30, f. 2 recto; *Puesto del Marqués*, Jujuy, Caja 3, Carpeta N° 67, 1<sup>er</sup> envío, f. 5 recto. Es muy llamativo el verbo cuajar aplicado a *pachamama*, podemos decir que cuando algo se cuaja, líquidos en general, se separa en dos partes que no se vuelven a unir.

64- Entrevista con Zenón Piñero. Abrolaite, 24 de febrero de 1999.

65- Conversación con doña Panta, febrero 2013.

Los testimonios de aquel entonces nos dan también algunas precisiones en cuanto a lo que ocurre en esos momentos nefastos: “Días malos o de daños martes y viernes. Las brujas en las noches de esos días, despréndense de sus cuerpos (...)”; “los días en que las brujas trabajan son Martes y Viernes”<sup>66</sup>. Cuando los especialistas rituales, llamados curanderos o médicos particulares en la puna jujeña, hacen daño, se los llama brujos; es decir que el modo de calificar a un mismo especialista está dado por el objeto de sus acciones.

Recordemos que la *pacha* tiene boca (*pacheros*) por donde se le da de comer realizando ofrendas. Todo esto lleva a comprender un complejo sistema que considera a las divinidades o seres tutelares hambrientos, con bocas -aberturas-, por donde se tragan a los seres vivos. Los momentos peligrosos son cuando las bocas están abiertas. Agosto es conocido como un mes en que la *pacha* está abierta, es por eso un mes aciago.

“En este día [1° de Agosto] todos los caminos del mal están abiertos”; para evitar caer en alguno de ellos, toman remedios (...) y realizan otras acciones con el objeto de no permitir que “la enfermedad se apodere de la persona”. “El día 2 de Agosto – *corpachan* los manantiales y lagunas; (para que no traguen el ganado) Van a estos lugares llevando chuya, lana de cunti, alcohol, kooa, coca; todo esto es enterrado a un lado de los manantiales o lagunas”<sup>67</sup>.

Los puneños distinguen entonces entre lugares peligrosos y tiempos peligrosos. Lo que resulte de estas aberturas espacio-temporales dependerá del modo en que se desarrolla “la relación transaccional”. La abertura permite ofrendar y propiciar el “multiplico” de la hacienda, pero significa a la vez un peligro si no se anda con cuidado, se habla con respeto y se realizan los rituales apropiados. En estos rituales se propician las “bocas” como aberturas positivas al ser saciadas, como sendas clarificadas por la chuya.

---

66- ENF 1921. *Casabindo*, *op. cit.*, f. 8 recto; *Barrancas*, *op. cit.*, f. 9 recto.

67- ENF 1921. *Lagunillas*, *op. cit.*, f. 21 recto, narrado por Teófila Osedo, nacida en 1888; otras personas del lugar dicen lo mismo.

## Lo *wak'a* persistente: *illas*, lanas y *ánimu*

El término *wak'a* refiere actualmente en la puna jujeña a *wak'as* domésticas, familiares, relacionadas con la hacienda. Dado que no he encontrado ni testimonios escritos ni orales que así lo refieran, desconozco si en tiempos pasados se llamaba *wak'a* a lugares o entidades comunitarias. Lo *wak'a* persiste en la puna ligado a las tropas y a las economías domésticas.

### *Illas* y animales-piedra

Las piedras son entidades centrales de los rituales puneños y de los Andes en general, lo *wak'a* está íntimamente relacionado con las piedras<sup>68</sup>. Además de lo animales-piedra del mojón de la señalada, están las *illas*, pequeñas figuras de animales esculpidas en piedra que se encuentran en *chuspas* que a su vez se guardan en envoltorios, los *unkuñeros*<sup>69</sup>. El *unkuñero* es central en la señalada: contiene los elementos necesarios para el ritual, ya que no sólo se conservan en él estas *chuspas* en donde viven las *illas*, sino también otros atados o *chuspas* con *wayruros*, semillas tropicales, y *ayantillas*, que son piedras bezoares de las llamas. A las *illas* se las saca en ciertos momentos del calendario ritual de su “corral tejido”, durante la señalada y agosto, algunas familias las sacan también para Pascuas; es cuando se les da “nuevo pasto”, o sea se les vuelve a poner coca<sup>70</sup>. Estos animales de piedra, las *illas*, a diferencia de los del mojón de la señalada han sido esculpidos y tienen la particularidad de ser muy pequeños<sup>71</sup>, además suelen tener varios años y transmitirse entre generaciones, junto al resto

---

68- Para un mayor desarrollo de este aspecto ver Bugallo, L., “Lo sagrado en flor: lanas y piedras *wak'a* en la puna de Jujuy”, 2011.

69- El *unkuñero* o *señaladero*, según las familias, es el atado ritual. El término *unkuñero*, con una terminación castellana, parece provenir de *inkuña*, tejido de uso ritual, presente en muchas regiones andinas.

70- La relación entre coca y pasto aparece continuamente durante la señalada cuando se insta a los participantes a coquear para que haya pasto para la hacienda. A algunos animales de la tropa además de las flores (aretes, zarcillos) y los *chimpos* en el lomo, se les colocan *chuspas* en el cogote o en el costado del cuerpo en las que llevan su coca.

71- El tamaño reducido de ciertos objetos, elementos, entidades es un aspecto recurrente en muchos rituales puneños y andinos. Según Allen las miniaturas son vistas como pequeños almacenes de prosperidad y bienestar, son objetos poderosos. En el caso de los *inqas* o *inqaychus* (que también pueden ser llamados *illa*), estos no proveen sólo un modelo para las criaturas vivas que representan, sino que como prototipo hace crecer al animal mismo en su vitalidad y en su forma física. Los *inqaychus* almacenan la fertilidad y vitalidad de las tropas. Allen, C., *op. cit.*, 1997: 78-79.

de entidades que se encuentran en el *unkuñero*. Las piedras-animales del mojón no son de grandes dimensiones aunque en ciertos mojones se pueden ver algunas piedras mayores, como animales principales de las tropas. Este aspecto de lo reducido del tamaño es relevante ya que se vincula con la concepción de crecimiento.

Es importante señalar que estas *illas* a las que referimos –las piedras del mojón, *illas* y *ayantillas*– forman parte de las *illas* domésticas, es decir de cada familia; siendo que las dos segundas viven en tejidos y las primeras constituyen una tropa que “está en el campo”. Arnold y Yapita escriben que en el altiplano boliviano estas piedras vivificantes tienen distintos alcances de poder, que se organizan en niveles o círculos/envolturas concéntricos: las *illas* domésticas, que viven en los envoltorios tejidos, se encuentran en el primer círculo, el de la unidad doméstica; el círculo más amplio es el que incluye a los principales cerros o montañas, como guardianes, *mallkus* y ancestros de toda la comunidad<sup>72</sup>. Las familias puneñas guardan sus envoltorios, *unkuñeros*, en las casas; a diferencia de otras zonas andinas, como Qaqachaka donde los entierran en los corrales de las llamas<sup>73</sup>. Sin embargo en las casas no se encuentran a la vista, están más bien ocultos y aún más si la familia está de duelo y no deben verse los colores rojos de estos atados (colores de alegría y vida). ¿Podemos entonces pensar que se los entierra en las casas? Las *chuspas*, con sus múltiples significados, son tomadas en ocasiones como la tierra en la que se entierra la coca. Envolver y guardar en telas y tejidos podría ser una manera de enterrar.

Me detendré en el significado de *illa*. El término *ylla/illa* tiene, según Viviana Manríquez, dos acepciones principales: una remite a las divinidades, principalmente el rayo; y la otra lo asocia con los antepasados, los antiguos (la prehumanidad), los tesoros y lo antiguo, lo que se debe conservar y guardar por muchos tiempo y que de este modo permite obtener riqueza y ventura, es decir, “es el prestigio de algo antiguo conservado y guardado”. Entre estas *illas* se encuentran las piedras bezoares, las pequeñas esculturas de piedra y las *conopas* de piedra o metal relacionadas con el agua de lluvia<sup>74</sup>.

72- Arnold, D. y Yapita, J. de D., *Río de vellón, río de canto. Cantar a los animales, una poética andina de la creación*, 1988: 227-228.

73- *Ibidem*: 229.

74- Manríquez, V., “El término *Ylla* y su potencial simbólico en el *Tawantinsuyu*. Una reflexión acerca de la presencia inca en Caspana (río Loa, desierto de Atacama)”, 1999: 108-109.

Las *illas* puneñas forman parte de este segundo grupo y son tanto estas pequeñas figuras como las piedras bezoares, aquí llamadas *ayantillas*<sup>75</sup>, que son de gran importancia para el “multiplico” de la tropa y también están en el atado ritual<sup>76</sup>. Una puneña me explica la noción de *illa* diciendo “*es como una reliquia, una alhaja*”<sup>77</sup>. Otro joven puneño me había iniciado al universo de las *illas*, expresando que el *unkuñero* con los pequeños animales de piedra eran como un tesoro que ellos tenían<sup>78</sup>.

Las piedras *illas*, *enqas* y *enqaychu* -piedras con formas especiales que son encontradas en ciertas épocas y lugares- existen igualmente en otras zonas de los Andes, éstas poseen *enqa*, principio generador y vital, que puede ser considerado como el *animu* de los animales, que se les transmite a través de una insuflación y que posibilita el bienestar y la abundancia. Todas ellas son descritas como *khuyaqkuna*, protectores, o *kawsaqkuna*, vivos<sup>79</sup>. En aymara se habla de *samiris*, los espíritus de aliento que ayudan a reproducir los ganados, y se manifiestan en las *illas* o ciertas formaciones rocosas; se trata de piedras -piedras vivificantes- que fulgen en la noche y al hacerlo, infunden su aliento a las *illas* y éstas a su vez a los rebaños. *Illas* y *samiris* significan lugares poderosos y peligrosos, se trata de costuras generativas entre los mundos, es decir, de lugares con permeabilidad<sup>80</sup>.

En la puna de Jujuy, se considera igualmente que estos animales de piedra contienen de manera concentrada una potencia germinativa, que intercede en la multiplicación de la tropa y en la generación de abundancia.

---

75- *Illas wawas* o *jayintillas* -las *ayantillas* de la Puna- tienen varios colores como los vellones de los animales; son consideradas como esencia de los camélidos de la casa, conservadas en los atados rituales donde permanecen a lo largo de generaciones. Arnold, D. y Yapita, J. de D., *op. cit.*: 228-229.

76- Algunas personas también emplean este término para referirse a ciertas papas y mazorcas particulares por sus formas y tamaños, que se convierten en *illas* de su especie y que no se comen; serían las *mamapapa* y *mamasara* de otras regiones andinas.

77- Conversación con doña Hilaria Cari oriunda de Tafna (departamento de Santa Catalina), residente en Maimará, abril 2011.

78- Conversación con Miguel Guanactolay, Cochino, julio 2000. Miguel es nacido en Cochino (1977), de donde eran igualmente su padre y abuelo. En la época en que conversé con él tenía 22 años y era un gran conocedor de las costumbres de su pueblo y familia, a las que prestaba atención y respetaba.

79- Flores Ochoa, J., “Aspectos mágicos del pastoreo: Enqa, enqaychu, illa y khuya rumi”, 1977: 216-218; Ricard Lanata, X., *Ladrones de sombra. El universo religioso de los pastores del Ausangate*, 2007: 202, 207; Allen, C., *La coca sabe. Coca e identidad cultural en una comunidad andina*, 2008: 69, 198.

80- Arnold, D. y Yapita, J. de D., *Río de vellón, río de canto. Cantar a los animales, una poética andina de la creación*, 1988: 224, 227, 231, 233.

En el momento de la señalada cuando las *illas* salen de su corral tejido, se les da coca con *chuya*, al colocar las piedras-animales en el mojón se las *chaya*, con estas libaciones se las está alimentando como seres vivos.

Las miniaturas relacionadas con un ciclo anual, marcan “*como ritos de fertilidad*” comienzos de nuevos ciclos o períodos de crecimiento<sup>81</sup>, a los que propician: desde su pequeñez a su maduración, como los animales y las semillas, que durante el tiempo del ciclo crecerán. Entonces, el pequeño corral del mojón lleno de animales-piedra marca el comienzo de un ciclo en el cual la tropa se multiplicará y la hacienda llenará el corral<sup>82</sup>.

La cultura andina presenta una tendencia penetrante hacia el involucramiento, hacia las envolturas o sinécdoque, es decir, tomar el todo por la parte o la parte por el todo. “En el ritual andino, el pensamiento sinécdoque trabaja en un mundo asentado en la cosustanciabilidad: todos los seres están intrínsecamente interconectados a través del compartir una matriz de sustancia animada. Pequeño y grande se implican mutuamente de modo concreto; una miniatura poderosa da forma al cosmos con su propia forma”<sup>83</sup>.

Estas *illas*, pequeños animalitos de piedra, son consideradas *wak'as* por algunos puneños y puneñas, como lo expresó doña Panta. Se trata evidentemente de *wak'as* domésticas o familiares. ¿Por qué estas pequeñas figuras son *wak'as*? *Wak'a* de vaca, *wak'a* de oveja, es decir, *wak'a* de tal tipo de animal<sup>84</sup>. Lo *wak'a* se relaciona con la idea de sacralidad, ¿en qué sentido se concibe la sacralidad del animal? Volveré sobre estas preguntas una vez abordados los otros sentidos de *wak'a* que persisten en la puna jujeña.

## **Lanas, *wak'a* de la hacienda**

En la puna jujeña el vocablo *illa* designa además a un animal especial de la tropa que no se vende ni carnea y si se lo mata, ya viejo, es para la *pacha*.

81- Sillar, B., “Engendrar la vida y vivificar la muerte: arcilla y miniaturas en los Andes”, 1997: 525.

82- Varias prácticas rituales buscan propiciar un corral lleno, rebosante de animales.

83- Allen, C., *op. cit.*, 1997: 81. La traducción es mía.

84- Me comenta José Vilca que las *illas* que son llamas se les dice alpaca, “*esa es la alpaca*”. Evidentemente que al ser una llama denominada alpaca, se la identifica como un ejemplar de vellón abundante y suave. La apelación es llamativa, al no haber alpacas en la puna jujeña.

Conversación en mi casa, Incahuasi, durante una visita de don José, febrero 2013. José Vilca nació en Mayinte (paraje ubicado a 15 km de Puesto del Marqués) en 1946, actualmente reside en Alto Comedero, S. S. de Jujuy.

A la *illa* se la elige, tiene que ser un animal lindo, una llama, generalmente macho, a la que también se le llama *illachu* o *illanchu*<sup>85</sup>. No todos los pastores tienen este tipo de *illa*. ¿Qué es la *illa*?

*La iya, la iya le dicen a un capón, así como tienen un capón grande 'ese es mi iya' dicen, 'ése, que sea m'illanchu' (...) Ese lo tienen ahí, capón grande, queda (...) le dejan ahí, dos tres año, despues ya le comen pue' ya. Yo sabía tener años*<sup>86</sup>.

En otras zonas andinas, la designación de *illa* a un animal del rebaño está vinculada con su lana. Así, en ciertas regiones de Perú, la *illa suri* es la alpaca a la que se le ha dejado crecer el vellón para distinguirla de las demás; estas *illas suris* son del *apu*, son *inqa* vivientes<sup>87</sup>. *Suri* refiere a una variedad de alpaca caracterizada por una fibra más larga, suave y brillante, que habita en las partes más altas de la Puna<sup>88</sup>. A las alpacas, generalmente hembras, a las que se les deja crecer la lana hasta que llegue al suelo, se las llama *wasi sajsa*, cuya traducción literal es “que satisface la casa”; un testimonio dice: “Esos animales [los *wasi sajsa*] son recuerdo de todos los animales. Recuerdo de las lanas. Hacen crecer grande a las lanas. Así es que ésta es Illa-illa de las alpacas”<sup>89</sup>. Los aymaras de Isluga (norte de Chile) llaman *saxsali* a los animales cuya lana es particularmente larga, brillante y de buena calidad<sup>90</sup>. Estos animales especiales dentro de la tropa existen desde épocas antiguas en la región andina, antiguas *conopas* de alpaca muestran que su lana llega hasta el suelo. En el siglo XVI Albornoz se refería al ganado de las *wak'as* diciendo que: “(...) se conocerán en que dexan muchos sin cortar la lana dende que nacieron” y agrega que las *mochan*, es decir que hacían libaciones a estos animales lanudos<sup>91</sup>. En la puna jujeña, sin embargo, al *illanchu* se lo esquila<sup>92</sup>; en cambio como podemos notar, en los casos peruanos citados, se

---

85- Conversación con Teresa Condorí, 19/10/2001.

86- Conversación con Dionisia Sulca, 26/03/2011.

87- Ricard Lanata, X., *op. cit.*: 280.

88- Flores Ochoa, J., “Classification et dénomination des camélidés sud-américains”, 1978 : 1007.

89- Gow, D. y Gow, R., “La alpaca en el mito y el ritual”, 1975: 149-150.

90- Dransart, P., *Earth, Water, Fleece and Fabric. An ethnography and archaeology of Andean camelid herding*, 2002.

91- Albornoz, C. de, “Instrucción para descubrir todas las guacas del Piru y sus camayos y haciendas”, [1580?] 1967: 38.

92- Conversaciones con Dionisia Sulca 26/03/2011 y Orlando Tinte (oriundo de Muñayoc) marzo 2011.

trata de animales a los que no se esquila y a los que se *chaya* o *mocha*, son animales de las *wak'as*, como los *illachu*. Además se considera que poseen una lana o fibra especial; me interesa remarcar que es en esta lana o vellón que reside la característica de *illa* del animal. Podríamos pensar que en la lana se encuentra el principio de generación de la tropa, vinculado con el “recuerdo de todos los animales. Recuerdo de las lanas”. ¿Por qué estas lanas no esquiladas sirven para recordar? ¿Para recordar qué? Pensemos que al llamarse estos animales no esquilados *wasi sajsa* -“*que satisface la casa*”-, se los está considerando como una fuente de riqueza, de producción o de suerte. Posiblemente permiten recordar los linajes de llamas y alpacas, una línea de descendencia que se relaciona con la línea de descendencia humana, de la familia criadora, en general en línea materna, ya que las mujeres suelen ser las dueñas de las tropas y las que entregan animales a sus hijos y nietos durante las señaladas. Recordar a los animales es recordar un pasado, el pasado de esa relación entre animales y humanos, como un vínculo de parentesco<sup>93</sup>.

Algunos criadores puneños no le cortan la lana del cogote a las llamas “*ahí es donde junta palitos, ahí se le pone coca, se le ata con la lana para que coquee*”<sup>94</sup>. En Qaqachaka a las alpacas se les dejan mechones de lana colgados de su pelaje, que se llaman *inkuñas* (tejido para la coca), en las canciones a los camélidos estos son referidos “*como si fueran semillas-generadoras de nuevos mechones*”<sup>95</sup>. En la sierra peruana a las alpacas se les deja crecer igualmente durante cuatro o más años la lana del pecho, mechones llamados *onqosani*; “*largos mechones de lana de alpaca, de colores blanco y negro*” que se guardan en un envoltorio que a su vez se pone dentro del envoltorio mayor, el *señalu q'epi* (equivalente del *unkuñero* de la puna jujeña)<sup>96</sup>.

93- Para una ampliación del tema del parentesco entre humanos y animales criados ver Bugallo, L. y J. Tomasi, “Crianzas mutuas. El trato a los animales desde las concepciones de los pastores puneños (Jujuy, Argentina)”, 2011.

94- Conversación con don Zenón Piñero, Abrolaite, 26/03/2011. El coqueo de los animales como de las personas se relaciona con la abundancia de pasturas, al menos en el día de la señalada cuando se coloca coca en el vellón de los animales y se les da de tomar *chuya* con coca, ese día los dueños de la tropa pueden decir a los presentes “*coqueen, coqueen para que hayga pasto*”, así dicen doña Dionisia (Abrolaite) y doña Panta (Tinate).

95- Arnold, D. y Yapita, J. de D., *Río de vellón, río de canto. Cantar a los animales, una poética andina de la creación*, 1988: 107.

96- Flores Ochoa, J., *op. cit.*, 1977: 214-215. Bertonio refiere el término *huaccarpaña* que designa al “carnero blanco muy lanudo”. Vemos que estas dos características son identificadas mediante un vocablo específico que las designa.

Entonces, ya sea que los animales son *illa* por su lana, o que parte de la lana no se corte, es en la lana que reside la posibilidad de generación de vellones. El coquear está relacionado con el crecimiento de pasturas, que se transforman en vellones.

La segunda persistencia de la idea de *wak'a* en la puna jujeña, la encuentro justamente en un mechón de lana. Existía una práctica que muestra una concepción particular en relación a la lana que les crece a los animales, que sustenta la idea de que en ella se encuentra algún tipo de entidad relacionada con el “multiplico” de la tropa. Ésta consiste en sacarle al animal criado, llama u oveja, un mechón de su lana del lado izquierdo antes de carnearlo o de venderlo, lo que los puneños refieren diciendo: “*Es la suerte del dueño, como el animal ya se va, para que no se la lleve, para que no pierda la suerte*”<sup>97</sup>. Estos mechones o esta lana se guardan en una *chuspa* que está ubicada en alguna rendija cercana a la puerta del corral. En el mechón de lana del animal permanece “algo” ligado a la suerte de su dueño o dueña. Un testimonio de principios de siglo XX explica que esta lana se llama *guaca de la hacienda* y que se la guarda bien porque es la suerte<sup>98</sup>. La abuela Damiana dice “*ese era guaca*”, en referencia a ese mechón de lana que se sacaba antes de vender el animal y agrega que esto se hacía para que no se vaya la suerte. Su mamá hacía así, “*Ahora no hay nada*”, expresa; desde cuándo le pregunto, “*ya es varios años*”<sup>99</sup>.

En otros contextos andinos (Puno, altiplano peruano) existe la misma práctica, ya que cuando el ganado es vendido dejan “(...) el pelo de la oveja o de la vaca en el corral (...) para que se quede su *qamasa*, así seguirá multiplicándose y no se acabará”. En este sentido, como el pelo de la oveja tiene parte de la *qamasa* -espíritu o ánima, siendo *qamasa* o *samay* la fuerza que da la vida- posee la capacidad para la regeneración<sup>100</sup>.

---

97- Conversación con Teresa Condori, oriunda de Muñayoc, nacida en 1976. Incahuasi, 24/08/2009. Don Zenón expresa igualmente que antes de vender un animal se le corta un mechón de lana y se la guarda.

98- ENF 1921. *Carahuasi, op. cit.*, f. 12 verso. *Oros mayo, op. cit.*, f. 10 recto. Ver Bugallo, L., “La noción de *suerte* en el centro de la relación ser humano-mundo”, 2009b.

99- Damiana Benicio, Río Grande 27/03/2011. Resulta al menos llamativo, notar cómo la gente suele referir a la pérdida de las prácticas rituales con la expresión *ya no hay nada*. Lo que marca una conciencia de una memoria colectiva que era transmitida a través de estas prácticas.

100- Boyer, I., “El samay, el “susto” y el concepto de persona en Ayacucho, Perú”, 2006: 201-202.

Vemos que diferentes prácticas otorgan a la lana de los animales el valor de *wak'a*, considerándola como un “origen” del “multiplico”. Habría que pensar en las sustancias que les crecen o se aumentan en los animales, la grasa, las piedras bezoares y la lana, como elementos que contienen una energía ligada al crecimiento. La grasa, en particular la *tustaka* -grasa del pecho de la llama-, está vinculada a la reproducción de la especie “*es en la tustaka donde comienza el multiplico*”, dicen algunas abuelas. En el vellón y el textil está incorporado un aspecto vital que fluye en la época acuosa, el vellón es graso y, en este sentido, es húmedo<sup>101</sup>.

### **Espíritu o doble del animal**

El tercer sentido puneño de *wak'a* surgió de manera inesperada y terminó de aclarar el camino recorrido. Esa potencialidad de las pequeñas *wak'as* o *illas*, la suerte y ánimo presente en la lana, se mostraron con todo su sentido ante este tercer significado.

Estábamos comiendo, después de haber señalado y florado algunas pocas llamas, cuando comenté que esta vez habíamos estado apretados en el corral, que me había parecido que había menos lugar que cuando señalamos en 2011. Genara dijo que así había sido y que era *porque estaba la wak'a de las llamas*, agregó que *ese es como un espíritu de las llamas que está ahí y por eso parecen mucho*. Yo había dicho que parecía que el corral estaba llenito, que no entrábamos. Ella agregó que eso significaba que la tropa iba a multiplicar. Comentó que esta vez eran en realidad menos animales, un poco más de sesenta ya que en 2011 estaban también algunas llamas de su primo y llegaban a ochenta, pero que ahora parecían más.

Sentí una gran emoción al escuchar lo que me contaba Genara. Ya de noche volví sobre el tema y le pregunté por esta *wak'a* que había nombrado. Me explicó que cada animal tiene la suya, como un doble, aunque no se le ve está ahí, es como un espíritu. Eso se lo explicó hace años su mamá<sup>102</sup>.

Los corrales llenos aparecen en prácticas rituales una y otra vez, como elementos de un universo semántico. El pequeño corral del mojón lleno de animales-piedra, al que hice referencia anteriormente, marca el comienzo

101- Arnold, D. y Yapita, J. de D., *Río de vellón, río de canto. Cantar a los animales, una poética andina de la creación*, 1988: 203.

102- Conversaciones con Genara Condorí, Tinate, abril 2013.

de un ciclo en el cual la tropa multiplicará y la hacienda llenará el corral. Del mismo modo las chuspas como corrales tejidos están llenitas de coca, de *illas* y *ayantillas* y las mazorcas de las *tistinchas* de agosto, a las que se les quita algunos granos generando caminos y corrales, deben llenarse al hervir la mazorca e indicar cómo será el multiplico. Estos espacio-corrales deben volverse rebosantes de animales.

En otros lugares de los Andes también existe este espíritu, así los kallawayas de Bolivia dicen que es la *illa* del animal, “literalmente illa quiere decir luz. Viene a significar lo mismo que aura: una suerte de ‘irradiación’ inmaterial de contenido positivo. Todos los animales tienen una illa”. Cuando se los asperja con agua de manantiales dueños de *illa*, es para que su *illa* se fortalezca<sup>103</sup>.

Estos espíritus *wak'a* de los animales de la tropa inciden en el multiplico, como en el caso de las otras *wak'as* presentadas. Cada una de ellas está íntimamente ligada al *ánimu*, al espíritu de los animales, a la suerte de los criadores siempre en relación con una predisposición y una afinidad con la propia hacienda, afinidad que debe ser descubierta, trabajada y cuidada.

Desarrollar la noción de un doble del animal me llevaría por varios caminos; sólo evoco entonces la importancia en toda la región andina, de los mellizos, de los maíces dobles -llamados *pirgua* en algunos lugares-, de lo partido por el rayo que se vuelve doble o mellizo.

## Lo fluido de la chuya

Me gustaría retomar algunos aspectos del ritual de la señalada, como el sentimiento de alegría, *kusilla kusilla*, el empleo de la *chuya* y de la lana *kunti*, presentes también en el ritual de agosto. En las flores para los animales hay colores que son su alegría, como el rojo, también denominado guindo claro en la Puna; “*bonito se ata cuando matizamo los colore*” (al combinar, juntar los colores y armar la flor) me dice doña Panta, pregunto “¿ese qué es, alegría?” y ella me responde “*alegría, matizand' los colores*”. La alegría brota al combinar los colores, alegría que es para los animales y la *pachamama*, “*Pa' la hacienda, pa' la madr' tierra*”. El diálogo continúa de la siguiente manera:

---

103- Rösing, I. et al., *Diálogos con divinidades de cerros, rayos, manantiales y lagos: oraciones blancas Kallawayas*, 1995: 105.

L: ¿Quién se pone alegre? ¿Los animales o la pacha?

P: La pacha, los animales también po' (con énfasis).

L: ¿Tienen alegría?

P: Aa [sí]. Los adoramos bonito como si, alajita así, corderos, chivos, llamas, todo.

L: ¿Usted también se pone contenta?

P: Contenta pastoreo.

L: ¿Cuando floran se pone contenta?

P: Sí.

L: ¿Por qué?

P: Porque plorar<sup>104</sup>, uno ya se alegra, ya se alegra la hacienda, sino está fieriita están andando. ¿Usted no tienes hacienda, nada?<sup>105</sup>.

La alegría es de los pastores, de la hacienda y de la *pacha*. El día que “se adora” a los animales criados estos son *alajita*, el adorar se traduce en florarlos, darles *chuya* y coca, *kobanchar*<sup>106</sup> los corrales y alegrarse con ellos y la *pacha*. Es nuevamente una alegría compartida entre una diversidad de seres.

Durante el viaje hacia Tinate, adonde nos dirigíamos a hacer su señalada<sup>107</sup>, doña Panta comentó: “*Yo sabía hacer mi chichita, mi chuya. La chuya es principal*”. Ahora, está viejita y ciega, no puede preparar los ingredientes. En el corral durante la señalada estaba muy preocupada por saber si se les estaba dando *chuya* y coca a las llamas, se paró y a tientas con su *chuspa* buscó el hocico de una llama para convidarle coca (ver imagen 3). De alguna manera resultaba que el coquear y beber de las llamas era un objetivo principal de ese día junto con florarlas. Me dice que la *chuya* es para la *pachamama*, “*¿es importante darle a la hacienda?*” le pregunto; “*ese es para que no se enferme la hacienda, para que anden bien, no se vayan por cualquier parte*”, me responde.

---

104- La abuela Panta pronuncia *plor* en lugar de flor, lo mismo ocurre con otras palabras como *pruta* (fruta).

105- Conversación con doña Panta Mamaní, Tinate, domingo 20 de febrero 2011.

106- Los puneños utilizan varios verbos cuya raíz es un sustantivo quechua/aymara y su terminación es el modo infinitivo del castellano, como *koba*, *kobanchar*, *chuya*, *chuyar*, *ch'alla*, *chayar*.

107- Doña Panta ya no vive en el campo, va sólo una vez al año en verano para señalar su hacienda. Al ser ya muy anciana, no puede vivir en el campo porque no hay quien la atienda.



**Imagen 3: Doña Panta le da coca a una llamita y se asegura de que coquee.  
Tinate, marzo 2013.**

**Fuente: Foto de la autora.**

La importancia de los líquidos vertidos, asperjados, libados, es decir *chayados*, está presente en la totalidad de los rituales andinos. En lo que atañe particularmente la *chuya*, según las regiones refiere líquidos<sup>108</sup> o la acción de libarlos.

Como indiqué anteriormente, en la puna de Jujuy *chuya* se refiere a una bebida ritual y es además el adjetivo para calificar lo fluido y claro. La *chuya* puneña incluye mezclar harina de maíz con agua, un poco de azúcar y *moyapi* -pequeños bollitos de harina y agua que se cocinan en el horno-

---

108- En el altiplano boliviano, *ch'uwa*, puede referir al alcohol cuando es *puritu* o a la *chicha* clara; este último sentido es similar al de la puna jujeña. Tanto en Bolivia como en Perú en ciertas ocasiones se usa para libar agua con miel, llamada *chuwa* en aymara y *chuya* en quechua, en este caso el líquido se caracterizaría por la claridad y la dulzura; aunque las bebidas más utilizadas actualmente para las libaciones o *challas* son el vino tinto, el alcohol, el aguardiente (de uva), la chicha y la cerveza. Fernández Juárez, G., *Entre la seducción y la repugnancia. Ofrendas Complejas en los Andes del Sur*, 1997: 91; Abercrombie, T., *Caminos de la memoria y del poder. Etnografía e historia en una comunidad andina*, 2006: 499; Girault, L., *Rituales en las regiones andinas de Bolivia y Perú*, 1988: 152.

que hará fermentar al líquido ayudado por el azúcar<sup>109</sup>. En la Puna se dice “madurar” en lugar de fermentar y es cuando en el caso de los líquidos empiezan a levantar y a hacer burbujitas. Es claramente un líquido vivo en el que algo está creciendo<sup>110</sup>.

Rituales en los que está presente la *chuya* o *chuyay* -como elemento o acción- existen en muchos lugares de los Andes, poniendo de relieve la importancia de la concepción de lo que se aclara y fluye. En ciertas zonas de Perú, la *ch'uya* es la ceremonia de purificación y clarificación con la que concluye el ritual *haywarisqa*; en este caso no se trata de una bebida particular, sino que designa al acto de *chayar* con chicha y con vino el lomo de los animales y la *khuya rumi*<sup>111</sup>. Son los *ch'uyays* de animales (*Llama ch'uyay*, *Uwiha ch'uyay*) que en ciertas comunidades peruanas, como Sonqo, significa una libación de grandes proporciones: “consiste en arrojar depósitos enteros de chicha al rebaño, con un movimiento que abarcaba todo el corral”<sup>112</sup>. En el norte de Chile, las *chuyas* son bebidas rituales preparadas con agua e ingredientes molidos que les proporcionan diferentes colores, son utilizadas también en el ritual del ganado, pero igualmente para la tierra<sup>113</sup>. El dueño de casa prepara para el *wayñu*, ceremonia del marcado, *ch'uwa* de maíz blanco y de maíz negro, para lo cual muele estos maíces por separado, mezclándolos con agua. Después de que se ha sacrificado la llama y se le ha dado parte de su sangre al *wiña* -el *pachero* de esa región-, el dueño desparrama la *ch'uwa* negra y la blanca en el corral, como una ofrenda a los *uywiri* (lugares/entidades sagrados); la *ch'uwa* también es rociada sobre las llamas durante la ceremonia del *wayñu*<sup>114</sup>.

El vocablo *chuya* proviene del aymara y el quechua, idiomas en los que el término *ch'uwa* o *ch'uya* designa lo que es líquido, claro, cristalino,

---

109- Este es el primer paso para hacer la chicha, en el cual se obtiene *chuya*, pero también se lo puede realizar sólo para obtener *chuya* y no continuar con el proceso, cuyo segundo paso es cocinar durante días la parte más espesa y lograr el arrope.

110- Un testimonio de la localidad de Lagunillas dice sin embargo: “chuya bebida de maíz no fermentada, esta tiene que ser hecha de tres clases de maíz; maíz blanco, maíz amarillo, maíz culli (negro)”. Es interesante esta indicación de las clases de maíces y sus colores, que actualmente está registrado en etnografías del norte de Chile. ENF 1921. *Lagunillas op. cit.*, fs 17 recto y 18 recto.

111- Flores Ochoa, J., *op. cit.*, 1977: 214.

112- Allen, C., *op. cit.*: 202.

113- Kessel van, J., *Cuando arde el tiempo sagrado*, 1992: 34-36.

114- Dransart, P., *Earth, Water, Fleece and Fabric. An ethnography and archaeology of Andean camelid herding*, 2002: 86, 125.

transparente; en quechua se suma a estos significados, el de “la parte clarificada de la chicha”. El vocablo da origen a un verbo *ch’uwachay* cuyo significado es “purificar un líquido”<sup>115</sup>. Bertonio agrega otro significado que nos resulta de gran interés “*cchua cchua*. Lo más profundo del agua o alto del cielo”. En aymara el término tiene además otro sentido: *ch’uwa* describe el sonido del agua clara que corre, “La cualidad de este sonido ‘claro’ se puede comparar con un color ‘claro’, cocido y teñido con una cualidad brillante y clara, antes que con un tono mezclado natural. Por ejemplo, los colores brillantes de rojo y verde se consideran ‘claros’”<sup>116</sup>. Los colores de las flores, tanto de aretes como *chimpu* tienen que ser fuertes y claros, en el sentido de definidos; los tonos descoloridos son rechazados por no servir para la ceremonia<sup>117</sup>. Lo claro de la *chuya*, la claridad que aporta, se relaciona con la luminosidad, definición, contundencia del color. Los colores de las flores, como me explicó doña Panta, están vinculados con la alegría. *Chuya* y *kusilla* de los colores, dos características que se mezclan y hablan de una idea, de una concepción sobre la fertilidad, sobre el modo de abrir la senda del “multiplico” con un estallido de color que es un lenguaje<sup>118</sup>. La *chuya* que se arroja a los animales antes de que salgan del corral, es un modo para que el camino de propiciar abierto durante la señalada sea fluido y claro, es decir que la fertilidad fluya por los caminos de la *chuya*.

---

115- Bertonio, L., *op. cit.*; González Holguín, D., *op. cit.*; Guardia Mayorga, C., *op. cit.*; Lara, J., *op. cit.*; Layme Pairumani, F., *op. cit.*; Layme Ajacopa, T., *Diccionario Bilingüe. Iskay simipi yuyaykancha. Quechua-Castellano, Castellano-Quechua*, 2007. En el siglo XVI, *ch’uya* es definido como “aclararse el agua, aclarar lo sucio, asentarse la hez, clarearse algún licor, estar sin hez algún licor”, Santo Thomas, F. D., *Léxico Quechua*, [1560], 2006; y en el siglo XVII de manera similar; en Bertonio aparece como “*cchua* Claro. Dizese del agua y de otros licores”, mientras que González Holguín escribe “*chhuya* cosa clara sin hezes, o otro liquor o plata refinada”. Es interesante notar esta ampliación en el uso que no sólo refiere a los líquidos sino a los metales, de hecho el autor consigna un verbo relacionado “*chhuyayachini* Refinar metales o aclarar el agua”.

116- Arnold, D. y Yapita, J. de D., *Río de vellón, río de canto. Cantar a los animales, una poética andina de la creación*, 1988: 53.

117- Dransart, P., Dransart, P., *Earth, Water, Fleece and Fabric. An ethnography and archaeology of Andean camelid herding*, 2002: 84. La autora dice “colours must be strong and clear”.

118- El lenguaje del color en los Andes es magníficamente desarrollado en Arnold, D. y J. de D. Yapita, *Río de vellón, río de canto. Cantar a los animales, una poética andina de la creación*, 1988; en Cereceda, V., “Aproximaciones a una estética aymara-andina: de la belleza al tinku”, 1988. Ver también Bugallo, L., “La estética de la crianza. Los santos protectores del ganado en la puna de Jujuy”, 2010.



**Imagen 4: *Chuyando* la tropa. Tinate, febrero 2011.**

**Fuente: Foto de la autora.**

### **Lo fino de la lana *kunti***

La lana *kunti* es una lana ritual, es vellón de alpaca, de una gran suavidad, teñido de colores intensos y particularmente dentro de la escala cromática del rojo. Es la lana que se utiliza en los rituales de la Puna para colocarles los *chimpos* a los animales de la tropa, y también para *chimpar* los animales-piedras del mojón que son envueltos con esta lana como si se los fajara con una materia textil. Así como los *chuyeros* que son *chimpados* tanto en las señaladas como en agosto. Los colores principales son rojo, guindo, rosa, naranja y, en ocasiones, amarillo. La gente de la Puna consigue esta lana de los puestos de mujeres bolivianas donde venden elementos para ofrendas y curaciones, en las ferias anuales periódicas o sino durante todo el año en Villazón, la ciudad boliviana fronteriza a la que acuden a procurarse distintos elementos para los rituales, principalmente la coca. La abuela Panta me explicó que es una lana que viene de La Paz, Bolivia; dice: “*Eran colores finos, guindo, verde, rojo, rosado, anaranjado*” y agrega que es para ponerle en el lomo a los animales<sup>119</sup>. Las mujeres puneñas saben que se trata

119- Conversación con Panta Mamani y su hija Genara, Tinate, 20/02/2011.

de lana de alpaca, lo mismo dicen quienes la venden; cabe aclarar que en la puna jujeña no hay alpacas. Por ello, cuando no pueden comprarla, hacen su propia lana *kunti* con lana de llama. Panta agrega una característica de esta lana, explicando que es “*para plor [flor], par’ se defienda [la hacienda], ese es bueno para que no le haga llegar nadie cuando aborrecen, con ese curan pue*”. Luego añade que la lana *kunti* es remedio, la usan para curar<sup>120</sup>. Es significativo entonces que se la consiga en los puestos que venden ingredientes para preparar remedios, mostrando así el profundo vínculo que existe en los Andes entre economía, religión y salud/enfermedad: para que la economía del grupo doméstico sea propicia, la tropa debe estar con buena salud y esto se logra, entre otras cosas, mediante los rituales. Es decir que la lana *kunti* es un elemento ritual y es a la vez un remedio, lo que nos hace reflexionar sobre el sentido de remedio en este contexto.

El término *kunti* en quechua significa “oeste, poniente”, “dirección de la puesta del sol”, “oriundo del oeste”<sup>121</sup>. ¿Cuál es la relación de esta lana con el oeste? ¿La región donde viven las alpacas estaría ubicada al oeste?<sup>122</sup>.

Este vocablo tuvo en la Puna, durante el siglo XX, el significado de “elegida, seleccionada”; así se decía *coca kunti* a la mejor coca, la coca elegida<sup>123</sup>. La designación *lana kunti* existía en la región, al menos desde principios del siglo XX, como “*lana cunti, lana colorada de la Pacha*”, “*lanacunte’ lana de alpaca teñida, que la traen de Bolivia*” y “*lana de cunti, alpaca teñida granate*”<sup>124</sup>. Las vendedoras bolivianas también dicen *lana*

---

120- *Ibidem*.

121- Lira, J., *Diccionario Kkechuwa- Español*, 1944; Lara, J., *op. cit.*; Guardia Mayorga, C., *op. cit.* En aymara identificamos que se designa con este vocablo a una de las variedades de la oca (Layme Pairumani, F., *op. cit.*).

122- No he podido por el momento encontrar una respuesta. El oeste es la dirección hacia donde van los muertos según la concepción local y andina más general, pero esta lana no tiene relación con los difuntos, y su característica cromática (rojos, guindos) la aleja del universo de los muertos.

123- Don Víctor Cabezas, me contó que antes solía escuchar que se decía *coca kunti*, lo que significaba que era coca elegida. Cochino, 1999. Víctor Cabezas nació en el pueblo de Cochino en 1917.

124- ENF 1921. *Puesto del Marqués*, *op. cit.*, f. 22 recto; *Carahuasi*, *op. cit.*, f. 14 recto. *Lagunillas*, *op. cit.* f. 17 recto. Carrizo, J. A., *op. cit.*

Sólo he encontrado este calificativo para una lana en la región de Atacama (Chile) donde “*lana de cunte es lana de alpaca, teñida de color conchovino*”, aclaran que “conchovino” es color burdeo. Este testimonio dice que las flores para los animales se hacen con lana de cordero, lana de lamos, y lana de cunte. Lagos et al., “Aspectos rituales relacionados con el ganado en Santiago de Río Grande (II Región, Chile)”, 1997: 124. El color conchovino o burdeo también es llamado bordó en otras variedades del castellano y *guindo* en la puna jujeña. En registros etnográficos de otras áreas andinas no he encontrado el vocablo *lana cunte* o *kunti*.

*de kunti*; una de ellas me explicó que es lana de alpaca, ¿por eso se llama *kunti*? le pregunté; “*se llama kunti porque es lana teñida*”, respondió<sup>125</sup>. El color aparece como una parte esencial en su caracterización. Doña Dionisia Sulca me dijo: “*Lana kunti ese es el que ponemo en el lomo para los chimpos a los animales de la tropa, es lana de llama que lavamos y tintamos, sale la lana tintada*”<sup>126</sup>. La explicación de doña Dionisia subraya el uso ritual y el color teñido, es decir que no es una lana de color natural.

En las palabras de la abuela Panta, como en las de doña Dionisia, se resalta con importancia el color, pero aquí aparece además la idea de lo fino, colores finos. El adjetivo de “fino” es utilizado por la gente mayor de la Puna con un sentido que va más allá de una caracterización de “delicado”; suelen decir “curanderos finos”, es decir “lo fino” como una cualidad ligada a otra dimensión. Tanto el color como lo fino forman parte de la caracterización de la lana *kunti*; la lana de alpaca tiene la característica de suavidad y delicadeza. Los colores rojo y guindo son los colores de la fertilidad, de la sangre. El que se considere a esta lana *de la pacha* indica una clara relación entre lo fértil, que se reproduce, crece y engorda, y la *pachamama*, de quien depende este “multiplico” y crecimiento. La denominación *lana kunti* tiene como referente un ideal –suave, fino, guindo– de cómo debe ser esta lana ritual, aunque no siempre reúna estas características.

Me pregunto por qué la lana *kunti* es de alpaca. Las alpacas tienen una fibra más fina que la llama y son animales de vellón abundante. A la vez se dice que llamas y alpacas han salido de los ojos de agua, y tienen la capacidad de entrar por esos orificios hacia otras dimensiones del espacio, dimensiones acuosas. Pueden también transformarse en piedras<sup>127</sup>. Parece que lo fino de esta lana remite a lo finamente molido y fluido, como una categoría valorativa que se podría vincular con la transformación de la materia<sup>128</sup>.

En las regiones donde hay alpacas se considera que tienen un hermoso pelo, así las pastoras de Qaqachaka “*alaban sobre todo su cualidad granular y*

125- Mercado de Villazón (Bolivia), agosto 2012.

126- Conversación con Dionisia Sulca, Abrolaite, 26/03/2011.

127- Ricard Lanata, X., *op. cit.*

128- Llamativamente encontramos en Bertonio que el vocablo *huari* para designar a la vicuña, también significa “líquido, no espeso. Dizese de mazamorras, y cosas assi”. La vicuña tiene el pelo/lana más fino de los animales lanares, que su nombre refiera a lo que es líquido pareciera mostrar una relación entre la vicuña y lo líquido: ¿Es su lana tan fluida que se asemeja a un líquido?

*dicen que está 'molida tan fino como la harina'*<sup>129</sup>. La gente de Isluga percibe el vellón como una entidad compuesta, constituida de fibras individuales, un continuum de pequeñas unidades discretas. Lo comparan con la Vía Láctea, que consiste de una masa de estrellas, y con el líquido *ch'uwa*, gránulos de harina de maíz suspendidos en agua<sup>130</sup>.

Esta comparación pone de manifiesto lo que he percibido como un modo similar de considerar el vellón, en este caso la lana *kunti*, y la *chuya*, a raíz de su fluidez y fineza. A su vez en esa fluidez están suspendidas las unidades discretas del vellón, las partículas ínfimamente pequeñas del maíz. A lo fino y fluido se suma la claridad de la *chuya* y de los colores que deben ser claros en el sentido de lo que se percibe sin confusión, de manera clara y definida.

¿Qué es aquello que hay que ver con transparencia, que no debe ser confuso, que debe afirmarse? ¿Qué es lo que debe ser tan fino que fluya como el agua?

### **Clarificando algunas ideas: *chuya* pensamiento**

Aparece con cierta claridad que el modo en que se concibe el espacio en la puna jujeña poco tiene que ver con una oposición sagrado/profano o con una separación de lo sagrado de los ámbitos y materiales concretos de la vida cotidiana contenida en las producciones de los puneños. Por el contrario, la sacralidad, que más bien debería pensarse en términos de presencia de lo animado y de vínculo con los seres tutelares que están *ahí* y que no necesitan ser representados, constituye a los espacios de los *pacheros* de la casa, del corral y del mojón; en tanto en ellos se dialoga, se discute sobre las producciones, se posibilita el cambio de la materia y el crecimiento de las sustancias. Las *illas-wak'as* y las lanas-*wak'a* contienen el *ánimu* que posibilita la reproducción de las especies, lo potencian y transmiten. Este crecimiento comienza en "lo pequeño", como semillas, y en lo fino de la lana, finamente molida. La harina de la que brota la *chuya* proviene de la semilla molida. Estas *wak'as* están presentes en los diálogos con la *pacha*, al

---

129- Arnold, D. y Yapita, J. de D., *Río de vellón, río de canto. Cantar a los animales, una poética andina de la creación*, 1988: 100.

130- Dransart, P., *Earth, Water, Fleece and Fabric. An ethnography and archaeology of Andean camelid herding*, 2002: 125.

momento de abrir bocas; son estas aberturas las que abren el camino de las *chayas*, y de las transformaciones para que surjan las crías. Como surgieron, hace tiempo, los animales por los ojos de agua. La *wak'a* espíritu de cada animal también está allí en el corral, propiciando la fertilidad del mismo.

Lo *wak'a* sería lo que posibilita la generación misma de la vida, que hace posible el criar y ser criado por la *pacha*. Vellones e *illas* son *wak'as* porque contienen en ellos el lenguaje de lo que se transforma. Su fuerza generativa se mantiene protegida dentro de múltiples envolturas -*chuspas*, *unkuñero*- y brota con las *chayas*, al fluir la *chuya*.

La materialidad de las *wak'as* es central, no es un elemento que contiene ni representa; es en sí mismo *wak'a* pero lo es en gran medida por sus características materiales: fino suave, fluido, claro y profundo como los *pacheros* que comunican dimensiones.

¿Cuál es el sentido de propiciar esta comunicación, este vínculo entre dimensiones? Lo fino y fluido propicia esta relación, “algo” se pone en movimiento, se articula, comienza un devenir silencioso y oculto.

Entre las *wak'as* generales, colectivas, descritas por Cristóbal de Albornoz, y otros cronistas y extirpadores, y las pequeñas *illas* que viven en corrales tejidos, así como los mechones en sus corrales de piedra y los espíritus-doble de cada animal, hay algo en común, y esto es propiciar los ganados, los cultivos, la abundancia. Pero el alcance de su accionar es aún más amplio: las producciones están en estrecho vínculo con la salud de la tropa y de la familia, es así que la lana *kunti* protege de enfermarse. *Wak'as* generales, particulares, domésticas, todas parte de una gran familia, pero sobre todo de una concepción de la permeabilidad del espacio y la materia, a partir de caminos que se abren mediante los rituales.

La propiedad de transparencia de la *chuya* habla en un lenguaje andino. Si nos detenemos en algunas acepciones dadas del término tenemos “*cchua cchua*. Lo más profundo del agua o alto del cielo”<sup>131</sup> y podemos entonces aproximarnos al menos en algo a la idea de la claridad a la que alude el vocablo; es decir que si bien la acepción general refiere a la claridad de los líquidos, la ampliación presentada por Bertonio nos muestra la claridad asociada a la profundidad; al ser una materia –agua, aire– profunda,

---

131- Bertonio, L., *op. cit.*, 2004.

la claridad que presenta se ve potenciada. En otro uso del término encontramos "'chhuya vcu soncoyoc' el de buena conciencia", siendo *sonco* corazón, quizás la traducción correcta sería "quien tiene claridad en el corazón"<sup>132</sup>. La profundidad es la del cielo y del agua, es decir, del espacio; pero es también la profundidad en el interior de las personas en su corazón, que es el lugar de la memoria<sup>133</sup>. ¿Se podría pensar que la alegría de la *corpachada* proviene de esta claridad del corazón? ¿Es un día para volver claras las cosas, la vida, la *pacha*, los fluidos antes de comenzar un nuevo ciclo? Al juntar las prácticas puneñas con los significados del término, también la comprensión es más *cchua cchua*: la profundidad de la *pacha*, las profundidades con las que vinculan los *ushnos* y los *pacheros*, deben mantener su claridad. Claridad y fluidez que liberan la multiplicación de los animales, que empujan la transformación de la materia: del agua a los pastos, y de estos a los animales que crecen junto a sus lanas. La fluidez de las piedras que son blandas como animalitos y suaves como vellones, y que a la vez permanecen inalterables.

---

132- González Holguín, D., *op. cit.* Esto si aceptamos que ésta fuese una acepción/utilización autóctona y no el resultado de la evangelización; recordemos que González Holguín, autor del diccionario era jesuita.

133- Para los aymara, la memoria y la sabiduría se ubican en el corazón (comunicación de Juan de Dios Yapita).

## BIBLIOGRAFÍA Y FUENTES

- Abercrombie, T. (2006). *Caminos de la memoria y del poder. Etnografía e historia en una comunidad andina*, Colección “Cuarto Centenario de la Fundación de Oruro”. La Paz: IFEA-IEB-Asdi.
- Academia Mayor de la Lengua Quechua (1995). *Diccionario Quechua-Español*. Cusco: Edición Municipalidad del Cusco.
- Albornoz, C. de ([1580?] 1967). “Instrucción para descubrir todas las guacas del Piru y sus camayos y haciendas”. P. Duviols (ed.), *Journal de la Société des Américanistes*, 56/1: 17-39.
- Allen, C. (1997). “When pebbles move mountains. Iconicity and symbolism in quechua ritual”. En R. Howard-Malverde (ed.), *Creating context in Andean Cultures* (73-84). Oxford Studies in Anthropological Linguistics. New York: Oxford University Press.
- (2008). *La coca sabe. Coca e identidad cultural en una comunidad andina*. Cuzco: CBC.
- Arnold, D. Y. y Yapita J. de D. (1998). *Río de vellón, río de canto. Cantar a los animales, una poética andina de la creación*. La Paz: Edición ILCA-Hisbol-Universidad Mayor de San Andrés.
- Arnold, D. (2004). “Prólogo”. En V. Nicolas, Zegarra Quintanilla S. y Puma Layme A. (recop.) *Ayllusninchismanta parlarispa. Antología de historias orales de Tinkipaya*. La Paz: PIEB.
- Astvaldsson, A. (2000). *Jesús de Machaqa: la marka rebelde. Las voces de los wak'a*, Volumen 4. La Paz: CIPCA, Cuadernos de Investigación 54.
- Bertonio, L. ([1612] 2004). *Vocabulario de la lengua aymara*. Lima: Ediciones El Lector.
- Boyer, I. N. (2006). “El samay, el “susto” y el concepto de persona en Ayacucho, Perú”. En G. Fernández Juárez (coord.), *Salud e interculturalidad en América Latina. Antropología de la salud y crítica intercultural*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

- Bugallo, L. (2006). *Prácticas y elaboraciones simbólicas en torno al miedo y la enfermedad en la región andina de la Puna de Jujuy (Argentina)*. Ponencia presentada en el 52 Congreso Internacional de Americanistas, Universidad de Sevilla. Manuscrito inédito.
- (2009a). "Quipildores: marcas del rayo en el espacio de la puna jujeña". *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, UNJu*, Nº 36: 177-202.
- (2009b). *La noción de suerte en el centro de la relación ser humano-mundo*. Ponencia presentada en el *Congreso Nacional y Surandino de Filosofía*, FHyCS-UNJu. Manuscrito inédito.
- (2011). "Lo sagrado en flor: lanas y piedras *wak'a* en la puna de Jujuy". En G. Caretta y Zacca I. (comps.), *Derroteros en la construcción de Religiosidades. Sujetos, instituciones y poder en Sudamérica, siglos XVII al XX* (465-481). Salta: Edición CONICET/UNSTA/ CEPIHA.
- (2014). "Flores para el ganado. Una concepción puneña del *multipliko* (puna de Jujuy, Argentina)". En J.J. Rivera Andía (ed.), *Comprender los rituales ganaderos en los Andes y más allá. Etnografías de lidias, herrarzas y arrierías*. Colección BAS Estudios Americanistas de Bonn, Vol. 51: 311-364. Bonn: Verlag Anton Saurwein.
- Bugallo L. y Vilca, M. (2011). "Cuidando el ánimo: salud y enfermedad en el mundo andino (puna y quebrada de Jujuy, Argentina)", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* Nº11, Debates. En línea <http://nuevomundo.revues.org/61781> (01/04/2012).
- Bugallo L. y Tomasi, J. (2012). "Crianzas mutuas. El trato a los animales desde las concepciones de los pastores puneños (Jujuy, Argentina)". *Revista Española de Antropología Americana*, Nº 42-1: 205-224. Madrid.
- Carrizo, J. A. ([1934] 1959). *Cancionero Popular de Jujuy*. Tucumán: Gobierno de la Provincia de Jujuy, Universidad Nacional del Tucumán.
- Cereceda, V. (1988). "Aproximaciones a una estética aymara-andina: de la belleza al tinku". En X. Albó (comp.) et al., *Raíces de América: El Mundo Aymara* (283-355). Madrid: Alianza América-Unesco.
- Cereceda, V.; Quispe, R.; Pórcel, S. y Sullca, O. (2009). *Los Tatas Sombras. De las autoridades originarias en los ayllus de T'inkipaya*. Sucre: ASUR.

- Cruz, P. (2006). "Mundos permeables y espacios peligrosos. Consideraciones acerca de punkus y qaqas en el paisaje altoandino de Potosí, Bolivia". *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, Vol. 11, N° 2: 35-50.
- Dransart, P. (1997). "Cultural transpositions. Writing about Rites in the Llama Corral". En R. Howard-Malverde (ed.), *Creating context in Andean Cultures* (85-98). Oxford Studies in Anthropological Linguistics. New York: Oxford University Press.
- Dransart, P. (2002). *Earth, Water, Fleece and Fabric. An ethnography and archaeology of Andean camelid herding*. London-New York: Routledge.
- Fernández Juárez, G. (1997). *Entre la seducción y la repugnancia. Ofrendas Complejas en los Andes del Sur*. Cusco: CBC.
- Flores Ochoa, J. (1977). "Aspectos mágicos del pastoreo: Enqa, enqaychu, illa y khuya rumi". En J. Flores Ochoa (comp.), *Pastores de puna. Uywamichiq punarunakuna*. Serie Estudios de la Sociedad Rural N° 5: 211-237. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Flores Ochoa, J. (1978). "Classification et dénomination des camélidés sud-américains". *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* N° 5-6: 1006-1016.
- Girault, L. (1988). *Rituales en las regiones andinas de Bolivia y Perú*. La Paz: CERES-MUSEF-QUIPUS.
- González Holguín, D. ([1608] 1989). *Vocabulario de la Lengua General de todo el Peru llamada Lengua Qquichua o del Inca*. Lima: Editorial de la Universidad Nacional de San Marcos.
- Gow, D. y Gow, R. (1975). "La alpaca en el mito y el ritual". *Allpanchis Phuturinga*, Vol. VIII: 141-164.
- Guardia Mayorga, C. (1970). *Diccionario Kechwa Castellano*. Lima: Edición Peisa.
- Halbmayer, E. (2012). "Debating Animism, Perspectivism and the Construction of Ontologies". *Indiana*, N° 29: 9-23.
- Kessel, J. van (1992). *Cuando arde el tiempo sagrado*. La Paz: Ed. Hisbol.
- Krapovickas, P. y Ottonello de García Reinoso, M. (1973). "Ecología y Arqueología de cuencas en el sector oriental de la Puna, República Argentina", *Publicaciones*, N° 1: 3-21. San Salvador de Jujuy: Dirección de Antropología e Historia.

- Lagos, R. et al. (1997). "Aspectos rituales relacionados con el ganado en Santiago de Río Grande (II Región, Chile)". *Estudios Atacameños*, N° 12: 115-134.
- Lara, J. (1997). *Diccionario Queshwa-Castellano*. La Paz: Los Amigos del Libro.
- Layme Ajacopa, T. (2007). *Diccionario Bilingüe. Iskay simipi yuyayk'ancho. Quechua-Castellano, Castellano-Quechua*. La Paz: S/E.
- Layme Pairumani, F. (2004). *Diccionario Bilingüe Aymara castellano*. La Paz: Consejo Educativo Aymara.
- Lira, J. (1944). *Diccionario Kkechuwa- Español*. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán, Departamento de Investigaciones Regionales, Instituto de Historia, Lingüística y Folklore.
- Manríquez, V. (1999). "El término *Ylla* y su potencial simbólico en el *Tawantinsuyu*. Una reflexión acerca de la presencia inca en Caspana (río Loa, desierto de Atacama)". *Estudios Atacameños*, N° 18: 107-118.
- Merlino, R. y Rabey, M. (1983). "Pastores del altiplano andino meridional: religiosidad, territorio y equilibrio ecológico". *Allpanchis Phuturinga*, 21: 149-171.
- Nicolas, V.; Zegarra Quintanilla, S. y Puma Layme, A. (recop.) (2004). *Ayllusninchismanta parlarispa. Antología de historias orales de Tinkipaya*. La Paz: PIEB.
- Platt, T. (1997). "El sonido de la luz. Comunicación emergente en un diálogo chamánico quechua", En Th. Bouysse-Cassagne (ed.), *Saberes y Memorias en los Andes. In Memoriam Thierry Saignes* (401-433). Lima: IFEA-IHEAL.
- Ricard Lanata, X. (2007). *Ladrones de sombra. El universo religioso de los pastores del Ausangate*. Lima: Edición IFEA-CBC.
- Rösing, I. et al. (1995). *Diálogos con divinidades de cerros, rayos, manantiales y lagos: oraciones blancas Kallawayas*. La Paz: Hisbol.
- Santo Thomas, F. D. de ([1560] 2006). *Léxico Quechua*. J. Szemiński (ed.). Lima: Convento de Santo Domingo-Qoriqancha, Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos, Universidad Hebrea de Jerusalén.

- Sillar, B. (1997). "Engendrar la vida y vivificar la muerte: arcilla y miniaturas en los Andes". En D. Arnold (comp.), *Más allá del silencio. Las fronteras de género en los Andes*. Parentesco y Género en los Andes, Tomo I: 513-529. La Paz: Edición CIASE University of St. Andrews- ILCA.
- Zuidema, R. T. (1979). "El Ushnu". *Revista de la Universidad Complutense. Economía y Sociedad en los Andes y Mesoamérica*. Vol XXVIII, N° 117. Madrid: Edición de la Universidad Complutense.

## **ARCHIVOS**

*Encuesta Nacional de Folklore*, 1921, cajas provincia de Jujuy, carpetas correspondientes a la Puna.