



ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE LA COMPOSICIÓN SOCIAL Y LOS ASPECTOS RITUALES DE UNA CARAVANA DE LLAMAS, CON UN ENFOQUE ETNOARQUEOLÓGICO AL REVÉS¹

SOME REFLECTIONS ON THE SOCIAL AND RITUAL ASPECTS OF A LAMAS CARAVAN, FROM A REVERSED ETHNOARCHAEOLOGICAL APPROACH

Patrice Lecoq² y Sergio Fidel³

En gran parte de los Andes, antes que la red caminera uniera las diferentes comunidades rurales a las grandes ciudades, los viajes de trueque con recuas de llamas eran de extrema importancia para el ganadero y su familia. Le permitían adquirir productos de consumo de otras regiones necesarios para su subsistencia, enriqueciendo también su patrimonio. Estos viajes, que aún hoy se realizan (aunque a pequeña escala) sobre varias zonas ecológicas, tienen una dinámica social compleja que pone de relieve las numerosas estrategias de adaptación que utilizan los humanos para aprovechar plenamente la diversidad ambiental que caracteriza a los Andes. Numerosos sitios arqueológicos, dispersos en rutas de trueque, muestran relaciones históricas muy antiguas que los arqueólogos tratan de interpretar. Estos viajes se organizan alrededor de una serie de acciones diarias, a menudo ritualizadas y altamente codificadas, que en muchos casos no dejan muestra material, por lo que solo se pueden interpretar mediante testimonios etnográficos. Después de describir un viaje de trueque típico y su funcionamiento, analizaremos algunos de sus aspectos rituales.

Palabras claves: Bolivia, Potosí, trueque, llameros, prendas rituales.

In much of the Andes, before the road network connected the rural communities to the big cities, barter trips with the llama caravans were very important for the llama shepherd and his family. They allowed him to acquire the consumption products of other regions necessary for his subsistence, and also to increase his wealth. These trips, which even today (although on a smaller scale) extend from villages to villages and over several ecological zones, express a complex social dynamic and highlight the various strategies that humans use to take full advantage of the environmental diversity that characterizes the Andes. They also testify to ancient historical relations, as shown by the archaeological sites scattered throughout the tracks. However, these journeys are organized around a series of daily actions, often ritualized and highly codified, that can only be partly understood through ethnographic records. These are the data we will present.

Key words: Bolivia, Potosi, bartering, llama shepherds, ritual garments.

Los Viajes de Trueque Interecológicos en los Andes de Bolivia

Hace unos años, tanto en Bolivia como en países vecinos (Perú, Chile y Argentina), los viajes de trueque con recuas de llamas eran de extrema importancia para el ganadero y su familia (Browman 1974a, 1974b, 1975; Molina Rivero 1987; West 1981). Le permitían adquirir productos de consumo de otras zonas, indispensables para su subsistencia, enriqueciendo también su patrimonio (Brogère 1984; Castro Lucic 2000; Cipolletti 1984:520;

Conchas Contreras 1975; Flores Ochoa et al. 1995; Martínez 1976, 1984-1988, 1998:35; Méndez-Quirós Aranda 2018; Merlino y Rabey 1983; Núñez y Nielsen 2011; Paz Flores 2000). Esta vasta “movilidad giratoria” de las caravanas (Núñez 1976; Núñez y Nielsen 2011; Núñez y Dillehay 1978/1995), que durante varios siglos se extendió de pueblo a pueblo sobre varias ecozonas, pone de relieve las numerosas estrategias de adaptación: verticalidad, intercambio directo o indirecto, comercio, complementaridad, movilidad, tráfico (Browman 1984; Mayer 1974; Murra 1972, 1985a, 1985b; Salomón 1985)

¹ An earlier version of this article was presented at the International Workshop “Caravan Archaeologies: En Route to the Past, Present and Future”, Pica, Chile (May 2017). This manuscript was evaluated by external reviewers and edited by the Chungara Editorial Committee and the invited editors Persis B. Clarkson and Calogero M. Santoro.

² Université Paris 1, Panthéon Sorbonne-UMR 8096 Archéologie des Amériques, Paris, France. patricelecoq@free.fr

³ Universidad Tomas Frias, Museo Antropológico, Potosí, Bolivia. segiofidel2000@yahoo.com

Recibido: enero 2018. Aceptado: diciembre 2018.

<http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562019005000503>. Publicado en línea: 28-marzo-2019.

que utilizan los humanos para aprovechar plenamente el mosaico de paisajes que caracteriza a los Andes Centrales y Meridionales (Dollfus 1978; Flores Ochoa 1975; Martínez 1998:35-38). Como señalan Méndez-Quirós Aranda et al. (2018:42) a partir de los trabajos de Núñez (1976) y Núñez y Dillehay (1995 [1978]):

La movilidad constante que caracteriza a estas sociedades no debe comprenderse como una estrategia económica o medio para obtener algo, sino como una forma de vida, en que la movilidad se constituye como una práctica significativa donde se expresa una forma de comprensión del mundo que, además, produce especialidad.

La mayoría de los circuitos aún visibles en esta parte de los Andes atestiguan relaciones históricas muy antiguas (Bonavia 1996: Cap. 7; Browman 1988; Flores Paz 2000; Helmer 1966; Platt 1987a; Pimentel 2009; Valenzuela et al. 2011; entre muchos autores). Numerosos sitios arqueológicos: antiguos caminos, senderos muleros, refugios y campamentos que funcionaron como “nodos de interacción”, pinturas rupestres, *apachetas*, “sepulcros”, sitios de “muros y cajas”, líneas de piedra, con varios tipos de vestigios (sogas, cencerros de madera, ganchos de atelaje, costales, cerámica), de diferentes épocas o grupos culturales, demuestran que estas rutas fueron utilizadas, muchas veces, desde los períodos precolombinos hasta la actualidad (Berenguer 2004; Briones et al. 2005; Núñez 1976, 1985; Núñez y Dillehay 1978; Martel 2011; Mendoza et al. 1994; Paz Flores 2000; Pimentel 2009; Sinclair 1992; Valenzuela et al. 2011; entre otros). Sin embargo, hoy queda poco de este sistema, reemplazado por un comercio camionero (Brougère 1984; Flores Ochoa et al. 1995:127-128).

Los viajes de trueque y los lugares involucrados

En Bolivia, hasta fines del siglo XX, cinco regiones estaban involucradas con tráfico caravanero (Figura 1): (1) Pampa Aullagas, Río Mulatos, al sur-oeste de Bolivia, al este del salar de Uyuni. Se relacionaba con los valles orientales de Cochabamba y Sucre, al noreste y al este (Browman 1988; Lecoq 1987; Molina Rivero 1983; Mendoza et al. 1994:27; West 1981). (2) Río Mulatos, Macha, K'ulta, Tomave, al noreste y este del Salar de Uyuni. Tenían contactos con los valles de Chuquisaca y/o de Potosí (Abercrombie 1998; Browman 1988; Lecoq 1987; Lecoq y Fidel 2000). (3) Los valles interandinos de Ventilla, Ticatica, Yura, al noreste y este del Salar de Uyuni. Estaban orientadas hacia los valles de Chuquisaca, Camargo, Cinti y Tarija,

al noreste y al este (Browman 1988; Helmer 1966; Lecoq 1987; Rasnake 1989:39). Las prospecciones arqueológicas recientemente realizadas por Rivera (2011) en la región de Cinti atestiguan la antigüedad de estos ejes caravaneros.

(4) Norte y sur de Lipez (al suroeste de Bolivia, cerca de la frontera con Argentina). Se conectaban con los valles bajos de Tupiza, Villazón y Tarija (Cipolletti 1984:520; Manzo et al. 2011; Merlino y Rabey 1983) y más al oeste, con la región de Atacama para la cual existen numerosas fuentes que abarcan las épocas prehispánicas y los períodos coloniales y contemporáneos (Hidalgo 1985; Martínez 1998; Tarragó 1984; entre muchos autores). Los estudios arqueológicos y etnoarqueológicos realizados por Nielsen (1997-1998 y 2011; Martel 2011) en varios caminos prehispánicos de esta área permiten documentar su antigüedad y entender cómo fueron utilizados.

(5) La frontera boliviano-chilena, al oeste de Bolivia. En las épocas prehispánicas y coloniales, toda esta área estaba vinculada al noreste: con los valles de La Paz, Cochabamba y Sucre. Formaba parte de los circuitos tradicionales para el suministro de coca, y al sureste, con las minas de Potosí (Bonavia 1996:321-332; Browman 1988; Hidalgo 1987; Rivière 1983; entre otros). Al oeste, se relacionaba con el litoral Pacífico (Arica, Iquique y Antofagasta) y los valles chilenos entre el Lluta y el Loa. Como lo apunta Bonavia (1996:429), existe para esta región una amplia literatura etnohistórica (Squier 1974 [1877]; Vázquez de Espinoza 1948 [1620]) y arqueológica (Berenguer 2004; Núñez y Nielsen 2011; entre otros).

Casi todas las regiones mencionadas se encuentran ubicadas entre 4.000 y 3.000 msnm, con un clima frío, seco y ventoso en altitud, lluvias dispersas desde diciembre a marzo y temperaturas medias del orden de 8 a 10°C. Las comunidades de estas áreas son netamente agropastoriles, con un promedio de 30 familias que tienen un patrón de asentamiento disperso, característica típica de los Andes altos (Martínez 1976, 1984-1988; Platt 1978; Rasnake 1986, 1989:39-40; Rivière 1983; Van den Berg 1985, 1990; van Kessel 1992:9-12). Como indica Flores Ochoa (1975:15):

La dispersión es el tipo patrón de poblamiento armónico con la necesidad de usar grandes extensiones de pastizales para que apacantan los rebaños [...] Estas estancias se hallan diseminadas y distantes entre sí e incluso cuando se trata de los padres o hijos casados, están ubicadas en lugares que distan un kilómetro o más.

El aymara es el idioma más extendido en el altiplano y el quechua en los valles orientales. Casi todas



Figura 1. Bosquejo de las antiguas zonas de trueque y de las principales rutas caravaneras del altiplano central y meridional de Bolivia.

Draft of the ancient barter zones and of the main caravan routes of the central and southern Bolivian altiplano.

las familias son ganaderas; crían llamas (antiguamente alpacas) y, en menor medida, ovinos. Cultivan algunos productos de subsistencia: papa, cebada, haba, quinua y, muy a menudo, oca y papa lisa. En las cabeceras de valles un poco más fértiles (Titicaca, Yura, Ventilla, al sur-este de Bolivia) se cultiva también papa, oca, papa lisa, quinua, haba, cebada, y maíz, árboles frutales (Rasnake 1986, 1989:39).

En las regiones de puna de los Andes, muy a menudo, las tierras son propiedad del grupo familiar (padre, madre, hijos solteros y, en ciertos casos, padre del padre) considerado como una unidad doméstica de producción, de consumo y de administración (Brougère 1988; Nabeshima 2000; Nielsen 2016:233; Paz Flores 2000). Este grupo ejerce derechos de uso sobre ellas, combinándolos con los de propiedad, siempre bajo control comunal (Brougère 1984, 1988; Custred 1974, 1977; Mayer 1972, 1974; Molina Rivero 1987; Orlove 1977; Tripcevich 2016). Cada familia dispone de una o varias parcelas de tierras, a menudo ubicadas en varios pisos ecológicos, donde se encuentran la casa y los cercos (Nabeshima 2000; Rasnake 1986, 1989:35-37). El cultivo de los campos,

el cuidado de los animales o la organización de los diferentes ritos mágico-religiosos son decisiones individuales de los responsables de cada hogar (Flores Ochoa et al. 1995; Nielsen 2016).

Los trabajos agrícolas ocupan cinco a siete meses del año. Incluyen: la preparación de los campos y de las siembras de septiembre a noviembre y de las cosechas de marzo a abril o mayo (Van den Berg 1990:20-21). La comunidad apoya estas tareas y participa en las obras de utilidad pública: drenaje de los campos comunitarios o familiares, riego y construcción de pastizales artificiales: bofedales, pantones, *oqhos wayllas* o *qochawinas* (Brush y Guillet 1985:22; Flores Ochoa et al. 1995) en previsión de la estación seca, mediante el sistema del *ayni* o *minka*.

De junio a agosto se preparan los terrenos de cultivo con abono y se inicia la siembra de papa y trigo. Hasta hace pocos años, gran parte de los hombres realizaban viajes de trueque intercológicos hacia los grandes salares vecinos de Uyuni, Coipasa y Empexa, en mayo-junio, para buscar la sal, indispensable para el trueque (López et al. 1993; Platt 1987a; Wachtel 1991). En junio-julio, iban a los valles para cambiar esta sal y

los productos traídos del altiplano (*charki*, lana, plantas medicinales), y recibían maíz, ají, batanes y platos de madera, mates utilizados como recipientes y otros utensilios de uso diario (Lecoq 1987; Molina Rivero 1987 [1983]).

Hoy son muy pocos los ganaderos que siguen viajando en los valles. Sin embargo, como asegura Merlino et al. (1983:163), para el norte argentino: “La trashumancia constituye el rito mayor de las culturas del altiplano, en el cual coinciden la adaptación al medio, la estructura social, las relaciones con otras comunidades y la religión”. Los viajes de trueque no tienen solamente una función socioeconómica, comprenden acciones rituales precisas que empiezan mucho antes, con el rito del *señalakuy* [la fiesta relacionada con el nacimiento de las llamas y alpacas] alrededor de Carnaval; continúan en el transcurso de la caminata hacia los valles en julio-agosto, y se acaban con el regreso de los llamereros a su hogar en los primeros días de septiembre. Por lo tanto, se podría considerar el viaje de trueque como una verdadera peregrinación a través de un espacio sagrado, perfectamente estructurado, en el sentido propuesto por Anschuetz (2001) o Ingold (2000) y como indica Martínez (1976:272): un camino “concebido como un prototipo de los caminos, entidad viva con la que verdaderamente el hombre está tratando”, pero

también, como lo veremos, un camino de la memoria (Abercrombie 1993, 1998).

Reseña de un Viaje de Trueque Típico en la Región de Yura

Metodología utilizada

En 1983 y 1985 acompañamos una caravana en un recorrido de tres meses, desde Ticatica a Santa Elena (Figura 2) al sur de Bolivia, como ayudantes de los pastores en las tareas diarias de cargar a los animales y guiarlos, buscar agua o leña a la llegada a la etapa, al final del recorrido diario, y preparar el campamento. Pudimos entender parte del desarrollo diario de una caravana de llamas, principalmente algunos de sus aspectos socioeconómicos y rituales. Documentamos esta experiencia etnográfica con fotografías y grabaciones. Esto lo describimos de forma muy detallada en otros trabajos (Lecoq 1987, 1984-1988; Lecoq y Fidel 2000). Ante la inexistencia de *Global Position System* y sin su precisión, utilizamos mapas 1/250 000 y 1/50 000 para tratar de registrar las rutas seguidas por los llamereros y localizar las paradas. Los datos presentados aquí vienen de estos trabajos de campo¹.

Desde 1994 a 1998, completamos esta información con estudios arqueológicos focalizados en la ocupación

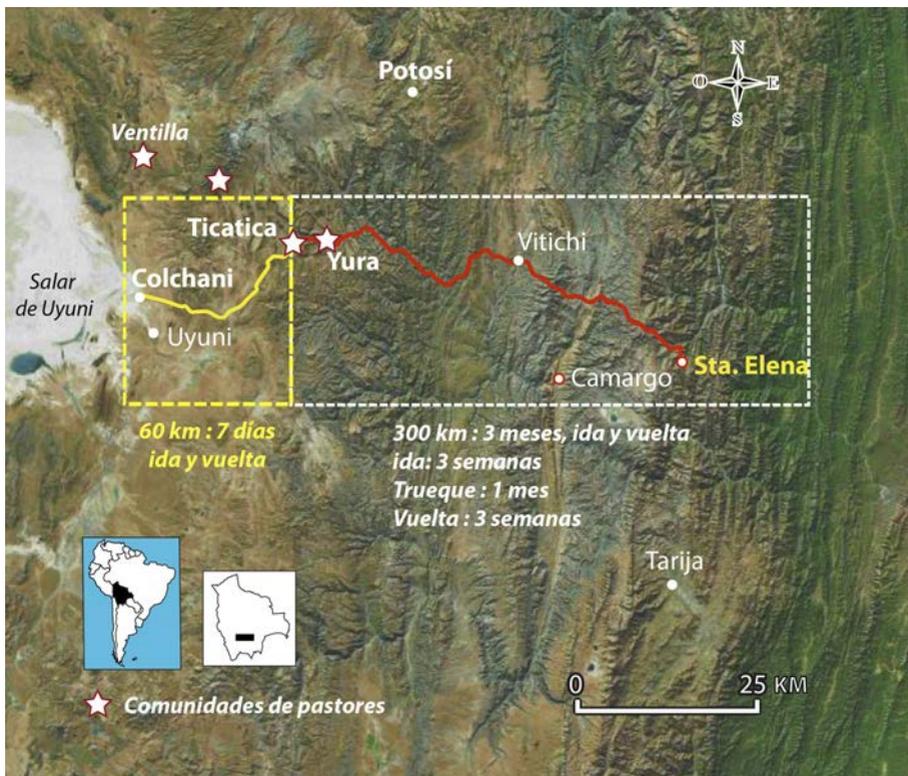


Figura 2. Localización de la ruta seguida por los llamereros en el sur de Bolivia.

Location of the route used by llama shepherds in the south of Bolivia.

prehispánica de esta parte de Bolivia (Lecoq y Céspedes 1997a, 1997b, 1998). Nuestros datos fueron actualizados y mejorados con los resultados de los trabajos etnoarqueológicos realizados en Perú y Bolivia por Nielsen (1998), Tripcevich (2016) y Rivera Casanova (2016), entre otros.

Datos obtenidos

La información obtenida en terreno y en la bibliografía y filmografía del tráfico caravanero en los Andes y en otras partes del mundo: Nepal, Himalayas (Jest 1974; Lecoq 1986; Ulrike Koch 2002; Valli y Summers 1986; Von Fürer-Haimendorf 1975), Mongolia (Michaud 1980) o África (Ritter 1981), muestran que los viajes realizados con animales de carga se organizan en acciones diarias, casi siempre ritualizadas y altamente codificadas, que dejan poca o ninguna muestra material, y que solo se pueden entender mediante testimonios etnográficos, lo que refrendaremos con datos. Describiremos un viaje de trueque típico, su funcionamiento y analizaremos algunos de sus aspectos rituales. En los comentarios finales, discutiremos el papel ritual de una caravana de llamas. Nuestras reflexiones son más bien teóricas, ya que se basan en observaciones provenientes de regiones relacionadas con el pastoreo, donde los ganaderos no siempre comparten el mismo modo de pensamiento o la misma visión del espacio, y resulta peligroso generalizarlas.

Formación de la caravana y preparación del viaje

De los viajes de trueque caravaneros, cualquiera fuera su rumbo, observamos que constaban de tres etapas (resumidas en la Figura 3), cuya duración y complejidad dependían del itinerario previsto: (1) los preparativos del viaje y la formación de la caravana, (2) el recorrido, y (3) los intercambios. Estos datos fueron descritos de manera detallada en otros trabajos (Lecoq 1987; 1984/1988, Lecoq y Fidel 2000). En este artículo nos limitaremos a describir las principales etapas de esta caminata para poder presentar los aspectos rituales.

Los preparativos toman de ocho a quince días, dependiendo de la importancia, el destino de los pastores y la duración.

El equipo clásico de pastores consta de dos a tres personas: el dueño de los animales (llamero, *llamicho*, carguero, arriero, caravanero, fletero, pastor: Browman 1988; Flores Ochoa et al. 1998; Martínez 1998:149) y uno o más ayudantes (Lecoq 1987; Tripcevich 2016). Los ayudantes generalmente son miembros de la familia (el hijo, un hermano o primos más o menos distantes del pastor), o su esposa o hija, si no encuentra a otras personas para acompañarlo.

Una caravana promedio reúne entre 25 a 20 llamas de una sola persona; puede alcanzar 40 a 70 animales o más, de diferentes propietarios, miembros de la misma familia que viajan juntos por razones de conveniencia o seguridad (Brougère 1984:67; West 1981:36). Se compone de llamas machos, de dos a siete años de edad, castradas, con el fin de darles más vigor, se cree (Browman 1988; West 1981:138). Cada una debe soportar una carga de dos a tres arrobas (25 a 38 kg). Animales más jóvenes siguen a la tropa, sin carga, para acostumbrarse a la carretera. También van algunos asnos o mulas, utilizadas para transportar los objetos más frágiles, y un perro, para guiar a los animales o alertar a su amo de la presencia de animales silvestres o personas extrañas que podrían asustar a las llamas (Tripcevich 2016; West 1981).

Los víveres incluyen alimentos como el “tostado” (maíz y habas secas), harina tostada (*pito*) de *cañagua* o *kañiwa* (*Chenopodium pallidicaule*, Girault 1984:180-182), maíz, o quinua, harina de cebada para preparar la *lagua* que es una sopa gruesa, algunas papas frescas o deshidratadas, y coca. La preparación de las provisiones y productos de intercambio comienza de un mes a tres semanas antes de la partida. Usualmente es la esposa o la hija del pastor quien está a cargo de preparar los víveres. La cantidad a llevar es proporcional a la duración del viaje proyectado y a las personas que viajan. Se necesita por lo menos 30 a 40 kg de vituallas para dos hombres durante un viaje de tres meses (Lecoq 1987:11).

El material más común para la carga es: el lio, pequeña cuerda, muy resistente, de 1,5 brazada (1,90 m de largo), trenzada con tres o cuatro cordones de pelos de la cola de una llama; sirve para mantener los dos bloques de sal entre sí, o amarrar los sacos; la sogá, también llamada *simpaska*, *simpasqa* o *simpaska*, es una cuerda de 2,5 brazada (3 a 3,5 m), de variado espesor, trenzada con cinco o siete cordones triples, hechos de lana de llama de 3 mm, para amarrar los bultos en los animales. Los costales, grandes sacos de dimensiones variadas, tejidos con lana de llama o alpaca, pueden contener hasta 50 kg. Sirven para empaquetar los víveres y el maíz traído del valle. El costal es también la unidad de medida empleada para los intercambios tradicionales que se calculan en volumen (Lecoq 1984-1988:202, 1987:13; Molina Rivero 1987). Al igual que otros tejidos de los Andes, el costal presenta generalmente bandas verticales de distintos espesores y colores, que delimitan casi siempre espacios figurados con sus propios códigos de lectura (Cereceda 1978, 1987; Gisbert et al. 1987; Torrico (1989)².

Los llameros también llevan alfombras de lana o de piel de cabra u oveja, frazadas gruesas y calientes, una batería de cacerolas con dos o tres ollas y pucos de cerámica o de aluminio, y cajas de hierro o de plástico

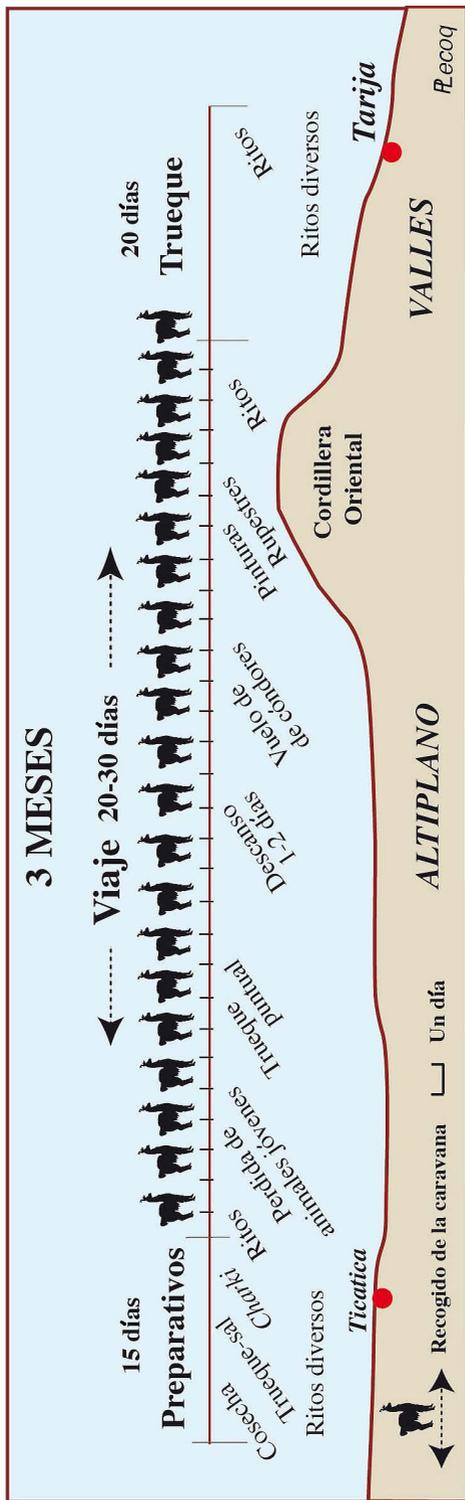


Figura 3. Diagrama de un viaje de trueque típico de los pastores andinos.
Diagram of a typical barter trip of Andean shepherds.

para transportar y almacenar el agua y preparar la cocina.

El equipaje del pastor incluye: una honda (*huaraca*), para lanzar piedras en dirección a las llamas más recalcitrantes que se aparten de la tropa para pastear, o para defenderse del ataque de un perro vagabundo o de cualquier animal silvestre; una flauta (una quena o un rollano o *lawato*; Arnaud 2010; Parejo 2001), y un conjunto de objetos sagrados (*k'aywi* o *machoq compañoero*) compañoero de la llama según Concha Contreras (1975) para realizar los ritos que velan por la vida de las llamas. Como lo precisa este autor:

Dentro de una *lliclla* de *pallay* (un tejido), hay tres *khuya* o *illa* de bronce, tres pequeñas piedras redondas llamadas *winchu*, que según los pastores son las *llamaq puywainin* (los riñones de las llamas) y representan a la fuerza y vigor de las llamas; tres choclos de maíz de diferentes colores, que son el espíritu del maíz y tienen gran poder mágico, según ellos, para poder conseguir de inmediato y con facilidad, bastante maíz donde sea, por eso los llaman *sara waqyaq* (el que llama el maíz). [...]

Es así que todo llamero que viaja debe llevar cargado en su espalda *k'aywi* o *machoq compañoero*, de lo contrario, estarían propensos a sufrir acontecimientos funestos. Pueden permitir que les falte alguna otra cosa, pero nunca su *k'aywi*, porque da vigor y plenitud a las llamas arrieras, y a la vez trae buena suerte (Concha Contreras 1975:67).

Son prendas rituales también todos los atuendos utilizados para honrar a las llamas: la *tikas* o pompones en forma de flor que se amarran a sus orejas, la *jáquima* que se coloca en su cabeza, el *chonocko* que se pone en su lomo, y los collares, *coronas* o *walqas*, con sus campanas. Todas tienen una función ritual, que presentaremos más adelante.

El viaje

Un viaje de trueque típico se organiza en torno a tres momentos específicos: (1) los ritos destinados a solicitar la benevolencia de los espíritus agrarios tutelares (*Apus* y *Achachilas*) y otras “almas de los antepasados” al inicio de la jornada y agradecerles al regreso, (2) el cargamento de los animales, y (3) el recorrido de la caravana (Figura 4).

Los ritos incluyen la protección de los animales contra los espíritus malignos, frotándolos o limpiándolos con *ichu* (Brougère 1984:70), y la libación ritual o *challa* (Bertonio 1612 [1984] T. II:75), con alcohol, en honor a la Pacha Mama o Pachamama. Se acompaña con la *pijcha* de coca y sahumerio a la atención de los Apus y otros espíritus tutelares: Mallkus, Achachilas, Uywiris que aluden a cerros sagrados de índole

y poderes variados, dependiendo de la región, la comunidad, caserío, o como protector del rebaño o de una casa (Abercrombie 1993:144; Flores Ochoa 1995; Martínez 1976, 1984-88; Nielsen 2016:234, 238; West 1981:148; Van den Berg 1985:67). Se suele también ofrecer un feto de llama a las deidades de rango inferior que se encuentran en los cerros vecinos y puñados de harina de maíz y de quinua, lanzándolos hacia los cuatro puntos cardinales y sobre las llamas y los sacos de provisiones, con el fin de rogar su ayuda. Estos rituales, suele efectuarlos el patriarca de la familia, y a menudo el padre, la madre o incluso la abuela del pastor, que sirve de intermediaria con los seres tutelares (Lecoq 1987:14).

El tiempo de carga va a depender del número de animales. Cargar una tropa de 15 a 25 animales, entre llamas y asnos, demora en promedio entre 35 a 40 minutos. Tarea que se realiza en los corrales cercanos y en la que participan todos los miembros de la familia, incluso algunos amigos o vecinos. Para reunirlos, los llameros colocan en el suelo una cuerda formada por cuatro a seis sogas amarradas de seis a ocho metros de largo, en forma de un gran U, y empujan a los animales al centro de las mismas (Lecoq 1987; West 1981). Cuando son reagrupados en el interior, un ayudante coge los dos extremos y los sujeta sólidamente, aprisionando a todos los camélidos que tratan de huir. Para impedirlo, la cuerda se levanta al nivel del pecho de cada animal. Los más jóvenes, no destinados a ser cargados, juegan libremente en la proximidad. El segundo pastor sujeta las llamas por el cuello, cabezas invertidas y en grupo de cinco a seis, por medio de una soga entrelazada. La cuerda grande exterior que les aprisiona es entonces retirada. Las cargas se colocan directamente sobre el espinazo y denso vellón de la llama. Cada carga es sujeta por medio de una soga y de un nudo corredizo, fácil de deshacer, para descargar rápido al anochecer, al llegar a la etapa.

Antes de la partida y al regreso de la caravana, es habitual honrar a la o las llamas delanteras (los *Yasos*), sujetando en su o sus cuellos, la corona de lana multicolor de donde cuelga la campana (el *Cencerro*) símbolo de su rango, que presentaremos más adelante. Como indica Paz Flores (2000:139), “a la llama que está adiestrada para encabezar la caravana, *delantera llama*, se le coloca el collar, *walqa*, tejido con hilos de colores y de donde cuelgan cascabeles de bronce”. En ocasiones la mujer del viajero participa directamente en la organización de la caravana.

El recorrido comienza entre las 4:30 a 5:00 de la mañana, poco antes del alba. Después de encender el fuego del campamento, los llameros relatan sus sueños, cuya interpretación es de gran importancia ya que puede ser premonitrice e influir en el curso de la caravana. El desayuno se compone de un poco de harina tostada de quinua (el *pito*), una tasa de té azucarado y un imponente plato de *lagua* enriquecido con un poco de

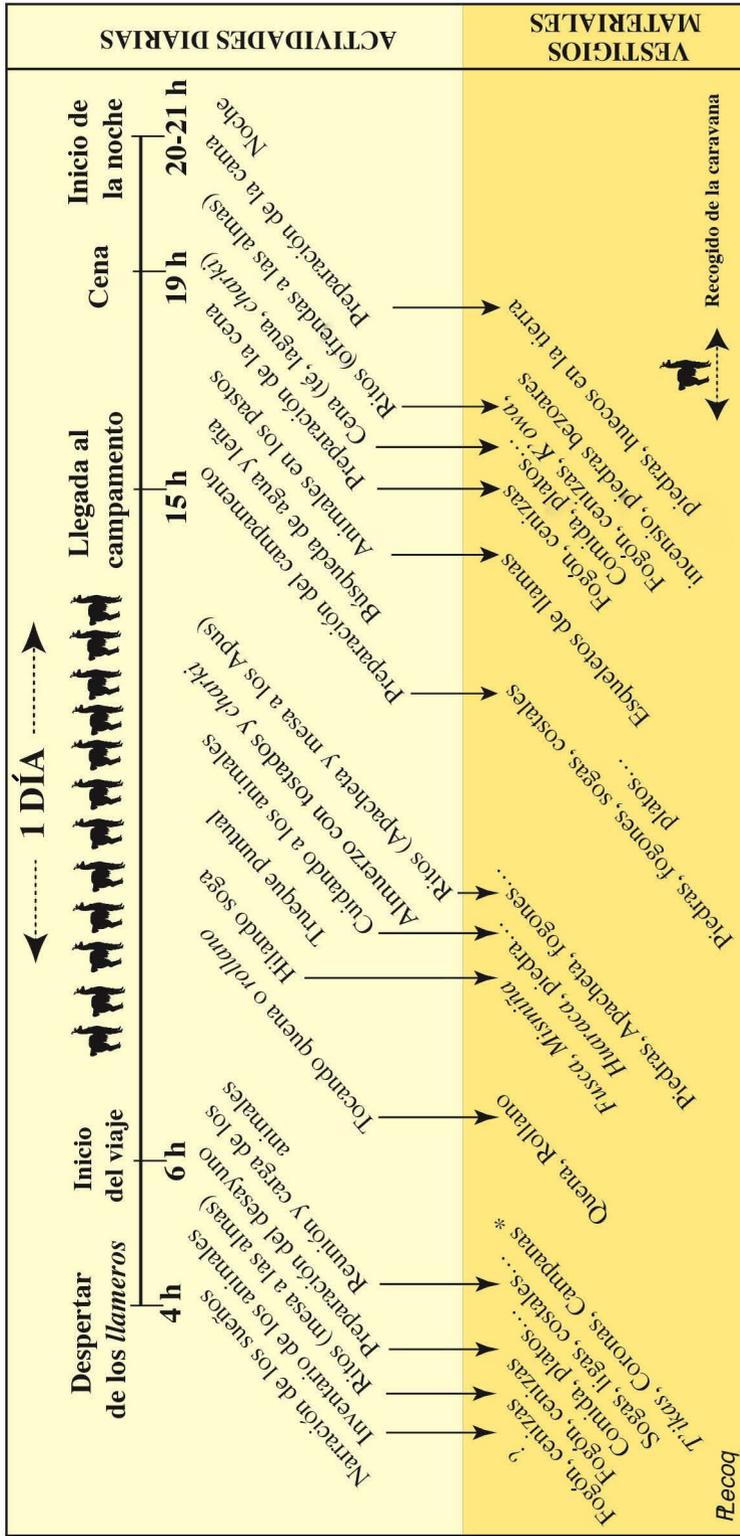


Figura 4. Diagrama de las diversas actividades de los pastores andinos en un típico día de un viaje de trueque, con los vestigios que podrían asociarse con ellas.
 Diagram of the variety of activities of Andean Shepherds in a typical barter trip's day, with the associated remains.

charki (carne seca y salada) y papas, o una espesa sopa de quinua. Para contar con la protección de los espíritus tutelares, cada llamero cumple con el rito de echar un poco de comida y hojas de coca al brasero, para las almas. Después de haber reunido y amarrado todas las llamas se procede a su cargamento. La regla general es dejar el campamento poco después de la salida del sol, entre las 7:00 y 8:00 am.

Una jornada típica requiere promedio de seis a siete horas de tiempo prácticamente ininterrumpidas. Comienza a las 7:00 am y termina alrededor de las 14:00 a 14:30 hrs. La ruta de la caravana sigue los lechos de los torrentes parcialmente secos, las huellas de mulas y senderos de travesía poco marcados. Se trata frecuentemente de antiguos accesos prehispánicos fácilmente reconocibles en su enlosada, su traza rectilínea, y la presencia de sitios arqueológicos (pueblos, petroglifos, cerámica). La distancia promedio recorrida en un día es de cuatro a cinco leguas (20 a 25 km). Es también el espacio que separa cada etapa y lo máximo que una llama completamente cargada puede recorrer.

En la cabeza de la tropa, viene el *Yaso* o *delantero* (Abercrombie 1993, 1998; Brougère 1984:68; West 1981), *Punta chaqui* en el Perú (Browman 1988; Tripcevich 2016:218 y 225; Figura 13). Está escoltada por otros animales de rango inferior: el *Chawpi* y *Chaca* o *chaka delantero* (los jefes de rango mediano y tercero, que describiremos más adelante), seguidos por todas las demás llamas, en una mezcla confusa. Más lejos, detrás o claramente delante, se encuentran los asnos, cuidados por el perro. Los hombres siguen algo separados, tocando la flauta o hilando la lana con su rueda o *mismiña*, que según de Lucca (1987:113) es un palo alrededor del cual se tuerce la lana para confeccionar sogas, semejante a un huso (Figuras 5, 6 y 8).

La ruta diaria de los llameros se organiza en torno a un conjunto de creencias y siglos de ritos: depósitos de piedras encima de las *apachetas* y otros mojones que marcan el camino (Figura 7), ofrendas a los Apus y Achachilas de las distintas regiones que cruzan los llameros (Lecoq 1987; Macquiarrie 1995; Nielsen 2016). El vuelo de un cóndor sobre la caravana -el mensajero de los mayores espíritus ancestrales- se considera un buen presagio



Figura 5. Una típica caravana de llama en su recogido de trueque en el sur de Potosí.

A typical llama caravan in its barter gathering in the south of Potosí.

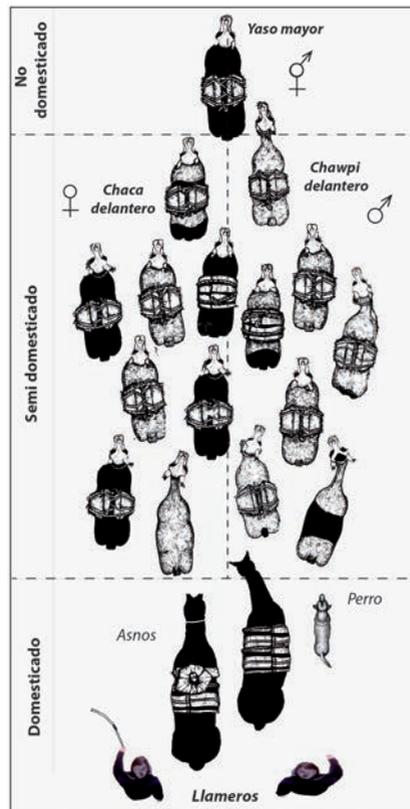


Figura 6. Composición idealizada de una caravana de trueque con la repartición de los animales y de los hombres según su rango y género.

Idealized composition of a barter caravan with the distribution of animals and men according to rank and gender.



Figura 7. Ofrendas en una apacheta en el camino hacia los valles. Cada piedra corresponde a un saco de maíz que el pastor pretende obtener al fin de su viaje.

Offerings in a cairn on the road to the valleys. Each stone represents a corn sack that the shepherd hopes to obtain at the end of his trip.

(Girault 1984:497, 1988). Al contrario, ver un zorro que se dirige hacia el este es interpretado como nefasto.

A las 14:00 o 15:00 pm, la caravana llega a la etapa o *pascaña*, marcando así el final del recorrido diario. Estos campamentos son lugares algo aislados del camino, en las cimas de los desfiladeros o al costado de las colinas, donde se encuentran aguas y manantiales para los animales, leña y agua para los hombres (Lecoq 1987; Tripcevich 2016:222, 224; West 1981). Después de descargar a los animales, un pastor los lleva a pastar, mientras otro recoge el material y prepara el campamento. Con el propósito de formar un pequeño parapeto de 1 a 1,20 m de altura, él empila los bloques de sal y los grandes sacos de víveres, y arregla la cama, igualando y limpiando el suelo al pie del paraviento, del lado abrigado del viento (Lecoq 1987; Nielsen 1997-1998; West 1981:152).

Las llamas duermen en libertad en los campos circundantes, pero la presencia de animales o personas errantes es suficiente para provocar el pánico y la desbandada de toda la tropa. Para evitar esto los pastores amarran a sus animales en las

etapas consideradas peligrosas. El procedimiento utilizado para reunirlos es idéntico al empleado para el cargamento, con la diferencia de que casi todas las llamas se unen por el cuello, la cabeza mirando al centro de una gran rueda, cuyos cuerpos forman los rayos. Los jóvenes son, entonces, introducidos al centro de este corral improvisado. Esta disposición en círculo, o *chonto* (en quechua), retoma aquella que ellos utilizan en la naturaleza para defenderse en caso de agresión (Lecoq 1987:22-23; Nielsen 2013:396, figura 16.4).

Debido al intenso frío y al viento en las alturas, la velada en el campamento rara vez se prolonga más allá de las 21:00 horas. Encogidos cerca del fuego, cada uno relata leyendas antiguas, comenta los hechos del día hilando nuevas sogas con sus *mismiña* (Figura 8). Para levantarse precipitadamente en caso de necesidad, los pastores duermen vestidos, bajo las estrellas, al pie de la sal. Se arropan de la cabeza a los pies, en varias mantas, y se enrollan uno contra el otro para reducir el frío. El perro está alerta. A pocos metros, los animales duermen, protegidos por los machos.



Figura 8. Actividades en el campamento. Después de descargar a los animales, uno de los llameros pasa el tiempo tejiendo una soga.

Activities in the camp. After unburdening the animals, one of the llama shepherds spends his time weaving a rope.

El trueque en los valles y el viaje de regreso

El viaje a los valles orientales dura de tres a cuatro semanas. Generalmente la caravana llega para el fin de las cosechas. Los llameros retoman contactos con socios de trueque (Lecoq 1987). Después de intercambiar regalos (*yapa*), las partes deciden los valores de cambio de cada producto. En el momento y lugar acordados, los productos de la puna son intercambiados por maíz, ají, madera, coca y otros productos “exóticos”. Las cantidades se miden tradicionalmente en volumen, por medio de los costales, fragmentados o no y por peso, usando romanas en la mayor parte de las transacciones. Cuando los intercambios del día han terminado, desgranar las mazorcas para llevar solo los granos a la sierra; las hojas de la chala y la espiga se dejan en el lugar y sirven como forraje para burros. El trueque dura tres o cuatro semanas.

Cuando las transacciones terminan, fines de julio o mediados de agosto, puede comenzar el viaje de retorno. Una vez más se suele agradecer y honrar a las divinidades tutelares que han favorecido el éxito de los intercambios, por medio de ofrendas más o menos complejas.

El viaje de retorno es, en muchos aspectos, idéntico al precedente. El itinerario es casi el mismo que el de ida. Su duración promedio es de tres semanas, a veces menos, ya que los llameros están apurados por llegar a sus hogares después de tan larga ausencia; aceleran el paso y quemar algunas etapas.

Unos días antes de la llegada a su estancia, los pastores cambian las decoraciones rituales (flores y coronas) que los animales llevan al cuello y en las orejas y les ofrecen un poco de chicha o alcohol blanco, obtenido por el trueque. Con eso, los hombres muestran su gratitud a las llamas por la ayuda que les han brindado a lo largo del viaje (Lecoq 1987; Macquiarrie 1995; West 1981).

El problema de la investigación arqueológica de las caravanas

Reconocer una ruta caravanera a partir del registro arqueológico es un desafío que ilustran muy bien los trabajos citados al inicio. Por cuanto el material relacionado con este tipo de viaje es abundante e incluye muestras muy diversas, como las huellas dejadas en el suelo por el paso incesante de los animales a lo largo del tiempo, *apachetas* y todo tipo de montículos de piedra construidos por los pastores en ciertos lugares de la carretera, petroglifos y pinturas rupestres y todo un conjunto de material heterogéneo (atalajes de madera, sogas, hondas, cerámica) directamente relacionado con la vida diaria del caravanero (Berenguer 2004; Nielsen 2013; Núñez 1976; Núñez y Nielsen 2011; Paz Flores

2000; entre muchos más autores). No obstante, como señala Berenguer (2004:45-61): “en muchos casos, estos hallazgos arqueológicos no permiten responder a lo relacionado con los aspectos sociales y rituales de las caravanas, la composición e importancia de las recuas de llamas y del equipo caravanero, las relaciones con los agricultores en los lugares de intercambio y el ceremonialismo caravanero”, entre otros hechos. Y como indica Martínez (1998:150):

En términos generales, la misma práctica del tráfico de las llamas o la arriera conlleva la noción de un recorrido o circuito transitado y que posee sus propias rutas [sin que se sepan cual eran estas]. ¿Siempre eran las mismas rutas y eran iguales para todos los grupos?... [La peculiar, y a veces recurrente asociación de algunas rutas de caravanas prehispánicas con geoglifos y otras representaciones rupestres, ha sido objeto de una gran atención por parte de los arqueólogos (Núñez 1976; Berenguer 1994) Sin embargo, tanto en los trabajos arqueológicos como etnohistóricos, se acepta como un lugar común o, al menos, no debatido que -simplemente- eran transitados por todos los caravaneros. La posibilidad de que estos senderos pudiera ser objeto de una diferenciación étnica o identitaria; de que, por ejemplo, cada grupo tuviese sus propios recorridos y lugares de descanso o de que en ciertos lugares los caminos siguieran sus trayectorias particulares [...] y que ello marcara de una manera específica las especialidades o los ritmos de este transitar, no se ha planteado hasta donde lo sé, en los trabajos sobre rutas caravaneras.

Un estudio etnoarqueológico de las rutas, como los realizados por Nielsen (1997-1998) o por Tripceovich (2016), permite resolver algunos problemas, pero no contesta a todas las preguntas planteadas de la composición social y ritual de una caravana, la función de los atuendos llevados por los animales o el papel ceremonial de los llameros. Algunos de estos aspectos presentamos a continuación.

Algunos datos sobre los aspectos socioeconómicos y rituales de un viaje caravanero

En varios trabajos (Lecoq 1984/1988, 1987; Lecoq y Fidel 2000) hemos ilustrado las funciones económicas de un viaje y su papel social y ritual, demostrando que la caravana es el reflejo fiel de una micro-sociedad regional y de sus necesidades materiales, y sirve para afirmar los vínculos familiares y comunitarios que

unen a cada miembro de la misma comunidad. Permite adquirir los productos de otras regiones, indispensables para la autonomía económica de su familia y de su comunidad, por medio de una abertura sobre otras sociedades y asegurar su redistribución dentro del grupo. También afirma y desarrolla los lazos interfamiliares e intercomunitarios que administran la vida de la estancia y la integridad del *ayllu* (Lecoq 1987; Nielsen 2013).

Aparte de su finalidad económica, el viaje puede ser caracterizado integralmente como un rito, compuesto de una serie de acciones precisas y simbólicas que no se pueden entender a partir de meras observaciones etnográficas, sin compartir el viaje con los llameros (Lecoq 1987). Para el joven pastor adolescente que acompaña a su padre, como ayudante, en un primer o segundo viaje, es un rito de pasaje y de iniciación que le permite convertirse en un hombre de pleno derecho llamado a desempeñar una función dentro de su familia y comunidad. Pequeño, entre seis y diez años de edad, el niño mantiene los rebaños de su familia en pastos altos (Brougère 1984:64-67); su lugar social está determinado principalmente por su familia. Durante todo el viaje, el joven se enfrenta al hambre, la sed, el cansancio, el frío, la soledad, las diversas heridas de los animales que tiene que cuidar, mientras ayuda a los otros pastores. El viaje le permitirá conocer el camino y sus peligros, acercándose a sus antepasados, mientras desarrolla una red de intercambios y contactos que pronto utilizará. Es una de las razones por la cual Merlino et al. (1983) consideran el viaje como un recorrido iniciático complejo, cargado de un contenido ceremonial específico, que debe permitir a cada miembro del equipo, comunicar y asimilarse con sus ancestros protectores, los fundadores del linaje al cual pertenece. Como ellos señalan:

Todo el trato con los animales domésticos es ceremonial y regulado por normas de contenido religioso, a tal punto que ninguna concepción especulativa hará cambiar las pautas tradicionales respecto del uso de los animales del rebaño (Merlino et al. 1983:61).

El viaje anual de trueque, a través de las distintas ecozonas, es el rito mayor de los llameros, una verdadera peregrinación hacia el pasado, que podríamos asimilar a la noción aymará de *thaqui* o *thak'i*, que se refiere al camino según Bertonio (1984 [1612] T. II:344). Asimismo, para Abercrombie (1993, 1998:320), en la región de K'ulta, una comunidad pastoril de la región de Oruro, al sud-este de Bolivia:

El término *thak'i* se aplica a una variedad de fenómeno, desde los caminos del terreno por el que la gente camina a pie hasta la narrativa

oral y a los varios tipos de series individuales y colectivas de carrera de cargos de fiestas. Todo ello son *takis* porque son filas de actos seriados en movimiento que comienzan, subjetivamente, en un lugar y en un tiempo y acaban en otro: se los pueden concebir a todos como tipos de itinerarios o derroteros de viajes.

Más adelante el mismo autor se refiere a tres tipos de *takis*: las narraciones y también los cantos, las series libatorias (los senderos de la memoria), y los senderos de la fiesta. Para este autor: “todos estos *takis* son canales reales de transmisión social con unas coordenadas espaciales y temporales, por los que los comuneros de K'ulta hacen de sus vidas una jornada significativa”.

Esta definición encaja muy bien con el viaje de trueque de los llameros, que se podría interpretar como un verdadero camino de la memoria o un regreso con los ancestros.

Los viajes de trueque no tienen solamente una función económica, comprenden una serie de acciones rituales precisas. Como lo señalan nuevamente Merlino et al. (1983:163):

Las ceremonias se suceden desde los momentos previos a la partida (sahumerios y ofrendas en los corrales, reenfleuramiento de los animales de carga), durante el recorrido mismo (ofrendas de coca en los límites territoriales, coqueo ritual y libaciones a la Pachamama en los lugares más significativos) y al llegar a destino.

La llama es el principal actor de las caravanas. No sirve solo para transportar las mercancías de una zona a otra, es también el mediador o el lazo material y simbólico entre el hombre andino y la naturaleza (Aranguren Paz 1975; MacQuarrie 1995. T. II:203-205), aquel que permite acceder a los artículos, en este caso aún rituales, de cada ecozona, como el maíz, el ají o la coca y participar así de la economía de mercado.

Composición ritual de la caravana: las llamas y la observación del cielo

En la reseña hecha del viaje, vimos que la caravana es guiada por uno o varios animales más importantes: *el yaso, punta delantero o llanteru*. En la región de Potosí, son tres que vienen en orden jerárquico: *el Yaso* o *Yaso mayor*, *el Chawpi delantero* y *el Chaca delantero* (Figura 6).

El Yaso Mayor tiene 5 a 7 años de edad y un largo conocimiento del camino por haber ido a los valles durante muchos años. Como dice Abercrombie (1998:366):

El término delantero o *llanteru* se refiere al líder o los líderes de la tropa, especialmente a los que se respetan, [y que llevan las campanas], porque toman la cabeza de la tropa y la unifican cuando van en los pastos de altura o participan en los viajes de trueque. [...] La palabra española original de *delantero* sugiere también una idea de pares.

Alude también a los dos bueyes que arrastran el arado o las dos llamas miniaturas representadas en los platos de madera o *yanan turu*, utilizados para *challar* y compartir chicha al inicio del viaje y en las fiestas pastorales, que simbolizan a los corrales (Abercrombie 1988:366).

El *Chawpi delantero*, de la palabra quechua *chawpi*, del medio o joven, según González Holguín (1989 [1608]:99), de 4 a 5 años, juega el papel intermedio, pues relaciona dos extremos, en este caso, el *Yaso Mayor* y el *Chaca delantero*. En aymara, se refiere a dos conceptos típicos de la organización espacial andina que ilustra muy bien el papel de esta llama. El primero, *taypi*, Bertonio (1984 [1612] T. II:340) alude a la noción de centro y según Bouysse Cassagne y Harris (1987:29): “es el lugar donde se juntan dos elementos normalmente antagonistas que evoca la concentración de fuerzas y una multiplicidad potencial”. El segundo concepto es aquel de *tinku* (Bertonio 1984 [1612] T. II:350), que es una zona de encuentro de contrarios, “donde se juntan dos elementos que proceden de dos direcciones diferentes” Bouysse Cassagne y Harris (1987:29).

El *Chaca delantero* es, por su parte, el más mozo, y se asocia con la femineidad. La palabra quechua *Chaca* tiene un sentido mucho más complejo. Según González Holguín (1989 [1608]:89), se refiere al concepto de “puente, umbrales o lumbrale”. Para este autor, *Chacana* es también: “una escalera” y *Chaccana*: “tres estrellas que llaman las tres Marías”. Y *Chacatanis*: “cruzar o poner dos cosas cruzadas o al través como los brazos de la cruz”. Esto alude a la idea de puente o cruces, pero no aclara la relación que podría existir con la llama delantera; excepto si la consideramos -al igual que el *chawpi delantero*- como un posible mediador con los demás animales que está guiando. Volveremos a esta noción más adelante.

La referencia a las tres Marías llama la atención sobre la relación que existe en los Andes entre las llamas y los cuerpos estelares, como la Cruz del Sur y la constelación de la llama, la Yacana, que lleva a los pastores en sus viajes hacia los valles. Zuidema y Urton (1976:63) precisan que: “Hoy en día, se usa la palabra “Cruz” para diferentes constelaciones: *Hatuncruz* “la Cruz grande” para Orión (con las tres Marías); *Huchuchucruz* “la Cruz pequeña” para la

Cruz del Sur, y *Cruz Calvario* para la cola de escorpio. Probablemente *Chacana* tuvo antes tan amplia aplicación”. Sobre este tema, los mismos autores indican que: “La descripción más completa de las constelaciones conocidas por los antiguos peruanos se encuentra en el capítulo 29 del Tratado Quechua sobre la religión y mitología del pueblo de San Damián de Checa, provincia de Huarochiri, editado por el padre franciscano de Avila a fines del siglo XVI [Recompilado por Taylor 1980, 2008]. La mitad del texto trata sobre una de las manchas negras dentro de la Vía Láctea en que los peruanos vieron la forma de llama de nombre *Yacana*”, y de su cría, *Catachillay*, debajo de su madre, con la cabeza hacia atrás. Otras manchas son interpretadas como una perdiz (*Yutu*), un zorro (*Atoq*), un sapo (*Hamp'atu*) y una serpiente (*Mach'acway*), graneros (*collicas*) así como un pastor guiando a las llamas con su honda (Urton 2006 [1981]:117-118). El trabajo de Zuidema y Urton (1976) y Urton (2006) revela también que esta llama celestial se localiza en la parte Sur de la Vía Láctea, entre α y β Centauros y *E* Escorpio. Los ojos de la llama (*llama ñawi*), que hoy día se conocen como α y β Centauros, se encuentran en el cuello de la llama.

No analizaremos aquí este mito, pero vamos a recalcar algunos datos que se relacionan con el tema de los llameros. Según Taylor (1980:241), la Yacana es la fuerza (*camac*), “que da ánimo” de todas las llamas (Taylor 2000). Y para Bertonio (1984 [1612]. T. II:389), la palabra *Yacana* puede también referirse a *Moço*, y *Yacanaquiptatha*, es: “Salir presto de muchacho, y hacerse moço”, y *Yacanaquiptakhatha* es: “remoçarse el viejo; parecer moço el que tenía aspecto de viejo”. De tal modo que la llama celestial aparece a la vez como una vieja y joven, madre e hijo.

La Vía Láctea, en el Cusco, se refiere a un río celestial, relacionado con el agua, interpretado con “una estrecha corriente de estrellas que fluyen a través del fondo oscuro del cielo nocturno” (Urton 2006 [1981]:61). Abercrombie (1988:184) considera la Vía Láctea como un camino ritual hacia el pasado, que muestra una progresión estacional para quien la observa. A lo largo de su recorrido, un hombre conduce a una llama con su cría, seguida por un zorro (*atoq*) que se dirige hacia una fuente, una perdiz (*yutu*), una serpiente (*machacuay*) y un sapo (*hamp'ata*); es decir, elementos típicos de la vida cotidiana de los pastores. El mito hace también referencia a dos estados: en el primero, la llama bebe el agua, y en el otro -que alude, más bien, a un acto económico-social- un hombre compra llamas, las cría, y así se hace dueño de un rebaño. Asimismo, encontramos, en este mito, una relación similar a llamas de una recua, guiadas por su dueño, que trataremos más adelante.

Principales atuendos de las llamas delanteras

Los atuendos y decoraciones que enarbola cada animal testimonian, también, en todo momento, las relaciones privilegiadas que comparten los pastores con los animales y los dioses (Choquecagua 1971; Delgado Aragón 1971). Como indica Flores Ochoa (1995:123):

Las llamas son vestidas y adornadas para los viajes. Lucen vistosos atuendos multicolores: pecheras, jáquimas, gualdrapas, cabezales, bridas. Se las viste bonito para que atraigan la atención por los caminos y al entrar en los pueblos [...] Estos implementes de carácter suntuario permiten determinar el origen geográfico de las diferentes caravanas de llamas y la pertenencia familiar de cada anima [y] las *tikas* o pompones que lleva cada llama en sus orejas atestiguan también de las relaciones privilegiadas que unen estos animales con sus propietarios y sus seres tutelares: *Apus*, *Achachilas*, *Mamas*, *Illas*, *Uywiris* u otros.

Estas prendas forman parte integrante de la concepción ideológica que regula las diferentes facetas del pastoreo y de las tácticas de adaptación, contribuyendo de manera efectiva a la extracción de la energía y a mantener el equilibrio con la naturaleza. Su objetivo es la conservación, bienestar e incremento de los rebaños, así como establecer una relación armónica del hombre con la “Madre Tierra” o Pachamama (Flores Ochoa 1995:102). No obstante, aunque los diferentes miembros de la tropa llevan sogas, líos, costales o cargas de sal o de maíz -además de borlas o hebras de lana apegadas a las orejas- los *yasos* tienen su propia carga (en Arequipa, el *punta delantero* no lleva sal), y enarbolan prendas multicolores: pecheras, chonockos, cuellos, *tikas*, coronas, cencerros (campanas), *jáquimas*, gualdrapas, cabezales y bridas de lana de color, ilustradas en las Figuras 9 a la 14, muy poco estudiadas en los Andes. La información que sigue, recogida en la década del 2000, en las comunidades de Ventilla, Galerías, Ticatica y Tomave (Figura 2), presentan algunas de estas prendas y su simbolismo; en espera de un trabajo más detallado.

La soga o *simpasqa* no sirve solo para amarrar bultos sobre los animales. Para López et al. (1993), tiene un sentido mucho más profundo, pues es también: “un enredo de hilos, un trenzado y el “*Simpasqa watu*”, una técnica de trenzado para elaborar las cintas que estructuran las *tullmanes* femeninas, utilizadas para juntar las trenzas de su cabello”. Como veremos más adelante, la soga hace referencia directa a la serpiente como *waskha*, y al baile Inka del Coyo que tenía lugar en Cusco, durante las fiestas de Camay Quilla, en el mes de diciembre (Tomoeida 1998).

Respecto a los costales, hemos dicho que sirven para empaquetar los víveres traídos del valle, y para medir el volumen de los productos de cambio (Lecoq 1984-1988:202; Molina Rivero 1983:20). Son de varios tipos, con distintas funciones. Los de los *yasos* llevan en las dos esquinas inferiores, cuatro pequeñas brindas o flecos de lana que tienen una significación ritual; según Bouysse Cassagne (comunicación personal, junio 2000), muestran el carácter simbólicamente no acabado del tejido y el lado salvaje de la naturaleza que encarnan algunos camélidos como la vicuña o el guanaco (Walter 2003) y también, en este caso -como veremos más adelante- el *punta delantero*.

El *chonocko*, también llamado *zorock*, *saire* o *aysiri*, es un adorno tradicionalmente hecho de madera, y actualmente de fierro, de distintas formas -recto y derecho, con un penacho de lana encima, triangular o parecido a un corazón y adornado con brindas y pompones de lana- que se coloca directamente encima y en el medio de la carga del *yaso* para indicar que esta bien balanceada (Figuras 9 y 10). En el Perú, se utiliza una bandera, que tiene la misma función y sirve para honrar a los *Apus* (Tripcevich 2016:221). Si la carga está por caer, el *chonocko* se inclina totalmente de un lado o del otro. Desde el punto de vista ritual, el *chonocko* hace referencia directa a la idea aymara de *tara*, el equilibrio o balance y se opone a la noción de *q'iwaska* o desequilibrio. Como dice Bertonio (1984 [1612]: T. II.318), “*Tarakhtaatha* es en aymara, amarrar firmemente”. Una carga mal balanceada es *q'iwaska*, cuyo campo semántico hace referencia a la idea de dualismo o de pares y muestra el lado equilibrado y positivo de todas las cosas. Los vasos silbato obedecen al mismo concepto. Su movimiento de un lado al otro, en busca del equilibrio, provoca el sonido agudo del viento (Figura 10).

En el campo de la música, esto se relaciona con la energía producida por las vibraciones del sonido (Stobart 1996 a, 1996b) y por supuesto, al sonido emitido por la campana que lleva el *Yaso*. La *tara* es, además, el nombre de una flauta o *pinkillu* que se utiliza en época de lluvia y hace eco al mundo de los muertos (Harris 1983). La *q'iva* en cambio, ocupa la posición marginal. De tal modo que la palabra *tara* muestra, una vez más, el ruego de oposición típico de los Andes: Masculino: Femenino / Vida: Muerte / Mundo de arriba: Mundo de abajo / Sonido: Silencio (Stobart 1996 a). De acuerdo a Tripcevich (2016:221): “El color y el sonido tenían mucha importancia en la presentación de la caravana, y muchos esfuerzos estaban dedicados a la presentación de los animales”.

Las *tikas* (flores en quechua) son unos pompones en forma de flor (de allí su nombre), que sirven para adornar las orejas de las llamas (Figura 11) y tienen todo un simbolismo estrechamente relacionado con estos

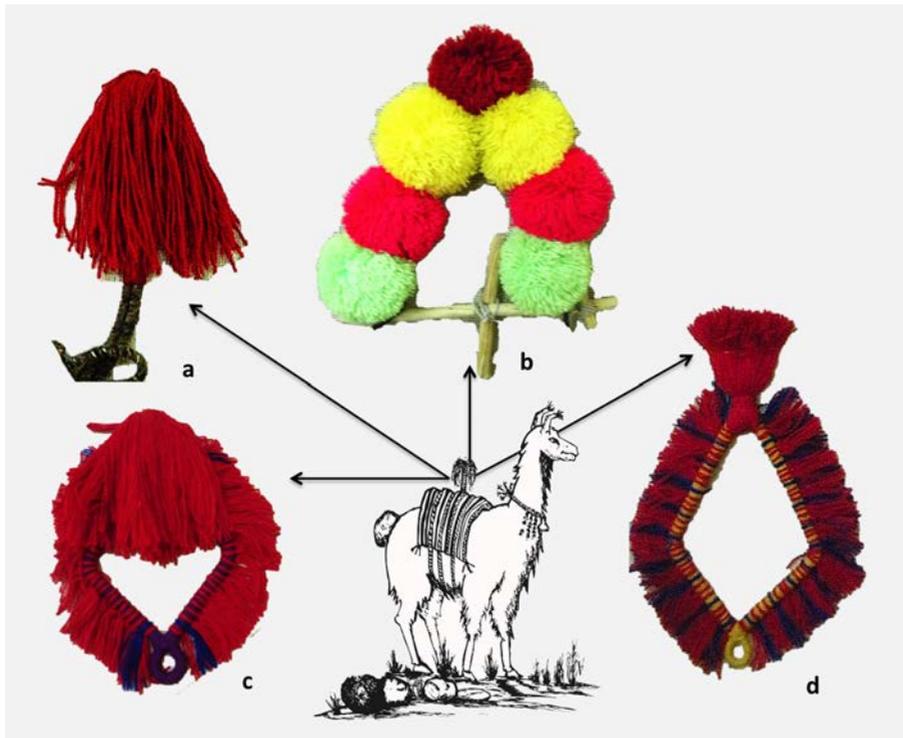


Figura 9. Distintos tipos de decoraciones (*chonockos*) de la región de Potosí (Fotos y dibujos: S. Fidel).
Different types of decorations (chonockos) of the Potosi region (photographs and drawings by S. Fidel).



Figura 10. Ubicación y utilización del *Chonocko*. Esta prenda, ubicada en el lomo de uno de los animales delanteros, sirve a la vez para adornar al animal y averiguar si la carga esta bien equilibrada. Foto N. Goepfert. Comunidad de Huituto (Tocra); Reserva natural Salinas y Aguada Blanca, Arequipa, Perú.

Location and use of the Chonocko. This garment, placed on the back of one of the front animals is used to decorate the animal and find out whether the load is well balanced. Photograph by N. Goepfert. Huituto Community (Tocra); Salinas and Aguada Blanca nature reserve, Arequipa, Peru.

animales (Abercrombie 1993:144-145, 1998:375-378; Aranguren Paz 1975; Brougère 1988; Delgado Aragón 1971; Flores Ochoa 1975; Palacios 1998; Zorn 1987). Estas decoraciones sirven, en principio, para gratificar a los diferentes animales que componen las tropas y para revitalizar su poder vital o *enqa* (Flores Ochoa 1976). Los animales se marcan en una fiesta familiar, en época de carnavales, antes del domingo de Tentación; cuando han nacido las crías de llamas, los animales adultos se han vuelto a aparear y se ha terminado la esquila (Lecoq y Fidel 2000).

En un trabajo dedicado a la astronomía y la meteorología andina, Urton (2006 [1981]) indica la relación que existe entre los colores de la lana de las llamas y el arco iris, mostrando cómo el término *chimpu*, utilizado para designar al fenómeno de ‘halos, aureola’ o ‘marca’, “también es empleado en el área de Ayacucho para designar los coloridos flecos de lana enlazados y posteriormente anudados a través de las orejas perforadas de las llamas” (Urton 2006 [1981]:97-97). Este dato relaciona a las llamas y los fenómenos celestiales o estelares.

La *jáquima* (Figura 12) es una prenda que se coloca en la cabeza de las llamas. Flores Ochoa et al.

(1995:123) nos dicen que “está cubierta de bordados hechos con hilos de colores [...] Dos grandes aberturas permiten que los ojos permanezcan libres”. En la región de Potosí, las *jáquimas* están trenzadas con 18 cordones de lana de tres distintos colores: seis rojas, seis blancas y seis negras. Se amarra además un pequeño espejo en la parte superior de la cara de la llama, justo en el centro de la *jáquima*. Respecto a los espejos, Platt (1978), indica que, en los Andes, su utilización tiene un alto valor ritual; se relaciona con la idea de dualismo y de simetría en espejo o *yanantin*, como la simetría de la cara o del cuerpo humano o la unión de una pareja, y se opone al concepto de *chhulla* que se refiere a algo único, como la muerte solitaria. De este modo, la *jáquima* juega el papel de *taypi*, o centro, es decir, un atuendo que, por su disposición central, divide la cara de la llama en dos partes iguales: izquierda-derecha, con el espejo ubicado justo al centro y arriba, en la frente del animal, en oposición a su boca, ubicada más abajo.

El collar, *corona* o *walqa* (Figuras 13, 14 y 15) es, quizás, la prenda más cotizada del *yaso*. En Potosí, se conoce con el nombre genérico de *huusa phusoca* o *phuis animeros*: “el atuendo que da ánimo”, por



Figura 11. Distintos tipos de pompones (*tikas*, o flores en quechua), y “cuellos”, de la región sur de Potosí. Fotos P. Lecoq y S. Fidel.

Different types of pompoms (tikas, or flowers in Quechua), and “necks”, southern region of Potosí. Photographs by P. Lecoq and S. Fidel.

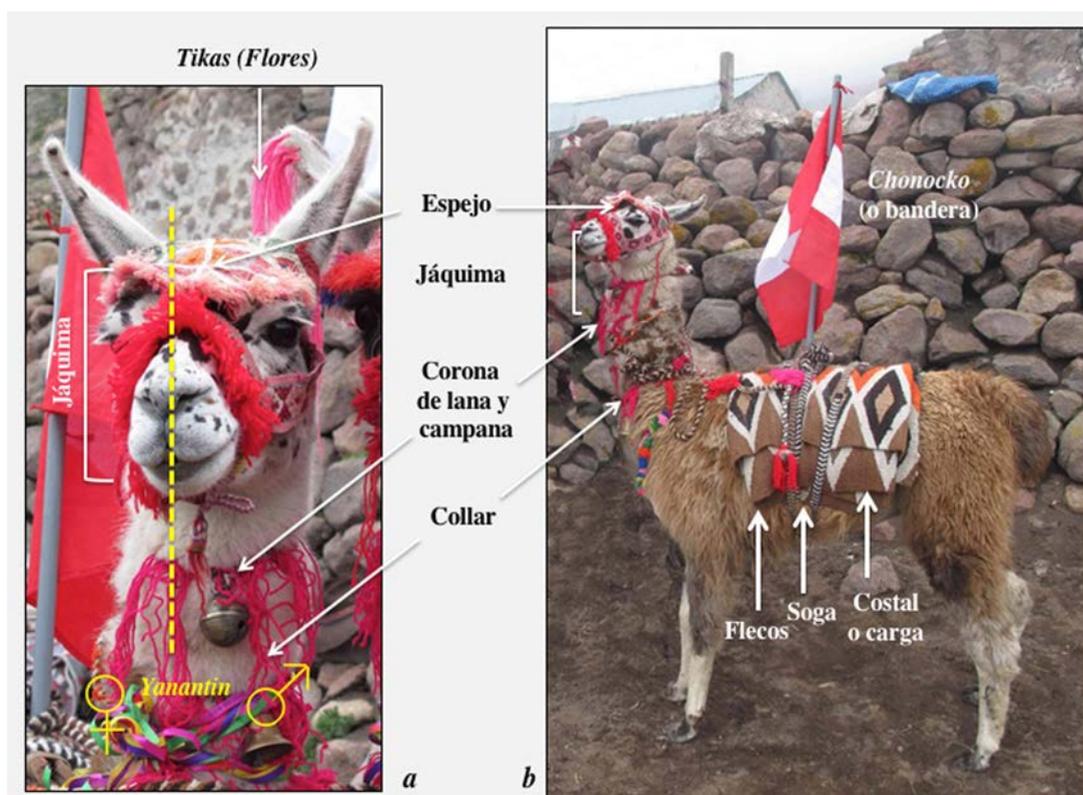


Figura 12. Decoraciones típicas de una llama delantera. Las prendas más comunes son: la *Jáquima*, la corona con su campana, el *chonocko*, los costales con sus flecos y las sogas para amarrarlos. Foto N. Goepfert. Comunidad de Tocra, Reserva natural Salinas y Aguada Blanca, Arequipa, Perú.

Typical decorations of a front llama. The most common garments are: the headstall, the crown with its bell, the chonocko, the sacks with fringes and the ropes to tie them. Photograph by N. Goepfert. Tocra Community, Salinas and Aguada Blanca nature reserve, Arequipa, Peru.

el sonido (ánimo) producido por la campana que cuelga de él. Consta de un conjunto de objetos rituales: un pequeño saco de coca, la *chuspa* (López et al. 1993) sobre el cual reposa la campana o *cencerro* y decoraciones de lanas de varios colores: rojo, amarillo, verde, que cuelgan en el pecho del animal.

Una corona típica está tradicionalmente trenzada con lana, *t'awra* (Van den Berg 1985:190) de distintos colores naturales: blanco, marrón, gris, negro; posee diseños geométricos que, a menudo, corresponden a los símbolos de la familia o al *ayllu* al cual pertenece el llamero. Hoy en día, solo los ancianos saben trenzar esos collares debido a la complejidad de sus diseños.

En las comunidades de ganaderos de la región de Potosí, las coronas constan de 3 partes: la ligadura o lazo a la izquierda; el cuerpo o parte central y los broches en la extremidad derecha, que se acaban con dos, tres o cuatro cordones en forma de chicote con varios ramales o borlas de lana, que sirven también para amarrar la corona al cuello de la llama.

La forma ondulada de estos cordones recuerda el movimiento de las serpientes que aparecen en varios textiles prehispánicos del Perú (Frame 1994) tan importantes en la cosmología andina; los ramales de la corona tienen la misma función simbólica que los pequeños flecos de lana que adornan las esquinas de los costales citados más arriba. Como dice Frame (1994:321):

Hay conexiones obvias entre serpientes y piezas textiles. Los elementos individuales se asemejan a las serpientes porque son lineales y flexibles [...] Es típico que las serpientes aparezcan en posición torcida o en espiral, que es el movimiento de los elementos en muchas imágenes de estructuras textiles y también cambian de piel, dejando atrás una capa translúcida que encuentra un paralelo apto en cubiertas caladas translúcidas. El paralelo de una piel "que se puede sacar" se extiende a todas las telas y capas, incluso a adornos, tales como aretes.



Figura 13. Una llama delantera con su corona en el pecho, el primer día de viaje a los valles, y tres tipos de coronas de la región de Potosí. Foto P. Lecoq y S. Fidel. Comunidades de Ticatica y Ventilla.

A front llama with its crown on the chest, the first day of the trip to the valleys, and three types of crowns of the Potosi region. Photograph by P. Lecoq and S. Fidel. Ticatica and Ventilla Communities.

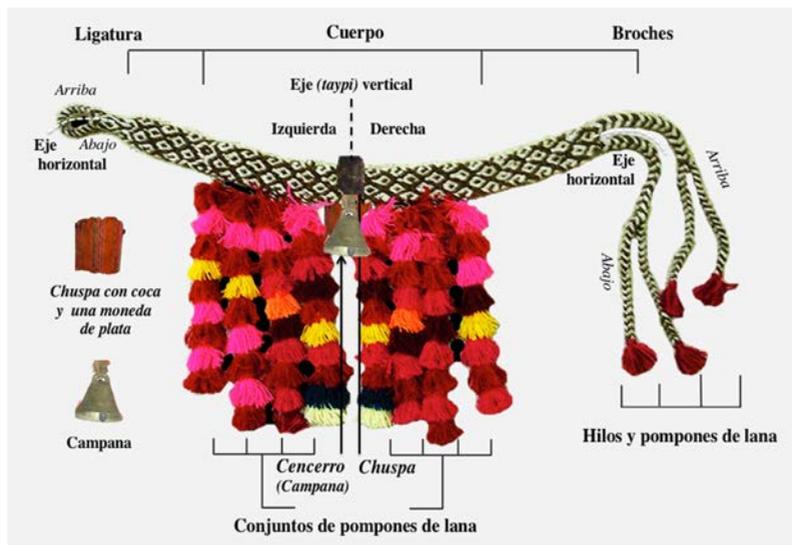


Figura 14. Repartición de los distintos elementos de una típica corona del sur de Bolivia. Foto S. Fidel. Comunidad de Ventilla.

Distribution of the different elements of a typical crown of the south of Bolivia. Photograph by S. Fidel. Ventilla Community.



Figura 15. Distintos tipos de coronas con sus campanas en la región de Potosí. Foto S. Fidel. Comunidad de Ventilla.

Different types of crowns with their bells in the Potosi Region. Photograph by S. Fidel. Ventilla Community.

Abercrombie (1998:180) indica que se podrían asociar los motivos torcidos o los zigzags de los tejidos a los caminos o *takis* simbólicos que van hacia los ancestros, a *layra*, en aymara, o *nyawi* en quechua, el ojo, que describiremos más abajo.

Las coronas de Potosí (Figuras 13 y 15) se confeccionan con 18, 34 y 66 cordones trenzados entre sí, según la misma técnica que aquella empleada para hacer las sogas o las ondas o *huaracas* (Cahlander et al. 1980; d'Harcourt 1934, 1940, 1949). Primero, se trenza el lazo de la parte izquierda, utilizando seis grandes hilos de trama de 2,22 m de longitud, que se dobla en dos, por la mitad, lo que da un total de 12 cordones. De este modo, una corona se compone de dos partes estrechamente unidas o trenzadas entre sí: una arriba y otra abajo. Se va formando poco a poco la parte superior del lazo, trenzando los cordones con un movimiento ascendente, de derecha a izquierda, y la parte inferior del lazo, en un movimiento descendente inverso, de izquierda a derecha. Después de acabar esta parte de la corona, se trabaja la sección central, introduciendo la cantidad de hilos necesarios, o sea seis, 22, o 54. Para trenzar los broches, se reduce nuevamente la cantidad de hilos a 12 o seis.

Para Cereceda (1978) y Renard (1994), el espacio pictórico de la corona es típico de los textiles andinos. Comprende cuatro partes delimitadas por dos ejes simbólicos: el primero, horizontal, divide la corona en dos secciones iguales: una arriba, otra abajo; el segundo

la divide verticalmente en otras dos mitades: izquierda-derecha. En el medio o *taypi*, se coloca la *chuspa* encima de la cual se amarra la campana (Figura 14).

Las coronas de la zona sur de Bolivia son de tres tipos básicos, con muchas variantes; miden de 45 a 70 cm, según los casos:

El primer tipo de corona se llama *Nyawi rascka* (Figura 13a); su nombre viene de ñawi (ojo en quechua; González de Holguín 1989 [1608]:258). Esta corona está trenzada con 66 hilos de color: rojo, amarillo, negro y café que forman figuras geométricas en forma de ojos o *nyawis* y son de las figuras más típicas de los textiles andinos, tanto antiguos como modernos (Franquemont 1992; Gisbert et al. 1987; López et al. 1993). Para Abercrombie (1998:180), este símbolo textil hubiera podido ser utilizado como un medio mnemotécnico para acceder al mundo de abajo (*ankha pacha*) y al pasado que se llama "*layra tipu*", o sea "*el ojo del tiempo*". Sin embargo, estos motivos adquieren aquí un simbolismo mucho más fuerte. Según nuestros informantes, se cree que son los que permiten al *yaso* apreciar el camino (*taqui* o *tak'i*) que toma hacia los valles y adivinar los acontecimientos que podrían ocurrir durante el viaje. Los ñawi hacen también referencia a los ojos de la llama

celestial, *llamac ñawin*, ubicado en el & y ß del Centauros a los cuales se refiere el manuscrito de Huarochiri, antes citado.

El trenzado de estas coronas es de sección poligonal y extremadamente difícil de realizar. Los únicos habilitados para hacerlo son las personas mayores de cada comunidad o los abuelos de los llameros. Se dice que tienen mucha experiencia pues, en muchos de los casos, son quienes realizan los ritos relacionados con la preparación de los viajes de trueque (Lecoq 1987), intercediendo con las almas de los antepasados y los seres tutelares de su familia.

El segundo tipo de corona es el *Nwayi raska ventana* (Figura 13b). Se asemeja al anterior con algunos cambios en su forma general. Es de sección poligonal, trenzado con solo 34 hilos y mide 67 cm. Su parte central se divide en dos secciones, dejando abierta una ventana: *Nyawi ventana* o *Tara*, que permite amarrar la *chuspa* y el cencerro; de allí viene su nombre. La forma del trenzado de esta corona se asemeja mucho a la de las hondas o *huaracas* utilizadas por los llameros para guiar a su tropa, botando algunas piedras en dirección de los animales que no obedecen a sus órdenes, o para alejar algún tipo de animal intruso (Lecoq 1987). En tiempo prehispánico, las *huaracas* servían para afrontar a los enemigos y aún se utilizan en las peleas rituales o *t'inkus*, estos “encuentros” rituales de la región del norte Potosí (Platt 1987b) y en varios tipos de bailes folklóricos (Cahlander et al. 1980). La abertura o *tara* central (Stobart 1996a) tiene el mismo sentido que para el *chonocko* mencionado antes.

El último tipo de corona es el *Link'u Link'u* (Figura 13c). Trenzado con 18 cordones de lana y con dos o cuatro cordones terminales, es uno de los más simples. La parte central presenta un tipo de decoración en zigzag o en camino ondulado, llamado *link'u* (de Lucca (1987:100) en aymara, que da su nombre a toda la corona. Este motivo, típico de los textiles andinos, representa a los senderos tortuosos que recogen las montañas (López 1993:240) y que siguen las caravanas para llegar a los valles. Se asemeja también al motivo de la víbora antes mencionada. Sin embargo, el diseño figurado en esta corona parece tener un sentido mucho más profundo para los llameros. Asimismo, *link'u link'u* es también el nombre de una danza del norte de Potosí que se ejecuta para la fiesta de la Virgen de Guadalupe, en septiembre, para despedir a la temporada de frío. En ella los danzantes ejecutan un movimiento serpentino y zigzagueante que se asemeja mucho a la danza de los *Wauqös* que son instrumentos de viento, propiamente dichos “flautas de pan” o “*pinkullu*”. A propósito de este baile, Zegarra et al. (2000) nos dice que: “los músicos danzarines que interpretan los *wauqös* sustituyen a la manada de llamas. A la llama delantera,

el *Achachi Mayor* que orienta el camino y al arriero, el segundo *Achachi* que resguarda la tropa. Entonces, la manada de llamas o la tropa de *wauqös* representan la expresión animal y humana que fortifica su territorio” y que involucra, ritualmente, a los llameros, sintetizando así sus viajes a los valles. Al respecto, Stobart (1988, 1996) sugiere que los intérpretes más jóvenes en la cola de la serpiente de estos bailes representan a la futura generación que anima a los mayores en la cabeza, quienes representan al pasado. De este modo, la danza es una forma en la cual los pobladores simbolizan al paso del tiempo que recuerda la jerarquía de las tres llamas delanteras presentadas antes.

Para entender lo que podría significar este movimiento en zigzag, me parece interesante transcribir una parte de lo que escribe Sillar (2002), respecto al baile que los Canchis realizaban en su templo de Cacha, (Perú) para su Dios principal. Dice así:

Poole (1991:315) ha descrito la danza de los Canchis, que los pobladores de Canas y Canchis danzan hoy en día durante los peregrinajes, y en la cual los participantes son ordenados por jerarquía de edad. Un movimiento central de esta danza es la trenza de *simp'a*, también conocida como la *chinkana*, “laberinto” [del mismo nombre que el templo Inca de la isla del sol], ello crea un patrón en zigzag a medida que los danzantes hilan su camino por la columna de danzantes opuesta (Poole 1991: 315), y]... [mi impresión es que la procesión del templo de Cacha estaba diseñada para comunicarse con el pasado mítico a medida que los devotos tejían su camino hacia la *huaca*, para interactuar con Viracocha, el milagro de su volcán y el manantial que era la pacarina o lugar de origen de los Canas.

Esta ceremonia evoca el *tak'i* (o baile) llamado Coyo, citado más arriba, que se bailaba durante las fiestas de *Camay Quilla* en el Cusco, en torno a una sogá muy larga, trenzada con hilos de cuatro colores: negra, bermeja, blanca y leonada, al principio de la cual, según Molina (1959:83), citado por Tomoeda (1998:129) “estaba una bola colorada y gruesa, hecha a manera de culebra semejante a una culebra”.

Es probable que los cordones del trenzado de las coronas utilizadas por los llameros de las regiones de Potosí tengan un sentido ritual muy preciso, y poco estudiado. Según nuestros informantes, los cordones de estas coronas se asemejan a los numerosos caminos que cruzan el espacio sagrado de la cordillera. La corona de las llamas delanteras cobraría sentido como un mapa de toda la región, que permite escoger los caminos para llegar sanos a los valles.

Además, cada una de estas coronas lleva colgantes de distintos tipos y tamaños. Muy a menudo, se trata de todo un conjunto de borlas de lana, de varios colores: rojo, rosado, naranja, amarillo, azul, violeta, que cuelgan en varias hileras debajo de la corona (Figuras 14 y 15). Están dispuestos por grupos de tres o cuatro, de ambos lados de la campana que ocupa el centro. Cada fila cuenta con cinco, seis o nueve rangos de pompones de distintos colores, cuya disposición obedece a un orden específico, que recuerda la de los *quipus* o *chinus* prehispánicos utilizados para realizar cierta contabilidad o registrar actos históricos (Quilter y Urton 2002; Murra 1987; Urton 1997). Cabe preguntarse entonces si algunas coronas habrán tenido una función ritual semejante a los *quipus* y todavía totalmente desconocida. Como indica Frame (1994:338) en otro contexto: “La simetría, el número, el color, el orden y la dirección, así como el movimiento y la posición pueden reflejarse en la estructura textil. El sistema de imágenes textiles descrito en este estudio [...] podría haber sido usado en una manera similar para reflejar y registrar fenómenos, tanto naturales como culturales”. En algunos casos, en vez de colgantes, se utiliza una pequeña pieza de tejido no acabada, de dos o tres cm de largo, cuyos hilos de color naranja, rojo o blanco, penden en el pecho de la llama y expresan, una vez más, el lado salvaje, no domesticado de la naturaleza.

Las campanas, esquilas, cencerros o cascabeles utilizados en algunas partes del Perú que se suspenden al cuello de las llamas delanteras, justo en el centro de la corona, son una de las prendas más apreciadas por los llameros. Estas campanas son de bronce y tienen diversos tamaños. Como indica Juan de Dios Concha, citado por Flores Ochoa et al. (1995:123) en el sur del Perú: “La más pequeña emite la nota Si; la más grande, de casi quince centímetros, la nota Do. Cada una recibe un nombre; la esquila Do es llamada *Chawarwaño*; la re es *Luciano*; Mi, *Sorpechuelo*; FA, *Chawpikunka*; Sol, *Charanguero*; La, *Madrinera* y Si es *Atoq*”. Esta palabra, que sirve también para designar al Zorro y una de las constelaciones negras de la Vía Láctea, nos hace pensar que podría existir aquí una relación entre el sonido de las campanas y algunos animales o su representación celestial; relación que no hemos podido aún averiguar. En efecto, si la nota fa, *Chawpikunka*, ocupa justamente el centro de la gama, faltaría saber si eso obedece a un orden específico, y desde que época. Las referencias a la gama de notas europeas parecen indicar que se trata de una tradición introducida por los españoles en la época colonial. Sin embargo, las campanas de madera encontradas en varios sitios prehispánicos Tiwanaku y del Intermedio Tardío (Berenguer 2004:181; Browman 2001:52, 55), de las antiguas rutas de trueque, conservadas en los museos de Cochabamba, San Pedro de Atacama, Antofagasta o Arica en Chile, atestiguan su

antigua utilización sin que se haya estudiado el tipo de sonido que podían producir. Las campanas que hemos estudiado producen un ruido que se asemeja al viento que sopla sobre la tropa, sin que sepamos si tienen alguna función ritual especial como en la actualidad, o solo sirven para identificar a las llamas delanteras.

En Potosí, las esquilas más cotizadas son de forma triangular y de tres tamaños; miden: 8, 6 y 3 cm. La cifra tres tiene mucha importancia en el mundo andino (Urton 1997), y en este contexto, podría referirse a las tres llamas delanteras. A veces, una o las dos caras de la campana llevan una decoración en relieve que muestra una cruz doble, con un motivo triangular abierto abajo, que recuerda la figura de un hombre flexionado estilizado (Figura 13b). Otras campanas, más comunes, son de forma circular y ofrecen una gran variedad de tonalidad musical que queda por estudiar. Durante los viajes, sus respectivos sonidos se mezclan con el ruido del viento y la melodía tocada por el llamero con su rollano; dán así más énfasis al papel de la música en el mundo andino (Arnaud 2010; Bellenger 2007; Stobart 2002, 2010). Y como anota Van den Berg (1992:310): “de esta manera, el sonido de los instrumentos remite también a la ideología comunitaria de este pueblo”.

Estas campanas tienen un alto sentido ritual, pues se cree que tienen el “ánimo” y que pueden comunicarlo a todos los seres, tanto animales como humanos. Como lo cuenta una de nuestras informantes, doña Anagua: “La campana da vida a toda la tropa por el sonido que produce; es ella que transmite su energía al *yaso* y a cada uno de los animales que él conduce, sin que tengan miedo”. Lo mismo relata Torrico (1989), citada por Stobart (1988:115), respecto a los campesinos de los valles donde se realiza el trueque; dice: “Cuando el llamero cuelga el cencerro al cuello del *yaso*, él se lleva el espíritu del maíz y puede provocar la destrucción de los cultivos”. Para los llameros, en cambio, tener con ellos el “espíritu del maíz” significa que el maíz nunca se acabará y que lo tendrán para siempre “*mana ni jayk'ay tukunnapaj*”. Este concepto de “espíritu” alude directamente a los conceptos de *camac* (Taylor 2000) y *anqa* (Flores Ochoa 1976; Tomoeda 1998) tan importantes en el mundo andino.

Se cree que el sonido de las campanas puede curar las enfermedades contraídas por el susto. Al regresar de su viaje de trueque, al llegar a sus estancias, los llameros tienen la costumbre de *challar*, utilizando la campana de uno de los *yasos* como recipiente para tomar el alcohol. Poco después, cuelgan las coronas al cuello de sus esposas, para que ellas se asocien simbólicamente a los *yasos* machos, en una unión o un matrimonio ritual que expresa la estrecha relación que existe entre los hombres y las llamas. Los *yasos* pueden ya descansar y se les agradece por su importancia en este viaje. Ya hemos visto que, en algunos casos, la mujer del llamero

puede acompañarlo en el viaje hacia los valles, incluso con pequeños niños, y que muy a menudo es ella la que, al momento de la partida, cuelga el collar al *yaso* Mayor que encabeza la caravana. Esta unión simbólica de las mujeres con las llamas machos hacen eco a las relaciones que los llameros dicen tener con las llamas hembras, cuando las llevan a pastear en la puna en los meses de lluvia.

La *chuspa* o *wallqipu* (Figuras 13 a la 15) que cuelga de la corona tiene una función ritual mejor documentada. Según López et al. (1993:179-189):

estas piezas son tejidas por las mujeres para el marido, hermano, hijo. Debido a su pequeño tamaño, su confección puede realizarse durante las actividades del pastoreo con las cuales están estrechamente vinculadas. Su uso es mixto e imprescindible para cumplir con ciertos rituales y cargos: ofrendas a la Pachamama y a los *Apus*.

En cuanto a las *chuspas* amarradas a las coronas, cada una contiene algunos billetes o monedas, junto con una piedra transparente como el cristal y varias hojas de coca. En Potosí, se cree que los billetes, al igual que la coca, sirven para pagar simbólicamente a los *Apus* y otros seres tutelares, cuando los *yasos* tienen que tomar algunos senderos peligrosos o quedarse en lugares desconocidos. La piedra hace alusión al antiguo sistema de trueque prehispánico, cuando la moneda no existía aún y se “pagaba” con piedra u otros productos. Es también probable que esta moneda sea una representación del *anqachuy*, de la *illa* o del rayo, pues se cree que algunas piedras de este tipo se forman en los lugares donde cae el rayo (de Vericourt 2000). De tal forma que las piedras contenidas en la *chuspa* sirven también de protección contra el rayo. Según Van den Berg (1985:75), podría tratarse de amuletos para proteger a las llamas contra el *jallq'ari*, el espíritu maléfico.

En cierto modo, estas prendas juegan el mismo papel que el *nawi* u ojo, representado en algunas coronas. Traen buena suerte y ayudan al *yaso* para guiar su tropa. A veces, ocurre también que la *chuspa* sea una reliquia de origen prehispánico, retenedora del espíritu de los ancestros. En este caso, su rol puede ser comparado con aquél de la *alapitas*, estas piezas de tejidos triangulares, como los *chonochos*, sobre las cuales reposan las campanas en el Perú (MacQuiarrie 1995).

Algunos comentarios acerca del papel ritual del yaso y de sus prendas

Al parecer, y según los datos que acabamos de presentar, cada pieza del atuendo del *yaso* tiene una

función específica que lo transforma en un verdadero mediador entre el hombre y las fuerzas de la naturaleza. La corona, la *jáquima*, y el *chonocho*, por sus características simbólicas y su respectiva ubicación en el cuerpo del animal, lo dividen longitudinalmente en dos partes iguales: derecha e izquierda que hacen eco al concepto de *yanantin* (Figura 12a). Cada prenda ocupa un lugar específico. La corona se encuentra al centro del pecho, la *jáquima* en la cara de la llama, con su espejo al centro de la frente y el *chonocho* al centro del hombro, justo encima del costal que tiene también su propio papel simbólico: como todo tejido funciona “como un mediador entre los seres humanos y sobrenaturales” (Franquemont 1992:50). Por su constante balance de un lado al otro del animal, el *chonocho* es la ilustración perfecta de la noción de *tara*. Como apunta Cipolletti (1984:520), para un caso de pastoralismo en el norte de Argentina:

el animal más importante de la recua es el delantero, de cuya capacidad para guiar a los restantes animales depende en parte el ritmo y la facilidad de la marcha. En la denominada fiesta de ‘buena llegada’, al regreso al hogar, luego de la ausencia que se prolongaba hasta un mes o más, se le hacía beber un vaso de chicha, con el objeto de que él y las restantes llamas conservaran sus fuerzas [...] Después de este acto, se liberaba a las llamas, se comía y bebía y se pasaba a preparar las ‘flores’ (borlas de lana) para enflorar a las llamas, que volvían a ser reunidas con este fin. Luego se las liberaba definitivamente.

Y es más, ya que, según Flores Ochoa et al. (1995:126), en la región de Arequipa, en los viajes más largos, el *yaso* es el único animal de la caravana que no lleva una carga de sal. Los mismos autores indican que las llamas que participan del sistema de trueque entre la puna y el litoral no pueden acercarse a las minas de sal de Warwa, y tienen que quedarse a cierta distancia, obligando al llamero a llevar en sus hombros la sal que necesita. Asimismo, recordamos que la sal simboliza el mundo domesticado y arreglado por el hombre. Al no llevar la sal, el *yaso* se inscribe en el mundo salvaje y no domesticado de la naturaleza, fuera del orden de los hombres (Bouysse y Harris 1987; Walter 2002), un orden que lo aleja de toda clasificación social, como lo hemos representado en la Figura 6.

En la región de Potosí, el *Yaso* Mayor y el *Chawpi* delantero simbolizan los aspectos masculinos de la caravana, mientras que el *Chaca* delantero personifica la femineidad. En realidad, el *Yaso* Mayor, por estar relacionado con el mundo salvaje de la naturaleza, materializa los aspectos masculinos y machos de

éste, pero no forma parte del sistema socializado de la caravana. En el recorrido, él abre la marcha de su recua. Está ubicado al centro, bien adelante y de manera solitaria (Figura 6). Lo siguen los otros dos *delanteros* que, por su parte, podrían personificar a las dos mitades de la sociedad, esta vez humanizada: el *Chawpi* delantero, simbólicamente ubicado a la derecha, y el *chaca* delantero que marcha a la izquierda. Una vez más, vemos cómo el *Yaso* Mayor juega el papel de mediador, a la vez macho y hembra, pero esta vez, entre las dos mitades de la caravana socializada. La repartición de estos tres animales alude también a “la división jerárquica tripartita: *Qollana* (el primero y excelente), *Payan* (el segundo, el del medio) y *Kayaw* (el último)” de la ideología Inca, presentada por Pärssinen (2003:163) que se expresa igualmente a través de los términos *Allauco* (derecha), *Chaupi* (centro), *Ychoc* (izquierda), o sus equivalentes Aymaras: *Cupi* (derecha), *Taypi* (centro) y *Checa* (izquierda), y forma parte de la estructura mental clasificatoria de la ideología inca.

En resumen, la mediación del *yaso* se inscribe en varios niveles estrechamente relacionados entre sí. Primero, es el líder “animal” de la caravana, donde él asume las buenas relaciones con los distintos miembros de su recua y con las deidades tutelares de la naturaleza que les protegen. Segundo, se le considera como el conductor de la caravana socializada por los hombres, donde sirve de intermediario entre el mundo casi salvaje de los animales y aquel domesticado de los hombres, una función típica de los chamanes que interceden con el mundo del espíritu contribuyendo así al buen funcionamiento de la vida comunitaria (de Véricourt 2000:125).

El papel de los llameros

Si la llama es el principal actor de las caravanas, los llameros ejercen un control general sobre el territorio que recorren en sus viajes de trueque y donde realizan sus ritos y *challas* (Méndez-Quirós Aranda et al. 2018). Asimismo, como habíamos planteado en otro trabajo (Lecoq 1987:22-23), durante su viaje, el campamento del llamero tiene un aspecto netamente simbólico y muestra la afirmación del hombre sobre el universo. Al prepararlo, después de su caminata diaria, el llamero recrea un espacio doméstico muy parecido al de su propia casa, organizado y estructurado bajo normas específicas, en el cual tendrá que ocupar el punto central. Se asemeja a los amuletos kallawayas, o *illas*, formadas por un conjunto habitacional, *chakras* y animales domésticos (bovinos, llamas, alpacas) que sirven para tener prosperidad y para proteger al ganado contra enfermedades y ataques del rayo o de animales feroces (Girault 1984:560; Van den Berg 1985:72). Se

trata de un espacio cerrado, como el cuerpo humano, la familia y la comunidad, que le brinda protección contra los malos espíritus, favorece la vida y garantiza su salud, la de sus ayudantes y de su rebaño (Fernández Juárez 1997:190). No obstante, cuando por la noche, el llamero duerme en el suelo, encima de unos tapices y envuelto por unas frazadas, se encuentra, de cierta forma, en un equilibrio inestable entre el mundo inferior: *manqhe pacha*, vinculado con las fuerzas de la tierra, el mundo de arriba o *alaxpacha*, morada de los santos y vírgenes (Abercrombie 1993, 1998; van Kessel 1992: cap. 1; Van den Berg 1992) así como de los cuerpos estelares como la Vía Láctea o la Cruz del Sur, y fenómenos atmosféricos, y el paisaje que lo rodea, con las montañas donde viven los *Apus*, y otros Achachilas de rangos inferiores, los lagos y los pastizales.

En este mundo de incertidumbre y altamente ritualizado, las mantas utilizadas por el llamero para dormir juegan un papel bien definido. Como lo escribe Franquemont (1992:50), en otro contexto, estas mantas, como muchas piezas textiles, “interceden entre el cuerpo humano y el poder de la Madre Tierra, Pachamama; está prohibido sentarse directamente sobre el suelo ya que hacerlo causaría enfermedad e incluso muerte”. Para reforzar aún más el sentido de mediador de los llameros entre lo domesticado y lo salvaje, y la relación que existe entre las llamas y los hombres, Abercrombie (1998:342) anota que En Kulta, (Macha) “los hombres llegan a ser autoridades (*jiliris*) en el caserío solo después de ser asimilados a los dirigentes llamas del rebaño domesticado, los *llantirus* (“delanteros”); es decir, con la domesticación y conducción de otros seres humanos, empezando con la esposa, que forma el núcleo de un rebaño humano”.

Asimismo y en cierto modo, tanto el llamero como el *yaso*, son los mediadores entre el mundo doméstico de los hombres y el espacio no domesticado de la naturaleza, como lo muestra la Figura 6.

Consideraciones Finales

Podemos considerar el viaje caravanero como el rito mayor de los llameros y caracterizarlo integralmente como una experiencia iniciática compleja, compuesta de una serie de acciones ceremoniales y simbólicas, casi imposible comprobar a partir de simples datos arqueológicos. Para entender las dimensiones señaladas es necesario vivir la experiencia del viaje.

Estos viajes apuntan a adquirir los bienes (maíz, ají, coca, mates, plantas medicinales, etc.), a veces rituales, de otras regiones, necesarios para la subsistencia del pastor y de su familia y para asegurar la redistribución dentro del grupo familiar y del *ayllu*, fortaleciendo así los vínculos interfamiliares e intercomunitarios que rigen su buen funcionamiento. La organización

del viaje es familiar y comunitaria. Los pastores, incluyendo a las mujeres que pueden acompañar a sus esposos, y los animales (llamas, mulas, asnos), por lo general pertenecen a una o más familias, y el material (cuerdas, sogas, costales, collares, chuspas) se transmite de generación en generación.

Desde la arqueología, se podría estudiar este material para determinar el origen del grupo o de los grupos de pastores que participan del viaje, respondiendo así a la pregunta planteada por Martínez (1998:150).

Por el momento, solo se puede identificar el tipo de objeto (cerámica, tazones y cucharas de madera, bolsas), a partir de su forma, su estilo, o sus técnicas de tejido o trenzado, determinando así su origen geográfico o su pertenencia cultural (Berenguer 2004; Morris 1978; Núñez 1976; entre otros). No obstante, resulta difícil establecer una diferenciación étnica o identitaria precisa, o de territorio (Méndez-Quiros Aranda 2018), sin fuentes etnohistóricas y no se puede reconstituir la organización de los viajes.

Hemos visto que cada travesía constituye un rito en sí mismo, comparable a una caminata iniciática o *thak'i* (Abercrombie 1993, 1998:150), estrechamente vinculada con los ancestros protectores, cuyas ofrendas diarias pretenden solicitar su benevolencia. Pero, al estudiar los restos arqueológicos no se puede abarcar los temas relacionados con el pensamiento de los llameros asociados a los aspectos rituales y ceremoniales de un viaje. Los datos etnográficos, de los distintos tipos de *challas*, estudiados por Abercrombie (2013, 2018), nos muestran que son sumamente complejos y escapan a cualquier tipo de interpretación.

La caminata lleva a los llameros a través de un espacio vivido y perfectamente estructurado (Anschuetz et al. 2001; Ingold 2000), donde cada pastor tiene una función específica. Las connotaciones rituales, incluyendo la música, se relacionaban con los pastores, las llamas y los diferentes objetos que suelen utilizar. Pero, es difícil reconocer esto por el estudio de vestigios arqueológicos. Los trabajos realizados a partir de la ubicación de ciertas estructuras (*apacheta*, sitios de muros y cajas, algunos tipos de fogones), en lugares específicos a lo largo de las carreteras, permite plantear ciertas hipótesis sobre sus funciones rituales,

comparándolas con datos etnográficos o etnohistóricos (Berenguer 2004; Flores Paz 2000; Nielsen 1997-1998, 2013, 2016; Núñez 1976; Pimentel 2009; Sinclair 1992; entre otros).

Finalmente, en cuanto al campamento del pastor, se demostró que se podría interpretar como una representación del espacio doméstico, un aspecto que no se puede comprender en toda su dimensión social y ritual a partir de la simple observación de su disposición, sin tener otro tipo de evidencia.

Desafortunadamente, desde hace varios años, los viajes de trueque tienden a desaparecer por sus dificultades, la gran distancia a recorrer que exige una considerable inversión de tiempo y energía, la falta de ayudante joven para acompañar y asistir al dueño de los animales, y los peligros que conllevan. Hoy en día, la mayoría de los jóvenes dejan a su familia para viajar a las ciudades y conseguir allá algún tipo de trabajo que les conviene. En la región de Uyuni, muchos de ellos trabajan, como guías, cocineros o ayudantes, en las agencias de turismo involucradas en los circuitos de aventura en los salares y sus entornos.

Para ir hacia las cabeceras de valles o los valles bajos, los pocos ganaderos más jóvenes todavía involucrados en el trueque, prefieren alquilar, entre varios, camiones que les llevarán a su destino, mediante el pago de algunos productos, en un solo día en vez de un mes o más a pie. Viajando así, de manera cómoda y rápida, pocos son los que se dan cuenta que es toda la historia de su comunidad y su propia identidad cultural, con ritos y costumbres heredados de los abuelos y tatarabuelos, que están perdiendo para siempre.

Agradecimientos: Este trabajo no hubiera sido posible sin la ayuda de Bernardino, Alejandro Choqe (en Ticatica y Lacutani), y Dionisio Fidel † (en Ventilla) quienes nos brindaron toda la información aquí presentada, ni sin las fotos de las llamas decoradas, tomadas en la región de Arequipa por Nicolas Goepfert. Agradecemos también a los evaluadores que, por sus valiosas observaciones y sugerencias al manuscrito, nos permitieron mejorarlo sustancialmente y a la persona que revisó y corrigió el texto original en español traducido del francés.

Referencias Citadas

- Abercrombie, T.A. 1993. Caminos de la memoria en un cosmos colonizado. En *Borracheria in Memoria. La Experiencia de lo Sagrado en los Andes*, compilado por T. Saignes, pp. 139-170. Hisbol-IFEA, La Paz.
- Abercrombie, T.A. 1998. *Pathways of Memory and Power*. The University of Wisconsin Press, Madison.
- Anschuetz, K.F., R.H. Wilshusen y C.L. Scheick 2001. An archaeology of landscapes: perspectives and directions. *Journal of Archaeological Research* 9 (2):157-211.
- Aranguren Paz, A. 1975. Las creencias y ritos mágicos religiosos de los pastores puñenos. Cuzco: *Allpachis Phuturina. Revista del Instituto de Pastoral Andina* 8 (VIII):103-132.
- Arnaud, G. 2010. *Tara y tarka*. Un sonido, un instrumento y dos causas (estudio organológico y acústico de la tarka). En *Diablos Tentadores y Pinkillus Embrriagadores... en la Fiesta de Anazta/ phujllay* Tomo 1, pp: 69-140), Universidad Autónoma Tomás Frías, Royal Holloway University of London, Université Rennes 2, Université Paris 8, Conicet/Inapm, Fautapo/Plural edit., La Paz.

- Bellenger, X. 2007. *El Espacio Musical Andino*. Instituto Francés de Estudios Andinos, Pontificia Universidad Católica del Perú, Centro Bertolome de las Casas, Embajada de Francia y Institut de Recherche et Développement, Lima.
- Berenguer, J. 2004. *Caravanas, Interacción y Cambio en el Desierto de Atacama*. Sirawi ediciones y Museo de Arte Precolombino, Santiago.
- Bertonio L. 1984 [1612]. *Vocabulario de la Lengua Aymara*. Ceres-Ifea-Musef., La Paz.
- Bonavia, D. 1996. *Los Camélidos Sudamericanos. Una Introducción a su Estudio*. IFEA-UPCH-Conservation Internacional, Lima.
- Bouysse Cassagne, T. y O. Harris 1987. Pacha: en torno al pensamiento aymara. En *Tres Reflexiones sobre el Pensamiento Andino*, editado por T. Bouysse Cassagne y O. Harris, pp. 11-59. Hisbol, La Paz.
- Briones, L., L. Núñez y V. Standen 2005. Geoglifo y tráfico preispánico de caravanas de llamas en el Desierto de Atacama (Norte de Chile). *Chungara Revista de Antropología Chilena* 37 (2):195-223.
- Brougère, A.M. 1984. Stratégie d'échange et relations de marché: le cas de Sibayo. *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*. XIII/1-2:63-79
- Brougère, A.M. 1988. El t'inkachiy; revitalización simbólica del enqa en la puna de Arequipa. *Antropológica* VI (6):67-83.
- Browman, D. 1974a. Pastoral Nomadism in the Andes. *Current Anthropology* 15 (2):188-196.
- Browman, D. 1974b. Precolumbian llama caravan trade network. Paper prepared for: Sesión especial n° 1: Sistema Económicos Prehistóricos de los Andes, *Congreso Internacional de Americanistas*, 2-7 de Septiembre. Mexico, D.F.
- Browman, D. 1975. Llamas caravans and Entrepreneurs: Significances in the Post-Conquest Andes. Paper presented at the 74th (AAA) Meeting, December, pp. 1-7. San Francisco.
- Browman, D. 1984. Tiwanaku: Development of interzonal trade and economic expansion in the Altiplano. En *Social and Economic Organization in the Prehispanic*, editado por D.L. Browman, R.L. Burger y M.A. Rivera. Bar International Series 194, Oxford.
- Browman, D. 1988. Llama caravan fleters and their importance in the production and distribution. En *Nomads in a Changin World*, editado por P.C. Salzman y J.G. Galaty, pp. 317-370. Instituto Universitario Oriente di Napoli, Napoli.
- Brush, S. y D.W. Guillet 1985. Small scale agro production in the Central Andes. *Mountain Research and Development* 5 (1):19-30.
- Cahlander, A., E. Zorn y A. Pollard Rowe 1980. Sling braiding of the Andes, Boulder. *Weaver's Journal Monograph* IV, Colorado Fiber Center, 96.
- Castro Lucic, M. 2000. Llamero de puna salada en los Andes del Norte de Chile. En *Pastoreo Altoandino. Realidad, Sacralidad y Posibilidades*, editado por J.A. Flores Ochoa e Y. Kobayashi, pp. 85-109. Plural, Musef, La Paz.
- Cereceda, V. 1978. Sémiologie des tissus andins: les talegas d'Islugas, Paris. *Annales, Economie, Société et Civilisation* 5:1017-1036.
- Cereceda, V. 1987. Aproximaciones a una estética Andina: de la belleza al tinku. En *Tres Reflexiones sobre el Pensamiento Andino*, editado por Javier Media, pp. 133-231. Hisbol, La Paz.
- Choquecagua J. 1971. El señalasqa en el mundo andino. Departamento de Puno, Dist. de Wakullani, Cuzco. *Allpachis Phuturina* 3 (III):182-184.
- Cipolletti, M.S. 1984. Llamas y mulas, trueque y venta: el testimonio de un arriero puñeno. Cuzco. *Revista Andina* 2 (2):513-538.
- Conchas Contreras, R. 1975. Relación entre Pastores y Agricultores, Cuzco. *Allpachis Phuturina* 8 (VIII):67-101.
- Custred, J. 1974. Llameros y comercio interregional. En *Reciprocidad e Intercambio en los Andes Peruanos*, editado por G. Alberti y Mayer, pp. 252-289. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Custred, J. 1977. Las punas de los Andes Centrales. En *Pastores de Puna, Punarunakama-Uywamichiq*, editado por J. Flores Ochoa, pp. 55-85. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- D'Harcourt, R. 2008 [1934]. *Les Textiles Anciens du Pérou et Leurs Techniques*. Musée du Quai Branly, Paris.
- D'Harcourt, R. 1940. Tressage de frondes au Pérou et en Bolivie. *Journal de la Société des Américanistes* XXXII:103-130.
- D'Harcourt, R. 1949. Tressage de frondes à Nazca, Pérou. *Journal de la Société des Américanistes* XXXVIII:91-99.
- Delgado Aragon, D. 1971. El Señalaky; Departamento de Puno, Dist. de Macusani. Cuzco. *Allpachis Phuturina* 3 (III):185-197.
- De Luca, M. 1987. *Diccionario práctico Aymara-Castellano, Castellano-Aymara*. Los Amigos del Libro, La Paz.
- de Véricourt, V. 2000. *Rituels et Croyances Chamaniques dans les Andes Boliviennes*. L'Harmattan, Paris.
- Dollfus, O. 1978. Les Andes intertropicales: une mosaïque changeante. *Annales, Economie, Société et Civilisation* 5-6:895-903.
- Fernández Juárez, G. 1997. *Entre la Repugnancia y la Seducción. Ofrendas Complejas en los Andes del Sur*. Archivos de Historia Andina 24. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, Cusco.
- Flores Ochoa, J.A. 1975. Pastores de Alpacas. *Allpanchis* 8 (VIII):5-23.
- Flores Ochoa, J.A. 1976. Enqa, Enqaychu, Illa y Khuya Rumi: aspectos mágico-religiosos entre pastores. *Journal of American Lore*, UCLA Latin American Center 2 (1):115-134.
- Flores Ochoa, J.A., K. Macquarrieand y J. Porus 1995. *Oro de los Andes, Las Llamas, Alpacas, Vicuñas y Guanacos de Sudamérica*, fotos J. y J. Blassi, T. I y. Jorsi Blassi, Barcelona.
- Frame, M. 1994. Las Imágenes Visuales de Estructuras Textiles en el Arte del Antiguo Perú. *Revista Andina* 2 (12):295-372.
- Franquemont, E., C. Franquemont y B.J. Isbell 1992. Awaq ñawin: El ojo del tejedor. La práctica de la cultura en el tejido, Cuzco. *Revista Andina* 1 (10):47-80.
- Fürer-Haimendorf, C. 1975. *The Himalayan Traders*. John Murray Publisher, London.
- Girault, L. 1984. *Kallawayas, Guérisseurs Itinérants des Andes*. Collection Mémoire 107. ORSTOM-CNRS, Paris.
- Girault, L. 1988. *Rituales en Las Religiones Andinas de Bolivia y Perú*. Ceres-Musef, Quipu, Don Bosco, La Paz.
- Gisbert de Mesa, T.S. Arze y M. Cajias 1987. *Arte Textil y Mundo Andino*. Gisbert y Cia., La Paz.

- Gonzalez Holguín, D. 1989 [1608]. *Vocabulario de la Lengua General de todo el Perú Llamada Lengua Qquichua o del Inca*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- Harris, O. 1983. Los muertos y los diablos entre los Laymi de Bolivia, Arica. *Chungara Revista de Antropología Chilena* 11:135-152.
- Helmer, M. 1966. Note brève sur les Indiens Yuras. *Journal de la Société des Américanistes*, LV-1:243-252.
- Hidalgo, J.L. 1985. Ecological complementary and tribute in Atacama: 1683-1792. En *Andean Ecology and Civilization*, editado por S. Masuda, I Shimada y C. Morris 161-184. University of Tokyo Press, Tokyo.
- Hidalgo, J.L. 1987. Tierra, exacciones fiscales y mercado en las sociedades de Arica, Tarapacá y Atacama, 1750-1790. En *La Participación Indígena en los Mercados*, compilado por O. Harris, B. Larson, E Tandeter, pp. 193-231. Ceres, La Paz.
- Ingold, T. 2000. *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. Routledge, London-New York.
- Jest, C. 1974. *Tarap, une Vallée dans l'Himalaya*. Seuil, Paris.
- Lecoq, P. 1986. Caravanes ce chèvres au Népal. L'orge et le sel. *L'Univers du vivant* 15:10-18.
- Lecoq, P. 1987. Caravanes de llamas, sel et échanges dans une communauté de Potosí, Bolivie. *Bulletin de l'IFEA XVI* (3-4):1-38.
- Lecoq, P. 1984-1988. Una ruta de la sal en el sud boliviano. Informe del viaje de trueque anual de una caravana de llama. *Revista del Museo Nacional de Etnografía y Folklore* 1-2:163-216.
- Lecoq, P. 1999. *Uyuni. Préhispanique. Archéologie de la Cordillère Inyersalar (Sud-Ouest Bolivien)*. Bar International Series 798, Oxford.
- Lecoq, P. 2010. Terrasses aux mosaïques de Choqek'iraw, Pérou. Description générale et premières interprétations. *Journal de la Société des Américanistes* 96.2:7-73.
- Lecoq, P. 2013. Can the Inca site of Choqek'iraw be considered an agro-pastoral calendar? *Berkely. Ñawpa Pacha* 33:1-26.
- Lecoq, P. 2014. *Nouveau Regard Sur Choqek'iraw (Choque Quirao). Un Site Inca au Cœur de la Cordillère de Vilcabamba au Pérou*. Paris Monographs in America, Archaeology 37 (Dir. E. Taladoire). BAR International Series 2669, Oxford.
- Lecoq, P. y R. Céspedes 1997. Panorama archéologique des zones meridionales de Bolivie (sud-est de Potosí). *Bulletin de l'IFEA* 26 (1):21-61.
- Lecoq, P. y S. Fidel 2000. Algunos aspectos de la vida y de los ritos ganaderos en Ventilla, una comunidad pastoral del sud de Potosí, Bolivia. En *Pastoreo Altoandino*, editado por J. Flores Ochoa e Y. Kobayashi, pp. 149-187). Plural, La Paz.
- López, J., W. Flores y C. Letourneux 1993. *Laymi Salta*. Pac Potosí/Ruralter, La Paz.
- MacQuiarrie, K. 1995. Mitos, leyendas y ceremoniales: llamas, alpacas y dioses de las montañas. En *Oro de los Andes*, editado por Patthey F.O. e hijos. pp. 195-209. Blasi, Barcelona.
- Manzo, A.A., A. P. Delcourt y D. Gutiérrez Osinaga 2011. *La Red Vial Prehipánica en el Sur de Bolivia*. Yáhuar, Buenos Aires.
- Martel, A.R. 2011. El espacio ritual pastoriel y caravanero. Una aproximación desde el arte de valle encantada (Salta, Argentina). En *En Ruta. Arqueología, Historia y Etnografía del Tráfico Sur Andino*, editado por L. Núñez A. y A. Nielsen, pp: 111-149. Encuentro, Grupo editor, Córdoba.
- Martínez, G. 1976. El sistema de los Uywiris en Isluga. En *Homenaje al Dr. Gustavo Le Paige. Anales de la Universidad del Norte* 10:255-327.
- Martínez, G. 1984-88. Los dioses en los cerros de los Andes. *Revista del Museo Nacional de Etnografía y Folklore* 1-2:123-160.
- Martínez, J.L. 1998. *Pueblos del Chañar y el Algarrobo. Los Atacamas en el Siglo XVII*. Facultad de Filosofía y Humanidades, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Dibam, Santiago.
- Mayer, E. 1972. Carnero por un saco de papas. *Actas y Memorias del XXXIV Congreso Internacional de Americanistas* Vol. 3. Lima.
- Mayer, E. 1974. *Reciprocity, Self Sufficiency and Market Relations in a Contemporary Community in the Central Andes of Peru*. Latin American Studies Program, Dissertation Series, N°172, Cornell.
- Méndez-Quirós Aranda, P. y M. García Barriga 2018. Territorialidad, flujos espaciales y modalidades de tránsito yuxtapuestas en la red via de los Valles Occidentales (Siglos X-XX). *Revista Transporte y Territorio* 18:40-69.
- Mendoza, F. y W. Letourneux 1994. *Atlas de los Ayllus de Chayanta*. Pac, Potosí.
- Merlino, R.J. y M.A. Rabey 1983. Pastores del altiplano andino meridional: religiosidad, territorio y equilibrio ecológico, Cuzco. *Allpanchis Phuturina* 21 (XVIII):149-170.
- Michaud, R y S. Michaud. 1980. *Caravanes de Tartarie*. Chêne. Paris.
- Molina Rivero, R. 1987 [1983]. La tradicionalidad como medio de articulación al mercado: un estudio sobre una comunidad pastoril en Oruro. En *La Participación Indígena en los Mercados Surandinos. Estrategias y Reproducción Social Siglos XVI a XX*. (V. Ayllus y Mercados en los siglos XIX y XX), editado por L.H. Antezana, pp. 603-636. Ceres, La Paz.
- Morris, C. 1978. L'étude archéologique de l'échange dans les Andes. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 33^e année 5/6:936-947.
- Murra, J.V. 1972. El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas. En *Formaciones Económicas del Mundo Andino*, editado por J.V.Murra, pp. 79-115. Intituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Murra, J.V. 1985a. El Archipélago Vertical "Revisited". En *Andean Ecology and Civilisation*, editado por S. Masuda, I. Shimada y C. Morris, pp. 3-14. University of Tokyo Press, Tokyo.
- Murra, J.V. 1985b. The limits and limitations of the "Vertical Archipelago" in the Andes. En *Andean Ecology and Civilisation*, editado por S. Masuda, I. Shimada y C. Morris, pp. 15-20. University of Tokyo Press, Tokyo.
- Nabeshima, S. 2000. También queremos cultivar papales: un caso de pastores del cantón de Santiago de Machaca, La Paz, Bolivia. En *Pastoreo Altoandino. Realidad, Sacralidad y Posibilidades*, editado por J.A. Flores Ochoa e Y. Kobayashi, pp. 111-134. Plural, Musef, La Paz.
- Nielsen, A. 1997-1998. Tráfico de caravanas en el sur de Bolivia: observaciones etnográficas e implícitas arqueológicas. *Relaciones de la Sociedad de Antropología XXII-XIII*:139-178.

- Nielsen, A. 2011. El tráfico de caravanas entre Lipez y atacama visto desde la Cordillera Occidental. En *En Ruta. Arqueología, Historia y Etnografía del Tráfico Sur Andino*, editado por L. Núñez A. y A. Nielsen, pp. 83-110. Encuentro Grupo Editor, Córdoba.
- Nielsen, A. 2013. Circulating objects and the constitution of South American Society (500 BC – AD 1550). En *Merchants, Markets, and Exchange in the Pre-Columbian World*, editado por K.G. Hirth y J. Pillsbury, pp. 389-418. Durbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C.
- Nielsen, A. 2016. Home-making among South Andean Pastoralists. En *The Archaeology of Andean Pastoralism*, editado por J. Capriles y N. Tripevitch, pp. 231-243. University of New Mexico Press, Albuquerque.
- Núñez, L. 1976. Geóglifos y tráfico de caravanas en el desierto chileno. *Anales de la Universidad del Norte* 10:147-201.
- Núñez, L. 1985. Petroglifos y tráfico de caravanas en el desierto chileno. En *Estudios en Arte Rupestre*, editado por C. Aldunate, J. Berenguer y V. Castro, pp. 243-264. Museo Chileno de Arte Precolombino, Santiago.
- Núñez, L. y T. Dillehay 1995 [1978]. *Movilidad Giratoria, Armonía Social, Desarrollo en los Andes Meridionales. Patrones de Tráfico E Interacción Económica* (Ensayo). Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo San Pedro de Atacama, Universidad Católica del Norte, Antofagasta y Universidad Austral de Valdivia, Antofagasta.
- Núñez, L. y A. Nielsen (eds.) 2011. *En Ruta. Arqueología, Historia y Etnografía del Tráfico Sur Andino*. Encuentro Grupo Editor, Córdoba.
- Orlove, B. 1977. Integration through production: the use of zonation in espinar. *American Ethnologist* 4 (1):84-101.
- Palacios Rios, F. 1988. Tecnología del pastoreo. Cuzco. En *Llamichos y Paqocheros. Pastores de Llamas y Alpacas*, editado por J. Flores Ochoa, pp. 87-100. Ed. Universitaria, Cusco.
- Parejo, R. 2001. La flûte pinkuyllu des provinces hautes du Cuzco (Pérou). *Journal de la Société des Américanistes* 87:211-264.
- Pärssinen, M. 2003 [1992]. *Tawantinsuyu. El Estado Inca y su Organización Política*. IFEA, PUCP, Lima.
- Paz Flores, P. 2000. Los llameros de Qochauma y sus viajes a Markapata. En *Pastoreo Altoandino. Realidad, Sacralidad y Posibilidades*, editado por J.A. Flores Ochoa e Y. Kobayashi, pp. 135-148. Plural, Musef, La Paz.
- Pimentel, G. 2009. Las huacas del tráfico. Arquitectura ceremonial en rutas prehispánicas del desierto de Atacama. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 14 (2):9-38.
- Platt, T. 1978. Symétries en miroir. Le concept de yanantin chez les Macha de Bolivie. *Annales, Economies, Société, Civilisation* 5-6:1081-1107.
- Platt, T. 1987a. Calendarios tributarios e intervención mercantil. Racionalidades estacionales entre los Indios de Lipez (Bolivia) en el siglo XIX., Arica. *Chungara Revista de Antropología Chilena* 19:216-241.
- Platt, T. 1987b. Entre "chaxwa y Muxsa", para una historia del pensamiento político aymara. En *Tres Reflexiones sobre el Pensamiento Andino*, editado por J. Medina. pp. 61-132. Hisbol, La Paz.
- Poole, D. 1991. Time and devotion in Andean ritual danse, Aix-en-Provence. En *Andes et Méso-Amérique. Cultures et Sociétés. Mélanges en Hommage à Pierre Duviols*, Études recueillies par Raquel Thiercelin, 2 vol. pp. 659-674. Publication de l'Université de Provence, Aix en Provence.
- Quilter, J. y G. Urton 2002. *Narrative Threads, Accounting and recounting in Andean Khipu*. University of Texas Press, Austin.
- Rasnake, R. 1986. Carnival in Yura: ritual reflections on the ayllu and the state relations. *American Ethnologist* 13 (4):662-680.
- Rasnake, R. 1989. *Autoridad y poder en los Andes; los Kuraqkuna de Yura*. Hisbol, La Paz.
- Renard, S.F. 1994. Vestimenta y jerarquía. Los tejidos de Angualasto del Museo Etnográfico. Una nueva visión. Cuzco. *Revista Andina* 2 (12):373-401.
- Ritter, H. 1980. *Caravanes du Sel*. Arthaud, Paris.
- Rivera Casanovas, C. 2011. Redes viajes prehispánicas e interacción en la región de Cinti, Sud de Bolivia. En *En Ruta. Arqueología, Historia y Etnografía del Tráfico Sur Andino*, editado por L. Núñez y A. Nielsen, pp. 151-197. Encuentro Grupo Editor, Córdoba.
- Rivière, G. 1983. Quadripartition et idéologie dans les communautés aymaras de Carangas (Bolivie). *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* XII 3/3:41-62.
- Salomon, F. 1985. The dynamic potential of the complementary concept. Tokyo. En *Andean Ecology and Civilization: An Interdisciplinary Perspective of Andean Ecological Complementarity*, editado por S. Masuda, I. Shimada y C. Morris, pp. 511-532. University of Tokyo Press, Tokyo.
- Sillar, B. 2002. Caminando a través del tiempo: geografía sagrada en Cacha/Raqchi, departamento del Cuzco (Perú). *Revista Andina* 35:221-245.
- Sinclair, C.A. 1992. Los sitios de «muros y cajas» del Río Loa y su relación con el tráfico de caravanas. Ponencia presentada al taller "De costa a Selva: producción e Intercambio entre los pueblos de los Andes Centro-Sur", del 6 al 11 de abril de 1992, Tilcara, Jujuy.
- Squier, G. 1974 [1877]. *Viaje por Tierras Incaicas, Crónica de una Expedición Arqueológica 1863-1865*. Los Amigos del Libro, La Paz-Cochabamba.
- Stobart, H. 1988. The pinkillos of Vitichi. Unpublished Manuscript, London.
- Stobart, H. 1996a. Tara and Q'iwa. Worlds of sound and meaning. En *Cosmología y Música en los Andes*, editado por M.P. Baumann, pp. 67-81. Vervuert, Iberoamericana, Berlin.
- Stobart, H. 1996b. The llama's flute: musical misunderstandings in the Andes. *Early Music* 3:471- 482.
- Stobart, H. 2002. Interlocking Realms: Knowing Music and Musical Knowing in the Bolivian Andes. En *Knowledge and Learning in the Andes, Ethnographic Perspectives*, editado por H. Stobart y R. Howard, pp. 79-106. Latin American Studies, New Series 3, Liverpool.
- Stobart, H. 2010. Demonios, ensueños y deseos: Tradiciones de la sirena y creación musical en los Andes sur centrales. En *Diablos Tentadores y Pinkillus Embriagadores...en la Fiesta de Anaxta/ phujllay*. Tomo 1, pp. 183-217. Universidad Autónoma Tomás Frías, Royal Holloway University of London, Université Rennes 2, Université Paris 8, Conicet/Inapm, Fautapo/Plural, La Paz.
- Tarragó, M. 1984. La historia de los Pueblos Circumpuñenos en Relación con el Altiplano y Los Andes Meridionales. Primer simposio de arqueología Atacameña. *Estudios Atacameños* 7:116-132.

- Taylor, G. 2000. *Camac, Camay y Camasca y Otros Ensayos sobre Huarochiri y Yauyos*, Instituto Francés de Estudios Andinos, Centro Bartolomé de las Casas, Cusco.
- Taylor, G. 2008. *Ritos y Tradiciones de Huarochiri*. Instituto Francés de Estudios Andinos-Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Tomoeda, H. 1996. The concept of Vital Energy among Andean Pastoralists. En *Redefining Nature, Ecology, Culture and Domestication*, editado por R. Ellen y K. Fukui, pp. 186-212. Oxford-Washington D.C.
- Tomoeda, H. 1998. El mundo del color y del movimiento: de los takis precolombinos a los danzantes de tijeras. En *Historia, Religión y Ritual de los Pueblos Ayacuchanos*. Serie Ethnological Report 9, pp. 129-141. Osaka National Museum of Ethnology, Osaka.
- Torrico, C. (1989). Living Weavings; the Symbolism of Bolivian Herders Sack.
- Tripevich, N. 2016. The ethnoarchaeology of a Cotahuasi salt caravan. Exploring Andean pastoralism movement. En *The Archaeology of Andean Pastoralism*, editado por J. Capriles, y N. Tripevich, pp. 211-229. University of New Mexico Press, Albuquerque.
- Urton, G. 1997. De nudos a narraciones. Reconstrucción del arte de llevar registros históricos en los Andes a partir de transcripciones en español de los khipus incaicos. En *Saberes y Memorias en los Andes*. In *Memoriam Thierry Saignes*, pp. 303-323. Institut des Hautes Etudes de l'Amérique Latine-Institut Français d'Études Andines, Paris-Lima.
- Urton, G. 2007. *En el cruce de rumbos de la tierra y el cielo*. Centro Bertolome de la Casas, Cusco.
- Valenzuela, D., C. Santoro y L. Briones 2011. Arte rupestre, tráfico e interacción social: cuatro modalidades en el ámbito exorreico de los valles occidentales, norte de Chile (Períodos Intermedio Tardío y Tardío, C.A. 1000-1535 D.C). En *En Ruta. Arqueología, Historia y Etnografía del Tráfico Sur Andino*, editado por L. Núñez A. y Axel Nielsen, pp:199-245. Encuentro Grupo Editor, Córdoba.
- Valli, E. y D. Summers 1986. *Dolpo, le Pays Caché*. Chêne, Paris.
- Van den Berg, H. 1985. *Diccionario Religioso Aymara*. Centro de Estudios Teológicos de la Amazonia, Instituto de Estudios Aymaras, Iquitos.
- Van den Berg, H. 1990. *La Tierra No Da Así No Más. Los Ritos Agrícolas en la Religión de los Amayrá-Cristianos*. Hisbol-Ucbiset, La Paz.
- Van den Berg, H. 1992. *La Cosmovisión Aymará*. Hisbol-UCB, La Paz.
- Van Kessel, J. 1992. *Cuando Arde el Tiempo Sagrado*. Hisbol, La Paz.
- Vasquez de Espinoza 1948 [1620]. *Compendio y Descripciones de las Indias Occidentales*. Smithsonian Miscellaneous Collection. Vol. 108. Washington D.C.
- Wachtel, N. 1990. *Le Retour des Ancêtres; les Indiens Urus de Bolivie XX-XVIIe Siècle. Essai d'histoire Régressive*. Gallimard, Bibliothèque des Sciences Humaines, Paris.
- Walter, D. 2003. *La Domestication de la Nature Sauvage dans les Andes Péruviennes: L'alpiniste, Le Paysan et le Parc National du Huacarán*. L'Harmattan, Paris
- West, T. 1981. *Sufriendo Nos Vamos: El Paso de una Economía de Subsistencia a una Economía de Mercado en una Comunidad Aymara de Bolivia*. Ph.D. An Arbor. New School for Social Research, University Microfilms International 148106.
- Zeguarra Choque, E. y E. Puma Laime 2000. Danza de los Wauqos, en la fiesta de la Virgen de Guadalupe, Primer ensayo: Univerteit "gent"-Belgique y Universidad Autónoma Tomás Frías, Potosí.
- Zorn, E. 1987. Un análisis de los tejidos en los atados rituales de los pastores. Cuzco. *Revista Andina* 5 (2):489-526.
- Zuidema, R.T. y G. Urton 1976. La constelación de la Llama en los Andes peruanos. *Allpanchis Phuturinga* 9 (IX):59-150.

Documentos cinematográficos

- Im Sae-Hyung. 2007. *Marché du sel dans l'Himalaya*. Du Yunnan à l'Inde sur la route du thé. Korean Broadcasting System, Arte.
- Kerckhoff, J. 2009. Über die Höchsten Pässe der Welt Mit erner Yak Karawane durchs Dolpo. Eine Produktion des BR in Zusammenar Beit mit Arte. Bayerischer Rundfunk.
- Kosh, U. 2002. *The Saltmen of Tibet*. Catpics Copoduction AG, Zurich und D.U.R.A.N. Film Gmbtl, Berlin, DVD, Zeitgeist Film Ltd.
- Molina Rivero, R. 1986. Los llameros y la sal. Televisión boliviana, La Paz.
- Stegmüller, J. y M.J. Van de Loo 1987. *Die Salz caravanan der llameros*. Renate Stegmüller Film Production. Nür/Norwentscher Rundfunk, Munich.

Notas

¹ Después de este estudio, en 1986, aprovechando un viaje a Nepal, acompañé una caravana de cabras y una caravana de yaks, asegurando el transporte de sal desde las tierras altas del Tíbet (región de Dolpo y Mustang) a los valles inferiores de Pokhara, donde se cambia por cebada, arroz y otros productos manufacturados (Lecoq 1986; Jest 1974; Kerckhoff, 2009; Valli y Summers 1986).

² Antes de cada viaje, la esposa del pastor remienda cada costal con uno o más hilos de lana, en la dirección de la trama, cuyo número nos permitiría calcular su antigüedad. Los costales viejos, rara vez se destruyen; a menudo se vuelven a usar como almadillas para burros.

