UNIVERSIDAD DE CHILE

Facultad de Ciencias Forestales y de la Conservación de la Naturaleza

Magíster en Areas Silvestres y Conservación de la Naturaleza

CONVERSAR Y CONSERVAR EN LOS ANDES CENTRO-SUR

Sacralidad y Conservación de los Felinos menores altiplánicos gato andino y gato de las pampas

Proyecto de grado presentado como parte de los requisitos para optar al grado de Magíster en Areas Silvestres y Conservacion de la Naturaleza.

NATALIA GIRALDO JARAMILLO

Antropóloga

SANTIAGO - CHILE.

2015

Tesis presentada como parte de los requisitos para optar al grado de Magíster en Areas Silvestres y Conservación de la Naturaleza

Profesor(a) Guía	Nombre	María Victoria Castro Rojas
	Nota	7.0
	Firma	
Profesor(a) Consejero(a)	Nombre	Claudia Loreto Cerda Jiménez
	Nota	7.0
	Firma	
Profesor(a) Consejero(a)	Nombre	Cristóbal Briceño Urzúa
	Nota	6.7
	Firma	
Profesor(a) Consejero(a)	Nombre	
	Nota	
	Firma	

AGRADECIMIENTOS

La investigación que el lector tiene en sus manos es un Trabajo Colectivo, posible gracias a las lecturas y conversaciones con otros. Es importante reconocer esos *sentipensares* caminados en el Trabajo de Campo y la cotidianidad.

A los indígenas Ayamara, Lickan Antai y Kallawaya con quienes caminamos la palabra. Máximo Pai (Médico Kallawaya), Walter Álvarez (Médico Kayawalla), Mariano Mendoza (Kallawaya), Idelfonso Quispilaimi (Kallawaya), Irene Barrera (Kallawaya). Benito Quispe (Técnico Turismo REA), Irineo Berna (Director Protección REA). Los guardaparques del Parque Nacional Sajama: Gp Nestor Alejandro Alavi, Gp Iván Choque, Gp Patricio Jimenez. Comunarios Sajama: Sinforiano Mamani, Marcelina Choque, Francisca Warachi, Tomás Warachi, Gumercindo Mamani, Alejandro Alvarez. Guardaparques del Área de Manejo Integrado Nacional Apolobamba Gp Gonzalo Porto, Gp Jhonny Quispe, Gp Augusto Casien. Del Parque Nacional Lauca Gp Alejandro Aranibal, Gp Efraín Gutierrez. Cecilia Calisayo (Pastora sector Surire). En Tulor Alba Mondaca. También Sotero Armella (Talabre), Eugenia Ramos (Río Grande); Benita Anza (Río Grande); Lidia Paniri (Caspana); Honorio Bartolo Yeri (Toconce). En Putre Esteban Cruz (documentalista), Fausta Pario, Ignacia Condori, Cristina Mamani. Aurelio Blas (Visviri). De Caquena Severo Llusco, Rita Poma. En Socoroma Roberto Catacora, Carlos Humire y sus familiares: Félix Humire y Armando Humire. Comunarios de Enquelga Rafael Cruz, Andrés Castro, Soria Mamani. En San Pedro de Atacama Evangelista Sosa; Andrés Lique y especialmente Margarita Sosa por ser una convencida y practicante de sus tradiciones atacameñas, toda la compañía brindada y sonrisas compartidas.

Los Guardaparques que mostraron gran interés por enseñarme y dar a conocer las tradiciones andinas. De la Reserva de Fauna Andina Eduardo Avaroa: Gp. Juan Carlos Esquivel, Gp Félix Choque y Gp Javier Mamani. Gp. Ruben Calle (Parque Nacional Lauca). Gp Pedro Marín Castro (Parque Nacional Volcán Isluga). Especialmente al Gp Eugenio Muni por sus clases fugaces de Quechua, además de la entrevista a Mariano Mendoza en Quechua y el interés que ha mantenido a lo largo de los días en la investigación.

Por compartir los conocimientos vividos desde pequeño y la visita a su estancia, Eliseo Delgado Esquivel (especialista nativo de los felinos menores *Leopardus jacobita* y *Leopardus colocolo*) y las atenciones de su esposa Segundina Berna y hermano Bernabe Berna, en la Reserva de Fauna Andina Eduardo Avaroa (Bolivia) y zona de amortiguación.

De manera muy cercana y agradeciendo la confianza para abrirme las puertas de su hogar en Toconce, permitiéndome vivir la Limpia de Canales: Victoria Polonia Saire Panire y Félix Lovera Berna, también a su nieto Mauricio Lovera. Así como también en Río Grande, en las fiestas de San Santiago Apóstol y Limpia de Canales: Santiago Tito, Pascuala Anza, Felisa Anza y su nieto Luis Cruz (Río Grande – Calama).

La voluntad y energía de Cristian Zarzori por ayudarme a organizar el conversatorio en Putre: *El titi. Felino Sagrado. Usos Tradicionales y Conservación*, y el acompañamiento en el conversatorio del Parque Nacional Volcán Isluga a María José Harder Rodriguez y el Gp Albert Espinoza Rivas. Al Gp. Fernando Aravena de la Reserva los Flamencos por el interés en la Investigación.

En el Estado Plurinacional de Bolivia al Servicio Nacional de Áreas Protegidas de Bolivia (SERNAP) a cargo del Sr. Saúl Chavez Orosco, dependiente del Ministerio de Medio Ambiente y Agua (MMAyA); a los directores del Parque Nacional Sajama (PNS) Ing. Edwin Bustillos Burgoa; al Área Natural de Manejo Integrado Apolobamba (ANMI), Ing. Nelson Mayta Suxo; y a todo el cuerpo de protección de las mencionadas Áreas Protegidas. En especial al Lic. Franz Guzmán Soliz director de la Reserva Nacional de Fauna Andina "Eduardo Avaroa" (REA) por ser una gran persona, sabia y responsable que entrega su vida a la Conservación de la Naturaleza y los Pueblos Originarios, sin su ayuda esto no hubiera sido posible, igualmente a su esposa Kallawaya Máxima Mañueco por su apoyo en la investigación y lo compartido en La Paz.

En la República de Chile a la Corporación Nacional Forestal (CONAF) por la Autorización para realizar actividades de Investigación en el Sistema Nacional de Áreas Silvestres Protegidas del Estado, en cabeza de Andrés Meza Álvarez (Gerente de Áreas Silvestres Protegidas). Al Jefe de Oficina de Área del Parque Nacional Lauca, Reserva Nacional Salar de Surire: Arturo Gómez Mamani. Al administrador de la Reserva Nacional los Flamencos Roberto Cruz. De manera especial al Administrador Sebastián García Berner del PN Volcán Isluga por su interés y gran ayuda en llevar a cabo la investigación en el área, incluyendo el conversatorio con la comunidad en las instalaciones de CONAF- Enquelga.

Por el interés a los directores del museo Tiwanaku de La Paz Julio Ballivian; M. Isabel Moya Diaz de la Colección Boliviana de Fauna (MNHN - IE) y Cristian Becker Área de Arqueología del Museo de Historia Natural (Santiago de Chile).

Al responsable del *Titi taki* (camino del titi) quien volando hacia Punta Arenas me narró la magia del Altiplano y los felinos menores de altura, evidenciándome la necesidad de realizar un trabajo antropológico, Coordinador de la Alianza Gato Andino (AGA) para Chile, y compañero del Magíster: Nicolás Lagos. El apoyo de Lilian Villalba directora general de la AGA, central para la elaboración de la presente investigación.

A mi asesora Victoria Castro Rojas por su profundo conocimiento de los Pueblos Originarios Andinos y su compromiso por enseñar el respeto de sus filosofías, así también por su entrega en la elaboración del presente Trabajo con rigurosidad y cariño. Al patrocionio del Proyecto FONDECYT (2015) número 1151046 "Consumo integral de animales en la prehistoria del extremo norte de Chile: una perspectiva interdisciplinaria a través de diferentes líneas de evidencias (ca. 1000 a 1400 d.C.)", siendo su directora y co-guía de la investigación Daniela Valenzuela. También la lectora y consejera Claudia Cerda por sus certeras recomendaciones y apoyo. Al biólogo Jorge Mpodozis por sus conversaciones en el Postítulo de Biología del Conocer y la Comunicación Humana de la Universidad de Chile. Así como al Historiador Jorge Hidalgo.

A dos grandes "conspiradoras del camino" amantes del compartir con otros y "crecer junto con", Malú Saavedra López y María Alejandra Saavedra Peñalosa, por creer en la investigación y aportar directamente en sus reflexiones, la primera con sus acuarelas y el conocimiento adquirido en su caminar con Pueblos Originarios y la segunda que en su labor de Guardaparques construye día a día la conservación. Las dos grandes amistades conocidas en el *Titi taki* (*camino del titi*).

A los amigos que a pesar de la distancia continúan ahí, Claudia Andrea Escobar, Luisa Marulanda, Tatiana Giraldo, Érika Muñoz, Luisa Loaiza, Nicolás Duque, Jorge Ronderos, Fernando Cantor, en algún momento mis estudiantes María Paula Herrera y Juliana García, personas como ellas continúan inspirándome. Y nuevos amigos fuera de Colombia Carolina Carrasco, Guido Pichunmán, Najieb Anadab Zambrano, Inin Nita Amaru Sikuri (Martín), Amador Mamani, Andrés Prado, Tara, Gonzalo y María Cabello gran apoyo en Chile. Compañeros del Magíster: Valentina Cortés, Marlene Pizarro, Álvaro Cuevas. También los comentarios y gran cercanía del antropólogo Eduardo Leiva Pinto con quien desarrollé Conversandes en la Federación de Andinismo de Chile, reflexiones que sirvieron de marco a la presente investigación.

La comprensión y amor de mi familia que me acompaña sin importar lo lejos que me encuentre, sin ellos nada de esto sería posible: Mi madre María Josefa Jaramillo Jaramillo y mi padre

Hernando Giraldo Duque, también a mis hermanos Juan Pablo y Manuel, y a mis sobrinos Luna Camila y Matías.

A los Apus/Achachilas, Pachamama y Cochamama por inspirar y acompañar en los territorios, también a Awatiri. A las altas montañas y lagunas; a la madre-mar Pacífico en el Litoral de Isla Negra que me permitió inspirarme y escribir en el Litoral de los Poetas al lado de las caracolas de Neruda.

ÍNDICE

LISTA DE TABLAS 16

LISTA DE FIGURAS 16

RESUMEN 18

Palabras Clave 19

ABSTRACT 20

Keywords 20

PROEMIO 21

1. ETNOGRAFÍA Y METHODUS ‗EL CAMINO A SEGUIR' 29

Generalidades de las culturas Aymara, Lickan Antai (Atacameños) y Kallawaya 32

Aymara 32

Lickan antai (Atacameños) 34

Kallawaya 35

Áreas protegidas visitadas en el Trabajo de Campo 36

Reserva Nacional Los Flamencos y Zona de Influencia – República de Chile 36

Parque Nacional Lauca y Monumento Natural Salar de Surire – República de Chile 42

Parque Nacional Volcán Isluga – República de Chile 44

Reserva Nacional de Fauna Andina Eduardo Avaroa – Estado Plurinacional de Bolivia 45

Parque Nacional Sajama – Estado Plurinacional de Bolivia 49

Área Natural de Manejo Integrado Nacional Apolobamba – Estado Plurinacional de Bolivia 52

2. CORDILLERA DE LOS ANDES. ANDES CENTRALES Y ANDES CENTRO-SUR 55

Cordillera de los Andes 56

Clima Andes Centrales 58

Formación Vegetacional Región Estepa Altoandina 62

Usos tradicionales de las plantas en los Andes del Norte de Chile 65

Fauna del ecosistema Altoandino 66

3. A PROPÓSITO DE LAS DESCRIPCIONES BIOLÓGICAS Y LOS NOMBRES. *Leopardus jacobita* y *Leopardus colocolo* 70

Importancia ecosistémica de los felinos 71

Leopardus jacobita 74

Taxonomía 75

Descripción 76
Distribución y hábitat 78
Estado de conservación 79
Amenazas 80
Leopardus colocolo 83
Taxonomía 83
Descripción 85
Distribución y hábitat 87
Estado de conservación 88
Amenazas 90
Diferencias Gato Andino y Gato de las pampas 90
Nombres históricos y locales de las especies *Leopardus jacobita* y *Leopardus colocolo* 93
4. ARQUEOLOGÍA ANDES CENTRALES Y ANDES CENTRO-SUR. CHAVÍN Y TIWANAKU 97
Los conceptos de Área cultural – Área histórica 99
Andes centrales 103
Chavín 105
Andes centro-sur 111
Tiwanaku 118
5. FIGURA MÍTICA QHOA. REGISTRO ARQUEOLÓGICO 120
Mito del Qhoa 124
El Qhoa (caua) en el dibujo de Santa Cruz Pachacuti Yamqui 134
Otros relatos míticos 139
Acerca del nombre de titikaka y la leyenda de carbunclo 139
El felino que se convierte en sol 142
El felino en el registro arqueológico 143
Mensajeros de los dioses-padres 151
6. DIOSES-PADRES POSIBILITADORES DE LA VIDA. Felinos mensajeros de Apus y Achachilas 155
Dioses-padres espirituales del Agua y de la Tierra 156
Los Apus/Achachilas. Principales manifestaciones del Padre Espiritual del Agua 162
Illapa – T‘unupa: Padre Espiritual del Relámpago, el Trueno, el Rayo y Señor del fenómeno atmosférico en su conjunto. Dios-padre del Agua 168
De Illapa-T‘unupa a Tata Santiago 173

7. HACER LA COSTUMBRE: TRADICIONES CON TITI/USQULLU 182

Discursos ceremoniales con Titi/Usqullu 183

Curación de Agosto para personas y ganado. Marcos Apaza y Juan Vargas 187

Curación del rayo en la cumbre del Liwisipita. Petición de la licencia 188

Rituales con piel de Titi/Usqullu 189

Piel Taxidermizada 189

Mesas con pedazos de piel o pelos de Titi/Usqullu 192

Ritual para el incremento del ganado 197

Ofrecer una mesa para los animales: *uiwataki mesa loqaña.* Tschopik (1968) 202

K'illpa de la familia Álvarez Nina (26 de Febrero de 2007) 206

Ceremonia choquela 207

Canciones con Titi/Usqullu 208

Bailes con Titi/Usqullu 211

Llameritos 211

Pinquillada 212

Waka Thuqhuri o los toros danzantes 213

Otros felinos usados en prácticas rituales altoandinas 213

Puma concolor 214

Panthera onca 218

8. DE LAS DIFERENTES FORMAS DE HACER CIENCIA. ETNOCIENCIA Y ETNOZOOLOGÍA 220

Algunas disquisiciones teóricas 221

Etnociencia y Etnozoología 226

Los felinos de altura buenos para qué? Pensar, comer o relacionarse 230

Prohibiciones de caza en el marco de la tradición con Titi/Usqullu: ~~no~~ puedes tenerlo así por así no más" 231

9. CONSERVAR ESPECIES Y TRADICIONES. MÁS ALLÁ DEL EXTRACTIVISMO EN EL MARCO DE LA FILOSOFÍA ANDINA 238

Mesa ritual para fertilidad del dinero 240

La apropiación del Agua en el Altiplano. Chile. 244

La Naturaleza: ¿objetiva o construida? 250

10. CONVERSAR Y CONSERVAR EN LOS ANDES CENTRO-SUR 253

Ética Biocultural 257

Saberes para la ~~v~~ida diversa". Biodiversidad Cultural. Aprendizaje, conocimiento y comprensión de Realidades.....258

Diálogos de Saberes – Conocimientos Emergentes. Complementariedad entre saberes....260

Fortalecimiento de Autoridades Tradicionales.....260

Autonomías en el marco de los Territorios sagrados de los Pueblos Originarios 260

Principios de la ontología andina *Sumaj Kamaña, Sumaj Kausay*.....266

CONCLUSIONES.....267

BIBLIOGRAFÍA 272

ANEXOS 291

LISTA DE IMÁGENES

Imagen 1. Entrevistas a Honorio Bartolo Yeri y Victoria Polonia Saire Panire en el Poblado de Toconce – Chile. Fuente: Malú Saavedra López 2014. Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014-2015 40

Imagen 2. *Leopardus jacobita*. Agosto 28 de 2015. Aledaño a la Reserva Nacional Los Flamencos. Cooperación técnica AGA Chile y CONAF. 42

Imagen 3: Cecilia Calisayo Calle. Pastora Surire camino hacia Mulluri. (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014 - 2015). Fuente: Mapas de referencia en Acuarela (Anexos). Malú Saavedra López (2015) 43

Imagen 4. Piel de Titi/ Usqullu. Awatiri Mallku/Suinave (¿?). Parque Nacional Volcán Isluga República de Chile. Fuente: (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014 - 2015) 44

Imagen 5. Roquedal Laguna Khastor. Se pueden apreciar letrinas de felinos menores de altura. Fuente: (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014 - 2015)..... 48

Imagen 6. Eliseo Delgado Esquivel experto nativo de los felinos de altura. Reserva Nacional de Fauna Andina Eduardo Avaroa. Estado Plurinacional de Bolivia (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014 - 2015)..... 48

Imagen 7. Wayño y k'illpa Parque Nacional Sajama. Sinforiano Mamani Mollo. (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014-2015)..... 50

Imagen 8. La piel de los felinos menores de altura se usa como *wist'alla* en la marca del ganado ~~se~~ saca un pedacito de la oreja y se lo guarda sagradamente, tradicionalmente se lo guarda en cada *k'illpa* (…) para guardar el ánimo, alma: *ajayu*, en la oreja (el doblez) tiene el corralcito del ganado, nuestros padres hacían con más ceremonia, con más delicadeza, con más fé, con la modernidad ya no se hace así". Gumercindo Mamani Willca. (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014-2015)..... 51

Imagen 9. Entrevista Radio Parque Nacional Sajama (99.9). Guardaparque Javier Mamani Choque. (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014 2015) 52

Imagen 10. Máximo Pai. Médico Kallawaya. Área Natural de Manejo Integrado Nacional - Apolobamba. Estado Plurinacional de Bolivia. (Natalia Giraldo Jaramillo, 2014 - 2015)..... 53

Imagen 11. Mariano Mendoza. Originario del Pueblo de Curva. Entrevista realizada en lengua Quechua por el Gp. Originario Eugenio Muni Challco (Kallawaya Ayllu Amarete). Área Natural de Manejo Integrado Nacional - Apolobamba. Estado Plurinacional de Bolivia. (Natalia Giraldo Jaramillo, 2014 - 2015) 54

Imagen 12: Altas montañas de la Cordillera Andina. Montañas Parinacota y Pomerape (Chile), Volcán Nevado del Ruíz (Kumanday) (Cordillera Central – Colombia), Volcán Ojos del Salado (Chile), Montaña Aconcagua (Argentina). Fuente: Giraldo Jaramillo N y para Ojos del Salado Saavedra A. 55

Imagen 13. Cumbre del Nevado del Ruiz o Kumanday (5331 msnm) Colombia. Es evidente la actividad volcánica de la Cordillera Andina en la mayoría de su extensión. Fuente: Giraldo Jaramillo N. 2010..... 56

Imagen 14. Imagen: Aconcagua (6961 msnm) Argentina. Mayor altura de la Cordillera de los Andes. Fuente: Giraldo Jaramillo N. (2015) 57

Imagen 15. Volcán Ojos del Salado (6893 msnm). Fuente: María Alejandra Saavedra. 57

Imagen 16. Parinacota (6342 msnm) y Pomerape (6282) – Chile. Altiplano habitado originalmente por el Pueblo Originario Aymara. Fuente: (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014-2015) 58

Imagen 17. ~~I~~nvierno Boliviano". Salar de Surire – Chile. Fuente: (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014 - 2015) 59

Imagen 18. Pajonales altiplánicos dominados por gramíneas perennes, las pajas o icchus, principalmente géneros *Festuca, Stipa, Deyeuxia*. Parque Nacional Sajama. Fuente: (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014-2015)..... 62

Imagen 19. ~~ll~~aretales" característicos por la dominancia de especies pulvinadas (en forma de cojín) como la llareta (*Azorella compacta)*. En épocas precedentes fue muy explotada con fines energéticos (combustible). Fuente: (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014-2015)..... 63

Imagen 20. Queñoal q'erunpujo (hoyada con queñoa). Entrevista Guardaparques Félix Choque, hábitat del gato andino. Parque Nacional Sajama. (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014-2015)..... 64

Imagen 21. Bofedal (*hoqo*) o formación de tundra altiplánica, es un valioso recurso forrajero y el más importante proveedor de plantas comestibles. Parque Nacional Natural Sajama – Bolivia. Fuente: (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014-2015)..... 65

Imagen 22. Sector *Leoniq'iña* (dormidero de Puma) 4363 msnm. ~~S~~e escucha que siempre ha transitado el puma y es hábitat de titi, en la parte izquierda en la cueva se ven fecas de felino. Alrededor abunda la vizcacha. Se encuentra cerca al río Tomarapi". Guardaparques Féliz Choque Parque Nacional Sajama. 68

Imagen 23. Roquedal con heces de felinos menores 3300 msnm. Área Nacional Natural de Manejo Integrado Apolobamba. Estado Plurinacional de Bolivia. En el mes de Septiembre del año 2014 en épocas de la cosecha de maíz la esposa del Guardaparque Jhonny Quispe ve dos gatos silvestres en esta cueva. Eugenio Muni Challco (Guardaparque Kallawaya. Ayllu Amarete) muestra las fecas de felinos menores mientras referencia que este tipo de gatos silvestres se encuentran en lugares ocultos. Dice: Hay dos tipos de estos gatos uno romano y otro con manchones. Al lado derecho se pueden ver huesos humanos, pertenecen a tumbas arqueológicas llamadas por los indígenas *chullpares*. Las características de estos lugares físicos son muy importantes para comprender el lugar que tienen estos felinos en la filosofía andina (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014 - 2015). 69

Imagen 24. Vaso-kero: felino. Cultura Aguada (Noroeste Argentino, 700 al 1000 d.C). Colección Museo Arqueológico Reverendo Padre Gustavo Le Paige S.J., San Pedro de Atacama Chile. Exhibición los sueños del jaguar: Imágenes de la puna y selva argentina. 70

Imagen 25. *Leopardus jacobita*. Salar de Surire – Chile. Fuente: Jim Sanderson 74

Imagen 26. *Leopardus jacobita*. Localidad Collacagua. Region de Tarapacá. República de Chile.. 4100 msnm. Fuente: Nicolás Lagos (2015). 74

Imagen 27. Gato Andino (*Leopardus jacobita*). Autor: Daniel Cossios ©. Fuente: (Cossios, s. f.)..... 76

Imagen 28. Colección Boliviana de Fauna (CBF) (Museo Nacional de Historia Natural e Instituto de Ecología de la Universidad Mayor de San Andrés). La Paz – Bolivia. (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014-2015) 77

Imagen 29. Colección del Museo de Historia Natural (Santiago de Chile) clasificado como *Leopardus jacobita*. Probablemente por las formas de las manchas en la piel sea un individuo juvenil. (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014-2015) 78

Imagen 30. *Leopardus colocolo*. Región de Antofagasta - Chile. Fuente: Nicolás Melo. 83

Imagen 31. Pieles taxidermizadas de Leopardus colocolo. Museo Nacional de Historia Natural. Chile. Fuente: (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014-2015) 85

Imagen 32. Gato de las pampas (*Leopardus colocolo*). Autor: Daniel Cossios ©. Fuente: (Cossios, s. f.). 86

Imagen 33: Colección Boliviana de Fauna (CBF) (Museo Nacional de Historia Natural e Instituto de Ecología de la Universidad Mayor de San Andrés). La Paz – Bolivia. (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014-2015) 87

Imagen 34. Colección Boliviana de Fauna (CBF) (Museo Nacional de Historia Natural e Instituto de Ecología de la Universidad Mayor de San Andrés). La Paz – Bolivia. (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014-2015) 92

Imagen 35. Pieles de *Leopardus jacobita* y *Leopardus colocolo*. Colección Boliviana de Fauna (CBF) (Museo Nacional de Historia Natural e Instituto de Ecología de la Universidad Mayor de San Andrés). La Paz – Bolivia. (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014-2015) 93

Imagen 36. *El Lanzón* (Gran Imagen o Dios Sonriente, en el siglo XIX llamado también *La Huanca*), considerado como uno de los más antiguos e importantes seres sobrenaturales adorados en Chavín el cual parece haber permanecido *in situ*. 107

Imagen 37. Obelisco Tello –Junto a este pueblo de Chavín hay un gran edificio de piedras muy labradas de notable grandeza; era guaca y santuario de los mas famosos de los gentiles, como entre nosotros Roma y Jerusalén a donde venían los indios a ofrecer y hacer sus sacrificios". Museo Nacional de Arqueología, antropología e Historia del Perú- Lima. Fuente: Izq: (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014 - 2015). 108

Imagen 38. Toma el nombre del viajero italiano Antonio Raimondi, quien la descubrió en 1874 en la vivienda de un campesino del pueblo de Chavín de Huántar en el Callejón de Conchucos, Áncash. Es una estela de granito en la que se ha esculpido la imagen de laposible deidad mayor del llamado Templo Nuevo de Chavín de Huántar (1500 – 500 a.P.). Representa la figura de un personaje que porta dos báculos y atributos de serpientes y fauces felínicas estilizadas. Este personaje conocido como el Dios de los Báculos, ocupa la tercera parte de la superficie total de la estela; el resto de la misma está conformado por la compleja representación del cabello o tocado. Al interior del diseño se incluyen diversas metáforas iconográficas como la representación de serpientes en lugar de cabellos. Fuente: izq. Museo Nacional de Arqueología, antropología e Historia del Perú- Lima. Fuente: Der: (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014 - 2015). der. Versión vectorizada de la estela de Raimondi basada en la ilustración original de Antonio Raimondi (creative commons (cc)). 109

Imagen 39. Dos representaciones de qhoas, o acólitos del Dios del Agua. El de la figura superior corresponde a un Qhoa que luce hocico de felino, pero al que le fue adherido un pico de ave; adviértase la presencia de alas (Tiahuanaco- Huari / Dib. D. Menzel). La otra figura representa a un Qhoa o felino volador desplazándose por los aires, como todavía es concebido de relatos míticos. Los motivos asociados podrían aludir al agua en su forma de gotas de lluvia (Dib. tomado de un recipiente Tiahuanaco-Huari). Fuente: (Kauffmann Doig, 2011b, p. 282) 123

Imagen 40. Escena de acoplamiento entre un sapo hembra, o mujer-sapo, y un felino, de cuyos flancos brotan yucas y otras plantas cultivables. –Los mitos y tradiciones, conservados hasta nuestros días, indican, más bien, que el sapo se identifica simbólicamente con la tierra, las plantas y el culto a la Pachamama, mientras que el felino lo hacía con los fenómenos atmosféricos y con el mítico señor de estos"(Mariscotti de Görlitz, 1978, p. 241). Vasija modelada de arcilla rojiza, con restos de engobe

amarillento y asa esribo. Altura 24 cm, long:20 cm, anch:10 cm. Religionskundliche Sammlung, No 1873-Bz 6 (Marburg/Lahn, Alemania) (Mariscotti de Görlitz, 1978 lám IX, a - b) 130

Imagen 41. Según Kauffmann ―El gato montés *Oreilurus jacobita* aunque desciende con frecuencia a las zonas bajas de los valles, su hábitat por excelencia son las zonas alto andinas. Es conocido también con el nombre de Qhoa, Oskhollo, Titi más otras denominaciones. (Dib. Walter Wust)" (Kauffmann Doig, 2011a, p. 239). En el dibujo nótese las manchas redondeadas del felino y la forma de la cola más semejante al *Leopardus colocolo*. 131

Imagen 42. Gonzalo Porto Casilla. Guardaparque Área de Manejo Integrado Apolobamba. Fuente: (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014-2015) 134

Imagen 43. Dibujo hecho por el curaca del Collasuyo Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui de Salcamaygua de nombre indígena Pacha Kuti Yamki Salqa Maywa diseño que –según él- habría existido antes de la llegada del evangelio al Reino del Perú en la pared principal del Coricancha. (Pachacuti Yamqui, 1879, p. 257) 135

Imagen 44. Altar mayor en el templo de Coricancha según Pachacuti. Abajo detalles del dios *Illapa* y el felino *qoa*. Fuente: Giraldo Jaramillo 2015 modificado de de (Pachacuti Yamqui, 1879, p. 257) 137

Imagen 45. Titi Fotografía del texto Memorias del Titikaka. Cosmovisión y leyenda del Lago Sagrado. (Yapu Gutiérrez, 2001, p. 54) 140

Imagen 46. Nevado Sajama. Mayor altura de Bolivia. Fuente: (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014-2015)..... 141

Imagen 47. Felino solar. Fuente (Choque Porras, 2009, p. 41). Cortesía Museo Nacional del Indio Americano. *Smithsonian Institution* [034875]. 143

Imagen 48. ―Alegorías con la serpiente de lluvias, el felino y la luna". (Colección Ugarriza Trujillo). Fuente: (Carrión Cachot, 1959, p. 31). 147

Imagen 49. Pieza de alfarería Huaura. (Colección Karell, Sp. k/286, Museo Magdalena). ―La serpiente y el Dios de la Tempestad (izq.); y el felino ejecutor de los sacrificios (der.). (Carrión Cachot, 1959, p. 35) . 148

Imagen 50. Escena de sacrificio de una llama ante el Dios de la Fertilidad, que porta cetros fitomorfos. Ejemplar 8: Vasija de factura rústica del Museo Nacional de Antropología y Arqueología. Fig 21. (esp.1/1172), en la que están condensadas importantes pensamientos religiosos que orientan sobre la significación de otros cuadros parciales. Fuente: (Carrión Cachot, 1959, p. 40). 149

Imagen 51. Felinos míticos con apéndices bucales. El personaje anterior der. Izq lector, es un agente de los dioses que figura en muchas escenas de cerámica estampada, encargada de recoger víctimas. Muestra lo que puede ser un perro o gato antropomorfizado, ya que en otros modelos estos animales son los únicos que presentan la lengua proyectada hacia afuera a manera de apéndice bucal. (Carrión Cachot, 1959, p. 41) 150

Imagen 52 La deidad bajo el arco del cielo circundada por signos calendáricos (izq.); y pareja de felinos rodeados de cabeza decapitadas de llamas. (Carrión Cachot, 1959, p. 44) 151

Imagen 53. Ser supremo con sus agentes zoomorfos y la serpiente bicéfala, simbólica de su poder pluvífero. (Esp. M/533 Museo Magdalena). Forma una trilogía con dos felinos, y a su lado se ven varios monos en actitudes grotescas, aves y conchas marinas. (Carrión Cachot, 1959, p. 47) 152

Imagen 54. El Dios Solar o Ser Supremo rodeado de diversos animales míticos. Sobre la cintura lleva el anda en la que es transportado. Museo Trujillo. (Carrión Cachot, 1959, p. 52) 152

Imagen 55. Trilogía de la Deidad Solar, rodeado de diversos animales míticos. (Motivo semejante a las trilogías de Huaylas). Museo de Magdalena. (Carrión Cachot, 1959, p. 53) 153

Imagen 56. Trilogías del Dios Solar o Dios de la Fertilidad custodiado por felinos (1-1162, Museo de Universidad de San Marcos). (Carrión Cachot, 1959, p. 54) 153

Imagen 57. Trilogías que adornan dos vasijas Casma. Vasija del Museo de Berlín Baessler, Tafel 75, fig. 274; y colección Sáenz Méjico, ―Perú" p.169) (Carrión Cachot, 1959, p. 54) 154

Imagen 58. El emblema elemental de la Diosa Tierra o Pachamama en forma de escalones (=terrazas de cultivo o andenes). Su multiplicación daba lugar a nuevos valores simbólicos: el Ushno (o Ushnu) y la Chacana (Federico Kauffmann Doig 2001f). Fuente: (Kauffmann Doig, 2011c, p. 293) 159

Imagen 59. El Ushno como símbolo de la Pachamama sobre el que se posa el Dios del Agua a modo de trono (Personaje central de la ―Portada del sol" de Tiahuanaco). Nótese en el símbolo Ushno el motivo que al parecer alude al útero de la Pachamama. Al costado, un dibujo de Guaman Poma (ca. 1600) en el que Manco Inca aparece sentado sobre un Ushno occidentalizado. Como se sabe a los soberanos del Incario se les atribuía carácter divino, representaban a la divinidad de la más alta jerarquía (una especie del Dios del Agua), la que en este caso toma asiento sobre la Pachamama y acaso corresponda a una alusión a una montaña sagrada o Apu. Fuente: (Kauffmann Doig, 2011c, p. 293) 160

Imagen 60. Variantes del emblema agua que toma la figura de una cresta de ola y del motivo alusivo a la tierra retratada en forma de una geoescultura que evoca las terrazas de cultivo o andenes. Las mismas son fáciles de identificar, teniendo presente que los dos emblemas están retratados en forma totalmente naturalista en un recipiente moche (Kauffmann Doig, 1990, v. 2, p. 209, Fig. 4) que conforma una especie de ―Piedra Rosetta". La iconografía peruana repite estos símbolos incesantemente, con modalidades y variantes infinitas. Si se parte del recipiente moche mencionado, es muy fácil inventariarlos. Dada su frecuencia, recopilarlos podría dar lugar a un denso volumen que solo registraría las variaciones de estos símbolos y permitiría contabilizarlos. Su frecuencia y el significado que encierran para la comprensión de la cosmovisión peruana ancestral, han sido decodificados por el autor desde hace cerca de veinte años. En efecto, el más abundante de ambos emblemas y sus modalidades infinitas, le han permitido llegar a la conclusión de que eran plasmados para atraer el agua vivificante, con la finalidad de que los campos de cultivo quedaran fecundados. Este procedimiento mágico-religioso se realizaba con la esperanza de que los fenómenos de El Niño y La Niña, que golpean con rudeza esta parte del mundo, no generasen anomalías como sequías prolongadas o en su defecto lluvias torrenciales que atentan también contra la producción de alimentos (Kauffmann Doig, 1987, 1991, 1996, 1999, 2001d, etc.). (Kauffmann Doig, 2011c, p. 287) 161

Imagen 61. El Dios del Agua confundido con las cimas de las montañas o apus. Obsérvese las crestas de los cerros, en forma de aristas. El personaje porta cabezas decapitadas, que deben interpretarse en el marco de los sacrificios humanos que exigía (Cerámica escultórica Moche / Colección Figueroa, Chepén). Fuente: (Kauffmann Doig, 2011c, p. 278). Es de resaltar la cabeza del felino en el tocado y los caninos. 165

Imagen 62. ―El Dios del Agua en esta escena parado sobre la Diosa Tierra, representada en forma de un paisaje dotado de terrazas de cultivo. El personaje vierte lágrimas. Éstas aluden a la lluvia, sobre la que ejerce dominio absoluto en su condición del Dios del Agua. Nótese cómo de la cabeza irradian testas de qhoas (felinos voladores, acólitos del Dios del Agua); así como también uno de los emblemas utilizadas para aludir al agua en forma de una pluma, que en cuya punta parece posarse una gota de agua (Escena central / Portada del Sol, Tiahuanaco)" Fuente. (Kauffmann Doig, 2011c, p. 279). 166

Imagen 63. Portada del Sol Tiwanaku. Rostro de la deidad-padre. Sus ojos tienen representaciones de felinos. Fuente: (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014-2015) 167

Imagen 64. Virgen con *illas* de animales a sus pies. Iglesia de Tomarapi. Parque Nacional Sajama (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014-2015) 173

Imagen 65. Tata Santiago del Poblado de Toconce (Chile) montado en su caballo visita en Ayquina a la Virgen del mismo nombre en su fiesta anual. (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014 - 2015) 173

Imagen 66. El apóstol Santiago en la defensa de Santiago de la Nueva Extremadura. Fuente: (De Ovalle, 1888). 176

Imagen 67. Santiago y Santiago Aurora. En la fotografía de abajo se ven claramente las ofrendas. Para este caso el dinero se ve puesto en las patas delanteras del caballo. Santiago de Río Grande Región de Antofagasta Chile. Fiesta de San Santiago 25 de Julio/2014. (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014-2015). 180

Imagen 68. ―El Dios del Agua fue suplantado durante el proceso de evangelización por el Apóstol Santiago. Los mitos españoles lo concebían montado sobre su caballo y desplazándose por entre las

nubes; esto es, al igual que los emisarios del Dios del Agua conocidos con el nombre de qhoas, oscollos, etc., que todavía son recordados en mitos vigentes" Fuente: (Kauffmann Doig, 2011b, p. 291). 181

Imagen 69. Bolsa para enteógenos con cabeza de felino. No se conoce la especie ni la datación. ~~M~~uy probablemente de los períodos tardíos prehispánicos, ca. 850 a 1530 d.c" (Comunicación personal Castro V.). Colección Museo Nacional de Historia Natural de Chile. Sección Antropología. Sitio Toconce (Río Loa). Tipo de sitio: Cementerio. Colección Guillermo Künsemüler (1959). No 14927. 183

Imagen 70. Cuadro Oscollo, titi misi. El gato de los lugares sagrados. Fuente: (Rösing, 1995b)..... 184

Imagen 71. Disposición de la mesa ceremonial para el rito del incremento del ganado. Fuente: Fig 9. (Tschopik, 1968, p. 311)..... 204

Imagen 72. Ofrecer una mesa para los animales: uiwataki mesa loqaña. Fuente (Tschopik, 19). 205

Imagen 73. Garra de Puma. *Puma ampara*. (Tschopik, 1968, p. 233) 208

Imagen 74. Canción Awatiri Mallku (Canto a la Deidad). Recopilada en Cancosa 1979. (Mamani, 1996, p. 241)..... 208

Imagen 75. Músico con piel de *Leopardus colocolo*. Mario Escobar Arancibia. Pinquillada Ochojchi. Prov. Charcas. Norte Potosí. XXIII Anata Andina (Oruro-Bolivia). Fuente: N. Giraldo y A. Saavedra (2015). .. 212

Imagen 76. Ayllu Phanacachi. Gobierno Autónomo Municipal de Chayanta. Norte de Potosí. XXIII Anata Andina (Oruro-Bolivia). Fuente: N. Giraldo y A. Saavedra (2015). 214

Imagen 77. Piel de puma usada como tocado. Registro arqueológico Museo Universidad de Tarapaca San Miguel de Azapa. Sala San Miguel de Azapa. 215

Imagen 78. Llama atacada por Puma. Parque Nacional Sajama. (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014 - 2015) 216

Imagen 79. Petroglifo en el lugar de Hierbas Buenas. Santiago de Río Grande. Región de Antofagasta-Chile. (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014-2015)..... 230

Imagen 80. Lidia Paniri Terán. Sembrando maíz en su chacra. Después del pago a la Pachamama. Caspana – Chile. Agosto 2014. 238

Imagen 81. Conversatorio *El titi. Felino Sagrado. Usos tradicionales y Conservación.* Putre-Chile. 2015. (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014 -2015)..... 253

LISTA DE MAPAS

Mapa 1. Izq. Trabajo de Campo 2014-2015. Der. Mapa físico del Territorio de Estudio. Museos, Poblados y Áreas Silvestres Protegidas. Izq. Elaboró Natalia Giraldo J y Nicolás Lagos. Der. Esquema con los principales lugares de Trabajo de Campo. Elaboró Natalia Giarldo J. Fuente: Modificado de (Gallardo, Castro, & Miranda, 1990b). 31

Mapa 2. Distribución actual del gato andino (*Leopardus jacobita*) (2015). Fuente: Modificado de Archivo AGA (2015). 79

Mapa 3. Distribución *Leopardus colocolo*. Fuente: (Pereira et al., 2008) 88

Mapa 4. Andes Centrales. Fuente: (Lumbreras, 1981, p. 68)..... 104

Mapa 5. Andes centro-sur. Fuente: (Lumbreras, 1981, p. 76). 111

Mapa 6. Territorio y Comunidades Aymaras y Faenas de la Gran Minería. Región Arica – Parinacota y Región de Tarapacá. Fuente: (Yáñez Fuenzalida & Molina Otárola, 2008, p. 52) 248

Mapa 7. Territorio comunidades Quechuas, Atacameñas y Faenas de la Gran Minería – Región de Antofagasta. Fuente: (Yáñez Fuenzalida & Molina Otárola, 2008, p. 61)..... 249

LISTA DE TABLAS

Tabla 1. Entrevistas gato andino Reserva Nacional los Flamencos y Áreas de influencia 38

Tabla 2. Flora y fauna en los distritos chilenos de Caspana, Toconce, Ayquina y Cupo, clasificados por altitud. 66

Tabla 3. Taxonomía *Leopardus jacobita*. 75

Tabla 4. Grado de amenaza de la especie según evaluaciones en publicaciones anteriores de la UICN. 80

Tabla 5. Clasificación de las amenazas directas e indirectas que afectan al gato andino y algunas posibles intervenciones para minimizar su impacto 81

Tabla 6. Clasificación de las amenazas directas que afectan al gato andino. En donde 1= Mayor grado de amenaza y 6= Menor grado de amenaza. 82

Tabla 7. Taxonomía Leopardus colocolo. 84

Tabla 8. Estado de conservación *Leopardus colocolo* 89

Tabla 9. Cómo diferenciar un gato andino de un gato de pajonal: OBSERVACIONES DIRECTAS..... 91

Tabla 10. Nombres locales de las especies Gato andino y Gato de las pampas. 96

Tabla 11 Elementos básicos para la elaboración de la mesa de la ofrenda 241

Tabla 12. Faenas de la Gran Minería que inciden en Territorios Indígenas. 246

LISTA DE FIGURAS

Figura 1. Distribución latitudinal y altitudinal de la vegetación chilena en la vertiente occidental andina (grados de latitud y altitud en miles de metros en los ejes x e y, respectivamente. En la zonación andina de la vegetación del Norte Grande de Chile (18-22º S) se observa el angostamiento y ascenso altitudinal que experimentan los pisos de vegetación (Prepuneño y Puneño, en colores naranjas; y Altoandino y Subnival, café), en concordancia con la penetración del Desierto de Atacama (amarillo) en los Andes, una consecuencia de la disminución de las lluvias de verano en sentido NW-SE. Fuente: Modificado de (Villagrán M. & Castro R., 2004, p. 23 tomado de Schmitüsen, 1956). 61

Figura 2. Taxonomía del gato andino según la Sistemática Molecular y Clasificación revisada de la familia *Felidae* (*Mammalia, Carnívoros*). Familia *Felidae.* Subfamilia *Felinae.* Tribu *Leopardini.* Género *Leopardus.* Fuente: (Eizirik, Johnson, & O´Brien, s. f.) 76

Figura 3. Estructura del *Coricancha Pachayachachicpac Uacin* (casa que enseña lo que es el mundo) a partir de su contenido e indicación de la fuente. (Brechetti, 2003, p. 85) 136

Figura 4. Escena de t'inka oficial, ceremonia por la que se imploraba al Dios del Agua (Illapa/Qhoa/Apu), para que desatara tempestades (agua) que permitieran a la Diosa Tierra (Pachamama) ofrendar buenas cosechas, y asegurar con ello el sustento necesario a la existencia (Kauffmann Doig 1989). En estos grandes tincamientos' se libabab con los poderes sobrenaturales. Nótese entre otros elementos iconográficos: las gotas de agua que hinchan el río, al planeta venus simbolizado por un disco central rodeado de otros menores (K.D), al labrador junto a una acequia, a los personajes brindando con los apu(s) aqha o chicha en quero(s) o vasos ceremoniales, al soplador de *strombus* o pututero (instrumento inmerso en la pluviomagia), y a la dama vinculada con la preparación y el servir de la bebida que es simbolizada por un gran cántaro en forma de aríbalo. La presencia del Sol es parte del paisaje y no se contradice con la presencia de la lluvia representada en forma de gotas. (Museo de indias, Madrid) (Kauffmann Doig, 1992, p. 35) 145

Figura 5. Escena Moche, de pluviomagia ejercida por un chamán que implora bajo el arco iris. Consideramos que motivos discoidales como los presentes aluden al agua en su forma de gotas de lluvia; están presentes en prácticamente toda la iconografía andina y aún en la que se proyecta en la etapa colonial temprana y que aparece representada en queros (Kauffmann Doig, 1989). En el examen

de la escena aquí escogida, nótese como el chamán figura asociado a una bolsa de coca en la que asoma un calero. Adicionalmente, el personaje porta lo que parecerían ser los míticos qhoa(s), aunque en el presente caso sacrificados: es decir seres sobrenaturales tenidos como felinos con aptitud voladora y a los que se vinculaba estrechamente a las tempestades oferentes del agua imprescindible a la producción de alimentos (Kauffmann Doig, 1989)". Fuente: (Kauffmann Doig, 1992, p. 27). 145

Figura 6. Escena simbólica que retrata a una pareja de alta jerarquía en medio de la lluvia, la misma que es representada mediante discoidales menudos. Los personajes posan debajo de un arcoíris, que nace de la cabeza de qhoas. Sobre las testas que los qhoas son perceptibles copos de neblina, que aluden a la humedad que permite la germinación de plantas. La escena va representada sobre un quero, aunque de factura nativa elaborado después de la Conquista, probablemente en el siglo XVI. El arte de la pintura llegada allende el Océano, permitió que fueran plasmadas en las paredes de algunos queros escenas relacionadas a aspectos mágico religiosos del Incario y de las que de otro modo no se tendría noticia (De un quero de la Colección Ludwig, que conserva el Rautenstrauch-Joest-Museum de Colonia / Dib. Ingeborg Bolz). 146

Figura 7. Categorías de entes en el contexto ritual del ganado (Mamani, 1996, p. 223) 199

Figura 8. Etnotaxonomía de animales andinos. (Grebe, 1989, p. 36) 201

RESUMEN

Se evidencia en el contexto de la revalorización cultural, cómo la sacralidad del gato andino (*Leopardus jacobita*) y el gato de las pampas (*Leopardus colocolo*) en la filosofía de los pueblos originarios de los Andes centro-sur puede relacionarse con la conservación de estas especies. Se describe el ecosistema y las características biológicas de los felinos. Desde allí se narra la ~~"~~historia larga": dominio relacional entre estos animales y los Pueblos Originarios Altiplánicos (Aymara, Kallawaya, Lickan Antai y Quechua), quienes los han considerado como sagrados. Evidenciado esto en narraciones míticas y actos rituales: mito del Qhoa y uso de pieles en diferentes rituales (p. ej. *wayño* (floreo) y *K'illpa* (marcamiento de ganado)), así como bailes y canciones. Además representaciones de felinos en registros arqueológicos y crónicas de indias. Parte del conocimiento se recopiló en Trabajo de Campo realizado en siete Áreas Protegidas (Chile y Bolivia).

Se proponen estrategias de conservación: Ética Biocultural; Saberes para la ~~"~~vida diversa". Biodiversidad Cultural. Aprendizaje, conocimiento y comprensión de Realidades; Diálogos de Saberes – Conocimientos Emergentes. Complementariedad entre saberes; Fortalecimiento de Autoridades Tradicionales; Autonomías en el marco de los Territorios sagrados de los Pueblos Originarios; Principios de la ontología andina *Sumaj Kamaña*, *Sumaj Kausay*. Inspiradas en lo que el antropólogo Arturo Escobar nombra como la necesidad de un cambio ontológico.

La propuesta fundamental es la *conversación* respetuosa y empática en la horizontalidad pero sin borrar las relaciones asimétricas de poder de los agentes que se encuentran en el acto de conversar, producto de la historia de los grupos humanos y las historias particulares de quienes conversan. Consciencia histórica fundamental para llevar a cabo diálogos reales, abiertos y contextualizados desde los que emerjan los ~~"~~caminos a seguir" (*methodus*) para lograr objetivos en común, como es la conservación de los felinos menores de altura.

CONSERVAR Y CONVERSAR EN LOS ANDES CENTRO-SUR, invita a entablar diálogos respetuosos con otras tradiciones diferentes a la occidental. Develando cómo los principios de la sacralidad andina pueden inspirar acciones en las que el respeto a la Naturaleza sea el eje fundamental para el Vivir Bien de las comunidades humanas, contribuyendo a superar los grandes impactos al ecosistema del Altiplano y por ende las amenazas antrópicas a la supervivencia de los felinos: *Leopardus jacobita* y *Leopardus colocolo*.

Palabras Clave

Gato Andino, Gato de las Pampas, Sacralidad, Conservación, Conversación

ABSTRACT

It is evident in the context of cultural appreciation, how the sacredness of the Andean cat (*Leopardus Jacobite*) and pampas cat (*Leopardus colocolo*) in the philosophy of the original peoples of the south-central Andes may be related to the conservation of these species. The ecosystem and biological characteristics of felines is described. From there the "long history" is told: the relational domain between those species and Altiplano Native Peoples (Aymara, Kallawaya, Lickan Antai and Quechua) who have regarded them as sacred. Demonstrated this in mythical narratives and ritual acts: Qhoa myth and use of fur in different rituals (e.g *wayño* (flourish) and *k'illpa* (livestock tagging)), as well as dances and songs. Also shown in the representations of felines in archaeological records and indian chronicles. Part of the knowledge is collected in fieldwork in seven Protected Areas (Chile and Bolivia).

Conservation strategies are proposed: Ethics Biocultural; Knowledge for the "diverse life". Cultural biodiversity. Learning, knowledge and understanding of realities; Dialogues of Knowledge - Emerging Knowledge. Complementarity among knowledges; Traditional authorities strengthening; Autonomy within the sacred territories of Indigenous Peoples; Andean ontology principles Sumaj Kamana, Sumaj Kausay. Inspired by what anthropologist Arturo Escobar named as the need for an ontological change.

The basic proposal is respectful, empathetic and horizontal conversation but without deleting asymmetrical relations of power from the agents that are in the act of talking, a product of history of human groups and individual stories of those who talk. It is historical consciousness is essential to carry out real, dialogues as well as open and contextualized from which emerge the "ways forward" (*methodus*) to achieve common goals, such as the conservation of minor felines of height habitat.

CONSERVE AND CONVERSE IN SOUTH-CENTRAL ANDES, invited to engage in respectful dialogue with other different western traditions. Revealing how the principles of the Andean sacredness may inspire actions that respect for nature as the principal cornerstone for the ~~"~~good living" of human communities, helping to overcome the major ecosystem impacts of the Altiplano and therefore threats anthropogenic survival of cats: *Leopardus Jacobite* and *Leopardus colocolo*.

Keywords

Andean cat, Pampas cat, Sacredness, Conservation, Conversation

PROEMIO

La Desertificación avanza[1]

> Todo conocer es un hacer por el que conoce, es decir, que todo conocer depende de la estructura del que conoce
> (Maturana H. y Varela F.; 1994:19)

Dar comienzo a este escrito no es tarea sencilla con los años se ha aprendido que el silencio es el centro de la potencialidad-creación, así también la ~~h~~oja en blanco". Después de la Publicación del primer libro ~~C~~AMINO EN ESPIRAL. YO'SA ING~~U~~N~~U~~: Territorio Sagrado y Autoridades Tradicionales en la comunidad indígena Ik~~u~~ (Arhuaco) de la Sierra Nevada de Santa Marta. Colombia" (Giraldo Jaramillo, 2014a)[2]. La investigación que el lector tiene en sus manos es la continuidad – cambio y reflexión de algunos de los planteamientos que en él aparecen y es transversalizada tanto por la formación académica como por conocimientos compartidos con los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta y los Kamëntsá (Colombia). En está ocasión enriquecidos por los Aymara, Kalllawaya y Lickan Antai de los países de Chile y Bolivia.

Paralelo a los cursos del *Magíster en Áreas Silvestres y Conservación de la Naturaleza* se realizó el Curso de Especialización de Postítulo en *Biología del Conocer y de la Comunicación Humana* de la Facultad de Ciencias de la Universidad de Chile, que tiene como centro la propuesta científica de los biólogos Humberto Maturana Romesín (1928 -) y Francisco Varela (1946 - 2001). Se realizó con el docente Jorge Mpodozis, Elisa Sentis y su equipo de trabajo en el Laboratorio de la Facultad de Ciencias: *El Rayo*. Desde la biología se analizó el aspecto constructivista y subjetivo de la realidad: ~~t~~odo lo dicho es dicho por alguien"; la importancia del observador el origen de él y del lenguaje (*lenguajear)* como dominio de coordinaciones conductuales consensuales (Maturana, 1988, p. 1); la coordinación conductual en las

[1] ~~H~~oy se afirma que la desertificación avanza, a razón de un metro por día, como promedio. Este avance ha originado que, hasta hoy, haya unos 48 millones de hectáreas afectadas por dicho fenómeno que se da con mayor intensidad en la precordillera de las regiones de Tarapacá y Antofagasta, en la faja costera que va desde Arica a Coquimbo, las zonas agrícolas de la III y IV Regiones, el secano costero que abarca desde las regiones de Valparaíso a Biobío, la precordillera andina entre las regiones de O'Higgins y Biobío, y las zonas ya degradadas entre la Araucanía y Aysén. En 1997, Chile se incorporó a la Convención de las Naciones Unidas de Lucha contra la Desertificación y la Sequía. Así, les corresponde a CONAF, SAG e INDAP implementar las políticas del caso, a través del Programa de Acción Nacional contra la Desertificación. Hasta ahora se estima que casi tres millones de hectáreas se han recuperado. Pero, persiste el fomento de monocultivos como el eucaliptus y el pino que erosionan los suelos y los dejan inutilizables, al no permitir el crecimiento de otras especies a su alrededor" (CONICYT, s. f.)

[2] Antes de su elaboración total y publicación se encuentra un artículo científico anterior a este en la Revista de la UNAM (Pueblos y Fronteras Digital) (Giraldo Jaramillo, 2010).

interacciones recurrentes entre seres vivos y coordinación conductual recursivas sobre la coordinación conductual (Maturana & Varela, 2013, p. 15); el conocer como acción efectiva que ~~"~~trae un mundo a la mano"; la responsabilidad que conlleva el conocimiento del conocimiento; *enacción; autopoiesis* como definitoria de los sistemas vivientes. Así como también construcciones teóricas alternas a las teorías darwinistas de la evolución, en las que se muestran centrales los conceptos: unidad organismo – nicho y acoplamiento estructural.

Esta propuesta biológica parte de un sistema conceptual capaz de generar el fenómeno cognoscitivo como resultado del operar del ser vivo, mostrando que tal proceso puede resultar en seres vivos capaces de generar descripciones y reflexionar sobre ellas como resultado de su realizarse como seres vivos al operar efectivamente, en sus dominios de existencia. Se ve entonces la necesidad de develar lo oculto, las palabras en el lenguaje (en la reflexión lingüística) pasan a ser objetos que ocultan las coordinaciones conductuales que las constituyen operacionalmente, en el dominio lingüístico. De aquí que se tenga continuamente renovados "puntos ciegos" cognoscitivos ~~"~~que no veamos que no vemos, que no nos demos cuenta de que ignoramos. Sólo cuando alguna interacción nos saca de lo obvio —por ejemplo, al ser bruscamente transportados a un medio cultural diferente— y nos permitimos reflexionar, nos damos cuenta de la inmensa cantidad de relaciones que tomamos por garantizadas" (Maturana & Varela, 2013, p. 161). Como las manos del grabador de Escher, la *Biología del Conocer* sigue un itinerario circular. Se parte de las cualidades de la experiencia, comunes a la vida social conjunta; siguiendo por la *autopoiesis* celular; la organización de los metacelulares y sus dominios conductuales; la clausura operacional del sistema nervioso; los dominios lingüísticos y el lenguaje. Con esto se muestra cómo surgen los fenómenos propios de los seres vivos y los fenómenos sociales fundados en un acoplamiento lingüístico que dan origen al lenguaje, y cómo el lenguaje, desde la experiencia cotidiana del conocer en él, permite generar la explicación de su origen. Así: El comienzo es el final (Maturana H. y Varela F.; 1994:159).

Este conocimiento es pues la base de la presente investigación, la que tuvo como objetivo general evidenciar en el contexto de la revalorización cultural, cómo la sacralidad del gato andino (*Leopardus jacobita*) y el gato de las pampas (*Leopardus colocolo*) en la filosofía de los pueblos originarios de los Andes centro-sur se relaciona con la conservación estas especies. Para esto se llevó a cabo Trabajo de Campo etnográfico (2014-2015) en la República de Chile y el Estado Plurinacional de Bolivia en siete Áreas Protegidas. En él se recopilaron sentidos y vivencias relacionados con los felinos en su dimensión sagrada acompañado de revisión bibliográfica y registro arqueológico, complementado con un viaje a la República de Perú.

Aprendizajes gracias a los cuales se comprendió la ~~"~~historia larga" del dominio relacional entre estos carnívoros y Pueblos Originarios de los Andes centrales y Andes centro-sur. Develando al final cómo el conocimiento tradicional de estos pueblos aporta a la conservación de los felinos menores altiplánicos.

Reconociendo a la vez que lo expresado en el escrito no es ~~"~~la tradición" Aymara, Kallawalla, Lickan Antai o Quechua, es un acercamiento comprensivo desde la autora (observador) hacia las tradiciones de estos pueblos a partir del registro arqueológico, las conversaciones con indígenas que pertenecen a estos pueblos, los escritos que otros autores (observadores) han hecho a lo largo de varios siglos y sobretodo las vivencias relacionadas con estas tradiciones. Estos últimos a su vez inspirados por el registro arqueológico, etnohistórico, etnográfico en el marco de sus propias tradiciones culturales y *sentipensares* propios. Por lo tanto cada autor que se cita debe ser contextualizado por el lector en una época y tradición del conocimiento-emocionarse específico, lo que no implica descartar escritos como los del padre Hans Van Den Berg que plantean: ~~"~~Quince años de contacto con el pueblo aymara me han enseñado que Dios se ha revelado también en este pueblo y que ha hecho su historia salvífica con él, mientras que. Al mismo tiempo, los aymaras han interpretado y expresado esa revelación según su propia idiosincrasia cultural y religiosa" (Van Den Berg, 1985, p. 7).

El presente escrito es el develamiento de la ~~"~~historia larga" del dominio relacional entre felinos menores del altiplano y el ser humano, mucho más antiguo que las clasificaciones modernas del gato andino comenzadas por Cornalia (1865) y para el gato de las pampas por Molina (1782), demostrando que uno de los ~~"~~felinos menos conocido de América" según Nowell y Jackson (1996) es así para la ciencia occidental, pero no para los Peblos Originarios del altiplano. Demostrado por personas como Eliseo Delgado Esquivel (Reserva de Fauna Andina Eduardo Avaroa – Estado Plurinacionald de Bolivia) experto nativo de los felinos de altura.

La investigación se concentró en el ecosistema Altoandino (Chile, Argentina, Bolivia y Perú) hábitat privilegiado del *Leopardus jacobita* y uno de los hábitats del *Leopardus colocolo*; compartido con indígenas de los Pueblos originarios: Quechua, Ayamara, Kallawaya, Lickan Antai quienes los consideran (o consideraron en el caso de los Lickan Antai de la zona chilena estudiada) como sagrados.

El texto comienza con la descripción de la Cordillera de los Andes, los Andes centrales y centro-sur, específicamente el ecosistema altiplánico a partir de la formación vegetacional Región de la

Estepa Altoandina y la fauna del ecosistema Altoandino. Posteriormente se expone la importancia ecosistémica de estos felinos, las descripciones biológicas y los nombres locales de las especies evidenciando además para cada uno su taxonomía, descripción, distribución y hábitat, estado de conservación y amenazas. También se evidencian las diferencias que existen entre el gato andino y el gato de las pampas.

A modo de contexto e ~~h~~istoria larga" se describe de manera general la arqueología de los Andes centrales y Andes centro-sur, poniendo especial énfasis en las culturas Chavín y Tiwanaku debido a la importancia que tiene la representación de felinos y rasgos felínicos en sus producciones culturales (cerámica y tallado en roca). Se explican los conceptos de Área cultural y Área histórica, develando en el marco del Área histórica central y centro-sur andina las estrechas y antiguas relaciones humanas entre los territorios de la costa, la sierra y el amazonas. Evidencias de esto se encuentran en el arte rupestre, las prácticas caravaneras y el registro arqueológico, por hallazgos en contextos ceremoniales (tumbas) de elementos como el cebil (*Anadenanthera colubrina* (var. cebil)) lejos de su centro de producción, claramente usada en las Tabletas de rapé típicas de Tiwanaku en zonas como San Pedro de Atacama y en la región Kallawaya como lo evidencia el caso del hallazgo en Niño Korin.

Para comprender cómo la sacralidad del Gato Andino (*Leopardus jacobita*) en la filosofía de los pueblos originarios de los Andes centro-sur puede relacionarse con la conservación de la especie, no sólo se toma en cuenta el análisis del registro arqueológico sino las narraciones míticas y prácticas rituales.

Es el caso del relato mítico ancestral: *Mito del Qhoa*, fundamental para comprender la significación que los pobladores antiguos de los Andes tenían de las especies *Leopardus jacobita* y *Leopardus colocolo*, recogida por diversos arqueólogos y además interpretada como parte de uno de los dibujos más importantes de la cosmovisión andina, la representación de Santa Cruz Pachacuti Yamqui. Este mito ha sido compendiado de manera general por el arqueólogo peruano Federico Kauffmann Doig en pequeños escritos (Kauffmann Doig, 1991, 2011a), insinuando en ellos la importancia de estudios posteriores acerca del tema. Kauffmann define después de años de investigación al Qhoa (Titi/Usqullu) como un acólito del Dios del Clima/Dios del Agua (Padre espiritual de los fenómenos atmosféricos) que se manifiesta también a través del rayo. Haciendo parte del mismo Padre Espiritual andino Illapa/T'unupa, el que después de la extirpación de idolatrías fue asumido dentro de la figura de Santiago el Mayor (específicamente Santiago Matamoros, convertido en Santiago Mataindios) en la

actualidad Tata Santiago. Esta deidad en la investigación se ha preferido nombrar como dios-padre del agua y en el caso de la Pachamama diosa-madre de la tierra (aunque esta última es más compleja como se verá en el texto), debido a que en el marco de la filosofía andina los dioses por su cercanía son asumidos dentro de relaciones familiares y no como divinidades apartadas de la vida humana. Adicional a la narración mítica del Qhoa se referencian la del nombre del Titikaka y las leyendas de *carbunclo* y el felino que se convierte en sol.

Para las prácticas rituales a partir del Trabajo de Campo y revisión de material bibliográfico se encontró que el Titi/Usqullu (Aymara/Quechua) es referenciado en discursos ceremoniales y cantos. Usando la piel taxidermizada en los rituales para el incremento del ganado como el *wayño* (floreo) y la *k'illpa* (marcado de ganado), a modo de un santo en pequeños adoratorios o colgado en los techos de algunas casas, arcos que se ponen para la llegada de autoridades, algunos bailes como los *llameritos* (Perú), la *pinquillada* (Bolivia) y *Waka Thuqhuri* (toros danzantes) (Bolivia), a veces en la ceremonia de la *choquela;* así como también partes de su piel en algunas mesas rituales. Pieles de otros felinos también son usadas en contextos rituales como el caso del Puma (*Puma concolor*) y Jaguar (*Panthera onca*), probablemente también sean usadas pieles de felinos menores como *Leopardus pardalis, Leopardus wiedii, Leopardus geoffroyi* y *Leopardus tigrinus*.

Después de desarrollado este conocimiento se expone que existen diferentes maneras de hacer ciencia y de cómo está misma clasifica a las de otras tradiciones como *etnociencia*, definiendo en esta investigación que el concepto de *ciencia* se aplica en dos sentidos: 1. El de la propia investigación que en sus fundamentos boga de principios similares que se enmarcan en la tradición científica occidental pero reactualizados tomando en cuenta nuevos paradigmas y 2. Un intento de comprender categorías y clasificaciones que hacen parte de la llamada *etnozoología* de los pueblos originarios andinos del Andes Centro-Sur, siendo consciente que pertenecen a otro paradigma de conocimiento y otros criterios de validación, pero que esto no imposibilita comprender los felinos menores del altiplano en el marco de la sacralidad ya que hay prácticas y narraciones que lo sustentan y pueden ser vividas y observadas –a su manera- por el investigador.

Es necesario develar que la presente investigación no intenta justificar un ~~"c~~onocimiento otro" a partir de una tradición científica que le es ajena, sino proponer a partir de un modo especial de conceptualización un diálogo respetuoso en el que se comprenda una manera ~~"o~~tra" de asumir el mundo, por lo cual se optó por hablar de *actitud científica* más que de la propia *ciencia* o

etnociencia (dada en un contexto de colonización etiquetado por el ~~o~~tro" (visto desde los pueblos tradicionales) que dentro de su tradición ha puesto el nombre *etnos* al ~~o~~tro" (a partir de la mirada eurocéntrica)). Esto cobra valor explicativo en el sentido en que la *actitud científica* vs *explicación científica*, tiene –en el lenguaje- mayor carga performativa y por ende contextualizada en el ámbito vivencial de los agentes definida a su vez por un nivel profundo de atención, emoción, análisis, comprensión del ~~m~~undo"; que no necesariamente entra en los sistemas de categorías y clasificaciones propias de occidente.

Se define entonces que los felinos de altura en el marco de la filosofía andina y su *ecología sagrada*, tienen como función al ser acólitos de los Apus/Achachilas, ser intermediarios entre la humanidad y la familia sagrada. A través de ellos, su presencia ya sea verbal o física, el agente o la comunidad se comunican con estos Padres Espirituales y su extinción implicaría entonces –en el marco de la lógica andina- la imposibilidad del diálogo con los padres-madres espirituales. Desde allí se muestra como surgen una serie de tabúes, prohibiciones en la cacería y métodos especiales para relacionarse con estos felinos sagrados.

La contradicción entre los tabúes y algunas de las prácticas contemporáneas con pieles como puede llegar a ser la *Mesa ritual para la fertilidad del dinero*, devela la situación también contradictoria del pueblo Ayamara que de base rural y agroganadera está dando paso a la ~~c~~ultura aymara urbana" la que *Cabalgando entre dos mundos* (como se titula el trabajo investigativo de Albó (1983)) se encuentra ~~c~~on un pie en el mundo andino, ritual, tradicional, y con otro en el mundo urbano, mercantil y moderno" (citado en Vargas, 2008, p. 99). Reproduciendo prácticas tradicionales como el uso de pedazos de cuero o pelos de estos felinos menores en el marco del sistema capitalista como consecuencia del empobrecimiento, *epistemicidio* y ~~d~~esplazamiento ambiental" como producto de la sobreexplotación de la Naturaleza que agota el sistema altiplánico y torna inviable el modo de vida tradicional de estas poblaciones.

A nivel macro se verán como *estrategias de conservación nativas* en ese llamado ~~e~~cologismo de los pobres" (Martínez Alier, 2014), una serie de principios que se aplican en la manera como los individuos de estas comunidades según la filosofía andina deberían relacionarse con la Naturaleza. Estos principios se develan actualmente en la Ley Marco de la Madre Tierra (Estado Plurinacional de Bolivia, 2012) y la Constitución Ecuatoriana (República del Ecuador, 2008).

A partir de allí emergen las siguientes propuestas inspiradas en los principios de sacralidad de los Pueblos Originarios de los andes centro-sur que pueden ser aplicados para la conservación del *Leopardus jacobita* y el *Leopardus colocolo*, además de los propios ecosistemas altiplánicos actualmente en grave riesgo siendo su degradación la principal causa de amenaza de extinción de los felinos menores de altura. Estos principios son: *Ética Biocultural*; *Saberes para la "vida diversa". Biodiversidad Cultural. Aprendizaje, conocimiento y comprensión de Realidades*; *Diálogos de Saberes – Conocimientos Emergentes. Complementariedad entre saberes y conocimientos tradicionales y las ciencias; Fortalecimiento de Autoridades Tradicionales*; *Autonomías en el marco de los Territorios sagrados de los Pueblos Originarios*; *Principios de la ontología andina Sumaj Kamaña, Sumaj Kausay*.

Retomando la profundidad con la que el Biólogo Humberto Maturana ha dado al verbo ~~"C~~onversar" (*dar vueltas junto con*) ya citado en el anterior Trabajo ~~"C~~amino en Espiral" (Giraldo Jaramillo, 2014a, p. 60), se da importancia al acto de conversar, en el sentido en que es la base para ~~"r~~elacionarse con" y por ende coordinar las acciones que se llevarán a la *praxis*. En el caso del mundo andino estas ~~"c~~onversaciones" son expandidas a diferentes ámbitos de la naturaleza, no sólo asumiendo que se da entre humanos, sino también con los seres no humanos, así de un paradigma *antropocentrista* se pasa a uno *biocentrista*, que implica no sólo cohabitar con otros seres o fenómenos naturales sino relacionarse a través de la conversación y las ofrendas, transpasando a su vez las acciones individuales a actos colectivos. Es tan fuerte este aspecto en la fiolosofía andina que el no cumplirlo puede ser causa de enfermedad.

> ~~"s~~e ha olvidado el respeto por los lugares sagrados, el reconocimiento de su poder, la mención de sus nombres en la invocación y la presentación de las ofrendas" no se trata de una ~~"c~~ulpa" personal es un olvido colectivo transfamiliar olvido que se intenta resarcir con la ofrenda y esta es una comida: ~~"e~~sta es la metáfora que don Marcos (y otros callawayas) usa con mayor frecuencia. Los invocados deben deleitarse con esta comida que se les ha preparado, deben servirse de ella y tomar su almuerzo de ella. Y, por eso, no faltan en la mesa ni los platos ni ~~"l~~os cuchillos y tenedores de oro y plato": estos se encuentran en el *chiuchi recado* en la forma de pequeñísimos pedazos de plomo, en ese *chiuchi ricado* que no puede faltar en ninguna mesa blanca completa (Rösing, 1992, p. 249)

Por lo tanto la cosmovisión andina en el marco de lo sagrado proporciona principios que pueden ser aplicados a la conservación de estas especies de felinos, convirtiendo las creencias y

ritualidades más que en una amenaza para las especies *Leopardus jacobita* y *Leopardus colocolo* en una herramienta de conservación.

Isla Negra – Chile. 12 de Octubre de 2015

1. ETNOGRAFÍA Y METHODUS „EL CAMINO A SEGUIR"

Las metodologías clásicas del proceso de investigación visto desde el método científico –en el caso de Aristóteles o Descartes– llevan a pensar que el *methodus*, ‚el camino a seguir', es uno y continúo, que a una cadena de deducciones e inducciones le sigue un resultado muchas veces consecuente con una lógica lineal de causa y efecto. Al llevar a cabo la tarea investigativa el camino no es ni tan unidimensional ni tan continuo como se quisiera, está lleno de azares y de situaciones impredecibles. Los resultados son descubiertos poco a poco, en la medida en que, a la hora de plantear una investigación se presupone algunas cosas, que quizás, al finalizar se comprueben como contrarias o simplemente complementarias. La metodología en campo que el antropólogo emplea y las continuas lecturas para el desarrollo de su estudio, hace que las situaciones en un contexto real y contemporáneo, sean diferentes a cómo se las había pensado en su escritorio con lo cual imprime fuerza al proceso de descubrimiento propio del trabajo investigativo.

La etnografía como metodología cualitativa se centra en la vivencia del observador-actor relacionada con el desarrollo de su pregunta de investigación. Para esto se usan una serie de escritos como las notas y diarios de campo, registro audiovisual y análisis de textos. Lo más importante de este método y la diferencia con otros de las ciencias sociales, por ejemplo la estadística, es su énfasis en la vivencia de lo real, lo secuencial de sus hallazgos y la dependencia de la flexibilidad y creatividad del investigador. Se debe recordar que el verdadero comienzo de una investigación no es la teoría sobre la cual se edifica el análisis, sino también el agrupamiento de fenómenos tangenciales que relacionados entre sí llevan a nuevos análisis y a la creación de nuevos conceptos (Giraldo Jaramillo, 2014a, p. 51).

La etnografía de la presente investigación está basada más que en la *observación participante* (Malinowski, 2001) en la *participación observante* (ver la discusión en (Guber, 2001)) dando mayor énfasis al participar que al observar, en aras de una mejor comunicación y entendimiento. Adicional a esto se encuentra la *observada participación observante* practicada en investigaciones anteriores, en las que *observada* implica que los agentes no son entes

pasivos de acción y conocimiento, por el contrario –y a su manera- evalúan las actuaciones del científico social:

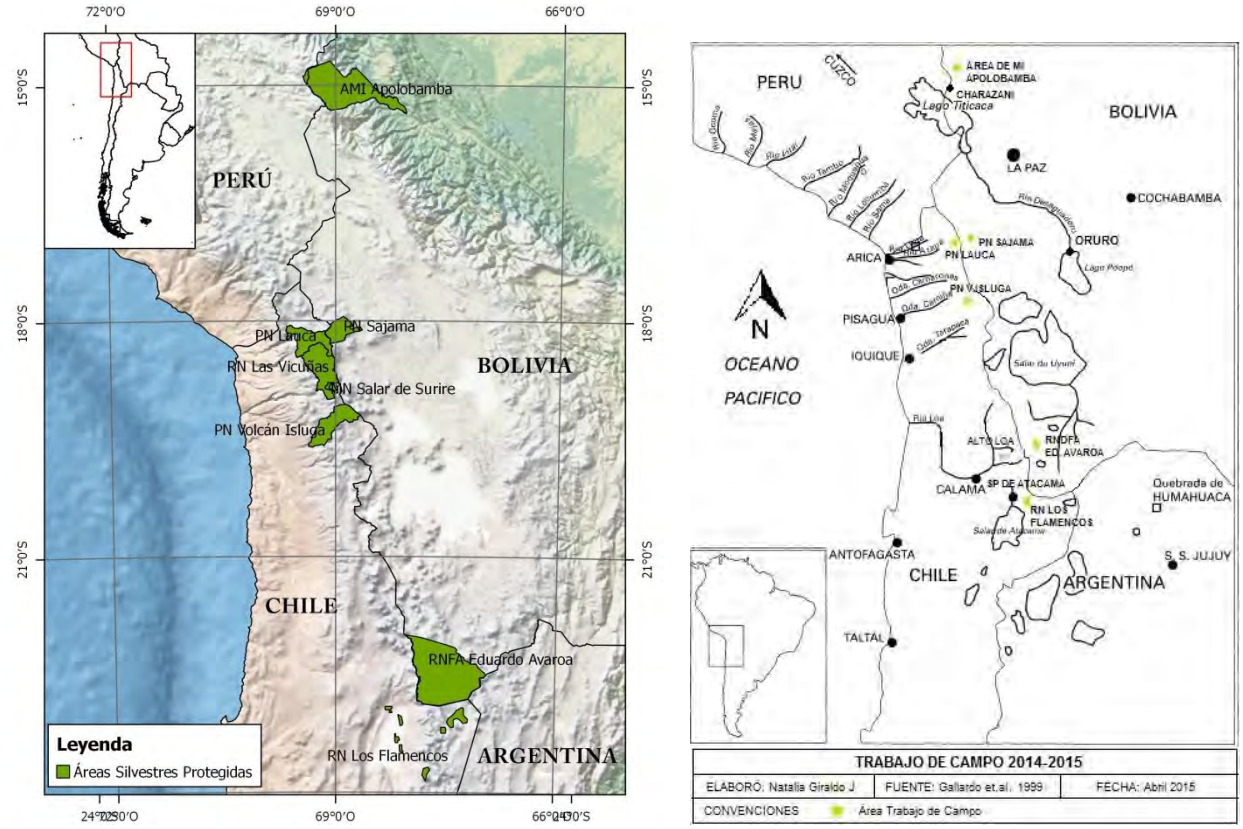
> digo observada, pues yo era también parte de sus análisis y dinámicas sociales. Las redes de afecto, el estar separada de mi grupo sociocultural, la constante pregunta ——¿y usted para qué necesita saber eso, para qué le sirve y/o para qué nos sirve?", como la jerga que a veces le anticipaba: -—¿Antropóloga o Antropófaga?", entre muchos otros aspectos, dieron pié a construir la metodología más adecuada en el propio camino.
>
> La *observada participación observante*, como he decidido nombrarla, es mucho más azarosa y en cierto sentido más compleja. Aumentada en poblaciones donde las técnicas como las entrevistas cerradas, fotografías, escritura en tiempo real; se hacen difíciles por las características de la población tradicional, quienes no acostumbran interactuar con la tecnología occidental y la escritura, debiendo desarrollar el tema con conversaciones (conversar: del latín *conversari*: vivir, dar vueltas, en compañía') (Giraldo Jaramillo, 2014a, p. 52).

La *observada participación observante* lleva acarreada la *objetivación del sujeto objetivante* (Bourdieu, 2000), con el respectivo "socioanálisis" del investigador, en el sentido en que el propio investigador no es un "gabinete vacío" y tiene sus preconcepciones culturales y también disciplinarias que debe hacer consciente en aras de una mejor relación y comprensión. En la etnografía el investigador es el propio "instrumento" para la construcción y "obtención de los datos" (Hernández Sampieri, Fernández Collado, & Baptista Lucio, 2006).

La metodología usada en el trabajo investigativo fue *cualitativa* (Hernández Sampieri et al., 2006) se construyó en Campo desde el punto de vista de los agentes con quienes se desarrolló el objeto de investigación, es decir la pregunta problema. Se llevaron a cabo entrevistas *semiestructuradas* y *abiertas* en las que hubo una guía general abierta en la conversación, también entrevistas *en profundidad* (Canales Cerón, 2006) concentrándose en lenguajes no verbales y en búsqueda del sentido de lo que se dijo. Además *grupos focales*, en los que a través de Diálogos de Saberes se construyó el conocimiento de manera conjunta (Investigación Acción Participativa-IAP). En el Trabajo de Campo se llevaron a cabo dos encuentros: *El titi. Felino Sagrado. Usos Tradicionales y Conservación* (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014 - 2015), con *grupos focales*: el primero, Club adulto mayor los Payachatas en Putre-Chile (25 de Febrero/2015) y el segundo con miembros de la comunidad de Enquelga-Chile (11 de Marzo/2015) en las instalaciones de la CONAF Parque Nacional Volcán Isluga.

El Trabajo de Campo se desarrolló con indígenas Aymara, Kallawaya y Lickan Antai en la República de Chile y el Estado Plurinacional de Bolivia, cerca o dentro de lo que se reconoce

actualmente como Áreas Protegidas. En Chile: Reserva Nacional Los Flamencos; Parque Nacional Lauca; Monumento Natural Salar de Surire; Parque Nacional Volcán Isluga y en Bolivia: Reserva de Fauna Andina Eduardo Avaroa; Parque Nacional Sajama; Área de Manejo Integrado Apolobamba. También en los poblados de Chile: Ayquina, Caspana, Toconce, Toconao, Talabre, Peine y Río Grande; Bolivia: Quetena Chico, Oruro y La Paz (Mapa 1).



Mapa 1. Izq. Trabajo de Campo 2014-2015. Der. Mapa físico del Territorio de Estudio. Museos, Poblados y Áreas Silvestres Protegidas. Izq. Elaboró Natalia Giraldo J y Nicolás Lagos. Der. Esquema con los principales lugares de Trabajo de Campo. Elaboró Natalia Giarldo J. Fuente: Modificado de (Gallardo, Castro, & Miranda, 1990b).

Además para la presente investigación se visitaron: Museo Nacional de Arqueología Tiwanaku (La Paz-Bolivia); Museo Nacional de Historia Natural (La Paz-Bolivia), Colección Boliviana de Fauna (La Paz-Bolivia); Museo Regional de Tiwanaku (Tiwanaku-Bolivia); Tiwanaku: centro espiritual y político de la cultura Tiwanaku (Tiwananacu-Bolivia); Centro de interpretación chask'a (Quetena Chico-Reserva de Fauna Andina Eduardo Avaroa-Bolivia); Centro de Interpretación de la comunidad "Lagunas" (Parque Nacional Sajama - Bolivia); Museo Universidad de Tarapaca San Miguel de Azapa. Sala San Miguel de Azapa. Sala Chinchorro. Sala Colón 10. (Arica-Chile); Museo Nacional de Historia Natural (Santiago de Chile); Museo

Chileno de Arte Precolombino (Santiago de Chile); Museo Arqueológico y Etnográfico del Loa (Calama-Chile); Museo Arqueológico R. P. Gustavo Le Paige (San Pedro de Atacama-Chile); Museo Arqueológico y Etnográfico de Caspana (Caspana-Chile); Centro de Educación Ambiental (Reserva Nacional Los Flamencos-Chile); Museo de Sitio Pachacamac (Lima-Perú); Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú (Lima-Perú); Ciudad Sagrada de Caral-Supe (Caral-Perú). También se caminó desde el poblado de Machuca a Río Grande y Putre a Socoroma (Chile), este último en época de Carnavales, llegando al poblado de Socoroma para la ceremonia de corrida del gallo.

En las ciudades de Lima, La Paz, Oruro y Santiago de Chile se realizaron algunas entrevistas como el caso del médico Kallawaya Walter Álvarez Quispe, el bailarín Mario Escobar Arancibia entre otras.

Para el mejor entendimiento del presente apartado y del texto en general se proporciona al lector un paquete de nueve mapas hechos en acuarela (Anexos), cada uno acompañado de un dibujo y epígrafe significativo de las zonas visitadas y algunos para comprensión general. Se realizaron con el objetivo pedagógico de que el lector pueda evidenciar más fácilmente las interrelaciones de los territorios que componen lo que se ha dado en llamar los Andes centrales y los Andes centro-sur. Así también apreciar de manera general el relieve abrupto de los Andes con su cordón montañoso y la dinámica hídrica de los lugares. Esta cartografía artística fue realizada por Malú Saavedra López quien acompañó la primera temporada de Trabajo de Campo de la investigación.

Generalidades de las culturas Aymara, Lickan Antai (Atacameños) y Kallawaya

Se hace importante contextualizar al lector del Trabajo en generalidades de los grupos étnicos Aymara, Lickan Antai y Kallawaya que le permitan comprender de mejor manera el contexto y los hallazgos de la investigación.

Aymara

Según Choque Canqui (1992), los Aymaras aparecen después de la decadencia de Tiwanaku imperial, no se sabe muy bien el origen anterior a ella. Según crónicas españolas los Aymaras

vinieron del sur (Coquimbo y Copiapó) a poblar el actual espacio Aymara, comprendido desde Quillacas hasta Lupaqa-Chucuito y Hatun Colla. En este sentido los aymaras se desplazaron de sur a norte. Esta afirmación confirmaría que los tiwanakotas hablaban el idioma puquina y no el Aymara (Choque Canqui, 1992, p. 61). Datan de esta época construcciones atribuidas a los Aymara, conocidas como casas-chullpas (grandes mausoleos).

En el siglo XIII los Aymara aparecen organizados en estados regionales o señoríos, los mismos que algunos conocen como ―reinos". Dentro de su organización política se cuentan como autoridades políticas tradicionales: Qhapaq (jefe político de un estado), Apu Mallku (jefe político de una provincia o estado regional), Mallku (jefe político de una marka); Jilaqata (jefe de un ayllu-jatha). Los principales estados regionales existentes antes de la expansión inkaica fueron: Lupaqa, Pakasa, Karanka, Confederación Charka y otros menores dependientes de los grandes. La organización Aymara estaba asentada con base en el *ayllu* y la *marka*. El espacio socio-económico estaba orientado hacia el aprovechamiento de los diferentes espacios y pisos ecológicos, constituido por dos parcialidades duales de complementariedad: Urqusuyu y Umasuyu. El Urqusuyu es simbolizado por el varón, corresponde a la parte serrana, donde las condiciones climáticas no permiten desarrollo agrícola sino ganadero (camélidos) ubicadas también las divinidades tutelares: Achachilas y Apus (altas montañas). El Umasuyu simbolizado por la mujer, es el espacio donde se puede desarrollar la agricultura y donde está la divinidad Pachamama, como la máxima expresión ideológica de la reproductividad vital para el andino. Por ende el espacio no es sólo geográfico-ecológico sino es el espacio en el que las divinidades Achachila y Pachamama se complementan como marido y mujer (chacha-warmi), para seguir reproduciéndose con el espacio físico. Seguramente por eso los jefes llevaban los nombres Apu (autoridad divina) y Mallku (político) (Choque Canqui, 1992, pp. 62–63).

En el siglo XV los Inkas bajo la dirección de Tupac Yupanqui expandieron su imperio hacia el sur. La dominación incaica hizo que los aymaras pagaran tributo, y aportaran personas para la mita o trabajo colectivo. El Inka aportó con nueva tecnología agrícola. Los Incas denominaron Qullas a todos los Aymara hablantes y lo nombraron como el Qullasuyo. La expansión de la lengua quechua sobre el Qullasuyo es post-conquista española (Choque Canqui, 1992, p. 63).

Con la llegada de los españoles estos conquistaron el imperio Inca y por ende los grupos que se encontraban bajo su dominio. Se instauró el ―sistema de encomiendas" con sistemas como la mita y el pago de tributos. El maltrato recibido por parte de los encomenderos y las enfermedades traídas por los colonizadores hicieron que hubiera una fuerte caída demográfica

y la huida de los indígenas a tierras altas de la cordillera. Extendiéndose la influencia Aymara por esta región. A finales del s. XVI se instauraron los Pueblos de Indios. Esto provocó que desaparecieran muchos de los ayllus aymara y que hubiera desvinculación de sus pisos ecológicos (Gleisner, Montt Strabucchi, Chile, Ministerio de Agricultura, & FUCOA, 2014b, p. 20).

Después de la batalla de Ayacucho en 1824 todos los territorios habitados por los aymaras pertenecían al territorio peruano. Un año después en 1825, líderes de la región del Alto Perú, deciden que está audiencia se convierta en la República de Bolvia. El territorio del lago Titicaca fue entonces separado en dos países. Más tarde en la Guerra del Pacífico (1879-1883) también conocida como ~~-d~~el guano y del salitre" se enfrentaron Chile contra Perú y Bolivia anexándose las regiones de Arica y Parinacota, Tarapacá y Antofagasta. Los aymaras quedaron divididos en tres países: Perú, Bolivia y Chile. Bajo estos países comenzaron nuevos procesos de ~~-d~~esaymarización" en búsqueda de la conformación de las naciones, soporte imaginario de los Estados modernos.

Lickan antai (Atacameños)

La cultura San Pedro se desarrolló entre los años 400 y 700 d.C en la cuenca del Salar de Atacama y en la hoya hidrográfica del río Loa. La constituían poblaciones que residían alrededor de los salares y oasis en grandes aldeas, una de las más antiguas es Tulor. También se han encontrado pukaras (fortalezas) como el de Quitor. Alrededor del 700 d.C la influencia de Tiwanaku es intensa. Su economía se basaba en la agricultura y ganadería, complementada con frutos de algarrobo y chañar. El tráfico de caravanas en esta región era muy importante siendo San Pedro un activo centro de intercambio entre las regiones. Esta cultura se consolidó gracias a la influencia de grupos trashumantes que provenían principalmente del borde costero de Chile, del noroeste de Argentina, de Perú y Bolivia. (Gleisner, Montt Strabucchi, Chile, Ministerio de Agricultura, & FUCOA, 2014a, p. 18).

Alrededor del año 1000 d.C decayó el dominio Tiwanaku, tomando fuerza el control de recursos a nivel local. En el señorío de Atacama existían dirigentes de alto prestigio que dirigían las caravanas de llamas, quienes se movilizaban entre las etnias del altiplano meridional y las comunidades del noroeste argentino, generando alianzas políticas entre los señoríos, incorporados posteriormente al Imperio Inka. Entre el 1.100 y 1.350 d.C en las quebradas de los ríos Loa y San Pedro surgieron poblados con patrón de asentamiento de ~~-p~~ueblo estancia".

También hubo construcción de chullpas, estructuras con forma de torreón que servían de culto a los antepasados. En el siglo XV llegan los Inkas interesados especialmente por los metales de la zona, se impuso el culto al sol y se incorporaron las cumbres de los alrededores como ejes de articulación del culto. Las sustancias alucinógenas (p. ej. el cebil) fueron reemplazadas por las hojas de coca (Gleisner et al., 2014a, p. 20). Se estableció el sistema de trabajos por turnos conocido como la mita. También se perfeccionaron sistemas de regadío y terrazas.

En 1536 llegan los españoles, instaurando la encomienda, los pueblos de indios, la extirpación de idolatrías. A principios del siglo XIX el territorio atacameño perteneciente al Virreinato del Perú pasó a formar parte de Bolivia. Después de la Guerra del Pacífico (1879-1883) es parte del Estado chileno y por ende ha tenido fuertes procesos de ~~-c~~hilenización".

Kallawaya

Posnansky los clasifica como grupo Qolla – Aymara. Se ubican a medio camino entre el altiplano aymara y las tierras cálidas del trópico yungueño, puerta hacia los bosques y selvas del Beni. Esta comunidad ha practicado una terapia médica particular combinando aspectos de una amplia farmacopea popular con otros ritualistas. (Fernández Juárez, 1997, p. 15). Son originarios de los valles templados que se localizan en las proximidades de la Cordillera de Apolobamba, en las provincias Juan Bautista Saavedra y Muñecas, al norte del Departamento de La Paz. Estos valles fueron para los Inka la puerta de acceso a las tierras bajas amazónicas.

Por un lado hablan quechua aunque conocen el aymara de los vecinos ubicados en las punas y tierras altas, así como el castellano, tienen también un idioma característico de los Kallawaya el Machaj Juyay que algunos identifican como el ~~-i~~dioma secreto de los Inkas", relacionado probablemente con el extinto pukina. Los Kallawaya propiamente dichos son los curanderos que proceden de seis pueblitos próximos a la capital provincial de Charazani, el resto ~~-s~~egún Girault (1978:24), no pertenecían propiamente al gremio de los curanderos Kallawayas; los agricultores que no practican la medicina tradicional serían descendientes de los mitimaes enviados por el inca". (Fernández Juárez, 1997, p. 23). Descripciones etnohistóricas destacan la diversidad étnica del territorio Kallawaya antes y después del Incario. Dentro de los pobladores nativos se incluyen a los Yunga, ocupantes de los valles y piedemonte tropical que se extendía entre las cordilleras de Carabaya y Apolo hasta Alto Beni. Al arribo del Inca los Kayawalla recibieron un trato privilegiado debido a su rol de mercantes e intermediarios con grupos Chunchos (Alconini, 2013, p. 279). En las regiones Yunga-Kallawaya también se asentaron algunas colonias Aymaras provenientes del circum-Titicaca con el objetivo de tener

enclaves productivos en los valles mesotérmicos, para facilitar el acceso al maíz y la coca. Entre estos estuvieron Omasuyus, Collas, Lupacas y Pacajes (Alconini, 2013, p. 281).

Áreas protegidas visitadas en el Trabajo de Campo

Se visitaron Áreas Protegidas en la República de Chile y el Estado Plurinacional de Bolivia con injerencia en el ecosistema del Altiplano, hábitat de los felinos menores de altura *Leopardus jacobita* y *Leopardus colocolo*, en las que se recopilaron de manera etnográfica sentidos y vivencias relacionadas con la dimensión sagrada de estos felinos por parte de los Pueblos originarios Aymara, Kallawaya y Lickan Antai. A la vez que se conoció y comprendió de la mano de los guardaparques y pobladores el ecosistema Altoandino.

Reserva Nacional Los Flamencos y Zona de Influencia – República de Chile

Ubicada en la Región de Antofagasta Chile, comuna San Pedro de Atacama, provincia del Loa; creada en 1990. Destaca por la protección de los flamencos, el tuco tuco de la puna, zorro culpeo, puma, vicuña y guanaco. En flora tamarugo y algarrobo. La Reserva se maneja de manera participativa con comunidades indígenas atacameñas, asociados hace más de una década para llevar a cabo proyectos de ecoturismo (CONAF, 2015c).

El Trabajo de Campo comenzó el 25 de Julio de 2014, en el poblado de Río Grande en las fiestas de San Santiago Apóstol y posteriormente la Limpia de Canales. Se tuvo la oportunidad de compartir con la comunidad y preguntar por la presencia de Gato Andino en la zona. San Pedro de Atacama fue el foco de desplazamiento y el lugar en el que se realizaron algunas entrevistas y visitas al Museo Arqueológico R. P. Gustavo Le Paige y Aldea de Tulor. También se visitaron los poblados alrededor del Salar de Atacama: Toconao, Talabre y Peine. Visitando sectores arqueológicos: Petroglifos de Cuchabrache, Piedra Coca, Quebrada del Tambor, Catarpe, Hierbas Buenas (Río Grande) y las áreas naturales: Sector lagunas Altiplánicas Miscanti – Miñiques, Valle de la Luna, Salar de Atacama, Lagunas Cejar y Tebinquinche, Salar de Tara, Valle de la Luna. Además se caminó desde el Poblado de Machuca hasta Río Grande. En el sector del Río Salado se visitaron los Poblados de Ayquina, Caspana y Toconce. En

Ayquina se participó de las fiestas de la Virgen de la localidad, presenciando la ~~"v~~isita" de la imagen del San Santiago de Toconce. En los poblados de Caspana y Toconce se asistió a la Limpia de Canales del año 2014. La mayoría de visitas a las poblaciones se hicieron en épocas de reunión posibilitando realizar de mejor manera las entrevistas, además de vivir y comprender parte del mundo andino que el lector vislumbrará en el escrito.

Para el caso de los sectores antes nombrados hay alta occidentalización de las tradiciones (variando de un poblado a otro por ejemplo Toconce es más tradicional –en términos de tradiciones indígenas- que Toconao) y se presenta fuerte éxodo campo-ciudad, en búsqueda del estudio de los hijos, trabajo en labores mineras y en los sectores comerciales de las grandes ciudades como Calama y Antofagasta.

El modo de vida de estas comunidades ha cambiado mucho en los últimos años disminuyendo cada vez más la economía agrícola y sobretodo el pastoreo, actividad económica a la que está asociado el avistamiento de los felinos menores del altiplano y sus usos ceremoniales (información ampliada más adelante). En particular los indígenas de esta zona referenciaron haber visto pocas veces estos felinos, hablan de ~~"h~~ace algunos años cuando pastoreaban", trabajaban en las minas de azufre o extraían yareta. Los avistamientos contemporáneos son muy pocos y al parecer no tienen en la actualidad usos sagrados con la piel del Titi/Usqullu. El nombre en Kunza[3] de los gatos no es recordado por los pobladores que fueron entrevistados, de ellos solo una persona Honorio Bartolo Yeri (Toconce – Chile)[4] reconoció los nombres ***Acha mitchi***: *Acha*: Bonito. *Mitchi:* Gato. Gato Bonito; ***Quita mitchi:*** *Quita*: uraño. *Gato* (mitchi). ~~"G~~ato botado en el campo" (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014-2015). Los entrevistados reconocen la partícula del nombre españolizada: ***mitchi*** o ***missi***. Lo anterior genera un gran contraste entre los indígenas Lickan Antai y los pobladores indígenas del Norte Chileno o los sectores Bolivianos, en los que estos últimos referencian a los felinos con facilidad ya sea en el caso de la lengua Ayamara: Titi o la lengua Quechua: Usqullu, pobladores que a su vez conservan los rituales con pieles de felinos.

Debido a lo peculiar de la zona Lickan Antai en la que los felinos de altura no están tan presentes culturalmente, se realizaron preguntas *semiestructuradas* acompañadas de imágenes

[3] ***Acha mitchi*** (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014-2015; Vilte Vilte & Pérez, 2004), ***atchimitchi*** (Vaisse & Hoyos, 1896, p. 14), ***quipamishi, quispamishi, quitamishi*** (Castro, 1986), ***quita mitchi*** (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014 - 2015).

[4] Honorio es quechua hablante así que puede ser una mezcla, la lengua Kunza se considera hoy extinta pero de ellas los Lickan Antai conservan palabras.

de *Leopardus jacobita* y *Leopardus colocolo*. Algunos de los resultados obtenidos se muestran en la siguiente Tabla (1):

Tabla 1. Entrevistas gato andino Reserva Nacional los Flamencos y Áreas de influencia

Lugar de Entrevista	Género	Edad apróx	Época avistamiento	Lugar avist.	Descripción	Acción	Sagrado?
Aldea Tulor	F	45	20-25	Beter	Color Crema	Echar	No
Caspana	M	79	30	Debajo Cerro Grande. Frente Caspana		Observar	No
Caspana	F	95	60	Cerca de Toconce. Puede ser Paniri	Rayadito y de cola grande y gruesa	Observar	No
Caspana	F	50	5	Estancia. Cerro Chita	Rayas, color blanco-negro, cola chaskona	Observar	No
Caspana	F	40	Hace años!	Hacia los cerros de Caspana	Pelo amarillo-naranja. Come gallinas	Perros lo cazaron. Rellenaron la piel y luego los perros lo destruyeron.	No
Río Grande	F	78	60	Quebrada Colche. Estancia La Cueva.	Hay un gato peludo y otro pelado, el peludo es plomo y el otro más larguito	Amarrado por 2 años. Intentó domesticación.	No
San Pedro	M	40	30	Se lo dieron pequeño	Gato montés	Idea de venderlo a dueño Pozo III. Se escapó	No
San Pedro	M	45	35	Sector Cas	Color amarilloso. Cola más grande doméstico	Perros lo cazaron	No
Talabre	F	60	30	Quebrada Talabre o Aguas Blancas	Más grande que el doméstico. Líneas en el cuerpo. Color Barcino. Cola larga y chascona.	Observar	No
Talabre	M	70	3 (2 veces en la vida)	Quebrada Talabre o Aguas Blancas	Dos felinos. Uno más blanco con rayas	Observar	No
Peine	M	40	30	Peine hacia la Montaña		Perros lo cazaron	No

Toconce	F	68	40	Cerro Tupayin	Pequeño felino en la Qebrada	Observar	No
Toconce	M	70	45	Cerro Echado	Se escondió en la yareta. Gris	Observar	No
Toconce	M	40	25	Quebrada Hojalar	Gato gris. Esponjoso.	Observar	No

Fuente: (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014 - 2015)

La primera temporada de Campo estuve acompañada de Malú Saavedra López, Administradora en Ecoturismo e Ilustradora[5], autora de los mapas que acompañan el Trabajo de Investigación y algunos dibujos de terreno (Img.1). Lo que permitió mayor desenvolvimiento en Campo ya que éramos dos personas y podíamos compartir las diferentes visiones al final del día, y en algunos casos confirmar o replantear reflexiones acerca de lo vivido en Campo.

[5] Malú Saavedra tiene experiencia en trabajo con Pueblos Originarios y Territorio Indígena de Conservación, así lo demuestra su Tesis presentada para optar al Título Profesional de Administrador en Ecoturismo –Plan de medidas para mejorar la calidad de servicios de ecoturismo comunitario, ofrecidos por la cooperativa Pewenche de Quinquén en la Araucanía andina, Chile" de la Universidad Andrés Bello (Viña del Mar, 2013).

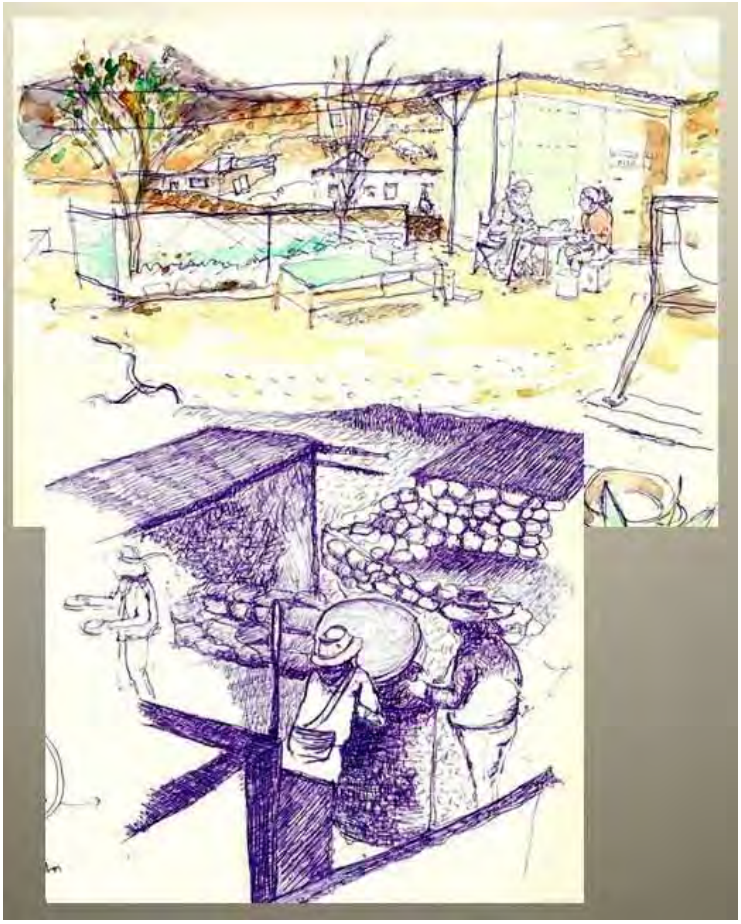


Imagen 1. Entrevistas a Honorio Bartolo Yeri y Victoria Polonia Saire Panire en el Poblado de Toconce – Chile. Fuente: Malú Saavedra López 2014. Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014-2015

En la tercera temporada de Campo la Guardaparques de la Reserva Nacional Los Flamencos: María Alejandra Saavedra Peñalosa, acompañó el Trabajo en el Estado Plurinacional de Bolivia y los primeros días del Parque Nacional Lauca en la Región de Arica y Parinacota. Este acompañamiento ayudó a generar redes más cercanas con los guardaparques de Bolivia ya que una colega de Chile venía acompañando un proceso de investigación, lo que generaba curiosidad en este ámbito además de cómo se realiza el trabajo de conservación al otro lado de la Cordillera.

María Alejandra junto con Fernando Aravena fotografiaron a través de cámara trampa en el mes de Agosto (2015) el primer registro de *Leopardus jacobita* para la Reserva Nacional Los Flamencos (Img.2). Así lo narra ella:

El registro de Gato andino (*Leopardus jacobita*) realizado con cámara trampa por Guardaparques de la Reserva Nacional los Flamencos, durante agosto de 2015, es uno de los frutos del esfuerzo que se ha generado a partir de las redes de trabajo que se gestan en la búsqueda para mejorar el conocimiento de este felino con una mirada multidisciplinaria, donde instituciones como CONAF y Alianza Gato Andino (AGA) se transforman en actores claves para sustentar alianzas estratégicas que permiten levantar información.

Las imágenes captadas corresponden a dos felinos, una madre y una cría, que atraídas por el atractor olfativo (*Wildcat Lore N°1*) colocado en Llaretilla (*Pycnophyllum bryoides*). Estuvieron unas horas olfateando, rascando, restregándose (donde estaba concentrado el atractor) y jugando.

La cámara fue instalada en un sector cercano a un registro georeferenciado sin imágenes que tenía AGA- Chile y aledaño a la Reserva Nacional Los Flamencos. Esta zona se encuentra a 4.300 msnm aproximadamente y corresponde a formaciones de origen volcánico, con presencia de lagunas salobres y formaciones rocosas producto de la fragmentación, con presencia de vegetación arbustiva en aquellos sectores donde escurre o se acumula agua.

Entre las amenazas reconocidas para este felino se encuentra la pérdida de hábitat producto de actividades económicas extractivas entre las cuales está la minería, y la generación de energía a través de la geotermia. Ambas actividades se encuentran presentes en el área de influencia de este registro, con presencia de una mina de Bórax sin actividad actualmente y las solicitudes de exploración geotérmica. (Guardaparque María Alejandra Saavedra Peñalosa – Comunicación Personal)

Imagen 2. *Leopardus jacobita*. Agosto 28 de 2015. Aledaño a la Reserva Nacional Los Flamencos. Cooperación técnica AGA Chile y CONAF.

Parque Nacional Lauca y Monumento Natural Salar de Surire – República de Chile

Ubicado en la Región de Arica y Parinacota, comuna de Putre (creado en 1970). Hace parte de la Red Mundial de Reservas de la Biosfera. Oscila entre los 3200 a 6324 msnm. Destaca el Lago Chungará, lagunas Cotacotani y los volcanes Payachatas (Parinacota y Pomerape). Sus principales senderos son Las Cuevas, Chacu, Parinacota, Chungará y Cotacotani. Existen vestigios arqueológicos como el Refugio Rocoso y Chacus Incaico en Las Cuevas. Sobresale la presencia de indígenas Aymara (CONAF, 2015b).

El Salar de Surire se encuentra en la Región de Arica y Parinacota, comuna de Putre (1983). Abarca zonas de salares y ecosistemas de altura, es parte integral de la Reserva de la Biosfera

Lauca. Destaca por la protección de las tres especies de flamencos, siendo lugar de reproducción de estas aves (CONAF, 2015a).

El 25 de Febrero de 2015 se realizó en Putre el Conversatorio *El Titi. Felino sagrado. Usos tradicionales y conservación* con el Club de Adulto Mayor Payachatas. Se compartió parte del conocimiento adquirido en Bolivia, intercambiando saberes entre los asistentes. Se vivió el Carnaval andino, caminando también la ruta Putre – Socoroma, además de visitar las pinturas de Wilakawrani, así como también los poblados de Caquena y Parinacota. También se visitó En el salar de Surire y camino a Mulluri se compiló un fragmento de la canción de floreo ―Awatiri mallku" a la pastora Cecilia Calisayo Calle (canción transcrita en el capítulo *Hacer la costumbre: tradiciones con Titi/Usqullu*) (Img. 3). Fue significativo observar un ―bulto" tradicional (con pieles de gatos) en Caquena en posesión de una pareja de adultos mayores que lo usaban en el pasado cuando realizaban los rituales de floreo. En esta zona con relación a Bolivia fue más complicado tomar el registro audiovisual ya que algunas de las personas entrevistadas pedían dinero para tomar fotos, videos o conversar.

Imagen 3: Cecilia Calisayo Calle. Pastora Surire camino hacia Mulluri. (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014 - 2015). Fuente: Mapas de referencia en Acuarela (Anexos). Malú Saavedra López (2015)

Parque Nacional Volcán Isluga – República de Chile

Ubicado en la Región de Tarapacá (1967). Situado en una altitud promedio de 4000 msnm. Comunas de Colchane, Camiña y Huara. Las mayores alturas son los cerros Quimsachata (5400 msnm), Tajachura (5252 msnm) y Latarama (5207 msnm). Volcán Isluga (5514 msnm) (–Parque nacional Volcán Isluga - Wikipedia, la enciclopedia libre", 2015).

Para el Trabajo fue muy importante el apoyo del Director Sebastián García Berner y el guardaparque Pedro Marín Castro. En el poblado de Enquelga fue especial ver que los nombres del gato andino y gato colocolo en la lengua tradicional eran diferenciados, al primero llaman *awatiri* y al segundo *suinave* (Img. 4). Siendo *awatri* también la persona a cargo de los animales. En esta área también se realizó el conversatorio *El titi. Felino Sagrado. Usos Tradicionales y Conservación* (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014 - 2015) con miembros de la comunidad de Enquelga el 11 de Marzo de 2015 en las instalaciones de la CONAF Parque Nacional Volcán Isluga gracias a la colaboración de su director y los Gp María José Harder Rodriguez y Albert Espinoza Rivas.

Imagen 4. Piel de Titi/ Usqullu. Awatiri Mallku/Suinave (¿?). Parque Nacional Volcán Isluga República de Chile. Fuente: (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014 - 2015)

Para develar las particularidades del lugar incluyendo los nombres y el uso del ave *chullumpe* en el *wayño*, fue importante la entrevista al G.p Pedro Marín Castro. Dentro de los

conocimientos brindados expresa que el *awatiri* (gato montés de altura) siempre está aledaño a donde se alimentan los llamos; además de que existen dos tipos de floreo uno general: *wayño* y otro pequeño: *chalta* en el segundo no se baila con el gato; el ganado además -es como el banco de una persona, el cajero".

> En el *wayño* uno se amanece cantando en la noche, en la *chalta* solo se ponen los animales en el corral después de la *k'illpa*. *Chullumpe* es el pimpollo o blanquillo para hacer contacto con el cerro o la vertiente, los abuelos dicen que se llaman -aviadores" (…) se puede tener mucho llamo o mucha suerte, mucha bendición, los abuelos lo han vivido de esa forma. ¿Por qué tienes tantos animales, qué es lo que haces?, hace las veces en el cerro, **agarro mi gato, hago algo que la naturaleza me entienda que quiera conversar con ella, de alguna forma, ya sea por el sueño, puede ser una visión o puede ser directamente con una persona que ni siquiera uno se haya dado cuenta con quién está conversando y ahí hay un trance más o menos que uno los entiende**, y ha vivido aquí gente con muchos llamos 800, 1000 llamos y otros aunque hayan hecho tanto esfuerzo apenas han alcanzado sus treinta o cuarenta llamos no más, y siempre les ha pasado cosas, se murió porque estaba flaco, el puma se lo agarra al mismo llamo, no sé se enfermó y se murió, el llamo chico de repente parió y se murió al agua, en otras personas pasa lo mismo pero ¿por qué ellos tienen muchos más y siguen y siguen?, hay cosas que usted tiene mucho más suerte que el otro y todo no va a ser parejo en el mundo, se puede decir unos pueden ser profesionales otros de repente no le llegó los recursos o puede que hayan hecho mal los gastos, algo tiene que pasar por ahí, debe depender de cada uno del camino de cada uno. (subr. propio) (G.p Pedro Marín Castro).

Reserva Nacional de Fauna Andina Eduardo Avaroa – Estado Plurinacional de Bolivia

Ubicada en la Provincia de Sud Lípez, extremo Sur del Departamento de Potosí, Estado Plurinacional de Bolivia, colinda al Sur con la República Argentina y al Oeste con la República de Chile, fue creada en 1973. Su rango altitudinal oscila entre los 4200 y 6000 msnm (SERNAP, s. f.-c). En ella se encuentran la laguna Colorada y la Laguna Verde, Laguna Salada, Laguna Totoral. De especial atención para la presente investigación son las Lagunas Celeste, Mama Khumu y Khastor en la Zona de Amortiguación de la Reserva. Termas como el Sol de Mañana, el Salar de Chalviri, Cañón del río Quetena, Volcanes: Licancabur, Sairecabur, Putana, Piedras Grandes, Chijilla, Callejón Chico, Aguas Calientes, Vilama. Sitios arqueológicos: Huallajara, Abra Puripica, faldas del Volcán Licancabur, restos de la Ruta Inca.

En el territorio de la Reserva habitó la cultura Lipi. Los pueblos contemporáneos demuestran afinidad con los grupos Atacameños (Lickan Antai) así lo demuestra la Declaración de Quetenas (El Nortero.cl. Noticias de Antofagasta y Calama, 2012), en Campo se evidenciaron las redes de habitantes de las Quetenas con San Pedro de Atacama (Chile). La gente entrevistada se reconocía por su lugar inmediato es decir Quetena Grande o Quetena Chico, observándose en su práctica cercanía con la cultura Aymara. En Quetena Grande habitan 167 personas en 33 familias y en Quetena Chico 500 en 122 familias (REA - SERNAP, 2015). Dentro de la llamada Conservación Participativa las comunidades hacen parte del Comité de Gestión, órgano representativo de la población local en el que se planifica y coadyuva en la fiscalización de la gestión del área (REA - SERNAP, 2015).

El Proyecto Gato Andino se inició en la REA en el año 2001 hasta 2007, tuvo como objetivos determinar la presencia de la especie en la REA y su área de influencia; identificar cuál es su principal alimento y otros requerimientos de hábitat; y analizar aspectos de su comportamiento (Alianza Gato Andino (AGA), s. f.). Para este trabajo según el documento (AGA) fue fundamental el apoyo brindado por el personal de la REA, dentro de ellos se citan: Eliseo Delgado, Juan Carlos Esquivel y Rubén Esquivel, personas entrevistadas para la presente investigación.

En el área fue fundamental el apoyo del Director de la REA Franz Guzman Soliz, quien además acompañó la investigación en las diferentes áreas dentro del Estado Plurinacional de Bolivia, Parque Nacional Sajama – de la cual fue director- y el Área Natural de Manejo Integrado Nacional Apolobamba. También la colaboración del G.p Juan Carlos Esquivel, quien trabajó para el Proyecto AGA en la REA, realizando monitoreo a los animales anillados y entrevistas en diferentes poblados. Narró que en Río Chilenas (82 hab.(Asociación Regional de Comunidades Manejadoras de Vicuñas Sur Lipez, s. f.)) se usa la piel taxidermizada de los felinos colgando del techo de algunas casas, alimentándolo según ―la costumbre", solicitándole suerte y la multiplicación del ganado.

En el Trabajo de Campo se ascendió el Volcán Licancabur conociendo el registro arqueológico que hay en su base, caminando por los alrededores de la Laguna Verde y la Laguna Blanca, se visitó también la Laguna Colorada. Principalmente se estuvo en el poblado de Quetena Chico en el Centro de Interpretación Chask'a.

Se visitó el área de las Lagunas Khastor (Img.5) y Mama Khumu con Eliseo Delgado Esquivel (Img.6) exguardaparque de la Reserva e investigador nativo de los felinos menores de altura,

participante de las investigaciones AGA (2001 – 2007). La visita a esta área fue fundamental para comprender estas dos especies en conjunto su hábitat y etología. Eliseo realizó seguimiento a un individuo hembra de *Leopardus jacobita* ―Sombrita" en 2004 (capturada en Khastor) en los roquedales: Angosto de Kamincha, Kajchitas, Peña Lire, Khastor, Khumo y Laguna Celeste (Alianza Gato Andino (AGA), s. f.). En 2005 también investigó una hembra de *Leopardus colocolo* ―Estrellita" (capturada en Mama Khumu) (Villalba, Delgado, & Berna, 2009). Laguna Khastor es el lugar de nacimiento de Eliseo. El conocimiento brindado por él es de terreno y de primera mano, ha tenido contacto con los felinos a lo largo de su vida:

> desde chico siempre me he criado en esa zona, siempre vi al gato, era siempre tan inquieto, siempre me gustaba criarlos verlos, cuando me cruzaba con gato era para mí un orgullo quería criar, ver cómo caza (…) yo siempre quería defender estos animales (…) he visto que no hace daño nada el gatito, a veces lo ayudaba yo con las vizcachas para que cace porque él no es tan rápido para cazar a la vizcacha, le cuesta, su cola le ayuda mucho, porque si lo agarra no más con las manos se queda con la lana y la vizcacha escapa, entonces mientras lo agarra con las manos y al tiro la cola, lo hace así, no lo deja escapar, su cola le ayuda mucho a cazar (…) no se ha visto que se usen más pieles y si hay son antiguas, ya están todas destrozadas, sus manitos, su colita, ya no lo cazan en estos sectores (…) el gato andino hay que conservar porque es una riqueza valiosa para conocer, para nuestros hijos, sino los vamos a terminar igual que la chinchilla, el guanaco, nuestros hijos ya no conocen esos animales que son tan lindos.

En el momento posee varias pieles de gato para mostrar de manera pedagógica a quienes quieren conocerlo y no lo usa para rituales tradicionales, su religión es la evangélica. Dice que antes se usaba las pieles del gato andino y el gato pampeño en las despensas de la mercadería se les ponía serpentina, plata, dólares en el cuello y el cuerpo cargado de plata, mixtura, hilos de color, se le daba coquita; según las creencias si el pelo permanecía bien como si estuviera vivo, les iba bien y tenían suerte; también se usaba en ―floramiento" y ―marcamiento", bailando con ellos, ―para que llame suerte para la ganadería".

Imagen 5. Roquedal Laguna Khastor. Se pueden apreciar letrinas de felinos menores de altura. Fuente: (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014 - 2015)

Imagen 6. Eliseo Delgado Esquivel experto nativo de los felinos de altura. Reserva Nacional de Fauna Andina Eduardo Avaroa. Estado Plurinacional de Bolivia (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014 - 2015)

Parque Nacional Sajama – Estado Plurinacional de Bolivia

Ubicado en el Noroeste del Departamento de Oruro, en la Provincia Sajama. En los municipios Turco y Curahuara de Carangas. Colinda con el Departamento de La Paz y la República de Chile. El rango altitudinal oscila entre los 4000 y 6542 msnm. Ocupa la Región de la Cordillera Occidental o Volcánica, caracterizada por extensas altiplanicies, lagunas altoandinas e imponentes conos volcánicos como los Payachatas y el nevado Sajama, la mayor altura de Bolivia (SERNAP, s. f.-b). Los ríos que definen su hidrología son el Sajama y el Tomarapi. Pertenece a la subcuenca del río Lauca que desemboca en el Salar Coipasa.

Los pobladores son de origen Aymara pertenecientes al grupo étnico Karanga. El patrón de asentamiento está dado por concentraciones en los cantones y la existencia de 80 estancias dispersas, que agrupan al 60% de los pobladores que viven en el interior del Parque (SERNAP, s. f.-b). Confluyen tres cantones del municipio de Curahuara de Carangas: Sajama, Caripe y Lagunas y una parte del cantón Cosapa del municipio de Turco. Población total aproximada de 1000 habitantes: Cosapa (748), Sajama (490), Lagunas (257) y Caripe (227) (SERNAP, s. f.-b). Estos cantones hacen parte del Comité de Gestión del área junto con los gobiernos municipales.

En esta área se realizaron múltiples entrevistas a Pobladores, el apoyo de los Guardaparques fue fundamental, planearon sus turnos para visitar comunarios que habían tenido contacto con los felinos o los usaran de manera tradicional. Está es el Área protegida de los dos países Chile y Bolivia en la que se vieron y fotografiaron más pieles para usos tradicionales. También se reporta el uso de pieles de *Puma concolor* para la posesión de las autoridades tradicionales cada primero de Enero.

El sistema económico de los pobladores continúa siendo el ganadero y mantienen sus tradiciones *wayño* (floreo) y *k'illpa* (marcaje) de llamas y alpacas. Sinforiano Mamani Mollo (Img. 7), Marcelina Choque y Javier su hijo, guardaparque del Sajama, brindaron una muestra de lo que es un ritual de *wayño* y *k'illpa*, permitiendo la comprensión del uso de las pieles en el contexto ceremonial.

Imagen 7. Wayño y k'illpa Parque Nacional Sajama. Sinforiano Mamani Mollo. (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014-2015).

Gumercindo Mamani (Img.8) mostró también el bulto ~~-~~*samiri q'epi*" usado para los rituales de *wayño* y *k'illpa*.

Imagen 8. La piel de los felinos menores de altura se usa como *wist'alla* en la marca del ganado ~~se~~ saca un pedacito de la oreja y se lo guarda sagradamente, tradicionalmente se lo guarda en cada *k'illpa* (…) para guardar el ánimo, alma: *ajayu*, en la oreja (el doblez) tiene el corralcito del ganado, nuestros padres hacían con más ceremonia, con más delicadeza, con más fé, con la modernidad ya no se hace así". Gumercindo Mamani Willca. (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014-2015).

Se visitaron los sectores: Tomarapi, Pucara del Cerro Comisario (lugar de abundantes vizcachas), Base del Volcán Sajama. En el sector Sajama se asistió, junto con Alejandra Saavedra, a una entrevista hecha por el G.p Javier Mamani Choque para la emisora del Parque Nacional Sajama (99.9) (Img.9).

Imagen 9. Entrevista Radio Parque Nacional Sajama (99.9). Guardaparque Javier Mamani Choque. (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014 2015)

Área Natural de Manejo Integrado Nacional Apolobamba – Estado Plurinacional de Bolivia

Ubicada en el extremo Oeste del Departamento de La Paz, provincias Bautista Saavedra, Franz Tamayo y Larecaja en los Municipios involucrados: Pelechuco, Curva, Charazani y Guanay. Tiene frontera con la República de Perú. El rango altitudinal es entre los 800 y 6200 msnm, ocupando la región cordillerana de Apolobamba, se extiende hasta la región montañosa húmeda de la ceja de monte y Yungas de Carijana (SERNAP, s. f.-a). De acuerdo a proyecciones para el año 2000 (Censo 1992), en el área viven 18.500 habitantes (más de 3.500 familias), repartidos en 76 comunidades (SERNAP, s. f.-a). Los centros poblados más importantes son Amarete (4.000), Charazani (1.800), Pelechuco (1.200) y Curva (800) y otras comunidades como: Macara, Quara, Ulla Ulla, Niño Qorín, entre otras (SERNAP, s. f.-a). Del comité de gestión hacen parte entre otras organizaciones de base de la Provincia Franz Tamayo y de la Provincia Bautista Saavedra. Existen imponentes nevados como Akamani, Presidente y Katantika, lagunas de origen glacial, y glaciares como Chaupi Orcko, también aguas termales.

La región es el lugar de origen de la cultura Kallawaya en Curva, Charazani, Chari y Chajaya, famosos por la medicina, los textiles y la música k‘antus. La población es mayoritariamente de origen Aymara y Quechua, incluyendo comunidades Kallawaya (SERNAP, s. f.-a).

En esta área se visitaron las zonas de Charazani y Curva acompañada de los Guardaparques: Augusto Casien Tito, Gonzalo Porto Casilla, Jhonny Quispe y Eugenio Muni Challco. Con los dos últimos se caminó parte del recorrido Charazani – Curva lo que permitió conocer el hábitat del felino y algunos lugares de letrina. En el poblado de Charazani se hizo entrevistas a algunos pobladores y en Curva se entrevistó al médico kallawaya Máximo Pai (Img.10) y a Mariano Mendoza (Img.11) en su lengua nativa el Quechua por parte del G.p Eugenio Muni Challco.

Imagen 10. Máximo Pai. Médico Kallawaya. Área Natural de Manejo Integrado Nacional - Apolobamba. Estado Plurinacional de Bolivia. (Natalia Giraldo Jaramillo, 2014 - 2015)

Imagen 11. Mariano Mendoza. Originario del Pueblo de Curva. Entrevista realizada en lengua Quechua por el Gp. Originario Eugenio Muni Challco (Kallawaya Ayllu Amarete). Área Natural de Manejo Integrado Nacional - Apolobamba. Estado Plurinacional de Bolivia. (Natalia Giraldo Jaramillo, 2014 - 2015)

2. CORDILLERA DE LOS ANDES. ANDES CENTRALES Y ANDES CENTRO-SUR

Imagen 12: Altas montañas de la Cordillera Andina. Montañas Parinacota y Pomerape (Chile), Volcán Nevado del Ruíz (Kumanday) (Cordillera Central – Colombia), Volcán Ojos del Salado (Chile), Montaña Aconcagua (Argentina). Fuente: Giraldo Jaramillo N y para Ojos del Salado Saavedra A.

La Cordillera de los Andes es hábitat de los felinos *Leopardus jacobita* y *Leopardus colocolo*. Para un entendimiento cabal del escrito es necesario tener en cuenta las condiciones físicas del

territorio, específicamente los Andes centrales y Andes centro-sur en la franja conocida como ecosistema Altiplánico.

Cordillera de los Andes

La cordillera de los Andes es la formación más grande de América y una de las más importantes del mundo, presenta alta actividad volcánica y sigue un eje norte-sur bordeando la costa del océano Pacífico, a lo largo de 7.500 Km. (entre los 11º de latitud N y los 56º S recorriendo siete países: Colombia, Venezuela, Ecuador, Perú, Bolivia, Chile y Argentina). La parte meridional de los Andes hace de frontera natural entre Chile y Argentina-Bolivia, angostándose en el norte del Perú y Ecuador, ensanchándose de nuevo en Colombia escindida en tres ramales: dos hacia el norte y noroeste y una que se dirige a Venezuela, hasta casi el mar Caribe (Img. 13).

Imagen 13. Cumbre del Nevado del Ruiz o Kumanday (5331 msnm) Colombia. Es evidente la actividad volcánica de la Cordillera Andina en la mayoría de su extensión. Fuente: Giraldo Jaramillo N. 2010

Su altura media alcanza los 4000 msnm, con puntos que superan los 6000 msnm siendo su punto más alto el Aconcagua (6961 msnm) (Img. 14). Presenta los volcanes más altos del planeta, entre ellos el Volcán Ojos del Salado (6893 msnm), el más alto de la tierra y la mayor altura de Chile (Img. 15).

Imagen 14. Imagen: Aconcagua (6961 msnm) Argentina. Mayor altura de la Cordillera de los Andes. Fuente: Giraldo Jaramillo N. (2015)

Imagen 15. Volcán Ojos del Salado (6893 msnm). Fuente: María Alejandra Saavedra.

Esta cadena montañosa se formó hacia fines de la era Secundaria (Cretácico tardío), por la subducción de la placa de Nazca bajo la placa Sudamericana. Su relieve ha sido configurado fundamentalmente por los movimientos sísmicos y la actividad volcánica más que los agentes erosivos externos. Contrastan las montañas elevadas con los extensos altiplanos y profundos valles longitudinales paralelos a los ejes montañosos. Resaltan en los Andes argentino-chilenos los valles transversales (Img. 16).

.

Imagen 16. Parinacota (6342 msnm) y Pomerape (6282) – Chile. Altiplano habitado originalmente por el Pueblo Originario Aymara. Fuente: (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014-2015)

En la zona de los Andes centrales las montañas se ensanchan y originan el altiplano una extensa meseta elevada compartida por Argentina, Bolivia, Chile y Perú, llamada también Puna. Allí se presenta alta, maciza y con marcado volcanismo, con dos unidades muy definidas: una meseta de rocas volcánicas y sedimentarias a una altitud entre 4000 y 4500 msnm y sobre éste, una gran cantidad de volcanes, cuyas cumbres pueden superar los 6000 msnm, varios de ellos se encuentran en actividad, lo que genera campos geotermales como, por ejemplo, el Tatio, cercano al poblado de San Pedro de Atacama" (Iriarte, Lagos Silva, & Villalobos Aguirre, 2011, p. 34). Existe también un desnivel de 15.000 m en sólo 300 km, entre la fosa Chileno-Peruana de Atacama (-8.066 m) y la cumbre del Volcán Llullaillaco (6.723 m), siendo uno de los relieves más extraordinarios del mundo ((Villagrán & Castro, 2004:19), con base en: Zeil (1979), Borgel (1973), Caviedes (1973), Abele (1988)).

Clima Andes Centrales

El clima de los Andes Centrales se caracteriza por precipitaciones escasas que aumentan con la altitud debido a la predominancia de las tormentas convectivas estivales (invierno boliviano") generadas en el Altiplano (4.000 – 5.000 msnm) (Img. 17).

Imagen 17. ―Invierno Boliviano". Salar de Surire – Chile. Fuente: (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014 - 2015)

Entre las vertientes occidental y oriental se presenta un alto contraste climático y vegetacional produciendo un ―efecto sombra" de lluvias, dado por la interceptación de los vientos del este. Los Andes de Chile se encuentran situados en la sombra de lluvia de humedad procedente del Amazonas, de manera que las lluvias del este afectan disminuyendo hacia el SE alcanzando pequeñas cifras en los 24 y 25º Sur. En estas ecoregiones el clima es extremo, en general frío y seco con intensa radiación solar y grandes amplitudes térmicas diarias. La temperatura media anual varía entre menos de 0º a 4ºC y entre 8 y 9ºC. También se presentan bajas precipitaciones: desde menos 100 hasta 800 mm anuales (más abundantes en verano). En la parte alto andina la precipitación generalmente tiene la forma de granizo o nieve (Villagrán & Castro, 2004:19). La extrema aridez se manifiesta especialmente en la depresión intermedia y las cuencas intermontanas, encontrándose el hiperárido Desierto de Atacama, uno de los más secos del mundo, desde el Norte del Perú (5º S) a lo largo de la Costa Pacífica y vertiente occidental de los Andes, hasta la ciudad de Copiapó en Chile (27º S). Esto se debe principalmente a tres factores:

1. ***Influencia del anticiclón del Pacífico Sur.*** Hace que la presión atmosférica sea relativamente más alta que en otras zonas donde no influye de manera directa. ―Normalmente las altas presiones producen un ascenso del aire, lo cual inhibe la formación de nubes en los niveles medios y altos de la atmósfera, por ello, un régimen anticiclónico se asocia a ―buen tiempo". Este anticiclón se ubica frente a las costas de la zona norte de Chile y es uno de los factores que modifica el clima, debido a las condiciones de estabilidad atmosférica y a las masas de aire seco

que genera. El anticiclón —desvía" los sistemas frontales que llegan desde el océano hacia el sur y produce buen clima en el norte; durante el verano se desplaza hacia el sur, por lo que las precipitaciones disminuyen en el centro y sur del país. Durante este desplazamiento la influencia de los frentes tropicales produce lluvias en la zona alto andina, período comúnmente denominado —invierno altiplánico", cuyos montos pueden sobrepasar los 300 mm.

2. ***Efecto oceánico de la corriente Humboldt:*** Corriente oceánica fría que fluye en dirección norte a lo largo de la costa occidental de Sudamérica. Se presenta frente a las costas de Chile, Perú y Ecuador debido a que los vientos reinantes soplan paralelos a la costa y arrastran hacia el norte el agua caliente de la superficie. Por este motivo, la temperatura de estas aguas es 5 a 10ºc más fría que en otras costas del Pacífico, donde está ausente.

   El agua fría contiene nitratos y fosfatos procedentes del fondo marino, los cuales sirven de alimento al fitoplancton que se reproduce rápidamente, favoreciendo el desarrollo del zooplancton y de todas las cadenas tróficas superiores como las de peces, aves y mamíferos marinos. Las zonas donde se encuentra presente esta corriente se caracterizan por concentrar una importante biodiversidad y por ser muy utilizadas para la pesca.

   Ocasionalmente esta corriente no emerge y los vientos del norte llevan aguas calientes hacia el sur; cuando esto sucede, una corriente cálida, conocida como El Niño, reemplaza la habitual corriente Humboldt. El Niño constituye una extensión de la corriente ecuatorial y provoca un ascenso de la temperatura de las aguas superficiales de alrededor 10ºc, lo que produce una disminución del plancton que normalmente se desarrolla en la corriente más fría y, por consiguiente, una disminución importante en los peces, así como la mortandad de aves y mamíferos marinos que se alimentan de éstos.

3. ***Efecto de biombo producido por las cordilleras de los Andes y de la Costa***. Los cordones montañosos que se orientan de norte a sur en el país, interceptan la humedad de las masas de aire provenientes del océano Pacífico que se dirigen hacia el oriente, así como también de aquellas que provienen del sector tropical continental. De esta manera, en las laderas de exposición oeste de las cordilleras (barlovento) se concentra la humedad (neblina costera o lluvias abundantes en los Andes) y es las de exposición este (sotavento) se produce escasez de precipitaciones y al consiguiente aridez en aquellas áreas donde la cordillera de la costa tiene la altitud adecuada. En el caso de la cordillera de los Andes, las masas de aire húmedo ascienden y luego precipitan sobre su vertiente, con lo cual se generan grandes reservas de agua y nieve, las cuales originan los numerosos ríos existentes que atraviesan transversalmente al país. (Iriarte et al., 2011, p. 37,39)

Por lo tanto en el ***Clima desértico marginal de altura***, situado entre los 2000 y 3000 msnm, las precipitaciones se presentan en verano causadas por masas de aire húmedas provenientes del amazonas y el Atlántico, que ascienden por la ladera oriental de los Andes (—invierno

altiplánico”). También con intervalos de varios años se producen lluvias de origen ciclónico, cuando suceden inviernos pluviométricamente rigurosos en la zona central del país. La humedad relativa es muy baja. La altura atenúa las oscilaciones térmicas anuales y aumenta las diarias. Sólo viven allí flora y fauna altamente especializada, por eso esta biodiversidad es única y exclusiva. En relación el ***clima de estepa de altura***; se ubica sobre los 3000 msnm y corresponde a la zona altiplánica o puna se caracteriza por presentar bajas temperaturas debido a la altitud y marcada amplitud térmica. Las lluvias del invierno altiplánico o de origen ciclonal, se manifiestan principalmente en forma de nieve. Por encima de los 5700 msnm las nieves son eternas (Iriarte et al., 2011, p. 40).

Esta zonación de las precipitaciones aunada a la variación de las temperaturas con la altura, determinan la distribución de riqueza de flora versus altitud (Fig. 1), (Schmithusen, 1956 citado en (Villagrán & Castro, 2004, p. 20)). Los valores mínimos de cubierta vegetal y número de especies se dan en los extremos altitudinales inferior (piso Prepuneño) y superior (piso Subnival y Altoandino) y los valores máximos en el intermedio (piso Puneño), debido a la interacción de los factores: hiperaridez en altitudes bajas y temperaturas frígidas en las altas (Villagrán & Castro, 2004, p. 20). En el caso de la distribución latitudinal los pisos de vegetación andina se retraen hacia mayores altitudes. La cobertura vegetal y la riqueza de especies descienden paralelamente en el mismo sentido.

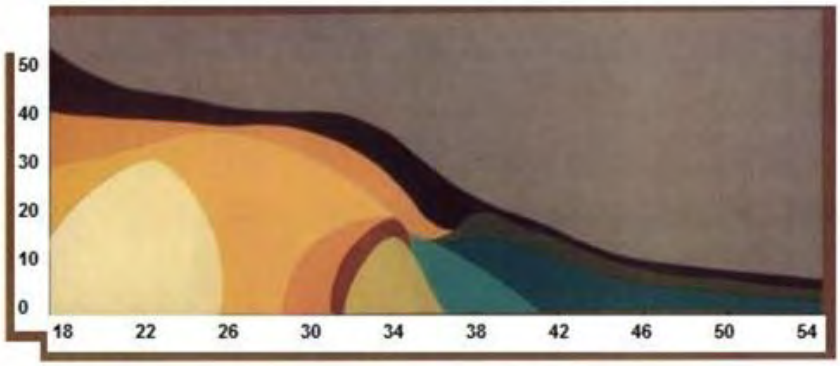


Figura 1. Distribución latitudinal y altitudinal de la vegetación chilena en la vertiente occidental andina (grados de latitud y altitud en miles de metros en los ejes x e y, respectivamente. En la zonación andina de la vegetación del Norte Grande de Chile (18-22º S) se observa el angostamiento y ascenso altitudinal que experimentan los pisos de vegetación (Prepuneño y Puneño, en colores naranjas; y Altoandino y Subnival, café), en concordancia con la penetración del Desierto de Atacama (amarillo) en los Andes, una consecuencia de la disminución de las lluvias de verano en sentido NW-SE. Fuente: Modificado de (Villagrán M. & Castro R., 2004, p. 23 tomado de Schmitüsen, 1956).

Formación Vegetacional Región Estepa Altoandina

La ***Región de la Estepa Altoandina*** (Gajardo, 1995) corresponde a la vegetación que se desarrolla en los territorios áridos y semiáridos de la cordillera de los Andes, con factores determinantes como la altitud y el relieve produciendo homogeneidad en tres tipos biológicos fundamentales: las plantas pulvinadas y en cojín (~~ll~~aretas"), las gramíneas cespitosas, los pastos duros (corines) (Img.18) y los arbustos bajos de follaje reducido (tolas). A veces en estación favorable se presenta un denso tapiz de plantas efímeras.

Imagen 18. Pajonales altiplánicos dominados por gramíneas perennes, las pajas o icchus, principalmente géneros *Festuca, Stipa, Deyeuxia*. Parque Nacional Sajama. Fuente: (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014-2015)

La ***Subregión del Altiplano y la Puna***, se sitúa generalmente sobre 4000 msnm, está sujeto a un régimen climático de influencia tropical con lluvias de verano, que más al sur es sólo una influencia marginal. La comunidad vegetal más típica son los ~~p~~ajonales" de paja brava (*Festuca orthophylla*) y huailla (*Deyeuxia breviaristata*), además de gramíneas en mechón, ubicadas generalmente en los grandes llanos arenosos, especialmente a mayor altura. Otras agrupaciones características: a. ~~t~~olares": tola (*Parastrephia quadrangularis*) y paja brava (*Festuca orthophylla*), altamente repartidos de preferencia en lugares de mayor altitud. b. ~~ll~~aretales" característicos por la dominancia de especies pulvinadas (en forma de cojín) como la llareta (*Azorella compacta)* (Img.19). En épocas precedentes fue muy explotada con fines energéticos (combustible), según entrevistas en campo la mayoría servía para abastecer las panaderías de Calama y los hornos de Chuquicamata. Esta especie es usada como planta medicinal para combatir diabetes y otras enfermedades. Entre las especies asociadas al llaretal,

figuran: *Parastrephia quadrangularis* (tola), *Senecio nutans* (chachacoma), *Baccharis tola*, *Adesmia sp* y *Polylepis tarapacana* (queñoa), además de herbáceas (Trivelli Jolly & Valdivia Ríos, 2009, p. 17).

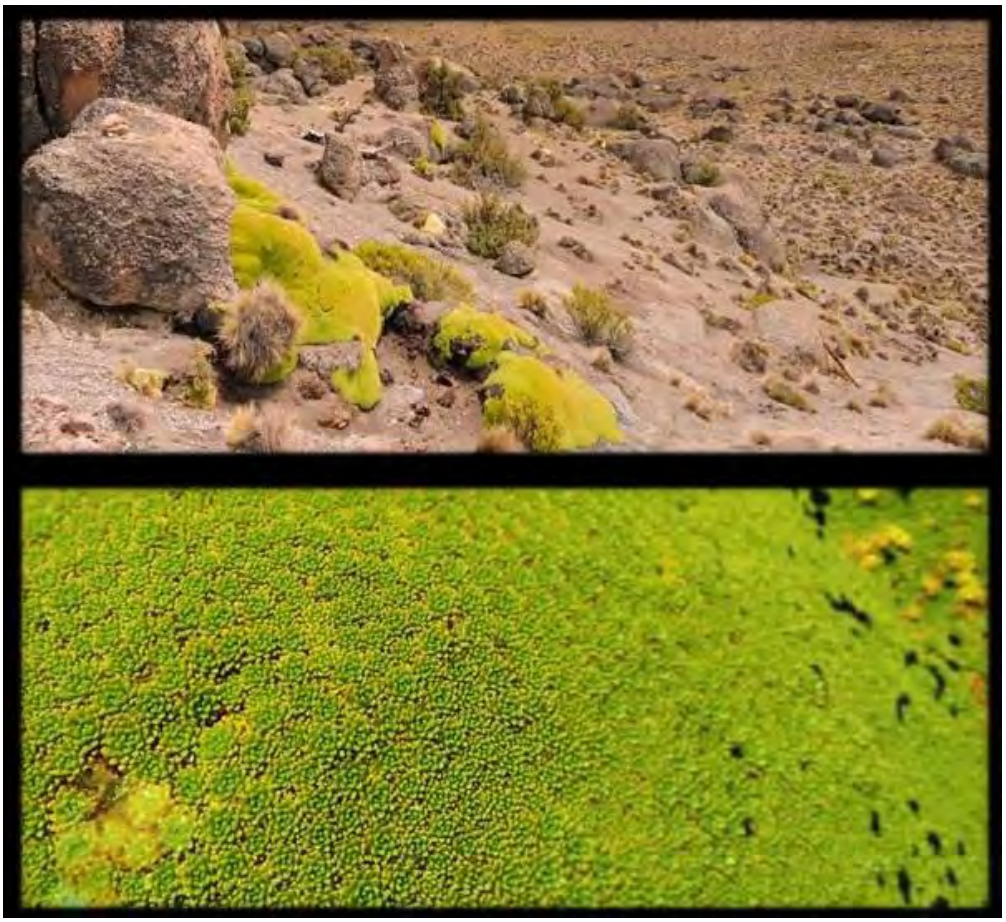


Imagen 19. –llaretales" característicos por la dominancia de especies pulvinadas (en forma de cojín) como la llareta (*Azorella compacta)*. En épocas precedentes fue muy explotada con fines energéticos (combustible). Fuente: (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014-2015)

El queñoal (Img 20) es una formación vegetal en la que predomina la especie árborea *Polylepis tarapacana* (queñoa de altura), se encuentra preferentemente en las laderas de las montañas, principalmente donde existen afloramientos rocosos. Entre las especies acompañantes están: *Azorella compacta*, *Senecio nutans*, *Parastrephia quadrangularis*, *Adesmia spinosissima*, *gramíneas* y otras. El guardaparques Félix Choque del Parque Nacional Sajama en Bolivia (comunidad lagunas), narra como en el queñoal -cuando era niño- pone una trampa al zorro cazando de manera no premeditada al Titi:

Este lugar se llama queñual de *q'erunpujo*, quiere decir un lugar, una hoyada con queñua este lugar es hábitat del titi. Se distingue el titi de la pampa y el titi del cerro más que todo en la piel. Yo he visto uno aquí. De existir hay, bastante en esta región, un solo titi no puede caminar por el área, existe en diferentes lugares dentro y fuera del área protegida. El titi viene a los queñuales por los pájaros que duermen aquí. El animal es estratégico para buscar su alimento, en esta queñua en mi niñez he visto que el titi rondaba por acá, yo preguntaba por qué llega siempre a esa queñua, entonces me decían, busca el pajarito y lo atrapa. No solamente a esta queñua sino otras, a veces suele rondar por queñuas. Físicamente lo vi de 3 a 4 veces. Ya no se hace la cacería de años pasados, no sabemos si hay un depredador. En 1993 yo tenía 9 o 10 años, el zorro siempre atacaba mucho, pesco dos crías de ganado, entonces yo le coloqué la trampa, en vez de que entrara el zorro, entró el titi, es muy hermoso el animalito, entonces mi mamá lo costuró como un muñequito y lo ha vendido, ese no lo tengo yo. El de mis abuelos si lo tengo (…). Lo rellenó con lana de alpaca, bonito lo hizo volver como si fuera vivo. Para que no se pudra le hacen con ceniza, con la misma leña que atizamos lo colocamos eso lo mantiene fresquito y no se daña. Eso fue historia de mi niñez y juventud, el titi se ve.

Imagen 20. Queñoal q'erunpujo (hoyada con queñoa). Entrevista Guardaparques Félix Choque, hábitat del gato andino. Parque Nacional Sajama. (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014-2015)

Para la reproducción de la vida en estas ecoregiones extremas los bofedales o vegas (Img. 21) cumplen un papel central para la fauna silvestre y doméstica, se le llama bofedal a los

humedales de altura en los cuales las formaciones vegetales son alimentadas generalmente por napas semisubterráneas y por corrientes de agua permanentes que provienen principalmente de los deshielos; en tanto los ríos generan vegas ribereñas. En ellas las especies vegetales: *Distichia spp*. y *Oxichloe spp.* forman grandes cojines y se encuentran acompañadas de otras juncáceas y hierbas hidrófilas. Generalmente, las especies crecen formando cojines extensos y compactos (Imagen).

Imagen 21. Bofedal (*hoqo*) o formación de tundra altiplánica, es un valioso recurso forrajero y el más importante proveedor de plantas comestibles. Parque Nacional Natural Sajama – Bolivia. Fuente: (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014-2015)

Usos tradicionales de las plantas en los Andes del Norte de Chile

La gente local tiene un conocimiento notable de su ecosistema y tiene nombres para el 89% de las 134 especies de flora nativa registradas en esta zona. Existen diversos tipos de usos para estas plantas: medicinal, alimenticio, ceremonial, forrajero, construcción, artesanía, leña, tintura, adornos, otros (Villagrán & Castro, 2004, p. 73). La mayoría de las plantas se utilizan para forraje (61,9%), seguidos de los que se utilizan con fines medicinales (27,6%), alimentos (14,9%), combustibles (11,2%), y rituales (3%) (Trad. Propia) (Castro & Aldunate, 2003, p. 75). La mayoría de las plantas forrajeras asignadas al pastoreo pertenecen al nivel tolar, con la mayor variedad de especies vegetales. Las especies medicinales se encuentran en todos los niveles, pero especialmente en el cerro. El valor medicinal de las plantas aumenta en relación con la altitud. Por lo tanto de las 9 especies que crecen en la panizo 6 (66%) se dice que tienen

los mayores poderes curativos. Esto es similar para las plantas utilizadas en rituales y ceremonias (Trad. Propia) (Castro & Aldunate, 2003, p. 75) (Tabla 2).

Tabla 2. Flora y fauna en los distritos chilenos de Caspana, Toconce, Ayquina y Cupo, clasificados por altitud.

Altitudinal level	Vegetation	Landscape categories	Landscape utilization categories	Use of vegetation	Fauna
Nival (over 4500 m)	No vegetation	*Panizo*			
Subnival (4500–4200 m)	Poor vegetation: perennial herbs and cushion-like plants	*Panizo*	*Cerro*	66.7% medicinal, 1.2% forage, 0% ritual	*Cargueros* and predators
High Andean (4200–3850 m)	Tall tussock grasses and cushion-like plants	*Pajonal*	*Cerro*	50% ritual, 21.6% medicinal, 13.3% forage	*Cargueros* and predators
Puna (3850–3000 m)	Evergreen shrubs and Cactaceae	*Tolar*	*Campo*	39.8% forage, 37.8% medicinal, 25% medicinal	Domestic (livestock) and wild
Pre-*puna* (3000–2700 m)	Semiarid plain sparsely covered with small thorny shrubs	*Pampa*	*Campo*	18.9 medicinal, 18.1% forage, 0% ritual	Domestic (livestock) and wild
Desert (below 2700 m)	No vegetation				

Fuente: (Castro & Aldunate, 2003, p. 76)

Fauna del ecosistema Altoandino

Como carnívoros en estos ecosistemas además del gato andino *(Leopardus jacobita*) y el gato de las pampas (*Leopardus colocolo*), se encuentran el puma (*Puma concolor*), el zorro andino o colorado (*Lycalopex culpaeus)* - en Argentina el zorro gris (*L. griseus*)-, el hurón menor o quique (*Galictis cuja*), el chingue o zorrino (*Conepatus chinga*).

Dentro de los herbívoros se cuentan la vicuña (*Vicugna vicugna*), el guanaco (*Lama guanicoe*), el venado andino o taruka (*Hippocamelus antisensis*) y variedad de roedores: ratón andino (*Abrothrix andinus*), ratón de vientre blanco (*Akodon albiventer*), ratón de Berlepsch (*Akodon berlepschi*), ratón de la puna (*Auliscomys sublimis*), lauchita peruana (*Calomys lepidus*), ratón de pie sedoso (*Eligmodontia puerulus*), ratón de hocico anaranjado (*Neotomys ebriosus*), ratón orejudo amarillento (*Phyllotis xanthopygus*), tuco tuco de Atacama (*Ctenomys fulvus)*, la vizcacha de Perú (*Lagidium peruanum)*, vizcacha común (*Lagidium viscacia*) como presa principal del gato andino además de la chinchilla de cola larga (*Chinchilla laniger*) y es posible

que aún existan pequeñas poblaciones de la chinchilla de cola corta (*Chinchilla chinchilla*) en las zonas altas de Chile y Bolivia[6].

El cóndor andino (*Vultur gryphus*), el suri o ñandú (*Pterocnemia pennata*), el quirquincho o armadillo (*Chaetophractus nationi*) y las tres especies de flamencos (*Phoenicoparrus andinus, Phoenicoparrus jamesi y Phoenicopterus chilensis*) son los representantes típicos de estas regiones. Es importante la presencia de ganado doméstico como la llama (*Lama glama*) y la alpaca (*Vicugna pacos*), además de especies introducidas asilvestradas como el perro doméstico feral (*Canis familiaris*).

Los roquedales son importantes lugares de habitación de diferentes especies de fauna, el tipo de roquedal y la estructura de la vegetación se relaciona con la abundancia de individuos y la riqueza de especies. Los roquedales altiplánicos son dormideros y letrinas de diferentes felinos como el *Puma concolor* y los felinos menores *Leopardus jacobita* y *Leopardus colocolo* (Img. 22 y 23).

[6] En 1910, los principales países exportadores de chinchillas (*Chinchilla laniger* y *C. chinchilla*): Argentina, Bolivia y Chile, firmaron un tratado para prohibir su captura, comercialización y exportación, la cual se constituyó en el primer convenio de este tipo entre países latinoamericanos. Las chinchillas habían sido objeto de una incesante presión de captura debido al alto precio de sus pieles entre 1898 y 1910 se exportaron legalmente, sólo desde Chile, más de 7 millones de pieles a mercados europeos y norteamericanos. En diversas zonas de la Región de Antofagasta se capturaban especímenes para su exportación. En un predio de la familia Abaroa en Calama, aún existe un criadero de chinchilla de cola corta (*Chinchilla chinchilla*), único criadero de esta especie en el mundo y el establecimiento de crianza de fauna nativa más antiguo de Chile. (Iriarte, Lagos Silva, & Villalobos Aguirre, 2011, p. 44)

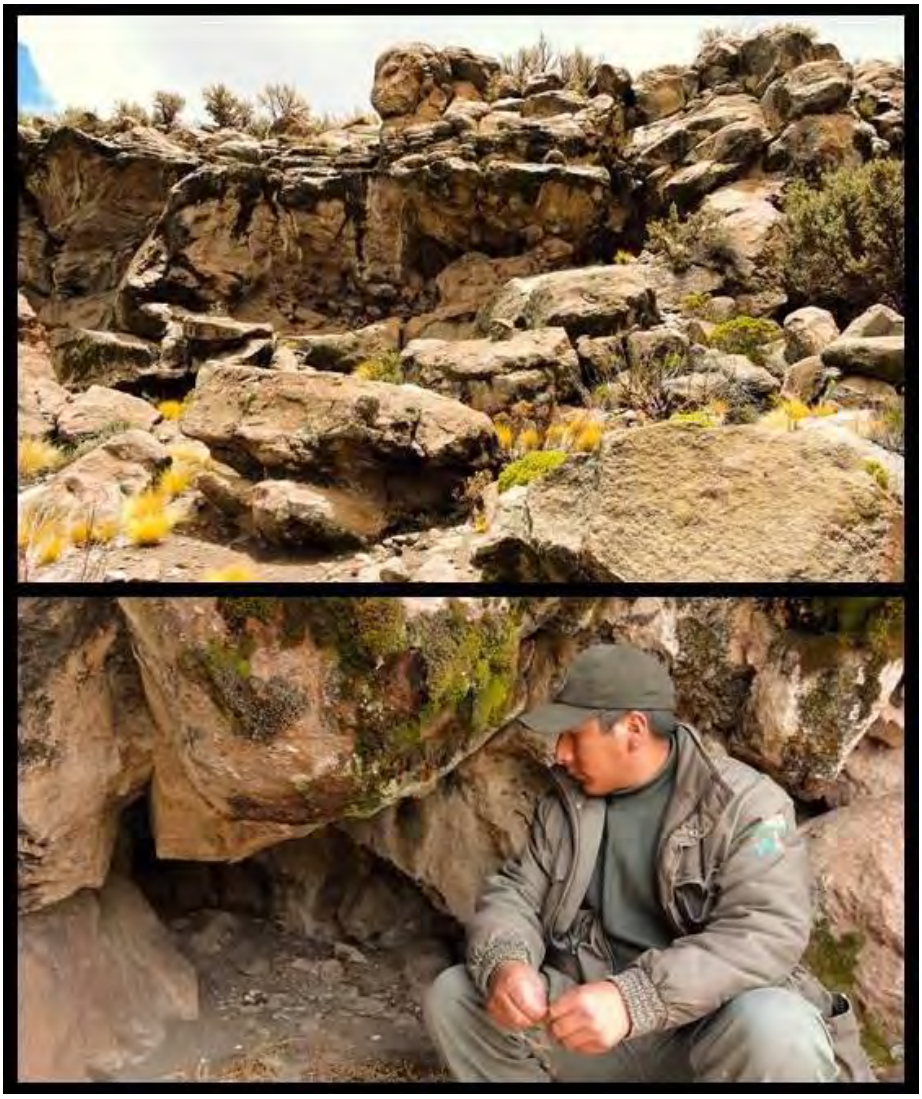


Imagen 22. Sector *Leoniq'iña* (dormidero de Puma) 4363 msnm. ~~S~~e escucha que siempre ha transitado el puma y es hábitat de titi, en la parte izquierda en la cueva se ven fecas de felino. Alrededor abunda la vizcacha. Se encuentra cerca al río Tomarapi". Guardaparques Féliz Choque Parque Nacional Sajama.

Imagen 23. Roquedal con heces de felinos menores 3300 msnm. Área Nacional Natural de Manejo Integrado Apolobamba. Estado Plurinacional de Bolivia. En el mes de Septiembre del año 2014 en épocas de la cosecha de maíz la esposa del Guardaparque Jhonny Quispe ve dos gatos silvestres en esta cueva. Eugenio Muni Challco (Guardaparque Kallawaya. Ayllu Amarete) muestra las fecas de felinos menores mientras referencia que este tipo de gatos silvestres se encuentran en lugares ocultos. Dice: Hay dos tipos de estos gatos uno romano y otro con manchones. Al lado derecho se pueden ver huesos humanos, pertenecen a tumbas arqueológicas llamadas por los indígenas *chullpares*. Las características de estos lugares físicos son muy importantes para comprender el lugar que tienen estos felinos en la filosofía andina (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014 - 2015).

3. A PROPÓSITO DE LAS DESCRIPCIONES BIOLÓGICAS Y LOS NOMBRES. *Leopardus jacobita* y *Leopardus colocolo*

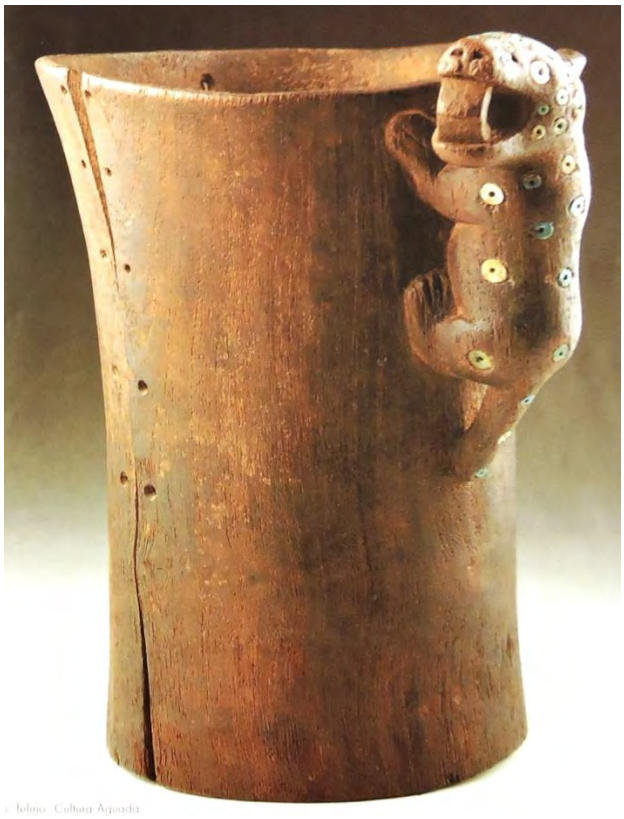


Imagen 24. Vaso-kero: felino. Cultura Aguada (Noroeste Argentino, 700 al 1000 d.C). Colección Museo Arqueológico Reverendo Padre Gustavo Le Paige S.J., San Pedro de Atacama Chile. Exhibición los sueños del jaguar: Imágenes de la puna y selva argentina.

El felino parece ascender por la superficie externa del vaso. Cerca del borde tuerce el cuello, mira y abre sus fauces exhibiendo sus dientes con fiereza. Expresa en el gesto un silencio que evoca un sonido ausente. Un rugido que es el signo del poderío, de la supremacía que este animal ejerce en la naturaleza. El felino hiere con sus garras y dientes, es su instrumental para una muerte precedida por el sigilo y el ruido imperceptible. El felino mata para vivir. Sin embrago, esa destrucción no introduce caos en la naturaleza. El depredador contribuye a su equilibrio, a un orden que restaura permanentemente. (~~L~~os Sueños del Jaguar", 1994, p. 42)

Las especies de la orden carnívora son claves en muchos ecosistemas, son los principales mediadores del flujo de energía y nutrientes en los niveles tróficos superiores, a la vez que contribuyen al reciclaje y a diversos procesos como la dispersión de semillas y la bioturbación del suelo. Al mismo tiempo, sus altos requerimientos de espacio y energía las transforman en especies indicadoras y paraguas en el planeamiento de medidas de manejo y conservación, bajo el supuesto de que un área capaz de contener poblaciones de carnívoros saludables debería también poder albergar especies menos exigentes. Muchas de ellas son especies carismáticas que facilitan los programas de difusión y educación ambiental (Iriarte & Jacsik, 2012, p. 36).

En el caso de los felinos de altura *Leopardus jacobita* y el simpátrico *Leopardus colocolo*, es importante comprender sus características biológicas, de hábitat y amenaza que justifican el presente trabajo de investigación como un esfuerzo reflexivo que pretende ayudar a la conservación de estas dos especies, sagradas a su vez para los Pueblos Originarios del Altiplano Argentino, Boliviano, Chileno y Peruano. Terminando con la exposición de sus nombres locales, aparejados a una historia que remite cientos de años atrás en la relación entre estos y el ser humano. Contenido base para el desarrollo de la investigación.

Importancia ecosistémica de los felinos

Los felinos cumplen funciones ecosistémicas muy importantes, ellos junto con otros animales de la orden carnívora y las aves rapaces hacen parte de los niveles tróficos superiores. En los procesos de flujo de nutrientes y energía en las redes tróficas consumen presas de manera directa o indirecta (al afectar su comportamiento e historia de vida). Dada su alta especialización se presenta la dinámica depredador-presa, en la que la caída en abundancia de la presa principal determina que el depredador no pueda suplir eficientemente los requerimientos con fuentes alternativas, y por ende su población puede colapsar, permitiendo a su vez la recuperación de presas amplificando las fluctuaciones poblacionales de la última. Lo que a su vez influye en los organismos que sirven de alimento a las presas. Este tipo de efectos, a través de dos o más niveles tróficos, se denomina cascada trófica. Cuando esto ocurre a través de presas herbívoras, la depredación por parte de los carnívoros puede tener efectos importantes sobre la estructura y cobertura de la vegetación” (Iriarte & Jacsik, 2012, p.

31). También los depredadores de mayor nivel trófico pueden depredar a su vez otros carnívoros (depredación intra-gremio).

Las interacciones entre los carnívoros que coexisten en un área se encuentran en gran medida determinadas por su tamaño corporal. Es común encontrar jerarquías de dominancia competitiva, donde las especies de mayor tamaño depredan sobre aquellas más pequeñas. Hay entonces evitación por parte de las especies subordinadas de las áreas y horarios de actividad utilizados por los competidores dominantes, presentándose segregación espacial y temporal. -En el altiplano, el gato andino (*Leopardus jacobita*), de mayor tamaño, muestra una actividad algo más diurna que el gato colocolo (*L. colcolo*), coincidiendo con el horario de actividad de su presa principal (i.e. las vizcachas [*Lagidium* sp.])" (Iriarte & Jacsik, 2012, p. 32). Los altos niveles tróficos suelen ser ocupados por las especies de mayor tamaño corporal, depredando sobre amplio espectro de presas, al tiempo muestran baja mortalidad de depredación cuando alcanzan edad adulta. Las poblaciones de depredadores tope se encuentran limitadas por la disponibilidad de recursos y el grado de competencia intra e interespecífica. Incluso entre las especies de mayor tamaño, la tasa de mortalidad infantil por depredación puede ser muy alta, y la tasa de sobrevivencia hasta alcanzar el estado adulto puede ser muy baja, afectando la existencia de nuevos individuos en la población reproductiva. El tamaño de los depredadores se relaciona con la variedad taxonómica, morfológica y tamaños de las presas, los más grandes tienen extensos ámbitos de hogar (Iriarte & Jacsik, 2012, p. 32)..

Constituyen factores determinantes de la posición trófica de los carnívoros y sus efectos sobre el ecosistema: el tamaño corporal, el grado de sociabilidad, y la morfología del cráneo y las extremidades. Los felinos cazan mediante emboscada, poseen extremidades y garras comparativamente más robustas, que permiten una aceleración explosiva al saltar sobre la presa y un fuerte agarre e inmovilización de esta.

Dado que la transferencia de energía entre distintos niveles tróficos es poco eficiente (ca.10% en promedio), los carnívoros en los niveles más altos (i.e. depredadores tope) son usualmente mucho menos abundantes que aquellos en niveles inferiores, y estos a su vez que sus presas herbívoras, dando lugar a una estructura típicamente piramidal (i.e. pirámide trófica). Por lo tanto, el mantenimiento de una población viable de depredadores tope, incluso a bajas

densidades, requiere del consumo de un elevado número de presas sobre una extensión geográfica relativamente amplia. Así, unos pocos carnívoros pueden tener un efecto desproporcionado en relación a su abundancia, ya que para satisfacer sus requerimientos energéticos deben ejercer una fuerte presión sobre los niveles tróficos inferiores, constituyendo especies clave de los ecosistemas que habitan (Iriarte & Jacsik, 2012, p. 35).

La productividad primaria de los ecosistemas (energía disponible), determina el número de niveles tróficos presentes, siendo los carnívoros de mayor nivel (especialmente aquellos más especializados) altamente susceptibles a la escasez de recursos e interrupciones en el flujo de nutrientes y energía. Así, la abundancia y diversidad de carnívoros en un área constituyen indicadores importantes del *funcionamiento y salud general de los ecosistemas* al integrar toda la información proveniente de los niveles tróficos inferiores, incluyendo la ocurrencia de disturbios antrópicos (e.g. polución, fragmentación del hábitat, caza, etc.). Por lo tanto, mantener una población viable de carnívoros, incluso a bajas densidades, requiere de altos niveles de consumo de presas y una fuerte presión de depredación total. Todos estos aspectos destacan la relevancia de este grupo taxonómico en término de la conservación de los ecosistemas. Sus hábitos las convierten también en potenciales competidores del ser humano al atacar el ganado y consumir especies de alto valor cinegético y pesquero (Iriarte & Jacsik, 2012, p. 36).

Leopardus jacobita

Imagen 25. *Leopardus jacobita*. Salar de Surire – Chile. Fuente: Jim Sanderson

Imagen 26. *Leopardus jacobita*. Localidad Collacagua. Region de Tarapacá. República de Chile.. 4100 msnm. Fuente: Nicolás Lagos (2015).

Taxonomía

Tabla 3. Taxonomía *Leopardus jacobita*.

Kingdom	Phylum	Class	Order	Family
Animalia	Chordata	Mammalia	Carnivora	Felidae

Scientific Name: *Leopardus jacobita*

Species Authority: (Cornalia, 1865)

Common Name(s):
English – Andean Cat, Mountain Cat, Andean Mountain Cat
French – Chat Des Andes
Spanish – Chinchay, Gato Andino, Gato Lince

Synonym(s): *Felis jacobita* Cornalia, 1865
Oreailurus jacobita (Cornalia, 1865)
Oreailurus jacobitus (Cornalia, 1865) [orth. error]
Oreailurus jacobitus (Cornalia, 1865)

Fuente: (—Leopardus jacobita (Andean Cat, Andean Mountain Cat, Mountain Cat)", s. f.)

Reconocido con anterioridad en un género monotípico *Oreailurus* (Cabrera 1940, Wozencraft 1993, Nowell y Jackson 1996, Yensen y Seymour 2000), el gato andino se incluye en el género *Leopardus* siguiendo a Eizirik et al. (submitted) (Fig. 2). El género *Leopardus* incluye a los pequeños félidos neotropicales y la especiación dentro de ella, este ha sido relativamente reciente en comparación con otros linajes de felinos (Johnson et al. 2006). Si bien hay un fuerte apoyo para la inclusión del gato andino en este género basado en el análisis genético, aún no está claro lo cerca que está relacionado con el Gato de las pampas: *L. colocolo* (Eizirik et al. submitted). La clasificación del Gato Andino como *Oreailurus* se basó en parte, en el hecho de que hay muy pocos ejemplares, en la diferencia de tamaño relativo en cámaras auditivas del cráneo, pero este rasgo también se encuentra en otras especies de felinos (Johnson et al., 1998, García-Perea 2002). El nombre específico, *jacobita*, es en honor de Jacobita Mantagazza[7] (Cornalia 1865) y no debe declinarse a *jacobitus* (Yensen y Seymour 2000) como a veces se ve en la literatura. Este es uno de los dos únicos felinos para el que las subespecies no han sido descritas clásicamente (Nowell y Jackson 1996). Referencia de lo anterior (Trad propia. (G. Acosta, Cossios, Lucherini, & Villalba, 2008)).

[7] Andean Mountain Cat. *Leopardus jacobita*. Cornalia, 1865. [Syn. *Oreailurus jacobita*]. —Jacobita Tejeda de Montemajor (1841) era un argentina cuyo padre fue senador por la provincia de Salta. Ella tenía 15 años cuando se casó con Paolo Montegazza (1931-10), el destacado italiano neurólogo, psicólogo, antropólogo y sexólogo pionero. Él estaba practicando como médico en Argentina cuando se casaron en 1856. La familia, que finalmente incluyó cinco hijos, regresaron a Italia en 1858, cuando Paolo se convirtió en profesor de Patología General de la Universidad de Pavia. Posteriormente se convirtió en profesor de Antropología y Etnología en Florencia en 1870. No sabemos cuándo Jacobita murió, pero fue ciertamente antes de 1891, ya que en ese año Paolo se casó con su segunda esposa, la condesa María Fantoni. El gato se encuentra en el sur del Perú, oeste de Bolivia, norte de Chile y noroeste de Argentina". Trad propia. (Beolens, Watkins, & Grayson, 2009, p. 209)

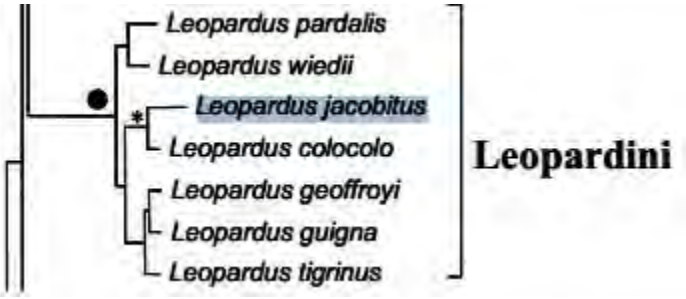


Figura 2. Taxonomía del gato andino según la Sistemática Molecular y Clasificación revisada de la familia *Felidae* (*Mammalia, Carnívoros*). Familia *Felidae.* Subfamilia *Felinae.* Tribu *Leopardini.* Género *Leopardus.* Fuente: (Eizirik, Johnson, & O´Brien, s. f.)

Descripción

Morfológicamente el gato andino (Img. 25, 26, 27 y 28) tiene pelaje gris cenizo con manchas de forma vertical a ambos lados del cuerpo de color café rojizas y amarillentas, dando la apariencia de franjas continuas. Su tamaño es mediano y posee una cola muy larga en proporción con el cuerpo (66 a 75% del largo de la cabeza y el cuerpo), gruesa y felpuda (*chaskona* dicen algunos), tiene de 6 a 9 anillos anchos de color café oscuro o negro. Tiene barras negruzcas en cuello y hombros, la cabeza tiene líneas poco notorias y dos franjas negruzcas que parecen salir de los ojos encerrando una zona blanquecina. Posee orejas grandes y redondeadas en la punta. En las patas también se presentan estas manchas, pueden ser más oscuras y más delgadas, a diferencia de *Leopardus colocolo* no forman anillos completos. Su nariz es de color oscuro.

Imagen 27. Gato Andino (*Leopardus jacobita*). Autor: Daniel Cossios ©. Fuente: (Cossios, s. f.).

Imagen 28. Colección Boliviana de Fauna (CBF) (Museo Nacional de Historia Natural e Instituto de Ecología de la Universidad Mayor de San Andrés). La Paz – Bolivia. (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014-2015)

No se ha observado alto dimorfismo sexual en lo relacionado con la coloración del pelaje. Mediciones de cráneo indican que los machos son un poco más grandes que las hembras, común en otras especies de felinos. Hay variación entre juveniles y adultos, siendo los primeros más claros y con mayor número de manchas (Img. 29). Los juveniles de gato andino son fácilmente confundibles con los de *Leopardus colocolo* (García Perea, 2002).

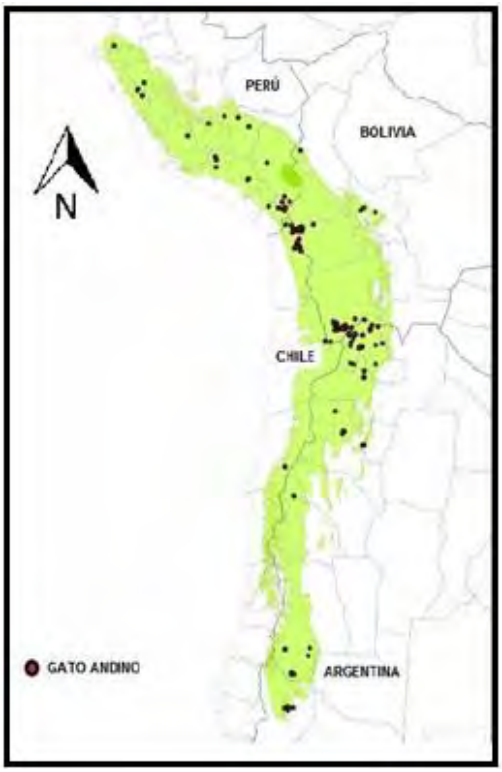
Imagen 29. Colección del Museo de Historia Natural (Santiago de Chile) clasificado como *Leopardus jacobita*. Probablemente por las formas de las manchas en la piel sea un individuo juvenil. (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014-2015)

Distribución y hábitat

El gato andino (*Leopardus jacobita*) tiene hábitat restringido al ecosistema Altoandino de Chile, Argentina, Bolivia, y Perú y en elevaciones más bajas en la porción norte de la estepa patagónica Argentina (Alianza Gato Andino (AGA), 2011, p. 1); comprende los Andes Centrales (incluyendo Andes centro-sur) y parte de los Andes Meridionales en las ecoregiones: Altoandina, Puna y Estepa Andina del Sur (Alianza Gato Andino (AGA) Andean Cat Alliance, s. f.) (Mapa 2).

En Chile, Napolitano colectó heces del gato andino desde 3714 a 4414 m, pero la probabilidad de encontrar heces aumenta con la altitud. En Bolivia, Villalba et al. (2008) consideran que generalmente sólo está de 4.100 m y superior, y la mayoría de los registros de Perú fueron recogidos en 4000 m o más (Cossios et al. 2007). En Argentina, mientras que la elevación promedio de ocurrencia se estima en 4.236 m (Perovic et al., 2003), se ha encontrado en elevaciones más bajas, con un nuevo récord de 1.800 m de los Andes del sur (Sorli et al. 2006). Mientras el rango en Chile parece ser menos extenso (Iriarte 1998, Napolitano et al., 2008) inferido previamente (Scrocchi y Halloy 1986), en Perú, donde se pensaba previamente solamente de ocurrencia marginal en el extremo sur, una nueva investigación ha ampliado su rango a más de 800 km al norte en el centro del país (Cossios et al. 2007). Referencia de lo anterior (Trad. propia (Pereira et al., 2008))

En el presente año 2015 se hizo avistamiento en el camino de Valle Nevado cerca a Santiago de Chile (R. García, 2015). (Mapa 2).



Mapa 2. Distribución actual del gato andino (*Leopardus jacobita*) (2015). Fuente: Modificado de Archivo AGA (2015).

El Gato Andino sólo se ha observado en la naturaleza un par de veces por los científicos (Scrocchi y Halloy 1986, Sanderon 1.999, Sorli et al. 2006), y hay pocos especímenes de museo (García-Perea, 2002), pero el número de los registros de distribución ha aumentado en gran medida debido a los esfuerzos de la Alianza Andina Gato (www.gatoandino.org), una red de investigadores especializados (G. Acosta et al., 2008)

Estado de conservación

Tabla 4. Grado de amenaza de la especie según evaluaciones en publicaciones anteriores de la UICN.

Red List Category & Criteria:	Endangered C2a(i) ver 3.1
Year Published:	2008
Date Assessed:	2008-06-30
Assessor(s):	Acosta, G., Cossios, D., Lucherini, M. & Villalba, L.
Reviewer(s):	Nowell, K., Breitenmoser-Wursten, C., Breitenmoser, U. (Cat Red List Authority) & Schipper, J. (Global Mammal Assessment Team)

2002 – Endangered (EN)
1996 – Vulnerable (VU)
1994 – Insufficiently Known (K)
1990 – Rare (R)
1988 – Rare (R)
1986 – Rare (R)
1982 – Rare (R)

Fuente: (Pereira et al., 2008)

En la actualidad se le considera como la especie felina más amenazada en América y la quinta a nivel mundial, siendo también una de la menos conocida (Nowell, Jackson, & IUCN/SSC Cat Specialist Group, 1996). Según la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (UICN) es una especie En Peligro (EN) (Tabla 4) de la misma manera en que en Chile considerada En Peligro (EN) y además Rara (R) consignado en el Reglamento para la Clasificación de Especies Silvestres según Estado de Conservación (RCE) (DS 151/2007 MINSEGPRES) (Ministerio Secretaría General de la Presidencia (MINSEGPRES), s. f.). A diferencia de estos en Bolivia se nombra en Peligro Crítico (CR) (Ministerio de Medio Ambiente y Agua (MMAyA), 2009). Está incluida en el Apéndice I de CITES.

Amenazas

Para el caso Boliviano la Caza Tradicional figura en el primer puesto según el Libro Rojo de la Fauna Silvestre de Vertebrados (2009)[8], está clasificación ha cambiado ya que la investigadora principal del artículo Ma. Lilian Villalba miembro de la Alianza Gato Andino (AGA), junto con otros investigadores en los años 2011 y 2015 han puesto la Caza tradicional en el (3) lugar para el caso del primero y (3) y (4) por países para 2015 (Tabla 5 y 6). Las principales amenazas para su supervivencia según Alianza Gato Andino (2011) son: Pérdida de Hábitat (1); Degradación de Hábitat (2); Caza oportunista/caza paliativa (3), Caza tradicional (3); Reducción

[8] En torno a la tensión tradición/conservación, María A. Pérez, en Chile, hace una pequeña reflexión (10 pág) a partir de entrevistas a diversos agentes involucrados en su Trabajo de Grado para optar al título de Magíster en Periodismo: —La caza del gato andino: tradiciones ancestrales versus la conservación de una especie" (Pérez, 2012), texto que servirá como antecedente a la discusión.

de poblaciones de presas (4); enfermedades introducidas (5) e hibridación (6) (Alianza Gato Andino (AGA), 2011). Mientras tanto en la última clasificación (2015): Pérdida de hábitat (1,75); degradación de hábitat (1, 75); Disminución de población y afectación negativa a su estructura poblacional (3); Reducción de presas (3,25); disminución de población y afectación negativa a su estructura poblacional (Caza tradicional) (3,75); enfermedades introducidas (5) (Alianza Gato Andino (AGA), 2015).

Tabla 5. Clasificación de las amenazas directas e indirectas que afectan al gato andino y algunas posibles intervenciones para minimizar su impacto

Rango	Amenazas directas	Amenazas indirectas (causas)	Intervenciones
1	**Pérdida de hábitat**	Varias formas de uso de la tierra: incluyendo minería y extracción de agua, incrementado potencialmente por el cambio climático.	Creación de áreas protegidas y consolidación o mejoramiento de existentes; gestión con gobiernos y sector industrial; implementación de legislación vigente; involucramiento de las comunidades locales en conservación y decisiones sobre uso de la tierra; investigación sobre procesos de desertificación que afecten al gato andino.
2	**Degradación de hábitat**	Prácticas inapropiadas de ganadería y agricultura, turismo no regulado, minería, extracción de hidrocarburos, uso no regulado de las fuentes de agua.	Trabajo con las comunidades para mejorar el manejo del ganado; gestión con gobiernos, industrias y comunidades locales para regular actividades de turismo; implementación de legislación vigente; implementación de planes de manejo de agua cuando existan; investigación sobre los impactos de la degradación de hábitat en poblaciones de gato andino.
3	**Caza oportunista / Caza paliativa**	Conflicto con ganado menor; falta de conocimiento de la especie por miembros de las comunidades locales, presencia de perros, captura incidental.	Mitigación del conflicto, educación comunitaria, mitigación de conflicto, implementación de legislación vigente, investigación sobre los métodos más efectivos para mitigar conflictos y mejorar la percepción de los pobladores locales sobre la especie.
3	**Caza tradicional**	Utilización ritual religiosa de las pieles o animales taxidermizados, caza por creencias tradicionales.	Educación comunitaria, revalorización de conocimientos ancestrales.
4	**Reducción de poblaciones de presas**	Caza no regulada, presencia de perros.	Educación comunitaria, implementación de legislación vigente; investigación sobre las dinámicas predador-presa.
5	**Enfermedades introducidas**	Perros y gatos como reservorios y/o vectores.	Investigación para determinar el grado real de esta amenaza.
6	**Hibridación**	Simpatría con especie filogenéticamente relacionada (*L. colocolo*)	Investigación para determinar si es una amenaza real.

Fuente: (Alianza Gato Andino (AGA), 2011, p. 2)

Tabla 6. Clasificación de las amenazas directas que afectan al gato andino. En donde 1= Mayor grado de amenaza y 6= Menor grado de amenaza.

Efecto/problema	Amenazas directas	Rango				
		Arg	Bol	Chile	Peru	Promedio
Pérdida de hábitat	Cambio de uso de suelo por mineria, extracción de agua incrementado potencialmente por cambio climatico	3	1	1	2	1,75
Degradación de hábitat	Prácticas inapropiadas de ganadería y agricultura, turismo no regulado, minería, extracción de hidrocarburos, uso no regulado de las fuentes de agua.	2	2	2	1	1,75
Disminución de población y afectación negativa a su estructura poblacional	Caza oportunista / Caza paliativa/ (eventualmente con perros asilvestrados que atacan al gato)	1	5	3	3	3
Reduccion de presas	Caza de poblaciones presas	3	3	3	4	3,25
Disminución de población y afectación negativa a su estructura poblacional	Caza tradicional	4	4	4	3	3,75
Enfermedades introducidas	Presencia de perros y gatos	5	6	5	4	5

1=Mayor grado de amenaza 6=Menor grado de amenaza

Fuente: AGA 2015. VIII Taller Internacional para la Conservación del Gato Andino. La Paz, Bolivia. Julio 31 – Agosto 3, 2015.

El representante general, Nicolas Lagos de Alianza Gato Andino (AGA) Chile plantea:

> La cacería con fines tradicionales o rituales, si bien está considerada como una de las amenazas a las poblaciones de gato andino identificadas por AGA, no se considera que su impacto sea tal que pudiera afectar mayormente a las poblaciones de gato andino en el altiplano andino, esto debido principalmente a que las pieles o animales utilizados para estos fines rituales se traspasan de generación en generación dentro de las familias, lo que implica que no hay una constante búsqueda de los habitantes locales por pieles y animales que pudiera estar afectando en gran medida a sus poblaciones. Además, estas son prácticas que con el pasar del tiempo se han ido perdiendo y son cada vez menos comunes en el altiplano, ya sea por la migración de los habitantes hacia grandes centros poblados como también por la adopción de nuevas religiones, en especial la religión evangélica, la cual impide dentro de sus creencias la inclusión de prácticas culturales tradicionales como la k'illpa. La adopción de estas nuevas creencias y prácticas como parte de la religión evangélica están siendo una amenaza no sólo a la riqueza cultural de la zona, eliminando ritos y creencias ancestrales de las comunidades altoandinas, sino también afectan de manera indirecta a la conservación de su entorno natural, ya que enraizada profundamente a estas culturas ancestrales está el respeto y cuidado del entorno vivo y no vivo, el cual se está perdiendo producto de la llegada de esta nueva religión. (Lagos, N; 2015 comunicación personal)

Leopardus colocolo

Imagen 30. *Leopardus colocolo*. Región de Antofagasta - Chile. Fuente: Nicolás Melo.

Taxonomía

Tabla 7. Taxonomía Leopardus colocolo.

Kingdom	Phylum	Class	Order	Family
Animalia	Chordata	Mammalia	Carnivora	Felidae
Scientific Name:	*Leopardus colocolo*			
Species Authority:	(Molina, 1782)			
Common Name(s):				
English – Pampas Cat, Chilean Pampa Cat				
French – Chat Des Pampas				
Spanish – Gato De Los Pajonales, Gato Pajero				
Synonym(s):	*Lynchailurus colocolo* (Molina, 1782) *Oncifelis colocolo* (Molina, 1782)			

Fuente: (—Leopardus colocolo (Chilean Pampa Cat, Pampas Cat)", s. f.)

García Perea (1994) basado en rasgos morfológicos propone que esta especie se subdivide en 3 especies separadas (*Lynchailurus colocolo, L. pajeros, y L. braccatus*). Esto fue seguido provisionalmente por Wozencraft (2005). Sin embargo, el análisis genético apoya la existencia de subdivisión de poblaciones en esta especie, pero no a nivel de especie (Johnson et al. 1999, Eizirik et al. Presentado). La división genética (Uruguay y sur de Brasil; Bolivia y el norte de Chile, y el oeste de Argentina y Chile central; Johnson et al 1999) es algo diferente de las divisiones reconocidas por García-Perea (1994) sobre la base de la morfología (el centro de Chile; los Andes de Ecuador y el sur a través de Argentina y Uruguay, Paraguay y Brasil). Por otra parte, Cossios y Angers (2007) encontraron seis clados muy divergentes en el análisis genético de las poblaciones andinas (Perú, Bolivia y Argentina). La subespeciación y las divisiones geográficas de esta especie requieren un mayor estudio. Colocado en el género *Leopardus* por Johnson et al. (2006) y Eizirik et al. (presentado) (Tabla 7). Una zona de hibridación entre *L. colocolo y L. tigrinus* se ha encontrado a través de análisis genéticos de especímenes del centro de Brasil (Johnson et al. 1999, Eizirik et al. 2007). Para todo lo anterior (Trad propia (Pereira et al., 2008)).

Imagen 31. Pieles taxidermizadas de Leopardus colocolo. Museo Nacional de Historia Natural. Chile. Fuente: (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014-2015)

Leopardus colocolo garleppi correspondería a la especie que habita las regiones altiplánicas del norte de Chile, y tiene un patrón de coloración similar al descrito para el gato colocolo de Chile central (*L. c. colocolo*), aunque menos rojizo, y un contraste mucho mayor en su pelaje, ya que en las extremidades anteriores las bandas oscuras transversales descansan sobre un fondo más blanquecino (Secretaría Técnica Reglamento de Clasificación de Especies Silvestres. Chile, s. f.)

Descripción

Tamaño similar a los gatos domésticos, pero más robusto (Img 30, 31 y 32). Cuerpo (52-70 cm) con cola corta (29 – 32 cm). Pesa entre 2 y 3,7 kg. Generalmente hembras más pequeñas y más claras que los machos. El pelaje es de color amarillento blanco y café claro, con bandas oscuras marcadas en las extremidades y la cola; es largo y áspero, siendo los pelos de la línea media dorsal prolongados hasta unos 7 cm, formando una cresta dorsal. Hocico pequeño y orejas casi puntiagudas, oscuras en la parte trasera. Extremidades gruesas y cortas como la cola. Nariz de color claro (Iriarte et al., 2011, p. 166).

Imagen 32. Gato de las pampas (*Leopardus colocolo*). Autor: Daniel Cossios ©. Fuente: (Cossios, s. f.).

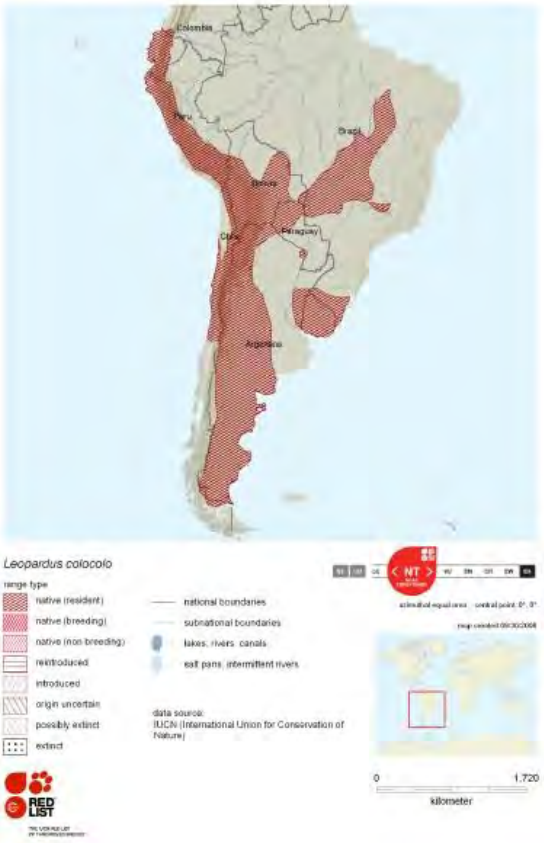
El gato de las pampas tiene una amplia distribución fuera de los bosques húmedos de América del Sur, está asociado únicamente con hábitats abiertos. Normalmente habita matorrales secos y pastizales, pero también se puede encontrar en el bosque seco así como humedales pantanosos (Silveira 1995 Nowell y Jackson 1996, Pereira et al., 2002). Su presa incluye mamíferos pequeños, así como las aves de vivienda en tierra (Nowell y Jackson 1996, Silveira et al. 2005). En las alturas de los Andes la dieta se basa en vizcacha y pequeños roedores (Walker et al. 2007, Napolitano et al. 2008). Basado en el primer estudio de radio-telemetría que tiene lugar en Brasil en el Parque Nacional de Emas, los gatos de las pampas son principalmente diurnos con alguna actividad crepuscular y nocturna de vez en cuando. Rangos de Interior (90% MCP) promediaron 19,47 +/- 3,64 km² (Silveira et al. 2005). Todo lo anterior (Trad. propia (Pereira et al., 2008))

Imagen 33: Colección Boliviana de Fauna (CBF) (Museo Nacional de Historia Natural e Instituto de Ecología de la Universidad Mayor de San Andrés). La Paz – Bolivia. (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014-2015)

Distribución y hábitat

El gato de las pampas nombrado así por las praderas argentinas, abarca la mayor parte de Argentina y el sur de Uruguay más allá de los bosques secos (Chaco, Cerrado) de Bolivia, Paraguay y Brasil, y al norte a lo largo de la cordillera de los Andes a través de Ecuador y posiblemente de manera marginal el suroeste de Colombia (Silveira 1995, Ruiz-García et al. 2003, Nowell y Jackson 1996, Dotta et al. 2007 citado en (Pereira et al., 2008)) (Mapa 3). Pereira et al. (2002) encontraron pocos registros recientes de esta especie en la región de las pampas argentinas, sin embargo, la mayoría de los registros (83,5%) son de una franja climática semiárida que entra en el noroeste de Argentina como una continuación de las montañas de los Andes y se expande hacia el sur hacia las zonas costeras por el océano Atlántico. En los Andes, aunque se ha registrado a más de 5.000 m (Nowell y Jackson 1996 citado en (Pereira et al., 2008)), la mayoría de los registros son de elevaciones más bajas, en

comparación con el gato andino *L. jacobita*. En el norte de Argentina, la elevación media de los registros del gato de las pampas es 3.567 +/- 67, en comparación con 4.236 +/- 140 para el gato andino (Perovic et al., 2003 citado en (Pereira et al., 2008)).



Mapa 3. Distribución *Leopardus colocolo*. Fuente: (Pereira et al., 2008)

Estado de conservación

Tabla 8. Estado de conservación *Leopardus colocolo*

Red List Category & Criteria:	Near Threatened ver 3.1
Year Published:	2008
Date Assessed:	2008-06-30
Assessor(s):	Pereira, J., Lucherini, M., de Oliveira, T., Eizirik, E., Acosta, G. & Leite-Pitman, R.
Reviewer(s):	Nowell, K., Breitenmoser-Wursten, C., Breitenmoser, U. (Cat Red List Authority) & Schipper, J. (Global Mammal Assessment Team)
Justification: The pampas cat is classified as Near Threatened because future population declines resulting from habitat conversion may result in its qualifying for Vulnerable under criterion A3 (IUCN Cats Red List Workshop 2007).	
Previously published Red List assessments:	2002 – Near Threatened (NT) 1996 – Lower Risk/least concern (LR/lc) 1994 – Indeterminate (I)

Fuente: (~~L~~eopardus colocolo (Chilean Pampa Cat, Pampas Cat)", s. f.)

Clasificada globalmente como Cercana a la Amenaza (NT) por UICN e incluida en el Apéndice II de CITES, estando su caza prohibida. En Chile, se considera con densidades poblacionales reducidas y En Peligro según la Ley de Caza (N° 19.473), y categorizada como Insuficientemente Conocida por CONAMA. Actualmente se propone cambiar su categorización nacional a Cercana a la Amenaza (NT). Además, es considerada vulnerable en Brasil y Argentina. (Iriarte & Jacsik, 2012, p. 103). La especie está protegida por las legislaciones nacionales en la mayoría de su rango de distribución, con caza prohibida en Argentina, Bolivia, Chile y Paraguay, y regulaciones de caza en Perú (Nowell y Jackson 1996). Se presenta en una serie de áreas protegidas (13 en Argentina: Pereira et al., 2002). La investigación es necesaria en su ecología, distribución, taxonomía y amenazas (taller Gatos IUCN Red List, 2007). (Pereira et al., 2008).

Silveira et al. (2005) sugieren que las similitudes esta especie con el gato doméstico en Brasil es una de las razones para la escasez de registros en ese país, ya que la cámara trampa en el Parque Nacional Emas ha encontrado que son relativamente comunes, aunque esto puede ser una abundancia localizada. El promedio de densidades pueden variar de 2-10 adultos por 100 km² (pers T. de Oliveira. Com. 2008). En Brasil y Argentina la especie es considerada Vulnerable (Díaz y Ojeda 2000, Machado et al. 2005). El análisis genético de los gatos pampas de los altos Andes de Perú, Bolivia, Chile y Argentina encontró seis agrupaciones muy divergentes; particionamiento subespecífico una necesidad de investigación importante para la conservación de esta especie. Todo lo anterior en (Trad. propia (Pereira et al., 2008))

No existe una estimación poblacional de la especie para Chile. Sin embargo, basados densidad y rango geográfico, Nowell & Jackson (1996) estiman un tamaño poblacional total en menos de 50.000 adultos reproductivos en toda su área de distribución (Secretaría Técnica Reglamento de Clasificación de Especies Silvestres. Chile, s. f.).

Amenazas

De acuerdo con Pereira et al. (2008) y Jiménez (1994) la pérdida de hábitat y la degradación de hábitat es una de las mayores amenazas para la especie a través de toda su área de distribución. La modificación de los ambientes naturales, es otra causa de amenaza para la especie. La presencia de perros dentro de su área de distribución ha sido señalada como otro factor de amenaza, especialmente debido a la persecución que ejercen una vez que encuentran el rastro de un gato silvestre, sea un gato colocolo o un güiña. (Secretaría Técnica Reglamento de Clasificación de Especies Silvestres. Chile, s. f.)

Al igual que otros felinos, el gato colocolo ha sido fuertemente explotado por su piel, y hoy en día todavía se lo persigue en el campo por considerarlo un riesgo para las aves de corral. Existe también caza con fines culturales tradicionales en las alturas de los Andes (Gatos de la UICN de los talleres de la Lista Roja, 2007). Una zona de la hibridación entre *L. colocolo* y *L. tigrinus* ha sido demostrado por el análisis genético en el centro de Brasil (Johnson et al. 1999, Eizirik et al. 2007). Un número de muertes por atropellamientos se han observado (Silveira et al., 2005, J. Pereira pers. Comm. 2008).

Cazada en el pasado, principalmente en Argentina, constituyó una de las principales especies peleteras de Sudamérica, con más de 78.000 pieles exportadas entre 1976 y 1979. Aunque los pobladores de áreas altoandinas de Argentina muestran una percepción positiva del gato colocolo, lo cazan esporádicamente, siendo frecuente también la muerte por perros (Iriarte & Jacsik, 2012, p. 103).

Diferencias Gato Andino y Gato de las pampas

Fuera de su cordillera andina, la apariencia externa del gato de las pampas es muy diferente, pero en los Andes la apariencia es muy similar al gato andino (Villalba, Bernal, Nowell, & Macdonald, 2012). Son distintivos entre las dos especies las bandas de su cola, los colores de los hocicos, la forma de las orejas, el tamaño de los individuos y el color del pelaje principalmente (Tabla 9) (Img.34).

Tabla 9. Cómo diferenciar un gato andino de un gato de pajonal: OBSERVACIONES DIRECTAS.

Características	Gato Andino	Gato de Pajonal
Color general	**Gris** con manchas irregulares pardo amarillentas, dispuestas en forma vertical a los lados del cuerpo	**Rojizo** con manchas corporales amarillo-rojizas, dispuestas en líneas oblicuas
Patrón de los anillos	**Cola:** Café negruzcos, anchos y contrastan fuertemente con el color grisáceo de la cola. **Patas delanteras:** Manchas oscuras que **no forman anillos** **Patas traseras:** Son incompletos y parecen franjas cortas	**Cola:** Café rojizos, delgados y el contraste no es tan fuerte con el color de la cola **Patas delanteras:** Dos o más anillos negros bien marcados **Patas traseras:** Bien marcados, oscuros y completos
Cola	Muy notoria, larga (2/3 de la longitud corporal), **gruesa y peluda con 6-9 anillos oscuros y anchos**	Más corta (1/2 de longitud corporal), delgada y con **8 anillos rojizos y estrechos**
Crin	No está presente	Existe una crin formada por varias hileras de pelos rojizos y negros más largos en la parte mediana de la espalda
Cara	**Líneas negras muy notorias** al lado de los ojos	No presenta estas líneas
Nariz	Negra u **oscura**	**Clara,** generalmente rosada

Fuente: Recuadro 3. (Cossios et al., 2007, p. 21)

Imagen 34. Colección Boliviana de Fauna (CBF) (Museo Nacional de Historia Natural e Instituto de Ecología de la Universidad Mayor de San Andrés). La Paz – Bolivia. (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014-2015)

Nombres históricos y locales de las especies *Leopardus jacobita* y *Leopardus colocolo*

Imagen 35. Pieles de *Leopardus jacobita* y *Leopardus colocolo*. Colección Boliviana de Fauna (CBF) (Museo Nacional de Historia Natural e Instituto de Ecología de la Universidad Mayor de San Andrés). La Paz – Bolivia. (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014-2015)

Tanto el *Leopardus jacobita* como el *Leopardus colocolo* (Img. 35), son nombrados por las comunidades del altiplano de la misma manera y, exceptuando Bolivia la zona de estudio de (Villalba, Bernal, Nowell, & Macdonald, 2012), citando que de todos los entrevistados el 17,4% eran capaces de describir la diferencia entre las dos especies y se refirió a ellos de distintos nombres: el gato de las colinas conocido como ***titi huaña*** (gato de los lugares secos) y el gato de los ~~b~~ofedales", que se conoce como ***titi uma*** (gato de agua); además el gato de rayas (andino) trae buenos rendimientos en los cultivos y/o ganado, mientras que el pampeño con manchas en forma de monedas es el ***colque titi*** (gato de ~~p~~lata" – dinero) y trae riqueza (la última descripción fue citada también en la zona Kallawaya en el Trabajo de Campo 2014-2015). También en el Poblado de Enquelga-Chile en el que al *Leopardus jacobita* nombran como ***awatiri***, ***awatiri mallku*** (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014-2015; Grebe, 1989) y al *Leopardus colocolo* como ***suinave***. Los nombres comunes en los diferentes idiomas son los siguientes:

- AYMARA*:: **titi***[9] ((Bertonio, 1612; Girault, 1987; Torres Rubio, 1616; Van Den Berg, 1985) (Paredes M.Rigoberto, 1965, 62, citado por (Yapu Gutiérrez, 2001, p. 51))*, **titi mallku***[10] (Girault, 1987, p. 515)*, **titi phisi***[11] ***- titi p'isi***[12] (Villalba et al., 2012) (para los últimos dos nombres (Mariscotti de Görlitz, 1978; Montaño Aragón, 1999; Van Den Berg, 1985)*, **titi misi*** (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014-2015; Girault, 1987, p. 515; Villalba et al., 2012)*, **tite***[13] (Girault, 1987, p. 515)*, **awatiri mallku*** (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014 - 2015; Grebe, 1989) ***mulumulu***[14] (Montaño Aragón, 1999; Yapu Gutiérrez, 2001, p. 51), ***samiri***[15] (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014-2015)*.*

---

[9] **Titi:** "gato montés". Pedazos de la piel del gato montés, se encuentran en, prácticamente, todas las ofrendas. Parecen simbolizar el deseo de recibir protección para el hogar (Tschopik, 1968:232; Girault 1972:315; Cotari, 1978:363-364). **Titi lipichi** "piel de gato montés". **Titi T'awra** "lana de gato montés", pelos de gato montés son colocados, a veces, en las ofrendas. Probablemente simbolicen el deseo de recibir protección para el hogar (Ochoa, 1976 (36):12, Ochoa, 1977 (41):9). Citado en (Van Den Berg, 1985, p. 185).
Titi. Gato montés. **Titi pumaqui ccoltutha**: Embravecerse, Estar colérico como un gato montés, o León. **Titi, *vel* malla**; Plomo. **Titicamana**: Official que hace el plomo. **Titi camana**: El que tenía por oficio coger gatos monteses, y aderezar sus pellejos. **Titi:** Las hijas destos oficiales, en tiempo del Inga, y a los bijos llamaua Copa, que después heredauan el officio de coger los dichos gatos. (Bertonio, 1612, p. 353)
Titi, Uskullu, (K) – Titi misi (A) – Khatu rekka (Ka) – Gato Montés (E). *Felis geoffroyi*, Felidae, Carnivora – Te. (Girault, 1987, p. 515).
Para el caso de *Leopardus geoffroyi* hay presencia en la Puna Norteña de Bolivia según (Ministerio de Medio Ambiente y Agua (MMAyA), 2009, p. 747) y además puede subir hasta los 3800 msnm según datos de la UICN: "The Geoffroy's Cat ranges from southeastern Bolivia, Paraguay and Argentina east of the Andes and southern Brazil (below ca 30°S), Uruguay all the way to the Strait of Magellan in Chile, from sea level to 3,800 m (Oliveira 1994, Nowell and Jackson 1996, Cuellar et al. 2006, Dotta et al. 2007, M. Da Silva pers. comm.)" ("Leopardus geoffroyi (Geoffroy's Cat)", s. f.). Según el libro Los Carnívoros de Chile *Leopardus geoffroyi*: "habita una gran variedad de ambientes subtropicales y templados. Su rango de distribución incluye Argentina, Paraguay y Uruguay, este de Bolivia, y sur de Brasil y Chile. En Chile se ha encontrado a 980 m.s.n.m., en la Cordillera de los Andes de las regiones de la Araucanía (Malleco), Aysén y Magallanes (IX, XI y XII). En Bolivia su límite superior alcanza los 3.300 m de altitud"(Iriarte & Jacsik, 2012, p. 105)

[10] **Titi mallku:** Nombre que se da a un gato montés disecado que se tiene en la casa y es considerado como un protector del hogar. Se los usa también en los ritos para el incremento del ganado, colocándolos al lado del tejido sobre el cual se ponen los utensilios rituales. (Metraux, 1934:67; La Barre, 1948:180,186), citado en (Van Den Berg, 1985, p. 185).
Nombre con que se adora el gato montés (*Felis tigrina*) [puede que se refiera a *Leopardus tigrina* confundido normalmente con el *Leopardus wieddi* que para el caso de Suramérica es más especializado en la región del Amazonas, aunque se le ha visto marginalmente hasta los 3000 msnm ("Leopardus wiedii (Margay, Tree Ocelot)", s. f.)], en su condición de deidad andina representada por el felino. Se tienen dentro de las casas, a veces, algún ejemplar disecado para protegerlas. En 1934 Métraux decía del **TITI MALLKU** (La traducción nuestra): Los **titi mallkus**, de los que hablaré largamente, son ídolos zoomorfos en el sentido literal del término, no solamente protegen las casas de los pastores aymaras sino, también, las ricas mansiones de los cholos de Oruro". (65). Es sabido que, suelen en la intimidad de sus hogares, rendir culto al felino aún hoy. (Ver No. 38). (Montaño Aragón, 1999, p. 432)

[11] **Titi phisi: Titi** (Gato montés) **phisi** (gato). (Van Den Berg, 1985, p. 185). Es importante hacer ver que **phisi** en Aymara es gato en general, puede ser el doméstico. Así mismo **misi** y **rekka** (kallawaya). (Girault, 1987, p. 512)

[12] **Titi p'isi**: El P. Miranda, no conocemos otra cita, observa que: "en la mitología aymara tiene mucha importancia" (66). Es un sinónimo de TITI MALLKU. (Ver Nos. 38 y 39). (Montaño Aragón, 1999, p. 432)
El nombre **titi p'isi** (**titi phisi**) es una redundancia, pues ambas voces significan "gato" o "gato montés" en Aymara (V. Ebbing 1965:338, 344). **Titi mal'ku** significa "gato jefe", en la misma lengua. (Mariscotti de Görlitz, 1978, p. 276)

[13] "… Y otros animales pequeños que llaman *tites* a manera de ardillas de España" (MERCADO, RGI. I. 340)

[14] **Titi:** Especie felínica propia del altiplano andino deificada por los Tiwanakotas. Se ha confundido muchas veces con el gato montés, cuyo nombre aymara es precisamente "**MULU-MULU**". Se debe corregir estos errores que influyen demasiado en la distorsión de la historia altiplánica. Se ha de colegir que el felino sagrado en suma fue el TITI, muy próximo al jaguar por las manchas en el pelambre y, seguramente, este último entró en el ritual de culti a la

- QUECHUA:: ***oscollo***[16] (Antonio Ricardo, 1604; Girault, 1987; Rösing, 1992, 1993, 1995a, 1995b, 1996), ***osccollo*** (Gonzales Holguín, 1608), ***usqullu***[17] (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014-2015), ***uskullu*** (Girault, 1987), ***ozqollo*** (Cobo, 1890a), ***osqhollo*** (Villalba et al., 2012), ***q'uita gato***[18] (Villalba et al., 2012).
- KUNZA:: ***acha mitchi***[19] (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014-2015; Vilte Vilte & Pérez, 2004)*,* ***atchimitchi***[20] (Vaisse & Hoyos, 1896, p. 14)***, quipamishi, quispamishi, quitamishi*** (Castro, 1986), ***quita mitchi***[21] (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014 - 2015).
- KALLAWAYA[22]:: ***Kkatu rekka*** (Girault, 1987, p. 515)
- CASTELLANO:: ***Gato montés*** (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014-2015), ***gato de las peñas, gato zonzo*** (Villalba et al., 2012)***, gato rayado, gato lince, gato***

---

fecundidad como símbolo de la fuerza generatriz de la Diosa Madre, aspecto tampoco ignorado por los integrantes de esta cultura andina. Parece ser, y así lo sugieren los hallazgos Tiwanaku, que se rendía culto a un espíritu o —Dios Tigre", inclusive llevándole ofrendas de comida /pie de p: 204/ En el altiplano, hasta donde se ha averiguado el tema, se establece la existencia de cuatro variedades felínicas, de las cuales tres son señaladas por Rigoberto Paredes: Puma, Titi, **Mulu-Mulu**, olvidando al Ut'urunku. —Vre Altiplanicie Paceña", pág. 187, Bol. de la Of. De Estadística y Censos – 1912. (Montaño Aragón, 1999, p. 226)

[15] **"Samiris"** es el vocablo aymara que representan a dioses creadores de la biodiversidad (flora y fauna). Los dioses sagrados son*: wak'as, samiris*, *illas*, *achachilas*, *awkis*, *apus*. La religión aymara está basada en el culto a los seres vivos de la biodiversidad "samiris" y el medio ambiente "pacha mama" o "madre tierra" como parte de la Cosmovisión Andina. Comunicación personal. Franz Guzmán Soliz. Director de la Reserva de Fauna Andina Eduardo Avaroa (Bolivia). (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014-2015)

Samiri: productor animal que apoya el ganado. Entrevista Sinforiano Mamani Mollo. Parque Nacional Sajama. (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014 - 2015). **Samiri q'epi**: El —bulto del samiri"." Mis padres tenían un bulto en el cual estaba lo que le llaman el titi, el gato disecado y algunas cositas más, por ejemplo una *wistalla* una cosa hilada y tejida de fibra de Alpaca y dentro de eso se guardaba lo que cortaban, lo que marcaban a las llamitas y las alpacas, siempre lo juntaban ahí y estaba casi llenito de cueritos de ganado, entonces eso estaba junto con el titi, lo llamaban **samiri** una palabra en aymara, lo traían y lo ponían en la puerta del corral" (Pedro Patricio Jimenez Pérez, Guardaparques Parque Nacional Sajama, (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014-2015).

Samiri: Lo que cuida el ganado. Es el mismo Titi disecado. Gumercindo Mamani Willca (Parque Nacional Sajama) (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014 - 2015)

[16] —Hay otro animal muy pintado, del tamaño de un gato, que se dice oscollo" (RIBERA, R.G.I., I, 193). Citado en (Girault, 1987, p. 515)

[17] —Digo ***usqullu*** porque una vez teniendo en un lugar sagrado, en un cajoncito, ya respetado, en la casa, hecho un muñeco, se vuelve como *usqullu* como un Cabildo como un dios que tú tienes que adorar y darle ofrendas en el año". Eugenio Muni Challco. Guardaparque Origianrio del Área Nacional Natural de Manejo Integrado Nacional - Apolobamba. Nación Kallawaya. La Paz – Bolivia. Ayllu Amarete. (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014-2015)

[18] —En los alrededores de la Reserva Eduardo Avaroa (suroeste de Bolivia), ambas especies de felinos son conocidos como —'quita gato", combinación de Quechua y Castellano que significa —gato que huye". (Trad.propia). (Villalba, Bernal, Nowell, & Macdonald, 2012, p. 90)

[19] **Acha mitchi**: Gato (mitchi). Acha: Bonito. Gato Bonito. Honorio Bartolo Yeri. (Toconce – Chile) (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014-2015)

[20] **Atchi**: negro, color orcuro.- en combinación: -3º. **Atchimitchi:** Gato montés, literalmente gato negro, este animal tiene efectivamente fajas negras en el cuerpo. - Podría darse otra etimología sacada de *Kaytchi,* peñas y *mitchi*: gato de las peñas:-pero es ménos probable que la anterior. (Vaisse & Hoyos, 1896, p. 14)

[21] **Quita mitchi**: Gato (mitchi) uraño. —Gato botado en el campo". Honorio Bartolo Yeri (Toconce – Chile). (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014-2015)

[22] —El lenguaje Kallawaya, es utilizado por los médicos herbolarios como un lenguaje secreto. Es un lenguaje mixto, basado en el léxico Pukina y la morfología Quechua" (Trad propia). (Adelaar & Kerke, 2006). El Pukina o puquina es una lengua prehispánica extinta hablada probablemente en la zona circumtiticaca.

chaskoso (gato despeinado) (Villalba et al., 2012)***, gato del monte, gato cimarrón, tigrillo, monte gato, leoncillo*** (para los anteriores: (Alianza Gato Andino (AGA), 2011) (Ver Cuadro)).

Tabla 10. Nombres locales de las especies Gato andino y Gato de las pampas.

País	Nombre local	Especie	Fuente
Argentina	oscollo* gato de las peñas	Gato andino	Lucherini et al. 2003
	titi titi michi caca michi sacha michi	Gato de las pampas	
Bolivia	huaña titi gato zonzo gato rayado	Gato andino	Villalba et al. en prep.
	titi titi misi titi phisi osqhollo* q'uita gato gato lince gato montés	Gato andino y gato de las pampas	
	Titi	Gato andino gato de las pampas	Núñez y Gallardo 2002
	uma titi gato chaskoso	Gato de las pampas	Villalba et al. en prep.
	oskollo*	Gato de las pampas, gato Geoffroy	Núñez y Gallardo 2002
Chile	titi, osjo, gato lince	Gato andino	Iriarte 1999
	chinchay	Gato andino y gato de las pampas	
	abatire, oskollo*	Gato de las pampas	
Perú	Misi, gato chacra, hualpasua	Gato andino	Cossíos y Madrid 2003
	misi, osjollo*, chinchay, osjo, titire, osjollo* osqo misi, chinchalla, gato del monte, gato montés, gato cimarrón, tigrillo, monte gato, leoncillo	Gato andino y gato de las pampas	Almeida y Condori 2002, Cossíos y Madrid 2003,

Fuente: (Alianza Gato Andino (AGA), 2011)

4. ARQUEOLOGÍA ANDES CENTRALES Y ANDES CENTRO-SUR. CHAVÍN Y TIWANAKU

> El problema de la inadecuada terminología empleada en la arqueología es viejo, y existe el peligro de empantanarse por muchos años más, debido a que no sólo está ligado a la metodología y marco teórico de los investigadores, sino incluso a sus gustos personales y, finalmente, al complejo de ~~"f~~undadores".
>
> (Lumbreras, 1981, p. 21)

El *mundo* Andino forjado por los pobladores originarios de la Cordillera Andina, comprende el territorio clásicamente interconectado por el *Qhapaq Ñam* (~~"c~~amino real" o ~~"c~~amino del Inca"), desde el Sur de Colombia hasta el noroeste de Argentina, pasando por Ecuador, Perú, Bolivia y norte de Chile. Son grupos sociales con prácticas culturales moldeadas con relación a los procesos históricos y ámbito geográfico andino, en las interacciones: Costa-Sierra y Selva, fundamentales en la constitución de esta área histórico-cultural. Área en la que la representación del felino ha sido clave para la interconexión como se puede ver en el registro arqueológico Chavín, Tiwanaku-Wari y Tiwanaku, con sus correspondientes zonas de influencia.

Como se ha referenciado desde el comienzo del escrito la producción científica depende y deviene de la comunidad de científicos que desarrollan sus investigaciones, esto aplica también para el caso de los arqueólogos y sus construcciones teóricas. Se considera necesario hacer la salvedad de que en este capítulo se recuperan los datos *históricos*[23] proporcionados por la arqueología, dentro de sus propios métodos de datación y organización de la información, poniendo entre paréntesis algunas de las interpretaciones de los propios autores, ya que se considera que hay varias tareas pendientes en la arqueología, siendo una de ellas ~~"n~~arrar la historia" con lenguajes menos *evolucionistas* y *teleológicos*. En la literatura arqueológica abundan conceptos como: *salvajismo*, *barbarie*, *civilización*, *desarrollo*; además se muestra a la ~~"n~~aturaleza" como adversa a la vida humana, siendo necesario controlarla, ~~"m~~ejorarla" y sobretodo transformarla en el *proceso civilizatorio,* partiendo de una clara visión antropocentrista. Según estos planteamientos clásicos las sociedades humanas tendrían como

[23] A sabiendas de que no se comparte el concepto de prehistoria clásico en tanto se habla de una época ~~"a~~ntes de la invención de la escritura". Por lo tanto se considera que la escritura fonética no es el único tipo de escritura y por ende el pasado que estudia la arqueología es también histórico y no necesariamente prehistórico.

fin ser sociedades de ~~"d~~esarrollo superior" (en el concepto clásico de desarrollo) y por lo tanto ~~"c~~ivilizaciones".

Se evidencia claramente en el texto de Lumbreras: *Arqueología de la América Andina* (1981) -base de la presente investigación-, a lo largo del texto y culminando con el capítulo ~~"C~~ivilización y Barbarie":

> Durante varios milenios de vida humana en esta región los pueblos andinos no solo lograron **dominar** el muy variado ambiente natural, **sometiéndolo a la condición humana** (…) [subrayado propio] (Lumbreras, 1981, p. 39).
>
> (…) estos factores y elementos se articulan de manera distinta en toda la longitud de los Andes, y la intervención humana los **somete** a condiciones diferentes en el tiempo, de acuerdo al desarrollo de su capacidad productiva. [subrayado propio] (Lumbreras, 1981, p. 41).
>
> Puede decirse, generalizando, que el imperio Inka estuvo asentado sobre un territorio de **desarrollo** desigual y combinado, con predominio de formaciones económico sociales de carácter urbano previas a la conquista cusqueña; pero que al mismo tiempo, en sus bordes, en todo su contorno, el carácter de la población correspondía en términos generales a la **barbarie**; también de diverso nivel de desarrollo que, además, mantenía contacto constante y permanente con el imperio. Solo en el sur, el estado incluyó pueblos en situación de **barbarie,** aun cuando la articulación con el modo de producción del inkario favoreció su desarrollo hacia **formas superiores** de organización y producción. [subrayado propio] (Lumbreras, 1981, p. 263)

No es el objetivo de este trabajo de investigación profundizar en este tema, pero se hace necesario evidenciar estas salvedades para que el lector comprenda que lo narrado en las siguientes líneas hace parte de una contextualización de tipo arqueológica, que le ayudará a comprender y situarse en lo que se entiende por área central y centro-sur andina, pero que no se comparte el discurso evolucionista desde el que se emite.

Se parte además de considerar que las culturas no son esencialistas, inamovibles y/o cerradas, en el tiempo, sino que devienen y se conforman en el encuentro y desencuentro permanente entre los distintos grupos, quienes a su vez comparten maneras culturales diferentes de hacer y de pensar (una lengua, un modo de producción, arte, normas de parentesco, etc.), en el marco de vivencias históricas específicas ubicadas en determinadas áreas geográficas; pero que eso no los hace totalmente ~~"a~~islados" y radicalmente ~~"d~~iferentes". Por lo tanto las *fronteras* dentro del área central y centro-sur andina se conciben más que como ~~"lu~~gares" de la diferencia o el desencuentro – tanto en su ámbito físico como metafísico-, en ~~"lu~~gares del encuentro" en las

que se comparten, negocian o enfrentan esas diferencias, que pocas veces son tan radicales como para destruirse, y si así fuese ya no lo serían. Concibiendo la frontera de una manera distinta y rescatando el sentido de lo dicho Lumbreras para fundamentar lo anterior y ampliar a su vez la definición del concepto:

> la imbricación histórica de cada una de las subáreas tratadas es tal, que resulta poco menos que imposible proponer límites entre cada territorio sin reconocer que tales límites se convierten realmente en zonas de integración regional ―interárea" extendiéndose físicamente por miles de kilómetros. Nada está, pues, más lejos de la formulación corológica que se sustenta, que aquella imagen de las fronteras que tenemos desde la perspectiva geopolítica contemporánea, en donde límites acordados entre estados delimitan y dividen países (Lumbreras, 1981, p. 9).

Por lo tanto, la siguiente historia se trata de fusiones momentáneas que en el consenso arqueológico se las ha nombrado a partir de hallazgos (datos arqueológicos) relacionados entre sí en el marco de diferentes teorías, las que en red crean narraciones racionales de lo que pudo haber sido ese período del pasado.

Los conceptos de Área cultural – Área histórica

El *área cultural* define un territorio en el que hay ―un conjunto de ―elementos culturales", cuya recurrencia establece una suerte de patrón que define el área y permite precisar su perímetro o ámbito" (Lumbreras, 1981, p. 13). En ella se hacen listas de los elementos culturales estudiando su distribución espacial con centros, áreas nucleares, periferias y áreas intermedias. Para América se parte de establecer que existen dos núcleos polares de ―máximo desarrollo": Mesoamérica y Andes centrales con su correspondiente Área intermedia o zona de contacto y sus periferias.

Estas ―áreas culturales" coincidieron con las condiciones medioambientales, de modo que aproximadamente cada área correspondió a macroecosistemas ecológicos dados. En este paradigma clásico de *área cultural* se debe encontrar el origen y dispersión de indicadores de los elementos culturales, su interés se encuentra en definir: ¿cuándo y dónde comienza un área?. A diferencia de esto el análisis de Lumberas plantea entender cómo un instrumento dado (independiente del origen y dispersión) se articula en un contexto económico-social, y cómo funciona en una o varias condiciones mediales, por eso plantea mejor el concepto de ―área histórica" al tan difundido ―cultural", con lo cual intenta superar la visión difusionista.

Para el autor un *área* es entones la ~~s~~olución dialéctica generada entre los pueblos y su medio ambiente", partiendo de esto se define ~~á~~rea Andina" (o quizás ~~m~~acro área") como el

> territorio ocupado por los pueblos, cuya relación con el medio ambiente se resuelve a través de una constante *mar – cordillera - bosque tropical*, que configura una racionalidad económica integracionista, de corte transversal al eje geográfico de la cordillera; en donde existen, a su vez áreas menores de cohesión mayor, cuya unidad es tan grande que a lo largo de la historia han sufrido, región por región, el mismo proceso de cambio y han espectado los mismos básicos eventos históricos, de organización económica, movilidad poblacional, etc., lo que permite que el arqueólogo pueda reconocer, en cada una de estas unidades territoriales, un solo esquema procesal, con las mismas fases que se presentan a modo de ~~h~~orizontes" y con elementos que identifican una intensa interconexión. Estas son las áreas que hemos distinguido dentro de la macro área andina y que las hemos llamado, según su posición geográfica norte o sur, tratando al máximo de respetar las denominaciones de uso más común. En este sentido lo nuevo es la segregación del área centro-sur, tanto de los Andes centrales (la región circum Titicaca) como de los Andes meridionales; lo demás se limita a precisiones fronterizas que ratifican antiguas clasificaciones.
>
> La separación de áreas de desarrollo histórico, que proponen territorios de integración económica, no debe confundirse con el concepto político de las ~~fr~~onteras", pues ocurre que entre una y otra área no existen líneas fijas de separación, a modo de límites aduaneros; aún más, las tendencias macro integrativas y macroadaptativas disuelven las fronteras, de modo tal que las tendencias de un área penetran en la otra de modo que no se configuran soluciones de continuidad. En general, la separación entre una y otra área está dada por un desierto (Sechura, Atacama) o por zonas de difíciles condiciones productivas, pero que en los mismos términos generales, se convierten en los centros de intercambio y convergencia de las áreas limítrofes. (Lumbreras, 1981, p. 17)

El objeto de precisar áreas no es con el fin de señalar fronteras, ~~s~~ino en establecer las pautas de conducta económica y social de los pueblos en el proceso de **dominar** el medio ambiente" [subrayado propio] (Lumbreras, 1981, p. 17). Esto en contraposición al concepto de ~~H~~orizonte" usado por John H. Rowe y sus discípulos en los Andes centrales (Precerámico, cerámico inicial, Horizonte temprano, Intermedio temprano, Horizonte medio, Intermedio tardío, Horizonte tardío), en el sentido en que los eventos recurrentes en los Andes centrales no lo son en los Andes del norte o del sur. Es por esto que el concepto de área ayuda más en el manejo y organización de los materiales de discusión. Según Lumbreras (1981) la ~~t~~erminología única" para el área andina y además basada en un solo criterio debido al nivel de investigación no

puede aún ser satisfecha, aunado a que en cualquier época sería muy difícil. Citando a Michael Moseley en el Documento de Trabajo para el Proyecto Regional de Patrimonio Cultural Andino (PRPCA) dice que las incongruencias terminológicas se resumen al menos en tres criterios terminológicos diferentes:

1) *Términos basados en desarrollo*: lítico, pre-cerámico, formativo, desarrollo regional, etc.
2) *Términos basados en períodos*: temprano, intermedio, tardío, etc.
3) *Términos basados en expansión de sitios o estilos arqueológicos*: imperio Wari, expansión Tiwanaku, o (*política de fuente histórica*) imperio Tawantinsuyo. Respondiendo estas incongruencias a determinadas concepciones teóricas y metodológicas.

El análisis de Lumbreras (1981) se hace pues desde un esquema preferentemente temporo-espacial, haciendo que las líneas interpretativas surjan como explicación, más que como ordenamiento dentro de la súper área. Este autor considera la terminología más adecuada para esto la elaborada por Morgan-Engels-Childe, pero a pesar de esto dice ~~d~~escribir el proceso sin aplicar esta terminología y hemos usado categorías de valor comparativo, sin compromiso terminológico local, siguiendo el uso de la arqueología universal. Creemos que es lo recomendable en este nivel de estudio de la gran área andina." (Lumbreras, 1981, p. 24) Entonces, las ~~á~~reas de desarrollo histórico" como han sido propuesta por Lumbreras:

> reflejan la singularidad que resulta de una dialéctica hombre-medio ambiente, en su desenlace más no en su origen. No se desprende de ellas que haya, en los Andes sociedades de origen ~~s~~ub tropical", ~~d~~esértico" o ~~b~~oscoso"; lo que surge de ellas es que los agricultores ~~n~~eolíticos" en los bosques, los desiertos o el trópico adoptaron y adaptaron su ~~c~~ultura" a las condiciones naturales, avanzando, hasta donde su desarrollo lo permite, en el dominio sobre dicho medio específico de modo creativo, generando de tal modo un proceso dinámico de distinta aceleración, que a su vez provocó un desarrollo desigual por zonas y áreas, que al combinarse produjo una articulación diacrónica que es la que aparece como una secuencia armónica de área. En todo esto, el medio es un factor importante, pero nada más que un factor entre otros, que solo adquiere importancia en su relación dialéctica con el nivel productivo de la sociedad. (Lumbreras, 1981, p. 30).

En el área andina se comprende la costa y sierra que se extiende en paralelo al océano Pacífico, a lo largo de América del Sur, determinada a nivel geográfico por la cordillera de los Andes. La unidad de ese territorio tiene su determinación paradójicamente por su diversidad y pluralidad, con grandes contrastes geomorfológicos: inmensos llanos, cordilleras arrugadas, bosques, estepas, arenales. En la franja continental sólo hay tres constantes que le dan

carácter definido y unitario: océano Pacífico al Occidente, cordillera al centro y selva al oriente; unidad de permanente relación dialéctica.

Combinando las condiciones de origen natural y social dirá Lumbreras (1981:41) se puede dividir el área andina en seis grandes áreas de integración económico social. Entendiendo el área a partir de una

> solución dialéctica generada entre los pueblos y su medio ambiente, como consecuencia de una relación de interdependencia, provocada por un régimen de vida de origen agrícola; por tanto, no es aplicable a etapas, preagrícolas, y tampoco lo será para niveles sociales basados, por ejemplo en la industria. La vida agrícola, al afectar racional y constantemente al medio ambiente, genera una necesaria relación de interdependencia entre el hombre y la naturaleza, modificando el ambiente de acuerdo a las necesidades humanas y propiciando una suerte de identidad entre los pueblos que se enfrentan a condiciones iguales o parecidas, que están físicamente conectadas. Hay que agregar a esto, desde luego, todas las variantes que se originan por contactos, intercambio, aislamiento, etc. que, de acuerdo con la experiencia andina, nunca lograron clausurar o adulterar, significativamente, el contenido de identidad generado por la relación de producción antes enunciada (…). Un área entendida de esta manera será un territorio con condiciones medioambientales homogéneas, en donde los pueblos agrícolas mantendrán una imagen cultural unitaria provocada por la relación dialéctica antes dicha. (Lumbreras, 1981, p. 43)

Se definen entonces las siguientes subáreas: Extremo norte o circum Caribe (Venezuela y Colombia al Norte), Andes septentrionales (Sur de Colombia, Ecuador y Norte de Perú); Andes centrales (Perú); Andes centro-sur o circum titicaca (en torno al Lago Titicaca en Bolivia y Perú); Andes meridionales (Centro de Chile y Noroeste de Argentina) y Extremo sur (Araucanía). En contraste J Rowe ha propuesto el modelo de Horizontes y Períodos, basado en tres etapas de unificación cultural para el Área central Andina, representados por los horizontes: Chavín, Tiwakaku (Huari) e Inca: Precerámico (....-1.800 a.C.); Cerámico Inicial (1.800-900 a.C.); Horizonte Temprano (900-200 a.C.); Intermedio Temprano (200 a.C.-600 d.C.); Horizonte Medio (600-1.000 d.C.); Intermedio Tardío (1.000-1.476 d.C.) y Horizonte Tardío (1.476-1.534 d.C).

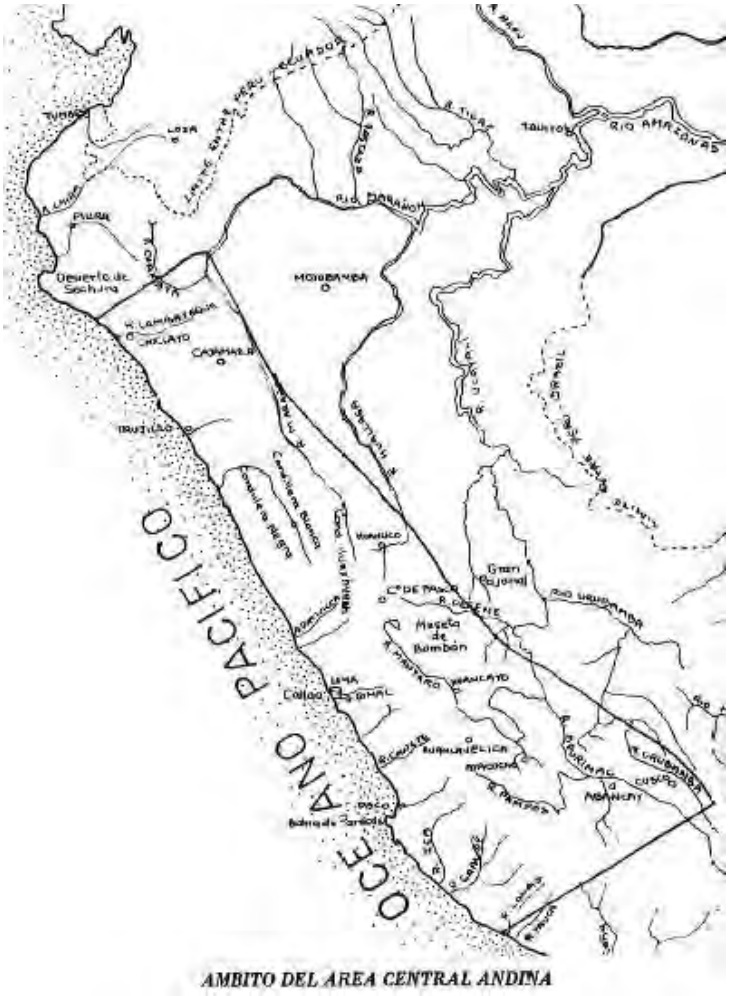
Las culturas Chavín y Tiwanaku parecen haber existido por aproximadamente mil años- un período mayor al de la duración del Imperio Romano- (Reinhard, 1987a, p. 29). Estas dos culturas unieron vastas regiones a partir de símbolos propios, santuarios y rituales; allí se desarrollaban según Reinhard -cultos de montaña/fertilidad", en el sentido en que existía la adoración de la montaña como forma de lograr la fertilidad de las cosechas y del ganado lo que

-contribuye a explicar la función, la ubicación y –en términos generales- la iconografía de los asientos" (Reinhard, 1987a, p. 31)

Este recuento histórico es la base a partir de la cual se comprende la filosofía andina del presente, ya que es una forma particular de ser y vivir en el mundo creada por diversos grupos que desembocan en un modo de vida agroganadero que fundó su modo de vida en un territorio específico con características geográficas y climáticas propias: -que convirtió el suelo desértico de la Costa del Pacífico en tierras fértiles. Gracias a avanzados sistemas de riego, de -terrazas" o -andenerías" de cultivo y a otros procedimientos logró alcanzar una superproducción agrícola, y tener grandes reservas almacenadas en depósitos o *collkas*, como lo hallaron los españoles a lo largo de las vías reales del Imperio del Tahuantinsuyo en el siglo XVI" (Carrión Cachot, 1959, p. 9). Estas serán pues bases que ayudan a comprender el pensamiento de los pueblos que han habitado los Andes centrales y centro sur, tanto en la época antes de la llegada de los españoles como los siglos posteriores y la actualidad.

Andes centrales

La zona se caracteriza porque tiene dos regiones bien marcadas (Mapa 4): 1. Costera de naturaleza desértica, con mar enfriado por la corriente Humboldt y oasis de alto nivel productivo, constituidos por los valles que originan los ríos que cruzan transversalmente el desierto a partir de la cordillera y 2. Cordillerana con múltiples pisos ecológicos, a partir de diferencias de altitud y latitud con un mosaico de productividad diferenciada, con extensas estepas utilizadas generalmente para el pastoreo, valles interandinos y laderas de variable uso agrícola, reguladas por variadas técnicas de irrigación y secano. En esta área hay una total interdependencia económica y social entre mar y cordillera, siendo unidad en el marco de una gran diversidad. Relación que se expresa en el desplazamiento de poblaciones en distintas direcciones especialmente en los ejes transversales costeño-serranos. Este factor integrativo se tradujo en unidades político-culturales, que los arqueólogos identifican a partir de los llamados -horizontes culturales" que unifican la casi totalidad del área a partir de centros generadores de movimientos de carácter político o religioso. Comenzando con la expansión de la cultura Chavín (100 – 500 a.C) siendo su consolidación en la segunda parte del primer milenio (560 – 1000 d.C), con la formación del llamado imperio Wari. Finalizando con la formación y el desarrollo del -Imperio del Tawantinsuyu" o de los Inkas, buscando su ampliación a las demás áreas del territorio andino incorporando la Septentrional, la Árida y la Meridional, con alguna penetración incipiente en el Extremo Sur (Araucanía) (Lumbreras, 1981, p. 69).



Mapa 4. Andes Centrales. Fuente: (Lumbreras, 1981, p. 68)

La costa marítima en el sector central compromete el litoral de Ancash y Lima, es una región muy rica en peces y mariscos gracias a la proximidad de la corriente Humboldt, lo que permitió que se formaran centros aldeanos más o menos compactos cerca al mar, los cuales dependían tanto de los recursos marítimos como de los productos agrícolas obtenidos de los valles vecinos a las ‒lomas", favoreciendo el crecimiento de centros ceremoniales grandes, especialmente entre Ancón y Casma. Al mismo tiempo en la sierra de Ancash y Huánuco, sobre la base productiva agrícola y una relación significativa con la Amazonía, se derivará posteriormente un fenómeno urbano de grandes proporciones, dando origen a lo que se identificaría con Chavín. Este contacto de poblaciones con economía mixta de excedentes se integra a la dinámica de poblaciones pastoriles.

Chavín

El centro ceremonial Chavín de Huantar (Ancash-Perú) con las primeras construcciones fechadas hacia 1.200 a.C. (Millones, 1987, p. 41), se encuentra en la margen izquierda del río Mosna (afluente del Marañón), en el flanco oriental de la Cordillera Blanca a más o menos 3.200 msnm, en un terreno montañoso accidentado. Esta localización permitió un acceso fluido a los tres macroambientes de esta parte del continente, es una posición central entre la costa y la selva facilitando el comercio entre estos lugares (Reinhard, 1987a, p. 34). Se encuentra en el flanco oriental favorable para la agricultura, zona fértil de la Cordillera Blanca, que depende de la precipitación pluvial distribuida por las montañas cubiertas de nieve que dan origen a los ríos (Reinhard, 1987a, p. 41). Agua usada también para regar el desierto costeño.

El complejo ceremonial Chavín se ubica entre dos ríos, posee canales de agua subterráneos que atravesaron el complejo ceremonial, no siendo sus propósitos el desagüe o circulación de aire, sino probables oráculos, que se comunicaban a partir de los sonidos del agua pasando por los canales (Reinhard, 1987a, p. 34)[24]. En los Andes ~~se~~ cree que los ríos que tienen como fuente una poderosa montaña, comparten los poderes y el carácter sagrado de la montaña" (Reinhard (1987: 36) citando a (cf. Gow y Condori 1982, p.60). Se han encontrado ruinas en alturas de hasta 4600 msnm en las cimas de las montañas aledañas a Chavín, principalmente *pucarás* (refugios de defensa) también otros lugares con fines rituales. (Reinhard, 1987a, p. 36).

Las confluencias de ríos, son lugares sagrados por derecho propio, esto se da también en lugares tan apartados de los Andes como la Sierra Nevada de Santa Marta en Colombia, en donde los indígenas Arhuaco (Ik~~u~~) consideran que ~~to~~da aldea sea central o sagrada se construye en una planicie donde confluyen dos ríos: uno principal que baja desde la nevada, considerado el lado derecho y caracterizado como el del flujo menstrual; y otro el de la izquierda, afluente del primero, caracterizado como el del flujo de la orina (…) de allí que las territorialidades Kogi se inscriban en la verticalidad de los flujos fértiles del cuerpo- tierra de la diosa –madre." ((Torres, 1982, p. 34) citado por (Giraldo Jaramillo, 2014a, p. 210)).

---

[24] Datos etnográficos citados por Reinhard (1987:34) recogidos por Barthel (1959) y Gómez (1978) en Socaire (norte de Chile), muestran que hay un método empleado por un especialista en ritos, que consiste en ir por las noches a escuchar el agua que corría y provenía de la montaña más sagrada de la región. Canción utilizada para pedir a los dioses de la montaña, agua y fertilidad. Siendo el movimiento del agua bajo la tierra lo mejor para enseñar la letra y la música.

Según Millones ~~no~~ mucho antes, su clero debió sintetizar desarrollos culturales de distintas procedencias: probablemente de Garay (Lima) y la Huaca de los Reyes (La Libertad) en la costa y Kotosh (Huánuco) y Pacopampa (Cajamarca) en la sierra norteña. Igualmente debieron existir confluencias selváticas identificándose en las tradiciones cerámicas incorporadas del Alto Amazonas, cuya pigmentación y colores superaban a las del Oeste" (Millones, 1987, pp. 41–42). A partir del trabajo escultórico del tratamiento de la cara y las extremidades de las figuras, se propuso a Sechín (Ancash) en la costa Norte como la fase previa del desarrollo Chavín. A su vez se propone que Chavín mantenía la ~~vi~~gencia ideológica de modelos conceptuales originados en la Amazonía, por ejemplo en lo que hace a la construcción de viviendas, orientación y diseño de los poblados" (Millones, 1987, p. 43). Para el caso de la Costa, dentro del relleno usado para la remodelación de uno de los templos se encontraron ofrendas hechas en *Spondylus* y una pequeña laja de piedra en la que se representó el personaje del Obelisco de Tello. Debido a esto se ha hablado de las diversas procedencias de los motivos en su iconografía, lo que lo favoreció a su vez en la convalidación por parte de diferentes pueblos de los Andes. De la iconografía Chavín sobresale su trabajo en roca principalmente tres esculturas que ~~pa~~recen resumir en imágenes el pensamiento que alumbró a la gente Chavín" (Millones, 1987, p. 42):

1. La más antigua es conocida con el nombre de *El Lanzón* (Gran Imagen o Dios Sonriente, en el siglo XIX llamado también *La Huanca*) (Img.36), considerado como uno de los más antiguos e importantes seres sobrenaturales adorados en Chavín el cual parece haber permanecido *in situ*. Se encuentra ubicado en una de las galerías del Templo Temprano, posee una altura de cinco metros y su forma es más bien irregular y antropomorfa, se le han agregado elementos de animales como felinos y serpientes. Hay varias historias en la zona de Chavín acerca de gente y animales convertidos en piedra, comunes también en tiempos de la Conquista Española, así también grandes piedras llamadas *huancas*[25], fueron muy adoradas en esta zona por considerarlos como los protectores y ayudantes de la fertilidad de los campos, a su vez transformaciones de los Huaris (gigantes mitológicos relacionados con la agricultura), así lo reporta también Duviols (1974-1976: 280) hablando acerca de un documento de 1614 en el que ~~se~~ creía que una huanca era la imagen de un dios de la montaña cerca al lago Junín al sur de Chavín de Huantar" (Reinhard, 1987a, p. 42).

[25] Huanca: Piedra muy grande. Según el diccionario Aymara de Ludovico Bertonio. (Bertonio, 1612, p. 146)

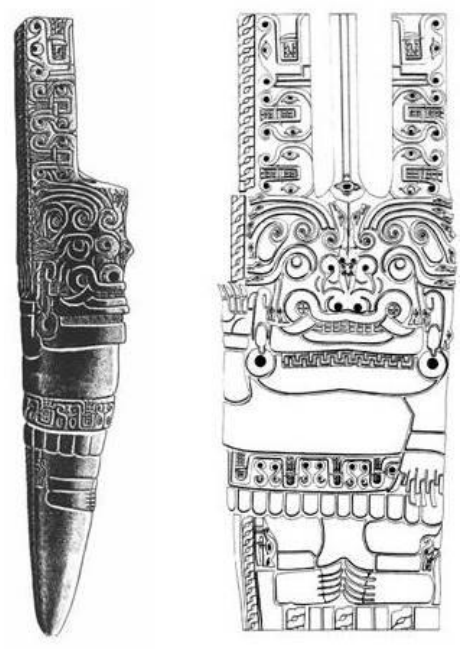


Imagen 36. *El Lanzón* (Gran Imagen o Dios Sonriente, en el siglo XIX llamado también *La Huanca*), considerado como uno de los más antiguos e importantes seres sobrenaturales adorados en Chavín el cual parece haber permanecido *in situ*.

2. Una segunda imagen más tardía, se encuentra plasmada en una placa y se le ha llamado *Obelisco Tello* (Img.37), grabado en el que se muestra un complejo juego de animales enlazados. La imagen base ha sido interpretada como un caimán (*Melasonichus niger*) (Millones, 1987, p. 43). Es una imagen humanizada de la deidad del caimán con un cuerpo largo, siendo –*the most complex set of figurative devices in Chavín art. Some of the more salient feline elements are the continuous cross-fanged mouth band which appears to mark the backbone of the deity, disembodied feline and feline-human heads shown with only one large protruding upper canine, and the half-face of an interesting supernatural feline-human being with cross-fangs and the eye markings of a hawk*" (Kan, 1972, pp. 77–78).

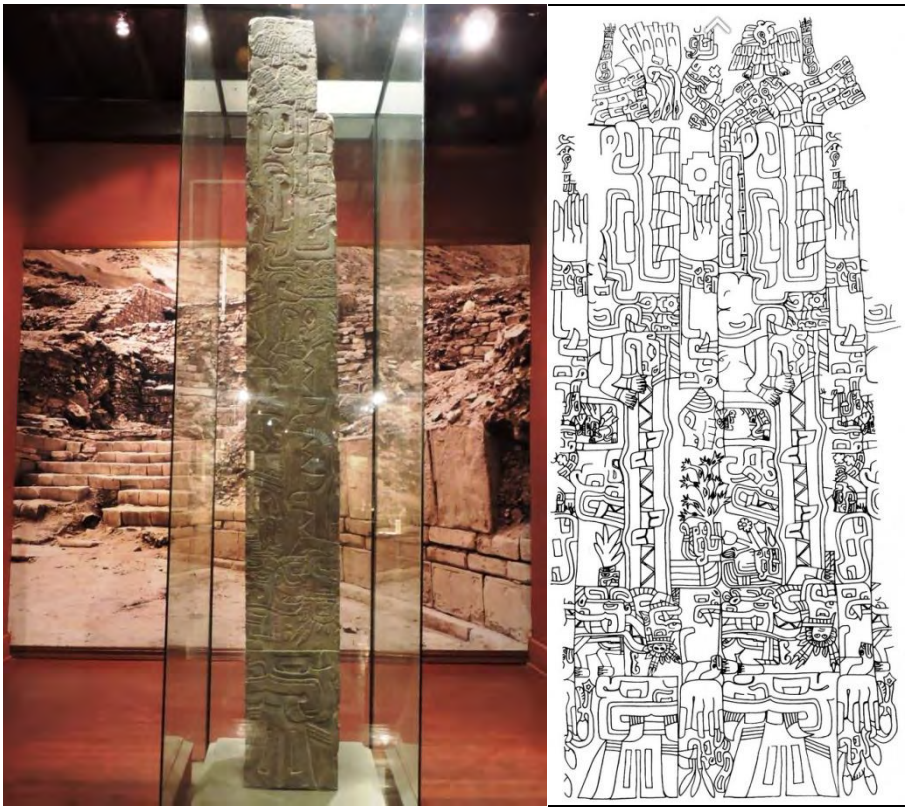


Imagen 37. Obelisco Tello ~~J~~unto a este pueblo de Chavín hay un gran edificio de piedras muy labradas de notable grandeza; era guaca y santuario de los mas famosos de los gentiles, como entre nosotros Roma y Jerusalén a donde venían los indios a ofrecer y hacer sus sacrificios". Museo Nacional de Arqueología, antropología e Historia del Perú- Lima. Fuente: Izq: (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014 - 2015).

3. Adjudicada a lo que se supone es la última etapa Chavín se encuentra la *Estela Raimondi* (Img.38) una plancha de granito de 198 por 74 cm, grabada con una figura humana de pie que sostiene un bastón en cada mano, posiblemente con características ornitológicas. La imagen ocupa sólo la mitad de la plancha ya que el resto se encuentra cubierto por lo que parece ser un tocado. Esta es la imagen Chavín que ha perdurado con más fuerza en la historia andina. La figura que se representa allí, ~~a~~ la que se le ha dado en llamar ~~el~~ dios de los bastones", fue reencontrada en Paracas (Ica) en materiales tan distintos como oro, tejidos y lagenaria. De ahí llegó probablemente a Pukara (Nor-Occidente del lago Titicaca) y, en el altiplano, constituyó luego la divinidad central en la puerta del Sol de Tihuanaco. De ser así correspondería también a las placas de bronce procedentes del actual territorio de Bolivia y del noroeste de Argentina (Kauffmann Doig, 2011a, p. 254).

   En la Estela Raimondi se retrata ~~un~~ personaje de contornos humanos que articula elementos anatómicos de un ave de rapiña (picos, alas, plumas y garras ornitomorfas en pies y manos); así como también atributos de prosapia félida, si bien limitados a una boca que exhibe fieros

colmillos. Los atributos ornitomorfos deben aludir al Dios del Agua, como gestor de la lluvia que se precipita de los espacios celestiales, el dominio de las aves. La fiereza que acusa su rostro se entiende si tomamos en cuenta que era temido puesto que, no obstante su condición de donante del agua, se resistía a ofrendarla a tiempo y en su justa medida para fecundar a la Diosa Tierra o Pachamama. Se presumía que su voluntad, perversa, solo podía ser ablandada si recibía el culto y las ceremonias que demandaba. Conforme vimos, su incumplimiento conducía a que castigara a la humanidad desatando sequías, lluvias torrenciales, granizo o temibles heladas que arruinaban los cultivos y los pastos naturales" (Kauffmann Doig, 2011a, p. 254).

Se dice que la *Estela Raimondi* es una representación del llamado ―Dios de los Báculos" y se especula que pudo haber sido la última transformación del dios *El Lanzón*, quizás la misma deidad o al menos los conceptos en los que están basadas sus representaciones son muy similares.

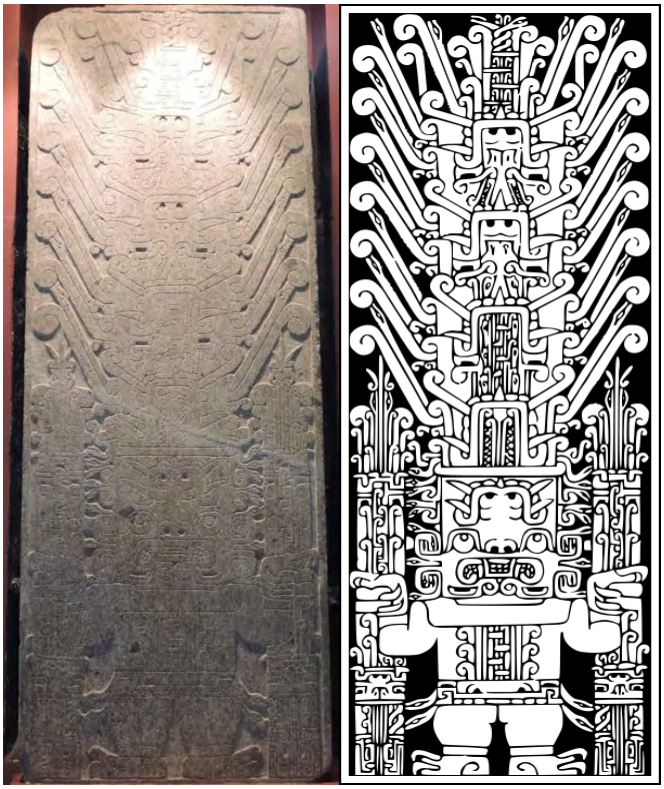


Imagen 38. Toma el nombre del viajero italiano Antonio Raimondi, quien la descubrió en 1874 en la vivienda de un campesino del pueblo de Chavín de Huántar en el Callejón de Conchucos, Áncash. Es una estela de granito en la que se ha esculpido la imagen de laposible deidad mayor del llamado Templo Nuevo de Chavín de Huántar (1500 – 500 a.P.). Representa la figura de un personaje que porta dos báculos y atributos de serpientes y fauces felínicas estilizadas. Este personaje conocido como el Dios de los

Báculos, ocupa la tercera parte de la superficie total de la estela; el resto de la misma está conformado por la compleja representación del cabello o tocado. Al interior del diseño se incluyen diversas metáforas iconográficas como la representación de serpientes en lugar de cabellos. Fuente: izq. Museo Nacional de Arqueología, antropología e Historia del Perú- Lima. Fuente: Der: (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014 - 2015). der. Versión vectorizada de la estela de Raimondi basada en la ilustración original de Antonio Raimondi (creative commons (cc)).

A partir de estas tres figuras se puede entender la iconografía Chavín como un complejo juego de interacciones de diferentes tradiciones andinas predominando los elementos felino-ave-serpiente (Reinhard, 1987a, p. 42). En ellas se encuentra representado el felino (como un jaguar por las mancha en la piel –según Millones-), el águila comedora de monos y el caimán –según esta versión- todos animales exóticos al ecosistema en el que se desenvolvió el centro de Chavín. Estos tres animales son carnívoros y cazadores: jaguar o puma, águila selvática o costera, caimán o anaconda, todos están provistos de garras y colmillos para herir, desgarrar y despedazar a sus víctimas. Según Millones

> el felino, propiamente el jaguar, es el animal que identifica mejor muchas de estas actitudes por su comportamiento biológico. Se trata, en efecto, de un cazador por excelencia que nada, corre y trepa sin dificultades, se desplaza de noche y de día y, en la floresta tropical, compite con el hombre por las mismas presas. El jaguar debió proyectar una imagen tan intensa que mantuvo sus valores sobrenaturales en el mundo andino. Quizá esto hizo que la zaca fuera asociada con el coito; la presa es entonces repensada como el ser que se somete sexualmente (mujer) o con el vencido en la guerra (los pueblos derrotados). De ser así serían tres las instancias vitales por las que la figura del felino gozaría de prestigio: la cacería, la guerra como extensión de la anterior y el acto sexual. Es posible, además, que para recrear su culto, los creyentes se hayan apoyado en la referencia a felinos locales. Los gatos representados en Nasca y Paracas se asemejan más a la variedad zoológica local que al depredador de la Amazonía. (Millones, 1987, p. 43)

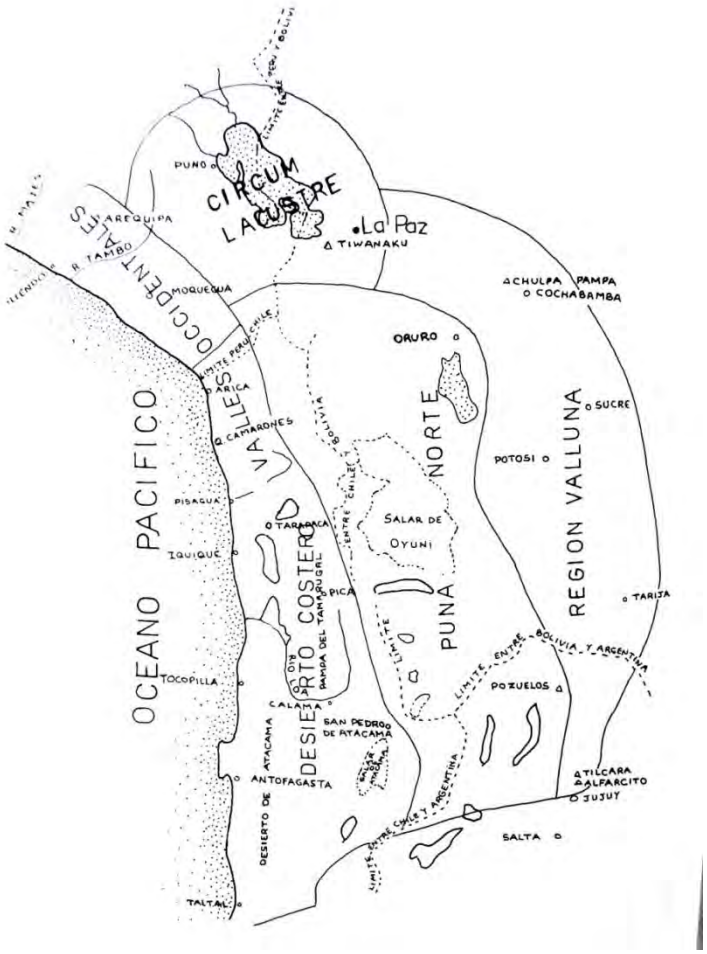
Por otra parte las figuras naturalizadas de felinos en Chavín sin atributos humanos, fueron de importancia secundaria y han sido interpretadas como los servidores de las principales deidades, según interpretación de datos etnográficos. ((Reinhard, 1987a, p. 43) citando a Rowe 1967: 83).

Los arqueólogos coinciden en pensar que el culto religioso Chavín se extendió a lo largo de mil años (Reinhard, 1987a, p. 33) en los Andes centrales llegando a tener influencia directa en zonas tan lejanas como la costa norte del Perú y Paracas en la costa sur (Reinhard, 1987a, p. 33) citando a (Lanning 1967, p.97). Por el Norte hay testimonios del estilo Chavín hasta la

actual frontera peruano-ecuatoriana; en la costa hasta Tumbes y por la Sierra hasta Cocha (Cajamarca). No hay evidencias en la sierra central, aunque algo más al sur se han detectado en Wichqana (Ayacucho). En la costa su límite sureño parece ser Nazca (Ica)" (Millones, 1987, p. 45)

Andes centro-sur

Cuatro países componen el área centro sur andina (Mapa 5): Argentina, Bolivia, Chile y Perú. Comprende el área el "extremo sur peruano" (valle de Sihuas en Arequipa hasta Tacna, y desde el nudo de Vilcanota hasta las fronteras políticas con Bolivia y Chile). Abarca todo el "norte grande" chileno, hasta el desierto de Atacama. Igualmente las altiplanicies y valles bolivianos. Finalizando con la sección norte de la "Puna Argentina" y el norte de Jujuy, especialmente la Quebrada de Humahuaca (Mapa 1) (Lumbreras, 1981, p. 75)



Mapa 5. Andes centro-sur. Fuente: (Lumbreras, 1981, p. 76).

Es la zona más árida de todo el territorio andino compuesta principalmente por desiertos costeros, altiplano, puna, pequeños y ricos oasis, y zonas de pastoreo. En esta área es importante el rol nuclear del altiplano de Titicaca, ninguna de las otras áreas depende tanto de un régimen radial y probablemente ningún ~~"~~núcleo" necesita tanto de su contorno como el altiplano, por eso es también válido nombrar al área de los Andes centro-sur como ~~"~~circum Titicaca". Allí se llevó a cabo un proceso macroadaptativo que John Murra ha nombrado como ~~"~~múltiple utilización de diversos tipos ecológicos" mediante el sistema de ~~"~~archipiélago" económico al que se identificó con el nombre de ~~"~~verticalidad". En el que un

> centro o núcleo dado (en este caso altiplano), desarrolla mecanismos selectivos de colonización de determinadas zonas periféricas que le permiten cubrir necesidades complementarias de producción que no son susceptibles de ser obtenidas en dicho ~~"~~centro"; uno de los aspectos del sistema es que dicha colonización no implica conquista o absorción de fuerza de trabajo ajena al centro originario y, luego, que la ~~"~~colonia" puede o no estar unida territorialmente al núcleo, lo que hace posible visualizar un conjunto de ~~"~~islas" de poblamiento originario en el núcleo, a modo de un ~~"~~archipiélago" (Lumbreras, 1981, p. 77).

La distribución de rasgos a lo largo de miles de años tiende a mostrar como común denominador la presencia altiplánica como vehículo de unidad y cohesión de las diferentes regiones dentro de los Andes centro-sur. Regiones que se distinguen debido a factores de co-tradición y de valor ecológico nombradas como:

1) **Región Circum-lacustre**. Es el centro vital de toda el área, con incidencia en el área meridional y en la central, donde los incas reconocieron allí su origen. Además el imperio Wari le debe a esta región su origen y carácter. Dentro del área se considera el cordón agrícola que rodea el lago, así como las estepas altoandinas en las que se desarrolló la ganadería. La zona está encima de los 3600 msnm en un promedio de 3800 msnm. La agricultura es restringida a productos de altura adaptados a contrastes térmicos diarios, que a pesar de existir en condiciones extremas permitió alta concentración demográfica. Aquí se han dado según la terminología arqueológica clásica ~~"~~los más altos niveles de desarrollo del área en todas las épocas" (Lumbreras, 1981, p. 80). En los ejes NOSE del Lago se han dado los ejes de ~~"~~mayor desarrollo", así el centro urbano de Pucará al NO y Tiwanaku en el SE.
2) **Región Valluna**. Banda oriental de la cordillera de los Andes que colinda con las selvas amazónicas y el Chaco, ubicada casi en su totalidad en Bolivia, con excepción de la quebrada de Humahuaca en Argentina. En Bolivia también parte de Tarija, Chuquisaca, y Valle de Cochabamba. Hay algunas conexiones con el área meridional andina en Humahuaca y Tarija.
3) **Región de la Puna**. Sólo existen pequeñas zonas susceptibles de explotación, debido a la altitud, el bajo índice de precipitación y gran extensión de áreas desérticas, reduciendo la posibilidad de concentración demográfica, favoreciendo la formación de pequeños grupos que

buscan abrigo y lugares con agua. No está bien definida arqueológicamente, los trabajos parecen más bien aislados. La puna Argentina ha sido mejor estudiada (conocimiento que será ampliado posteriormente).

4) **Desierto Costero.** Gran zona del norte chileno que incluye el desierto de Atacama y la pampa del Tamarugal, con el río Loa en el centro. Región vinculada a la Puna. Tuvo un desarrollo regional notable" especialmente en torno al río Loa y su conexión con los oasis. En el litoral también hubo núcleos de pescadores.
5) **Valles Occidentales.** Pequeños pero muy ricos valles de la Región de Arica (Chile), hasta Pisagua, y del extremo sur del Perú (Tacna, Moquegua y Arequipa) hasta Sihuas, constituyendo con la otra región valluna, la parte agrícolamente más rica del centro-sur. Arqueológicamente es una de las zonas mejor conocidas. Los contactos directos con el altiplano del Titicaca son los más típicos de toda el área a lo largo de la historia, incluso en la actualidad.

Viendo estás regiones según las dataciones temporales se tiene que el Precerámico" del centro-sur es muy rico en informaciones, especialmente en la costa, debido al alto grado de concentración de los restos. En la región de los valles occidentales, y en el desierto costero, se han encontrado evidencias muy tempranas de Quinua (*Chenopodium quinoa*) con indicaciones evidentes de domesticación hacia el 4000 a.C. en la región y su exportación a la costa, donde pueblos recolectores la consumían. En la región de los valles occidentales la agricultura en forma definida aparece en la fase Faldas del Morro" con datación de 500 a.C o algo más, confirmando que la agricultura a esta zona no llegó producto a la invasión" tiwanakota hacia el 800 a.C. A pesar de esto el desarrollo" no es homogéneo y a la llegada de los Incas había poblaciones con tecnologías simples, como los pescadores Changos y Urus para el caso altiplánico. En el caso del área circum-lacustre (región del Collasuyu para los incas), a pesar de que se le ha intentado asimilar a la historia de los andes centrales, tienen pocos rasgos cosas en común, se sabe poco del tránsito de la recolección a la agricultura pero sí de un Formativo" vigoroso, el cual no llegó a recibir la corriente Chavín, que en cierto modo da carácter al proceso centro andino. El Formativo" se identifica con los complejos cerámicos Qaluyu y Chiripa, el primero conectado con el Cusco conocido como Marcavalle; Qaluyu – Marcavalle se supone desarrolló centros ceremoniales de gran envergadura en la cuenca del Titicaca (zona norte) con esculturas de grandes piedras y cerámica decorada bi y tricroma; mientras Chiripa habría desarrollado centros ceremoniales en forma de montículos. El inicio de estos complejos se calcula entre los 1000 y 500 a.C, época en la que se desarrollaba Chavín en los Andes centrales. Se presume que Qaluyu-Marcavalle y Chiripa eran poblaciones de agricultores-pastores. (Lumbreras, 1981, pp. 85–86)

En la Puna se han localizado las mayores evidencias humanas que antecedieron a la vida agrícola y pastoril (Núñez & Hernández, 2006, p. 47). Entre los 17.000 y 21.000 a. P. (15.000 – 10.000 a.C), el espacio puneño era frío y húmedo, con extensos recursos forrajeros de altura y rica avifauna en lagos plehistocénicos, que mantenían niveles más altos que los salares actuales. En este contexto aparecen los primeros cazadores en medio de desiertos al oeste y selvas inaccesibles al este. Llegaron en la transición Pleistoceno-Holoceno entre el 12.000 y 10.000 a.P (10.000 – 8000 a.C.). Se desplazaron entre las quebradas, vegas y tolares de la Puna Seca y Salada de ambas vertientes de la región de Atacama (Chile) y por las quebradas de acceso entre las tierras altas y el rico valle de Humahuaca (Argentina). Aún no es claro su origen, no se sabe si son migraciones andinas de los Andes Centrales o de los ecotonos limítrofes con las yungas selváticas orientales. La tecnología más representativa de esta migración fueron los dardos con puntas triangulares, mientras más al Sur otra corriente de cazadores tenían dardos de puntas con ~~c~~ola de pescado" quienes estaban especializados a su vez en la explotación de lagos, abatiendo mastodontes y caballos (de una especie extinta).

El ambiente durante el Holoceno en esta región era óptimo para la explotación de recursos de caza y recolección ya que entre los 12.000 y 8.500 a. P (10.000 – 6.500 a.C). el régimen de lluvias duplicaba al actual. Se encuentran los cazadores de Pintoscayoc, Inca Cueva, León Huasi, Huachichocana (quebradas altas de Humahuaca, Argentina) y los más alejados de Yávi. En el caso de la puna occidental (Chile) ocuparon las cuevas de la serranía de Tuina, en Chulqui (Río Loa) y otras en las quebradas de San Lorenzo y Tulán (Puna Chilena). Para el caso de los cazadores de Tuina estos utilizaban ~~r~~aederas, raspadores, cepillos, cuchillos, retocadores, manos y yunques, en especial unos burdos artefactos de dorso alto para percutir y raer, incluidas las típicas puntas triangulares" (Núñez & Hernández, 2006, p. 49). A los arqueólogos llama la atención la caza de pequeños roedores para reforzar la dieta cárnea. Durante dos milenios estos cazadores-recolectores consolidaron los éxitos adaptativos en un paisaje tan abrupto, a partir de circuitos transhumánticos ordenados por el ciclo anual, a través del Capricornio Andino, desde la selva argentina, pasando por los lagos de altura y los oasis piemontanos chilenos. La vida doméstica pasaba en los refugios bajo roca mientras que las rogativas ritualizadas se hacían al interior de las cuevas, en las que se encuentran símbolos pintados en las rocas ~~a~~lgunos muy complejos con escenas antropomorfas provistas de faldellines asociados a camélidos como los de San Lorenzo", y otras abstractas de colores rojo, violeta y negro como en el caso de Inca Cueva, siendo los rituales más antiguos de los colonizadores de tierras altas (Núñez & Hernández, 2006, p. 50).

Se logró la colonización del espacio a partir de los desplazamientos trashumánticos por todo el ámbito circumpuneño, a partir de la caería especializada de los herbívoros andinos, creciendo y perfeccionando sus circuitos, ubicando extensos campamentos como los de Tambillo al borde del salar de Atacama. De los salares y cuevas de las tierras altas hacia el Pacífico hay un descenso gradual del paisaje a lo largo de uno de los espacios más áridos del mundo. No hay sitios colonizadores en el ámbito continental pero sí entre recursos costeros. Cerca de Antofagasta se encuentra las Conchas, datado por los 9600 a. P. (7.600 a.C) después de esto hay un silencio ocupacional hasta los 5000 a.P (3000 a.C) (Núñez & Hernández, 2006, p. 52). Esto es posterior al activo poblamiento arcaico del Holoceno Temprano, como consecuencia del intervalo Árido en el contexto de inestabilidad climática. A pesar de eso las poblaciones parecen constreñirse a los hábitat de la Puna septentrional, puesto que no fue así en la Puna salada meridional (según sitio Quebrada Seca-3 y Cueva Salamanca-1). A diferencia del Holoceno Temprano en el Holoceno Medio los cazadores tienden a restringirse a hábitats con recursos excepcionales: vegas permanentes, vertientes, arroyos estables y estancamientos accidentales, no dependientes de sequías. Se concentraron en torno a la caza de camélidos, agua potable y materias primas vegetales locales. Atributos excepcionales que propiciaron la domesticación de camélidos, orientándose la población a un estilo de vida residencial semipermanente con la incorporación de labores productivas como la producción de carne. Por esta época el tráfico del cebil (*Anadenanthera colubrina*) comenzará a expandirse por el mundo circumpuneño.

> (…) por el flujo trashumántico entre las quebradas altas de Humahuaca y las selvas bajas orientales, se habrían asimilado los primeros cultígenos tales como las calabazas, porotos y ají, cuyos restos se han recuperado en Huachichocana, lo cual sumado a la recolecta de frutos cactáceas, algarrobos y chañares identificados en la vertiente occidental, permitió que la dieta se balanceara adecuadamente con las nuevas labores hortícolas, crianza de llamas, más las presas cazadas, antes de que la cerámica sea la artesanía más popular en toda la comarca atacameña. (Núñez & Hernández, 2006, p. 54)

En los inicios del Holoceno Tardío a causa del aumento de la población a nivel macroregional hubo restricción en la movilidad, haciendo que cambiaran las prácticas económicas y formas de ocupación tanto en la vertiente occidental como oriental de los andes. Para el caso occidental se encuentra el campamento ubicado junto al arroyo de Puripica, en el caso oriental no se han descubierto campamentos residenciales concentrados pero sí ocupaciones en las que se muestran indicios de domesticación de camélidos y vegetales en cuevas y aleros de quebradas altas como la de Humahuaca. Algunos de los hallazgos provienen de los Yungas mostrando la relación de los ocupantes de la zona de Humahuaca con las selvas bajas orientales. Todo se

orientaba al desarrollo de un estilo de vida residencial semipermanente en un contexto de caza y recolección aún dominante. Comienzan a aparecer depósitos especiales como ofrendas rituales (Cueva III de Huachichocana, Inca Cueva-7), lo que indica cambio en las prácticas religiosas y ~~el~~ inicio de diferencias sociales o rituales en la población y una mayor valoración simbólica de las ofrendas" (Núñez & Hernández, 2006, p. 62). Estas prácticas religiosas son de suma importancia ya que marcaran según Núñez y Hernández el cambio en las formas de vida de estas poblaciones.

> En conjunto todos estos hallazgos, sugieren que entre el 5000 y el 3000 antes del presente [(3000 – 1000 a.C)] llegaba a su fin el modo de vida cazador-recolector, y las sociedades transitaban hacia formas más complejas de organización macroespacial de sus recursos, sustentados por la ideología de los ritos fumatorios e inhalatorios (Núñez & Hernández, 2006, p. 62)

Según los autores es el cebil la conexión más importante entre la vertiente oriental y occidental de los Andes. Esta planta es un ~~a~~lucinógeno" (enteógeno) ritualístico de los Yungas, con origen en la ceja de selva del NO Argentino. Es un insumo omnipresente en el escenario circumpuneño y su tráfico no cesará hasta la colonización europea.

De los 3000 a 2000 a. P. (2000 a.C – C) se construyen las primeras aldeas y se habitan las cuevas de manera complementaria, como estancias temporales, dando paso de manera importante a labores agrarias y pastoriles en contraste con las cazadoras-recolectoras. Se inicia el uso de la cerámica, de ropas tejidas y de objetos de metal para ~~d~~estacar el estatus de las autoridades emergentes" (Núñez & Hernández, 2006, p. 63). En el denominado Período Formativo Antiguo (3000 a.P. (1000 a.C)) en los oasis piemontanos atacameños emergieron agropastores en aleros y aldeas gracias a los recursos agropecuarios mineros y la conexión caravanera con el Pacífico. Es posible distinguir la emergencia de jerarquías sociales en los oasis piepuneños. Mientras que en la vertiente oriental no se ha conservado el registro de aldeas probablemente debido a procesos geológicos, se continúa evidenciando registro arqueológico en las cuevas consideradas como una parte de los asentamientos de las poblaciones que habitaban la región.

Hacia el comienzo de la era cristiana es decir 1950 a. P, el llamado Período Formativo, habían aldeas en las tierras altas desde Wankarani, en la cuenca del Titicaca hasta Atacama, en el Altiplano Meridional y Área Circumpuneña, conectadas entre sí y con los Yungas (desde Cochabamba hasta Tucumán) debido al flujo caravanero. Del mismo modo subían los pueblos yungueños: San Francisco, Vaquerias y Ciénagas transportando sus recursos de oriente

incorporándose al transepto dejando vestigios en los oasis atacameños. En este contexto surge la Tradición Atacameña o Circumpuneña, combinando los componentes culturales de tierras altas y ceja de selva, incluyendo del Período Arcaico ancestral e innovadores del Formativo. Continuándose los contactos con los pueblos transandinos a través de los pasos cordilleranos en los cuales se traficaban

> desde el Pacífico al interior, algas secas, conchas y figurillas, pescados y mariscos secos, cobre, sal, guano, pieles de aves, cuero de lobo, etc. En los oasis del Loa y Salar de Atacama se sumaban al flujo algarrobo, chañar, maíz, sal, cobre, oro, piedras semipreciosas, tinturas, maderas, obsidiana, etc. Desde las yungas se traficaba hacia los pueblos circumpuneños chonta (caña elástica), maderas, conchas de agua dulce (*Strophocheilus oblongus*), plumas y aves tropicales, pieles de cocodrilo, plantas medicinales, monos, estaño, tabaco, coca, coro (sustancias psicotrópicas) y, naturalmente cebil. (Núñez & Hernández, 2006, p. 65)
>
> El Altiplano Meridional aportaba al flujo charqui, pieles sobadas, llamas en pie, papa-chuño, quinua, plata, sal, coipa (detergente), yerbas naturales etc.
>
> También fueron traficados bienes manufacturados, entre estos cerámicas y textiles, registrados fuera del espacio étnico, como es el caso de las vasijas negras bruñidas, clásicas de Atacama, encontradas en distintos pueblos del NW argentino. (Núñez & Hernández, 2006, p. 65)

Estas redes de intercambio se establecieron y perduraron hasta la llegada de los españoles 1500 años después, a pesar de que ocurrieron cambios con el desarrollo de las aldeas, procesos de desigualdad y jerarquización social, aparición de señoríos, Tiwanaku, alianzas interétnicas, y los procesos de integración política que culminaron con los Inka que lo suman al Qhapaq Ñan. Estos circuitos continuaron vigentes a pesar de que en algún momento el producto que estaba en el origen del intercambio: el cebil, se dejó de consumir, siendo reemplazado según los autores con la coca también originaria de los Yungas (Núñez & Hernández, 2006, p. 65).

Tres unidades de valor regional distinto son formadas por: Marcavalle y Pikicallipata en el Cusco; y Qaluyu, Chiripa y Wankarani en Puno, teniendo en común un comportamiento aldeano caracterizado por la fuerte tendencia a la concentración poblacional. Marcavalle, Pikicallipta. Qaluyu como grupo del norte que abarcó Cusco y cuenca del Titicaca, se presume como una fuerte unidad. Sobre su base se desarrolló el proceso urbano que posteriormente se conocerá como Pukara, surgido quizás en el 500 a.C (Lumbreras, 1981, p. 202). Pukara fue un centro ceremonial de gran tamaño diferente a Chavín. Mientras que Chiripa y Wankarani, desembocan

en la formación de un proceso urbano que da origen a Tiwanaku. Tiwanaku influenció sobre Ayacucho (sierra central) y seguramente también sobre el Cusco en los Andes centrales, hacia el 300 – 400 d.C, dando origen a Wari (aunque con un concepto de desarrollo urbano diferente que no partía de los centros ceremoniales –como en Tiwanaku- sino de residencias y palacios) que luego se expandió como imperio. Tiwanuku se difundió por el centro-sur andino con influencia también en el área meridional andina (especialmente ~~"~~Aguada").

Tiwanaku

Las ruinas del pueblo de Tiwanaku están situadas cerca al lago Titicaca a una altura de 3.845 msnm. La región circumlacustre combina riqueza agropecuaria de la cuenca del Titicaca, al norte del lago, con microcosmos de alta productividad agrícola en los bordes del lago y riqueza pastoril en el altiplano circundante además de la proximidad a los yungas. Se presume una relación temprana con la selva debido a evidencias arqueológicas como los ~~"~~camellones": sistemas de cultivo por inundación propio de zonas templadas sudamericanas. Una época lluviosa que duró cerca de mil años marcó el surgimiento, apogeo y decadencia de este pueblo originario (Berenguer Rodríguez, 2000).

Tiwanaku surgió en el contorno norte del lago Titicaca y en los valles del sur-este. Su composición data del Formativo que incluye las fases que Ponce Sanginés ha nombrado como Tiwanaku I y II (400 a.C – 100 d.C) a lo que Lumbreras llama Proto Tiwanaku. Según Ponce Sanginés (1971) la Fase I es afín a los rasgos formativos Chiripa, mientras que la fase II parece estar relacionada con Pukara. Los estilos Pukara y Tiwanaku comparten elementos estilísticos que los ubican en común y a su vez cierto parentesco con las fases Paracas-Nazca de la costa Sur de los Andes centrales, ~~"~~tales como la imagen del felino con la cara vista de frente y el cuerpo dibujado de perfil, que no aparece en Tiwanaku, aparte de otros rasgos menores" (Lumbreras, 1981, p. 89). En las Fases I y II Tiwanaku era una aldea más junto con los Wankarani (altiplano de Oruro), Chiripa (Sur del Lago Titikaka) y Pukara (Norte de la Cuenca), posteriormente Tiwanaku absorbió a los Wankarani y Chiripa, rivalizando por un tiempo con los Pukara.

Pukara aparece como un gran centro urbano, combinando edificios en forma de montículos piramidales, recintos ceremoniales con piedras labradas (vinculados a Chiripa). Se presume que desde Chiripa y con Tiwanaku I se inició el urbanismo en la región sureste (Lumbreras, 1981, p. 89). El surgimiento de lugares administrativos y templos ayudan a centralizar la ideología y los rituales en lugares y personas en específico. En ese momento la división del

trabajo era evidente y los mejores ceramistas, tejedores, metalúrgicos, arquitectos; fueron asimilados al servicio de los templos. El señorío Pukara se extinguió en el (s. III d.C) coincidiendo con la consolidación de Tiwanaku (Lumbreras, 1981, p. 89).

Tiwanaku en la Fase III (100 – 400 d.C) se convirtió en un centro político y ritual muy importante visualizado en las más grandes construcciones de la cuenca en esa época, se construyeron grandes templos como Kalasasaya y la pirámide de Akapana. En ese momento era un Estado de influencia regional. La cerámica se distinguió por la fabricación de sahumerios y keros cuya característica fueron los bordes festoneados y la cabeza de felinos modeladas. Las grandes construcciones arquitectónicas y agrícolas se expandieron en la Fase IV (400 – 800 d.C) construyéndose también Pumapunku, denominada como la *Época Clásica* de Tiwanaku. También capital de una red jerárquica de urbes secundarias fundadas por ellos, enviando colonos y abriendo enclaves comerciales distantes. En la fase V (800 – 1100) el Estado organizó varias regiones como provincias consolidando así dominios fuera del Lago. En su apogeo alcanzó el Sur de Perú, el Altiplano de Bolivia, el extremo norte de Chile y algunas localidades septentrionales del oeste de Argentina. Después comenzó a declinar hasta desintegrarse en el siglo XI DC, debido -según estudios arqueológicos- a una larga sequía. Los Inkas relataron además a los españoles que sus héroes fundadores venían de Tiwanaku (Berenguer Rodríguez, 2000, p. 5)

5. FIGURA MÍTICA QHOA. REGISTRO ARQUEOLÓGICO

Particularmente las poblaciones indígenas andinas de la Sierra adoran el relámpago, el trueno, el rayo, el arco del cielo, el granizo. Existe una estrecha interrelación entre el mito de *Qhoa*, divinidad felina voladora y controlador de las aguas; *Illapa-Thunupa* deidad serrana superior relacionada con el fenómeno físico del ~~r~~ayo", descrito en las crónicas de indias de los siglos XVI y XVII; y Santiago el Mayor, específicamente la figura medieval de Santiago Matamoros convertido en Santiago Mataindios. Narraciones cusqueñas como la recogida por Alba Choque a su abuela Dolores Choque hablan de felinos indestructibles que ~~a~~parecían cuando caía el trueno y llovía fuerte en Urcos" (Choque Porras, 2009, p. 14). Según mitos vigentes, los Apus-Achachilas manifestaciones del Padre Espiritual del Agua, ejercen su poder valiéndose de felinos acólitos: los Qhoa, Oscolllo o Titi. Estos felinos acólitos míticos en el caso del altiplano, son corporizados por los gatos monteses de altura: *Leopardus jacobita* y *Leopardus colocolo*.

De las primeras historias descritas por los españoles se encuentra la referencia de Cobo en su *Historia del Nuevo Mundo* (1652) cap. ~~D~~e los géneros de animales perfectos que se hallaron en este Nuevo Mundo semejantes á los de España":

> Todos los demás animales naturales desta tierra semejantes en especie á los de España [exceptuando los perros], son bravos y monteses, y algunos difieren occidentalmente déllos en algunas calidades (…) (Cobo, 1890b, p. 303)

> De Gatos monteses se hallan algunas diferencias así en las tierras calientes como en las frías; son comúnmente del tamaño y talle de los caseros, y en el color y fiereza semejantes al Tigre, con muchas manchas por todo el cuerpo; y tan fieros y bravos, que dan bien en que entender á los Perros, los cuales, aunque los rinden y matan, quedan dellos muy rasguñados y sangrientos. Hacen casi tanto daño como las Zorras. Llámase el Gato montés en la lengua del Perú, Ozcollo. (Cobo, 1890b, p. 304)

Este Ozcollo al que se refiere el cronista es el mismo Titi/Usqullu (ver. Tabla de nombres) que será referenciado míticamente como Qhoa, según el arqueólogo peruano Ferderico Kauffmann Doig. En su texto *El mito de Qoa y la divinidad Universal Andina* (1991), lo propone como el mito ~~m~~ás genuino –más que el tan mixtificado Viracocha- debido a que engrana la realidad hostil de la naturaleza de los Andes", proponiendo en las conclusiones de este primer escrito como la ~~d~~ivinidad andina universal" y de ~~m~~ayor rango" la triada: Qoa/ Illapa/ Santiago Apóstol, haciendo parte a su vez de una misma deidad. Estas tres entidades nombradas por Kauffmann harían parte del *Dios del Agua* andino graficado en la iconografía antigua como ~~f~~elino volador"

con rasgos humanos, que en la época Chavín –encarna, por la fiereza del elemento felino, a la sustancia divina viril, que con la lluvia fecundará a la sustancia divina hembra, la Pachamama. De estar en lo cierto los entes divinos andinos de suprema jerarquía son antes que todo dioses del sustento". (Kauffmann Doig, 1991, p. 12). De esta manera la figura mítica del Qoa sería parte central del panteón andino. Similar a este análisis y basándose en los principios del anterior (demostrado por las citas en el texto), pero menos *doxo,* Julio César Velásquez[26] en su texto *Titi, gran césar de la mitología Tiwanakota*, dice:

> Creo que ha llegado el momento de romper con el misticismo (doctrina religiosa o filosófica que busca la comunicación directa e inmediata entre el hombre y la divinidad, en la visión intuitiva o en el embelesamiento) del –puma", ya que hasta la fecha no hemos encontrado asidero que solvente que este –felino" fue el principal personaje venerado por la civilización tiwanakota e Inka, que desde hace varios años confunde a (algunos) propios y extraños.
>
> Para demostrar lo que afirmamos, utilizamos más de medio centenar de fotos, dibujos y otro material bibliográfico, para indicar que el personaje supremo Tiwanaku, como de la cultura Inka, fue el Titi o Gato Montés, conocido en el mundo quechua como Coa; que a medida que observemos las fotografías, estas se encargarán de hablar por sí solas. Es posible que los lectores se pregunten: ¿Cómo un pequeño felino llamado Titi o Gato Montés, hubiese sido considerado el animal más sagrado por una de las más altas y grandes civilizaciones desarrolladas en esta parte de América?; claro está que esta pregunta se hace difícil de explicar, pero si en algo vale lo que a continuación expondremos, ahí va. (Velásquez, 2013, pp. 75–76)

Kauffmann acotando el tono de su análisis de manera más tardía y después de más años de investigación, en el año 2002 publica su texto *Los Dioses Andinos: Dioses del sustento* (2011) y *El mito de Qhoa* en el 2011, aclarando que el Qhoa en el marco del mito tiene una función

[26] Director del museo Nacional de Arqueología 1985-2006/ Bolivia. Evidencia en la conclusión de su texto: –con este pequeño trabajo creo haber contribuido con una obra de orientación práctica y útil, que puede servir de punto de partida para indagaciones más profundas, quedando espacioso camino por recorrer" (Velásquez, 2013, p. 113). El texto de Velásquez, a pesar de que en algunas partes se torne impreciso y especulativo, es importante para el análisis debido a la recopilación de fuentes etnográficas, algunas reflexiones que tienen como centro al *titi* y la cantidad de imágenes a color de felinos de la época prehispánica, principalmente cerámica (aproximadamente 100 -dice el autor-) aunque sin sus respectivas referencias.

específica: es el acólito de los Apus, siendo a su vez Illapa/Thunupa y más tardíamente San Santiago Apóstol, una manifestaciones del *Dios del Clima*:

> Según los mitos vigentes, los Apus, personificaciones del Dios del Agua, ejercen su poder valiéndose de acólitos: los Qhoa, Oscollo o Titi. Se trata de gatos monteses como el *Oncifelis jacobita*[27]. También el *Felis colocolo* que acusa manchas tigrescas amarillas y negras sobre pelaje de color blanco[28], que han llevado a confundirlo con tigres amazónicos, aunque en lugares cordilleranos todavía hay tigrillos (*Leopardus wiedii*)[29]. En estudios iniciales, pensábamos que los qhoas eran representaciones del Dios del Agua, pero indagaciones posteriores, basadas en nuevas versiones de este mito, nos permitieron corregir esta conclusión. Los qhoas son en verdad acólitos, de los que se sirve el Apu para hostigar a los campesinos con inclemencias climáticas. En los relatos míticos estos entes toman la apariencia de quiméricos ―gatos" monteses, que los comarcanos aseguran haber visto elevarse desde los manantiales, para luego desplazarse por el firmamento en medio de la neblina (Kauffmann Doig 1992, pp. 197-200). Consideramos que estos genios, de mitos aún vigentes, fueron graficados en la iconografía de la civilización andina de todos los tiempos, y que son reconocibles con elocuencia sobre todo en las representaciones de Tiahuanaco-Wari, en figuras que llamamos Felinos Voladores (Fig.). Al parecer fueron

---

[27] Refiriéndose a *Leopardus jacobita*. Las especies del antiguo género *Oncifelis* se incluyen ahora en *Leopardus*. En el dibujo referenciado en el texto se evidencia cierta confusión por parte del autor con el *Leopardus colcolo*, ya que las manchas del lomo características del gato andino -como se veía en el capítulo de descripción de estas dos especies-, son en forma de rayas y no circulares como en el caso del gato de las pampas.

[28] Es evidente la confusión en la descripción, el *Leopardus colocolo* que denota como *Felis colocolo*, ya que este animal tiene ese ―pelaje de color blanco" sobre todo en la parte interna de su cuerpo, pero no de manera generalizada.

[29] La referencia a *Leopardus wieddi*, pueda que corresponda a *Leopardus geoffroyi*. Debido a que la primera especie para el caso de Suramérica es más especializada en la región del Amazonas, aunque se le ha visto marginalmente hasta los 3000 msnm: ―The margay ranges from the tropical lowlands of Mexico south through Central America and the Amazon basin and southern Brazil and Paraguay (Nowell and Jackson 1996). It occurs marginally in northern Argentina and in Uruguay along riverine forest (Dotta et al. 2007). It generally occurs from 0-1,500 m; however, it has rarely been recorded up to 3,000 m in the Andes (Oliveira 1994)" (―Leopardus wiedii (Margay, Tree Ocelot)", s. f.). ―Especie distribuida desde México, y Centro América, y por las tierras bajas hasta el sur de Paraguay y Norte de la Argentina (de Oliveira, 1998). En el país [Bolivia]*, L. wiedii* ha sido registrada en los departamentos de Pando, La Paz, Beni, Santa Cruz, Cochabamba, Chuquisaca y Tarija. Está presente en varias ecorregiones incluyendo el Sudoeste de la Amazonía, las Sabanas Inundables, Yungas, Bosque Boliviano Tucumano y Bosque Seco Chiquitano" (Ministerio de Medio Ambiente y Agua (MMAyA), 2009, p. 750)
En el caso de *Leopardus geoffroyi* hay presencia en la Puna Norteña de Bolivia según (Ministerio de Medio Ambiente y Agua (MMAyA), 2009, p. 747) y además puede subir hasta los 3800 msnm según datos de la UICN: ―The Geoffroy's Cat ranges from southeastern Bolivia, Paraguay and Argentina east of the Andes and southern Brazil (below ca 30°S), Uruguay all the way to the Strait of Magellan in Chile, from sea level to 3,800 m (Oliveira 1994, Nowell and Jackson 1996, Cuellar et al. 2006, Dotta et al. 2007, M. Da Silva pers. comm.)" (―Leopardus geoffroyi (Geoffroy's Cat)", s. f.). Según el libro Los Carnívoros de Chile *Leopardus geoffroyi*: ―Habita una gran variedad de ambientes subtropicales y templados. Su rango de distribución incluye Argentina, Paraguay y Uruguay, este de Bolivia, y sur de Brasil y Chile. En Chile se ha encontrado a 980 m.s.n.m., en la Cordillera de los Andes de las regiones de la Araucanía (Malleco), Aysén y Magallanes (IX, XI y XII). En Bolivia su límite superior alcanza los 3.300 m de altitud"(Iriarte & Jacsik, 2012, p. 105)

esculpidos también en la Portada del Sol de Tiahuanaco, en ambos lados de lo que debió ser la representación Tiahuanaco del Dios del Agua" (Kauffmann Doig, 2011b, p. 259)

Posteriores estudios y nuevas fuentes recogidas sobre Qhoa y aspectos etnográficos sobre la religiosidad andina (Kauffmann Doig. 2002x y 2002) permitieron nuevas luces esclarecedoras sobre el tema. El personaje central del mito del Qhoa, tanto como las representaciones del Felino volador no aludían a la divinidad suprema de los andinos, el Dios del Agua, sino a acólitos de este ente divino de máxima jerarquía. Aunque hay excepción, este podría ser representado en las imágenes de una divinidad suprema, que adicionalmente a su forma de felino dotado de alas y pico registra adicionalmente rasgos humanos con boca atigrada mostrando amenazantes colmillos. Nos referimos especialmente al personaje retratado en la Estela Raimondi (Kauffmann Doig, 1972), en las representaciones de AIAPAEC la parte central de la Portada del Sol de Tihuanaco (Kauffmann 1999, 2003). (Kauffmann Doig, 2011a, p. 238)

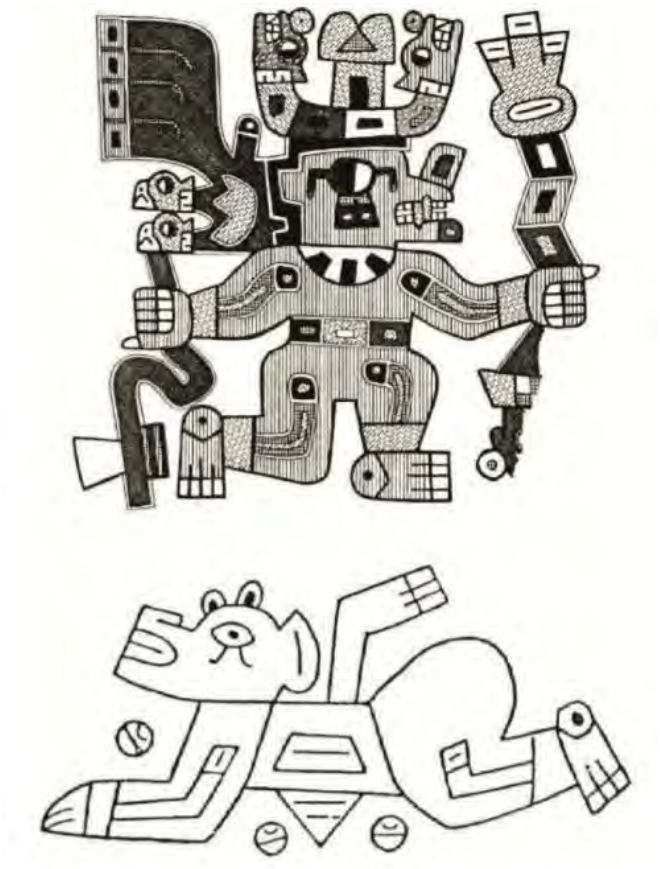


Imagen 39. Dos representaciones de qhoas, o acólitos del Dios del Agua. El de la figura superior corresponde a un Qhoa que luce hocico de felino, pero al que le fue adherido un pico de ave; adviértase la presencia de alas (Tiahuanaco- Huari / Dib. D. Menzel). La otra figura

representa a un Qhoa o felino volador desplazándose por los aires, como todavía es concebido de relatos míticos. Los motivos asociados podrían aludir al agua en su forma de gotas de lluvia (Dib. tomado de un recipiente Tiahuanaco-Huari). Fuente: (Kauffmann Doig, 2011b, p. 282)

Estos acólitos del ―Dios del Agua": Qhoa son entonces identificados con el Titi/Oscollo (*Leopardus jacobita* y *Leopardus colocolo*), hecho que se verá corroborado por otros investigadores en la descripción del mito del Qhoa.

Mito del Qhoa

El relato mítico del Qhoa tiene vigencia en los Andes Centro-Sur, según Kauffmann (1991) es el nombre de un felino sobrenatural que vive o se deja ver cerca a los puquíos (manantiales), se desplaza por los aires -entre brumas y nubes- lanza rayos por los ojos, produciendo truenos y desplegando el arcoíris. En el texto del 2011 lo referencia como: Qhoa, Titi, Oscollo. Refiere que este ente sobrenatural es temido a pesar de que por su condición de donante de la lluvia debería ser considerado benéfico; debido a que suele producir acciones destructivas como escupir granizo o matar con rayos[30], dependiendo de este ser mítico ―el retardar las lluvias en desmedro de la germinación de las plantas cultivadas y de las gramíneas campestres" (Kauffmann Doig, 2011a, p. 237). En el año de 1986, por el mes de Agosto en Maucallacta, -al pie del nevado Coropuna (Condesuyos, Arequipa)- el autor recoge la siguiente narración de Juan Huamán de 25 años, pastor de llama y alpacas:

1. ***Por allá algo me han contado de Qoa ¿Qué es Qoa?***

Bueno, Qoa es un animalito tipo gato o genio.

2. ***¿Cómo se presenta?***

Lo ven volar en el aire.

3. ***¿Por el aire? ¿Tiene alas?***

Pero que no tiene alas ni nada, solamente parecido al gato. Pero tiene en el rabo: o sea que vuela saliendo chispas y candela.

4. ***¿Pero cómo sale, de dónde sale?***

[30] Relacionado con este carácter contradictorio de las figuras míticas y religiosas Blithz Lozada dirá ―Toda figura mítica o religiosa en los Andes, trasciende los límites conceptuales del carácter unívoco y maniqueo, adquiere una fisionomía ambigua, ocupa y disputa los espacios y es capaz de provocar en los hombres o en la comunidad, efectos contrarios" (Lozada Pereira, 2007, p. 147). Además Mariano Mendoza indígena de Curva (Estado Plurinacional de Bolivia) refiere con respecto al Titi/Usqullu ―es un animal sagrado, no hay que molestarlo, porque te trae enfermedad te puede hacer sentir mal o algo te puede pasar. Él no acostumbra molestar, tampoco lo ha visto, de chiquito dos veces ha visto, pero no molesta, tiene miedo, prácticamente que se enferme o algo le pase, por eso no molesta" (Traducción del Quechua Eugenio Muni Challco (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014-2015)).

Bueno, la Qoa sale del manantial, de un ojo que es un manantial. Primeramente comienza a llover fuerte. Cuando tiene horas para salir comienza a salir humo nomás del manantial. Unos cuantos metros, se puede decir que como mil metros o dos mil metros de altura, vuela puro humo nomás ahí. Se convierte en medio gato, pero ese gato en el rabo tiene candela en la punta del rabo. De ahí comienza a reventar relámpago y desaparece el gato.

5. ¿Con eso muere el gato? ¿Se va el espíritu a otro sitio?

El espíritu se va seguramente a otro sitio. Entonces comienza a reventar relámpagos y en todo lugar ya comienza a llover, pura granizada.

6. ¿Pura granizada? Entonces no es bueno el gato.

No. No desaparece en el aire: entonces comienza a maltratarnos a la gente, a los animales, a todo en fin, a la casa llega, hasta las chacras también llega. Entonces eso, nosotros primeramente vamos cuando mata a uno el relámpago; mata a un animal, decimos alpaca o vaca o cualquier animal, primeramente vamos donde un adivino; eso es lo que decimos relámpago de luces del bueno del cerro o es Qoa. Entonces el adivino ya nos dice que es Qoa; entonces nosotros no lo enterramos, lo quemamos a ese animal que está muerto. Del cerro que se lo mata, entonces, nosotros alcanzamos[31] al cerro del que espantamos. Esto hace cuando nosotros no alcanzamos los cerros; al cerro por decir ya no. Por eso también, por otra parte el rayo mata. Pero la Qoa no, es un prejuicio ya para nosotros.

7. ¿Se considera la Qoa pariente: hijo, pariente de los orgos?

No

8. ¿De Pachamama?

No, no, no.

9. ¿No es hijo de Pachamama?

No.

10. ¿Del sol no tiene algo que ver con el sol?

Tampoco, no, no. Nosotros no respetamos, no creemos tampoco en él.

11. ¿En qué?

En Qoa.

12. ¿No creen en Qoa?

No, no.

13. ¿En el sol? ¿El sol es bueno, es malo, el sol que alumbra?

Ese es bueno para nosotros, eso sí nosotros creemos.

14. ¿Pero el sol no se les representa a ustedes?

¿Representa qué?

15. ¿No se les manifiesta?

No, no.

16. ¿Nunca?

No.

17. ¿Y no tienen ninguna relación con los orgos, el sol?

El sol, relaciones no.

18. ¿Con la Pachamama o la luna?

Ah, claro no. Pero claro los orgos lo respetan, los cerros lo respetan al sol.

19. Lo respetan ¿no?

Sí, lo respetan.

20. ¿Y la Pachamama?

Claro, ellos dicen Janaspacha a Dios, al sol. Le dicen Janaspacha a Dios.

21. ¡Ah¡

Nosotros claro que le decimos al sol Jesucristo ¿en fin, no? Pero el cerro lo respeta al sol. Seguramente así también lo respetará el sol también; no sé más.

22. ¿Y la luna?

A la luna también lo respeta; el orgo lo respeta también a la luna.

---

[31] Alcanzar: Ritual de ofrenda a los cerros, llamado ‗pago' cuando es para la Pachamama. (Kauffmann Doig, 1992, p. 199)

23. ***Respeta a la luna. ¿Y la luna ayuda a la fertilidad, a mujeres, en fin?***

¿A la mujer?

24. ***¿A la luna no le dan ningún cebo, nada?***

No, no, no.

25. ***¿Al sol tampoco?***

No, tampoco no. Puro incienso nosotros alcanzamos al señor Jesucristo.

26. ***¿Al sol?***

Sí, para poder alcanzar en primer lugar. Antes de alcanzar a los cerros nosotros alcanzamos al Señor, a nuestro Señor.

27. ***Si, si, si.***

Al sol.

28. ***¿Al sol?***

Al sol alcanzamos primeramente, con incienso y la flor clavel.

29. ***Ajá.***

Eso no más nosotros alcanzamos.

30. ***¿Es lo máximo?***

Sí, cualquier rato sahumamos, nos arrodillamos, alcanzamos. Entonces ya comenzamos con los cerros. Pero a luna mayormente casi no, poco.

31. ***¿Poco?***

Sí.

32. ***Ya, ya, ya***

Eso no más también alcanzamos a ellos.

33. ***Que interesante. Oiga, y cuando no hay lluvia y cuando los pastos se secan por las sequías, y se mueren los animalitos, hay pestes: ¿De quién depende su salud, el bienestar de los animalitos?.***

El bienestar de los animalitos ¿no? Claro que cuando termina los pastitos, cuando secan las vertientes, nosotros vamos a pagar al ojo del agua; (para) salga más agua, para que aumente, no seque.

34. ***Ya.***

Sí, cuando sale normal, nosotros pagamos; cuando falta, siempre también; cuando no falta ¿no? También ¿no? Pero siempre nuestra voluntad es ser así.

35. ***¿Al agua también le pagan?***

Si pagamos. Al mismo lugar, al ojo mismo vamos; como también ahora al ojo del agua, siempre cada año vengo.

36. ***¡Ah! ¿Van allá no?***

Yo vengo de ahí; entonces yo vengo.

37. ***Ya, ya, ya***

Vuelta ahora de los animalitos, claro que nosotros curamos no más. Cuando tienen peste, enfermedades ¿no? Por decir las sarnas así ¿no? Pero mayormente así no tenemos ni veterinarios, nada, aquí en esta altura, nosotros curamos. Así, hay veces con cebito de llama mismo, cebito. Después, hay uno de los humos también que convierte en negros ¿no? Eso, sacamos y con eso mezclamos a los orines de la persona misma, y con eso no más curamos, Eso para las sarnas. Ahora, de la alergia, de las pestes, eso de fiebres que tienen; eso más mejor. Si tienen fiebre lo lavamos con una agua que no ha visto todavía el sol; con eso no más lo lavamos cabecita y el pechito, nada más.

38. ***Dígame joven, pasando a otro tema, quería hacerle una pregunta. En unos sitios donde hemos estado caminando y hemos conocido jóvenes como usted, nos han contado de que los antiguos –ellos ya no- creían que las lluvias eran orines de no sé qué animal ¿del Qoa?. ¿Han oído hablar acá, que son orines de algo?***

La Qoa más mejor de los cerros, dicen que es también con bastante relámpago, hay bastante lluvia dicen. Pero, bueno, yo he escuchado no más, no sé más mejor.

39. ***¿Pero no de orines?***

No.

40. ***¿Pero las lluvias y los relámpagos, no los manda la Pachamama? ¿o el cerro?***

No, no, no. Claro, el relámpago, pues claro que los manda ellos (pero), la lluvia también. Pero no creo que vengan de Nuestro Señor.

41. Y el agüita de los ojos de agua si se seca, o quiere secar ¿de quién depende?

Claro, nosotros cuando alcanzamos así, permanente, no seca tanto; pero cuando no estamos así o hay veces dejamos, hay veces también seca.

42. Ya

Cuando llueve nuevamente, ya también vuelve a aumentar. Después ya otra vez comienza.

43. ¿O sea que hay que estar pagando para que llueva, para que haya animalitos y todo?

Sí.

44. Y la buena salud. ¿no?

También, sí. Así para ir a viajes también nosotros pagamos. Alcanzamos nuestros caminos, entonces ya de regreso ya nosotros arrancamos con nuestro viaje y continuamos.

45. Ya.

Pero si es a unos cercanos, no. Si está lejos, pero sí. Puedo ir a Lima, puedo ir a Arequipa o a Chumbivilcas; el Cusco por allá. A donde querramos ir, a esas plazas. Son Plazas de armas que hay veces llegamos. A nuevos caminos por donde que se llama esos caminos siempre nosotros dirigiendo, a eso alcanzamos.

46. Muchas, muchas gracias por la conversación amigo. Gracias

No hay de qué. (Kauffmann Doig, 1991, pp. 15–19)

En este mismo sentido Mishkin (1946) en el *Handbook of South American Indians* relata la creencia en Qhoa (Ccoa), describiéndolo específicamente como un felino menor altiplánico coincidiendo con las descripciones físicas del *L. jacobita* exceptuando el diámetro de la cola:

> Hay una creencia generalizada en los Andes peruanos en que los picos de las montañas son habitadas por Apus y Aukis quienes han ocultado dentro de ellos grandes palacios y haciendas junto con rebaños de ganado custodiado por los sirvientes de los espíritus (Castro Pozo, 1924, pp. 209 y ss.). Entre estos animales se encuentran cóndores, que son gallinas del espíritu; vicuñas, sus llamas; y el Ccoa, su gato. El Ccoa (a veces llamado Cacya en Kauri[32]) es sin duda el más activo de los espíritus, el más temido y el más íntimamente involucrado en la vida cotidiana de las personas. El Ccoa trae rayo y granizo; destruye los cultivos y mata con su rayo. Este espíritu maligno es el promotor de los hechiceros, la elección de los que han de servirle y los provee del poder de la hechicería. Se dice que las personas se dividen en dos clases: los que sirven al Ccoa y los que luchan contra él. Los primeros son ricos; sus campos no son heridos por las heladas o granizo: los últimos son pobres; sus campos producen mal, y los miembros de sus familias a menudo están enfermos.
>
> El Ccoa se describe generalmente como un animal felino, de pie de 16 pulgadas (40 cm.) de alto, por 24 pulgadas (60 cm.) de largo, de color gris con rayas negras que recorren la longitud de su cuerpo. Sus ojos son fosforescentes; su cola alrededor de 12 pulgadas (30 cm.) de largo y 1 $^{1}/_{4}$ pulgadas (3 cm.) de diámetro. Su cabeza es algo mayor que la del gato ordinario, y es más frecuente verlo con granizo saliendo de sus ojos y oídos. La visión de los Kauri es que el Ccoa vive en el Ausangate, uno de los picos más altos en el sur de Perú, a pocos kilómetros del pueblo. Allí, en la temporada de lluvias el Ccoa se prepara para sus

[32] —ñe village of Kauri is situated in the high Andes of Quispicanchis, between the valley of Urcos and the Marcapata on the eastern side of the mountains.” (Mishkin, 1946, p. 411)

viajes, para la recogida de la cosecha. El granizo es su método para robar los cultivos durante la cosecha.

El rasgo más característico del Ccoa es su ira, que puede ser paliada por ofrendas apropiadas. Una ofrenda típica del Ccoa consiste en una combinación de vino, incienso, oro y el oropel de plata, sebo de llama*, ccafiihua*[33] y *huairuro* (un producto de semilla tropical)[34], que es quemado en un terreno elevado. Los brujos, ya que son los hombres que han entrado en contrato con el Ccoa, deben ser especialmente cuidadosos para hacer ofrendas apropiadas o podrían ser heridos de muerte. El Ccoa hará lo peor cuando recibe ofrendas insatisfactorias hechos por los brujos, cuando los bebés mueren sin ser bautizados, y cuando la gente trata de luchar contra la lluvia. Si el Ccoa puede actuar de forma independiente o simplemente sigue las instrucciones de la Aukis, es una cuestión sobre la que hay desacuerdo considerable entre los informantes. Por otra parte, algunos informantes descartan al Ccoa por completo y lo sustituyen por Santiago, que es una deidad ambivalente, causando el granizo y los relámpagos por un lado y la protección de los cultivos, por otro.

Los únicos espíritus malévolos en Kauri son los de los niños (los duendes) que mueren o se destruyen antes del bautismo. Estos pueden ser muy peligrosos para los padres y para toda la comunidad. Sus cuerpos son generalmente llevados a los cerros por los hombres de edad, que no pueden ser perjudicados por los duendes, ni quemados. La ceniza del infante masculino puede ser usada como una cura contra *soccahuayra* (enfermedad causada por los vientos malignos), una caja completa de cerillas puede ser vendida por 15 centavos. La ceniza femenina no posee propiedades curativas y es arrojada al lago. Si están enterrados los niños no bautizados, se cree que Ccoa finalmente puede encontrarlos, golpear el punto con su relámpago, y llevarse los duendes al Ausangate y hacerlos sus sirvientes. (Mishkin, 1946, pp. 463–465)[35]

---

[33] ***Ccafiihua***, asociada por fonética a ***cañahua*** o ***cañihua*** (del quechua: *qañiwa*), *Chenopodium pallidicaule*, es una especie botánica de *Chenopodium* (cenizo) similar en su composición a la quinua, una planta relacionada. Es una herbácea, anual de 2 a 9 cm de altura, muy ramificada. Presenta tallos, hojas e inflorescencias cubiertas de vesículas blancas a rosáceas. (*Chenopodium pallidicaule*. (2015, 23 de abril). Wikipedia, La enciclopedia libre. Fecha de consulta: 2015 desde https://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Chenopodium_pallidicaule&oldid=81984268))
Cañihua (Del aim. qañiwa).1. f. Perú. Especie de mijo que sirve de alimento a los indios y con el cual, fermentado, se hace chicha. Relacionada con ***Quinua***: (Del quechua kinúwa o kínua). 1. f. NO Arg., Bol., Col., Ec. y Perú. Planta anual de la familia de las Quenopodiáceas, de la que hay varias especies, de hojas rómbicas y flores pequeñas dispuestas en racimos. Las hojas tiernas y las semillas, muy abundantes y menudas, son comestibles. (Real Academia Española, 2001). La *cañihua* tiene un alto valor nutritivo y se cultiva entre los 3.500 y los 4.100 sobre el nivel del mar.

[34] **Huairuro** (Del quechua wayrúru). 1. m. Planta del Perú de la familia de las Leguminosas, de frutos en vaina, con semillas no comestibles, de color rojo y negro, que se usan como adorno y como amuleto. (Real Academia Española, 2001). Nombre científico *Ormosia coccinea*.
—Las semillas rojas de una planta tropical, saxa kuti (wairuru, Batesia floribunda) (MacBride, 1943:206-207), se emplean en las sesiones para curar a los espectadores, a quienes la presencia de los sobrenaturales les ocasiona dolor de cabeza. Estas semillas, que provienen de la montaña de la región oriental del Perú, se compran en Puno o a viajeros qollawayu" (Tschopik, 1968, p. 235).

[35] *There is a belief widespread in the Peruvian Andes that mountain peaks inhabited by Apus and Aukis have concealed within them great palaces and haciendas together with herds of livestock guarded by the servants of the spirits (Castro Pozo, 1924, pp. 209 ff.). Among these animals are to be found condors, which are the spirit's chickens;vicunas, his llamas; and the Ccoa, his cat. The Ccoa (sometimes called Cacya in Kauri) is easily the most active of the spirits, the most feared and the one most intimately involved in the daily life of the people. The Ccoa*

El nombre Ccoa (Qhoa) estará asociado a los nombres Titi, Titi phisi, Q' oa, Cacya, Qhaqya, en los escritos de Mariscotti (1978), diciendo que el felino asociado a los fenómenos atmosféricos (Img 39) y el mítico señor de estos tiene el aspecto del gato montés:

> Otro parece ser cierto felino, al que aluden numerosas tradiciones, todavía vigentes en Perú y Bolivia. Además de informamos que se denomina titi, titi phisi, Ccoa (Q' oa) o Cacya (Qhaqya) (41) y tiene el mismo aspecto que el gato montés, al que se le aplican los nombres citados en primer término, éstas nos lo presentan como un ser ambivalente y de probable filiación lunar, que vuela por los aires, lanza rayos por los ojos, orina la lluvia, escupe el granizo y despliega el arco iris, como si fuera una cinta (42). Antiguas creencias, aún vigentes en la provincia de Quispicanchis (dep. Cuzco), lo relacionan, como lo comprobamos al referimos a los oficiantes de culto (V. pág. 139 sig.), con la iniciación de ciertos candidatos y con sus prácticas más esotéricas. Las mismas demuestran, asimismo, que este felino volador convive, en el mundo de concepciones, con un dios regulador de los fenómenos meteorológicos y protector de las cosechas -hoy identificado con Santiago Apóstol o con un auki- y parece hallarse subordinado a sus designios (43). Ideas semejantes subyacen, aparentemente, a un episodio mítico, registrado por Ávila, que alude a la imagen, bellamente pintada, de un gato montés, y dice que ésta era reverenciada, en ocasión de las fiestas anuales de Chaupiñamca, la Madre Tierra, porque se la tenía por un

---

brings lightning and hail; destroys the crops and kills with his lightning. This malevolent spirit is the sponsor of the sorcerers, choosing those who are to serve him and providing them with the power of sorcery. It is said that people are divided into two classes: those who serve the Ccoa and those who fight against him. The former are rich; their fields are never injured by frost or hail: the latter are poor; their fields yield poorly, and the members of their families are often ill.

The Ccoa is usually described as a catlike animal standing some 16 inches (40 cm.) high by 24 inches (60 cm.) long, gray in color with black stripes running the length of his body. His eyes are phosphrescent; his tail about 12 inches (30 cm.) long and 1 ¼ inches (3 cm.) in diameter. His head is somewhat larger than that of the ordinary cat, and he is most often seen with hail running out of his eyes and ears. The Kauri view is that the Ccoa lives at Ausangate, one of the highest peaks in southern Peru and only a few kilometers away from the village. There in the rainy season the Ccoa prepares for his journeys for the collection of the harvest. The hail is his method for stealing the crops at harvest time.

The most characteristic feature of the Ccoa is his anger, which can be palliated by proper offerings. A typical offering to the Ccoa consists of a combination of wine, incense, gold and silver tinsel, llama tallow, ccafiihua, and huairuro (a tropical seed product), which is burned on some high ground. Sorcerers, since they are men who have entered into contract with the Ccoa, must be especially careful to make proper offerings or they will be struck dead. The Ccoa will do his worst when he receives unsatisfactory offerings made by sorcerers, when infants die without being baptized, and when people attempt to fight off the hail. Whether the Ccoa can act independently or merely follow the instructions of the Aukis is a matter on which there is considerable disagreement among informants. Moreover, some informants rule out the Ccoa altogether and substitute Santiago, who is an ambivalent deity, causing the hail and lightning on one hand and protecting crops on the other.

The only malevolent spirits in Kauri are those of infants (the duendes) who die or are destroyed before baptism. These may be highly dangerous to the parents and to the whole community. Their bodies are usually taken to the hills by old men, who cannot be harmed by the duendes, and there burned. The ash of the male infant can be used as a cure against soccahuayra (illness caused by malignant winds), a match-box full selling for 15 centavos. The ash of the female possesses no curative properties and is thrown into the lake. If the unbaptized infants are buried, it is believed that Ccoa will eventually find them, strike the spot with his lightning, and carry off the duendes to Ausangate to be his servants.

don de Pariacaca, él señor de los fenómenos meteorológicos (44). (Mariscotti de Görlitz, 1978, p. 203)[36]

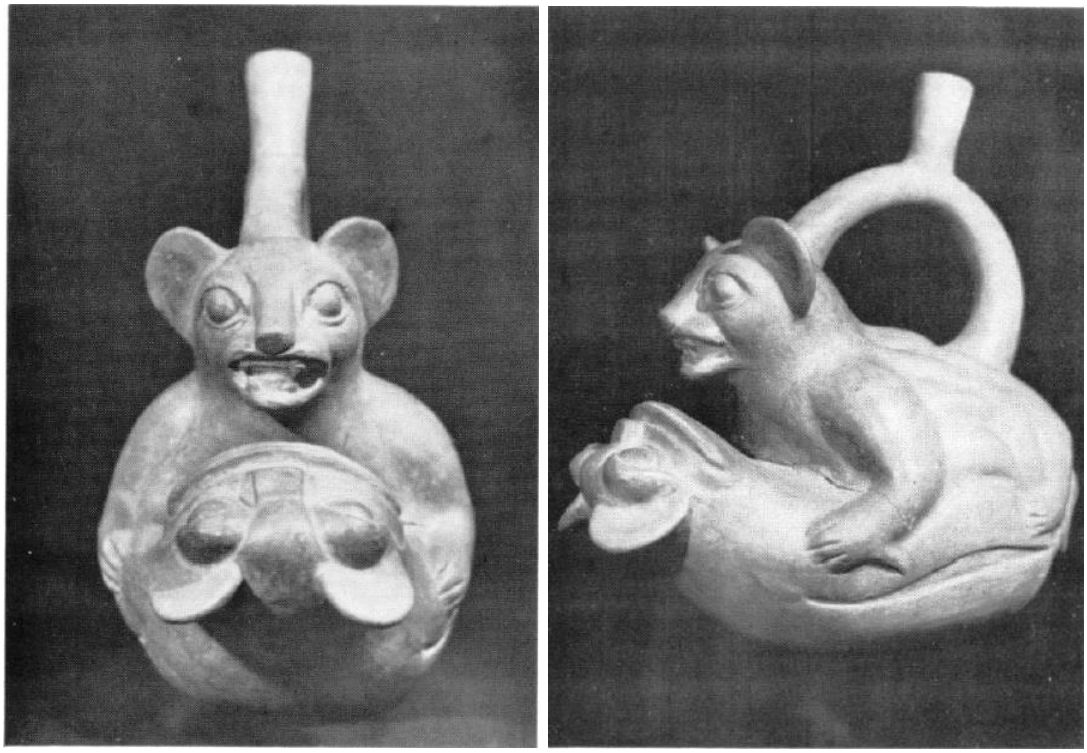


Imagen 40. Escena de acoplamiento entre un sapo hembra, o mujer-sapo, y un felino, de cuyos flancos brotan yucas y otras plantas cultivables. —Los mitos y tradiciones, conservados hasta nuestros días, indican, más bien, que el sapo se identifica simbólicamente con la tierra, las plantas y el culto a la Pachamama, mientras que el felino lo hacía con los fenómenos atmosféricos y con el mítico señor de estos"(Mariscotti de Görlitz, 1978, p. 241). Vasija modelada de arcilla rojiza, con restos de engobe amarillento y asa esribo. Altura 24 cm, long:20 cm, anch:10 cm. Religionskundliche Sammlung, No 1873-Bz 6 (Marburg/Lahn, Alemania) (Mariscotti de Görlitz, 1978 lám IX, a - b)

Tomando como referencia las descripciones de Mariscotti y Bernard Mishkin además textos de: Adoph Bandelier (1910, pp. 101. 229, 237 y sigts); Efraín Morote Best (1951, pp. 96-193); W.A Oesch (1954, p. 2-6); Luis E. Valcárcel (1959, pp. 3-18); Kauffman sintetiza los aspectos principales del mito del Qhoa:

---

[36] Las notas de la cita son las siguientes:
41) Titi y phi si (p'isi) son voces aymara que significan "gato", "gato montés" (V. Ebbing 1965: 338, 344; Sebeok 1951: 131, 141). La voz Ccoa no figura en los diccionarios a nuestra disposición; Cacya (Qhaqya) es la denominación del rayo en algunas comunidades del departamento del Cuzco (V. Casaverde Rojas 1970: 169; Mishkin 1946: 463 sig.; Nuñez del Prado Béjar 1970: 96).
42) Arguedas 1956: 189 sig.; Bandelier 1910: 229, 237 sigs.; Frontaura Argandoña 1935: 93 sig.; Kunike 1923: 563 sigs.; Mishkin 1946 : 463 sig.; Morote Best 1951: 105; 337 Nuñez del Prado Béjar 1970; 96; Oesch 1954; Téllo 1923: 187 sig.; Valcárcel 1959: 15 sigs.
43) Mlshkin (1946 : 464) dice al respecto: "Whether the Ccoa can act independently or merely follow the instructions of the Aukis is a matter on which there is considerable disagreement among informants. Moreover, some infor- mants rule out the Ccoa altogether and substitute Santiago, who is an ambivalent deity, causing the hail and lightning on one hand and protecting crops on the other".
44) Arguedas y Duviols 1966: 138 sig.; Trimborn y Keim 1967: 135 sig.

a). El personaje central es descrito como un ―gato”; esto es como un felino aunque no necesariamente un puma. Tampoco un otorongo o tigre amazónico. Al parecer se trata de un gato montés andino, *Oreilurus jacobita*, que presenta manchas oscuras en tonos grises y cafés (Img.41)

b) No obstante su condición de cuadrúpedo, Qhoa se desplaza por los aires.

c). Esto es el mito o ficción que, Qhoa vuela, aunque no incide en que esté dotado de alas.

Las imágenes iconográficas de prácticamente todos los tiempos presentes en las exposiciones culturales del antiguo Perú, al retratar lo que podría ser el felino del mito, las figuras con alas y expuesto unas veces con pico.

d) El ―felino volador” del mito de Qhoa, norma el suministro de agua, regulando a su antojo la intensidad y frecuencia de las lluvias y castiga con granizadas y heladas destructoras de los cultivos. De este modo las cementeras y la vida misma penden de su arbitrio. (Kauffmann Doig, 2011a, p. 237)

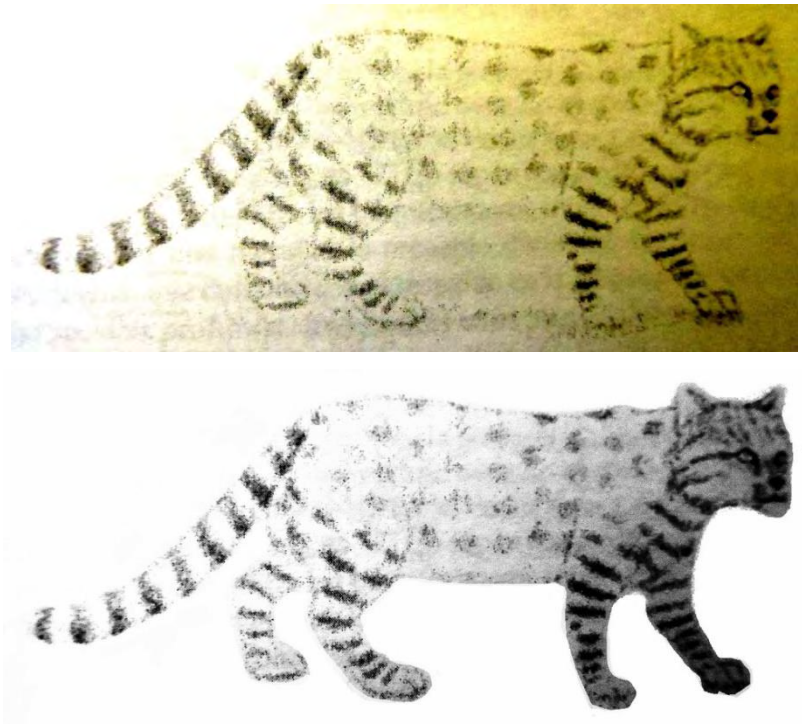


Imagen 41. Según Kauffmann ―El gato montés *Oreilurus jacobita* aunque desciende con frecuencia a las zonas bajas de los valles, su hábitat por excelencia son las zonas alto andinas. Es conocido también con el nombre de Qhoa, Oskhollo, Titi más otras denominaciones. (Dib. Walter Wust)” (Kauffmann Doig, 2011a, p. 239). En el dibujo nótese las manchas redondeadas del felino y la forma de la cola más semejante al *Leopardus colocolo*.

Por su parte el jesuita Fabianus Ayala en el *Documento 29* (1614) *del Archivum Romanum Societatis Iesu* (ARSI), refiere como el dios *Tumayricapa* (héroe cultural de los Llákwash -pastores y cazadores de altura-), se transforma en un león que ~~c~~omenzó a enojarse por/la una uentana de las narizes echaua granizo blanco y por/ la otra uentana de las narizes echaba granizo colorado" (Ayala transcrito por Polia, 1999, p. 349). Esta descripción antigua tiene el siguiente pié de página (10) escrito por Polia:

> La transformación de Tumayricapac en puma que escupe granizo aclara ulteriormente la relación del héroe cultural de los Llákwash con la deidad andina del rayo Illapa, o Llipiyaq. La relación entre felino y granizo, y en general entre esa figura mítica y las aguas meteóricas, se refiere en particular a la deidad andina representada desde épocas muy arcaicas como ~~f~~elino volador" (templo de Garay, Lima: 1643-897 a.C). En la representación cosmográfica dibujada por Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua (prob. 1613), en la parte derecha del dibujo aparece la figura estilizada de un felino escupiendo granizo (~~g~~ranisso") por la boca. El nombre del felino es ~~c~~aua o chuq.chin/chay [*choq'echinchay*]" (Yamqui Salcamaygua, fol.13v, ed. Duviols-Itier 1993:208). El nombre del felino mítico sobrevive hoy en los mitos andinos como *Qhoa* (Kauffmann 1997) o, más exactamente, *Quwa* y también sobreviven las antiguas funciones de la deidad andina ~~f~~elino volador", una de las máximas del pantheon originario. En la mencionada cosmografía, Caua/*Quwa* está relacionado con la luna (~~q~~[ui]lla"), con el planeta Venus en su manifestación vespertina (~~c~~hoq[ue]chinchay. o / apachi orori"), con las nubes, el invierno, el tiempo de las lluvias – ~~p~~ocoy": ~~p~~occuy (…) El tiempo en que llueue" (G.H.:292)- con las fuentes (~~p~~ucyo") y un árbol germinante (~~á~~rbol"/"mallqui"). En el qch. moderno del Cuzco: quwa, ~~u~~n animal parecido al gato montés, y que es un intermedio entre la onza y el gato doméstico. Nubarrón que presagia granizada, nube grande y negra" (Lira 1945:476). Juan Pérez Bocanegra (1631:133,75) relata una significativa fórmula ritual que era dirigida a las fuentes y manantiales para pedir lluvia la cual dice así: ~~D~~ame agua sin cesar, orina sin parar". La última expresión carecería de significado de no ser dirigida a un ser mítico, una deidad, cuya acción de ~~o~~rinar" produce la lluvia. En efecto, esta deidad andina, cuyo nombre el párroco de Andahuaylilla no menciona, es el felino volador *Quwa* al cual, en realidad, la mencionada fórmula ritual está dirigida. En los mitos documentados en nuestros días existe la entidad *Quwa*, cuya morada son las fuentes y puquios, de donde se levanta como vapor, neblina nube o arco iris y produce la lluvia orinando. En lengua puquina *coa* significaba ~~í~~dolo", ~~d~~ivinidad" (G. de Oré en Torero 1987:365). ~~Q~~uwa. Reconstruimos de este modo la voz que en las fuentes aparece transcrita como <coa>. Se trata de una voz puquina, en la que significaba ~~s~~erpiente". La cual era adorada (cf. el topónimo Coata, que

deriva de **quwa wat'a* ~~is~~la de la serpiente", donde la segunda voz es aymara)." (R. Cerrón Palomino: inform.personal). (Polia, 1999, pp. 349–350)

En el Trabajo de Campo (2014-2015) se recopiló la siguiente narración de Gonzalo Porto Casilla. Guardaparques Área de Manejo Integrado Apolobamba. En ella se ve claramente la relación del felino Titi/Usqullu con los manantiales, relámpago, nevada, granizada, manantiales; probablemente una de las versiones actuales del mito del Qhoa. Es importante hacer hincapié en la prohibición ancestral de cacería que se hace evidente en la narración, además de que se diferencian los dos tipos de gato, uno para el dinero probablemente colocolo y otro para el ganado quizás gato andino, lo anterior con base en otras conversaciones en las que se narra que el colocolo ~~ti~~ene monedas en el cuerpo" debido a las manchas circulares que tiene en el cuerpo:

> Cuando yo tenía de 9 a 10 años, yo lo vi, era un gato andino en mi zona. En la mañana cuando mi papá no estaba yo agarré mis perros lo quería hacer atrapar, pensando que era tigre o era gato, no sabía, como era niño, lo atrapé con tres perros, a los perros lo hacían caer, de encanto. Estaban tendidos los perros y yo agarré una piedra y la arrojé al cuello donde el gato se caiga de repente. Tenía un palo más y lo maté. Ya por la tarde, aproximadamente a las 4 de la tarde, lo recogí donde lo maté y lo llevé a la casa, no sabía que era delito matarlo. Lo llevé a mi casa, alegre riendo, lo espere a mi papá, que lo mate al tigre así, mi papá de pronto mira al gato, cuando había sido gato, ***usq´ullu*** le decimos, mi papá me empieza a soltar tres, cuatro, cinco veces, me dice no hay que molestarlo al gato, mi papá indica que trae buena suerte. Hay dos tipos de gato, dice mi papá, atrae plata, otro tipo de gato es para ganado, para los camélidos, para tener alpacas, eso. Entonces ya, yo llorando me entré pues a mi cuarto y mi papá se agarra un clavel y vino, dice este gato es acuático, hay que llevarlo a ojos de agua, de agua manantial, se agarra en una bolsa y lo lleva para que a mi persona y a mi familia que no pase nada hay que pillarse el perdón dijo, entonces lo lleva yo me quedo en mi casa. Entonces lo habrá dejado pues en el manantial enterrado dijo. Ha debido de ser en el año 2004 cuando yo no estuve trabajando como guardaparque. Ichocollo se llama donde yo vivo, zona Watapampa dos, está aproximadamente a 4500 msnm. El gato estaba a 100 metros de mi casa, de noche cuando estaba amaneciendo, estaba el gato parecido a tigre. Mi papá me contó que cuando hay relámpagos, cuando la nevada cae, la granizada cae (el *jalso* en aymara) entonces el gato cuando está cerca el relámpago (por eso hay dos tipos de gato uno es el acuático y el otro es el normal), por eso cuando llegan los relámpagos, le decimos el agua manantial, otro tipo de gato, eso indica mi papá eso me cuenta, como una leyenda que nos dejan nuestros

abuelos también, Cuando el trueno está cerca se entra al *jalso* mismo. El ***usq´ullu*** sirve también para llamar la lluvia, hay que *ch'allarse*, en ese *jalso* existe el gato, vemos entonces hay que *ch'allarse* para que llueva, para que haiga pasto pa´las alpacas. Hay que *ch'allar* el lugar donde ve, este es el agua manantial y de repente puede estar acá el gato y cuando uno le ve entonces al *jalso ch'allarlo* vinito o llevarlo clavel. El gato que se enterró no se ha vuelto a *ch'allar* pero mi papá indica de que... mi papá no cree tanto en eso, así que lo enterramos, lo dejamos. Yo pertenezco a Chocollo, Aymara (Gonzalo Porto Casilla (Img 41) (Trabajo de campo Giraldo Jaramillo, 2014-2015).

Imagen 42. Gonzalo Porto Casilla. Guardaparque Área de Manejo Integrado Apolobamba. Fuente: (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014-2015)

El Qhoa (caua) en el dibujo de Santa Cruz Pachacuti Yamqui

Partiendo de los anteriores comentarios de Polia (1999), parece ser que este ~~-f~~elino volador" se encontraba representado en el altar mayor del templo de Coricancha (*quri cancha:* templo dorado (o de oro)) en el Cuzco, según dibujo hecho por el curaca del Collasuyo Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui de Salcamaygua de nombre indígena Pacha Kuti Yamki Salqa Maywa (Img. 43). Dibujo cosmogónico muy importante, considerado síntesis de la cosmovisión andina, siendo ~~-la~~ única representación plástica de la ubicación de los principales recintos de los dioses del imperio incaico, mostrando las interrelaciones entre todos los elementos que configuran las ideas del universo en el mundo andino. El centro de ésta religión estuvo en el Cuzco, cuya sede fue el Coricancha" (Brechetti, 2003, p. 82).

Imagen 43. Dibujo hecho por el curaca del Collasuyo Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui de Salcamaygua de nombre indígena Pacha Kuti Yamki Salqa Maywa diseño que –según él- habría existido antes de la llegada del evangelio al Reino del Perú en la pared principal del Coricancha. (Pachacuti Yamqui, 1879, p. 257)

En su obra *Relación de Antiguedades deste Reyno del Piru* (1995), escrito en 1620 y publicado en 1879, Pachacuti da a conocer el diseño que –según él- habría existido durante el imperio en la pared principal del Coricancha. En el momento en que fue realizado el dibujo se estaba viviendo un rompimiento de la filosofía andina por las creencias que trían los españoles, siendo estas últimas las hegemónicas, en ese contexto Pachacuti para transmitir el pensamiento ancestral de la cultura andina, subraya la creencia católica, declarándose –cristiano por la gracia de Dios Nuestro Señor (…)" y refiriéndose a sus ancestros como –los primeros caciquez que acudieron en el tambo de Caxamarca á hacerse cristianos, negando primero todas las falsedades y ritos y ceremonias del tiempo de la gentilidad enventados de los enemigos del genero humano, que son los demonios y diablos, en la lengua general se llaman *hapiñuñu*, *achacalla* (…)" (Pachacuti Yamqui, 1879, p. 232). Anunciando como los ritos y ceremonias de

sus antepasados que procedería a narrar eran obras de Satanás: ~~D~~igo que emos oydo siendo niño noticias antiquísimos y las ystorias, barbarismos y fabulas del tiempo de las gentilidades, que es como se sigue, que entre los naturales á las cosas de los tiempos pasados siempre suelen parlar" (Pachacuti Yamqui, 1879, p. 234). En este marco introdujo el dibujo que –según él- se encontraba en el Coricancha ~~a~~quí los pintaré como estaban puestos hasta que entró á este reyno el santo Ebangeleo" (Pachacuti Yamqui, 1879, p. 256)

Brechetti antropóloga austriaca propone que la estructura del *Coricancha Pachayachachicpac Uacin* (casa que enseña lo que es el mundo) puede entenderse a partir de su *contenido*, ordenado a su vez en *inventario* (los elementos) y *composición.* La *composición* a su vez puede ser: *espacial,* dividido en tres estratos de arriba abajo (1. Estelar atmosférico, 2. Terrenal y 3. Subterrenal); *sistemático* en tres partes verticales comenzando de derecha a izquierda (lector de izquierda a derecha). Ubicando en la izquierda (derecha): *Quilla* (luna), *choq chinchay* (el lucero de la tarde), *Pocoy* (invierno, la nube), *Caua* (lo que ella llama ~~e~~l tigre"), *Mama cocha* (el mar), *Mallqui* (el árbol). Esta última parte contiene en su mayoría elementos femeninos. El orden sistemático también está en parejas simétricas: sol-luna, abuelo-estrella-abuela-estrella, verano-invierno (Fig.3)

coricancha pachayachachicpac uaçin			
Contenido	⇒	Inventario	→ unidades dentro del dibujo
	⇒	Composición	→ espacial (estelar-atmosférica, terrenal y subterrenal)
			→ temporal (día – noche; mañana – tarde)
			→ sistématico (tres partes verticales; parejas simétricas)
Indicación de la fuente			

Figura 3. Estructura del *Coricancha Pachayachachicpac Uacin* (casa que enseña lo que es el mundo) a partir de su contenido e indicación de la fuente. (Brechetti, 2003, p. 85)

La composición espacial lleva implícita la subdivisión de los diferentes ~~p~~acha*": Hanan Pacha* (mundo de arriba, mundo celeste, morada de los dioses); *Kay pacha*: mundo de aquí, mundo terrenal, morada de los seres vivos, de las plantas); *Ukhu Pacha* de adentro, mundo subterráneo, donde la muerte y la creación de la vida nueva tiene su lugar.

En la parte atmosférica del *Hanan Pacha* estaría entonces al lado izquierdo (derecho para el lector) debajo de las nubes un animal (Img. 44) ‐tipo felino con cuatro ojos proyectados hacia adelante con la palabra *granisso*", debajo de él se lee *caua* o *chuque chinchay*, dice Pachacuti: ‐Y entonces los curacas y mitimais de Carabaya trae a Chuquichinchay, animal muy pintado, de todos los colores, dizen que era apo de los Otorongos, en cuya guarda da a los ermafroditas, indios de dos naturas" (Santacruz Pchacuti, 1968:299) (citado en Brechetti, 2003, p. 93).

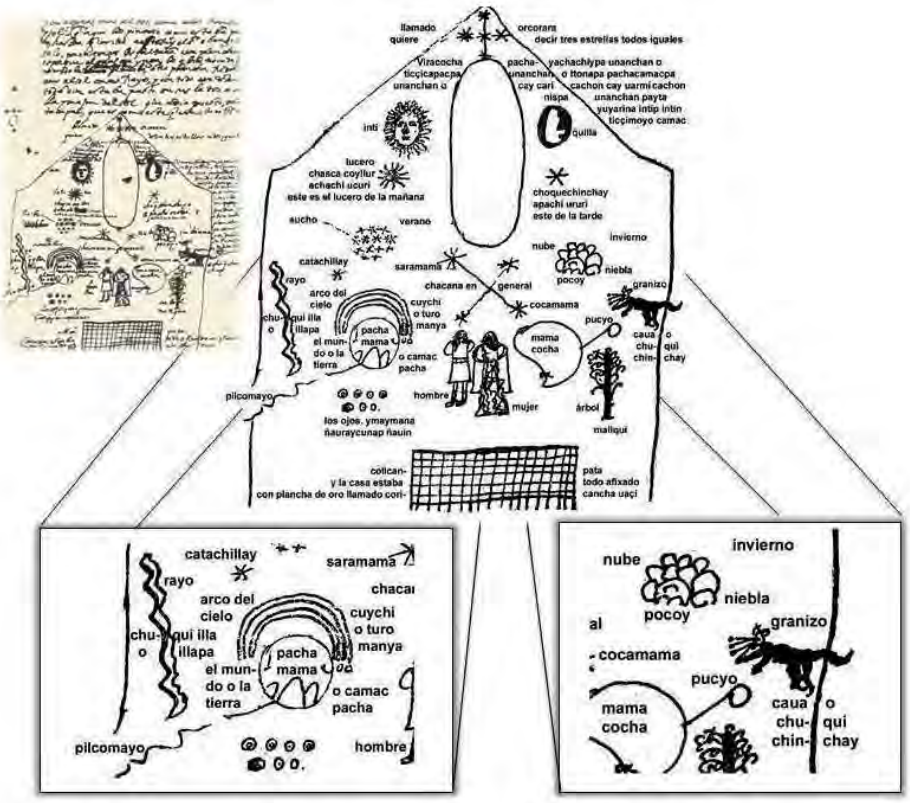


Imagen 44. Altar mayor en el templo de Coricancha según Pachacuti. Abajo detalles del dios *Illapa* y el felino *qoa*. Fuente: Giraldo Jaramillo 2015 modificado de de (Pachacuti Yamqui, 1879, p. 257)

Con relación a esto los cronistas Murúa y Bernabé Cobo y Peralta escribieron: ‐Los que viven en las montañas y tierras *yuncas*, hacían veneración y sacrificaban á otra estrella, que llaman *chuquichinchay*, que dicen ser un tigre y estar á su cargo los tigres, osos y leones: pedíanle en el sacrificio que no les hiciesen mal estas fieras" (Cobo, 1890a, p. 330; De Murua, 1987, Capítulo XXVIII). *Chhoque chinchay* ha sido traducida como ‐una estrella que parece carnero" (Gonzales Holguín, 1608) entendiendo *choque* como: oro el más rico metal (Bertonio, 1612, p.

89). Este animal aparece también en los distintos relatos mitológicos como devorador de la luna y causante de los eclipses (Brechetti, 2003, p. 93).

En el texto *Antigüedades del Perú* Ana Sánchez en la introducción al dibujo de Pachacuti Yamqui refiere que a la derecha del dibujo se ve un felino (23) en el que a sus pies tiene escritas las palabras *caua* (24) o *chuqui chinchay* (25) y sobre ella la palabra granizo, con sus consiguientes pié de página:

> 23. Este elemento se asocia con los cometas. Corresponde sin duda a la tradición del Collao. En lengua aymará, titi significa gato. Y kaca significa peña. Ramos Gavilán recoge la leyenda de que en la isla Titicaca habitaba un jaguar ~~c~~uyos ojos de rubí brillantes alumbraban en la noche las aguas del lago…", cita extraída de R. Lechmann-Nistche, ~~C~~oricancha. El templo del sol en el Cuzco y las imágenes de su altar mayor", en Revista del Museo de la Plata, XXXI, Buenos Aires, 1928, 175.
> Torero sugiere nuevas lecturas de vocablos relativos a dioses o héroes prehispánicos. Según él, *titi* o *ticsi*, debe ser interpretado a la luz de las lenguas arhuacas con la significación de fuego, lumbre o sol. Alfredo Torero, ~~P~~rocesos lingüísticos e identificación de dioses en los Andes centrales", Revista Andina, año 8, no 1 (julio 1990), 237-263.
> 24. La palabra *caua* (o *hawa*) puede estar indicando la dirección espacial norte en la expresión *hawapata*, lo que hace suponer que el término está sugiriendo que la *estrella venerada por los indios* aparece por el lado norte. J. Lira, *Diccionario kkechhuw-español*, Bogotá, 1982, 82.
> 25. *Chuqui chincha* designa simultáneamente ~~o~~nza animal" y ~~c~~ierta estrella venerada de indios". Anónimo, Vocabulario… (1586), Lima, 1951, 38. Gonzales Holguín (1608) escribe *chhoque chinchay o llama* ~~u~~na estrella que parece al carnero". Diego Gonzales Holguín, *Vocabulario*, Lima, 1952, 112. (Urbano & Sánchez, 1992, pp. 134–135)

En la parte derecha del dibujo (izquierda para el lector) Pachachuti dibuja un rayo con la inscripción *chuqeylla* o *yllapa*, frente a esto el jesuita José de Acosta (1540-1600), en su *Historia Natural y Moral de las Indias* (1590) escribe: ~~L~~os Ingas, señores del Pirú, después del Viracocha y del sol, la tercera guaca o adoratorio, y demás veneración, ponían al trueno, al cual llamaban por tres nombres, Chuquiilla, Catuilla y Intiillapa, fingiendo que es un hombre que está en el cielo con una honda y una porra, y que está en su mano el llover, y granizar y tronar, y todo lo demás que pertenece a la región del aire, donde se hacen los nublados. Ésta era guaca (que así llaman a sus adoratorios) general a todos los indios del Pirú, y ofrecíanle diversos sacrificios. Y en el Cuzco, que era la corte y metrópoli, se le sacrificaban también niños como al

sol” ” (J. De Acosta, 2012, Capítulo IV). Aparecen también asociados a Illapa -el arco del cielo” y -el granizo”.

Esta -casa que enseña al mundo” según Brechetti estaría organizando entonces de manera metonímica y metafórica (Lévi-Strauss, 1994) partes importantes de la cosmovisión andina, en las que se puede vislumbrar el lugar que ocupaba el Qhoa dentro del flujo de pensamiento andino. Por su parte Brechetti dirá que el dibujo de Pachacuti es:

> - un lugar de veneración a sus dioses, como *Viracocha, inti, Q’lla, Mampacha, Mamacocha, Yllpay* y otros;
> - un lugar que alberga constelaciones de estrellas que pronostican la calidad del año venidero para los agricultores como pastores;
> - un lugar con agrupaciones de estrellas que dan aviso cuando inicia y culmina la época de lluvias y secas;
> - un lugar que conmemora el pasado, el presente y el futuro como ciclo de vida, representados en el mallki, la pareja humana y los ojos debido a que celebra la genealogía, la vida y la esencia de la diversidad vegetal como certeza de continuidad.
>
> En la actualidad diríamos que se trata del ciclo vital humano contextualizado en el ecosistema andino bajo protección de sus deidades (Brechetti, 2003, p. 101)

Otros relatos míticos

Acerca del nombre de titikaka y la leyenda de carbunclo

Según el investigador Yapu Gutiérrez (2001), tanto el *Felis tigrina* y *Felis passerum* (kholo kholo) (refiriéndose a *L. jacobita y L. colocolo*) (Img. 45) citados por a Girault (1988) y Paredes (1965:62)) dieron origen al nombre Titikaka. El nombre de la Isla del Sol en la actualidad se deriva de la palabra quechua *Inti-qarqa* (piedra del sol) la cual probablemente surgió -según Yapu- debido a la influencia Inca en el área ya que este lugar antes de su llegada era conocido como *titi-kaka*. Esta isla se encontraba poblada por los indios kolla según Bernabé Cobo (1610 (1890)) y era un sitio de peregrinación muy importante junto con la -isla coata” (actualmente isla de la luna).

Imagen 45. Titi Fotografía del texto Memorias del Titikaka. Cosmovisión y leyenda del Lago Sagrado. (Yapu Gutiérrez, 2001, p. 54)

Ramos Gavilán en su crónica *Historia de Copacabana* (1621), menciona *titi* junto con el vocablo *kaka*, diciendo ~~"~~otra etimología ay deste nombre titicaca o titikaka, titi significa cobre, plomo, estaño y kaka, peña y juntas las dicciones, significan peña de cobre, plomo, o estaño que es el lugar determinado donde estaba el altar, y adoratorio al sol" (citado por Yapu Gutiérrez, 2001, p. 51). Frente a esto Yapu menciona que Ramos debió escribir titiqarqa. ~~"~~Las crónicas también hablan de que la actual isla del Sol, durante la época precolombina se conocía como TITIQARQA, nombre que probablemente recibía la isla por la presencia del gato montés que aquí moraba y se figura resplandecía en sus peñas" (Yapu Gutiérrez, 2001, p. 52).

En la primera parte del libro *Arqueología subacuática en el lago Titikaka*, Ponce Sanginés habla de la ~~"~~leyenda del felino relumbroso", según Ramos de Gavilán: ~~"~~Viniendo uno de los inkas a visitar aqueste templo de la isla del Sol, el demonio en figura de un gato montés, corrió por la peña, dispidiendo de sí mucho fuego, viendo esto el inka, la veneró más, arrimando a ella muchos y soberbios edificios" (…) ~~"~~Llámese nuestra laguna e isla Titikaka, por una peña llamada así, que significa peña donde anduvo el gato y dio gran resplandor. Para inteligencia de esto se hace advertir que titi en lengua aymara es lo mismo que gato montés, a quién comúnmente los indios en lengua general Kichwa llaman oskollo y kaka significa peñas y juntas las dos dicciones, Titikaka significa lo que hemos dicho" (Ponce, 1976:46 citado en (Yapu Gutiérrez, 2001, p. 53)). Aunada a esta narración se encuentra lo registrado por Bandelier respecto al animal mítico: carbunclo

> El animal fabuloso en el que más generalmente se cree es el *carbunclo*. Como en todas las otras partes, el ~~"~~carbunclo", es representado como un gato, de que tiene en la frente una piedra roja como la sangre, que reluce en la noche. En la isla se le compara con el titi y también se le da el mismo nombre/ pie de pág. 119. Nos dijeron que el carbunclo habitaba

en las nieves del pico alto de Sajama, cerca de Oruro, e impedía el aproximarse a la cumbre (Bandelier, 1914, p. 221) (Img.46)

Pié de pág 119: La historia del ~~g~~ato carbunclo" en la isla es relatado por varios autores, frailes agustinos desde el principio del siglo diez y siete. Ramos: Historia de Copacabana, pág.10: ~~P~~orque dicen los indios que en tiempos pasados se vio en la peña un gato con gran resplandor, pasándose en ella ordinariamente… pudiera ser que el tal gato fuese animal llamado Carbunco, que los de Guanico dicen haber visto algunos de ellos por el resplandor que despiden de noche con la piedra carbunco ó Rubí", etc. Calancha: (Corónica Moralizada, II, Lib. I Cap. II) copia textual. Fray Andrés de San Nicolás (Imagen N.S. de Copacabana, fol.26) difiere en algo de Ramos al afirmar: ~~s~~e boluió á dexar ver en figura de gato mótez, corriendo por él, y despidiendo fuego". **Si un titi o gato montés del Occidente o Norte de Bolivia, tales como los que infestan a veces la península de Copacabana, podría atravesar el estrecho de Yampupata a nado, no pretendo discutirlo.** Mientras la idea de ~~c~~rabunclo" es seguramente una modificación, la historia de la aparición de un gato montés sobre la Roca Sagrada parece ser primitiva y podía haber, juntamente con las cavidades parecidas a cabezas de gato que existen en la roca, contribuido el nombre de la Isla [subrayado propio] (Bandelier, 1914, p. 369).

Imagen 46. Nevado Sajama. Mayor altura de Bolivia. Fuente: (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014-2015)

Estas narraciones demuestran como los citados felinos menores de altura son parte importante de la construcción mitológica de la identidad ancestral en los Andes, y específicamente de la zona del circumtiticaca. Siendo el Titikaka el lugar del que, por mandato del padre Sol, salieron Manko Kapak y Mama Ojllo a fundar la cultura Inka, según relatos de Garcilaso de la Vega en 1609. Además ~~a~~lgún cronista colonial al hacer referencia al origen de los Tiwanakotas y la

etimología de Tiwanaku decía: ―Titi wawan jake" que quiere decir hombres hijos del Titi. Esta interpretación colonial atribuye pues al titi, la fertilidad como madre de los *jaqi*[37] en la cosmovisión" (Yapu Gutiérrez, 2001, p. 55)

El felino que se convierte en sol

Choque Porras en su texto *La imagen del felino en el arte del antiguo Perú* plantea que ―no se ha encontrado de manera fehaciente la representación artística del Sol como divinidad". En la época del intermedio tardío, en el norte del Perú, existen círculos con resplandores o rayos formados por cabezas de felinos, tal como se ve en Sicán en la huaca de las ventanas (Batán Grande). Rodolfo Sánchez (citado por (Choque Porras, 2009, p. 39)) narra un mito en el que ―el Sol mutado en jaguar viaja por las aguas del mundo de adentro y emerge como cazador o Choquechinchay". El jaguar entonces puede entonces habitar el inframundo y gobernar los cielos. En el tiempo de los Incas según esta misma autora no se reportan restos de representaciones del sol. Aparecerá explícitamente en las crónicas y en el arte de transición –especialmente queros-. Se dice que el sol como culto de Estado en los Incas comenzó a darse en tiempos del noveno gobernante (Pachacutec), el gran reformador e iniciador de la expansión del Tahuantinsuyu, que alrededor de 1438 venció a los Chancas e instituyó el culto al Sol en el imperio, asociado a un relato mítico en el que el Sol felinizado le presagió su victoria sobre los Chancas. La pieza arqueológica conocida como Placa de Echenique muestra lo que puede ser un ―felino solar" (Choque Porras, 2009, pp. 41–42) (Img. 47).

[37] Jaqi: Persona en lengua Aymara.

Imagen 47. Felino solar. Fuente (Choque Porras, 2009, p. 41). Cortesía Museo Nacional del Indio Americano. *Smithsonian Institution* [034875].

El felino en el registro arqueológico

En la antigüedad existieron especialistas en la producción de artesanías, probablemente a tiempo completo, –la pieza del antiguo Perú no tuvo como fin ser objeto de contemplación, dichas creaciones vienen a ser obras de culto plásticas, arte comprometido con un pensamiento ideológico" (Choque Porras, 2009, p. 24). Así lo propone Choque Porras (historiadora del arte) en su libro *La imagen del felino en el Arte del Antiguo Perú*, planteando que el proceso de creación de las piezas tiene implícito: 1. Creencia del artista andino de una cosmovisión particular, orientada e instaurada por una clase sacerdotal. 2. Observación y aprehensión de la naturaleza para sus obras. 3. Traslado del pensamiento (mitos) a la proyección visual. 4. Ensayos hasta llegar al diseño final. 5. Supervisión de la nueva representación por el sacerdote. 6. Traslado y adecuación de la imagen al soporte material y género plástico. (Choque Porras, 2009, pp. 24–25). Procedimiento que se hizo posible con el surgimiento de templos y lugares administrativos, gracias a los cuales se presentó una centralización de la ideología y el ritual, corporeizada en dirigentes, jefes o señores principales, administradores de los excedentes productivos, manejando el poder económico-político religioso que en algún punto también tendría su fragmentación.

El mito del Qhoa puede tener su representación en producciones artesanales tempranas como Pinturas mágicas sobre placas de cerámica y *k'eros*. Las pinturas mágicas en placas de cerámica fueron encontradas en alturas de 3120 a 3260 msnm, son un elemento cultural *sui generis* de la cultura andina, circunscrito especialmente a sectores septentrionales del departamento de Arequipa y de modo especial a la zona de Chuquibamba y La Unión, en el curso alto de los valles Ocoña y Majes/Camaná"[38] (Kauffmann Doig, 1992, p. 36). Según el autor podría tratarse de expresiones preincaicas posteriores o coetáneas a la presencia en Arequipa de los estilos Tihuanaco-Huari, asociadas más bien a los estilos vinculados de este modo al período regional de Churajón/Juli y Chuquibamba" (Kauffmann Doig, 1992, p. 35) por lo tanto las placas se remontarían a tiempos situados entre los siglos VIII y XIII d.C.

En estas placas se representaban a todo color figuras propiciatorias de la fertilidad que tenían como función ser ofrendas o pagos" a los cerros, pudiendo ser asumidas como textos' mágico religiosos que contenían letanías dirigidas a los poderes sobrenaturales presumiblemente con residencia en el majestuoso cerro Chucu. Las placas debieron representar algo así como mensajes a los dioses, expresados especialmente mediante la graficación de fenómenos meteorológicos con fines propiciatorios de la fertilidad siendo pagos' depositados, a modo de los despachos' vigentes a los cerros, en el contexto de la t'inka(s) ejecutadas con formalidades específicas y despliegue ampulosos hoy en desuso (Kauffmann Doig, 1992, p. 34). Los mensajes' contenidos en las placas de Chucu parecen haber estado dirigidos a Illapa tanto como a Pachamama, los dos grandes poderes sobrenaturales andinos responsables, en el terreno de lo mágico, de la alimentación de los hombres" (Kauffmann Doig, 1992, p. 31). Illapa, el Dios del Agua andino –encarnado en los apu(s) y estos simbolizados por cumbres imponentes- empapaban con sus lluvias a Pachamama, la Diosa Tierra, fertilizándola de este modo (Kauffmann Doig 1989).

Estas placas se asocian a la ceremonia de la *t'inka*[39] (confluencia-contacto) entendida como el brindis con los poderes divinos siendo ejecutadas las libaciones a papirotazos' o sea rociando o asperjando líquido con los dedos hacia el lugar que se presume vive la divinidad, se hace con el índice y el pulgar cuidando que la mano mire hacia arriba. Durante el brindis se recitan letanías relacionadas con la Pachamama y los Apus. En este sentido las cámaras subterráneas de

[38] Modalidades de este patrón cultural se da también en Pausa, Ayacucho
[39] *T'inka:* (*t'inkaña*: dar de beber). Libación de alcohol destinada en especial a la pachamama. *T'inkiri:* Persona que realiza una libación de alcohol destinada a la pachamama. (Van Den Berg, 1985, p. 191)

Chucu acaso no fueron otra cosa que cavidades mayores para depositar ofrendas en el contexto de ‗tincamientos‘ sofisticados, cumpliendo las placas pintadas la función de pagos en los que figuraban graficaciones alusivas a súplicas dirigidas a los Apu(s) y a la Pachamama" (Kauffmann Doig, 1992, p. 35) (Fig.4,5 y 6)

Figura 4. Escena de t‘inka oficial, ceremonia por la que se imploraba al Dios del Agua (Illapa/Qhoa/Apu), para que desatara tempestades (agua) que permitieran a la Diosa Tierra (Pachamama) ofrendar buenas cosechas, y asegurar con ello el sustento necesario a la existencia (Kauffmann Doig 1989). En estos ‗grandes tincamientos‘ se libabab con los poderes sobrenaturales. Nótese entre otros elementos iconográficos: las gotas de agua que hinchan el río, al planeta venus simbolizado por un disco central rodeado de otros menores (K.D), al labrador junto a una acequia, a los personajes brindando con los apu(s) aqha o chicha en quero(s) o vasos ceremoniales, al soplador de *strombus* o pututero (instrumento inmerso en la pluviomagia), y a la dama vinculada con la preparación y el servir de la bebida que es simbolizada por un gran cántaro en forma de aríbalo. La presencia del Sol es parte del paisaje y no se contradice con la presencia de la lluvia representada en forma de gotas. (Museo de indias, Madrid) (Kauffmann Doig, 1992, p. 35)

Figura 5. —Escena Moche, de pluviomagia ejercida por un chamán que implora bajo el arco iris. Consideramos que motivos discoidales como los presentes aluden al agua en su forma de gotas de lluvia; están presentes en prácticamente toda la iconografía andina y aún en la que se proyecta en la etapa colonial temprana y que aparece

representada en queros (Kauffmann Doig, 1989). En el examen de la escena aquí escogida, nótese como el chamán figura asociado a una bolsa de coca en la que asoma un calero. Adicionalmente, el personaje porta lo que parecerían ser los míticos qhoa(s), aunque en el presente caso sacrificados: es decir seres sobrenaturales tenidos como felinos con aptitud voladora y a los que se vinculaba estrechamente a las tempestades oferentes del agua imprescindible a la producción de alimentos (Kauffmann Doig, 1989)". Fuente: (Kauffmann Doig, 1992, p. 27).

También se muestran en representaciones de k'eros (Fig.6).

Figura 6. Escena simbólica que retrata a una pareja de alta jerarquía en medio de la lluvia, la misma que es representada mediante discoidales menudos. Los personajes posan debajo de un arcoíris, que nace de la cabeza de qhoas. Sobre las testas que los qhoas son perceptibles copos de neblina, que aluden a la humedad que permite la germinación de plantas. La escena va representada sobre un quero, aunque de factura nativa elaborado después de la Conquista, probablemente en el siglo XVI. El arte de la pintura llegada allende el Océano, permitió que fueran plasmadas en las paredes de algunos queros escenas relacionadas a aspectos mágico religiosos del Incario y de las que de otro modo no se tendría noticia (De un quero de la Colección Ludwig, que conserva el Rautenstrauch-Joest-Museum de Colonia / Dib. Ingeborg Bolz).

En ese contexto la imagen del felino fue fundamental para connotar poder, tanto sobre las fuerzas de la naturaleza como de la organización humana. En gran parte de las figuras del arte en el Perú antiguo, ~~h~~ay una felinización –considero- debido a que la máxima representación de la fuerza física va a radicar en su figura, tenemos así el felino convertido en símbolo de poder" (Choque Porras, 2009, p. 21). Se cree que el felino podía contrarrestar o dominar las fuerzas de la naturaleza, para mezclarse al fin con los hechos cotidianos de los humanos. ~~L~~os dioses andinos son seres celestiales luminosos, animales o criaturas sobrenaturales que disponen de la conducción del medio ambiente; desde el cielo se trasladan a la tierra y ejercen sus actividades directamente, localizándose y surgiendo de una montaña, lago o cordillera, o por medio de apariciones cuando se les invoca; e indirectamente por medio de sus agentes especiales para ponerse en relación con los seres terrestres y realizar su labor creadora" (Choque Porras, 2009, p. 19). Junto al felino en la iconografía esencial de la cosmovisión

andina se encuentran el cóndor o águila y la serpiente (*amaru*). Esta trilogía será representada de manera naturalista a través de la organización y sustitución de elementos, presentándose también de manera estilizada. Va a ser una constante fusión visual entre estos tres grupos de animales, tomando atributos de uno y otro para pasar de la tierra al cielo, de la tierra al inframundo. El mundo se hace indiferenciado con la conjunción de las tres pachas.

> Victoria: ¿Hay tres mundos? ¿La tierra que pisamos, uno más abajo y una arriba en el cielo?. Juan: No, no tiene fin pa'bajo… En ninguna parte ¡El mundo está en el aire! Está dando vuelta a la derecha y corre dos mil kilómetros por segundo. No hay nada pa'bajo. Tinieblas, está oscuro. De día no se ve nada, es así como ves el cielo. Único sol se ve, para arriba no tiene fin, ¡Está azul puh! ¡no hay fin! Por eso dicen que en el mundo no hay fin. (Castro, 1994, p. 76)

En los andes los seres representados eran híbridos de animales costeros, serranos y amazónicos, asociados a elementos del entorno, era frecuente según Carrión el motivo de la serpiente, el jaguar y la Luna; la serpiente bicéfala se asociaba a esos dos motivos míticos, generalmente ~~un~~ jaguar de piel manchada colocado bajo el arco, formando un todo homogéneo como si se enlazaran los poderes de ambos animales sagrados" (Carrión Cachot, 1959, p. 31). Varios ejemplares proceden de las excavaciones de Ancón. En otros casos felino y serpiente se combinan en una sola identidad (Img.48). También aparece el felino de piel manchada con pintas, en actitud de saltar, ocupando el centro del círculo formado por el cuerpo de una serpiente, parecida a un disco solar (Img.49).

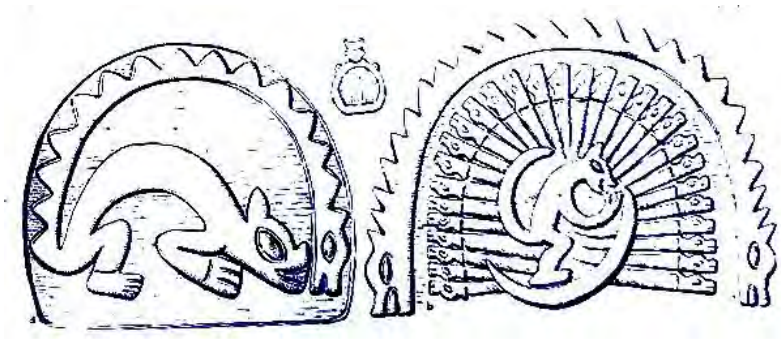


Imagen 48. ~~"~~Alegorías con la serpiente de lluvias, el felino y la luna". (Colección Ugarriza Trujillo). Fuente: (Carrión Cachot, 1959, p. 31).

Imagen 49. Pieza de alfarería Huaura. (Colección Karell, Sp. k/286, Museo Magdalena). ~~L~~a serpiente y el Dios de la Tempestad (izq.); y el felino ejecutor de los sacrificios (der.). (Carrión Cachot, 1959, p. 35)

La simbología del felino estará asociada en los andes a lo largo de los siglos con el poder y a su vez -al parecer- con los humanos y padres espirituales poderosos, la iconografía estará marcada sobre todo por la aparición de colmillos en imágenes antropomorfas y zoomorfas. Los grandes felinos del área andina: jaguar (por las relaciones de intercambios que existen entre andes-amazonas) y puma (por tener su hábitat en el altiplano), asociados con los felinos menores como el *L. jacobita y L. colocolo,* representan el poder de transitar por los tres mundos *hannan pacha, kay pacha, ukhu pacha*, quizás inspirados por características etológicas como la de ser potentes cazadores, sigilosos y precisos a la hora de atacar. Para el caso de los gatos monteses hay una relación estrecha con el mundo de las lluvias tanto de los andes, como de la costa y la selva; unión de fuerzas necesarias para la continuidad y generación de la vida. Sorprendentemente según crónicas de españoles algunos de estos felinos fueron capturados y en parte domesticados para ser destinados como guardianes en los templos y como compañía.

> Entró en la fortaleza [de Tumbes], en cuyo interior había un templo dedicado al Sol y, al verlo tan ricamente exornado, se quedó tan maravillado que le parecía un sueño. Vio en la puerta unos animales que parecían leones y dos tigres, los cuales no le causaron molestia alguna. (Benzoni, 1989, p. 214)

Son entonces las características biológicas percibidas por los humanos de estos animales las usadas para crear relaciones complejas especulares entre organización de la naturaleza/organización social humana, siendo el mundo natural el modelo que el humano replica en su práctica, lo cual a su vez no estaría apartado de manera tajante

humano/naturaleza sino que los dos hacen parte de un mismo fenómeno que es separado a partir del razonamiento.

Es así como la figura del felino empalma muy bien con la visión del ~~s~~acrificio", extendido en las culturas andinas en las que -bajo la visión de la arqueología clásica como las de Carrión y Federico Kauffmann- los dioses ofrecían abundancia de recursos a cambio de sacrificios.

Uno de estos sacrificios importantes que se continúa desarrollando de manera contemporánea en la *wilancha*, sacrificio de llamas que son seleccionadas de acuerdo a su color o rasgos especiales, como puede ser el mayor número de patas (Wari-willca); como una suerte de ofrenda para la Pachamama. Así, se cuenta que ~~e~~n las ceremonias petitorias de lluvias, se inmolaba una llama negra; y en la fiesta de Capac Raimi e Inti Raimi se sacrificaban más de 100 lamas o ~~c~~arneros de la tierra"" (Carrión Cachot, 1959, p. 39) (Img.50). Se comprueba a partir de registros arqueológicos de los templos de Chavín y Huaylas y así también en el arte: alfarería Mochica, Chimú, Nazca y Chanca (Carrión Cachot, 1959, p. 39), que la llama fue uno de los animales predilectos para el sacrificio.

Imagen 50. Escena de sacrificio de una llama ante el Dios de la Fertilidad, que porta cetros fitomorfos. Ejemplar 8: Vasija de factura rústica del Museo Nacional de Antropología y Arqueología. Fig 21. (esp.1/1172), en la que están condensadas importantes pensamientos religiosos que orientan sobre la significación de otros cuadros parciales. Fuente: (Carrión Cachot, 1959, p. 40).

Imagen 51. Felinos míticos con apéndices bucales. El personaje anterior der. Izq lector, es un agente de los dioses que figura en muchas escenas de cerámica estampada, encargada de recoger víctimas. Muestra lo que puede ser un perro o gato antropomorfizado, ya que en otros modelos estos animales son los únicos que presentan la lengua proyectada hacia afuera a manera de apéndice bucal. (Carrión Cachot, 1959, p. 41)

Vinculada estrechamente a la fructificación de la tierra, la sangre de la llama era asperjada en el suelo del cultivo, y con ella se embadurnaban las semillas para darles mayor fuerza generadora. En la actualidad puede ser que sea remplazada por el *vino tinto* (~~P~~or alguna razón inexplicable, no es aceptado el vino blanco por los sobrenaturales y nunca se usa como ofrenda" (Tschopik, 1968, p. 238)), como demuestra la siguiente narración:

> Tomamos Ulpo (Harina de trigo tostada con agua). Lidia pide una buena siembra y cosecha. Toma 3 vasos, dos medianos y uno chico, sirve vino en el pequeño, saca su ch'uspa. Pone coca en el de la derecha a la pacha y los ancestros, luego en el de la izquierda –las almas-. Luego pone en cada uno de los vasos vino, a la derecha y a la izquierda, brinda. Salud! Y toma. Luego yo intento hacer algo parecido, saca cerveza y repite el procedimiento pero con este líquido. Luego llena los dos vasos hasta el tope. Las hojas flotan. Se lleva el de la derecha para la hera del frente, hace un hueco y deposita allí el líquido con las hojas, posteriormente hace lo mismo con la izquierda, pero lo pone en la hera de atrás, haciendo un hueco. Luego saca las semillas de maíz en un saco tejido: habano y café. Pone hojas en él con la maño derecha y vino, pide por una buena siembra. Brinda y toma. Yo hago algo parecido. (Siembra de maíz con Lidia Paniri Terán Caspana.- Chile (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014-2015)).

Sangre de llama se mezclaba con harina de maíz y se hacían unos bollos sagrados llamados *zancu*. También se untaba el rostro de los fieles con la sangre, así como las paredes y puertas de templos y casas para protegerlos de espíritus maléficos. Así mismo se reporta la tradición el 1 de Agosto en Santiago de Río Grande (poblado en el norte de Chile) en el que ~~h~~acer la

costumbre” implica asperjar vino dentro de la casa (Trabajo de Campo. Giraldo Jaramillo, 2014-2015).

Imagen 52 La deidad bajo el arco del cielo circundada por signos calendáricos (izq.); y pareja de felinos rodeados de cabeza decapitadas de llamas. (Carrión Cachot, 1959, p. 44)

Mensajeros de los dioses-padres

Las divinidades andinas tienen auxilio de ciertos animales correspondientes a su medio geográfico, considerados como sagrados (Img 52). En los mitos y leyendas es común ver que los animales ayudan en la construcción de obras como pueden ser los canales. La representación de esa entidad suprema aparece rodeada de numerosos animales que actúan como sus mensajeros.

> A veces figuran más de 30 animales, que son los mismos que participan en los cuadros de fecundación de la tierra, y en otros relacionados con el cultivo de las plantas. Cada uno parece tener un rol determinado en la obra de dichos dioses; los monos por ejemplo les habilitan de semillas afrodisiacas o que contienen sustancias fertilizantes; los perros son agentes y custodios de algunos de ellos; los felinos con piel manchada en forma de granos de maní, desempeñan activa función en los actos de acoplamiento de la pareja; la serpiente de dos cabezas está asociada a los sacrificios; las aves, en particular las marinas o guaneras están conectadas con los ritos de fertilización de la tierra. También se ve a dicha Deidad vinculada a animales acuáticos y a la pesca, lo que indicaría que tiene poderes universales, sobre el mar, mundo vegetal y animal. (Carrión Cachot, 1959, p. 46)

Imagen 53. Ser supremo con sus agentes zoomorfos y la serpiente bicéfala, simbólica de su poder pluvífero. (Esp. M/533 Museo Magdalena). Forma una trilogía con dos felinos, y a su lado se ven varios monos en actitudes grotescas, aves y conchas marinas. (Carrión Cachot, 1959, p. 47)

Es común la trilogía con dos monos o dos felinos. La alegoría de un dios custodiado es muy antigua en el Perú, en Huaylas es frecuente que la deidad masculina y la femenina están al centro de pumas, cóndores o felinos (Img 53,54). Esto puede ser prueba de que muchas de las ideas religiosas del período post-clásico tienen su origen en períodos anteriores. (Carrión Cachot, 1959, pp. 47–48). La vinculación de los animales con las deidades es muy antigua en las creencias religiosas peruanas.

Imagen 54. El Dios Solar o Ser Supremo rodeado de diversos animales míticos. Sobre la cintura lleva el anda

en la que es transportado. Museo Trujillo. (Carrión Cachot, 1959, p. 52)

Imagen 55. Trilogía de la Deidad Solar, rodeado de diversos animales míticos. (Motivo semejante a las trilogías de Huaylas). Museo de Magdalena. (Carrión Cachot, 1959, p. 53)

–En los eclipses de luna los perros eran azotados para evitar que el jaguar destrozara al astro nocturno. Los felinos, propios de las zonas tropicales están ligados a los conceptos de las lluvias y de la fertilización de la tierra". Así lo muestra la alfarería Casma, Pativilca y Chimú. (Img 55-56).

Imagen 56. Trilogías del Dios Solar o Dios de la Fertilidad custodiado por felinos (1-1162, Museo de Universidad de San Marcos). (Carrión Cachot, 1959, p. 54)

Imagen 57. Trilogías que adornan dos vasijas Casma. Vasija del Museo de Berlín Baessler, Tafel 75, fig. 274; y colección Sáenz Méjico, –Perú" p.169) (Carrión Cachot, 1959, p. 54)

6. DIOSES-PADRES POSIBILITADORES DE LA VIDA. Felinos mensajeros de Apus y Achachilas

> La religión en los pueblos precolombinos de América constituye el fundamento básico de elaboración de su cultura. Influyó preponderantemente en la formación de la vida social, económica e intelectual del indio. Está ligada al tipo de economía, estatus social, actividades estéticas e industrial, organización política y administrativa, pautas de orden moral y expresiones del pensamiento.
>
> Una acertada interpretación de estas ideas religiosas facilita el conocimiento integral de la cultura precolombina. Difícil es sin embargo, alcanzar esta visión por la complejidad misma del fenómeno que demanda paciente y laborioso estudio para una justa apreciación del rol que tuvo la religión en el antiguo Perú.
>
> (Carrión Cachot, 1959, p. 7)

En el marco del politeísmo andino -según Juan de Santa Cruz Pachacuti (Pachacuti Yamqui, 1879)- se adoraron dioses o entidades como ancestros y fenómenos naturales (cerros, lagunas, cuevas), entidades sagradas *en sí.* En la mitología andina el mundo se formó no por creación sino por ordenación, las cosas ya existían, los seres humanos surgieron de las *pacarinas*[40]. La ~~r~~eligión peruana exalta las fuerzas cósmicas y a los dioses de la fertilidad. Se inspira en el anhelo vital del indio de obtener abundancia de alimentos, y en su actividad básica, la agricultura. Diviniza los fenómenos meteorológicos y siderales" (Carrión Cachot, 1959, p. 9).

Según Rostowrowski ~~e~~n las creencias indígenas no existió la idea abstracta de Dios, ni la palabra que lo expresara" (Rostworowski, 1983, p. 9), lo cual que no impidió tener multitud de dioses y jerarquía entre ellos, lo sagrado se expresaba con la voz *huaca*[41], en oposición a la idea de un dios en sentido abstracto, ya que lo sagrado envolvía todo el mundo. Según Kauffmann (2011) la voz *huaca* denota ~~o~~bjetos poseídos de hálito vital", pudiendo ser piedras con alguna forma o coloración especial, árboles y plantas específicas, determinados espacios,

---

[40] *Paqarin:* Es el lugar de origen, de donde surgieron los Inkas y su linaje, pero es también el amanecer y el anochecer. (Martínez, 1994, p. 37)

[41] Por su parte Van Den Berg define *wak´a* ~~e~~spíritu protector de menor categoría. Su fuerza está presente en determinadas piedras que son respetadas por los campesinos" y *wak´a qala* (*qala*: piedra) ~~p~~iedra poseída por la fuerza de una *wak´a*. Puede ser también una piedra con cintura más angosta formada por el rayo. Estas piedras son consideradas como sagradas", *wak´a preste* ~~p~~ersona que cuida las piedras sagradas que se encuentran dentro de los límites de una comunidad" (Van Den Berg, 1985, p. 200). Para González Holguín significa: ~~h~~uaca-ydolos, figurillas de hombres y animales que trayan consigo", ~~h~~uacca muchhana- lugar de ídolos, adoratorio" (Rostworowski, 1983). Waq'a según Montaño ~~e~~s toda cosa sagrada, porque la han elegido los dioses, y la quieren o frecuentan, o porque los seres humanos la consagraron a las diferentes deidades" (Montaño Aragón, 1999, p. 481).

individuos con alguna anormalidad física (jorobados, mellizos) o psicológica, formaciones orográficas con características especiales. Dentro de estas las montañas como las más espectaculares llamadas *Apus*, cargadas de *camaquen* (fuerza vital o primordial que anima la creación). Lo sagrado se manifiesta entonces en la Naturaleza a partir de elementos extraordinarios, las hierofanías se muestran como objetos o fenómenos extremos o fuera de lo normal.

El poder de estas entidades sagradas superiores a su vez es jerarquizado en Padres y Madres Espirituales mayores y subalternos propios de los *ayllus*, pueblos y personas (entre ellos los *malqui* –cuerpos de los antepasados-). Según Mishkin esta jerarquía depende de la cercanía con el ser humano y la posibilidad de relacionarse con ellos,

> La principal diferencia entre las divinidades superiores e inferiores es que estas últimas pueden ser manipuladas por los que tienen el poder especial para hacerlo. Aukis y Apus se pueden manipular. Son espíritus superiores, revestidos en los picos de las montañas locales. En algunas partes del sur de Perú, Apu se toma como la divinidad guardiana de una región, mientras que Auki es el nombre dado a los espíritus relacionados con el cultivo (Delgado, 1931). En y alrededor de Kauri, los términos se utilizan como sinónimos, o al menos pertenecen a una clase en la que el Apu tiene un estatus levemente superior[42]. (Mishkin, 1946, p. 463)

En la cosmovisión andina existe interdependencia entre el humano y los dioses-padres quienes adoptan figura y acciones humanas, p. ej. las plantas y frutos que cultiva el humano están bajo la protección divina, y los mismos dioses-padres atienden a su desarrollo y producción –abren los surcos con las palas sagradas; siembran personalmente las semillas; vigilan las sementeras. Los frutos están cargados de fuerza anímica porque en ellos radica el espíritu de los dioses" (Carrión Cachot, 1959, p. 9)

Dioses-padres espirituales del Agua y de la Tierra

Desde la colonia española se pensó que en la cosmovisión andina existían dioses creadores, aspecto rebatido en el presente por análisis como los de Pierre Duviols (1977), María

[42] *The chief difference between the higher and lower divinities is that the latter can be manipulated by those with the special power to do so. Aukis and Apus can be manipulated. They are superior spirits, re- siding in local mountain peaks. In some parts of southern Perti, the Apu is taken to be the guardian divinity of a region, while Auki is the name given to spirits related to cultivation (Delgado, 1931). In and around Kauri, the terms are used synonymously, or at least they belong in one class in which the Apu has slightly superior status.*

Rostworowski (1983) y Henrique Osvaldo Urbano (1981), importantes estudiosos de la tradición andina. Los dioses creadores según estos autores fueron invenciones de los cronistas como un medio para la evangelización. La visión de Viracocha como ―dios creador", es según Kauffmann (1991) producto de una ―visión distorsionada y manipulada con la que los escritores de los siglos XVI y XVII, imbuidos de ideología judeo-cristiana, conceptualizaron el pensamiento religioso andino (Kauffmann Doig, 1991, p. 3). Acaso Viracocha es una versión más de Illapa/T'unupa a la que se superponen imágenes de un héroe cultural determinado. Pudo ser que estas características ayudaran a que en la Colonia se le presentara como un dios similar a Yahveh, en el aspecto esencial de ―creador", caso parecido con la deidad Pachacámac, otro de los interpretados ―creadores del mundo". En palabras del sacerdote Van Den Berg se entenderá de este modo ―el universo no está poblado solamente por el hombre, sino también por las almas de los difuntos y por Dios y un gran número de seres sobrenaturales. Estos seres, generalmente, son considerados como ambiguos: tienen características positivas, favorables al hombre, y negativas o desfavorables al hombre". (Van Den Berg, 1985, p. 8). Ese Dios al que se refiere Van Den Berg es el Dios cristiano, según él adorado por los Ayamara a su manera antes de la llegada de los españoles. ―Quince años de contacto con el pueblo aymara me han enseñado que Dios se ha revelado también en este pueblo y que ha hecho su historia salvífica con él, mientras que, al mismo tiempo, los aymaras han interpretado y expresado esa revelación según su propia idiosincrasia cultural y religiosa" (Van Den Berg, 1985, p. 7).

A pesar de plantear que no existieron esos dioses creadores, a partir de análisis de Kauffmann (2011) se pueden entrever en el marco del politeísmo andino dos entes importantes, pareja primordial o divina: el Dios del Agua que gobernaba los fenómenos meteorológicos y la Diosa Tierra conocida con el nombre de *Pachamama*, considerada la donante directa de los alimentos, siempre y cuando hubieran condiciones favorables de fecundación con la disponibilidad del agua ofrendada por su ―consorte" (Kauffmann Doig, 2011c, p. 245). Así según el autor es una falacia presumir la existencia de gran cantidad de dioses superiores guiándose tan sólo por la diversidad de nombres y las variantes reportadas en los mitos escritos por los cronistas.

El Dios-padre del Agua ha tenido diferentes nombres dependiendo de la época y el lugar: ―Yaro, Libiac, Catequil, Pariacaca, Tunapa, entre otros" (Kauffmann Doig, 2011c, p. 252), también Illapa que ha sido relacionado con las formas atmosféricas de las tempestades: el relámpago, el rayo y el trueno (ver cap. anterior). Así Catequil, también ―es el que hace truenos y relámpagos"(Kauffmann Doig, 2011c, p. 252), lo mismo que el supuesto dios creador

Pachacámac: ~~a~~nimador de la tierra” (según Garcilaso) que manifiesta su poder en la sierra con truenos y rayos y en la costa con temblores. Caso similar Huiracocha pudiendo ser definida su función a partir de la etimología, *huira* como grasa humana o animal y *cocha* laguna o mar, por lo tanto Huiracocha es la espuma que se forma en el mar, los lagos, los ríos: la ~~g~~rasa del agua”. Algunos Apus o Machulas (como se les conoce en zona Kallawaya) son ~~s~~eñores” de los rayos, ~~n~~o se trata de todas las cimas de cerros como tampoco todos los Santos de la iglesia tienen poder sobre el rayo, según la opinión de Don Luciano. Existen lugares sagrados *kuraq* – los lugares sagrados antiguos, más importantes-, que disponen del rayo (*khaqyayoq*); los lugares de menor importancia no disponen de él”. (Rösing, 1996, p. 88)

La antigüedad de este llamado Dios del Clima -supone Kauffmann- se remite a los ~~p~~reludios de la civilización peruana ancestral”, no se han podido hallar representaciones anteriores (5000 años atrás), época en la que ya se cultivaba la tierra y la actividad iconográfica era elemental y escasa, no habiéndose encontrado registro de ello en Caral (4600 a.p). Quizás lo más temprano podrían ser ciertas figuras grabadas sobre mates en Huaca Prieta, y si esto fuese así sería anterior a la etapa de consolidación caracterizada por la presencia de Chavín-Cupisnique. Pudiendo estar en el temprano surgimiento de la arquitectura monumental para las actividades de culto y los rituales públicos ~~d~~irigidos a exorcizar las inclemencias climáticas”, antes de la cerámica, la metalurgia y los textiles complejos, ~~c~~omo recurso destinado a velar por la supervivencia siempre en jaque debido a los desórdenes atmosféricos generados por los fenómenos de El Niño y La Niña” (Kauffmann Doig, 2011c, p. 252). Representación confirmada en la etapa de consolidación andina, el Horizonte Temprano (cultura Chavín-Cupisnique) primer milenio anterior a la edad cristiana.

Esta deidad era representaba con figura humana, su semblante era feroz ~~p~~ortando amenazantes colmillos y garras de ave de rapiña, como en la Estela Raimondi y en otras de sus representaciones arquetípicas” (Kauffmann Doig, 2011c, p. 245). Debido -según interpretaciones de Kauffmann- de que al controlar a su antojo los fenómenos atmosféricos, podía también desatar azotes climáticos que afectaban de manera negativa la producción de alimentos, como los Fenómenos del Niño/Niña. Esta deidad se ha representado con los símbolos como la cresta de ola, y se ha materializado en montañas imponentes conocidas como Apus/Achachilas.

La Pachamama -según Kaffmann- es un ente viviente femenino, que no puede generar por sí sola los alimentos, depende de su unión con el Dios del Agua, quién debía derramar el líquido a

tiempo y en justa medida. Según este arqueólogo el alcance de esta diosa se limitaba a los suelos cultivables y a los campos en los que prosperan frutos comestibles y pastos que nutren el ganado (no siendo así para otros discursos en los que se asume la palabra Pachamam desde su etimología siendo *Pacha* tiempo-espacio y *mama* (madre) por lo tanto, madre del espacio-tiempo, deidad más abarcante y posibilitadora de todo cuanto existe).

El símbolo ~~a~~rquetípico" de la Diosa Tierra o Pachamama, según concepto de Kauffmann, era el motivo escalonado, imitando la forma de los andenes o terrazas de cultivo, conformado por tres escalones. Al juntar dos de estos símbolos en contraposición se constituye lo que se conoce como *chacana* y *ushnu* (Img.58 y 59). Al juntar los emblemas cresta de ola y motivo escalonado se representa de manera esquemática un ave, probablemente de rapiña vista de perfil (Img.60).

Imagen 58. El emblema elemental de la Diosa Tierra o Pachamama en forma de escalones (=terrazas de cultivo o andenes). Su multiplicación daba lugar a nuevos valores simbólicos: el Ushno (o Ushnu) y la Chacana (Federico Kauffmann Doig 2001f). Fuente: (Kauffmann Doig, 2011c, p. 293)

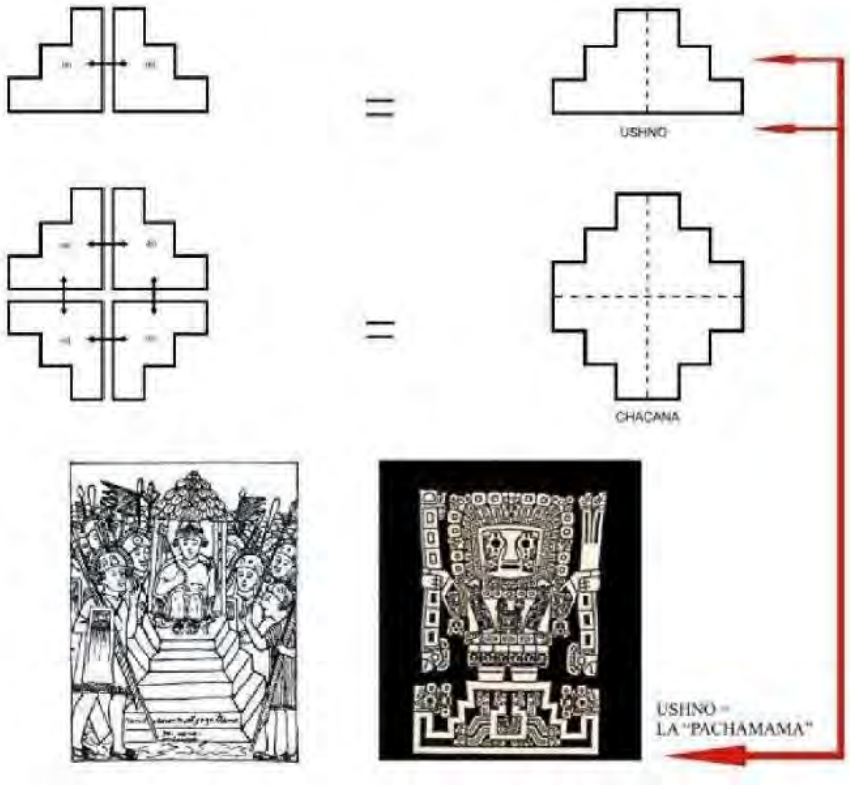


Imagen 59. El Ushno como símbolo de la Pachamama sobre el que se posa el Dios del Agua a modo de trono (Personaje central de la ―Portada del sol" de Tiahuanaco). Nótese en el símbolo Ushno el motivo que al parecer alude al útero de la Pachamama. Al costado, un dibujo de Guaman Poma (ca. 1600) en el que Manco Inca aparece sentado sobre un Ushno occidentalizado. Como se sabe a los soberanos del Incario se les atribuía carácter divino, representaban a la divinidad de la más alta jerarquía (una especie del Dios del Agua), la que en este caso toma asiento sobre la Pachamama y acaso corresponda a una alusión a una montaña sagrada o Apu. Fuente: (Kauffmann Doig, 2011c, p. 293)

Imagen 60. Variantes del emblema agua que toma la figura de una cresta de ola y del motivo alusivo a la tierra retratada en forma de una geoescultura que evoca las terrazas de cultivo o andenes. Las mismas son fáciles de identificar, teniendo presente que los dos emblemas están retratados en forma totalmente naturalista en un recipiente moche (Kauffmann Doig, 1990, v. 2, p. 209, Fig. 4) que conforma una especie de —Piedra Rosetta". La iconografía peruana repite estos símbolos incesantemente, con modalidades y variantes infinitas. Si se parte del recipiente moche mencionado, es muy fácil inventariarlos. Dada su frecuencia, recopilarlos podría dar lugar a un denso volumen que solo registraría las variaciones de estos símbolos y permitiría contabilizarlos. Su frecuencia y el significado que encierran para la comprensión de la cosmovisión peruana ancestral, han sido decodificados por el autor desde hace cerca de veinte años. En efecto, el más abundante de ambos emblemas y sus modalidades infinitas, le han permitido llegar a la conclusión de que eran plasmados para atraer el agua vivificante, con la finalidad de que los campos de cultivo quedaran fecundados. Este procedimiento mágico-religioso se realizaba con la esperanza de que los fenómenos de El Niño y La Niña, que golpean con rudeza esta parte del mundo, no generasen anomalías como sequías prolongadas o en su defecto lluvias torrenciales que atentan también contra la producción de alimentos (Kauffmann Doig, 1987, 1991, 1996, 1999, 2001d, etc.). (Kauffmann Doig, 2011c, p. 287)

Estos andenes a pesar de ser un elemento cultural cordillerano, fueron también adoptados por las poblaciones costeras, los andinos ponían especial cuidado en embellecer su construcción, buscando halagar a la diosa y mostrarse grato con ella. En la sierra continúa la tradición de alimentar a la Pachamama.

> Todos también adoraban á la Tierra, á la cual nombraban Pachamama, que quiere decir «La Madre Tierra»; y solían poner en medio de sus heredades y chácaras, en honra desta diosa y como ara ó estatua della, una piedra luenga, para hacerle allí oración é invocarla, pidiéndole les guardase y fertilizase sus chácaras; y cuanto una heredad era más fértil, tanto era mayor el respeto que le tenían. (Cobo, 1890a, pp. 331 – 333)

Hay escenas de emparejamiento -al parecer de estos dioses- reunidos por Rebeca Carrión Cachot (1955, 1959), quienes actúan tanto en el plano celeste como terrestre, alrededor de ellas hay infinidad de criaturas divinas, entre ellos algunas que podrían ser los Qhoa (sus acólitos) y junto a ellos objetos sacros o huacas. Este es el caso de las *conopas* e *illas* de diferentes formas usadas en los rituales.

Los Apus/Achachilas. Principales manifestaciones del Padre Espiritual del Agua

Según Kauffmann el Sol junto con los *Apus*, eran las personificaciones más importantes del Dios del Agua, diciendo –con base en años de Trabajo de Campo- que para el caso de las poblaciones cordilleranas el Sol no ha tenido mayor adoración. A esto se le suman narraciones como las del cronista Martín de Murua quien refiere que la importancia del Sol no era tal porque las nubes podían opacarlo y hasta borrar su presencia.

Según Kauffmann las reverencias, los ritos y las ofrendas se han oficiado y ofician a los Apus y a la Pachamama. Martínez (1983) con relación a los nombres de las montañas señala ~~-se~~ llaman *awkillu* (Huánuco), en otros *wamani* (Ayacucho), *apu* más al sur (Cuzco), y *machula, achachila* o *mallku* en diferentes regiones de Bolivia. A pesar de la diversidad en los nombres quechuas y aymaras, y las muchas manifestaciones locales de divinidades, cumplen similares propósitos y características siendo factible considerarlas como entidad única panandina" (Trad. Propia (Castro & Aldunate, 2003, p. 73).

Por lo tanto, la principal manifestación del Padre Espiritual del Agua son los Apus/Achachilas considerados dueños de animales domésticos y silvestres, referidos por algunos pobladores como ricos y pobres, ~~-l~~os primeros poseen gran cantidad de ganado silvestre, tal como por

ejemplo toros salvajes”[43]. A su vez estos Apus tienen jerarquía ~~al~~ modo como en los cabildos, donde hay un alcalde y regidores que lo obedecen y hacen cumplir los reglamentos”[44] (Kauffmann Doig, 2011c, p. 258). La montaña tiene ~~un~~ dominio especial sobre los animales silvestres (*salqa* en quechua), sus rebaños, y le sirve de la misma manera como lo hacen con el hombre los domesticados (*uywa* en quechua)” (Millones & Mayer, 2012, p. 25). Por su parte Flores Ochoa dice con relación al Ausengate

> las vicuñas son como las alpacas porque le dan lana, las tarukas son como las llamas, porque transportan las cargas […] el zorro es el equivalente silvestre del perro y ayuda al Apu en el cuidado de los rebaños y la conducción de las recuas de llamas. Los cóndores son gallinas y los pumas recuerdan a los gatos ((Millones & Mayer, 2012, p. 25) citando a Flores Ochoa 1977: 229-230)

El favor que la montaña puede prestar a los humanos es más directo, es un reservorio y administrador de plantas y animales. Según Victoria Castro (2003)

> Las deidades de las montañas tienen algunas o todas de las siguientes características: (1) en algunas regiones son considerados fundadores de linajes comunes, relacionados con la gente reciente y lejana ya fallecida; (2) a veces se clasifican de acuerdo a la altura de la colina; (3) sus atributos tienen un carácter local o regional, o ambos; (4) pueden cumplir con frecuencia una función especializada; y (5) que proporcionan los productos y valores que sustentan la vida humana. Son, pues, objeto de diversos ritos personales y cotidianos, también rituales de mar celebrados en ocasiones especiales (Métraux 1967; Bueschler 1971; Martínez 1976; Aldunate et al 1982). (Trad. Propia. (Castro & Aldunate, 2003, p. 73))

En el mundo andino actual el culto a las montañas es una práctica muy extendida porque se cree que ciertas divinidades habitan en las colinas. Las estructuras dedicadas a las deidades de la montaña, en el caso de no ser construidas dentro de las zonas de habitación, están generalmente ubicadas a la vista de las montañas o lugares relacionados con ellas. Es el caso de las confluencias críticas de los ríos o las desembocaduras de agua (Reinhard, 1987a, p. 35). El cronista Hernández de Príncipe, cuenta la adoración a la deidad del relámpago en la montaña Huantsan por parte de la población de Olleros constituida por colonos enviados por los Incas. Actualmente los habitantes de este pueblo hacen ofrendas al Huantsan en la zona de Castillo Pampa para pedir lluvia, protección y éxito en sus cultivos y rebaños; y al Huantsan Chico para que proteja el ganado y asegure la fertilidad de las mujeres (Reinhard, 1987a, pp.

[43] Amador Morán, 54 años, 1997; San Miguel de Ayamara, distrito Ucpoyo Huaytcora (Kauffmann Doig, 2011c, p. 258)

[44] Luis Llerena, Condesuyos, 1986 (Kauffmann Doig, 2011c, p. 258)

33, 41). Reinhard a partir de información hallada en textos de Duviols cita que la principal huaca de los Huaylas era Mataraju (antiguo nombre del Huascarán la montaña más alta del Perú), deidad adorada en la piedra de una montaña del mismo nombre. Por su parte T'unupa era asociada a la montaña *Illimani*, la más importante de la región de Titikaka. Siendo la ~~m~~montaña de la alta Cordillera Real, cerca de la ciudad de La Paz, que es considerada por los aymaras como uno de los más importantes *achachilas*, espíritus protectores, de su pueblo y de su tierra" (Van Den Berg, 1985, p. 64).

Según representaciones y hallazgos arqueológicos se ve como este dios-padre del Agua requería sacrificios humanos de niños y adolescentes en las cumbres nevadas, que eran llamados en tiempos del incario *capacocha*[45]*,* institución estudiada por Carlos Araníbar (1961) en su Tesis doctoral ~~L~~os sacrificios humanos entre los incas, a través de las crónicas de los siglos XI y XVII" (Universidad Nacional Mayor de San Marcos). Estas prácticas se llevaban a cabo ~~e~~n los picos de ciertas montañas, sobre todo en la parte sur del imperio, la región Kollasuyu, que son actualmente objeto de estudio por los arqueólogos andinos (Mostny 1957; Reinhard 1983a; Beorchia 1987; Ceruti 1997)" (Castro & Aldunate, 2003, p. 73). En la primera mitad del siglo XX subsistían ocasionalmente prácticas de sacrificios humanos, como el mentado caso del sacrificio de un niño cerca del lago Titicaca en la década de 1960, siendo su causa ~~u~~na prolongada sequía que azotó la región y ante ello los comuneros recordaron que en el pasado prácticas como la señalada podían ayudar a salir de la crisis y salvar así a la comunidad de perecer de hambre" (Kauffmann Doig, 2011c, p. 257), también hay informes en los cuales se realizó un pago de una persona *upa* o ~~e~~najenado mental". Los incas establecieron prácticas de sacrificio. Cabezas humanas cercenadas adornan el cuello de este Dios del Agua (Img.61) así como también en otras ocasiones las lleva en las manos.

[45] *capac* (superior, supremos, principal, señor) y *cocha* (recipiente mayor de agua (laguna o el mar).

Imagen 61. El Dios del Agua confundido con las cimas de las montañas o apus. Obsérvese las crestas de los cerros, en forma de aristas. El personaje porta cabezas decapitadas, que deben interpretarse en el marco de los sacrificios humanos que exigía (Cerámica escultórica Moche / Colección Figueroa, Chepén). Fuente: (Kauffmann Doig, 2011c, p. 278). Es de resaltar la cabeza del felino en el tocado y los caninos.

Según Kauffmann la energía sustentada por el Dios del Agua se halla en la grasa (*huira*), por eso algunos de los objetos rituales usados en las mesas rituales son untados con una capa de grasa animal, pareciendo estar permanentemente húmedos, así como también las porciones de grasa de llama derramadas en el suelo -el cuerpo de la Pachamama-. Para este Dios del Agua se realizan ofrendas llamadas ~~-a~~lcanzos" en los cerros y a la Pachamama son llamados ~~-de~~spachos" (región de Consesuyos). En esta región se excavaron placas de cerámica con representaciones polícromas, con motivos alusivos a los fenómenos atmosféricos como una especie de mensaje para la imploración de lluvias (Kauffmann Doig, 1992). La lluvia y el granizo son captados en su forma de gotas, mediante pequeños discos pintados (rojos-blancos), tal como se constata en la iconografía de Chucu y en escenas figuradas de queros (Kauffmann Doig, 1991, p. 5). Por su parte la ofrenda universal andino-prehispánica del *mullo* o conchas

marinas molidas, tanto como piezas completas del bivalvo *spondylus*, ostentaron evocación mágica relacionada con su procedencia marina: la Cochamama o madre de las aguas. Lo mismo el valor pluviomágico del *pututo* (trompeta de caracol marino) (Kauffmann Doig, 1991, p. 6)

La figura del Dios del Agua aparece en la iconografía de todas las etapas históricas de la civilización andina, adoptando variables de segundo orden" (Kauffmann Doig, 2011, p. 254), por ejemplo la Estela de Raimondi - Chavín, la deidad Ai-apaec - Moche, también en la puerta del sol en Tiwanaku, representación que no acusa los colmillos felínicos pero derrama lágrimas en forma de este animal que simbolizan la lluvia (Img. 62 y 63), así como también las gotas de agua en forma de argollas, círculos, figuras de plumas estilizadas con un punto en su centro, zigzag sucesivos que hacen referencia al mismo tiempo al rayo, al agua de las quebradas y los ríos, y tal vez a bandadas de aves, símbolos como el emblema de la cresta de ola, con sus variantes, entre ellas la forma de S del maní.

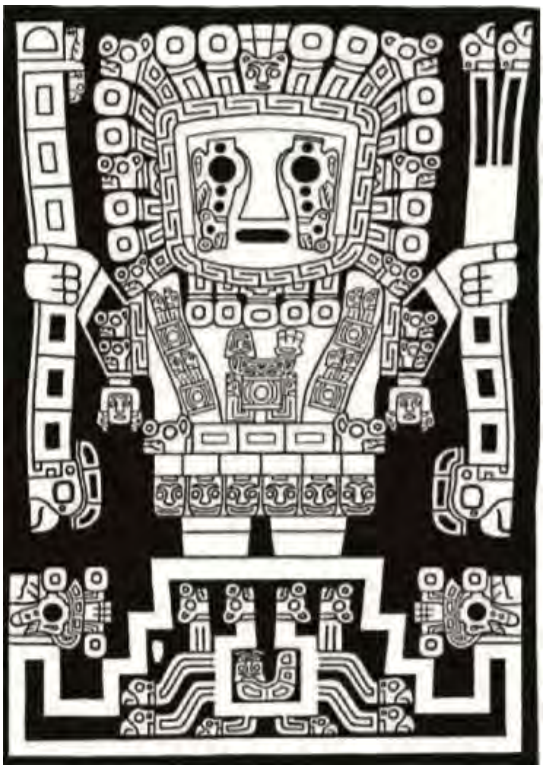


Imagen 62. El Dios del Agua en esta escena parado sobre la Diosa Tierra, representada en forma de un paisaje dotado de terrazas de cultivo. El personaje vierte lágrimas. Éstas aluden a la lluvia, sobre la que ejerce dominio

absoluto en su condición del Dios del Agua. Nótese cómo de la cabeza irradian testas de qhoas (felinos voladores, acólitos del Dios del Agua); así como también uno de los emblemas utilizadas para aludir al agua en forma de una pluma, que en cuya punta parece posarse una gota de agua (Escena central / Portada del Sol, Tiahuanaco)" Fuente. (Kauffmann Doig, 2011c, p. 279).

Imagen 63. Portada del Sol Tiwanaku. Rostro de la deidad-padre. Sus ojos tienen representaciones de felinos. Fuente: (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014-2015)

En la cuenca alta del río Loa (Chile) las montañas son conocidas como *mallku* (término aymara que reconoce la superioridad jerárquica y la reverencia de lo sagrado). Las montañas son consideradas sagradas por los pueblos indígenas y tienen diferentes niveles de significado:

> (1) los lugares míticos de origen (achachilas o "espíritus de los cerros") habitadas por los antepasados a la que cada pueblo cree que está vinculado; (2) los proveedores de la fertilidad y la riqueza; (3) altares ("tablas"); y (4) lugares de vivienda de las divinidades. Cada pueblo reconoce un promontorio como el más sagrado y cree que existe una fuerte conexión con él (Castro & Aldunate, 2003, p. 77)

Los habitantes de Toconce veneran el Cerro León (5771 m) (también Mallku Kulliri, Cerro León, Mallku Agua de León, y Puma Urko). Este cerro tiene propiedades beneficiosas como reunir la comunidad, recibe con frecuencia "pagos" y sacrificios para ganar su favor. Se considera masculino, el "más rico" de todos, ya que tiene las riquezas de los antiguos y es un muy buen

proveedor de la abundancia y el agua. Las colinas de Cupo se consideran femeninas. Así toda esta cadena de montañas "es un proveedor de Chuquicamata", en otras palabras, es la fuente de la riqueza de esta gigantesca mina de cobre, situado en la antigua colina femenina de Chukutukut'a Mallku (Berenguer et al 1984) en (Castro & Aldunate, 2003, p. 77).

Illapa – T‘unupa: Padre Espiritual del Relámpago, el Trueno, el Rayo y Señor del fenómeno atmosférico en su conjunto. Dios-padre del Agua

Se hace necesario para comprender la figura mítica del Qhoa, conocer las entidades relacionadas en el marco de la filosofía andina, dos de ellas son los Padres Espirituales Illapa y T‘unupa[46], manifestaciones del tan nombrado Dios del Clima descrito por Kauffmann (2011b) y analizado también por Reinhard (1987b). Este Padre Espiritual del Clima, surgió probablemente como una entidad generalizada por los esfuerzos del Estado Inca de reunir a diversas deidades regionales del tipo clima - montaña en un concepto unificado que para el caso de la lengua quechua era Illapa y de la Aymara T‘unupa (con origen de culto en Tiwanaku). En este sentido, Illapa fue una deidad generalizada del estado que contribuyó a incorporar deidades de clima locales y regionales en el sistema religioso (y por lo tanto, económico y político) Inca (Reinhard, 1987a, p. 31) mientras que Thunupa bajo la religión del *Tawantinsuyu* fue absorbido en el alero de Wirajocha y luego de Inti. Ponce dirá: Tunupa primitivamente sería el dios del rayo en la altiplanicie boliviana prehispánica, con ulterioridad subordinado a Wirajocha con la conquista inkaica en calidad de sirviente o ayudante” (Ponce Sangines, 1969, p. 55), relacionado muy de cerca por sus propiedades climáticas a Illapa y así los nombres de Illapa/Thunupa eran a veces usados indistintamente (Reinhard, 1983, p. 36). Según Kauffmann ni viracocha, ni el sol, no Pachacámac, recibían el grado de atención cultista generalizado tributado a Illapa” (Kauffmann Doig, 1991, p. 2). También lo consideró así Rodrigo Hernández Príncipe en 1622, quien perseguía cultos locales, dejándolo registrado en sus escritos de extirpación de idolatrías

[46] Parece que la palabra Illapa es de origen quechua, pero también se comparte con los aymara quienes según Van Den Berg (1985) reconocen *Illapu* como trueno”, es el antiguo y temido dios del trueno que tiene tres manifestaciones: el estruendo, el relámpago y el rayo. Desde comienzos de la cristianización Illapu ha sido identificado por los aymaras con el apóstol Santiago Mayor”. También dirá de la expresión *Illapu ajata* (*atravesado por el trueno*) nombre que se da a un lugar donde ha caído el rayo. Tal lugar es considerado como sagrado y se presentan ofrendas en él para apaciguar el espíritu del trueno (illapu), una de cuyas manifestaciones es el rayo” (Van Den Berg, 1985, p. 64). Mientras que para los Aymara Thunupa (T´unupa) es un creador del mundo”, o profeta y hechicero” que surge del lago Titicaca. Confundido en la actualidad con Viracocha para los Aymaras del Lago Titicaca. (Reinhard, 1987b, p. 36)

(Hernández Príncipe, 1923). Illapa era también guaca general (adoratorio) de todos los indios del Perú, ofreciéndosele en el Cuzco (corte y metrópoli) sacrificios de niños como al sol.

En la figura tutelar *Illapa – Thunupa*, se sintetizan y relacionan como entidad emergente en el Padre Espiritual del Clima, los fenómenos atmosféricos: trueno, rayo, relámpago, lluvia[47]. En este sentido Garcilaso afirma que al relámpago, al trueno y al rayo —.. a todos tres en junto llamaron Illapa" (Garcilaso de la Vega, 1991). Según Pedro Cieza de León (1518 – 1554): -illa, que quiere decir -cuerpo del que fue bueno en la vida"; o en otro entendimiento illapa significa trueno o relámpago: y así llaman los indios a los tiros de artillería illapa por el estruendo que hace" (Cieza de León, 2005). Según Cobo, en su *Historia del Nuevo Mundo*, *Illapa*, era el más difundido de las deidades y seguía después del sol en importancia: -el Trueno, á quien en autoridad y honra daban el segundo lugar después del Sol" (Cobo, 1890a, p. 327), también refiere que controlaba la lluvia, el granizo, la tempestad, los relámpagos, la nieve, el trueno. Las ofrendas a *Illapa* en épocas de sequía se hacían en lugares altos y por lo tanto este Padre Espiritual del Clima residía en las montañas. Así lo narra Cobo en el *CAPÍTULO VII De la adoración que hadan al Trueno, á la Mar y á la Tierra*:

> Buscando estos indios, conforme al presupuesto arriba dicho, la causa segunda del agua que cae del cielo, tuvieron por opinión común que lo era del Trueno, y que él tenía á su cargo el proveer della cuando le parecía. Después del Viracocha y del Sol daban á este su dios el tercer lugar en veneración. Imaginaron que era un hombre que estaba en el cielo formado de estrellas, con una maza en la mano izquierda y una honda en la derecha, vestido de lucidas ropas, las cuales daban aquel resplandor del relámpago cuando se revolvía para tirar la honda; y que el estallido della causaba los truenos, los cuales daba cuando quería que cayese ei agua. Decían más, que por medio del cielo atravesaba un río muy grande, el cual señalaban ser aquella cinta blanca que vemos desde acá abajo, llamada Vía láctea; sobre lo cual fingían un mundo de disparates que serían largos de contar. Deste río, pues, tenían creído tomaba el agua que derramaba sobre la tierra. Como atribuían al Trueno la potestad de llover y granizar con todo lo demás que toca á las nubes y región del aire, donde se fraguan estos mixtos imperfectos, así debajo del nombre de Trueno, ó como adherentes á él, adoraban al Rayo, al Relámpago, al Arco del cielo, las lluvias, el Granizo, y hasta las tempestades, torbellinos, y remolinos de vientos. Llamaban al

[47] Rayo: -***Q'ixu q'ixu***. El rayo es una de las tres manifestaciones del espíritu del trueno (illapu*). Los lugares, donde ha caído el rayo, son considerados como peligrosos y se presentan ofrendas en ellos para aplacar el enojo del espíritu del trueno (La Barre, 1948:201; Girault, 1972:109)". (Van Den Berg, 1985, p. 166). ***Qhunti*** —estruendo". -El estruendo es una de las tres manifestaciones de la divinidad del trueno (illapu*) (Girault, 1972: 109)" (Van Den Berg, 1985, p. 165).

> Trueno con tres nombres: el primero y principal era Cliuquilla, que significa resplandor de oro; el segundo Catuilla, y el tercero Intiillapa. De cada nombre destos hicieron una estatua de mantas de la misma forma que las del Sol, porque decían que el Trueno tenía hijo y hermano, y para esto daban razones como á cada uno le parecía. Estaban colocadas estas estatuas en el templo del Sol, cada una en su altar, y en las fiestas principales las ponían todas tres cerca del Viracocha junto á las del Sol. A cada una por sí se le dio chácara, ganado y servicio de Mamaconas, ministros y sacerdotes, que en su nombre hiciesen sacrificio al Viracocha, cuando lo hacían al Sol y al Inca. Tenía también el Trueno templo aparte en el barrio de Totocacha, en el cual estaba una estatua suya de oro en unas andas de lo mismo, que hizo el Inca Pachacütic en honor del Trueno, y la llamó Intiillapa; á la cual tomó por hermano, y mientras vivió la trajo consigo en la guerra. Fué tenido este ídolo en gran veneración y servido con grande majestad y aparato. Como este dios era general, tenía en todas partes imágenes y Guacas y adoratorios; y cuando en una parte se anticipaban las lluvias y venían primero que en otras, tenían luego por más acepta la Guaca de aquel pueblo. Cuando faltaba el agua ó empezaba á helar temprano, echaban suerte los agoreros, y determinado el sacrificio que se había de hacer al Trueno, luego contribuía todo el pueblo, cada uno con su parte, conforme á la cantidad que se repartía; y entregado á sus sacerdotes y ministros, ellos lo dividían entre sí, iban cada uno por su parte á la puna y páramo, a lo más alto que hallaban, y allí lo ofrecían y sacrificaban, diciendo ciertas palabras á propósito de lo que se pretendía alcanzar; lo cual hecho, se volvían y decían al pueblo lo que el Trueno les había respondido, así en lo que tocaba á su determinación y lo que haría en lo que se le había pedido, como la causa por qué estaba enojado, y si quedaba contento con aquel sacrificio ó quería que le ofreciesen más; á lo cual se daba entero crédito y al punto se ponía por obra. Pasaban en esto gran suma de borracheras y bailes de día y de noche, y otras ceremonias y supersticiones. Usaban, cuando paría alguna mujer en el campo en día que tronaba, ofrecer al Trueno el hijo que nacía; el cual, después de crecido, quedaba dedicado por sacerdote suyo. Desta idolatría se originaron muchas Guacas y adoratorios; porque es así, que si alguna cosa se descubría con el agua cuando llovía, que fuese diferente de las otras de su género, como piedra ó metal, tenían por averiguado que se la enviaba el Trueno para que la adorasen. (Cobo, 1890a, pp. 331 – 333)

Mientras que Inca Garcilaso de la Vega (1539 – 1616) en su descripción del Templo de Coricancha en el Cuzco, no le daba el estatus de deidad superior sino como ‐criado del sol”, extensión del culto al dios Inti que en su trinidad era similar según Garcilaso a la religión cristiana:

> El otro aposento, junto al de las estrellas, era dedicado al relámpago, trueno y rayo. Estas tres cosas nombraban y comprendían debajo de este nombre Illapa, y con el verbo que le juntaban distinguían las significaciones del nombre, que diciendo ¿viste la illapa? entendían por el relámpago; si decían ¿oíste la illapa?, entendían por el trueno; y cuando decían la illapa cayó en tal parte, o hizo tal daño, entendían por el rayo. No los adoraron por dioses, más de respetarlos por criados del Sol. Lo mismo sintieron de ellos que la gentilidad antigua sintió del rayo, que lo tuvo por instrumento y armas de su dios Júpiter. Por lo cual los Incas dieron aposento al relámpago, trueno y rayo en la casa del Sol, como a criados suyos, y estaba todo él guarnecido de oro. No dieron estatua ni pintura al trueno, relámpago y rayo, porque, no pudiendo retratarlos al natural (que siempre lo procuraban en toda cosa de imágenes), los respetaban con el nombre Illapa, cuya trina significación no han alcanzado hasta ahora los historiadores españoles, que ellos hubieran hecho de él un dios trino y uno y dándoselo a los indios, asemejando su idolatría a nuestra santa religión; que en otras cosas de menos apariencia y color han hecho trinidades componiendo nuevos nombres en el lenguaje, no habiéndolas imaginado los indios. Yo escribo, como otras veces he dicho, lo que mamé en la leche y vi y oí a mis mayores. Y acerca del trueno queda atrás dicho lo que más tuvieron (Garcilaso de la Vega, 1991).

Debido a su culto extendido, Illapa tenía nombres regionales como: Yaro, Libiac, Catequil, Pariacaca, Chuquilla. Así Libiac es el ~~n~~ombre del rayo en la zona central y sur del Perú, en el *Collasuyu*, recibió el nombre de Illapa, que fue subsumido en la versión andina de San Santiago, durante la época colonial (…) era muy poderosa la figura Santiago-Illapa como forma simbólica constitutiva del mundo social andino" (Castro, 2009, p. 383). También de Catequil, se tienen registros que era adorado en la Cordillera Blanca (Perú) provincia de Conchucos, más al norte en la provincia de Huamachuco en una estatua de piedra, y en una montaña al Este de Lima. En su potestad estaba proteger las cosechas, el ganado y los niños, era responsable de la fertilidad y también era un dios ~~c~~reador" ya que – según narraciones locales- la gente de la región salió de un hueco cavado por él en una montaña cerca de Santa (costa del Perú) ((Reinhard, 1987a, p. 32) citando a: Agustinos 1918:21-22).

Por su parte Thunupa según Pacheco es un ~~h~~éroe cultural muy conocido en el altiplano boliviano, es el gran guerrero y el mítico barquero; encarna la expedición, la empresa, la virilidad" (Pacheco, 2011, p. 14). Ponce (1969) citando a La Barre dice: ~~S~~i los Aymara alguna vez poseyeron algo que representara a un dios supremo, este fue indudablemente T´unupa, dios del trueno y del rayo, quien todavía es muy temido en el altiplano. Otro nombre para el rayo o el trueno es Illapu" (Trad. Lehnert, 1993, p. 158). Según Kauffmann ~~T~~unapa" (*Taguapaca*) era

asumido como -instructor de gente", mezclándose en la versión de los cronistas con Viracocha –probablemente tenían como antecedente lo que habían realizado los Inca- ya que en una oración transcrita por Cristóbal de Molina (c. 1573) se encuentra —nada menos que en la -primera oración al Hacedor- se presuma a Viracocha (-el Hacedor"), radicando -en los truenos o en los nublados de las tempestades" que como sabemos es jurisdicción propia de Illapa, como también de Qoa". (Kauffmann Doig, 1991, p. 3).

Otra significación de la palabra *Illapa* en lengua Aymara: -Padre de las Illas" (Pacheco, 2011, p. 14) reúne un elemento fundamental en la práctica religiosa andina siendo las illas:

> amuletos de formas humanas y de animales, hechos de piedra o de metal, que tiene por objetivo favorecer la procreación de los animales domésticos, proteger y conservar los bienes materiales y conseguir abundancia de productos agrícolas. Las illas más comunes que simbolizan la fecundidad de los animales son: una pareja de carneros, una oveja con su cría, una pareja de llamas y una yunta de bueyes. La cosecha abundante se simboliza por un hombre arando con su yunta de bueyes. Monedas antiguas, a veces, también son llamadas illas y simbolizan riqueza; asimismo, piedras bezoares de carneros y camélidos que son consideradas como -espíritus" de los animales. La palabra illa se usa también para esos mismos espíritus. (Van Den Berg, 1985)

Esta relación es muy importante ya que las Illas son la representación de humanos y animales a través de las cuales se solicita a los Apu/Achachila lo necesitado por el oferente, en la época actual también se ponen estos objetos a los pies de los Santos católicos con la idea de que sean cumplidos los deseos de los creyentes (Img.64).

Imagen 64. Virgen con *illas* de animales a sus pies. Iglesia de Tomarapi. Parque Nacional Sajama (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014-2015)

De Illapa-Tʻunupaa Tata Santiago

Imagen 65. Tata Santiago del Poblado de Toconce (Chile) montado en su caballo visita en Ayquina a la Virgen del mismo nombre en su fiesta anual. (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014 - 2015)

Después de la llegada de los españoles a América en el siglo XVI, la labor de los religiosos, evangelizadores y doctrineros, se concentró en la evangelización además de los fines económicos, ya que laicos y religiosos buscaban apropiarse de terrenos encomendados a las *wakas* o los ídolos como forma de obtener oro o plata. La idea era convertir a los paganos e idólatras indígenas a la fé católica, eso incluía acabar con los cultos propios de lo andino, atacando las principales –consideradas por ellos- deidades o ídolos, incluyendo los Padres Espirituales Illapa/T'unupa, Apus/Achachilas, *wakas*, *apachetas*. Los indígenas después de varios años de evangelización seguían creyendo en sus fuerzas espirituales, esto llevó a los doctrineros a realizar las campañas de extirpación de idolatrías:

> El siglo XVII en el virreinato del Perú, es la centuria en que los religiosos y los administradores trabajan incansablemente por imponer una cultura oficial cristiana, reproduciendo de algún modo la conducta ortodoxa de represión e intolerancia de la Contrarreforma europea. Un español debía "restituir" lo usurpado, respetar el dogma religioso, practicar la liturgia católica, fundar capellanías y amar al prójimo para morir como buen cristiano. En cambio para un indígena ser cristiano significaba renuncias a sus dioses, sus mitos, sus costumbres y su propia moral. (Castro, 2009, p. 55)

En este tiempo la religiosidad andina se vio fuertemente atacada, después de la violenta represión del Taqui Onkoy a mediados del siglo anterior y las tácticas de encomenderos y párrocos. Las campañas de extirpación del siglo XVII se suelen dividir en tres etapas: Francisco de Ávila (1609 – 1619); Gonzalo de Ocampo (1625 - 1626); y la última del Arzobispo Pedro de Villagomez (1641 – 1671).

En la Relación de 1619, donde se evalúa la primera campaña de extirpación de idolatrías se decía que los elementos más importantes del culto indígena eran:

a) La adoración a las huacas;
b) Las fiestas y ceremonias para celebrarlos;
c) Los maestros de idólatras y sacerdotes

Preocupándose los visitadores de tres aspectos: "quemar las huacas, prohibir las fiestas y apresar los sacerdotes indígenas" (Castro, 2009, p. 62). Así en el edicto contra la Idolatría de José Arriaga se encontraban cosas como la siguiente:

> de aquí en adelante ningún indio ni india se llamará con el nombre de las huacas y el rayo (…) y al que su hijo pusiere alguno de estos nombres le serán dados cien azotes por las calles (…) y a los que hasta aquí se han llamado con algunos de los dichos nombres se los

quiten y acomoden a llamarse con otros sobrenombres de los españoles o de santos. (Castro, 2009, p. 72) citando a Arriaga (1621) 1968:275.

Es así como los doctrineros cazan ídolos y dioses andinos en búsqueda de erradicar la idolatría en los Andes. Se imponían penas a ~~h~~echiceros" o ~~l~~íderes de los cultos", encargados de oficiar los ritos. Además los visitadores debían conocer a fondo la lengua vernácula con la idea de no fallar en la interpretación de la fe en la traducción a la lengua madre de los pueblos indígenas de los Andes. A pesar de esto, el culto andino pervivió y se preservaron tradiciones en los ayllus, ocultando sus creencias en objetos cotidianos, poco extraños (en contraposición a las *wakas*), y a través de sincretismos como el de Illapa/T'unupa en la figura de San Santiago (Img 64)[48], o en las fiestas cristianas aprovechadas para celebrar los rituales y adoraciones propias.

---

[48] ¿Quién fue este Jacob, Yacobo, Yiago, James, Jaime o Santiago histórico? Jacobo finalmente el ~~m~~ayor" y ~~d~~e Zebedeo", es el más conocido y venerado mundialmente aunque no dejó ningún testimonio escrito. Pertenece a los discípulos de Jesús de primera hora, junto con su hermano Juan (Biblia, 94, San Mateo 1,19 y San Lucas 5, 10). El de Zebedeo lleva el nombre del patriarca Jacob, mientras los evangelios anacrónicamente ya le atribuyen la santidad llamándolo ~~S~~ant Yago". Él y su hermano Juan gozan el privilegio de participar en los momentos más íntimos y críticos de la vida de Jesús en el jardín de Getsemaní y en el cerro de iluminación (Biblia, 94: San Mateo, 17, 1-13). Los dos nunca aparecen solos, sino siempre como hermanos y, por su carácter violento, fueron calificados por Jesús de ~~B~~oanerges, hijos del trueno" (Biblia, 4: San Marcos 3, 17). Cuando Jesús y sus discípulos buscan alojamiento y no son recibidos por los samaritanos, sugieren: ~~¿~~Quieres que baje fuego del cielo y que acabe con ellos? Pero Jesús volvió y los reprendió." (Biblia, 94: San Lucas 9, 54). Una mezcla entre entusiasmo y fanatismo, devoción apasionada e impetuosidad forma parte del carácter de Santiago desde ese entonces, es decir, desde el origen de su historia. (Brunn, 2009, p. 9). Los levantamientos de los reyes cristianos contra la ocupación árabe alternaron con fases de pacífica y fructuosa convivencia durante más de 700 años. Una batalla célebre de la reconquista española tuvo lugar el 23 de mayo 844 en el ~~C~~ampo de la Matanza", cerca de Clavijo/Rioja. En ella por primera vez interviene el poderoso Santiago ecuestre y matador, el primer relato escrito de la aparición en Clavijo aparece casi 300 años después. La leyenda fue narrada en 1243 por el arzobispo Rodrigo Jiménez de Rada: al levantarse contra el capitán musulmán Abd-er-Rahmán II, Ramiro I se habría visto rodeado por tropas superiores en cantidad. Después de soñar con Santiago, Rodrigo y sus combatientes, en presencia de Santiago montado en un corcel blanco, habría vencido a los ocupantes (CABRILLANA, 99, 74). De esta le seguirán varias apariciones (1064, 1096, 1212, 1469). Santiago será el referente moral guerrero ligado a una situación social definida por la nobleza o la hidalguía y, a partir del siglo XII, a la orden militar de Santiago de la Espada. Por ejemplo, en el siglo XIII, en la provincia sureña de Jaén, los militantes de la cofradía de

Kauffmann plantea que a partir de la Conquista la imagen de Santiago Apóstol, fue usada para representar al dios Illapa, ilustrado también como un personaje que montado sobre un cuadrúpedo se desplaza por los aires, retomando a su vez características del Qhoa (Kauffmann Doig, 1991, p. 2). En consonancia con esto Martín de Murúa en su *Historia General del Perú* relata: –También le llaman Santiago al rayo, por causa de haber visto en la conquista del Cuzco al bienaventurado apóstol Santiago, patrón de nuestra España, pelear contra los indios, y a favor de los españoles, con espada de fuego, que despedía de sí muchos rayos (…)" (De Murua, 1987, Capítulo XXVIII) (Img.66).

Imagen 66. El apóstol Santiago en la defensa de Santiago de la Nueva Extremadura. Fuente: (De Ovalle, 1888).

En la imagen de Santiago Matamoros traída por los españoles se sincretizan las características de Illapa y a su vez, con el tiempo, se irá transformando cada vez más en una representación andina:

Santiago de los Caballeros salían diariamente al campo para proteger el trabajo de los agricultores y ganaderos de los ataques musulmanes (GARRIDO AGUILERA, 87). (Brunn, 2009, p. 10)

> la espada como rayo, el ruido de los cascos como trueno, y cuando el ganado lo acompaña se muestra como proveedor responsable de la conservación y procreación del ganado, a veces incluyendo la fertilidad en general. Dios Illapa se refugió bajo la figura del apóstol Santiago en el primer siglo después de la Conquista y quedó en su sombra hasta hoy en día pero su representación como patrono del ganado sólo surge a fines del siglo XVII.
>
> La reciprocidad entre la deidad andina y el hombre le permite negociar, a pesar del desnivel entre las dos partes. El peso del pecado original disminuye, pero, al mismo tiempo, la vulnerabilidad del hombre y el temor a la venganza por parte de la naturaleza cobra fuerza. Esto se expresa con claridad en los cultos contemporáneos a Santiago-Illapa, que siempre tienen una connotación de temor que es atenuado con ofrendas y ~~p~~agos". La subalternidad ideada por los españoles católicos no llega a ser comprendida en una cosmovisión que vive la reciprocidad también en lo metafísico. Sin embrago, la humildad y el respeto, que no hay que confundir con subalternidad, valores, de los cuales hablan todos los rituales andinos, tienen una base sólida en las sociedades circumtiticaca, y en el momento en que la represión religiosa disminuye, se despliegan con brillo y alegría.
>
> El paradigma ha cambiado: el rostro del santo, un crucifijo, un ángel y llamitas rodean la pequeña escultura de Santiago ecuestre. El vencido no aparece en ninguna parte. En su lugar hay una típica ofrenda andina delante del retablo, con feto de llama disecado, lana de alpaca de color, caramelos e inciensos, los típicos insumos para un culto a las deidades naturales. Altares contemporáneos como éste combinan la imagen de Santiago ecuestre católico con un Illapa integrado, patrón del ganado y de la fertilidad. (Brunn, 2009, p. 4).

La imagen de San Santiago en el marco de la cosmovisión andina, absorbe la representación clásica de Santiago Matamoros, transformando la representación del moro que se encuentra caído bajo las patas del caballo en: inca, indio, moro-indio; y finalmente desapareciéndolo en algunas de las imágenes. Ahí, el concepto cíclico de interdependencia mutua hace que el vencido por Santiago como construcción vertical, autoritaria, totalitaria y excluyente, se vuelque hacia el concepto de complementariedad y entonces ahí ~~a~~dquiere importancia en la proporción inversa: cuánto más Santiago se acerca al dios andino del rayo e Illapa, el protagonista del culto, el hombre mismo, se comunica con él en forma recíproca, recibiendo y ofrendando, los dos siendo parte de una naturaleza cuyas fuerzas se encuentran dentro y fuera del ser humano, siempre buscando un equilibrio" (Brunn, 2009, p. 4). En este mismo sentido la mezcla dada en la imaginería tiene su correlato en los rituales llevados a cabo en torno a la figura del Tata Santiago, como se puede ver en la vivencia de principios del siglo XX:

> En muchos casos hay una mezcla singular de nociones antiguas con cristinas. Así, en Tiahuanaco, nos informaron que, cuando el rayo cae sobre una casa, la abandonan durante el día y noche siguiente, porque creen que Santiago ha tropezado o errado. /pie de pág. 113[49]. Las puertas las cubren o pintan de negro. Al día siguiente dan de comer a doce muchachos, personificando a los doce apóstoles. Una vez pasada la comida, estos muchachos vuelven *sin mirar para atrás*; si vuelven a mirar, le caerá a uno de ellos el rayo dentro de poco. Después de su partida, el dueño de la casa y su esposa vuelven acompañados de un prestidigitador o médico, quien después de juntarles las manos, les cubre la cabeza con un poncho negro y reza una oración a ―Pachacamac" (tengo dudas sobre esta palabra), a favor de la seguridad de la casa. A esta oración el adivino contesta en tono de voz cambiado, explicando la caída del rayo como un error que nunca volverá a acontecer. (Bandelier, 1914, pp. 216–217)

Es tan importante este santo para el mundo andino que un médico Kallawaya refiere

> el tata Santiago es el más importante, el más poderoso de todos los santos. Es el gran protector de los callawayas. A él pertenecen el rayo y el relámpago. Nunca preparo una curación sin (figura de) Santiago (veáse cap 11). A él primero ofrezco la ch'alla. De modo especial le doy honor en su fiesta. Siempre lo llevo en mis viajes de curación. Creo que santa Bárbara es su hermana. (C-103) (Rösing, 1993, p. 81).

Los médicos kallawaya manejan para sus mesas rituales los llamados *chiuchi recado*, pequeñas figurillas de estaño que reproducen siluetas de diferentes elementos: animales, humanos, astros, objetos cotidianos. Uno de ellos es un jinete identificado como Santiago Apóstol, con el poder – según ellos- de alejar los peligros, en particular del rayo. En Cuzco estas figuras son llamadas ‗recados'. Parecidos a estos son los ‗misterios', pequeños cuadros de azúcar endurecida con cal que llevan grabadas diferentes figuras, dependiendo del propósito de la mesa ritual. En ellos hay algunos que son representaciones de Santiago el Mayor quien –según los creyentes- ―ofrece protección contra todos los peligros del rayo, tanto para los seres humanos como para el ganado, los campos y las casas" (Gallardo, Castro, & Miranda, 1990a, p. 35).

De gran relevancia son también las fiestas anuales de San Santiago cada 25 de Julio, llevadas a cabo en la actualidad en distintos lugares de los Andes centrales y centro-sur. Con un fervor creciente los creyentes bailan, cantan, toman alcohol, *piccan* coca, oran en su nombre (Img.67):

[49] El nombre de pila ―Santiago" tan común en México y Nuevo México, rara vez se encuentra en Bolivia, entre los indios, mientras que el de Diego es muy frecuente. Véase Arriago: ―*Extirpación*, pág 33: Idem: *Constituciones que dexa el visitador en los pueblos*, pág, 130 (p. 366)

En el mes de julio tenemos la fiesta del 25, del San Santiago, son dos días, comienza el 24 y el 25 después de su Boda[50] se termina. El primer día se hace el Alba, que es una oración de la mañana y después de eso se saca a la plaza el chocolate que siempre lo hace el alférez o la comunidad para todos los presentes y con eso termina la mañana. En la tarde como a las cuatro o cinco se viene a la Cera, que consiste en velas, flores, productos de aquí como la papa o la oca, el pan, esos son los productos que la gente lleva al santo. La Cera se celebra con los músicos en la casa del alférez o en la casa de la comunidad cuando no hay alférez. Después de la fiesta la gente lleva las cosas a la iglesia. Ahí están los músicos y ellos van adelante con la música y se van haciendo oraciones por el camino. San Santiago es importante porque él es el que trabaja con la lluvia y con el rayo, él nos envía la lluvia. Siempre le pedimos lluvia, es una costumbre, a veces le ponemos algodón, esas son las nubes, para que él las traiga y llegue la lluvia. Esto se hace en febrero, cuando uno se da cuenta de que ya no va a llover. Antes se hacía la súplica de la lluvia y si no llovía se le ponía en la iglesia y ahí se iba a rezar todas las noches, a venerarle a él, a rogarle para que sea el intercesor, eso hacía la gente antes. (Miranda Bown, 1998, pp. 72–73)

[50] Boda, que es un almuerzo que da el alférez para todos, lo primero que se sirve es cazuela, dos platos, uno con arroz y otro con fideos, pisangalla, que son unas flores que se ponen, cabritas le dicen también, pan, chicha de maíz, vino, bebidas. Después viene la pataska, o asado con arroz. Tiene que ser harta chicha, que está continuamente pasando, la gente prefiere más la chicha que el vino, sobre todo la mujer. (Miranda Bown, 1998, p. 73)

Imagen 67. Santiago y Santiago Aurora. En la fotografía de abajo se ven claramente las ofrendas. Para este caso el dinero se ve puesto en las patas delanteras del caballo. Santiago de Río Grande Región de Antofagasta Chile. Fiesta de San Santiago 25 de Julio/2014. (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014-2015)

La importancia de San Santiago era tal que se pueden encontrar representaciones del Santo en el arte rupestre ubicado en la cuenca del Río Salado (Chile), estas imágenes son de clara manufactura posthispánica, en ellas se retratan formas humanas montadas a caballo interpretadas por los investigadores como probables representaciones del Santo (Gallardo et al., 1990a).

El mito de Qhoa en las regiones altoandinas cristianizadas, pero que conservan sus tradiciones prehispánicas sigue vigente a través de los rituales con Titi/Usqullu como lo veremos más adelante y la figura de Santiago Matamoros que pasó de Santiago Mataindios a ser considerado en la actualidad: Tata Santiago (Img.68).

Imagen 68. —EDios del Agua fue suplantado durante el proceso de evangelización por el Apóstol Santiago. Los mitos españoles lo concebían montado sobre su caballo y desplazándose por entre las nubes; esto es, al igual que los emisarios del Dios del Agua conocidos con el nombre de qhoas, oscollos, etc., que todavía son recordados en mitos vigentes" Fuente: (Kauffmann Doig, 2011b, p. 291).

7. HACER LA COSTUMBRE: TRADICIONES CON TITI/USQULLU

> Después hay que pillar los Llamos hay que amarrar entonces hay que cantar pa´l *awatiri* en la noche velan, manecen!, así brindando a los cerros, a la tierra, a los pastores. Antiguamente la gente ese adoraban, tonces hay que cantar: *awatiri mallku, awatiri* (…), es de todo color son, en aymara se canta…
>
> Cecilia Calisayo Calle. Pastora
> Surire Camino hacia Mulluri
> Trabajo de Campo 2015

Las especies de felinos *Leopardus jacobita* y *Leopardus colocolo* como se ha visto en capítulos anteriores se encuentran inmersas en un marco andino de significación altamente complejo, teniendo su protagonismo en el mito del Qhoa, el que a su vez está inmerso en creencias a deidades superiores como el mentado Dios del Agua o Padre Espiritual del Agua. Estos felinos que residen en el Altiplano, son según las comunidades indígenas, mensajeros de los Apus/Achachilas, intermediarios entre el ser humano y las divinidades encargados fundamentalmente de la fertilidad ya sea del ganado o de la *chacra* y de manera contemporánea del dinero. También son intermediarias con el Dios católico –según las creencias de algunas personas andinas- ~~c~~uando p.ej. Vicente le pide al osqollo, el gato montés, un animal sagrado, que interceda ante Dios por nuestras necesidades (cf. versos 56-58, oración 1)" (Rösing, 1995a, p. 160).

La piel de los felinos ha sido usada en la ritualidad andina a lo largo de milenios, como es comprobado por el registro arqueológico, la ~~C~~huspa para alucinógenos de cabeza de felino" encontrada en el Norte de Chile (Toconce) y que reposa en el Museo Nacional de Historia Natural, Chile, de la cual no se conoce la especie ni la datación (Img. 69).

Imagen 69. Bolsa para enteógenos con cabeza de felino. No se conoce la especie ni la datación. ―Muy probablemente de los períodos tardíos prehispánicos, ca. 850 a 1530 d.c" (Comunicación personal Castro V.). Colección Museo Nacional de Historia Natural de Chile. Sección Antropología. Sitio Toconce (Río Loa). Tipo de sitio: Cementerio. Colección Guillermo Künsemüler (1959). No 14927.

El uso de pieles de felinos por parte de las comunidades indígenas continúa dándose en el presente, en este capítulo se expondrán los principales usos rituales del Titi/Usqullu, tanto a nivel discursivo (oraciones) como físico (uso de pieles). En algunos rituales el Titi/Usqullu es sólo nombrado sin necesidad de que exista un elemento físico de su cuerpo. Es importante develar que en el marco de la filosofía andina estos animales se encuentran ―vivos" a nivel espiritual.

Discursos ceremoniales con Titi/Usqullu

Se cree en la actualidad que el Titi/Usqullu da permiso para realizar actos rituales, por ejemplo el manejo o relación con la sagrada hoja de coca:

> Valerio no puede manejar la coca en gestos rituales sin haberse preparado, siempre debe buscar primero el permiso, la legitimación, la licencia. Esto debe hacerse antes de cada gran ritual. Cada vez debe solicitar de nuevo la legitimación, el permiso de actuar, antes de cada ritual, de Uchumachi, y también del espíritu de los nacimientos gemelos, del rayo, del oscollo (gato salvaje, muchas veces llamado ~~g~~ato de los lugares sagrados"), de los cerros sagrados, de la parafernalia ritual, que posteriormente Valerio sacaría de su escondite (por ejemplo la concha marina), y de todos los demás sabios del mundo que han recibido la vocación para manejar ritualmente la coca (Rösing, 1996, p. 32)

Para los médicos kallawaya el Titi/Usqullu es considerado el gato de los lugares sagrados (Img. 70), con la siguiente narración se afianza el paralelo del dios/padre espiritual del Agua con San Santiago, siendo los acólitos o mensajeros los gatos silvestres altiplánicos, a su vez se relata de nuevo la naturaleza contradictoria de este ser espiritual, así como los usos adaptados a otros contextos culturales como el caso de las actividades de contrabando.

CUADRO

Oscollo, titi misi

El gato de los lugares sagrados

(Marcos Apaza)

El oscollo, el gato montés, es el gato de los lugares sagrados. El gato montés ha sido mandado para los lugares sagrados, para el Señor Santiago. Cuando lo honramos, entonces es bueno. Cuando no lo honramos, no. Entonces (nos) enferma. Muy bien devora la gente. "¿Qué será?", dicen algunos. "Has sido embrujado por una mano humana". –"(Pero) es el gato montés", resulta entonces. Por una parte es algo diabólico, por otra parte es algo bueno, así más o menos. Tiene los dos lados. El (gato montés) está en posesión del oro y está en posesión del alimento (T-6). El oscollo trae suerte, es una cosa excelente. Hay que vigilarlo y tratarlo bien, hay que prepararle algo con incienso, con claveles, hay que ofrecerle una ch´alla y colocar dinero a su lado. "No me vas a enfermar, en ninguna parte deja escaparse el dinero", (así reza). El oscollo pertenece al bien y al mal. Para estos dos lados de su ser le ofrecemos la cha´lla con vino. "¿Quién puede ser su machu?" Para el oscollo siempre hay un señor, un lugar sagrado. Es un gato silvestre. Cuando se hace la ch'alla para ese lugar sagrado, entonces pronto le va lindo a uno, ¡carajo!. Cuando llevamos algún artículo de contrabando, hacemos la ch´alla para el oscollo. Viene el carabinero, ya nos ha pescado, pero (cuando hemos ofrecido su ch'alla al oscollo) ya hará algo (favorable para nosotros). Y con esto el problema será solucionado. (T-32). (Rösing, 1992, pp. 244–245)

Imagen 70. Cuadro Oscollo, titi misi. El gato de los lugares sagrados. Fuente: (Rösing, 1995b)

Rösing (1995) relata la curación ritual guida por el *yachaj* (el que sabe) Marcos Apaza a Doña Rosenda. Don Marcos lee en sus naipes que hay dos causas de la enfermedad de Rosenda: el Señor Santiago y el cabildo. Los que deben ser ~~a~~limentados", el primero pertenece a la

tradición católica y el segundo a las costumbres ancestrales, estando relacionado con Pachamama:

> Santiago pertenece en la región callawaya siempre al cielo (católico), pero también es el señor del rayo y así está relacionado con la divinidad precristiana del relámpago y el trueno (Van Den Beg 1985). Pero, el cabildo nunca pertenece al ámbito católico o celestial; el cabildo pertenece a la Madre Tierra y a los lugares sagrados; el cabildo es el lugar del sacrificio pagano. Así que lo que molesta a doña Rosenda viene del cielo y viene de la tierra, y es por eso que tanto el cielo (la palabra que abarca todo lo que pertenece al cielo católico es Gloria) como la tierra (con sus lugares sagrados) exigen una ofrenda. Y así prepararemos en seguida una mesa para la Gloria, para el Señor Santiago, y una mesa para la Madre Tierra y los lugares sagrados (Rösing, 1992, p. 223).

En la segunda y tercera etapa de la curación llamada *La preparación de dos mesas blancas: la mesa para la Gloria y la mesa para los lugares sagrados*[51], se presentan los mundos: cielo / tierra; catolicismo (sincretico)/ tradición ancestral; no son espacios separados ni yuxtapuestos –según la autora- sino que ―se han unido", como dice don Marcos. Marcos Apaza en las oraciones para la preparación de las primeras dos mesas nombra al *oscollo* en reiteradas ocasiones, pero este no aparece en los materiales usados descritos por Rösing (1992 p.224), caso contrario a descripciones posteriores en las que se cita el uso de: pelos, patas, piel de este animal. La oración está numerada en cada línea, la primera alusión al gato es la siguiente, nótese que se clasifica como ―ankari"[52] del Señor Santiago (servidor ¿?):

[51] Las diferencias fundamentales entre una y otra, es que la ―Gloria Mesa" se ch´alla con vino, a diferencia de la segunda que es con alcohol puro, además las hojas de coca y el sebo de llama sólo pertenecen a la segunda mesa, la mesa para la Pachamama y los lugares sagrados.

[52] Ankari es ―viento" o es ―como viento" y es el sirviente de los lugares sagrados. Su tarea es llevar las ofrendas a su destino. Es el mensajero, el que entrega las ofrendas. La característica ofrenda destinada a él es el huevo de gallina. (Rösing, 1996, p. 89)

Mesa 1:

(…)
66. Ankari del Señor Santiago,
67. oscollo de plata, oscollo de oro,
68. para plata y oro será
69. tal vez tocada por el rayo, agarrada por el jaramata
70. esas cosas tal vez estén olvidadas,
71. no recordadas,
72 pero todo esto será purificado ahora con la mesa aquí,
73. con esta mesa ahora se salvará,
74. y toda su enfermedad, todo su sufrimiento,
75. se desprenda ahora de ella con esto aquí,
76. es purificada ahora,
77. ¡perdón por favor rogamiento!
78. Allá donde está tu machu, su chan,
79. allá llevarás ahora esa ofrenda,
80. servicio Ankari,
81. lo llevarás todo.

82. Y esto aquí es tu cuchillo de plata, tu cuchillo de oro,
83. y con esto, Ankari, prepararás tu comida,
84. y todos los nombres de los lugares sagrados de que hago mención, hacia ellos (lo llevarás),
85. con el tenedor teservirás comida,
86. servicios Ankari,
87. doce altares mayores,
88. de lo mejor lo vas a llevar a ellos,
89. mallku Escani, mallku Kallinsani,
90. esta mesa de plata y oro,
91. de esta mesa tomarán su almuerzo,
92. gloria, gloria servicio, gloria jaramata,
93. sírvete ahora este plato,
94. ¡perdón por favor!
95. Agarrada, tocada por el rayo de la jaramata,
96. una enfermedad venida de su padre, venida de su madre,
97. de tiempos antiguos tal vez,
98. de ahí se cumpla tal vez aquí,
99. pero con esta mesa todo va a pasar.
100. Algunos que tienen un oscollo, el gato montés,
101. lo han olvidado tal vez,
102. sus nietos y nietas no lo recuerdan,
103. tal vez haya pasado algo hace mucho tiempo atrás…
104. pero, para eso, servicio Ankari,
105. de este plato te vas a servir.
106. Nada de enfermedad más aquí,
107. ningún atraso, nada mal,
108. un corazón bueno, buena vista, buena memoria,
109. buenas palabras, esto ahora ustedes nos regalarán,
110. ante todo a esta señora, también el caballero,
111. también a la doctora,
112. un buen corazón, buena memoria,
113. le traerás abundante oro y plata,
114. su lugar de nacimiento, ¿dónde será?,
115. los lugares sagrados de la doctora, ¿dónde serán?,
116. donde su machu, su chan, su dueño,
117. sea donde sea, allá llevarás esto ahora,
118. servicio Ankari, mama Carmen,
119. de lo mejor lo despacharás allí,
120. desde este pueblo, desde esta tierra de aquí,
121. para el cabildo de Yawar Qhocha,
122. ¡perdón, favor, rogamiento!
123. doce gloria,
124. gloria Ankari,
125. Dios Padre, Jesús, Espíritu Santo.

En está oración se encuentran los lugares sagrados: ~~l~~as cumbres de las montañas y los manantiales, los altares y cabildos, los seres positivos como Ankari y el gato montés, y también las figuras ambiguas como la princesa de las fuentes [¿sirena-sereno?], el *paranque* y el *pachaje*. [seres malignos relacionados con el agua según Marcos Apaza]. Es así como el espacio cognitivo está formado por la búsqueda de los orígenes de la situación actual y el intercambio de ofrecimiento y ofrenda. Y el espacio emocional es la formulación de la ~~c~~ulpa" que resulta del olvido, y la petición que está condensada en la fórmula conjuradora: ¡perdón favor rogamiento!. (Rösing, 1992, p. 248). El oscollo se considera entonces ~~e~~l gato de los lugares sagrados" (Rösing, 1992, p. 250).

Otra mesa ritual llevada a cabo en el mes de Agosto para Juan Vargas, con presencia de su esposa Leucadia, nombrada -curación de Agosto para personas y ganado" es transcrita por Rósing. En esta el Titi/Usqullu es citado en varias ocasiones. Juan Vargas también interviene en las oraciones lo mismo que su esposa Leucadia quien es una mujer profundamente creyente para la que no hay un solo momento en la vida que no esté determinado por los seres de la religión andina: su enfermedad, sus lágrimas, sus sueños, sus hijos en número doce, el encuentro con el Oscollo. Ella sabe que ha sido elegida por el rayo y que por tanto se encuentra en relación especialmente estrecha con los seres sagrados del mundo andino. Leucadia vive el mundo que habla por las oraciones de Marcos Apaza. (Rösing, 1995a, p. 35). Los siguientes son apartados en los que se cita al felino:

Curación de Agosto para personas y ganado. Marcos Apaza y Juan Vargas

1. *Marcos Apaza: Ch'alla inaugural*

13. Pachamama de este lugar/ tierra de este lugar/ ahora me van a recibir de la mejor manera/ oscollo de oro, oscollo de plata, para oro es, para plata/ de (las minas de) Tipuani y Mapiri/ a este lugar me has llamado/ la noche ahora vamos a pasar aquí/en este nuevo día/ en este comienzo del mes de agosto/ ahora de la mejor manera/ (…) (Rösing, 1995a, p. 39)

10. Juan Vargas: Ch'alla para tomar

(…)
24. y ahora de todos los Illimanis, mallku Illimani/ Mallku Sayasayani ahora/ mallku Esqani,
(Marcos: de Suches)
27. de Ichoqollo... vas a venir,
(Marcos: de Jachakachi, de Jalla)
28: vas a venir de todas partes ahora,
(Marcos: oscollo, pachaje oscollo)
29. Pumasani, Pikosani, ahora todo Chumbivillcas/ de esos lados, Santo Tomás/ de esos lados ahora vas a venir, Chullumpi/ Paqocha, de la mejor manera vas a venir aquí ahora,
Leucadia: ahora ese oscollo de la pendiente de atrás que está olvidado)
33. oscollo de la pendiente de atrás/ ahora de la mejor manera… (…) (Rösing, 1995a, p. 59)

11. Marcos Apaza: Preparación de la mesa para la Pachamama

30. Y éste es el oscollo de oro/ el oscollo de plata/ ciertamente tú eres poderoso/ estás atrás y adelante/ pachaje, paranqe, manantiales de este lugar/ estas princesas, recordadas y no recordadas/ a cualquiera de ustedes que no la esté invocando/ aquel oscollo escondido, manantial/ rayo grande del Pumasani/ tu rayo antiguo/ a éste de lo mejor me van a recibir.

Oscollo de la pendiente de atrás…/ paranque, oscollo blanco/ de Tipuani, de Mapiri hazlo llamar/ oscollo, gato montés/ oro y plata para la comida/ mallku Esqani, mallku Kallinsani/ Qowansani,

Qea Qeani/ altar mayor del Pumasani/ doce cumbres del Tuwana/ lo mismo también su princesa y esposa/ manantial del año…/ de Curva, Chuma, Ayata.

Aquí, a este lado que se venga/ mallku Pumasani, despacho grande, nido del condor Mamani, despacho grande ahora de Tolqaqocha./ perdón, favor del gato montés. (Rösing, 1995a, p. 61,63)

Una mesa más es la llevada a cabo por Blas Kallampa y Vicente Kallampa –para la compensación de deudas sacrificiales por la caída de un rayo" (Rösing, 1995a, p. 29). El ritual se realiza en la cumbre de un cerro sagrado al que se asocia de manera especial con el rayo, elemento de la naturaleza que significa tanto amenaza como vocación.

Curación del rayo en la cumbre del Liwisipita. Petición de la licencia

27. …Santa Elisa. 28. oscollo ahora (p.181) /iremos a la montaña del perdón/ con tu licencia/Y ahora con tu licencia/iremos bien/ ni una ni otra cosa/sucederá/ tampoco entre mis animales/ habrá ninguna pérdida/ tampoco para este mi tío/ habrá nada/ así a mi comadre/ la vamos a curar desde la montaña/ por el asunto del rayo.

42. Bien, servicio del oscollo (p.181)/ con tu mandato ahora/ vamos a ir a la montaña/ a cumplir nuestra tarea/ por este asunto del rayo/ no ocurrirá ni una ni otra cosa/ ahora será por tu mandato.

49. Y esto es el oscollo/bueno, recién ahora/ con tu mandato/ iremos a la montaña/a cumplir la tarea/ de obtener perdón/ no sucederá ni una ni otra cosa/ tú a Dios/le vas a pedir también/ oscollo.

59. Oscollo escondido (p.181) / con tu mandato/ no con mi mandato../oscollo escondido/ con tu mandato/ iremos a la montaña del frente/ ella dice que el rayo había caído/ allá en Alemania/ por eso vamos a preparar (ofrendas)/ para su cabildo/ y eso tú por favor vas a recibir…/ (Rösing, 1995a, pp. 166–167)

Verso 28 (p.181).

El oscollo es una especie de marta pequeña con dientes muy agudos, es un animal sagrado al que se le atribuye gran poder. Es el gato de los cerros sagrados y por tanto pertenece a los dioses; **no se le puede matar** aunque haga estragos en el corral de llamas y alpacas. Si uno ha entrado una vez en contacto con el oscollo –por ejemplo por el hecho de que él haya entrado en el corral- para siempre le tiene que ofrecer sacrificios al oscollo. Esta obligación se hereda. Una vez el oscollo causó estragos en el rebaño del padre de Vicente" (Rösing, 1995a, p. 181). –Poseer una piel de oscollo implica para toda la vida, e incluso para generaciones, una obligación sacrificial del –espíritu" del animal (subr propio) (Rösing, 1995a, pp. 76–77)

Verso 42

Osqollo servicio. Servicio del gato montés.

Verso 59 (p.181)

Paka osqollo. Gato montés escondido. No siempre nos es posible saber si nos hemos encontrado con un oscollo. Puede ser que caminando por los cerros y sin advertirlo, nos hayamos deslizado al lado de uno. Y si después del encuentro con un oscollo no se le presenta ninguna ofrenda, él enviará un castigo. Para prevenir esta posibilidad se invoca también a un oscollo escondido, a un gato montés con el que nos encontramos sin darnos cuenta; es en cierta medida una invocación profiláctica para evitar la deuda sacrificial (Rösing, 1995a, pp. 181–182)

Rituales con piel de Titi/Usqullu

Piel Taxidermizada

El valor ritual que tienen estos felinos es demostrado por el uso de sus pieles en diversos rituales: mesas, *wayño* (floreo), *k'illpa* (marcado del llamado camélido), el animal entero taxidermizado reverenciado en pequeños altares, y colgados de los techos. Diferentes autores registran los usos de cuerpos de estos animales embalsamados para llevar a cabo prácticas rituales, p. ej. Mariscotti (1978) registra que es usado ceremonialmente para: protección de viviendas, fertilidad de ganado y dinero, complementando la importancia mitológica:

> Ciertos animales embalsamados son requisitos indispensables para la celebración de algunos rituales. Entre ellos figuran los titi, -también llamados tti p'isi o titi mal'ku (29)-, o gatos silvestres, a los que muchas familias indígenas del área aymara veneran como protectores de sus viviendas (30). En Chucuito, éstos se consideran como qolqe huasiri o -*money callers*", se tratan como objetos sagrados y se disponen, en las fiestas propiciatorias de la fertilidad animal, a diestra y siniestra de los paños-altares. Idénticas nociones se asocian a patas embalsamadas de puma, que se denominan puma ampara (31). A juzgar por lo que se desprende de los hechos que expondremos en otro capítulo, originariamente debió haberse tratado de animales simbólicos, que tuvieron una enorme importancia mitológica (V. págs.139 sig., 203 sig)[53].(Mariscotti de Görlitz, 1978, p. 92)

Además el titi mallku se usa -entero disecado, considerado como dios tutelar, bajo el nombre de *Titi mallku*. También patas y cabeza disecadas, empleadas en *mesas* especiales. Su piel es utilizada en magia blanca, generalmente incorporadas en mesas" (Girault, 1987, p. 515).

---

[53] 29). El nombre **titi p'isi** (**titi phisi**) es una redundancia, pues ambas voces significan -gato" o -gato montés" en Aymara (V. Ebbing 1965:338, 344). **Titi mal'ku** significa -gato jefe", en la misma lengua.
30) La Barre 1948:186; Métraux 1934:77 sig. 1935/6, 2a. parte:330 sig.
31) Tschopik 1951:243, fig.11, lám.30,b.

Velásquez habla también de la palabra *mallku* y el culto a las pieles adornadas con lana y serpentinas en algunas ocasiones monedas o billetes antiguos en el cuello, las que se ponen en un tipo de capilla pequeña.

> La palabra *mallku*, entre los *chipayas* como entre los aymaras, designa también una categoría especial de fetiches muy expandidos por la provincia de Carangas y seguramente también por otros puntos del territorio habitado por los aymaras y los quechuas. Son animales disecados o plantas que protegen la casa. Mi intérprete aymara me dio, al respecto de los *mallku* de su pueblo, diversas informaciones de las que a continuación pude comprobar su exactitud. El *mallku* puede ser un cacto bastante raro que los indígenas recogen en los campos y trasplantan en los patios de su vivienda. Le construyen una capilla en miniatura de adobes, le decoran con trapos de lana coloreada, de serpentinas y le hacen un sacrificio el primero de agosto, mes que se considera aciago, es decir nefasto. Habla luego, de diferentes cosas que llevan el nombre de *mallku*: un gato silvestre, *titi mallku*, las vigas trasversales del techo de una casa, *akomallku*; un gavilán disecado. ((Velásquez, 2013, p. 42) citando a Girault, 1988:22)

> (…) cuando se trata de prosperidad, deben ser invocados necesariamente los dueños y las dueñas espirituales de las minas, el tío y la tía, y también el *oscollo* o *titi misi*, el gato silvestre de los Andes, cuyo pellejo está adornado con una cadena de monedas y que, según sabemos [véase cuadro el gato de los lugares sagrados], dispone igualmente de oro y plata (Rösing, 1992, p. 260)

Mariano Mendoza indígena Quechua hablante, originario del Pueblo de Curva (Área Natural de Manejo Integrado Nacional Apolobamba), traducido por el guardaparque Eugenio Muni Challco refiere:

> También Don Mariano indica si alguna vez lo pescan o lo cazan, qué es lo que pasa?. Entonces indica que personas cuando lo pescan, lo sacan el cuerito y lo forman como gatito, como muñeco, y después dice que lo tienen así en la casa, lo tienen que estimarlo adorarle como un *usqullu* como un gato sagrado, y algunos tienen diseñados en la mesa o en el *t´ojo*, *t´ojo* se llama la pirca, se hace como una cuevita, ahí lo tienen, entonces ahí es donde hacen su pago le brindan ofrendas y todo así dice que lo tienen en las casas.
>
> También indica de que en Curva no conocen o sea no hay dice, algún que otro tal vez tiene, dice pero es algo sagrado, la *cha´lla* y el pago se hace en ciertos días de acuerdo a la suerte, el que sabe dice que prepara su mesa para pagar ofrendas todo, previo dice debe consultar a la coca para qué día es adecuado para hacer ese pago a ese gatito o al Achachila, de acuerdo a eso programan y hacen el pago, entonces estoy adorando al

usqullu. (Traducción del Quechua Eugenio Muni Challco (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014-2015)).

Comunidad de kaluyo. Idelfonso Quispilaimi. Kallawaya. Provincia Juan Bautista Saavedra.

> Si pescas el titi en un lugar ponemos con incienso hacemos sahumar, lo respetamos pues, como gente, como mamá, si no respetas te hace enfermar. Mi papá tenía pero se lo han hecho quemar. Su cuerito sacaba, finito vestía, con orejita tenía aretes, en un lugarcito estaba respetado, en agosto en año nuevo con brasita estaba haciendo respetar, en Junio el 24, le hacemos respetar con brasita no más, platitos de barro no ve, brasas conseguimos de leña, le hacemos prender y después con incienso así sahumamos, respetamos. Hay que preparar misa con lana de llama, unto, incienso, coquita, todo entra, dos docenas, entonces con eso hay que preparar, con eso hacemos respetar pagar, con algodón, todo entra. Se le pide para que vivas bien para que no enfermes, para tu viaje, no pase accidente nada, sino tu pie te luxas caminando. Se pone en una casa, se pone con aguayito, si es macho con ponchito, sus orejitas con areticos de lana, ponemos cigarro en su boca, todito hay que respetar. En un cuartito especial como ventanita, está en aguayito respetado, un hueco en la pared de la casa. Mi papá no cazó fue el perro, este es sagrado, dijo el Yatiri. Tienes que recoger tienes que *ch'allar,* suerte es le había recogido carneado después su cuero ha sacado, haiga puesto bonito, vestido todo entonces ahí está respetado, sino respetas hace enfermar. Él estaba pasteando, y el perro lo ha matado*, oscollo* es nosotros llamamos *oscollo*, respetado hasta que muera, nosotros también, se ha gastado, los hermanos han hecho quemar casa, el cuartito era paja, un poquito se ha quemado, yo vivo en otro lugar, está cerrado, es una estancia. Aunque sea de afuera estamos respetando. *Oscolllo* es quichua, *china oscollo* y *orko oscollo* (hembra y macho). Si lo ves y tu llevas traguito chiquitico de lejos hay que *ch'allar,* que sea buena suerte dicen. No hay que botar cuando es accidente. No se puede buscar para cazar. En Vizcachani vive, es un cerro como roca, puro piedra, barranco, así es. Atunwak'o también. Si molestas es sagrado y hace enfermar, alguna desgracia te cae. Hay menos *oscollos* porque el zorro come. Sabemos ver atacándolos. Si no hay comida alpacas come también ataca *oscollo, wallata*, con su colita, el zorro tiene gracia, bien secreto es eso. Si es que vez hace enfermar pero sino no. Atajar los perros del *oscollo*, si quiere volar hay que atajar para que no vaya para que no mate, ese es sagrado. En el lugar que se ha pescado se debe pagar, la casa debe ser del *oscollo*. Malas partes vive por eso hace enfermar.

En otra conversación en la Plaza de Caharazani Julia y Edmundo Mendo narran como hay gente que tiene enterrado Titi/Usqullu y sobre él se hace como una casa o se pone una roca. Al gato se le debe ofrecer mesa:

> Titimissi, Usqllu. Hay que servirle. El animal amarra. El tío de (...) tiene Titi, paga en Agosto, el Yatiri le hace una mesa. Se entierra en el lugar donde murió y se le hace como una casa, allí se debe pagar. El tío se llama (…), vive en Kalisaya, cerca de Curva en el Lago. (…) también en Kalisaya (Pueblo), su nieto se llama (…), tiene enterrado uno y encima una roca. Es médico tradicional. Con sólo mirar al gato puede morir, por eso él intenta no mirarlo. Al mirar hay que ch'allar y pedir suerte, con lo que se tiene. Alcohol, coquita y también se puede hacer mentalmente. Julia y Edmundo Mendo (Sector kalisaya) - Charazani Bolivia. (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014-2015).

Mesas con pedazos de piel o pelos de Titi/Usqullu

Uno de los usos más extendidos es el de las mesas rituales, ofrendas a la manera de comida que se les invita a las diferentes entidades espirituales andinas para que comparta junto con el *runa*, la gente de los Andes. La mesa es microcosmos del orden paradigmático andino expresado en: círculos, simetrías y espejos; ~~l~~a idea central de la fertilidad se manifiesta explícitamente en la propiciación de los espíritus de la montaña y tierra, quienes controlan la vida, reproducción y bienestar del reino vegetal y animal, de los cuales depende el hombre andino" (Grebe, 1989, p. 50) posibilitando la continuidad de su mundo.

> Al tratarse de comida ritual hay que destacar la importancia que los sentidos adquieren en la identificación de las ofrendas. Los platos deben ajustarse al gusto, olfato, tacto, vista y oído del comensal agasajado en función de sus preferencias. Los colores, los aromas y fragancias, el tacto, el gusto sazonado de los ingredientes en función de los caracteres estéticos de la ofrenda, el crepitar de la comida ceremonial en el fuego, son todos ellos factores a tener en cuenta por parte del *yatiri* (Fernández Juárez 1995a). Destaca el empleo de los colores en la determinación del comensal invitado. La *pachamama* y los cerros *achachilas* gustan de los platos con colores vivos resaltados por los vellones de la lana de llama tintados, las grasas se llama *llamp'u*, especies aromáticas como la *wira q'uwa*, el copal, las hojas de coca, los alfeñiques de azúcar, *muxa misa*, las figuras diminutas de plomo y estaño, *chiwichi misa*, *titi*, *mullu,* las mixturas de colores y el pan de oro y plata, *quri t'anta*, *qullqi t'anta* con el que se decoran las ofrendas y los fetos de llama, *qarwa sullu* que suelen complementar su ofrecimiento (Fernández Juárez, 2004, p. 137)

Las mesas se preparan con diferentes propósitos, por ejemplo aquí se describe una ofrecida a la *chacra* solicitando por la fertilidad de los cultivos,

> En la comunidad de Tuqi Ajllata el tratamiento ceremonial de los campos de cultivo se realiza en la fecha de Candelaria y en la víspera de pentecostés que los aymara denominan *ispiritu*. En estos casos las familias Ajllata preparan una ofrenda configurada con fragmentos de *wira q'uwa*, *kuka*, *llamp'u*, *titi, mullu*[54] raspado y azúcar igualmente raspado de cada uno de los componentes de la dulce mesa, *muxsa misa*. Se le agrega un poco de vino para facilitar el amasado de los ingredientes. Se configura una bola de grasa con los ingredientes se van ablandando a la vez que se mezclan configurando una masa indiferenciada de componentes. Una vez configurada la masa, se divide en tantos pares de bolas como comensales haya; no se puede ofrecer una bola a un comensal, siempre hay que ofrecerlas por pares. Cada bolita de masa se envuelve en lana de colores que se amarran con fuerza y se depositan sobre el plato. En Candelaria se ofrecen dos bolas de masa a la *pachamama*, mientras que en *ispiritu*, la ofrenda se amplía ya que debe incluir a cada uno de los productos cosechados como al propio *kunturmamani* protector de los productos almacenados en su interior. Los diferentes paquetitos o ~~a~~marros" con las bolitas se ofrecen, la víspera de Candelaria, en el centro de la chacra de labor que ha sido seleccionada por su aspecto florido; en *ispíritu*, la ofrenda se quema sobre bosta de vaca *waka phuru*, en el centro del troje, el cuarto donde se almacenan los productos, o bien junto a los haces de gramíneas y leguminosas que se están secando para la próxima trilla. Si la ofrenda de Candelaria pretende agasajar a la *pachamama* para que los cultivos crezcan y se multipliquen generosamente, la ofrenda de Ispiritu constituye una muestra de agradecimiento por los productos finalmente recogidos durante la cosecha (Fernández Juárez 1997a). (Fernández Juárez, 2004, p. 138)

También para la *ch'iyar misa* y la *chullpa misa*, mesas para los habitantes del inframundo como los *achachilas*.

> Hay cientos de elementos curativos y rituales que usan los Maestros que nunca entran en una *ch'iyar misa*. Los que se usan pueden ser escogidos por lo que son, por lo que representan, por los lugares y los significados con los que están asociados y los poderes que encarnan. Algunos ejemplos pueden clarificar esta afirmación. Un poco de pelo de *titi*, el gato salvaje andino, es utilizado no porque el animal esté asociado con inteligencia o sabiduría (como sucede cuando el pelo del animal se utiliza en la *waxt'alluqta,* ver Capítulo 8); sino por los lugares que frecuenta el *titi,* fuera de la influencia humana, en sitios remotos

---

[54] En las crónicas aparece el mullu con mucha frecuencia en relación con las ofrendas efectuadas a fuentes e ídolos diversos; se trataba de conchas desmenuzadas provenientes de la costa que eran muy requeridas para rituales vinculados al agua (Murra 1975: 255-267) (Fernández Juárez, 1997, p. 57)

y rocosos donde están los *achachilas*, lejos del alcance del Colonialismo. Al aspirar el aire de esos lugares, que es el aliento de los *achachilas,* el titi se convierte en un portador de sus poderes ancestrales. De esa manera, el titi está asociado con el mundo de los *achachilas* y las *awichas*, de quienes se dice que es el gato doméstico.

Los *achachilas* y las *awichas* tienen también un perro, el *qamaqi,* el zorro andino. Toda *ch'iyar* misa debe contener un poco de su pelo. El *qamaqi* está asociado con las montañas por donde sube y baja, las pampas y los caminos por donde transita, enviando mensajes con sus movimientos a los que saben interpretarlos. Mientras el *titi* se mueve en lugares inaccesibles para los seres humanos, el *qamaqi* se mueve entre dos mundo: el de los *achachilas* y el de los humano: es un mensajero que cruza las fronteras subiendo y bajando las montañas" (Burman, 2011, pp. 167–168)

Enseguida, el Maestro toma dos pequeños envoltorios que son siempre parte de la *chullpa misa*. Son *qhulu misas*, similares a la *ch'iyar* misa, pero sin las yerbas (de ahí la denominación *qhulu,* que significa ~~d~~uro"). Contienen algunos elementos familiares: *markarita, kuti waynitu, kalavira, quta wara wara* y *titi*. El maestro comienza colocando los pelos de *titi* en las dos chullpa misas (Burman, 2011, p. 175)

O mesas con propósitos específicos, como es el caso de una excavación arqueológica:

Los ejemplos más instructivos del culto del Achachila que se nos permitió presenciar fueron los que se efectuaron antes de nuestras excavaciones en busca de antigüedades y sin los cuales ningún trabajo semejante se espera tenga éxito. Tuvimos que pasar por este ceremonial en tres distintos lugares – en Titicaca, Koati y Cachilaya, cerca de Chililaya, en tierra firme. Me limitaré a una descripción de las funciones en Chililaya, pues las otras eran parecidas.

Al colocarse la piedra de la esquina, ofició el arquitecto o superintendente, pero para la ceremonia de iniciación de excavaciones se necesitaba un médico o escamoteador. En Challa teníamos el deseado designatario en la misma casa de hacienda y en la persona de su *uñja-siri*, o guardián; Manuel Mamani, cuyo retrato acompaña estas páginas. Me informó (mi esposa fue excluida al principio de las libaciones aunque después se le permitió ver algunos de los preliminares) que los artículos que se necesitaban para la función eran coca, *uira-kkoa*, sebo de llama, los dos fetos, **un pedazo de la piel del "titi" o gato montés**, pisco, vino y especialmente ~~m~~ullu". Para dicha ceremonia este último es un amuleto de alabastro blanco que representa un buey o vaca y se parece, tanto en el color como en la forma, a ciertos amuletos bien conocidos de Nuevo Méjico /pie de pág.105/. Los fetos no pudieron ser habidos, pero las demás sustancias estaban listas para el día señalado y en la

tarde se llevó a cabo un paseo a dos de los sitios donde pensábamos principiar, Kasa-pata y los pastoreos de Ciria-pata (g). Allí, Manuel Mamani se sentó en el suelo quitó el sombrero, y recibió a los Achachilas como sigue: ¡buenas tardes, Achachilas: *Kasapata Achachila, Llak'aylli Achachila, Chincana Achacjila, Ciriapata Achachila*! Hemos dado la bienvenida a todos vosotros, a quien un *uirajjocha* (la designación común para un forastero blanco) me ha mandado saludar; para él (por su cuenta) he venido, porque no puede hablar a vosotros. Perdonadme que os pida un favor". Luego tomó coca, hizo dos tréboles de hojas de coca [*kintus*?] y los colocó en otras tantas bolas hechas de sebo de llama (*untu*), vino, *uira-kkoa*, un pedazo de piel de gato y mullu, raspado con su cuchillo del amuleto de albastro. Luego, haciendo dos agujeros a alguna distancia uno de otro, colocó una de las bolas en cada uno de aquellos, cubriendo el agujero con una piedra. Esto era un "aviso oficial" al Achachila de la ceremonia principal que debía tener lugar a la noche siguiente. Generalmente, los preliminares se llevan a cabo la noche antes y el escamoteador ya luego a soñar con el sitio más apropiado. El aymara cree en los sueños con la misma firmeza que todo indio; pero en nuestro caso la parte del sueño se creyó innecesaria, pues ya habíamos fallado sobre la localidad. Después de haber anochecido Manuel entró a hurtadillas en nuestro cuarto. Acurrucado /pie de pág. 106[55]/ al lado de una vela, formó veinte bolas como las que había hecho en la tarde, con el aumento, sin embargo, de brandy. También hizo dos mayores, en cuyo centro colocó, en lugar del trébol corriente, un puñado de hojas de coca. Con estos veintidós bolillos, el resto de una botella de brandy, y una botella de vino tinto, nuestra procesión de escamoteadores subió a Kasa-pata, en la obscuridad de la noche, por encima de acantilados y rocas resbalosas y con más de una caída. Se tomó el mayor cuidado para evitar casas y se escogió un lugar oculto para la operación. El médico repitió la fórmula de la tarde y regó con vino luego con brandy en dirección de cada uno de los Achachilas nombrados, diciendo: "He traído todos vuestros obsequios" Con esto, contó las veinte bolas de una por una, representando cada una un quintal /pie de pág. 107[56]/ y agregando: Tienes que darme de todo corazón". Luego se hizo una fogata y las veinte bolas se colocaron encima. Manuel arrojó a las llamas una substancia que rehusó mostrarnos y que hizo escupir y crujir el fuego. Al producirse este sonido, todo el mundo tuvo que retirarse a corta distancia, mientras exclamaba: ¡Los Achachilas comen!" Después que el fuego se apagara, volvió al lugar y lo cubrió con piedras. Luego fue con las dos bolas grandes a otro lugar y cavó un agujero, diciendo: "La Tierra virgen está ahora invitada, aquí está tu tesoro

[55] Esta postura agachada de los indios está bien descrita por Cobo: Historia del Nuevo Mundo, IV, pág.174.

[56] *Quintal* es por supuesto, palabra española. Los indios la usan en sus encantamientos, para designar cualquiera cantidad grande, indeterminada. pág. 362

enterrado, /pie de pág 108[57]/ y colocó ambas bolas en el agujero. ~~L~~as mismas cosas del Inca habéis de entregar. Ahora con vuestro permiso nos despediremos Perdonadme". Con esto terminó la función y buscamos otra vez nuestro camino para regresar, por encima de las rocas abruptas y mojadas, sin ver una sola estrella en el obscuro firmamento. A media noche habíamos llegado ya a casa, estropeados y cansados, y a la mañana siguiente los indios, satisfechos de tener a los ~~A~~chachilas" a nuestro favor, empezaron a trabajar, convencidos de que el producto sería abundante. Sin embargo, a medio día del siguiente, mientras nuestros peones tomaban un descanso para el lunch, otro médico de ellos derramó vino y alcohol en dirección de los cinco achachilas, después que cada uno de los peones había mascado un poco de coca, y dijo: ~~A~~chachila, no me hagaís sufrir con le mucho trabajo, somos de los que trabajamos por paga; a este uirajjocha debéis retribuir lo que nos ha pagado, para esto se os invita. (subr. propio) (Bandelier, 1914, pp. 208–203)

El médico Kallawaya Walter Álvarez Quispe en su consultorio del Alto en Boliva, refiere que Titi/Usqullu es usado para las diferentes mesas rituales:

> Todas las mesas que se prepara el kallawaya o el amauta el osqollo tiene que estar presente sirve para que todo salga bien, la mesa blanca por ejemplo para pedir salud, armonía, dinero, bienestar todo eso, una mesa por ejemplo para que la casa salga bien, en el viaje nos va a ir bien, el osqollo debe estar presente en todas las mesas, en la mesa negra también para maldiciones, malos pensamientos para esa también puede estar presente el osq'ollo en todo, no debe faltar en nada que es el compañero que desea que salga la mesa bien, es el que nos acompaña siempre el osqollo. (Walter Álvarez Quispe médico Kallawaya (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014-2015))

[57] El encantamiento tuvo lugar en la noche de enero 27 de 1895, después de las diez. En tiempos anteriores a la llegada de los españoles fue también costumbre cuando se quemaba el alimento que se ofrecía a los ídolos, estarse quedos a los que estaban presentes, con cabezas agachadas, para no ver el procedimiento que se llevaba a cabo- el de comer, por los espíritus. Pedro Pizarro (*Relación del Descubrimiento*. Pág. 265) describe el ceremonial que correspondía a la ofrenda que se hacía a un fetiche como sigue: ~~u~~n bulto pequeño tapado que decían era el Sol".-~~A~~l Sol tenían puesto en mitad de la plaza un escaño pequeño, todo guarnecido de mantas de pluma muy pintadas y muy delicadas, y aquí ponían este bulto, y el un hachazo de una parte y el otro de la otra. Teniendo las hachas derechas pues, daban de comer a este Sol por la orden que tengo dicha le daban á los muertos, y de beber. Pues cuando quemaban la comida al Sol levantándose un indio y daba una voz que todos lo oían; y oída la voz todos cuantos había en la plaza y fuera de ella que la oían, se sentaban y sin hablar ni toser ni menearse estaban callados hasta que se consumía la comida, que echaban en el fuego que tenían hecho, que no tardaba mucho por ser leña muy seca". Esta era una función diaria en la plaza del Cuzco. Pizarro lo presenció en persona, y varias veces. Es esencialmente la misma orden que nos dio a nosotros el hechicero para retirarnos mientras ~~c~~omieran" los Achachilas. Pág 262-263

Ritual para el incremento del ganado

Para lograr la fertilidad del ganado, realizan la celebración del floreo, que consiste en un conjunto amplio de ritos y ceremonias sociales y religiosas que tienen como objetivo cumplir con los deberes religiosos y sociales de los pastores para con la Pachamama, considerada por ellos símbolo de fertilidad, de vida, de salud y de bienestar. Todos los ritos que se practican en el floreo están acompañados por una mesa de ofrenda, cuyos ingredientes son básicamente los mismos que los de la mesa de ofrenda a la tierra, pero se incorpora una pluma de loro u otro pájaro que siempre vuele en bandada. Mediante este símbolo, el pastor expresa su deseo ante la Pachamama de que su ganado siempre quede junto y no se disperse mucho. La fiesta del floreo dura varios días, pero el rito principal se lleva a cabo el segundo día, cuando cada familia de la comunidad presenta a los reproductores y guías del ganado de llamos y alpacas de la tropa (sic) para celebrar ~~u~~n simulacro de matrimonio y se espera que los animales sean siempre prósperos, fuertes y sanos y, sobre todo, fértiles" (Ibid.:38). **Luego se procede al marcado del ganado de llamitos nuevos a los que se les cortan trocitos de piel y cartílago que guardan cuidadosamente en una chuspa porque son considerados illas (talismanes), que son el ánimo de la tropa (Ibid.:40).** (Vargas, 2008)

La unidad y equilibrio de los elementos del cosmos que constituyen y dinamizan la naturaleza es buscada por los Aymaras a través de sus rituales, configurándose los valores ideales más trascendentes de los Andes, es el caso de la *reciprocidad*. En la actualidad estas celebraciones tradicionales tienden a perder su esencia y continuidad dejando a un lado los ritos tradicionales; así para marcar los animales dice un miembro de la comunidad del altiplano chileno lamentándose ~~a~~hora la gente recogen las llamas, meten al corral, pescan y cortan las orejas con la cuchilla y lo botan al campo, ni siquiera ponen aritos y adornos. Ya no es como antes" (Mamani, 1996, p. 222). Los ritos tradicionales con la naturaleza, con los animales, los productos, son valores esenciales del mundo andino, a su vez la música guarda de manera fundamental la memoria colectiva del grupo. La música sirve de comunicación entre los diferentes mundos, o diríamos las diferentes familias, haciendo eficaz la práctica del rito. Los instrumentos musicales a su vez dentro del mundo Ayamara están asociados al agua, es el caso del ~~s~~ereno" (elemental de la música), que debe ser buscado por los músicos al lado de una fuente de agua, dejando también por varias noches al ~~s~~ereno" los instrumentos musicales. ~~l~~os artistas andinos, danzantes o músicos, deben dejar sus instrumentos, especialmente cuando son nuevos, en las orillas de un manantial para que ~~d~~uerman" la noche previa a una

presentación o cuando se van a usar por primera vez. Las sirenas o la magia del puquial hará posible que a la mañana siguiente el instrumento tenga sus mejores tonos." (Tomoeda & Millones, 2005, p. 159)

El rito de *uyuwa k´illpaña* (*uywa*: ganado; *k´illpaña*: marca) ~~m~~arcación de ganado" es uno de los ritos que se ha conservado con fuerza en el altiplano chileno, fundado en los principios filosóficos del mundo andino. En esta se desarrolla el recuento anual y la reafirmación de la propiedad individual de los miembros de un matrimonio. Celebración realizada en los meses de Enero y Febrero, cada dos o tres años, con excepción de los ritos de marcación de las ovejas, realizados en Junio, celebración que varía de sector en sector en la sierra o el altiplano.

Esta ceremonia incluye el culto a tres elementos relacionados ~~c~~on la crianza de animales: *Uywiri* (criador), deidad de la tierra; *Samiri* (productor), deidad del manantial y *Awatiri* (cuidador), deidad general; dentro de esta última categoría se incluye también al representante de la vida real: el humano" (Mamani, 1996, p. 222). Uywiri: Cerros, montañas y montículos con características especiales, son deidades y protectores del ganado; esto a su vez relacionado con música y danza. Por ejemplo, *Phusiri qullu* ~~c~~erro soplador", ~~p~~*husiri* viene del verbo aymara phusaña ~~s~~oplar", y la conjugación de raíz del verbo /phus-/ más el sufijo del nominal /-iri/ forman la acción de ~~s~~oplar". Por lo tanto, phusiri qullu es simbólicamente, ~~c~~erro ejecutante" o ~~c~~erro músico" (Mamani, 1996, p. 223). Así las rocas y el color de la tierra presentan algunas veces formas de instrumentos musicales; p.ej. ~~w~~ankarani; el sustantivo wankara (instrumento musical de percusión) más el sufijo posesivo /-ni/ forman el significado ~~p~~oseedor de wankara" (Mamani, 1996, p. 223). Topónimos que muestran la estrecha relación de la música con el mundo geográfico-hídrico.

Awatiri: Hay en el contexto ritual del ganado, dos categorías de entes, (a) los atribuídos a la vida humana, ~~t~~ullqa/yuqcha (simbólicamente: pastores; literalmente: yerno y nuera) y (b) los poderes sobrenaturales (divinidades) a la vez divididos en dos elementos: Tierra, representada por un felino: titi, (Gato montés) y Manantial, representado por chullumpi (ave acuática)" (Mamani, 1996, p. 223). De ambas categorías reciben especiales cultos y homenajes mediante música, canto y danza. (Fig. 7)

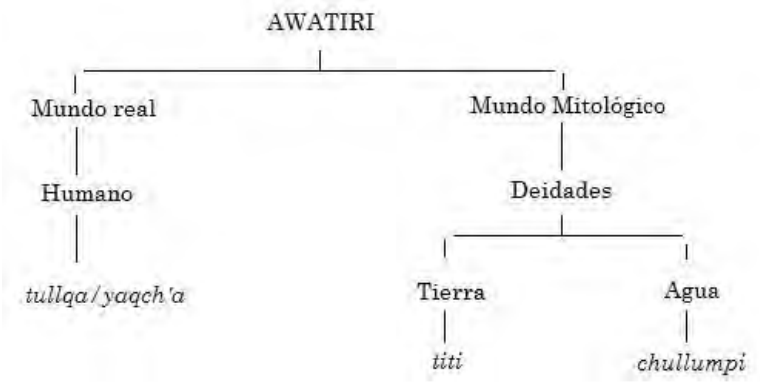


Figura 7. Categorías de entes en el contexto ritual del ganado (Mamani, 1996, p. 223)

En la ceremonia del marcado del ganado, estos espíritus protectores reciben elevados cultos de los *tamani (*poseedores de rebaño). En caso de que los *uywiri* tuvieran falencias en el control de los animales, los *tamani* pueden manifestar expresiones de protesta, en caso de disminución de animales ellos están obligados a reponerlos, enmarcado esto en el sentido de la reciprocidad andinas.

Para el caso del manantial (*phuju* - aymara) está vinculado con la reproducción de los animales. De acuerdo con los cronistas los Incas relacionaban el manantial con el mito de Viracocha, a la vez asociado con la ruta subterránea del agua con el océano Pacífico. En la provincia de Parinacota según Mamani (1996) el mito del *phuju* está muy difundido, específicamente el *wallaqiri phuju* (manantial hirviente), relacionado con el mundo ganadero, sus nombres también se relacionan con la reproducción de animales, *phuxtiri phuju* ~~m~~urmullo del manantial", y *pulluqiri phuju* ~~b~~urbujeo de manantial". Reuniendo así el concepto de *phuju* la reproducción ganadera y de minerales, así hay algunos cuentos que dicen ~~d~~entro del manantial dicen que hay una mujer rodeada de oro y plata" (Mamani, 1996, p. 224). La representación del *phuju* en el mundo ganadero como categoría acuática es el pájaro chullumpi, habitante de las cercanías de los manantiales y los ríos adyacentes. ~~C~~ada familia ganadera posee este ave embalsamada, que se mantiene en un lugar sacralizado dentro de la casa-habitación, y que durante el desarrollo del ritual de animales, recibe especial culto mediante la música y canto, y cobra mayor importancia en la ceremonia de clausura *Samayaña*". (Canción) (Mamani, 1996, p. 224).

Cada especie y género de animales es celebrada mediante música, canto y danza; cada grupo de animales posee ~~s~~u propia canción", caracterizada por diferentes melodías y textos alusivos

que identifican y singularizan su cualidad y razón de ser. Estas canciones son de tiempos preincaicos, manteniéndose a través de la oralidad.

Según investigaciones de Grebe (1989) en el esquema cosmológico tripartito de los aymaras altiplánicos de Isluga se distinguen tres mundos estratificados verticalmente:

1) *araj-pacha*, el mundo superior de los cuerpos celestes; 2) *taipi-pacha*, el mundo intermedio de los hombres, de los espíritus de la montaña, de la tierra, y de la torre y nave de la iglesia católica que cobijan a las imágenes de los santos; y 3) *manqha-pacha*, el submundo de los animales silvestres, de los animales sagrados, y de *Seren'-mallku*, el espíritu del agua y de la música. Este estrato inferior del cosmos se considera desconocido y peligroso, relacionándose con el interior de la tierra, con las aguas y corrientes subterráneas. Se cree que allí se originó el nacimiento del reino animal (Grebe, 1980, pp. 156-174: 1981, pp. 69-73).

En el contexto de esta fauna silvestre subterránea se destacan ocho animales sagrados emblemáticos, cada uno de los cuales es objeto de culto y de una elaborada praxis ritual tradicional. Ellos son: cóndor, águila, quirquincho (o armadillo), chullumpe (pájaro acuático), felino o gato montés (tite, suinave, suimaya o awatiri), sapo (jampato), lagarto (jarririnko) y serpiente (aserro) (Fig.8). En la etnozoología aymara estos ocho animales sagrados son sallka, animales silvestres que "se aman". Esta expresión nativa significa que son objeto de veneración y culto por su naturaleza sagrada. En un nivel específico, se dividen en tres grupos, categorizándose de acuerdo a sus respectivas asociaciones con tres funciones productivas básicas del mundo andino.

Así, el felino y el pájaro *chullumpe* son emblemas del pastoreo; el cóndor, águila y quirquincho son emblemas de las reciprocidades e intercambios económicos, e inclusive de las actividades comerciales; y la serpiente, sapo y lagarto son emblemas de la agricultura. Mientras los primeros cinco animales sagrados se embalsaman -rellenándose su piel con lana de llama o alpaca- y se les vincula a los *mallkus* -espíritus de la montaña, dueños de toda la fauna silvestre-, los tres últimos animales sagrados se mantienen vivos o disecados -colocados en pequeñas cajas- y se les vincula a Sereno, el espíritu del agua y de la música que reside en el mundo subterráneo (Grebe, 1989, p. 36).

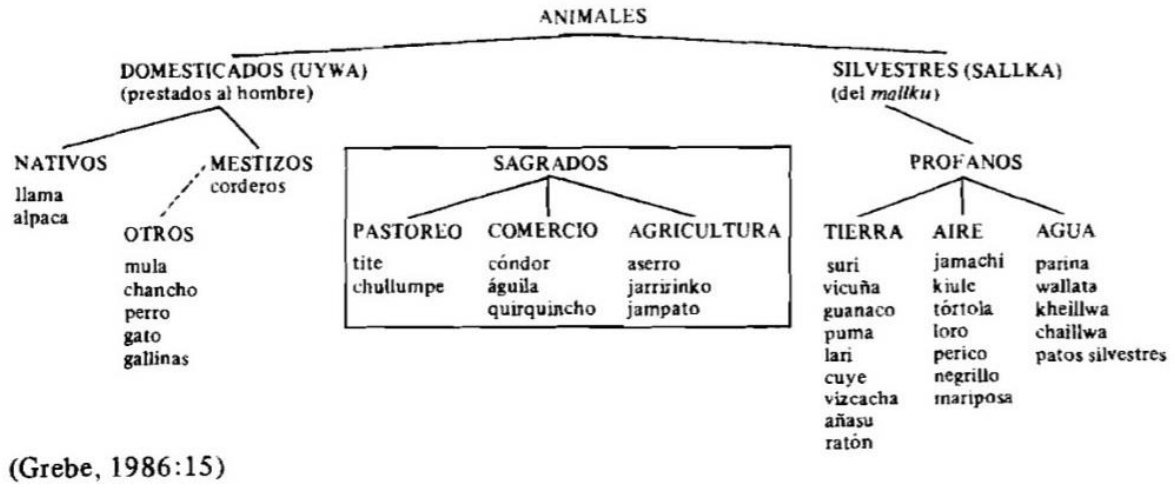


Figura 8. Etnotaxonomía de animales andinos. (Grebe, 1989, p. 36)

Los espíritus de la montaña y tierra son quienes controlan la producción agropecuaria y favorecen las reciprocidades de las que depende la comunidad, siendo los tres grupos de animales sagrados mediadores en la relación entre los *mallkus* y las actividades productivas. Estos animales son del tiempo de los gentiles, ~~ti~~empo en el que ellos se volvían gente" (Grebe, 1989, p. 47)

El Felino (tite, suinave, suimaya, awatiri): "Es awatiri del mallku (pastor del espíritu de la montaña). Cuida su ganado (de animales silvestres). Silba como pastor y los animales se mueven" (Grebe, 1989, p. 47). Este testimonio se complementa con la siguiente narrativa oral que, en síntesis, relata lo siguiente: En tiempos remotos, el *rnallku* era dueño de todos los animales silvestres. Después cedió dos de ellos al hombre para su domesticación -la llama y la alpaca-. Y el hombre se transformó en su pastor. Pero el espíritu de la montaña necesitaba su propio pastor para su gran ganado silvestre. Entonces eligió al felino. Y este fue el pastor sobrenatural del espíritu de la montaña. Por ser pastor, simboliza al pastor-hombre. Y por ser sobrenatural, se vincula simbólicamente con el espíritu de la montaña y su ganado silvestre. En forma de gato montés, el felino se encarna en el sueño de un pastor, relatado en el siguiente texto de un tono de enfloramiento (canción de marcación de ganado) (Grebe, 1989, p. 44):

"¿Adónde partes Suimaya?
"Yo con el gato Suimaya sueño,
"Gato montés, gato.
"Suinave:
"Yo te veré en el sueño ...
"De lejos eres pequeño.
"De cerca eres pequeño.
"Gato de sueño...". (Grebe, 1989, p. 45)

También para el caso de Enquelga Rösing refiere que:

Cada una de estas vertientes tiene su propio poder. Una de ellas tiene el poder del ~~j~~anq'o ch'ullumpi illayoq". *Ch'ullumpa* es la alpaca, *janq'o* significa blanco, e *illa* quiere decir espíritu o alma o el reflejo de la imagen… por lo tanto en esa vertiente honramos al ~~e~~spíritu de la alpaca blanca" y con el agua sacamos también su espíritu, su alma de la vertiente; y con esa agua vamos a asperjar a los animales, y el alma de la alpaca blanca fecundizará a los animales, los hará más fuertes y los sanará… otras vertientes albergan ellas de las alpacas de otro color o las *illas* de las almas". (Rösing, 1996, p. 31)

Ofrecer una mesa para los animales: *uiwataki mesa loqaña.* Tschopik (1968) [58]

En Chucuito (Bolivia) Los rituales destinados para la fertilidad de las ovejas se celebran el día de San Juan (24 de Junio), la del ganado vacuno fiesta de la Trinidad (mayo), y la de las llamas y las alpacas en San Andrés (diciembre). También hay ceremonias en la época del apareamiento de llamas y alpacas (julio), cuando se marca (durante el Carnaval: Febrero o Marzo), y cuando se las trasquila (Diciembre). También cuando un pastor siente que su ganado ha sido amenazado.

Con pocas variantes, estas ceremonias son muy similares, sea cual fuere el tipo del animal por las cuales se realizan. Como muchas veces se efectúan junto con la marca o el trasquile, generalmente se cumplen en el día. Si no hay una casa disponible, como a menudo ocurre en las zonas de pastos lejanos al lago, la ceremonia se ofrece en el corral. A los ritos de incremento de ganado generalmente asiste el mismo propietario, su familia inmediata y aquellos individuos (parientes y amigos) con los cuales tiene compromisos de aini. Esta ceremonia es seguida, con frecuencia, por una comida y baile ya que la ocasión se considera propicia para el festejo. La relación de la ceremonia que aquí se ofrece se basa en una descripción del informante 45 de un rito que se celebró para un cliente, Pablo *Mamani*, del ayllu *K´arukaya*, de la zona de Estancia. Tuvo lugar el 2 de Agosto de 1941 y su propósito fue promover la fertilidad de todo el ganado (Img. 71).

La ceremonia se realizó aproximadamente a las 10:00 am, después de que los animales (llamas y ovejas) habían sido reunidos y guardados en el corral. Como la casa de los *Mamani* estaba ubicada en la proximidad, el mago decidió preparar la *mesa* en su interior. El atado ceremonial, que en este caso estuvo envuelto en una manta de cargar y en un poncho de piel de jaguar, contenía los siguientes objetos, tal como se dispusieron en la manta del piso, según se ilustra en la figura 9 y en la lámina 7b.

[58] Narración transcrita en totalidad (Tschopik, 1968). Debido a la completa descripción que ofrece de los felinos menores en la mesa para los animales.

1. Mesa
2. Concha festoneada
3. Tres crucifijos de hueso
4. Concha festoneada
5. Mate para libación
6. Mate para libación
7. Gato montés disecado
8. Garra de puma
9. Soga
10. Amuletos
11. Garra de puma
12. Gato montés disecado
13. Vaso doble de madera
14. Botella de ch‘uwa
15. Bolsa de coca
16. Botella de vino
17. Vaso doble de madera

Una soga delgada de pelo de llama, dispuesta en círculo, representa el corral. Los varios amuletos animales se colocan frente al este.

Se hace esto para que los animales siempre estén allí y no se escapen.

Una vez que se ha dispuesto la mesa ceremonial, los magos van al corral donde están los animales y arrodillados ofrecen incienso hacia el este, a la vez que entonan: Ahora, espíritus, prepararé esta *mesa* por los animales. Recíbanla para que no haya desgracias. Que todo esté bien.

Después el mago retorna a la casa, ofrece incienso a los amuletos y repite la oración. A continuación, todos los presentes, comenzando por el propietario, ofrecen incienso al este y a los animales. Todos se piden perdón, beben y mascan coca.

Enseguida el mago y su ayudante preparan la mesa, mientras el cliente y sus invitados bailan en el corral con el acompañamiento de sikos (flautas de pan) y un tambor. Al terminar la ofrenda, todos beben, mascan coca y se piden perdón.

De regreso al corral, el mago ofrece vino y *ch’uwa*, primero al este y después al cielo. Los presentes repiten estos actos. El mago vuelve a la casa y llenando una concha con vino y valiéndose de una flor como hisopo, rocía el líquido sobre los amuletos. Después llena otra concha con *ch’uwa* y la ofrece a la mitad de los amuletos animales. Vuelto al corral, el mago ofrece nuevamente libaciones al este y al cielo. A su vez, todos los presentes repiten esta acción. Nuevamente en la casa el mago ofrece *ch’uwa* al resto de los amuletos animales y con los vasos de madera los rocía con *chicha.* De igual modo los espectadores duplican esta acción. Las siguientes libaciones se ofrendan a los gatos monteses, primero con vino, después con *ch’uwa* y, por último, con *chicha*. Todos los presentes hacen lo mismo.

Por tercera vez el mago regresa al corral y ofrece libaciones de vino y ch‘uwa al este y al cielo. Como antes, todos los presentes repiten la acción. Por último, el mago ofrece nuevamente incienso al este y a los amuletos, como al comenzar el rito e igualmente hacen los participantes. Todos beben, mascan coca y se piden perdón.

Mientras tanto, en el lado este del corral los presentes levantan un pequeño horno, de forma abovedada, con adobe y piedra, con una pequeña abertura hacia el este. Cuando está listo se llena con estiércol seco procedente del corral y se enciende. Cuando el fuego ya quema bien, el mago arroja la mesa, coca, flores y todos los restos que quedaron al preparar la ofrenda. Conforme se consumen en las llamas, le ofrece incienso al este y dice: Espíritus he terminado. Reciban esta mesa para que haya más animales.

Al enfriarse el horno, se desbarata y el sitio que ocupó se marca con una piedra plana. Se recogen las cenizas y se llevan para arrojarlas al vecino río Macuamayo.

Otros ritos menores de este tipo son realizados por los mismos propietarios en beneficio de su ganado. Es así como en su mayoría los criadores tienen amuletos en sus casas y regularmente les ofrecen sebo de llama, coca y pétales de flores. Si se tiene uno –dice el informante 54-, las llamas no mueren y se tendrá muchas.

En la víspera del día de San Juan (24 de Junio) queman paja en las faldas de los cerros y en los corrales para abrigar a los animales[59]. También modelan animales en miniatura con pasta de quinua, kispiña, y se colocan en pequeños platos que representan corrales, hechos con el mismo material. Esta práctica se conoce como uiwa Laraña, ~~h~~acer animales".

Cuando se hace así, siempre se tiene muchas ovejas, explicó el informante 9. (Tschopik, 1968, pp. 309–313)

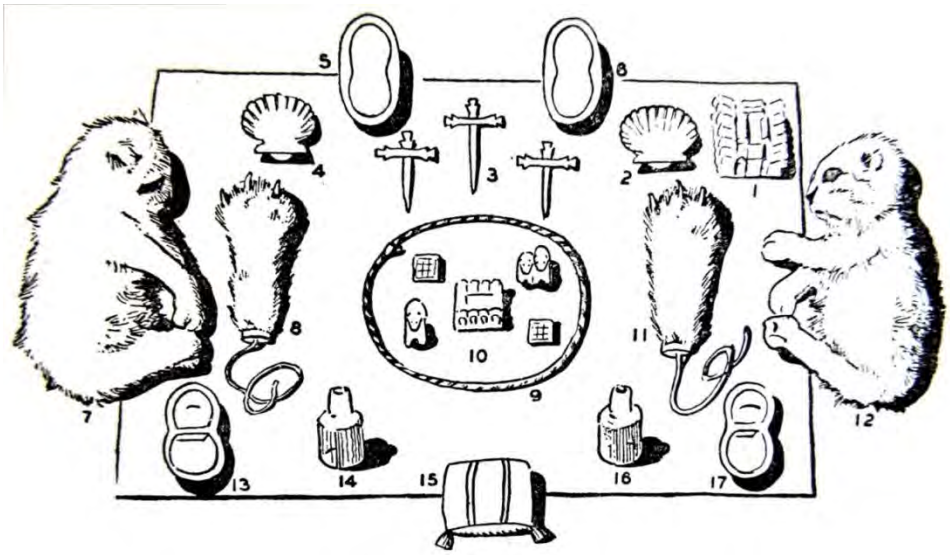


Imagen 71. Disposición de la mesa ceremonial para el rito del incremento del ganado.
Fuente: Fig 9. (Tschopik, 1968, p. 311)

[59] Paredes, 1936:167-169; La Barre, 1948:174, 185.

Imagen 72. Ofrecer una mesa para los animales: uiwataki mesa loqaña. Fuente (Tschopik, 19).

K"illpa de la familia Álvarez Nina (26 de Febrero de 2007)

La k‘illpa se realiza después del día de Todos los Santos hasta el Carnaval, es común en el día de compadres y/o comadres. Se celebra cada año o dos años debido a que las llamas que se van a marcar son nuevas en la tropa y deben tener de uno a dos años. Se intenta que coincida con días lluviosos.

> El titi es uno de los símbolos principales de esta ceremonia, es importante porque se considera que es el *samiri* del ganado, es decir, cuida el ganado, trae suerte y permite que las llamas y alpacas se multipliquen, beneficiando al ganadero. Así doña Sofía Nina comentó ~~-c~~uando se hace la killp‘a [k‘illpa] hay más suerte, hay más ganado (Ulloa, Mendieta, & Viscarra, 2007, p. 3)

La k‘illpa es un ritual familiar, en el que las personas centrales son los dueños del ganado. A modo de invitación a la comunidad se pone una bandera blanca para avisar que la k‘illpa se está realizando. A las hembras se les pone aretes y *chiquillos* a los machos, en los distintos colores se encuentra la diferenciación por familias. En la entrada del corral se pone un aguayo en el que hay dos pieles de Titi/Usq‘ullu, una representa llamas macho y la otra a las hembras.

Don Senobio da a beber un preparado de chocolate y alcohol al titi diciendo ~~-s~~on animales del Doctor Sajama”, ofreciendo también a los cerros de los alrededores Sajama y Sabaya ~~-p~~ara que no falte ganado”. Frente al brasero Don Senobio pide permiso a Dios para iniciar con el marcado, sahúma a los titis y luego a los animales del corral. Se pone en el cuello la piel del titi en la que guardará los pedazos de oreja cortados (las k‘illpas) ~~-se~~ deben guardar las k‘illpas porque esta marca llama a otras tropas, así se agrupan, se mezclan y luego hay más ganado para toda la familia” (Don Senobio).

La piel es heredada de generación en generación. Primero se florea con los *chiquillos* a la llama macho llamada *jillakayu* (criadora), se le coloca en la espalda el *chimpu* (adornos de lanas de varios colores), ~~-e~~sta ceremonia es como un matrimonio entre el mejor macho y la mejor hembra del ganado” (Doña Sofía). Se les coloca luego a todo el ganado los aretes a las hembras y los *chiquillos* a los machos. Después de esto se *ch’alla* en la puerta del corral y se *p’auta* con hojas de coca a las llamas. También hay una fuente de plata con alcohol y mixtura como símbolo de fuerza para el ganado. Cuando los animales

salen del corral se les arroja mixtura acompañada de la expresión: ¡Jallalla Jallalla! A manera de felicitación y augurio de suerte.

> Cuando todos los animales salen del corral, los dueños, soplan en el interior de la piel del Titi, esto con la finalidad de que el Titi traiga abundancia y fertilidad al ganado que acaba de killp‘arse, se pide que otras nuevas tropas vengan y se unan con la tropa para que se multiliquen” dijo don Senobio (Ulloa et al., 2007, p. 15).

Se retira la bandera blanca mientras se interpreta una canción tradicional, se canta y baila alrededor del corral. Al finalizar oran por la familia y su ganado, guardan la piel de los Titis junto con la serpentina y la mixtura dentro del aguayo el cual guardan cerca al corral. Se comparte comida y bebida con los participantes a modo de festejo. (Ulloa et al., 2007)

Ceremonia choquela

Ritual para la caza de vicuña anual para asegurar prosperidad.

> En la ceremonia llamada choquela y en los ritos para el incremento de los animales, la parafernalia necesaria la constituyen animales disecados o parte de ellos. /pie de pág #456: La vicuña (*Lama vicuña*), el puma (*Felis concolor*) y el gato montés (*Felis pajaros*) [¿?] se utilizan en la magia benévola; el zorro (*Pseudolopex inca*) está exclusivamente asociado con el mal y la brujería/ Este ceremonial que representa la caza de la vicuña se realiza anualmente para asegurar la prosperidad de toda la comunidad en el año que empieza y requiere de una vicuña disecada muy jovencita, wari, owik‘uña.” (Tschopik, 1968, p. 231). Cuando en una ocasión el informante 52 rehusó (por razones que no son aquí pertinentes) acceder que su vicuña fuera usada en la ceremonia choqela, ésta fue substituida con un gato montés disecado. (Tschopik, 1968, p. 232)
>
> En los ritos para incremento de los animales se coloca un gato montés disecado, *titi*, o *titi p’isi*, a cada lado de la tela del piso [Img.72] a estos objetos se les conoce como *qolqe hausiri*, llamadores de dinero”. Se colocan para buena suerte y así el propietario del ganado tendrá mucho dinero. /Pie de pág 459. En la versión boliviana de esta ceremonia, algunos de los participantes visten la piel de una vicuña joven, incluida la cabeza, que cuelga de sus espaldas” citando a Bandelier, 1910:103/.

En la misma ceremonia se coloca sobre la tela del piso (Img.73) un par de garras de puma, *puma ampara,* cuyas funciones son idénticas a las del gato montés, según los informantes 45 y 66. Tanto las garras de puma cuanto los gatos monteses disecados son

tratados con veneración; se untan con sebo de llama, reciben libaciones y son rociados con coca y flores. (Tschopik, 1968, p. 232)

Imagen 73. Garra de Puma. *Puma ampara*. (Tschopik, 1968, p. 233)

Canciones con Titi/Usqullu

Durante la ceremonia del floreo hay canciones especiales entre ellas ―Awatiri mallku" dedicada a los felinos menores de altura, ―pastor del espíritu de la montaña". Manuel Mamani recopila la siguiente canción del *uywa k'illpaña* (Img.74)

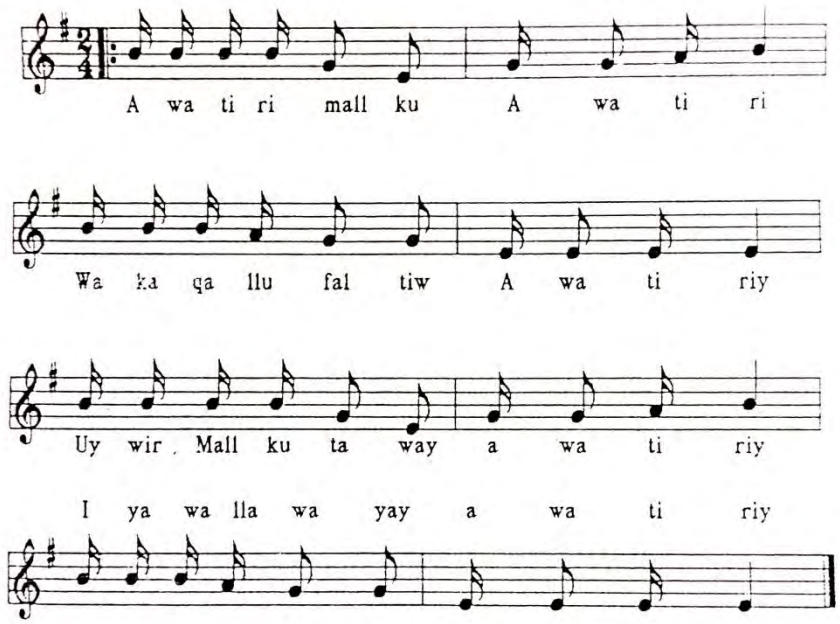


Imagen 74. Canción Awatiri Mallku (Canto a la Deidad). Recopilada en Cancosa 1979. (Mamani, 1996, p. 241)

La traducción hipotética (propia) podría ser:

1. Awatiri mallku awatiri
2. Waka qallu faltiw awatiri
3. Uywiri mallku t‘alla awatiri
4. Iya walla wayay awatiri

1. Falta la cría de vaca pastor del espíritu de la montaña (masculino) pastor
2. Criadora pastora del espíritu de la montaña (femenino) pastora
3. Iya walla wayay awatiri (acompañamiento)

Eugenio Challapa ayllu Chulluncane comuna Cariquima. Región Tarapacá. Tema ―Awatiri mallku” grabada con el grupo chileno Guamary, en su álbum *Regreso a la tierra de las raíces*. Se propone una reconstrucción y traducción hipotética ya que el texto fue trabajado con base en el conocimiento aportado por las lecturas y por cuatro Aymara hablantes: Gloria Arias Rodríguez y Lisbet Santos (Puno – Perú), Amador Mamani Pilco y Hernán Mamani Pilco (Chijuyo Copapujo - Ilave Puno – Peru). A quienes de paso se les agradece.

Reconstrucción hipotética:

1. Awatiri mallku awatiri
2. Kawki jilaqallu awatiri
3. Awatiri t‘alla awatiri
4. Qawallat thuqt‘ata awatiri
5. Kawki, qullu awatiri
6. Jumankamaskiw awatiri
7. Qharus, jurpis awatiri
8. Sumay muyt‘anta awatiri

9. Awatiri mallku awatiri
10. Sumay muyt‘anta awatiri
11. Awatiri t‘alla awatiri
12. Qawallat tumt‘anta awatiri

13. Awatiri mallku awatiri
14. Rellay pasxiwa awatiri
15. Awatiri t‘alla awatiri
16. Mallkullay warmipay awatiri
17. Jichhurus, mayurus awatiri
18. Qawallat muyt‘anta awatiri
19. Qharus, jurfis, awatiri
20. Qawallat tumt‘anta awatiri

Traducción hipotética:

1. Pastor del espíritu de la montaña (masculino) pastor
2. Quien es el criador de los animales?
3. Pastora del espíritu de la montaña (femenino) pastora
4. Pastor del viento fuerte pastor

5. Brincando desde los costados juntas pastor
6. En que cerro estas pastor, son tuyas pastor
7. Mañana, pasado mañana eres pastor
8. Dando bonitas vueltas cuidas pastor

9. Pastor del espíritu de la montaña (masculino) pastor
10. Dando bonitas vueltas cuidas pastor
11. Pastora del espíritu de la montaña (femenino) pastora
12. Juntando desde los costados pastor
13. Pastor del espíritu de la montaña (masculino) pastor
14. Pasas los limites pastor
15. Pastora del espíritu de la montaña (femenino) pastora
16. Hembra del pastor del espíritu de la montaña (masculino)
17. Hoy, ayer pastor
18. Dando vueltas desde los costados juntas pastor
19. Mañana, pasado mañana pastor
20. Juntando desde los costados pastor.

También en campo se recopiló la versión de Cecilia Calisayo Calle, mientras realizaba sus labores de pastoreo camino a Mulluri (Región de Arica y Parinacota. Salar de Surire). Este video fue fundamental en los conversatorios realizados en Putre y Enquelga, en los que después de escucharla los participantes se animaban a hablar y cantar. Reconstrucción y traducción hipotética propia y algunas palabras traducidas por Cecilia.

1. Awatiri mallku awatiri
2. Awatiri t‘alla awatiri
3. Jach‘a tama awatiri
4. Tacaipelon taicai awatiri

1. Pastor del espíritu de la montaña (masculino) pastor
2. Pastora del espíritu de la montaña (femenino) pastora
3. Tropa grande pastor
4. De todo color de pelo pastor

Bailes con Titi/Usqullu

Llameritos

Es una danza de origen prehispánico, realizada en agradecimiento a los Apus que son protectores y dueños de los rebaños. Se llama en diminutivo debido a que los bailarines de ambos sexos eran jóvenes solteros [que] en el tiempo del incanato participaban en la prueba del warachico" (Mycandelaria.com, s. f.). También representa la caza de los animales salvajes (cóndor, gato montés o osqullu, puma, zorro, etc.)" (punomagico.com, s. f.). Los instrumentos son quenas, bombo, tambor, triangulo o chinisco. Los trajes:

> Varones: Portan pantalón negro, almilla blanca, atado con una jijlla multicolor en la espalda, con un gato montés adornado, una faja multicolor en la cintura, en su atado portan soguillas, poros y campanillas, en la mano una honda multicolor y en la cabeza un chokollo multicolor. Mujeres: Pollera de bayeta de color rojo anaranjado, blusa blanca de oveja, hijilla multicolor en la espalda con gato montés, poros, campanilla con adornos variados y en la mano portan una honda, en la cabeza un chokollo multicolor. (Mycandelaria.com, s. f.)

> VARONES: Montera o (chuqullo) de bayeta de color azul con fleco anaranjado. Almilla blanca de bayeta. Lliclla multicolor. Gato montés (usqullu) ,soguillas, campanillas y poros (llamados q'ipiña).. Pantalón negro de bayeta.. Faja (llamado Chumpi) multicolor. Onda (huarak'a) multicolores. DAMAS: Montera o (chuqullo) de bayeta de color azul con fleco anaranjado. Almilla blanca de bayeta. Lliclla multicolor. Gato montés (usqullu) ,soguillas,campanillas y poros (llamados q'ipiña). Pollera roja de bayeta. Polleras internas (uqunchas) de bayeta multicolores. Onda (huarak'a) multicolor.(punomagico.com, s. f.)

Se conocen danzas de los llameritos en el distrito de Santa Lucía (comunidad Cantería) y el distrito de Chumpi provincia de Parinacochas región de Ayacucho, este último en épocas de Navidad como danza que anuncia la llegada del Niño Jesús. Es declarada patrimonio cultural de la nación peruana en noviembre del 2012 llevaban como parte de su caracterización una piel de oscco (Oncifelis colocolo), especie de felino andino que se encuentra en grave peligro de extinción, por lo que su piel ha sido sustituida por una de zorro" (Llameritos - Wikipedia, la enciclopedia libre", s. f.; República del Perú, 2012).

Por su lado la Llamerada en Bolivia es una danza en la que se representa el manejo de los auquénidos ya sea el transporte de bienes valiosos, los llameros viajeros que llevan productos

del altiplano a otros pisos ecológicos (Sigl & Mendoza Salazar, 2012, p. 191). También la crianza en el campo, que consiste en la coreografía el pastoreo en la que se usan elementos como la honda, la rueca y lana que lleva la mujer a sus labores, monedas de plata que adornan el traje. Para este último baile Sigl y Mendoza no citan el uso de pieles de felinos menores.

Pinquillada

Es realizada en la época de lluvia especialmente en Carnavales. Acompaña las ch‘allas de la producción animal y vegetal. Está música ahuyenta al zorro, animal peligroso para las crías de llama y oveja. Se le toca en los meese de diciembre y febrero, época en la que nacen las crías y también son marcadas k‘illpa, protege también las siembras contra las heladas (Sigl & Mendoza Salazar, 2012, p. 660)

En el Trabajo de Campo (2014-2015) se registró el baile de la Pinquillada Ochojchi con piel de *Leopardus colocolo* (Img 74):

Imagen 75. Músico con piel de *Leopardus colocolo*. Mario Escobar Arancibia. Pinquillada Ochojchi. Prov. Charcas. Norte Potosí. XXIII Anata Andina (Oruro-Bolivia). Fuente: N. Giraldo y A. Saavedra (2015).

Waka Thuqhuri o los toros danzantes

En esta danza existe un personaje llamado k‘usillo, descrito a veces como payaso en el contexto de la tradición andina, es más bien un personaje transgresor, el que se ocupa de manejar en este caso los toros. Este personaje lleva una máscara de tela con nariz grande y cuernos que brotan de la cabeza

> En muchos casos viste un tapado gris cubierto de coloridos parches redondos, se pone una tela blanca a modo de faja y porta animales disecados que cuelgan de su hombro. Muchas veces carga un titi, un gato montés que hace referencia a la buena producción: hay un gato montés que se llama qulqe titi (gato montés de plata‘), los rombos” de su pellejo se asemejan a la forma de las monedas y se supone que es un animal que trae prosperidad y una buena cosecha. Don Osvaldo Tito Yallo (bailarín de Mokolulu) explica: El gato montés está cuando florece e indica la buena producción. También hay otro diferente, el gato montés de plata”. […] ahora, el gato de la chacra tiene surcos [en el pellejo] tal como es la chacra. […] el gato de plata tiene rombos […]. Ese gato montés de la chacra podría ser algo como un talismán para que florezca bien la chacra, para que mejore. Es para llamar la plata y el oro, para llamar todo, se tiene que llamar para que las flores de papa crezcan muy bien. (Sigl, 2009, pp. 313–314)

Otros felinos usados en prácticas rituales altoandinas

Es importante evidenciar que los estudios realizados en la antropología y arqueología del Altiplano se han concentrado principalmente las significaciones del puma (*Puma concolor*) como el felino de mayor tamaño corporal que habita este ecosistema. También es el caso del Jaguar (*Panthera onca*) ya que se le asocia fuertemente al complejo alucinógeno y chamánico” (Benson, 1970) el uso de sus pieles ha sido comprobado en ritualidades altiplánicas como se verá más adelante. La presente investigación ayuda con antecedentes de los felinos *Leopardus jacobita* y *Leopardus colocolo*, que podrán ser usados también para la interpretación del registro arqueológico. Se amerita investigar la significación en este ámbito de felinos menores que esporádicamente pudieron haber subido al Altiplano ya sea vivos o sus pieles: *Leopardus pardalis, Leopardus wiedii, Leopardus geoffroyi* y *Leopardus tigrinus*. Este es el caso de una piel de felino menor diferente al *Leopardus jacobita* y *Leopardus colocolo* en una de las danzas observadas en la XXIII Anata Andina en Oruro (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014) (Img.76).

Imagen 76. Ayllu Phanacachi. Gobierno Autónomo Municipal de Chayanta. Norte de Potosí. XXIII Anata Andina (Oruro-Bolivia). Fuente: N. Giraldo y A. Saavedra (2015).

Puma concolor

El felino (jaguar o puma) es legendario por su coraje y fuerzas, siendo sus características (p.ej. colmillos) quizás usadas en cuerpos humanos para distinguir los seres sobrenaturales de los comunes. En los Andes los gatos salvajes son considerados como los gatos de los dioses de la montaña (Mishkin, 1946, p. 463), enviados para cumplir sus deseos. El puma fue muy adorado durante los diferentes períodos preinca e inca (Img 77).

Imagen 77. Piel de puma usada como tocado. Registro arqueológico Museo Universidad de Tarapaca San Miguel de Azapa. Sala San Miguel de Azapa.

El puma[60], como puede verse en las definiciones de Bertonio (1612) para el caso aymara y González (1608) para el caso quechua, es un animal asociado a lo ~~b~~ravo", el enojo, la caza, la fuerza, la muerte. Según Montaño (1999) ~~h~~a sido elemento importante de la religiosidad y el acervo mítico-religioso del área andina" (p. 425), por ejemplo los guerreros *Chacha Puma* (Hombre Puma), en el templo de *Puma Punku* (Puerta de los Pumas). También se le asocia con la fecundidad

> la fuerza generatriz femenina, detalle que no ha sido debidamente investigado en esta cultura andina. Se sabe que en Tiwanaku, incluso eran motivo de crianza, con sentido de culto. Hoy no existe recuerdo de las funciones que se le atribuía en dicho contexto cultural. Lo que aquí se dice, es deducción de las expresiones culturales aymaras, nada más (Montaño Aragón, 1999, p. 425).

[60] ~~P~~*uma*; Leon. Urco puma: El macho. Cachu puma. La Leona. *Puma ccoltu*: Embravecerse el León, bramar. *Pumatitiqui ccoltu*: Estar echo un León de enojo. *Pumatha, vel Pumajatha*: Comer el Leo a los animales que coge. Cauraha Pumaraqueto. El Leo me comio un carnero." (Bertonio, 1612, pp. 275–276). ~~P~~*uma*. Leon. *Puma puma*, o *ñaurayeuna puma*. Todas las heras. *Pumayna*. Fuerte como león. *Pumayruna*. Bravo como un león. *Pumaymamani*. Hazerte un leon. *Pumaseca*. Cosa muerta, o cazada de fieras. *Pumani*. Cazar y matar las fieras a otros animales. *Puma*. Un juego de indios. *Pumani*. Lugar de ese juego. *Pumachaquio huaccaruna*. El q tiene seis dedos como leon. *Pumaranra*. Salteador de caminos dado a robar o matar. (Gonzales Holguín, 1608, p. 293)

Partes del puma son usadas como elementos rituales y medicinales, la *Puma ampara* (garra de puma), se encuentra a veces en las ofrendas, ~~l~~os aymaras la relacionan con buena suerte, diciendo que puede proporcionar mucha riqueza" ((Van Den Berg, 1985, p. 147) citando a Tschopik, 1968: 232)). Así también, los aymara bolivianos, usan tanto para fines medicinales cuanto para las ofrendas ~~e~~l sebo de otros animales, como la vicuña, la alpaca, el jaguar y el puma. Estas substancias se compran a los viajeros qollawayu" (Tschopik, 1968, p. 239)

Los felinos se encuentran generalmente en mayor actividad durante la noche, un momento en que las deidades de la montaña están especialmente presentes. Hay asociación del felino con el relámpago en las montañas y el trueno en el sector de la Costa. Un mito en la cordillera Huayhuash, ~~r~~elataba como una deidad de la montaña (también asociada con el relámpago) se transformaba en felino para poder comerse al ganado" ((Reinhard, 1987a, p. 43) citando a Cardich 1981:7).

En el texto Dioses y Hombres de Huarochiri (Ávila [Arguedas], 2007) uno de los dioses le dice: ~~-~~Tú has de ser muy amado; comerás las llamas de los hombres culpables. Y si te matan, los hombres se pondrán tu cabeza sobre su cabeza en las grandes fiestas, y te harán cantar; cada año devorarán una llama, te sacarán afuera y te harán cantar" (19). La fiereza de este animal se hace evidente constantemente en el Altiplano en donde algunos de los animales domésticos son devorados (Img. 78)

Imagen 78. Llama atacada por Puma. Parque Nacional Sajama. (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014 - 2015)

En este caso la palabra original que Arguedas traduce como canto es *takiy* que realmente identifica al ~~t~~otal de la fiesta comunal o local indígena, que se consideraba actividad inspirada por el demonio y cuyos excesos (reales o imaginarios) la convertían en la antítesis de los rituales cristianos" (Millones & Mayer, 2012, p. 82). También cuando ocurre una de las destrucciones periódicas de la humanidad, se salvó en primera instancia el puma. En una de las competencias entre el dios Huatyacuari y su cuñado, probablemente de cantos, el primero se presentó con un puma rojo que surgió del fondo de un manantial. ~~Y~~ con este puma rojo estuvo Huatyacuri, mientras el otro cantaba: y cuando Huaytacuri cantó con el puma rojo, apareció un arco del cielo, lo que ahora se llama arco cielo, de colores, mientras cantaba" (Ávila [Arguedas], 2007, p. 35) mientras tanto en la traducción de Taylor, se habla de pieles de puma, Huatyacuri fue a un manantial ~~d~~e donde trajo una piel de puma rojo. Cuando se puso a bailar con la piel de puma rojo, apareció un arco iris alrededor de la cabeza del puma semejante a los que aún en nuestros días se ven en el cielo" (Ávila [Taylor], 2008, p. 39), concordando esta con la promesa de Cuniraya Viracocha al puma. En la actualidad bailarines confiesan ~~s~~u dolor al no serles permitido que con esas ropas o máscaras puedan mirar la imagen que preside las ceremonias, mientras desfilan por las calles de Paucartambo" ((Millones & Mayer, 2012, p. 83) citando a (Cánepa 1988: 374)), ya que vestirse de puma es asumir su identidad, incluyendo los poderes sobrenaturales. Siendo una actividad ceremonial registrada a lo largo del virreinato. Existe una lámina del s. XVIII, en la parte superior hay dos danzantes cubiertos desde el cuello hasta los pies, con lo que pudo haber sido piel o tela, de ella se desprende una cola, tienen su cabeza cubierta con la cabeza del felino. Llevan en su mano derecha un bastón corto y en la derecha un pañuelo. En la parte inferior del dibujo hay otros dos danzantes, uno de ellos con la cabeza descubierta se acerca a un tercer personaje sin disfraz que los provee al parecer de chicha. ~~e~~l atuendo de puma entre los danzantes modernos está todavía en uso" (Millones & Mayer, 2012, p. 84). Guamán Poma habla de un capitán llamado Otorongo Achachi (*uturunku* en quechua) , dice Betanzos que ~~m~~ataba, despedazaba los tigres y las gentes, y comía de ellos" ((Millones & Mayer, 2012, p. 85) citando a (Betanzos 2004: 210)). También existió según las crónicas otro ~~c~~audillo" indígena llamado Pusupuma o Pomasupa (Probablemente de *pumasupay*: puma poderoso, con fuerzas incontrolables), que sirvió a Manco Inca. Guamán Poma, cuando pasa de la descripción del ~~b~~uen gobierno" de los incas a los tiempos coloniales, el jaguar y el puma son expresiones de la miseria indígena. ~~E~~l autor usa el puma para representar la codicia del encomendero y al jaguar como la figura que identifica al dueño o administrador del tambo colonial, lugar donde intercambiaba su producción por lo que ofrecía o forzaba a comprar la

autoridad española o los comerciantes. Estos controlaban las mercaderías y el flujo de una economía a otra" ((Millones & Mayer, 2012, p. 86) citando a (Guamán Poma 1980:II, 650)). Al Cuzco imperial se le atribuye tener contorno en forma de puma.

Panthera onca

Para el caso del jaguar (*Panthera onca*) en zonas tropicales se le considera como el guardián de las deidades que controlan los fenómenos metereológicos, manifestándose con el trueno. Un mito Tukano dice:

> The Sun created the jaguar to be his representative on earth. He gave him the yellow colour of his power and he gave him the voice of thunder which is the voice of the Sun" (Reichel-Dolmatoff 1968: 20). In fact, the concept of a thunder-jaguar which represents the solar creator figure is common among these Indians, and is also present among several tribes of the Caquetá-Putumayo area. (Reichel Dolmatoff, 1972, p. 58)

> As we can see, jaguars, voracious little beings, and thunder combine with rain, fertility, and sexual aggression into a complex pattern of inter-related beliefs which, as we now can recognize quite clearly, constitute the principal sphere of action of most shamanistic practices.(Reichel Dolmatoff, 1972, p. 59)

En la zona altiplánica se le conoce como *Uturungu, Uturunku, Otorongo*. En la Reserva Eduardo Avaroa el volcán más alto recibe el nombre de Uturuncu (6008 msnm), cerca de él se encuentran las lagunas Mama Khumu y Khastor, hábitat confirmado de *Leopardus jacobita* y *Leopardus colocolo*. Pieles y partes de pieles de este felino son usadas en rituales y objetos de culto altiplánicos.

> Los objetos que llevan para vender los Callahuayas son en su mayor parte yerbas, todas indígenas. Compramos a un Callahuaya que vino a la isla a ofrecer sus mercancías en Challa los remedios siguientes: (1) Contra la melancolía ~~-y~~erba de amante" (2) contra el frío reumático: *uturuncu*. /pie de pág 125. Tschudi dice que es *Felis pardalis* [el ocelote]. El idioma quichua, Diccionario, pág. 108. Bertonio (Vocabulario, 1612, II, pág. 383) dice Vturuncca, I: Uturuncu-Tigre. De ahí que la palabra hubiese penetrado de los quichuas del Sur del Perú, en los aymaras del Noroeste. Cobo: (*Historia*, II, Pág.336) llama al *tigre* (jaguar) uturuncu. Acosta (*Historia natural y moral de Indias*, edición de 1606, pág.279) llama tamándoa ~~-o~~toronco". El uso del ~~-u~~turuncu" en la medicina aborigen es antiguo

(p.372)/. Para que sea aplicado con frotaciones; contra el dolor de cabeza: yerba de Castilla y poleo estornudador de eléboro (Bandelier, 1914, p. 225)

Hay uso de las pieles también en bailes Kallawayas como los *kena-kena*:

Los ~~k~~ena-kena", otro grupo de bailarines, usan un saco sin mangas de la piel de un jaguar. También están representadas las formas animales en los fetiches llamados ~~m~~ullu", tan extensamente acarreados por la curiosa logia de indios curanderos, médicos y prestidigitadores llamados ~~C~~allahuayas". (Bandelier, 1914, p. 223)

8. DE LAS DIFERENTES FORMAS DE HACER CIENCIA. ETNOCIENCIA Y ETNOZOOLOGÍA

La población originaria es poseedora de una ciencia que categoriza y ordena los espacios naturales y sus recursos. Pero a diferencia de la ciencia occidental, esta ciencia indígena es también una filosofía. Es un saber que integra los distintos aspectos de la vida **cotidiana**, una forma de pensar, sentir y percibir el mundo comprendiendo inseparablemente aspectos económicos, sociales y religiosos. El participar de esta tradición, que contiene todas las esferas de la realidad, marca una de las diferencias fundamentales con la sociedad mayor.

Estos valores compartidos se perciben nítidamente en sus ceremonias. Sin duda muchas de ellas tienen un origen prehispánico y no son privativas de estos pueblos, sino parte de lo que genéricamente llamamos el mundo andino. [subr. propio]

(Castro & Varela Guarda, 1994, p. 18)

Bajo el enfoque dialéctico de los estudios socioambientales, la degradación ambiental, las asimetrías de poder y la pobreza social son miradas como fenómenos entrelazados y en constante cambio. Así la inequidad social produce sobrexplotación de recursos y destrucción ambiental; sobrexplotación y destrucción que la mismo tiempo induce, reproduce y ahonda la inequidad social. (Bustos, Prieto, & Barton, 2015, p. 21)

Partiendo de reflexiones propias de la *Filosofía de la Ciencia*, en el sentido en que la pregunta por el conocimiento científico y la práctica científica se encuentra abierta, se reconoce que existe un cambio de paradigma que se diferencia del analítico, mecanicista y unidireccionalmente causal de la *ciencia clásica*. Esta última con antecedentes en el empirismo y el logicismo sustentada en la idea de la existencia de datos puros y un lenguaje observacional exento de teoría.

Las maneras de hacer *ciencia* y *etnociencia* (por parte de los mismos científicos), se construye en la actualidad a partir de un cambio de paradigma en el que la *actitud científica* se ve forzada a transformarse por nuevas Lógicas, Teorías y Métodos en el marco de crisis ambientales que llevan una preocupación creciente por la conservación de la Naturaleza. Entendida no como un ente quieto o distinguible sino más bien como un flujo, un sistema de relaciones, como se puede ver en la Teoría de sistemas o en apuestas políticas como la Boliviana, basada en el conocimiento de los pueblos indígenas, en la que se habla de ~~g~~arantizar la continuidad de la capacidad de regeneración de los componentes y sistemas de vida de la Madre Tierra, recuperando y fortaleciendo los saberes locales y conocimientos ancestrales" (Estado Plurinacional de Bolivia, 2012). La pregunta entonces es ¿cómo esos saberes locales y conocimientos ancestrales enmarcados en la sacralidad pueden contribuir a la conservación de las especies *Leopardus jacobita* y *Leopardus colocolo*?.

Algunas disquisiciones teóricas

La crítica a la ciencia desde el nivel lógico-formal se inaugura con la teoría del *racionalismo crítico* de Popper (1902-1994). Popper plantea que la ciencia no es capaz de verificar la veracidad de una hipótesis pero si su falsedad (con esto se da paso al *método hipotético deductivo*), por lo tanto –según este autor- lo que debe hacer la ciencia es proponer hipótesis y luego someterlas al filtro experimental. En la década de los 60´s del siglo XX, comenzarán a tomarse en cuenta aspectos socioculturales, específicamente históricos, para comprender los análisis científicos. Es así como el doctor en Física Thomas Kuhn (1922- 1996), en su texto *La Estructura de las Revoluciones Científicas* (1962) parte del concepto *paradigma* para entender la historia de la ciencia. Siendo los paradigmaas ~~r~~ealizaciones científicas universalmente reconocidas que, durante cierto tiempo, proporcionan modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica" (Kuhn, 1971, p. 13), basados a su vez en teorías y leyes creadas por la

comunidad de científicos. Esto –según él- se da tanto en la llamada ~~-c~~iencia normal" como ciencia aceptada y practicada o en la ~~-c~~iencia extraordinaria" o ~~-c~~iencia revolucionaria", en la que se ensayan nuevas teorías. En el caso de que se acepte un nuevo *paradigma* se habrá dado entonces una *revolución científica* en donde las evidencias en el sistema de explicación ~~-n~~ormal" muestran resultados diferentes a los que se había creído hasta el momento como verídicos. Así el *nuevo paradigma* abarca nuevos problemas o también nuevas formas de solucionar lo que eran viejos problemas quizás reformulados, convirtiéndose a su vez en ~~-c~~iencia normal" bajo un nuevo *paradigma*.
Retomando los conceptos de Kuhn, la *ciencia clásica* analítica basada en Descartes y Galileo, tiene su fundamento en deslindar las partes del fenómeno a analizar con la idea de poderlas juntar a *posteriori* debido a que se asumen como relaciones lineales: ~~-u~~na ecuación que describa la conducta del total tiene la misma forma que describen la conducta de las partes" (Bertalanffy, 1991, p. 18). A diferencia de esto en años 30´s del siglo XX ha surgido una *nueva ciencia* nombrada como sistémica.

En la *Teoría General de los Sistemas* Ludwig Von Bartalanffy (1901- 1972) plantea una ~~-n~~ueva" forma de analizar -o mejor- comprender los fenómenos[61]; para Bertalanffy toda explicación del mundo es un develamiento de los paradigmas de explicación de quien los propone: el *observador.* Como continuidad a esto los Biólogos Maturana y Varela expresan: ~~-u~~na explicación es una proposición que reformula o recrea las observaciones de un fenómeno en un sistema de conceptos aceptables para un grupo de personas que comparten un criterio de validación" (Maturana & Varela, 2013, p. 14).

Como primera instancia se pone al humano en contraste con los demás animales viendo como relativas sus percepciones y ~~-m~~undo" tomando en cuenta lo común interespecífico a pesar de las diferencias en los marcos culturales. Partiendo de una organización *biológica* propia de la especie *Homo sapiens sapiens*, en la que ~~-l~~a cognición depende, ante todo, de la organización psicofísica del hombre" (Bertalanffy, 1991, p. 239) así como también de sus condiciones fisiológicas. Según la actitud biológica moderna inaugurada por Jacob von Uexkülll el organismo percibe dependiendo de la estructura de sus órganos receptores y efectores, así el mismo segmento de la naturaleza se presenta de manera distinta en los diferentes animales[62]. En tal

[61] En ella las *complejidades de la tecnología moderna* no pasan a ser más que una manifestación de esta reorientación del pensamiento científico.
[62] La noción de ~~-i~~nstante" como unidad mínima de tiempo percibido, en la que la duración no depende de condiciones de los órganos sensoriales sino del sistema nervioso central ya que coincide para diferentes órganos.

sentido son la organización y función de un ser vivo las que determinan qué es un estímulo y cómo se reacciona ante él (Bertalanffy, 1991, p. 240). En el caso de Maturana y Varela hay énfasis en la co-construcción entre esos ―estímulos" y el organismo, se habla del *acoplamiento estructural* entre organismo y ―mundo" (nicho) los cuales han coevolucionado juntos: esos llamados estímulos o gatillamientos posibilitan a su vez la existencia del mismo organismo.

La relatividad de las categorías en la experiencia demuestra entonces que las formas de intuición consideradas e *a priori* e inmutables por Kant no existen como absolutos (ej. espacio, tiempo) sino que dependen de la organización del organismo que percibe (Bertalanffy, 1991, p. 241). A esto Bertalanffy ha llamado *relatividad biológica de las categorías*. Así ni siquiera el tiempo experimentado es de carácter newtoniano sino que depende de condiciones fisiológicas –el ―reloj fisiológico"-. p. ej. si a las abejas condicionadas para llegar a una hora al lugar de alimento se les administra sustancias que distorsionan su ritmo metabólico, aparecen antes o después de lo acostumbrado, así también la descripción de los estados alterados de conciencia en el humano (Aldous Huxley). La separación sujeto-objeto depende también de características culturales ya que hay marcos en los que el agente hace parte de una comunidad muy fuerte y además se siente parte de la naturaleza. La naturaleza es entonces en su base una construcción cultural.

Etimológicamente, el concepto *explicación* se deriva de ―desplegar" lo que está doblado (del latín *explicatio*: acción de desplegar o desenvolver) denotando que hace comprensible lo que en un primer momento no lo fue. Así la explicación se usa junto con el concepto *reformular* (tomando en cuenta análisis de Maturana), que pertenece a un nuevo nivel y no, simplemente como el primero a despliegue o desdoblamiento. En la vida cotidiana se contesta una pregunta con un discurso que se asume como explicación, según Maturana (1996) cuando: ―**a.** lo que hacemos es proponer una reformulación de una situación determinada de nuestra praxis de vivir; y **b.** nuestra reformulación de nuestra praxis de vivir es aceptada por quien escucha como una reformulación de su praxis de vivir". Análisis que demuestra que es el *observador* quien acepta o rechaza una aseveración como reformulación de la situación de su praxis, dependiendo si satisface o no un criterio de aceptabilidad que aplica a través de su manera de *escuchar* y así la *emoción* del observador pasa de la duda a la satisfacción:

Para el humano es alrededor de 1/18 de segundo, las impresiones más cortas son fundidas, mientras hay otros animales en contraste de ―cámara lenta" con mayor número de impresiones por segundo como el pez luchador (*Betta*) de 1/30 de segundo a la inversa el caracol es de ―cámara rápida" ¼ de segundo (Bertalanffy, 1991, pp. 241–242).

> en consecuencia, cada manera de escuchar del observador que constituye un criterio de aceptar reformulaciones explicativas de la praxis de vivir define un dominio de explicaciones y los observadores que aseguran aceptar las mismas explicaciones de sus respectivas praxis de vivir (Maturana, 1996, p. 15).

En tanto, cada aseveración que un observador u observadora hace, es válida en algún dominio de realidad y ninguna es intrínsecamente falsa. Esto dependerá del dominio de explicación, es decir del criterio de validación empleado por el observador para aceptar una reformulación dada de la praxis de vivir como una explicación de ella. Lo anterior es dicho por Bertalanffy (1991) de la siguiente manera:

> (…) la percepción no es una reflexión de ~~c~~osas reales" (cualquiera que sea su condición metafísica), ni el conocimiento una mera aproximación a la ~~v~~erdad" o la ~~r~~ealidad". Es una interacción entre conocedor y conocido, dependiente de múltiples factores de naturaleza biológica, psicológica, cultural, lingüística, etc. La propia física nos enseña que no hay entidades últimas tales como corpúsculos u ondas que existen independientemente del observador. Esto conduce a una filosofía ~~p~~erspectivista" para la cual la física, sin dejar de reconocerle logros en su campo y en otros, no representa el monopolio del conocimiento. Frente al reduccionismo y las teorías que declaran que la realidad no es ~~n~~ada sino" (un montón de partículas físicas, genes, reflejos, pulsiones, o lo que sea), vemos la ciencia como una de las ~~p~~erspectivas" que el hombre, con su dotación y servidumbre biológica, cultural y lingüística, ha creado para vérselas con el universo al cual está ~~a~~rrojado" o, más bien, al que está adaptado merced a la evolución y la historia (Bertalanffy, 1991, p. XVII).

Por tanto, ~~(~~…) cada dominio de explicaciones, en tanto que dominio de realidad, es un dominio en el cual las entidades surgen mediante las coherencias operacionales del observador que lo constituye, y en tal calidad es un dominio ontológico" (H. Maturana; 1996: 22). Para el caso de las *explicaciones científicas* (dentro de la tradición occidental científica) su valor heurístico esta dado por cuatro condiciones que no deben ser llevadas a cabo necesariamente de manera secuencial:

> **a.** Descripción de los fenómenos a explicar de una manera aceptable para la comunidad de observadores;
> **b.** proposición de un sistema conceptual capaz de generar el fenómeno a explicar de una manera aceptable para la comunidad de observadores (hipótesis explicativa);

c. deducción a partir de **b** de otros fenómenos no considerados explícitamente en su proposición, así como la descripción de sus condiciones de observación en la comunidad de observadores;

d. observación de estos otros fenómenos deducidos de **b**.

Sólo si se satisface este criterio de validación, una explicación es una *explicación científica*, y una afirmación es una *afirmación científica* sólo si se funda en *explicaciones científicas*, las que a su vez deben ser secuenciales y documentadas paso a paso dejando un registro a partir del cual se crea tradición más allá de un mero científico. Se parte de concebir a su vez la existencia de una *realidad científica*, en la que la alta justificación del conocimiento científico está fuertemente defendida por el coherentismo de la justificación. Así, las *creencias científicas* son altamente justificadas y con alta probabilidad de ~~"v~~erdad" justificadas por la misma creencia del *realismo científico*, que a su vez se completa en un consenso académico.

Las categorías de la experiencia dependen de las percepciones de la realidad circunscritas a parámetros culturales del observador (u agente). A pesar de esto se reconoce que las percepciones en algunos casos pueden estar aisladas de las representaciones culturales teniendo mayor énfasis en la estructura biológica propia del *Homo sapiens sapiens* y por ende aspectos tan importantes y constitutivos como el lenguaje no necesariamente serían deterministas de una realidad, como se quería hacer ver p. ej. la hipótesis de Sapir (1844-1939) y Whorf (1897-1941). Ya que no necesariamente hay una percepción distinta de la realidad para hablantes nativos de lenguas diferentes, sino un mayor énfasis en algunas propiedades de lo real (Teoría de la Relevancia) dependiendo de la *ontología* del grupo al que se pertenece a la vez que al marco epistemológico de su cosmovisión y los intereses del presente.

La percepción es entonces producto de la experiencia mediada por la cosmovisión e historia particular del individuo y psicológicamente a sus propios procesos de memoria que desembocan a su vez en un *emocionar* distinto. En este sentido, es la atención sostenida -y esto es un hecho ~~"r~~elevante"- en algunos elementos de lo real, que parte a su vez de la *emoción* en el marco de la significación sociocultural; la que proporciona diferentes vivencias de la realidad incluyendo diversas formas de comprenderla. Experiencia que ~~"n~~o se da sin recuerdo" (Halbwachs; 2004) y por lo tanto la mayoría de las veces (debido a que hay procedimientos científicos que tienden a la *desantropomorfización* aunque no lo logren obviamente en su totalidad) el conocimiento sólo refleja ciertos aspectos o facetas de la realidad. Pero, como lo dice Cusa: ~~"c~~ada aspecto tiene verdad, aunque relativa. Diríase que

esto indica la limitación así como la dignidad del conocimiento humano". (Bertalanffy, 1991, p. 261)

Al develar lo anterior se define en esta investigación que el concepto de *ciencia* se aplica en dos sentidos: 1. El de la propia investigación que en sus fundamentos boga de principios similares que se enmarcan en la tradición científica occidental pero reactualizados tomando en cuenta los nuevos paradigmas y 2. Un intento de comprender categorías y clasificaciones que hacen parte de la llamada *etnozoología* de los pueblos originarios andinos del Andes Centro-Sur, siendo consciente que pertenecen a otro paradigma de conocimiento y otros criterios de validación, pero que esto no imposibilita comprender los felinos menores del altiplano en el marco de la sacralidad ya que hay prácticas y narraciones que lo sustentan y pueden ser vividas y observadas –a su manera- por el investigador.

La presente investigación no intenta justificar un ~~"c~~onocimiento otro" a partir de una tradición científica que le es ajena, sino proponer a partir de un modo especial de conceptualización un diálogo respetuoso en el que se comprenda una manera ~~"o~~tra" de asumir el mundo. Es más conveniente hablar entonces de *actitud científica* (en aras de conservar el valor de legitimidad para la sociedad eurocéntrica desde la cual se plantean los programas de conservación de la naturaleza) más que de la propia *ciencia* o *etnociencia* (dada en un contexto de colonización etiquetado por el ~~"o~~tro" (visto desde los pueblos tradicionales) que dentro de su tradición ha puesto el nombre *etnos* al ~~"o~~tro" (a partir de la mirada eurocéntrica)). Esto cobra valor explicativo en el sentido en que la *actitud científica* vs *explicación científica*, tiene –en el lenguaje- mayor carga performativa y por ende contextualizada en el ámbito vivencial de los agentes definida a su vez por un nivel profundo de atención, emoción, análisis, comprensión del ~~"m~~undo"; que no necesariamente entra en los sistemas de categorías y clasificaciones propias de occidente.

Etnociencia y Etnozoología

Por lo tanto la *ciencia* brinda su marco a las llamada *etnociencia*s las que a su vez bogan de un marco *explicativo científico* (emitido desde la tradición en la que se formó el concepto) como criterio de validación propuesto a su vez por un *corpus* de académicos; para comprender el conocimiento ~~"c~~omún". La etnociencia se ha preguntado fundamentalmente por la manera

> cómo el hombre común construye su mundo de experiencia reflejado en la terminología nativa, y cómo lo ordena, categoriza y clasifica, los antropólogos cognitivos han llegado a la

> etnociencia (Sturtevant 1968:475). Esta última se asocia al enfoque *émico* (Pike 1954), ~~"~~la visión desde dentro" o ~~"~~la visión del actor", que conoce, comprende y comunica los fenómenos de su propia realidad tal como él los percibe (Frake 1969a: 29; Pelto 1978: 54-60). (Grebe, 1984, p. 335).

Pocas veces se ha asumido que el conocimiento, por ejemplo, de las comunidades indígenas pertenece a diferentes ontologías y formas de percibir y pensar el mundo, en el que la *actitud científica* se da según otros sistemas de análisis y sentidos.

De esta manera la *etnozoología* como la rama de la *etnociencia* que se concentra en el conocimiento animal, ordena y codifica los conocimientos empíricos acumulados por la cultura tradicional acerca de este reino. El énfasis está dado en ~~"~~hacer comprensibles las nociones existentes sobre los animales de una fauna específica y sus interrelaciones" (Grebe, 1984, p. 335). El que como producto de una lógica concreta, presenta ordenaciones provisorias, debido según Grebe (1984) a ~~"~~que su número de relaciones es limitado por el carácter fragmentario y concreto de la realidad observada y del saber desprendido de ella" (Grebe 1975: 27). En contraposición a lo último en esta investigación se plantea que este tipo de etnoconocimiento es provisorio en algunos de sus contenidos debido a que boga fundamentalmente de la tradición oral, pero que mantiene a grandes rasgos sus relaciones debido al marco mítico al cual pertenecen. A la vez no se considera que las relaciones sean limitadas, antes al revés, la complejidad de los saberes tradicionales indígenas es mucho mayor debido a que sus marcos taxonómicos no se encuentran desligados de categorías que se resisten al análisis racional como es lo sagrado.

En el marco de la *etnociencia clásica* se asume que existen en el mundo humano dos modos distintos de pensamiento científico, que tanto el uno como el otro son función, no de etapas desiguales de desarrollo del espíritu humano, sino de los dos niveles estratégicos en que la naturaleza se deja interpretar por el conocimiento científico: uno de ellos aproximativamente ajustado al de la percepción y la imaginación y el otro desplazado (Lévi-Strauss, 1964, p. 33). Sin importar el grupo humano, el ~~"~~universo es objeto de pensamiento, por lo menos tanto como medio de satisfacer necesidades" (Lévi-Strauss, 1964, p. 13), se desarrolla un conocimiento sistemático de la realidad que no obedece solo a la utilidad práctica sino que tiene su raíz en exigencias intelectuales. Para el caso específico de las comunidades indígenas, declara Lévi-Strauss en su texto *El pensamiento salvaje* (1964) de una forma magistral: ~~"~~las especies animales y vegetales no son conocidas más que porque son útiles, sino que se las declara

útiles o interesantes porque primero se las conoce" (Lévi-Strauss, 1964, p. 24). Dentro de la literatura etnológica encontramos que la forma generalizada de producir conocimiento por parte de los grupos indígenas se basa en una atención ~~s~~ostenida sobre las propiedades de lo real" (Lévi-Strauss, 1964, p. 13) debido a lo cual es llamado *conocimiento práctico* o *concreto,* en comparación con el conocimiento abstracto de otro tipo de sociedades -como la occidental-. A pesar de esto, es necesario aclarar que el pensamiento concreto (salvaje) no es propio de una (o unas) sociedad(es) en particular sino que responde a una forma especial en que la realidad es aprehendida por el ser humano. Es así como el *conocimiento concreto* hace parte de un sistema de conocimiento lógico, complejo y coherente, sin importar que las categorías y clasificaciones partan de manera fundamental del mundo sensorial. Por tanto, las dos formas de conocimiento hacen parte de un mismo ~~e~~spíritu humano", el cual escoge una u otra debido a las condiciones de supervivencia y a la manera en que se configuran sus relaciones socioculturales. (Giraldo Jaramillo, 2010)

En este sentido los Pueblos Originarios Aymara, Kallawaya y Lickan antai tienen sus propias formas de percibir, emocionar y comprender la realidad en el marco de sus filosofías, y propias formas de emocionarse que se presentan no escindidas de la propia acción de cada uno de los agentes ni de la Naturaleza. Por lo tanto, a partir de la investigación se ha hallado que los elementos de la Naturaleza en el marco de estos sistemas de conocimiento son asumidos como una familia extendida, en la que los cerros, animales, plantas, que comparten dinámicas de convivencia, deben ser invitados a ~~c~~onversar y comer" con los humanos como en el caso de las ofrendas *mesa* o *misa* para entablar la comunicación con esas materialidades o espíritus que no son propiamente humanos pero sí familiares.

> El hombre andino ha producido una etnozoología que refleja sus propias concepciones del reino animal. Esta etnozoología constituye un intento de ordenar sus experiencias y concepciones acerca del medio ambiente natural y su fauna; y de validar y legitimar una concepción propia de ~~s~~u" realidad. Esta etnozoología es parte integral del sistema ideacional andino y forma parte de una cosmovisión culturalmente específica. En ella, se articulan las relaciones entre el hombre, la naturaleza y lo sobrenatural; entre idea y conducta; entre la concepción cultural y la praxis social; entre la permanencia de un modelo conceptual y su continuo ajuste a las transformaciones que operan en los medios ecológico y sociocultural. Como parte de esta etnozoología andina, aparecen etnocategorías y etnotaxonomías mediante las cuales se construye un sistema de nociones jerarquizadas provisorias (Grebe, 1984, p. 335)

Así mismo el ecosistema tiene sus lugares estratégicos de equilibrio que se hallan en los denominados por los indígenas lugares sagrados, fundamentales para la interconexión del ~~"m~~macroecosistema" andino: ojos de agua, ríos, altas montañas, lagunas como manifestaciones de la voluntad de los Padres Espirituales, lo que a su vez son lugares importantes para la investigación-acción etnocientífica y control político territorial.

El *territorio sagrado* es considerado -desde un nivel formal- como un sistema organizado de coordinaciones consensuales en la forma de asumir el espacio a través de acciones y topo-símbolos, en el que los referentes naturales (montañas, ríos, caídas de agua, cuevas) sirven como medios de comunicación que derivan su sentido de un marco colectivo etno-científico y por lo tanto relacionado en ciertos aspectos con las propiedades físicas de los elementos naturales. Siendo así como los *toposímbolos* de los cuales se encuentra compuesto el topolenguaje, se posicionan principalmente en el ámbito de la connotación y de la *praxis*.

Es entonces el espacio social (tanto físico como metafísico) en el que se objetiva la organización social del grupo étnico a partir de un modelo ideal de autoridad, conformado por una serie de Padres Espirituales ubicados en puntos centrales o lugares sagrados en los que se sustenta la autoridad ancestral de las autoridades tradicionales y el equilibrio ecosistémico. Como parte de una continuidad moral con el espacio, en el territorio se localizan discursos y prácticas en un modelo cíclico natural aparentemente inmutable (el ciclo del agua, día-noche, equinoccios-solsticios, luna nueva-luna llena, etc.) en el que los *toposímbolos* legitiman a través de elementos (en este caso naturales) un orden sociocultural como modelo y espejo de lo que debería ser o es una lógica social.

En el marco de estos territorios la clasificación biológica de cada uno de los elementos naturales involucrados es referencia de un sistema emergente que se percibe como netamente metafórico pero que no necesariamente lo es, puesto que las propiedades físicas de la naturaleza están estrechamente vinculadas a la concepción sacralizada del mundo. A partir de este hecho se desarrollan taxonomías que involucran tanto las propiedades empíricas como emergentes, que se objetivan en las narraciones míticas y los actos rituales. Taxonomías de raíz sagrada que no niegan órdenes emergentes, intangibles para el marco de la clásica ciencia occidental.

Los felinos de altura buenos para qué? Pensar, comer o relacionarse

A lo largo de la investigación se verá que los felinos *Leopardus jacobita* y *Leopardus colocolo* se encuentran en entramados complejos de significación y emoción en la filosofía andina. Estos animales hacen parte de narraciones mitológicas y actos rituales creados hace cientos de años, actos del discurso y la performatividad plasmados en representaciones e iconografías que implican entre otras: piezas arqueológicas, arte rupestre (Img.79) y santos católicos.

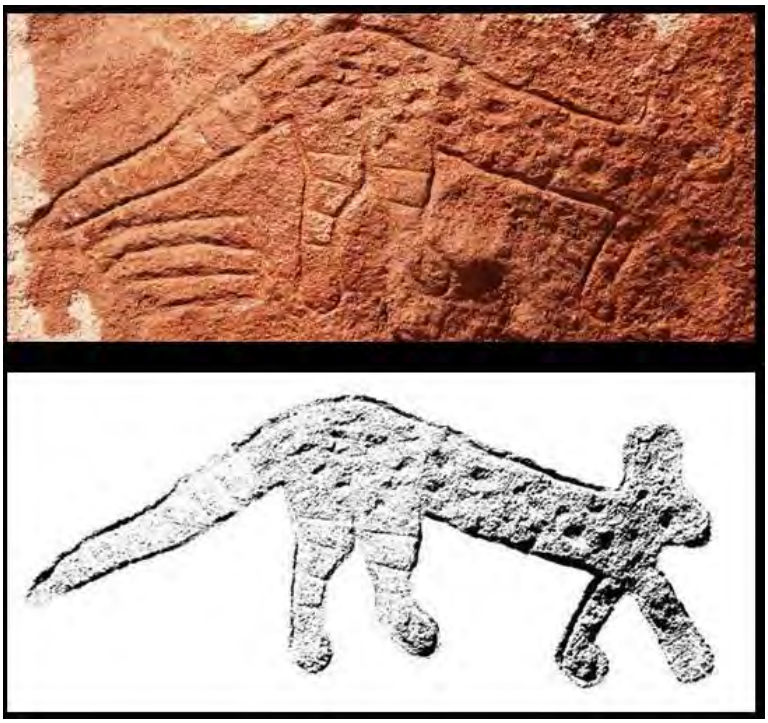


Imagen 79. Petroglifo en el lugar de Hierbas Buenas. Santiago de Río Grande. Región de Antofagasta-Chile. (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014-2015)

Estos felinos menores de altura constituyen parte de un orden emergente mayor nombrado como Dios-padre del Agua que a su vez es complementario de la Pachamama asumida como Madre Tierra, pero que según significado etimológico: *Pacha:* tiempo – espacio, *Mama*: madre; sería la Madre del tiempo-espacio. Los felinos menores tienen la función –en el marco de la filosofía indígena- de ser los mensajeros entre la humanidad y los Apus/Achachilas, esa familia de orden sagrado que posibilita la existencia de todo cuanto existe, ya que todo lo observado surge de las *pakarinas*, y así mismo pueden ser absorbidos por ellas. El gato andino y el gato de las pampas, son interpretados y asumidos como los gatos de los Apus/Achachilas y de las

chullpas en el ámbito de la *ecología sagrada*, son comunicadores, sirven en el ámbito de lo sagrado para que a través de ellos, el agente o la comunidad se comuniquen con estos Padres Espirituales. Su extinción implicaría entonces –en el marco de la lógica andina- la incomunicación con los padres-madres espirituales.

La comunidad andina en pleno debe entonces demostrar el ~~c~~ariño" a partir de los actos rituales manteniendo las relaciones entre ella y la familia de los padres espirituales. Este sentido es que subyace a las mesas rituales y en el caso específico el uso de las pieles de los felinos *Leopardus jacobita* y *Leopardus colocolo*, lo mismo que sus enunciaciones en oraciones y canciones:

> Los rituales de perdón, el pago y la petición sirven a este propósito. De este modo, se crea un universo que es enteramente sagrado donde todo es mutuamente dependiente a través del orden establecido por los ritos, que profundizan el compromiso emocional de la vida en los habitantes. El conocimiento vernáculo se convierte en una forma de participación religiosa y una manera de existir en el mundo, porque todos los modelos para la comprensión de la naturaleza están definitivamente tomados de la realidad, y sobre todo desde el paisaje. (Castro & Aldunate, 2003, p. 78)

Prohibiciones de caza en el marco de la tradición con Titi/Usqullu: "no puedes tenerlo así por así no más"

Lo que para los investigadores académicos se ha clasificado como amenaza para las especies de felinos de altura: la cacería ritual, en el marco de la sacralidad andina puede ser revertido y asumido como un aspecto que puede ayudar a su conservación. Las conversaciones con los representantes de los pueblos originarios y la participación en diversos rituales han permitido comprender que en el momento en que hay una extracción de algo, o cambio de orden dentro del sistema, en este caso un elemento de la naturaleza como lo son los felinos, debe estar la retribución y el pago, pero al mismo tiempo un sistema de control, lo que en el ámbito de los estudios de las religiones se conoce como Tabú.

Es pertinente identificar las razones por las que la cacería ritual a pesar de darse hace cientos de años, no se había presentado como una amenaza para la supervivencia de la especie hasta

las opiniones de algunos expertos en la actualidad (Pérez, 2012; Programa Control de Amenazas a la Biodiversidad SNASPE, 2013; Villalba et al., 2012).

Con fundamento en el Trabajo de Campo y la revisión bibliográfica se ha encontrado que en torno a la captura de estos animales existen una serie de prohibiciones que no permiten cazar de manera fácil a los individuos de estas dos especies, a pesar de que lleva implícito las contradicciones que se encuentran en la base de la filosofía andina: ―No se puede matar así no más" pero a la vez ―le sirve a quien lo tiene para obtener fertilidad en sus animales domésticos, su chacra, así como también para la suerte".

En la zona donde se hizo más evidente la prohibición fue en el Área Natural de Manejo Integrado Nacional Apolobamba. Es el caso de Mariano Mendoza:

> También se le pregunta, cuándo va a la chacra o al cerro sino se encuentra con el *titi misi*, él indica que no, no se encuentra, hay veces aparece dice, no se ve el animalito. También se le pregunta si es que lo mata o algo: qué pasaría, dice que maldice, te puedes enfermar dice, porque es un animalito de los Lugares del Achachila, eso indica, no es bueno matarlo, el animal silvestre es del Achachila. También se le pregunta cuáles son los cerros más poderosos donde se ofrecen ofrendas a la Pachamama, dice es el Akamani y el Chuqu, entonces ese animalito el *titi misi*, es animalito de ellos dice de los Achachilas, el Akhamani. Entonces es un animalito que no hace daño, no hace daño a la gente, tampoco come a los animales, por eso es que no se puede matar, tiene que vivir no más, no hacen daño a la gente, mientras, el otro caso es el zorro, el zorro sí persigue a la oveja, hace daño, eso es lo que indica Don Mariano.
>
> También indica que una vez teniendo así en la casa, tienen que recordarse cada año o qué día lo han traído a la casa, ese día es como un día sagrado donde tienen que pagar con ofrendas y todo. Y eso cómo se sabe?, Dice uno que sabe tiene que hacer el pago, también decir un día, qué día hay que adorarle, entonces también una suerte que se ve en coca, también indica que si es que no hacen esa ofrenda, no lo estiman bien, entonces empiezan a desaparecer sus animales o se mueren o no le va bien en su producción, todo eso, por eso es que se tiene que hacer el pago. También indica de que aparece a ciertas personas, no aparece así por así no más como es el animalito, un gatito del Achachila entonces aparece a ciertas personas indicando que esa persona tiene que servirlo, recordarse del Achachila por eso aparece dice no, así por así no aparece, entonces también si

> molestamos, perseguimos, el rayo puede perseguir va relacionado con el rayo, también algunas creencias va coordinado con los Achachilas, con los Cabildos, todo eso, por eso cuando se le persigue a ese gatito puede perseguir el rayo. (Traducción del Quechua Eugenio Muni Challco (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014-2015)).

Por su parte Idelfonso Quispilaimi (comunidad Kaluyo. Indígena Kallawaya. Provincia Juan Bautista Saavedra):

> Titi es un sagrado, sirve y bebe, es como fantasma hace enfermar, si haces asustar te hace enfermar, no hay que molestar, silvestre, sagrado es. En las rocas vive, no hay que molestar, poderoso es el titi. Por eso nosotros ya no molestamos si es que vemos ahí no más se camina, entonces no hace enfermar, después servimos entonces bien poderoso es, lo hacemos pagar al titi nuestra costumbre. Como gato igualito es, lo hace asustar, tiene coraje, entonces sagrado es. (Idelfonso Quispilaimi (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014-2015)).

Historias parecidas recogió Rösing (1995-1996) en su investigación con médicos Kallawaya:

> El significado de oscollo no es menor, pero oscollo tiene importancia para todos los propietarios de rebaños y no solamente para algunos, como en el caso de pachaje. El oscollo, llamado también titi misi – gato montés, es un tipo pequeños de marta con dientes muy agudos, a cuyo espíritu se le atribuye un poder inmenso. Es el gato de los lugares sagrados, es un animal sagrado, no hay que matarlo jamás y además se le deben – especialmente si se ha tenido personalmente un encuentro con él, o alguien de las generaciones pasadas lo tuvo- ofrecer ofrendas por todos los tiempos. Y especialmente Valerio: porque un día el oscollo entró en el corral de su padre, amenazó a los animales y los persiguió. El padre no hizo nada. Nada. Esperó. No debía hacer nada. Pero ese día se encontró el mismo, el padre con oscollo y por eso él y las futuras generaciones debían darle especial importancia en las ofrendas. Oscollo watayoq; también el oscollo tiene su cerro sagrado especialmente nombrado, que está vinculado con él" (Rösing, 1996, p. 36)
>
> No siempre nos es posible saber si nos hemos encontrado con un oscollo. Puede ser que caminando por los cerros y sin advertirlo, nos hayamos deslizado al lado de uno. Y si después del encuentro con un oscollo no se le presenta ninguna ofrenda, él enviará un castigo. Para prevenir esta posibilidad se invoca también a un oscollo escondido, a un gato montés con el que nos encontramos sin darnos cuenta; es en cierta medida una invocación profiláctica para evitar la deuda sacrificial (Rösing, 1995a, pp. 181–182)

El guardaparques Eugenio dice hablando del Titi/Usqullu

Prácticamente es un animal muy sagrado, existe en todo lugar también en Amarete existe, también en este lugar existe, los comunarios cuentan que es un animal sagrado que no hay que molestarlo, no puedes matarlo, entonces prácticamente es un animal que viene como un mensajero de los Achachilas. Si te ha aparecido o es que viene a veces a la casa, es por algo que están pidiendo los lugares, los Achachilas están pidiendo que te recuerdes con las ofrendas, porque el lugar es muy acostumbrado. Tenemos una relación estrecha con la naturaleza, el hombre andino siempre ha ido pagando a la Pachamama, a los Achachilas, pedía en los Cabildos, entonces dentro de eso mucha gente actualmente eso olvida y por eso es que manda al Gato Andino para que tú te recuerdes, o en ese caso es para que tú seas uno de los que pueda servir a la Pachamama o al Achachila, por eso se te aparece, no aparece así por así no más.

Hay mucha gente que también persigue por los cuentos que dice que trae suerte para la producción o para tener plata, por eso mucha gente actualmente persigue o los matan, para tenerlos en su casa, pero algo que no es así, que no puedes ser así, si es que tiene que buscarte, te busca enviado por el Achachila, entonces significa que la suerte te está persiguiendo, lo tomas por el lado bueno y si es que lo matas tiene que estar en tu casa como un usq´ullu y tienes que adorarlo el día que lo has matado, es como un día sagrado donde tienes que hacer el pago cada año, con ofrendas con uno que sabe, un sabio Yachaq se dice en quechua, es el sabio, en Aymara le dicen el Yatiri. Entonces él es lo que tiene que hacer el pago cada año.

Es un animal muy sagrado que no se puede perseguir que no se puede cazar, si lo cazas lo molestas, también va relacionado con lo que es el relámpago, entonces el hombre andino cree que si lo has molestado a un animal sagrado te va a perseguir el relámpago, es por eso que no se puede tocar así no más.

Por eso más antes en el sistema Ayllu en esa vivencia, la protección de la fauna era más estricto, era más sagrado, de la fauna y de la flora, que actualmente todavía para tumbar un árbol se hace, primero el pago a la Pachamama, se pide permiso, no es así no más, actualmente la gente lo tumba no más o tala no más el árbol y por eso es que estamos haciendo la destrucción de la naturaleza. Entonces es por eso que va relacionado con los Achachilas, están relacionados con los Cabildos con los Chhanes y con los Illas, entonces, **mediante ellos se hace el dialogo con la naturaleza,** haciendo pagos permanente a la Pachamama y hay que recordarse para todo, para producción, para los animales, para las

chacras, también para otros trabajos, para los negocios para todo hay que pedir permiso, entonces de esa forma se hace el diálogo con la naturaleza, entonces muchas veces de eso se olvida la gente y por eso es que aparece el titi misi, te aparece o a veces hasta a la casa entra, es por algo, entonces, mucha gente que no quiere asumir la responsabilidad de pagar cada año de seguir continuamente con los pagos, con las ofrendas, no los molestan y se va no más el animalito a nadie hace daño, no hace daño a los otros animales ni nada sino que simplemente el Achachila manda para que se recuerde la gente.

Eso es a cuanto gato andino en esta región, por eso mucha gente dice hay que cazar, hay que matar, hay que traer a la casa, cuando lo haces a la fuerza no resulta nada no es así, mucha gente lo ve como si fuera cualquier otra cosa por eso hasta en los sahumerios recientemente yo vi en Tiwanaku, con los braseros con el incienso, eso es algo sagrado, eso se tiene que manejar en un lugar donde se debe manejar, así en los Chhanes en los Cabildos o en la Casa, cando tú lo pides para que te hagan una limpia, para que te vaya bien.

Pero actualmente, lo están manejando, lo están tergiversando, lo están manejando mal, porque yo vi así, en cualquier pampa caminando con su brasero, con su humo haciendo humear el incienso no es así, estamos dando mucha libertad a la gente para que cualquier persona se convierta en Sabio, en Yatiri, en Yachaq que no es así eso también puede ir provocando muchos cambios por eso el hombre andino cree de otra forma, por eso se complementa con la naturaleza se vive en Armonía, el respeto es a todo, a ambos, por eso se hace también el Diálogo mediante los Achachilas, Illas como le digo, las Illas Cabildo son piedras, que de pronto mucha gente dice ~~-la~~ piedra no habla" pero para el hombre andino habla, no directamente pero mediante ofrendas, son mitos que no se pueden tal vez explicar mucho pero la creencia es así, entonces se convive con la naturaleza, todo el mundo está vivo, todo el cosmos vive para el hombre andino, hasta los Achachilas, las hierbas, las piedras, las cordilleras, todos viven para el Hombre Andino, entonces ese es el Buen Vivir, se vive en Armonía, mucha gente dice qué es el Buen Vivir?, es tener un carro, una casa, plata, una buena mujer ese no es el Buen Vivir cuanto más plata cuanto más casas es más preocupación, es más problema, pero el Buen Vivir es convivir con la Naturaleza en armonía, en complementariedad porque dependemos unos a otros con la naturaleza y eso más o menos puedo explicar aquí, porque yo soy de un Ayllu que prácticamente vive actualmente en el sistema Ayllu, su estructura organizacional está intacto, por eso ahora estamos avanzando para ser autónomos con el Gobierno Municipal de Charazani, porque no dependemos de las leyes del Gobierno, sólo la cooperación tributaria para hacer obras, pero antiguamente no, nos hemos gobernado solos, entonces hemos avanzado así

prácticamente solos como le digo hay una estructura de organización en lo político, en lo social y en lo económico, nada le falta, solamente falta colocar en documento, escribirlo nada más, pero el respeto es la base fundamental en el Ayllu, eso es lo que le puedo comentar.

(…) estos Achachilas, son los que también manejan a los animales silvestres, ellos son dueños de los lugares, los que mandan al animalito titi misi, por eso el Achachila te escogió a ti digamos, por eso se te ha aparecido o si no llega a tu casa, por alguna desgracia o algún accidente lo matas entonces te está escogiendo el Achachila, para que tú seas uno de los que puedas servir, puedas brindar con ofrendas porque mucha gente se olvida. De esa manera se te aparece, y ese viene con suerte, para que tengas trabajo o dinero, en tu producción te vaya bien o sino para que tus animales puedan multiplicarse más, entonces esa es la relación con los illas, con los Achachilas con usq´ullu. Así viendo animalito titi misi, simplemente es titi misi en quechua se dice titi misi, el Gato Andino, pero ya una vez si se ha muerto o lo has encontrado muerto, o lo has matado, lo formas como gatito, como un muñeco tienes que hacerlo, tienes que adornarlo bien, eso también lo hace uno que sabe, , el Yatiri o el Yachaq, cuando ya está muerto el titi misi lo adornan, con flores de clavel sosteniendo con algodón, solo ellos pueden colocar o adornar, ellos ya saben cómo lo hacen y la gente que lo tenga tiene que tenerlo en un lugar muy reservado sagrado en un cajón o en un awayu pero con su vino blanco y tinto eso no puede faltar y pagar sagradamente cada año así tendrá éxito en sus deseos caso contrario, mismo usq´ullu lo llevara al fracaso. Cada vez cuando tú deseas ir de viaje, tienes que pedir permiso, ch´allarle a él y en el día, en el año que tú lo has conseguido, el usqullu o el titi misi, tienes que pagar sus ofrendas sagradamente, no haces, no cumples ese pago, ofrendas, entonces hace de que tus animales se van a ir muriendo con enfermedades, o tu producción no va a ir bien, o tu viaje no va a ir bien, o en su caso también aparecen enfermos empiezan a cojear o se hacen malos sus pies o sus manos así, son cosas que pasan, por eso el animalito es muy sagrado, no puedes tenerlo así por así no más.

(…)Yo siempre he dicho a los hermanos que viven aquí en este mundo que el animal es como un ser humano, es como nosotros tiene vida y quiere vivir y está por algo, cumple una función importante entonces no podemos nosotros, acabarlo, exterminarlo o cazarlo, no se puede, se tiene que conservar, si es que nosotros los matamos, o liquidamos, o acabamos, vamos a provocar el desequilibrio de la Naturaleza como le digo ese es como un mensajero que tal vez viene a la casa, donde el Achachila ha escogido a cierta persona para que sea uno de los que se recuerde con las ofrendas es por eso que es importante la existencia de este animalito, además de eso no hace otro daño a la gente, entonces nosotros tenemos

> que ser conscientes, de que el hombre andino ve como un sujeto al suelo, a los animales a todos, como un ser viviente, no podemos hacer el daño, el hombre andino no puede hacer ese daño, por eso pide permiso para ciertas actividades recientemente con las otras costumbres que vienen de Occidente nos meten otras ideas, de que es un animal que no sirve, que no aporta en nada, de repente algún otro animal o lo matan entonces estamos provocando el desequilibrio, en la misma cadena de los animales silvestres, entonces matamos un animal, otro animal empieza a reproducirse, empieza y ahí tenemos ya problemas, el caso del zorro por ejemplo, no hay zorro, nadie controla la vizcacha, entonces son cosas que no podemos provocar, para eso tiene que existir, se tiene que conservar, tiene que proteger y hay que tener respeto a ese animalito[63] (Eugenio Muni Challco)

El cuidado de este también llamado *samiri* (espíritu protector) es otro de los puntos que hace difícil realizar el culto al Titi/Usqullu según las solicitudes que tenga el creyente, por eso Eugenio dice: ~~no~~ puedes tenerlo así por así no más".

[63] Eugenio Muni Challco. Guardaparque Origianrio del Área Nacional Natural de Manejo Integrado Nacional - Apolobamba. NACIÓN KALLAWAYA. La Paz – Bolivia. Ayllu Amarete.

9. CONSERVAR ESPECIES Y TRADICIONES. MÁS ALLÁ DEL EXTRACTIVISMO EN EL MARCO DE LA FILOSOFÍA ANDINA

Imagen 80. Lidia Paniri Terán. Sembrando maíz en su chacra. Después del pago a la Pachamama. Caspana – Chile. Agosto 2014.

Nosotros afirmamos que, en el corazón de las dificultades del hombre actual, está su desconocimiento del conocer. No es el conocimiento sino el conocimiento del conocimiento lo que obliga. No es el saber que la bomba mata, sino lo que queremos hacer con la bomba lo que determina el que la hagamos explotar o no (Maturana & Varela, 2013, p. 164)

CADA UNO MATA SU TORO

Dicho actual del Poblado de Peine. Región de Antofagasta – Chile.

El presente trabajo es la historia del dominio relacional entre seres humanos y felinos menores de altura que han cohabitado por milenios en el ecosistema altiplánico y por lo tanto la inevitable coevolución y adaptación entre unos y otros. Ninguno ha sido pasivo a la presencia del otro, se han relacionado de manera compleja en el marco de las dinámicas ecosistémicas. Probablemente algunos de los hábitos de los felinos respondan a los encuentros con los seres humanos quienes a su vez los han considerado sagrados nombrándolos en mitos, historias, oraciones y usando su piel en diversos rituales.

Esta relación sagrada de los Pueblos Originarios del Altiplano: Quechua y Aymara, además de pueblos de interconexión Kallawaya y Lickan Antai, es inconmensurable en términos totalmente objetivos y rigurosamente económicos, mostrándose en acciones concretas y discursos míticos ancestrales. Las pieles de los felinos *Leopardus jacobita* y *Leopardus colocolo* se usan en prácticas las prácticas rituales del Wayño (Floreo), la K'illpa (Marcado de Ganado), mesas de ―pago", danzas; en lugares como arcos, entretechos de casas y amuletos. Existen relatos míticos tan antiguos como el del Qhoa, referencias a felinos en el *Manuscrito de Huarochiri*[64] y leyendas como las de Carbunclo o el felino que se convierte en Sol. También estos felinos son nombrados en prácticas de curación Kallawaya y canciones. Además puede que tenga su correlato vegetal en la K'oa una planta ceremonial muy importante para estos pueblos originarios.

El análisis comparativo entre los discursos científicos occidentales como la biología de los felinos o la descripción del Altiplano y los conocimientos ancestrales de las comunidades andinas expuesto en el trabajo no pretende validar las formas de conocimiento de la una con la otra. Busca contribuir al diálogo y la comprensión intercultural en el ámbito de la conservación de la naturaleza no entendida aparte de los seres humanos y sus prácticas, sino en las interacciones bioculturales y por ende se propone una ―conservación biocultural" más que ―homogenización biocultural".

La sacralidad de la naturaleza se presenta como inconmensurable tanto para la ciencia occidental como para la economía, y cuando lo sagrado interviene en la economía de mercado el conflicto es inevitable.

[64] (¿1598?) Es un escrito acerca de las regiones de Huarochirí y Yauyos (sierra de Lima -Perú). Escrito originalmente en lengua Quechua y compuesto a comienzos del siglo XVII por indios conversos, próximos al extirpador de idolatrías Francisco de Ávila. Es considerado el ―Libro Sagrado de los Andes Peruanos" similar al Popol Vuh de los Mayas. En el manuscrito se habla de figuras ancestrales antes de los Incas, figuras fundadoras de clanes y pueblos. Traducido en 1966 por José María Arguedas bajo el Título *Dioses y Hombres de Huarochirí*.

Los Pueblos Originarios Altiplánicos se han forjado durante milenios a través de encuentros y desencuentros. Los pueblos indígenas que sobreviven en la actualidad han resistido tanto a la colonización europea como a la construcción de los modernos Estados nacionales que han estimulado fuertemente la pertenencia a cada una de los Estados nacionales de Chile, Bolivia, Argentina y Perú, entidades políticas en el marco de las cuales se han disputado estos territorios, p. ej. la ―Guerra del Pacífico" involucrados tres de estos cuatro países, contienda que reorganizó varios de estos territorios además de rigidizar las fronteras, rompiendo a su vez las dinámicas de intercambio ancestral, las que como se veía en los capítulos precedentes son la particularidad del modo de vivir andino.

> Es factible pensar que el sistema agroganadero que hemos esbozado no fracasó por contradicciones internas insalvables. Tenemos la impresión de que su crisis se produjo por la presión de una economía de enclaves urbano-mineros que alteró el equilibrio ecológico de la región y por las políticas nacionales de la sociedad mayor, que sencillamente ha ignorado la existencia de los habitantes indígenas del área (Martínez Cerceda, 1995, p. 102)

Estos Megaproyectos en las zonas altiplánicas secan o distribuyen el agua a otras zonas con el fin de alimentar industrias extractivas como la minería o los acueductos para las grandes ciudades, p. ej Antofagasta, Calama, Chuquicamata tomadas del Río Toconce en el Altiplano chileno. El empobrecimiento de las comunidades tradicionales en el marco de la explotación de los bienes ambientales, la destrucción de redes comunitarias y la ―homogenización biocultural" impuesta desde la educación occidental a las poblaciones originarias, en la actualidad se refleja sobre todo en las migraciones campo - ciudad. Lo que conlleva que las poblaciones adapten parte de sus creencias a un sistema capitalista que hasta hace pocos años (en comparación a lo que se ha narrado desde el registro arqueológico) era ajeno. El ámbito de lo sagrado se fusiona pues con el de la economía y en este caso se comercializan las pieles de *Leopardus jacobita* y *Leopardus colocolo*.

Mesa ritual para fertilidad del dinero

En el Trabajo de Campo (Febrero 2015) se visitó el Mercado de las Brujas de la Paz, en busca de si existía, comercialización o intención de comercializar las pieles de los felinos. A través de una persona boliviana se hicieron las averiguaciones encontrando que los comerciantes sí entienden a qué se refiere el comprador cuando solicita ―Titi". La mayoría dijo no tener, sólo una habló de la prohibición en su comercialización y dos intentaron hacer pasar por Titi pedazos de

piel de zorro y un felino menor manchado distinto al andino y el gato de las pampas. Frente a estas dos piles las comerciantes referencian que se venden por pedazos, no ofreciendo el cuerpo entero, lo que lleva a pensar en el uso de pelos de Titi para las mesas ceremoniales para fertilidad del dinero (Tabla 11).

Tabla 11 Elementos básicos para la elaboración de la mesa de la ofrenda

ELEMENTO	***CARACTERÍSTICA***	***SIGNIFICADO***	***FINALIDAD***
Papel blanco	Pieza de papel que sirve como base y envoltorio final de la ofrenda.	Mantel de la mesa	Presentación
Sullu de llama	Feto de llama, puede estar o no presente en la mesa.	Alimento central del plato: carne	Saciar el hambre
Grasa de llama	Sebo extraído del pecho de la llama.	Alimento central del plato: carne y aceite	Saciar el hambre, dar sabor, gusto al plato y avivar el fuego
Lana de color	Vellones de lanas de colores que estirados conforman el límite externo de la ofrenda.	Arco iris	Renacer
Lana blanca	Vellones de lana de color blanco.	Equilibrio-bienestar	Descanso
Dulces de colores	Diversos objetos azucarados de colores y formas diferentes.	Manjares predilectos de los seres tutelares aymaras	Saciar el hambre
Chiwchi recado	Colección de dijes diminutos de plomo o estaño vaciado que representan animales y objetos varios. Se acompañan de papelitos brillantes de colores y de pepitas de wayruru.	Pequeño obsequio, regalo	Agradar a los achachilas
Nuez	Fruto seco	Riqueza	Adivinar la suerte
Wira q_uwa	Planta ritual sagrada que posee un olor muy penetrante y al quemarse produce una intensa humareda.	Significa el orégano de la mesa que condimenta el plato	Elemento purificador, limpieza

Incienso	Resina aromática de aspecto amarillento		Aromatizar, su fragancia es ofrenda apropiada para los seres tutelares
Copal	Resina aromática grisácea		Aromatizar
Misterios	Rectángulos de cal y azúcar de diferentes colores que tienen impresa alguna figura.	Depende de la figura	Concretar algún objetivo
Pan de oro	Lámina brillante de papel dorado.	Sol	Ofrenda al sol
Pan de plata	Lámina brillante de papel plateado.	Luna	Ofrenda a la luna
Titi	Pelos de cuero reseco de una variedad de gato silvestre.		Saciar el hambre
	Piedra blanquecina o grisácea que se talla con facilidad	Sal	Dar sabor

Fuente: —Elaboración propia sobre la base de Fernández (1995) y entrevistas a yatiris" (subr. propio) (Vargas, 2008, pp. 105–104).

Elementos que se incorporan a la economía de mercado en los procesos de inserción de los indígenas Aymara como proletarios o comerciantes en la economía del capital.

> Valentín Mejillones, un prestigioso y reconocido yatiri, miembro del Consejo Qolla del Saber Ancestral, nos dice que en el transcurso del tiempo los ritos y sus formas han cambiado, como cambia todo en el mundo. Por ejemplo, esta incorporación de la mercancía dinero, en forma de dulces y misterios con símbolos específicamente relacionados con el dinero, en la mesa ritual andina es relativamente reciente, se introdujo más o menos a partir de 1952, debido a la importante incorporación del migrante aymara en las actividades del comercio y del transporte (Vargas, 2008, p. 105)

Estas mesas rituales para el dinero muestran muy bien el caso en el que un elemento sagrado como lo es la piel de Titi entra en las cadenas de mercantilización, a la vez que se conservan aspectos importantes de la cosmovisión andina, viéndose velada por valores propios lo que Marx ha llamado el fetichismo de las mercancías en el sentido en que no se hace consciente la explotación del humano sobre el humano y de estos con la Naturaleza. Son los dioses-padres Supay o el Tío, habitantes de los Apus/Achachilas quienes brindan la riqueza al ser humano a través de sus acólitos los felinos menores. Como en el caso del Cerro Rico de Potosí, la plata y

el oro continúa saliendo de los cerros, siendo estos elementos los que derivan en el dinero, fácil relación en el sentido en que la riqueza extraída de la montaña en épocas coloniales era a su vez acuñada y transformada en monedas en la época de la colonización española en su base:

> Olivia Harris (1983), en su estudio sobre los significados del dinero en el ayllu Laymi del Norte de Potosí-Bolivia, asegura que el dinero y su base material, el oro, es un producto de la naturaleza y, como tal, está fuertemente asociado con la agricultura y la ganadería. Así se construye la concepción de fertilidad del dinero como algo natural. En este caso, es clara la referencia a la minería y a la extracción del metal del Cerro Rico de Potosí para la acuñación o fabricación de las monedas durante la época colonial, por la gran tradición minera de esta área andina y por la proximidad de la Casa de la Moneda en la misma ciudad; en tal sentido, el origen del dinero tiene poco de misterioso y no llega a adquirir un carácter negativo, destructivo o diabólico. (Vargas, 2008, p. 114)

Es así como a través de esta mesa del dinero hay una readaptación del marco andino al sistema capitalista, tratando a los cerros como Bancos y el tipo particular de solicitudes que ya no son llamas y alpacas como se evidenciaba en capítulos anteriores:

> Una vez terminada la preparación de la mesa se la llevó hasta una gran cruz que se encuentra en la parte más alta de la apacheta. En el mes de agosto esta blanca cruz pierde su forma debido a la gran cantidad de serpentina que la cubre. La pasante procedió a ch'allar la cruz con serpentina, alcohol y vino; luego con una botella de cerveza batida dio vueltas a su alrededor. Mientras tanto, el yatiri ofreció la mesa alzándola en brazos e invocando a los achachilas: este primero de agosto estoy llamando a todos los que llegan, Illimani achachila, Sabaya achachila, Sajama[65] achachila, Banco de Santa Cruz, Banco Mercantil, Banco Nacional (...) para que vayan por buen camino (...) para que les vaya bien en la empresa, para que se levante el negocio, para que se levante la galería comercial, el edificio de seis pisos, para F12, F15 (camiones de alto tonelaje), para que venga nomás la plata, para que no falte el dinero, para que crezca, para Mitsubishi, Vitara, Montero (...) así te lo está ofreciendo esta mesita año a año para que regrese, bien vas a dar, bien vas a devolver (...) (Ibid.) (Vargas, 2008, pp. 108–109).

En Bolivia la ~~"~~cultura aymara urbana" se encuentra Cabalgando entre dos mundos ~~"~~con un pie en el mundo andino, ritual, tradicional, y con otro en el mundo urbano, mercantil y moderno"

[65] Illimani y Sajama son imponentes nevados de la cordillera occidental. Sabaya es un volcán apagado considerado achachila.

(citado en Vargas, 2008, p. 99) como se titula el trabajo investigativo de Albó (1983). Entre los aymara los que ostentan más poder se nombran a su vez como ~~b~~urguesía chola" (Toranzos, 1994) citado en (Vargas, 2008). El comerciante aymara refuncionaliza elementos de su mundo andino y tradicional: la fertilidad de la tierra y el ganado pasándolo al sistema de valores impuestos por la vida urbana:

> La vida del comerciante —y especialmente del contrabandista— está permanentemente expuesta al riesgo, al azar y a la incertidumbre, donde tanto se pueden obtener extraordinarias ganancias como perder todo. En ese contexto, en el que la suerte de la ganancia depende de algo que ellos no pueden controlar, es donde detonan las características mágicas del dinero. Así, se construye un significado del dinero que trasciende la mera circulación mercantil y se vincula con la práctica de ritos donde el dinero se convierte en un elemento fetiche capaz de engendrar más dinero. De esta manera, los comerciantes pretenden asegurar el éxito de sus negocios y alcanzar así ese sitial de poder, tanto económico como simbólico, que el dinero otorga. (Vargas, 2008, p. 100)

Se evidencia entonces como se ha operado en parte el *epistemicidio* y la ~~h~~omogenización biocultural" en las poblaciones Aymara, lo que no es absoluto ya que estás prácticas son radicalmente indígenas pero, desarraigadas del ámbito de la producción rural: la agricultura o la ganadería, se han introducido con fuerza los valores del capital y el mercado en consumo de mercancías que impactan altamente la naturaleza como es el caso de la industria automotriz. Consecuencias pues del ~~d~~esplazamiento ambiental" dadas en el marco de la sobreexplotación de la Naturaleza. La piel de los felinos pasa a tener valor de intercambio monetario por encima de tabúes antiguos evidenciados por médicos y agentes Kallawaya, olvidando la manera en que estas pieles deben llegar a los ceremoniantes para que en el marco de la tradición sean efectivas.

La apropiación del Agua en el Altiplano. Chile.

El siguiente apartado muestra como el ecosistema altiplánico es afectado por Megaproyectos extractivos, en este caso la minería.

~~L~~os gobiernos de Chile han procurado integrar la economía del país a los mercados globales, y lo han hecho mediante la implantación de un modelo basado en la explotación de los recursos naturales" (Yáñez Fuenzalida & Molina Otárola, 2008, p. 11), proponiéndose una economía de rápido crecimiento, que concibe las riquezas naturales como mercancías. Estrategia que

comenzó durante los ochenta en la dictadura militar fortalecida en 1990 con los gobiernos democráticos en los que se ha desarrollando una legislación que permite el desenvolvimiento de este sector con los principios del Libre Mercado[66], favoreciendo la inversión extranjera y suscribiendo acuerdos de libre comercio con distintos países y agrupaciones de países.

Gracias a esto se han puesto en marcha grandes proyectos de inversión para la extracción de recursos naturales, muchos de ellos ubicados en territorios de comunidades indígenas, sean reconocidos por el Estado o consuetudinarios. Este es el caso del Altiplano chileno en el que habitan los pueblos originarios Aymara, Lickan antai (Atacameños) y Quechua (por el sector de Ollagüe), en los que se han impulsado grandes proyectos mineros que presionan sobre el ecosistema en particular sobre las aguas, provocando: desecación de bofedales, vegas y aguadas indispensables para como se ha visto en los capítulos anteriores, la economía agropastoril, lo que conlleva a la destrucción del medio ambiente y las tradiciones bioculturales ancestrales de los Pueblos Originarios altiplánicos. Siendo las principales amenazas a las especies *Leopardus jacobita* y *Leopardus colocolo,* como se evidencia en la Tabla: Clasificación de las amenazas directas e indirectas que afectan al gato andino y algunas posibles intervenciones para minimizar su impacto (Alianza Gato Andino (AGA), 2011, p. 2). Allí se evidencia que varias formas del uso de la tierra: incluyendo minería y extracción de agua, incrementadas potencialmente por el Cambio Climático se presentan como las causas directas a la *pérdida de habítat*, así como también la degradación del hábitat se da por: prácticas inapropiadas de ganadería y agricultura. El caso Boliviano en la actualidad bajo el modelo Posextractivista no es muy diferente en su base al chileno (aunque en este momento la explotación a gran escala se está estimulando desde el nivel estatal), este país desde sus inicios ha estado relacionado con la industria extractiva (plata, goma, estaño) y en la actualidad con el gas. Compartiendo con los países de Chile y Perú el hecho de que la legislación nacional y el reparto de responsabilidades transfieren mucho poder y liderazgo a empresas mineras, dejando al sector público un papel más facilitador y regulador. Como manera de entender el problema a escala global se tomará el estudio de caso en Chile.

En Chile la Ley No 19.253 de 1993, sobre Protección, Fomento y Desarrollo de los Indígenas protege en teoría las tierras y los recursos hídricos localizados en sus territorios ancestrales,

[66] DL 1222 de 1981 –Código de Aguas- y Ley 20.017 de 2005 y Ley 20.999 de 2006, que modifican el Código de Aguas; Código de Minería de 1982; Ley 20.026 de 2005, que fija el royalty minero; Ley General de Pesca y Acuicultura, Ley No 18.892 de 1989 y sus modificaciones; y Ley de Fomento Forestal 19.561 de 1998, que nodifica el DL 701 de 1974. Citado en (Yáñez Fuenzalida & Molina Otárola, 2008, p. 11)

está ha sido en la práctica vulnerada por el Estado y sus instituciones, que privilegian los cuerpos normativos que favorecen los intereses empresariales en desmedro de los indígenas. Ni está Ley ni la Ambiental –Ley sobre Bases Generales del Medio Ambiente No 19.300 de 1994- han podido impedir la explotación a gran escala de los bienes naturales (agua, minerales, riquezas del mar) por parte de las empresas de distinta magnitudes en territorios indígenas. Así el Estado lejos de controlar la demanda ha favorecido los grandes proyectos de inversión. Se estima que en los próximos cinco años -2006 a 2010- se invertirán más de 13.000 millones de dólares en la minería, con lo cual se incrementará la presión sobre los recursos naturales" (Yáñez Fuenzalida & Molina Otárola, 2008, p. 12). Como consecuencia se han suscitado grave violación de los derechos indígenas, que se han traducido en pérdida de recursos naturales, alteración del hábitat tradicional de las comunidades indígenas altiplánicas, contaminación ambiental y migración forzada a los centros urbanos, todo lo cual ha redundado en el abandono de las costumbres de la pobreza" (Yáñez Fuenzalida & Molina Otárola, 2008, p. 12).

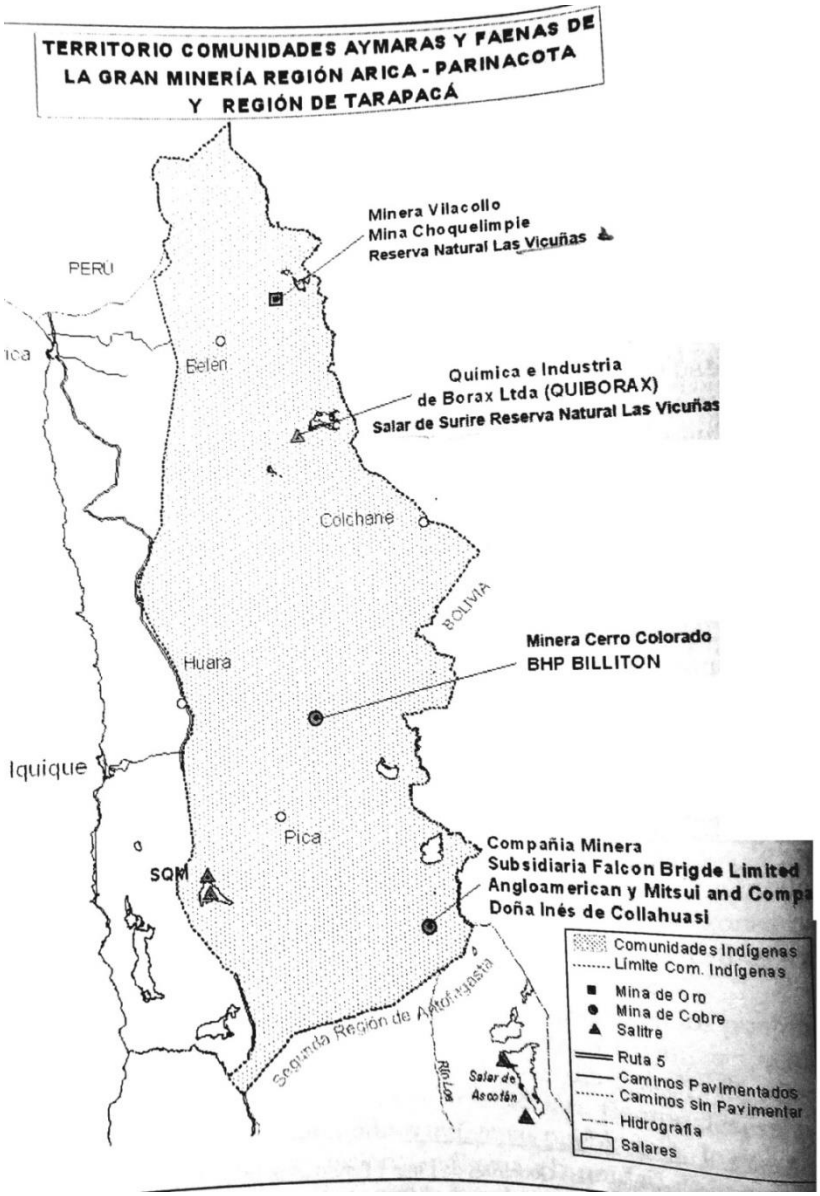
Tabla 12. Faenas de la Gran Minería que inciden en Territorios Indígenas.

Empresa	Nombre faena	Producción	Comuna	Territorio indígena
Química e Industria de Bórax Ltda.	Salar de Surire	Boratos	Putre	Aymara
Sociedad Contractual Mineral Vilacollo	Choquelimpie	Oro	Putre	Aymara
BHP Billiton Cía. Minera Cerro Colorado	Cerro Colorado			Aymara
Compañía Minera Doña Inés de Collahuasi	Collahuasi	Cobre	Pica	Aymara
Sociedad Minera de Chile SA	Mina Pedro de Valdivia	Salitre	María Elena	
Procesos Mineros Ltda.	Chancado Pedro de Valdivia y M. Elena	Salitre	María Elena	
SQM Químicos SA	Planta Pedro de Valdivia	Yodo y nitrato	María Elena	
Sociedad Minera de Chile SA	Mina María Elena	Salitre	María Elena	Aymara Quillagua
SQM Químicos SA	Planta María Elena	Yodo	María Elena	Aymara Quillagua
SQM Nitratos SA	Planta María Elena	Nitrato	María Elena	Aymara Quillagua
Industria Química del Yodo SA	Planta Coya Sur	Yodo	María Elena	
SQM Químicos SA	Planta Coya Sur	Yodo	María Elena	
SQM Nitratos SA	Planta Coya Sur	Nitrato	María Elena	

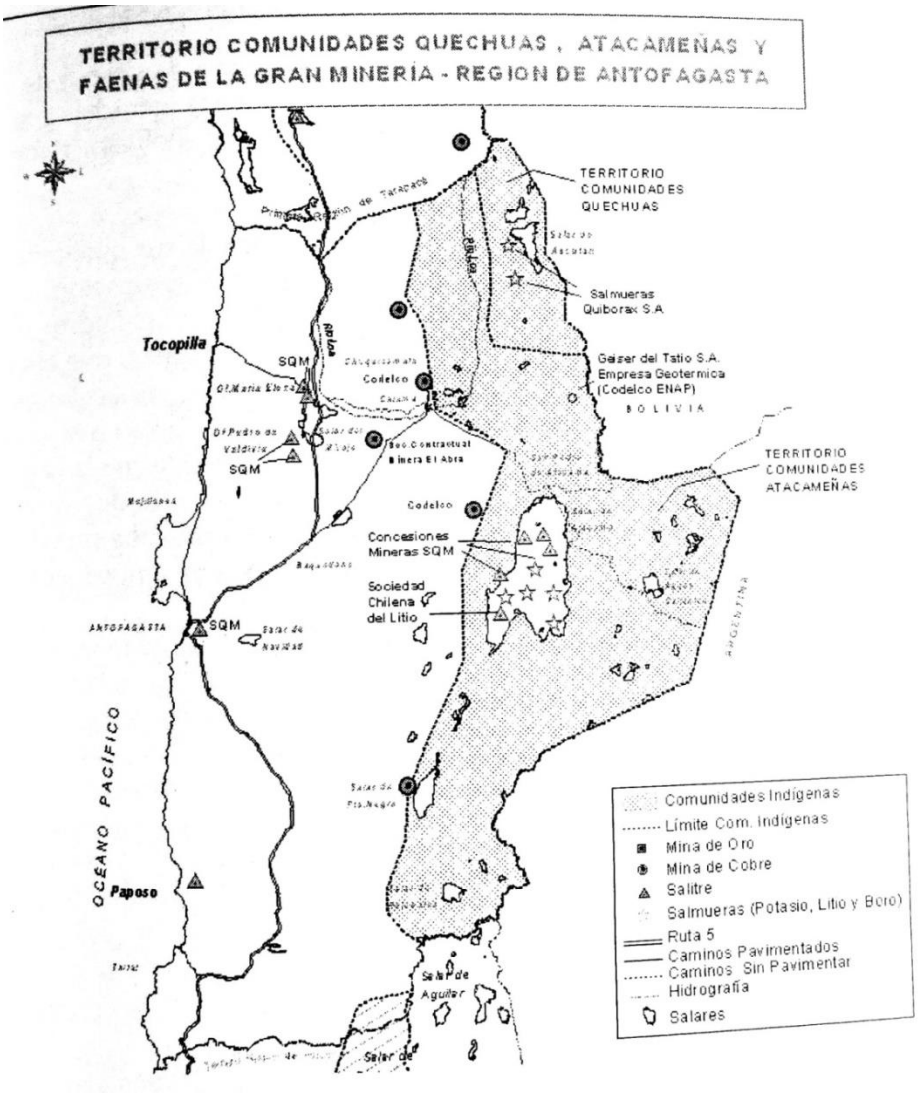
Empresa	Nombre faena	Producción	Comuna	Territorio indígena
BHP Billiton Minera Spencer	Spencer		Sierra Gorda	
Cédric Fernández Bogdanic	Colina Larga	Carbonato de calcio	Calama	Atacameño
CODELCO Chile Div. Chuquicamata	Mina Chuqui	Cobre	Calama	Atacameño
CODELCO Chile Div. Radomiro Tomic	Mina Radomiro Tomic	Cobre	Calama	Atacameño
Sociedad Contractual Minera El Abra	Mina El Abra	Cobre	Calama	Atacameño
Minera Porvenir SCM	Tuina	Cobre	Calama	Atacameño
SQM Boratos SCM	Salar de Ascotán	Boratos	Ollagüe	Quechua
BHP Billiton Minera La Escondida	Escondida		S. P. de Atacama	Atacameño
Sociedad Chilena del Litio SA	Chépica del Salar	Potasio, litio	S. P. de Atacama	Atacameño
SQM Salar SA	Pozos, Pozas y Cosecha	Potasio, litio, ácido bórico	S. P. de Atacama	Atacameño
SQM Salar SA	Planta Cloruro de Potasio	Cloruro de potasio	S. P. de Atacama	Atacameño
SQM Salar SA	Planta Sulfato de Potasio	Sulfato de potasio	S. P. de Atacama	Atacameño
SQM Salar SA	Planta Ácido Bórico	Ácido bórico	S. P. de Atacama	Atacameño
CODELCO División El Salvador	Mina QM	Cobre	Diego de Almagro	Colla
CODELCO División El Salvador	Mina El Salvador	Cobre	D. de Almagro	Colla
CODELCO División El Salvador	Fundición y Refinería Potrerillos	Cobre	D. de Almagro	Colla
Placer Dome Latin America	Proyecto Aldebarán	Oro	Tierra Amarilla	Colla
C.M. Maricunga	Mina Refugio	Oro	Tierra Amarilla	Colla
Xstrata	Mina Los Morros	Oro	Tierra Amarilla y Alto del Carmana	Diaguita
Barrick Gold (Cía. Minera Nevada)	Proy. Pascua Lama y ampliación Pachuy Chollay	Oro	Alto del Carmen	Diaguita

Fuente: Ministerio de Minería, http://www.minmineria.cl/ y COCHILCO, División de Estudio.

Fuente: (Yáñez Fuenzalida & Molina Otárola, 2008, p. 76)



Mapa 6. Territorio y Comunidades Aymaras y Faenas de la Gran Minería. Región Arica – Parinacota y Región de Tarapacá. Fuente: (Yáñez Fuenzalida & Molina Otárola, 2008, p. 52)



Mapa 7. Territorio comunidades Quechuas, Atacameñas y Faenas de la Gran Minería – Región de Antofagasta. Fuente: (Yáñez Fuenzalida & Molina Otárola, 2008, p. 61)

El proceso de privatización ha permitido explotar recursos hídricos superficiales y subterráneos para satisfacer las necesidades de la actividad minera y los centros urbanos de la región andina. En este contexto se da la apropiación y sobrexplotación de aguas superficiales y subterráneas por las empresas mineras, tomando en cuenta la extrema fragilidad como: lagunas, salares, vegas y bofedales altiplánicos. –Todos los casos expuestos ponene de manifiesto la debilidad del control ambiental del Estado en lo que concierne a evaluar los impactos y prevenir daños irreversibles a los sistemas hidrológicos, en una zona caracterizada por la vulnerabilidad de los equilibrios ambientales" (Yáñez Fuenzalida & Molina Otárola, 2008, p. 232)

La Naturaleza: ¿objetiva o construida?[67]

Las ideas acerca de la protección de la Naturaleza dependen de la concepción de Naturaleza de la cual se parte. Según Martínez Alier existen tres corrientes en el movimiento ambientalista: 1. ~~e~~l culto a lo silvestre", 2. ~~e~~l evangelio de la ecoeficiencia" y el 3. ~~e~~l ecologismo de los pobres" (Martínez Alier, 2014, p. 21).

1. El culto a lo silvestre: se defiende la naturaleza inmaculada, fue presentado hace cien años por Jhon Muir y la Sierra Club de Estados Unidos. Hace cincuenta años Aldo Leopold escribió *La Ética de la Tierra*, llamando allí la atención no sólo frente a la belleza del medio ambiente sino también a la ciencia de la ecología. Esta corriente no ataca el crecimiento económico pero pone en juego una acción de ~~r~~etaguardia" para preservar y mantener lo que queda de los espacios naturales prístinos fuera de la economía industrializada. La Biología de la Conservación boga de esta corriente tiene como logros el Convenio sobre la Biodiversidad en Río de Janeiro (1992) y la Ley de Especies en Peligro de Extinción en estados Unidos, priorizando la preservación. Hay indicadores de la presión humana sobre el medio ambiente que muestran que hay menos biomasa disponible para especies que no sean los humanos o asociadas a ellos. A veces esta corriente apela a la religión apelando a religiones menos antropocentristas.

   Durante los últimos treinta años la ~~e~~cología profunda" ha sido la representante occidental del ~~e~~culto a lo sagrado", propugnando una actitud ~~b~~iocéntrica" a diferencia del antropocentrismo superficial. La principal propuesta política de esta corriente es mantener reservas naturales. Parques Nacionales o Reservas libres de interferencia humana. Existen gradaciones a esta presencia desde la exclusión total hasta el manejo por comunidades locales. Se pueden admitir visitantes más que habitantes humanos. Estas doctrinas se irradian de las capitales del Norte como Washington y Ginebra hacia África, Asia y América Latina a través de organismos como la International *Union for the Conservation of Nature* (IUCN), el *Worldwide Fund for Nature* (WWF) y *Nature Conservancy*. En la actualidad en Estados Unidos se preserva y restaura la vida silvestre. Domesticando la naturaleza que podrían convertirse en ~~p~~arques temáticos silvestres virtuales". Se ha reflexionado que estas tendencias podrían bogar de un ~~p~~osmaterialismo" hecho que no es así ya que la prosperidad de países como Estados Unidos, Japón o grupos como la Unión Europea dependen del uso pér capita de una cantidad muy grande de energías y materiales, y la libre disponibilidad de sumideros y depósitos temporales para el dióxido de carbono. Debido a esto Alier propone que el ambientalismo occidental creció en los años setenta debido a la preocupación por la creciente contaminación química y los riesgos o incertidumbres nucleares.

[67] Juego de palabras relacionado con el título: *La realidad: ¿Objetiva o construida?* (Maturana, 1996)

Así nacen organizaciones como Amigos de la Tierra, basado en una frase de John Muir: —La tierra puede sobrevivir bien sin amigos, pero los humanos, si quieren sobrevivir, deben aprender a ser amigos de la Tierra". Este grupo incorporó a finales de los noventa conceptos como la deuda ecológica".

2. Dirige su atención a los impactos ambientales y los riesgos para la salud de las actividades industriales, la urbanización y agricultura moderna. Muchas veces defiende el crecimiento económico pero no a cualquier costo. Cree en el desarrollo sostenible" y la modernización ecológica", además del buen uso de los recursos". Hablan más bien de recursos naturales", capital natural", servicios ambientales" que de naturaleza". Este es hoy un movimiento de ingenieros y economistas, una religión de la unidad y la eficiencia técnica sin una noción de lo sagrado" (Martínez Alier, 2014, p. 26). Hace un siglo el personaje más conocido de este movimiento en Estados Unidos fue Gifford Pinchot, formado en el manejo forestal, también tiene raíces en los análisis sobre el uso eficiente de energía y química agrícola, además de ingenieros y expertos en salud pública en torno a la contaminación industrial y urbana. De ahí conceptos como —desarrollo sostenible" interpretado como incremento económico sostenible, la búsqueda de soluciones ganancia económica, ganancia ecológica". Esta corriente descansa en la economía ambiental lograr precios correctos" a través de internalizar externalidades" y en la nueva disciplina de la Ecología Industrial que estudia el metabolismo industrial". Así la ecología se convierte en una ciencia gerencial para limpiar o remediar la degradación causada por la industrialización" ((Visvanathan, 1997:37) citado en (Martínez Alier, 2014, p. 27)). La ecoeficiencia" es entonces el vínculo empresarial con el desarrollo sostenible" el cual es un hermano gemelo de la modernización ecológica". Parece existir una afinidad entre lo silvestre" y la mentalidad estadounidense" ((Nash, 1982) citado en (Martínez Alier, 2014, p. 30)). A sabiendas que en lo silvestre" hay mucho que es poco natural", los Parques Nacionales se establecieron en Estados Unidos después del desplazamiento o eliminación de los Pueblos Nativos que vivían en estos territorios, el Parque Yellowstone no era inmaculado, por lo tanto no se hace énfasis en una cambiante y dialéctica historia socioecológica, sino de una reverencia por lo silvestre". Así el aprecio por la naturaleza creció en forma proporcional a la destrucción de los paisajes provocada por el crecimiento económico" (tesis de Trevelyan citada por (Martínez Alier, 2014, p. 30)). A este marco pertenecen propuestas del acceso mercantil a los recursos genéticos como el principal instrumento para la conservación expuesto en el Convenio de Biodiversidad (1992), sin embargo la comercialización de la biodiversidad es un instrumento peligroso para la conservación" (Martínez Alier, 2014, p. 31). A veces los discursos del culto a lo silvestre" y el evangelio de la coeficiencia" se encuentran en casos como el de Shell y la WWf para plantaciones de eucaliptos en algunos lugares del mundo con la creencia de que esto puede disminuir la presión sobre bosques naturales y aumentar la captación de carbono.

3. Las dos corrientes anteriores son desafiadas por el ~~"e~~cologismo de los pobres", ecologismo popular, movimiento de la justicia ambiental. Señala que el crecimiento económico lleva aparejado mayores impactos en el medio ambiente, con desplazamiento geográfico de fuentes de recursos y sumideros de residuos. Los países industrializados dependen de las importaciones del Sur debido a sus demandas crecientes de materias primas o bienes de consumo. Las fronteras del petróleo y gas, aluminio, cobre, eucalipto y palma de aceite, camarón, oro, avanzan hacia nuevos territorios, caen sobre grupos sociales que muchas veces protestan y resisten (aunque no se autodefinen como ecologistas). Algunos apelan a los derechos territoriales indígenas y también a la sacralidad de la naturaleza para defender y asegurar sustento. Su ética según Alier *nace de una demanda de justicia social*. Se muestra en esta corriente que muchas veces los grupos indígenas y campesinos han ~~"e~~coevolucionado sustentablemente con la naturaleza. Han asegurado la conservación de la biodiversidad" (Martínez Alier, 2014, p. 33). Esta tercera corriente recibe apoyo de la Agroecología, la Etnoecología, la Ecología Política, y en alguna medida de la Ecología Urbana y la Economía Ecológica, también apoyada por algunos sociólogos ambientales.

Esta última corriente nombrada por Alier como ~~"e~~cologismo de los pobres", permite comprender en parte la tensión tradición modernidad en el marco del ~~"d~~esplazamiento ambiental" que clama por ~~"ju~~sticia ambiental". Reconociendo en la presente investigación que es la colonización occidental de los Pueblos Originarios lo que incluye los impactos medioambientales a gran escala y la educación occidentalizada y occidentalizadora; los factores principales del desplazamiento por parte de estos grupos a la ciudad y por ende la pérdida de tradiciones ancestrales y resignificación de sus contenidos en el marco del capitalismo. El cual como en el caso de las mesas rituales para la solicitud del dinero puede afectar negativamente en la conservación de los felinos menores de altura (aspecto que necesita ser investigado con mayor profundidad).

10. CONVERSAR Y CONSERVAR EN LOS ANDES CENTRO-SUR

Imagen 81. Conversatorio *El titi. Felino Sagrado. Usos tradicionales y Conservación.* Putre-Chile. 2015. (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014 -2015)

Después de hecha la investigación que el lector tiene en sus manos y con base en los planteamientos de múltiples agentes locales y académicos emergen las siguientes propuestas para la conservación del *Leopardus jacobita* y el *Leopardus colocolo* en el marco de la sacralidad. Así como también de las tradiciones ancestrales de Pueblos Originarios de los andes centro-sur y los propios ecosistemas altiplánicos actualmente en grave riesgo y principal causa de amenaza de extinción de los felinos menores de altura.

En los países latinoamericanos ha habido una histórica relación entre explotación y exportación de los bienes naturales desde la época colonial con ejemplos tan devastadores como la mina de Potosí en Bolivia. La historia republicana y los momentos de ―bonanza" de los países andinos han estado marcados por el auge de procesos de extracción, exacerbada y premiada por precios de mercados internacionales. Siendo el uso y la explotación de los recursos naturales (oro, plata, mercurio, caucho, harina de pescado, gas, petróleo, litio) la fuente privilegiada para la generación de riquezas y rentas nacionales. Hasta ahora el acento de la discusión ha estado en la distribución de la renta de estos considerados recursos pero no en el cambio de un sistema extractivista por otro de conservación o cuidado de la naturaleza que incluya el buen vivir de los seres humanos.

En términos de Ley se está produciendo un cambio *sui generis* en algunos de los países andinos, inspirados en concepciones ancestrales de la sacralidad de la tierra. En la actualidad gobiernos como los de Ecuador y Bolivia plantean los ―Derechos de la Madre Tierra", que incluye el derecho de los ecosistemas a existir y mantener sus procesos evolutivos, a ser restaurados y a que se tomen las ―medidas de precaución y restricción de actividades que puedan llevar a la extinción de especies, la destrucción de ecosistemas y alteración permanente de los ciclos naturales" (República del Ecuador, 2008 Art. 73) así se menciona en el artículo 71 de la Constitución ecuatoriana:

> La naturaleza o Pachamama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos.
>
> Toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza. Para aplicar e interpretar estos derechos se observarán los principios establecidos en la Constitución, en lo que proceda.

> El Estado incentivará a las personas naturales y jurídicas, y a los colectivos, para que protejan la naturaleza, y promoverá el respeto a todos los elementos que forman un ecosistema (República del Ecuador, 2008)

Similar a estos planteamientos ecuatorianos existe en el Estado Plurinacional de Bolivia la *Ley Marco de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien*, en la que reza su Objeto:

> Artículo 1. (OBJETO). La presente Ley tiene por objeto establecer la visión y los fundamentos del desarrollo integral en armonía y equilibrio con la Madre Tierra para Vivir Bien, garantizando la continuidad de la capacidad de regeneración de los componentes y sistemas de vida de la Madre Tierra, recuperando y fortaleciendo los saberes locales y conocimientos ancestrales, en el marco de la complementariedad de derechos, obligaciones y deberes; así como los objetivos del desarrollo integral como medio para lograr el Vivir Bien, las bases para la planificación, gestión pública e inversiones y el marco institucional estratégico para su implementación (Estado Plurinacional de Bolivia, 2012)

Esto se articula a la autodeterminación de los Pueblos Indígenas fortaleciendo la defensa por sus territorios lo que incluye las agresiones producidas por actividades extractivistas y desarrollistas. Estos planteamientos se basan en las concepciones de los Pueblos Originarios andinos del Buen Vivir: *sumaj kausay* (quechua), *sumaj kamaña* (aymara), incorporando en la práctica jurídica la visión de estos pueblos clasificada en términos contemporáneos como *biocentrista*, superando el *antropocentrismo* gestado en las ideas de la Modernidad europea En el marco de la cosmovisión andina el humano y sus Padres Espirituales viven relacionados perpetuamente, esa totalidad en la cosmovisión es un ser vivo que convive y existe en la naturaleza como un ~~m~~momento de ella". En este lenguaje y ontología se reconoce la relación estrecha entre humano-naturaleza, siendo la primera y necesaria transformación para salir de esta crisis ambiental: la humana.

Se plantea entonces la necesidad de salir del extractivismo en el marco de las crisis hídricas, climáticas, alimentarias; a partir de propuestas como las llamadas Transiciones hacia alternativas al desarrollo o alternativas al extractivismo, impulsadas por autores como Eduardo Gudynas, quien contempla un ~~c~~onjunto de políticas, estrategias y acciones que abordan los impactos y problemas al desarrollo convencional actual, con el propósito de salir de esta condición adoptando alternativas más allá de ese desarrollo. Estas alternativas están enfocadas en erradicar la pobreza, asegurar una buena vida para las personas y la protección de la Naturaleza" (Alayza Moncloa, Gudynas, & Azeñas, 2012, p. 8)

Para el caso de la presente investigación se proponen aspectos políticos que superen las políticas de prohibición (para el caso chileno) en el contexto de las prácticas rituales de Pueblos Originarios[68], en las que se debe tener en cuenta los casos y condiciones especiales como lo son las pieles de animales usadas en la *k'illpa* y el *wayño* (comprobado su bajo impacto ya que son pieles que se pasan de generación en generación y son pocas las familias indígenas que en Chile mantienen estas tradiciones (Giraldo Jaramillo, 2014b)). Algunas personas entrevistadas en Campo en el Norte de Chile referenciaron que estos animales eran decomisados por el SAG y en algunos casos se les abría a las personas procesos jurídicos. Esto es una clara muestra del *epistemicidio* que se sigue llevando a cabo desde los organismos de poder a Pueblos Originarios. Algo parecido a una contemporánea *extirpación de idolatrías* sino se lleva a cabo de manera respetuosa y en el marco del entendimiento intercultural.

Es apremiante que instituciones como CONAF (Corporación Nacional Forestal) encargada de la Administración del Sistema Nacional de Áreas Protegidas en Chile, tomen en cuenta metodologías como el Diálogo de saberes, en las que se conversa con las comunidades cómo llegar a ese Objetivo en común, la conservación del Altiplano o en este caso los felinos de altura. Posibilitando que la respuesta emerja de los contextos de conversación dado, controlando la ansiedad de la Planeación cerrada que se debe llevar a cabo.

Con esto podrían ser mejorados escenarios como lo demuestran las falencias evidenciadas en el *Reporte del Programa Control de Amenazas a la Biodiversidad SNASPE (2013)* titulado en un primero momento: ―Caza cultural insostenible del Gato Andino" (documento que reposa en la CONAF Parque Nacional Lauca), en el que se habla en los siguientes términos: ―Este felino ha sido víctima de rituales y tradiciones de los habitantes del altiplano por mucho tiempo, lo que ha generado una suerte de persecución" (Programa Control de Amenazas a la Biodiversidad SNASPE, 2013, p. 3),. Se informa de la persistencia de la utilización de pieles en ceremonias ancestrales, a la vez que se da cuenta de si los entrevistados conocían la Ley de Caza en la que se prohíbe dar muerte a estos animales, pero en ningún momento queda constancia de un diálogo con el poblador a quién se le explique por qué la prohibición y cómo en conjunto pueden ayudar a que esta especie continúe existiendo, dejando en claro a la vez que no es una persecución a sus tradiciones ancestrales. En el estudio citado la CONAF heredera de la

[68] Desde 1972 todas las especies de gatos se encuentran totalmente protegidas mediante Ley No 19.473, artículo 4º . La caza y captura de la especie *Leopardus jacobita* se encuentra prohibida en Chile, debido a las disposiciones de la Ley de Caza y su reglamento (DECRETO SUPREMO No 5, 1998) en atención al nivel de amenza que posee la especie. (Programa Control de Amenazas a la Biodiversidad SNASPE, 2013)

racionalidad de occidente, realiza un trabajo en el que se impone sobre el diálogo la actitud policiva de la prohibición[69].

Según este lenguaje se ve al felino como víctima de los pobladores a lo largo de cientos de años invisibilizando los marcos en los que se da está cacería con fines rituales, lo que se ha pretendido a lo largo de este Trabajo. Se desconoce en este informe de la SNASPE que las mayores amenazas al *Leopardus jacobita*, son la pérdida de hábitat y fragmentación de hábitat, estimulada por el Gobierno chileno como se ha explicado en el capítulo anterior. Por lo tanto y con más razón los funcionarios de la CONAF deben acercarse con una actitud respetosa y consciente a los pobladores locales. Por lo tanto algo que ayude en las coordinaciones conductuales para la conservación entre el agente representante de la institucionalidad y los pueblos originarios es la comunicación en el respeto superando el ámbito de la prohibición *per se.*

Para el caso de la SERNAP (Servicio Nacional de Áreas Protegidas del Estado Plurinacional de Bolivia) en el casod del Altiplano es diferente ya que la mayoría de los Guardaparques de la SERNAP entrevistados eran pobladores originarios que conservan sus tradiciones y en muchos casos la lengua nativa Aymara y/o Quechua. Por lo tanto su trato con las comunidades es desde adentro, siendo ellos mismos pobladores ancestrales de los territorios en los que se encuentran los Parques.

Se proponen entonces los siguientes principios para realizar la práctica de Conservación:

Ética Biocultural

Este principio propuesto por Rozzi (2015) es fundamental para enmarcar los diálogos interculturales en los que se estimule la conservación de los felinos. Boga de un nuevo paradigma ecofilosófico (Rozzi, 2015, p. 89) que implica la responsabilidad que conlleva el conocimiento del conocimiento.

- La ética biocultural conecta la vida humana con la diversidad de seres considerados como ~~-e~~o-habitantes con quienes los seres humanos co-constituyen sus identidades

[69] Ejercicios de poder con ondas raíces en la época de consolidación del Estado-nación chileno, sobre todo en las tierras del Norte anexadas posteriormente a la Guerra del Pacífico (1879 - 1883) y hecho con fuerza en la Dictadura Militar (1973 – 1990), en las que entre otras ~~-s~~e instauraron ~~-e~~scuelas de concentración transfronterizas" que acentuaban la enseñanza de los símbolos patrios y de hábitos urbanos, afectando fuertemente la identidad de las comunidades quechuas y aymaras" (Gleisner, Montt Strabucchi, Chile, Ministerio de Agricultura, & FUCOA, 2014b).

y alcanzan el bienestar". Esta ética involucra relaciones inter-específicas preguntándose por cómo los seres humanos deben co-habitar este mundo.

- Se considera a la actitud del *Homo sapiens* como conquistador de la diversidad de seres una excepción cultural. Las prácticas no sustentables deben ser sancionadas y remediadas. Complementariamente, la ética biocultural subraya que en el contexto del cambio global socioambiental, las cosmovisiones, las formas de conocimiento, los valores y las prácticas ecológicas de culturas que sean sostenibles en las ciudades, el campo y zonas silvestres deben ser respetados y finalmente, adaptados a través de intercambios culturales, la ética biocultural demanda un diálogo intercultural" (Rozzi, 2015, p. 91)
- Se acoplan los hábitos humanos con los hábitats, incluidas las interrelaciones con las comunidades de cohabitantes, las 3Hs, involucran dominios: biofísico, simbólico-linguistico e institucional-socio-político-tecnológico. Teniendo en cuenta las relaciones de poder y las responsabilidades diferenciales con respecto a las causas y soluciones de los *problemas ambientales*. La ética biocultural tiene como objetivo contribuir a la justicia ecosocial a través de la conservación de la diversidad biológica y diversidad cultural" (Rozzi, 2015, p. 91).

> El carácter moral se cultiva a través de hábitos que involucran relaciones co-evolutivas que incluyen no sólo a los ciudadanos, sino también a una diversidad de co-habitantes humanos y otros-que-humanos". Los habitantes son mutuamente modificados por sus interacciones recurrentes que dan forma a sus hábitos y hábitats. A lo largo de las interacciones con otros seres, los *modos de habitar* de cada ser evolucionan hacia *modos de cohabitar* dentro de las comunidades de cohabitantes. La comprensión de la diversidad de seres como *sujetos co-habitantes*[70] amplía los horizontes de la comunidad moral más allá de la comunidad de ciudadanos occidentales, y mucho más allá de la comunidad humana (Rozzi, 2015, p. 103)

Saberes para la "vida diversa". Biodiversidad Cultural. Aprendizaje, conocimiento y comprensión de Realidades

Esta investigación es una prueba de ello. Se debe comprender los marcos de realidad de las personas con las cuales se va a compartir para aprender o lograr fines en común. Son los

[70] En oposición a meros sujetos pasivos.

representantes de los organismos de poder, llámese academia o instituciones estatales u otra índole, los llamados a comprender las realidades de las comunidades, sus costumbres y prácticas. Es el caso de las prácticas tradicionales andinas con pieles de felinos de altura, como el caso de la *wak'a* (mesa-misa) que se abre con ocasión de las ceremonias de floramiento del ganado (*wayño*) y marcaje del mismo (*k'illpa*), no es un ~~a~~cto sin sentido" como lo perciben algunos observadores externos, sino síntesis de la vida pastoril desarrollada durante milenios en este mismo territorio. En la mesa de pago está representado el mundo pastoril del altiplano tanto en su organización como en la función de cada uno de sus componentes emergiendo el mundo del *Awatiri*, el pastor humano. En el marco de esta práctica el Titi/Usqullu tiene la función de la fertilidad-multiplicación reuniendo el ganado desde los diferentes Achachila/Apu (ver el apartado Canciones con Titi/Usqullu) por lo cual es muy apreciado y a pesar de que las pieles del felino son usadas en diferentes rituales se tiene una conciencia y serie de tabúes que en el marco de la sacralidad ayudan a la conservación de estos animales.

Los pobladores andinos tienen una conversación constante con la Naturaleza en la que el gato andino y el colocolo, se asumen como intermediarios de comunicación entre los agentes indígenas y sus deidades, esto queda explícto en vivencias como las oraciones Kallawaya en la que el Yachaj (el que sabe) ~~c~~onversa" con los lugares sagrados.

> La relación íntima entre el hombre y los cabidos y lugares sagrados es presentada en la forma de diálogo que toma muchas veces la oración. ~~T~~e digo…", ~~T~~ú podrás decir ahora…", ~~A~~ esto le digo…": esta es la forma usual en que Marcos Apaza (y muchos curanderos callawayas) dialogan con los cabildos y los lugares sagrados. Y en este diálogo imaginario se habla a menudo de una posible ~~c~~ulpa". ¿Cómo puedo yo como persona humana llegar a tener ~~c~~ulpa" ante los lugares de ofrenda y ante los lugares sagrados? Siempre de nuevo se habla de olvido, de no-recordar. ¿Qué ha sido olvidado? (Rösing, 1992, p. 249).

En algunos casos como los dioses-padres disgustados por falta de ofrendas –según la cosmovisión andina-, los invita a ~~c~~omer", quizás por eso la palabra *mesa* y *misa*, aveces sean indistintas. Realizando el acto de ~~c~~omer" para compartir y recordar, como una instancia para el ~~p~~erdón" y en el fondo para relacionarse con y reconocer la existencia de tales entidades, seres, Padres Espirituales viviendo en común unidad con todos los elementos ambientales.

Se ha visto como esas prácticas coherentes en su origen se encuentran amenazadas por los procesos de colonización y modernización en los que algunos de los elementos usados (como

los pelos de titi en las mesas de dinero) entran en el proceso de mercantilizaciíon y podrían eventualmente impactar de manera negativa la especie.

Diálogos de Saberes – Conocimientos Emergentes. Complementariedad entre saberes

Los saberes emergen en el compartir con el otro no deben ser impuestos desde realidades artificiales gestadas en los escritorios. Se debe construir una mejor realidad para todos en el marco de los encuentros con los pobladores tradicionales. Comprendiendo que la Ciencia es un modelo más de realidad el cual puede ser ubicada en una tradición de conocimiento específico y por lo tanto saber sus alcances pero también limitaciones.

Fortalecimiento de Autoridades Tradicionales

La pérdida de tradiciones aceleradas por parte de las culturas ancestrales se debe sobre todo a que han dejado de creer en sus autoridades tradicionales (Yachaj, Yatiri, Kallawaya, Amauta), debido a que la educación formal impone a su vez otro sistema de autoridad que muchas veces no compagina con la tradicional. Es por eso que los grupos de conservación como en el caso de ONG‘s o las instituciones estatales encargadas, deben acercarse a estas autoridades escucharlos y ayudar a su empoderamiento para desde allí comprender el paradigma de las comunidades y entablar de mejor manera ese Diálogo Intercultural desde el cual encontrar salidas conjuntas a problemas como la conservación de las especies amenazadas de extinción.

Autonomías en el marco de los Territorios sagrados de los Pueblos Originarios

El desenvolvimiento de los seres humanos y por ende de sus culturas sólo es viable en un espacio físico, el que a su vez es transformado y culturizado en la historia del poblamiento humano.

> En la dimensión espacial, física y metafísica del territorio, se categorizan y clasifican las relaciones sociales humanas, de modo que éste no sólo se asume como algo sensorial sino también como producto del pensamiento; el territorio es entonces un espacio ~~s~~socializado y culturizado” (J. L. G. García, 1976, p. 26), que construido colectivamente se encuentra determinado por procesos de significación a partir de ~~p~~autas aprendidas equivalentes a las

> que gobiernan la estructura social" (J. L. G. García, 1976, p. 26), sirviendo el territorio a su vez como medio para expresar esta realidad y enmarcar la memoria colectiva del grupo proporcionando una continuidad intergeneracional con el espacio (Giraldo Jaramillo, 2014a, p. 83).

Es importante que los Pueblos Originarios tengan autonomía sobre sus territorios para que puedan seguir desarrollando sus prácticas ancestrales y existiendo de maneras diversas en un mundo global que tiende a la homogenización. El territorio indígena no es solo el Territorio Efectivamente Reconocido en Propiedad (TEP) sino también el Territorio Indígena Tradicional (TIT) con límites más difusos teniendo su énfasis en la apropiación cultural más que en la sola ocupación (p. ej. narraciones mitológicas) haciendo parte de lo que se conoce como derecho consuetudinario.

En este escenario la visión profundamente sacralizada del territorio de las comunidades indígenas, se confronta con la visión estatal de: ~~ti~~erra" geométrica, medible y explotable de acuerdo a los intereses del mercado. Para los Estados extractivistas la dimensión física del territorio se encuentra por encima de la construcción ancestral de los pueblos. Los desequilibrios ecosistémicos como en el caso del altiplano, no sólo afectan aspectos biológicos del mismo sino los sistemas políticos tradicionales de las comunidades como en el caso de los Yachaj, Amauta, Yatiri, etc; y por ende las culturas ancestrales viven la inmersión a sistemas de mundo ajenos e impuestos, muchas veces sin escuchar los consejos de sus autoridades tradicionales.

Dentro de la normatividad internacional se encuentra el Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes (ratificado en Chile 14 Oct/2008 y por Bolivia el 11 Dic/1991), el cual tiene como postulados principales: ~~el~~ respeto de las culturas, formas de vida e instituciones tradicionales de los pueblos indígenas, y la consulta y participación efectiva de estos pueblos en las decisiones que les afectan". La consulta previa como derecho fundamental de los pueblos indígenas para proteger su territorio ancestral, su sistema de autoridad y por ende su cultura. Actualmente se reivindica con mayor fuerza el Consentimiento Previo, Libre e Informado. Así se hace ver:

> Artículo 6: 1. Al aplicar las disposiciones del presente Convenio, los gobiernos deberán: a) consultar a los pueblos interesados, mediante procedimientos apropiados y en particular a través de sus instituciones representativas, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles directamente.

> Artículo 15: 2. En caso de que pertenezca al Estado la propiedad de los minerales o de los recursos del subsuelo, o tenga derechos sobre otros recursos existentes en las tierras, los gobiernos deberán establecer o mantener procedimientos con miras a consultar a los pueblos interesados, a fin de determinar si los intereses de esos pueblos serían perjudicados, y en qué medida, antes de emprender o autorizar cualquier programa de prospección o explotación de los recursos existentes en sus tierras. Los pueblos interesados deberán participar siempre que sea posible en los beneficios que reporten tales actividades, y percibir una indemnización equitativa por cualquier daño que puedan sufrir como resultado de esas actividades.
>
> Artículo 19: Los Estados celebrarán consultas y cooperarán de buena fe con los pueblos indígenas interesados por medio de sus instituciones representativas antes de adoptar y aplicar medidas legislativas o administrativas que los afecten, a fin de obtener su consentimiento libre, previo e informado. (Organización Internacional del Trabajo, 1989)

Se hacen apremiantes iniciativas como la incorporación de la categoría de Territorios Indígenas de Conservación (TIC´s) en el marco del Proyecto de Ley que crea el Servicio de Biodiversidad y Áreas Silvestres Protegidas y el Sistema Nacional de Áreas Silvestres Protegidas en Chile[71]. En los casos en los que los pueblos originarios estén interesados en la conservación y el uso tradicional de sus tierras, territorios, aguas, mares costeros y otros recursos, se pueden asumir sus territorios como áreas en áreas protegidas bajo la categoría de Territorio Indígena de Conservación

[71] El proyecto de Ley que crea el Servicio de Biodiversidad y Áreas protegidas, boletín N°7487, ingresó al parlamento en enero de 2011, junto con el proyecto de Ley que crea el Servicio Forestal Público, boletín N° 7486. Estas iniciativas crean nuevos servicios públicos quedando estipuladas en el artículo 8° transitorio de la ley N° 20.417 (aprobada en noviembre de 2009 y promulgada el 12 de enero de 2010) que reformó la Ley de Bases del Medio Ambiente (Ley N°19.300 de 1994), con el propósito de establecer nuevas instituciones en materia ambiental como órganos descentralizados e independientes: Ministerio de Medio Ambiente (encargado de la protección y conservación de la biodiversidad y de los recursos naturales renovables e hídricos), Superintendencia Ambiental y Servicio de Evaluación Ambiental. En este contexto se elaboró un anteproyecto de ley para la creación del Servicio de Biodiversidad y Áreas Silvestres Protegidas. Lo único relacionado con poblaciones indígenas estipula: ~~-e~~n los planes de manejo para la administración de las áreas silvestres protegidas se considerará la participación de las comunidades aledañas o en ellas existentes". El tema de los pueblos originarios no se trató con profundidad, invisibilizando las iniciativas de conservación por y en territorios indígenas, violando el Convenio 169 de la OIT (ratificado por Chile en 2008). El marco de esta declaratoria se hace en un momento histórico en el que el Estado chileno debe tomar en cuenta los derechos indígenas, logrados a lo largo de años de construcción democrática en el mundo.
Además de tales vacíos jurídicos en el proyecto de Ley, se permite al Servicio otorgar concesiones de administración a terceros y permisos de uso al interior de las áreas silvestres protegidas del Estado, facultándose asimismo, a partir de un Comité Técnico del nuevo Servicio, a otorgar a privados concesiones de administración en forma directa, sin utilizar el procedimiento de la licitación pública que esta misma establece.

En este sentido, en lo referente a las AP, entre los pueblos originarios y el Estado chileno existe un conflicto de dos niveles: Filosófico-Ontológico (de visiones de mundo) e Histórico. Mientras la visión del territorio para los indígenas es holística y biocéntrica el Estado concibe tierra física, medible y explotable. En la creación de los estados nacionales se ha abolido el derecho consuetudinario a tierras y recursos de los pueblos indígenas vigente en algún sentido durante el período colonial. Para el caso de las Áreas Protegidas se establece que son propiedad del Estado pudiéndose expropiar a las comunidades que viven en estos territorios.

La idea de Área Protegida modelo *Yellowstone* (parques sin gente), debe ser trascendida por nuevas categorías de propiedad y manejo en el ámbito de la conservación que visibilicen la forma de gobierno que los pueblos indígenas ejercen sobre sus territorios y permita preservar estos importantes ecosistemas en su mejor condición de conservación" (Canet, 2008). Hasta el momento existen dos propuestas: Territorio Indígena de Conservación (TIC) y Territorio Biocultural Indígena (TBI). En estas categorías se proponen mecanismos de manejo y gobernanza de los pueblos indígenas en sus territorios. Buscando un mejor entendimiento entre las partes para la conservación de los lugares de alta riqueza ambiental. Ya que sólo las políticas conjuntas entre poblaciones indígenas y Estados, podrán garantizar estrategias efectivas de conservación en estos territorios.

La UICN describe un área protegida como: Un área protegida es un espacio geográfico claramente definido, reconocido, dedicado y gestionado, mediante medios legales u otros tipos de medios eficaces para conseguir la conservación a largo plazo de la naturaleza y de sus servicios ecosistémicos y sus **valores culturales asociados**" (subr. propio) (UICN, 2015). El Sistema Internacional de Categorías de Áreas Protegidas desarrollado por la UICN contiene seis Categorías, que van desde la Categoría de protección estricta hasta la Categoría VI de recursos manejados y uso sostenible. Los *Territorios Indígenas de Conservación* pueden encontrarse en cualquiera de las Categorías del Sistema. Lo que diferencia a unas y otras es la gobernanza a cargo del gobierno, gobernanza compartida, gobernanza privada o la gobernanza a cargo de Pueblos Indígenas y Comunidades Locales (Matriz de Categorías de Manejo) (Nahuel, 2009, p. 42). Las Áreas Protegidas Indígenas son espacios geográficos claramente definidos, dentro de las tierras y aguas tradicionalmente ocupadas y usadas por un pueblo, nación o comunidad indígena dada, que son voluntariamente dedicadas y gestionadas, mediante medios legales u otros medios efectivos incluidas sus leyes e instituciones tradicionales, para lograr la conservación a largo plazo de la naturaleza con los servicios de los

ecosistemas asociados, así como la protección de las comunidades que las habitan y su cultura, medios de vidas y creaciones culturales” (Nahuel, 2009, p. 46).

El Territorio Indígena de Conservación: 1. Es un territorio indígena determinado por ocupación ancestral. 2. Este territorio se designa como área protegida, total o parcialmente, por el correspondiente pueblo, en ejercicio de su derecho de autodeterminación, o por las autoridades del estado nacional bajo el consentimiento libre e informado previo del pueblo o las comunidades involucradas. 3. El Territorio Indígena de Conservación se basa en los derechos territoriales colectivos del pueblo, la nación o la comunidad indígena. 4. Los Territorios Indígenas de Conservación requieren del pleno reconocimiento de los derechos indígenas a tierras, territorios y recursos de uso tradicional, así como de nuestro derecho a manejar y controlar tales áreas. 5. Este territorio, como área protegida, es administrado por las mismas comunidades indígenas que lo habitan, o por quienes ellas deleguen (Nahuel, 2009, pp. 52–53).

El objetivo de un Territorio Indígena de Conservación es alcanzar: 2. La conservación de la naturaleza a largo plazo; 3. La protección a largo plazo de las comunidades y las culturas que habitan el área; 4. La protección de sus creaciones y valores culturales; 5. El mantenimiento de los servicios de los ecosistemas, en particular aquellos de los cuales depende la sobrevivencia del pueblo, como por ejemplo las fuentes de agua. 6. El Territorio Indígena de Conservación es deseable que sea creado y se gestione a través de medios determinados en la legislación nacional, y a los cuales las comunidades se acogen voluntariamente, o de lo contrario, por los medios propios determinados por la cultura, en particular las normas e instituciones consuetudinarias y las prácticas tradicionales de manejo. 7. Bajo estas condiciones, los Territorios Indígenas de Conservación son nuestras áreas protegidas, basadas en nuestra cultura, y por tanto los pueblos indígenas continuaremos protegiéndolos a largo plazo (Nahuel, 2009, p. 53)

A diferencia del modelo de co-manejo el cual es un concepto inspirado en lo que se denominó el ~~p~~aradigma del consenso”, el concepto de territorio indígena de conservación, se inspira en el ~~p~~aradigma de la autonomía”. Acompañado de un concepto operacional de autonomía y resignificando el concepto de ~~c~~ontrol ciudadano” por el de ~~c~~ontrol territorial”, inspirados ambos en la cosmovisión, práctica cultural e institucionalidad indígena (Aylwin & Cuadra, 2011, p. 8). Es un modelo de trabajo que fortalece la gobernanza indígena en relación con los diversos procesos territoriales, siendo uno de ellos las prácticas y valores de conservación de los bienes naturales, culturales y espirituales.

El mayor problema de estas iniciativas es el de la propiedad de las tierras en que se desarrollan. En muchos contextos éstas y las aguas pertenecen al Estado, reduciendo la capacidad de los pueblos indígenas de establecer sus propias formas de gobernanza y control. Es una limitación importante para el desarrollo de estas iniciativas. Las AP continúan expuestas a proyectos de inversión –forestales, hidroeléctricos, mineros y otros. Este es el caso en el que el Estado, a través de CONAF y otros entes públicos (Ministerio de Bienes Nacionales), ha licitado a privados áreas protegidas en territorios indígenas, así como también aprobación de proyectos extractivos incompatibles con las áreas protegidas. Continuando en la actualidad la inscripción a nombre del Fisco de áreas protegidas indígenas, incumpliendo el Convenio 169 de la OIT al establecerse sobre tierras y territorios de propiedad ancestral de estos pueblos[72].

Frente a esto los pueblos originarios en Chile continúan sus demandas oponiéndose a grandes proyectos de inversión extractivos, y el uso insustentable de la naturaleza por parte de sus propios integrantes. El conflicto se centra en la negación que aún se tiene, a pesar de las experiencias citadas, de la gestión y vivencia de los pueblos indígenas en relación con las AP. Por lo tanto se debe pasar a una relación de reconocimiento y colaboración entre el Estado y los pueblos indígenas en las tareas de conservación y protección de la biodiversidad a diversas formas de gobernanza en estos territorios, bajo la categoría de TIC´s.

Los adversarios a esta propuesta argumentan fundamentalmente que las TIC´s son solo un medio más para recuperar tierra por parte de las comunidades indígenas, y no necesariamente un medio para la conservación de la naturaleza. A esto se puede responder que la conservación, en la mayoría de los modelos indígenas -como se ve en la presente investigación- se encuentra imbricada de manera compleja en su cosmovisión, siendo la Naturaleza no sólo el territorio en el que se habita sino que se es parte de ella, por eso se habla de la sacralidad de la Naturaleza. El Territorio Indígena de Conservación (TIC) debiese ser de propiedad indígena, posibilitando la vivencia profunda de las comunidades, ya que a mayor grado de autonomía en comunidades vivas y empoderadas mejor aplicación de principios consuetudinarios.

[72] Entre ellos figuran en Chile la autorización para una exploración minera en la Reserva Nacional Las Vicuñas, en la I Región; la aprobación por COREMA de la Región de Los Lagos de la construcción de una central Parque Nacional Puyehue, Región de Los Lagos; los planes de desafectación del PN Lauca para el impulso de iniciativas mineras.

Principios de la ontología andina *Sumaj Kamaña, Sumaj Kausay*

El buen vivir de los seres humanos lo que se ha llamado la calidad de vida, es mucho más vasto que la dimensión económica, en él se encuentran valores no conmensurables como lo sagrado o la felicidad". Así son definidos estos dos conceptos en la Ley marco de la Madre tierra:

> Es el horizonte civilizatorio y cultural alternativo al capitalismo y a la modernidad que nace en las cosmovisiones de las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos, y las comunidades interculturales y afrobolivianas, y es concebido en el contexto de la interculturalidad. Se alcanza de forma colectiva, complementaria y solidaria integrando en su realizaci6n práctica, entre otras dimensiones, las sociales, las culturales, las políticas, las económicas, las ecológicas, y las afectivas, para permitir el encuentro armonioso entre el conjunto de seres componentes y recursos de la Madre Tierra. Significa vivir en complementariedad, en armonía y equilibrio con la Madre Tierra y las sociedades, en equidad y solidaridad y eliminando las desigualdades y los mecanismos de dominación. Es Vivir Bien entre nosotros, Vivir Bien con lo que nos rodea y Vivir Bien consigo mismo.(Estado Plurinacional de Bolivia, 2012)

CONCLUSIONES

> (…) se puede tener mucho llamo o mucha suerte, mucha bendición, los abuelos lo han vivido de esa forma. ¿Por qué tienes tantos animales, qué es lo que haces?, hace las veces en el cerro, agarro mi gato**, hago algo que la naturaleza me entienda que quiera conversar con ella, de alguna forma, ya sea por el sueño, puede ser una visión o puede ser directamente con una persona que ni siquiera uno se haya dado cuenta con quién está conversando y ahí hay un trance más o menos que uno los entiende, y ha vivido aquí gente con muchos llamos 800, 1000 llamos y otros aunque hayan hecho tanto esfuerzo apenas han alcanzado sus treinta o cuarenta llamos no más**, y siempre les ha pasado cosas, se murió porque estaba flaco, el puma se lo agarra al mismo llamo, no sé se enfermó y se murió, el llamo chico de repente parió y se murió al agua, en otras personas pasa lo mismo pero ¿por qué ellos tienen muchos más y siguen y siguen?
> (subr. propio) (G.p Pedro Marín Castro Parque Nacional Volcán Isluga)

El cambio paradigmático expresado en el capítulo *De las diferentes formas de hacer ciencia etnociencia y etnozoología*, no sólo aplica a la ciencia y a la presente investigación sino también a las diferentes maneras de comprender y hacer *conservación*.

El debate comenzado por Kuhn en su texto *La Estructura de las Revoluciones Científicas* (1962) ponía a la palestra la importancia de factores históricos en las diferentes construcciones científicas, así mismo, en la *Teoría General de los Sistemas* (1969) Ludwig Von Bartalanffy puso en el centro de análisis el ~~"o~~bservador" y una ~~"n~~ueva" forma de analizar -o mejor- de comprender los fenómenos. Estos principios serán tomados en cuenta por la *Biología del Conocer*, gestada a su vez por los biólogos Humberto Maturana y Francisco Varela.

La creencia andina en la que estos felinos menores ~~"N~~o se pueden matar así no más" pero a la vez ~~"l~~es sirve a quienes los tienen [sus pieles] para obtener fertilidad en sus animales domésticos, su chacra, así como también para la suerte" es una situación paradójica en la que no es suficiente estudiar partes y procesos aislados sino ~~"r~~esolver los problemas decisivos hallados en la organización y el orden que los unifican, resultantes de la interacción dinámica de partes y que hacen el diferente comportamiento de éstas cuando se estudian aisladas o dentro del todo" (Bertalanffy, 1991, p. 31). Por lo tanto el producto que el lector tiene en sus manos boga de un enfoque sistémico a partir del cual se llevó a cabo el objetivo general de la investigación: evidenciar en el contexto de la revalorización cultural, cómo la sacralidad del gato andino (*Leopardus jacobita*) y el gato de las pampas (*Leopardus colocolo*) en la filosofía de los

pueblos originarios de los Andes centro-sur puede relacionarse con la conservación de las especies. La *conservación* del *Leopardus jacobita* y el *Leopardus colocolo*, es un fenómeno en el que hay partes interconectadas o entrelazadas, vínculos que crean vivencias no visibles antes por el ~~o~~bservador u observadora", interacciones que como lo propuso la Gestalt desde principios del siglo XX, producen la *emergencia* de un todo diferente a la suma de las partes, ya que de las interacciones entre elementos surgen nuevas propiedades, no explicables desde los elementos aislados.

En el marco de esta investigación y como resultado de la misma (revisión bibliográfica y de registro arqueológico, Trabajo de Campo en siete Áreas protegidas de Bolivia y Chile), se propone activar estas *propiedades emergentes* para la *conservación* a partir de la *conversación* respetuosa y empática en la horizontalidad pero sin borrar las relaciones asimétricas de poder de los agentes que se encuentran en el acto de *conversar*, producto de la historia de los grupos humanos y las historias particulares de quienes conversan. Está consciencia histórica es fundamental para llevar a cabo diálogos reales, abiertos y contextualizados desde los que *emerjan* los ~~c~~aminos a seguir" (*methodus*) para lograr objetivos en común, como es la *conservación* de los felinos menores de altura.

Para comprender el fenómeno en su conjunto y evidenciar cómo la sacralidad de los felinos menores puede ayudar a su conservación se realizó una ~~h~~istoria larga" desde las representaciones felínicas Chavín de Huantar hasta las prácticas contemporáneas de los pueblos originarios altiplánicos, pasando por el análisis de contextos geográficos y biológicos. Lo que permitió llegar a las propuestas planteadas en el último capítulo *Conversar y conservar en los andes centro-sur*: Ética Biocultural; Saberes para la ~~v~~ida diversa". Biodiversidad Cultural. Aprendizaje, conocimiento y comprensión de Realidades; Diálogos de Saberes – Conocimientos Emergentes. Complementariedad entre saberes; Fortalecimiento de Autoridades Tradicionales; Autonomías en el marco de los Territorios sagrados de los Pueblos Originarios; Principios de la ontología andina *Sumaj Kamaña*, *Sumaj Kausay*. Propuestas inspiradas en lo Arturo Escobar nombra como la necesidad de un *cambio ontológico.*

Por ende lo que para la investigación clásica es una amenaza: la *cacería ritual*, es revertida según hallazgos de la investigación en el marco de la sacralidad andina, como aspecto positivo que puede ayudar a la *conservación*. A la sacralidad subyace una serie de normas prohibitivas

en las que el ser humano tiene una manera especial de emocionarse. En el marco de la filosofía andina se puede encontrar el principio de la *reciprocidad-equilibrio*, así cuando hay una extracción de algo, o alteración de un orden aparente dentro del sistema, se presenta la retribución y el pago, pero al mismo tiempo un sistema de control o tabú. Estos son conocidos de mejor manera por los sabedores: Yachaj, Yatiri, Médicos Kallawaya, Amauta, entre otros; los que en pueblos tradicionales con altos grados de empoderamiento y autonomía son consultados y escuchados.

Para el caso de los felinos de altura varios de estos principios de conservación fueron enunciados en el apartado *Prohibiciones de caza en el marco de la tradición con Titi/Usqullu: "no puedes tenerlo así por así no más"*. A sabiendas que estos felinos bajo la tradición andina pertenecen a los Apus/Achachilas y son del tiempo de las *chullpas* (antepasados) no le pertenecen al ser humano como los animales domésticos sino a una familia expandida de dioses-padres espirituales. El trato con estos animales no es desprevenido y en su carácter son altamente ambiguos ~~d~~an como pueden quitar", te pueden ayudar a la suerte y a tener buen número de ganado pero también sino le muestras respeto y ~~c~~ariño" pueden hacer lo contrario. En el marco de estas creencias los Pueblos Originarios conciben la importancia de la conservación de estas dos especies en vía de extinción:

> El osqollo nos ayuda a cuidar todo, los animales, los cultivos, nos da suerte, nos da fertilidad, el osqollo se utiliza también para sahumar en las fiestas por ejemplo antes llegando al carnaval, el Anata, pues vamos a hacer el martes y el miércoles en nuestra comunidad vamos a hacer nosotros nuestra fiesta, ahí el osqollo para que nos ayude a cuidar los animales, a cuidar fertilidad, suerte, utilizamos en las mesas y oraciones que utilizamos casi en todas las fiestas el kallawaya utiliza no?, hace miles de años no ahora, los Kallawayas es una de las culturas milenarias (…) algunos animales también están desapareciendo dentro de eso el osq'ollo entonces cuando desaparece el osq'ollo, entonces qué, nosotros vamos a desaparecer también, por eso la preocupación de cuidar todo la biodiversidad, toda la madre tierra, la madre tierra también juntamente con osq'ollo porque el osq'ollo también es hijo de la madre tierra, como tú y yo también somos hijos de la madre tierra, Tata Inti gracias a ellos sobrevivimos entonces hay que cuidar, estamos cuidando dentro de ellos el osqollo o sea el titi, o sea el gato andino. (Walter Álvarez Quispe médico Kallawaya (Trabajo de Campo Giraldo Jaramillo, 2014 - 2015)).

A pesar de eso prácticas contemporáneas de comercialización en las que han entrado elementos exógenos al sistema andino, en el marco del *epistemicidio* y el empobrecimiento de estos pueblos en la economía del capital, pueden tornarse en amenaza para las especies (situación que deberá ser evaluada en otras investigaciones). Este es quizás el caso de la mesa para dinero (ver sección *Mesa ritual para fertilidad del dinero practicada en el contexto urbano Aymara*) en la que se utiliza pelos de Titi/Usqullu.

Como se veía en el *Capítulo Conservar especies y tradiciones más allá del extractivismo en el marco de la filosofía andina*, existen según Martínez Alier tres corrientes en el movimiento ambientalista: 1. ~~"e~~l culto a lo silvestre", 2. ~~"e~~l evangelio de la ecoeficiencia" y 3. ~~"e~~l ecologismo de los pobres" (Martínez Alier, 2014, p. 21). Este último enfoque según la propia visión ayudaría a comprender en parte la tensión tradición/modernidad en el marco del ~~"d~~esplazamiento ambiental" sufrido actualmente por las poblaciones rurales empobrecidas y colonizadas quienes claman por ~~"j~~usticia ambiental". Reconociendo en la investigación que la gran amenaza tanto para estos felinos como para el ecosistema del Altiplano es el extractivismo de los bienes naturales en el marco del sistema capitalista (p. ej la minería).

Se reconoce por parte de la Alianza Gato Andino (AGA) la *Pérdida de hábitat* y *Fragmentación de hábitat* como las principales amenazas de extinción para el *Leopardus jacobita* (Alianza Gato Andino (AGA), 2011)) y por ende del simpátrico *Leopardus colocolo* que habita el Altiplano. La primera es dada debido a formas de uso de la tierra como minería y extracción de agua, lo que incrementa potencialmente el Cambio Climático. La segunda, se debe a prácticas inapropiadas de ganadería y agricultura, turismo no regulado, minería, extracción de hidrocarburos, uso no regulado de fuentes de agua. La tercera Disminución de Población y Afectación Negativa a su Estructura Poblacional debido a caza oportunista/caza paliativa/ (eventualmente con perros asilvestrados que atacan el gato) junto con Reducción de presas debido a caza de poblaciones presas (Alianza Gato Andino (AGA), 2011, p. 2; AGA (2015) VIII Taller Internacional para la Conservación del Gato Andino). Estas amenazas pueden ser prevenidas en el caso de las poblaciones tradicionales por creencias sagradas que a tono con las propuestas contemporáneas de los Estados Ecuatoriano y Boliviano (a su vez basado en la cosmovisión indígena) respeten los ~~"D~~erechos de la Madre Tierra" incluyendo sus ciclos inspirados en una forma de vida que ellos han llamado el Buen Vivir. Se trata entonces de una labor de recuerdo de estos principios en las *conversaciones*, en las que apelando a principios fundamentales con asesoría de los sabedores o los mismos sabedores, recuerden entre otros los tabú a los

interlocutores y su relación con todo el sistema de valores andino. Así mismo el empoderamiento generado por figuras jurídicas contemporáneas como los Territorios Indígenas de Conservación permitirían la administración propia de los recursos por parte de las comunidades (con sistemas de producción a menor escala) y por ende el mejor uso de los bienes naturales, p.ej. el agua, afectando de menor manera elementos como los bofedales fundamentales para la sobrevivencia de las diferentes especies de animales. Este diálogo de saberes se extiende entonces a las planeaciones conjuntas y participativas en el ecosistema del Altiplano lo que redundaría en la conservación de los felinos de altura.

Usando los conceptos de Kuhn esta llamada ~~"c~~iencia normal" como ciencia aceptada y practicada da paso a una ~~"c~~iencia extraordinaria" o ~~"c~~iencia revolucionaria", en la que se ensayan nuevas teorías que al ser aceptadas como nuevo *paradigma* habrán dado paso a una *revolución científica*. Las evidencias en el sistema de explicación ~~"n~~ormal" muestran resultados diferentes a los que se había creído hasta el momento como verídicos, el *nuevo paradigma* abarca nuevos problemas o también nuevas formas de solucionar lo que eran viejos problemas quizás reformulados, convirtiéndose a su vez en ~~"c~~iencia normal" bajo un nuevo *paradigma*. Así mismo las metodologías de *conservación* antiguas al estilo Yellowstone ~~"s~~in gente", se han mostrado insuficientes, dando paso desde finales del siglo XX a propuestas más abiertas, conscientes e incluyentes en las que la *conservación* Biocultural es algo urgente, emergente e inminente.

El título de la presente investigación CONSERVAR Y CONVERSAR en los Andes invita a un diálogo respetuoso con otras tradiciones, con las personas que pertenecen a ontologías diferentes del mundo occidental. Buscando abrir un diálogo desde el que emerjan del encuentro, apuestas conjuntas para llevar a cabo objetivos compartidos como lo es en este caso la Conservación de las especies *Leopardus jacobita* y *Leopardus colocolo*, felinos menores sagrados del Altiplano.

BIBLIOGRAFÍA

Acosta, G., Cossios, D., Lucherini, M., & Villalba, L. M. (2008). Leopardus jacobita. The IUCN Red List of Threatened Species 2008. 2015 Interntional Union for Conservation of Nature and Natural Resources. Recuperado a partir de http://dx.doi.org/10.2305/IUCN.UK.2008.RLTS.T15452A4586989.en

Adelaar, W., & Kerke, S. (2006, julio 17). The Puquina and Leko languages Simposio: Advances in Native South American Historical Linguistics. 52 Congreso Internacional de Americanistas, Sevilla, España. Recuperado 11 de septiembre de 2015, a partir de http://52ica.etnolinguistica.org/adelaar

Alayza Moncloa, A., Gudynas, E., & Azeñas, R. (Eds.). (2012). *Transiciones y alternativas al extractivismo en la región andina: una mirada desde Bolivia, Ecuador y Perú*. Lima, Perú: CEPES, Centro Peruano de Estudios Sociales [u.a.].

Alconini, S. (2013). El territorio Kallawalla y el Taller Alfarero de Milliraya: Evaluación de la producción, distribución e intercambio interregional de la cerámica Inka Provincial. *Chungará, Revista de Antropología Chilena*, *45*(2), 277–292.

Alianza Gato Andino (AGA). (2011). Plan Estratégico 2011-2016. Recuperado a partir de http://www.gatoandino.org/archivos/aga_plan_estrategico2011espanol.pdf

Alianza Gato Andino (AGA). (2015). Clasificación de las amenazas directas qe afectan el gato andino. VIII Taller Internacional para la Conservación del Gato Andino.

Alianza Gato Andino (AGA). (s. f.). Avances en la Investigación del gato andino en la REA y su área de influencia. Recuperado a partir de http://www.boliviarea.com/archivos/gato-andino-REA.pdf

Alianza Gato Andino (AGA) Andean Cat Alliance. (s. f.). El ecosistema andino. Recuperado 6 de mayo de 2015, a partir de http://www.gatoandino.org/sp/region.asp

Antonio Ricardo. (1604). *Vocabvlario enla Lengva general del Perv llamada Quichua, y enla lengua Eſpañola*. Lima. Recuperado a partir de http://www.wdl.org/es/item/13770/view/1/257/

Asociación Regional de Comunidades Manejadoras de Vicuñas Sur Lipez. (s. f.). MUNICIPIO DE SAN ANTONIO DE ESMORUCO [www.armavisurlipez.com]. Recuperado 11 de octubre de 2015, a partir de http://armavisurlipez.com/?q=municipio-de-san-antonio-de-esmoruco

Ávila [Arguedas], F. de. (2007). *Dioses y hombres de Huarochirí. Traducción castellana del original quechua de José María Arguedas.* (J. M. Arguedas, Trad.). Lima, Perú: Universidad Antonio Ruiz de Montoya.

Ávila [Taylor], F. de. (2008). *Dioses y hombres de Huarochirí. Traducción castellana del original quechua de Gerald Taylor.* (Taylor, Trad.). Lima, Perú: Instituto Francés de Estudios Andinos, Instituto de Estudios Peruanos y Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Aylwin, J., & Cuadra, X. (2011). *Los desafíos de la Conservación en los Territorios Indígenas en Chile*. Temuco, Chile: Observatorio de los Derechos de los Pueblos Indígenas. Recuperado a partir de http://www.iccaconsortium.org/wp-content/uploads/images/stories/Database/issuesexamples/desafos_conservacin_territorios_indgenas_chile.pdf

Bandelier, A. F. (1914). *Las islas de Titicaca y Koati* (Vol. I). La Paz, Bolivia: Sociedad Geográfica de La Paz.

Benson, E. P. (Ed.). (1970). *The Cult of Feline. A congference in Pre-Columbian Iconography*. Washington, D.C: Dumbarton Oaks Research Library and Collections.

Benzoni, G. (1989). *Historia del Nuevo Mundo*. Madrid: Alianza Editorial.

Beolens, B., Watkins, M., & Grayson, M. (2009). *The eponym dictionary of mammals*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Berenguer Rodríguez, J. (2000). *Tiwanaku. Señores del Lago Sagrado*. Santiago de Chile, Chile: Museo Chileno de Arte Precolombino.

Bertalanffy, L. V. (1991). *Teoría General de los Sistemas* (Primera Edición en español. (FCE, México) 1976). Argentina: Fondo de Cultura Económica.

Bertonio, L. (1612). *Vocabvlario dela lengva aymara: Primera y segvnda partes*. Francisco del Canto. Recuperado a partir de http://www.wdl.org/es/item/13776/#q=bertonio

Bourdieu, P. (2000). *Cosas dichas*. Gedisa.

Brechetti, A. (2003). ―. Los pintaré como estaban puestos hasta que entró a este reyno el santo Ebangeleo" Santacruz Pachacuti Yamqui, 1613. En *Anales del Museo de América* (pp. 81–102). Museo de América. Recuperado a partir de http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=961567

Brunn, R. M. von. (2009). *Metamorfosis y desaparición del vencido: desde la subalternidad a la complementariedad en la imagen de Santiago ecuestre en Perú y Bolivia* (Tesis de Magíster en Artes con mención en Teoría e Historia del Arte). Universidad de Chile, Santiago de Chile. Recuperado a partir de http://repositorio.uchile.cl/tesis/uchile/2009/brunn_r/sources/brunn_r.pdf

Burman, A. (2011). *Descolonización aymara. Ritualidad y política (2006-2010)*. Bolivia: Plural editores.

Bustos, B., Prieto, M., & Barton, J. (Eds.). (2015). *Ecología política en Chile: naturaleza, propiedad, conocimiento y poder* (1. ed). Santiago de Chile: Ed. Universitaria.

Canales Cerón, M. (Ed.). (2006). *Metodologías de investigación social introducción a los oficios*. Santiago de Chile, Chile: LOM Ediciones. Recuperado a partir de http://www.digitaliapublishing.com/a/13069

Canet, V. (2008). *Territorio indígena de Conservación: la dimensión política y cultural* (Organizador de Evento No. 962). Barcelona: Foro indígena y Áreas Protegidas de América Latina y el Caribe - UICN SUR y ORMA- Asesor Global en Políticas Sociales de la UICN. Recuperado a partir de http://intranet.iucn.org/webfiles/ftp/public/ForumEvents/E0962/Final%20Document/962_REPORT_Canet_V_Territorio%20Indigena%20de%20Conservacion%20la%20dimension%20politica%20y%20cultural.pdf

Carrión Cachot, R. (1959). *La Religión en el Antiguo Perú (Norte y Centro de la Costa, Período Post-clásico)*. Lima, Perú.

Castro, V. (1986). Cultural Attitudes to Animals, including Birds. En *The World Archaelogical Congress* (Vol. 2).

Castro, V. (1994). La creación del Mundo. *Mundo Precolombino Revista del Museo Chileno de Arte Precolombino*, *1*, 76–77.

Castro, V. (2009). *De ídolos a santos: evangelización y religión andina en los Andes del sur*. Santiago, Chile: Universidad de Chile, Facultad de Ciencias Sociales : Ediciones de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.

Castro, V., & Aldunate, C. (2003). Sacred Mountains in the Highlands of the South-Central Andes. *Mountain research and development*, *23*(1), 73–79.

Castro, V., & Varela Guarda, V. (Eds.). (1994). *Ceremonias de tierra y agua: ritos milenarios andinos* (1. ed). Chile: Fondo de Desarrollo de la Cultura y las Artes, Ministerio de Educación.

Choque Canqui, R. (1992). Historia. En *La Cosmovisión Aymara*. La Paz, Bolivia: UCB/HISBOL.

Choque Porras, A. (2009). *La imagen del felino en el arte del antiguo Perú* (1 ed.). Lima, Perú: Fundación San Marcos.

Cieza de León, P. (2005). *Crónica del Perú: el señorío de los Incas* (Vol. 226). Fundación Biblioteca Ayacucho. Recuperado a partir de http://www.ucientifica.com/biblioteca/biblioteca/documentos/web_cientifica/humanidades/cronica-peru.pdf

Cobo, B. (1890a). *Historia del Nuevo Mundo por Bernabé Cobo ; publicada por primera vez con notas y otras ilustraciones de Marcos Jiménez de la Espada* (Vol. III). Sevilla: Sociedad de Bibliófilos Andaluces Sevilla Imp. de E. Rasco. Recuperado a partir de http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000044724&page=1

Cobo, B. (1890b). *Historia del Nuevo Mundo por Bernabé Cobo ; publicada por primera vez con notas y otras ilustraciones de Marcos Jiménez de la Espada* (Vol. II). Sevilla: Sociedad de Bibliófilos Andaluces Sevilla Imp. de E. Rasco. Recuperado a partir de http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000044724&page=1

CONAF. (2015a). Monumento Natural Salar de Surire. Recuperado 10 de octubre de 2015, a partir de http://www.conaf.cl/parques/monumento-natural-salar-de-surire/

CONAF. (2015b). Parque Nacional Lauca. Recuperado 10 de octubre de 2015, a partir de http://www.conaf.cl/parques/parque-nacional-lauca/

CONAF. (2015c). Reserva Nacional Los Flamencos. Recuperado 8 de octubre de 2015, a partir de http://www.conaf.cl/parques/reserva-nacional-los-flamencos/

CONICYT. (s. f.). Desertificación: La agonía de nuestros suelos se expande. Recuperado 12 de octubre de 2015, a partir de http://www.explora.cl/descubre/articulos-de-ciencia/tierra-articulos/geografia-y-geologia-articulos/1032-descubre-articulos-de-ciencia-tierra-geografia-y-geologia

Cossios, D. (s. f.). Especies. Recuperado 7 de mayo de 2015, a partir de http://www.wildcatschile.org/dibujaco.htm

Cossios, D., Beltrán Saavedra, M., Bennet, M., Bernal, N., Fajardo, M., Lucherini, M., … Sillero-Zubiri, C. (2007). *Manual de Metodologías para relevamientos de carnívoros Alto Andinos*. Buenos Aires, Argentina: Alianza Gato Andino y Wildlife Conservation Research Unit.

De Acosta, J. (2012). *Historia natural y moral de las Indias*. Linkgua digital. Recuperado a partir de http://www.medellindigital.gov.co/Mediateca/repositorio%20de%20recursos/Acosta,%20Jos%C3%A9%20De%20%281539-1600%29/Acosta_Jose%20de-Historia%20natural%20y%20moral%20de%20las%20indias.pdf

De Murua, M. (1987). *Historia general del Perú*. Historia 16.

De Ovalle, A. (1888). *Histórica relación del Reino de Chile*.

Eizirik, E., Johnson, W. E., & O´Brien, S. J. (s. f.). Molecular Systematics and Revised Classification of the family Felidae (Mammalia, Carnivora). *Journal of Mammalogy*. Recuperado a partir de http://dobzhanskycenter.bio.spbu.ru/pdf/sjop/MS636%20Eizirik%20Felid%20Taxonomy.pdf

El Nortero.cl. Noticias de Antofagasta y Calama. (2012, abril 1). Comunidades Atacameñas de Chile, Bolivia y Argentina firman Declaración de Quetenas para que se reconozca territorio más allá de las fronteras. Recuperado 11 de octubre de 2015, a partir de http://www.elnortero.cl/noticia/sociedad/comunidades-atacamenas-de-chile-bolivia-y-argentina-firman-declaracion-de-quetenas-

Estado Plurinacional de Bolivia. Ley Marco de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien, Pub. L. No. 300 (2012).

Fernández Juárez, G. (1997). *Testimonio kallawaya: medicina y ritual en los Andes de Bolivia*. Quito: Ed. Abya-Yala.

Fernández Juárez, G. (2004). *Yatiris y chámakanis del altiplano aymara: sueños, testimonios y prácticas ceremoniales* (1a. ed). Quito, Ecuador: Abya Yala.

Gajardo, R. (1995). *La Vegetación Natural de Chile, clasificación y distribución geográfica* (2 ed.). Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Gallardo, F., Castro, V., & Miranda, P. (1990a). Jinetes Sagrados en el Desierto de Atacama: Un estudio de Arte Rupestre Andino. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino. Santiago de Chile*, *4*, 27–56.

Gallardo, F., Castro, V., & Miranda, P. (1990b). Riders on the storm: Rock Art in the Atacama Desert (Northern Chile). *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino. Santiago de Chile*, *No 4*, 27–56.

García, J. L. G. (1976). *Antropología del territorio*. Taller de Ediciones. Josefina Betancor.

García Perea, R. (2002). Andean mountain cat, Oreailurus jacobita: Morphological description and comparison with other felines from the Altiplano. *Journal of Mammalogy*, *1*(83), 110–124.

García, R. (2015, marzo). Captan imágenes de un gato andino cerca de Santiago. Avistamiento es el primero en el área en 124 años. *El Mercurio*. Santiago de Chile.

Garcilaso de la Vega, I. (1991). *Comentarios Reales de los Incas (2 tomos), Prólogo, edición y cronología de Aurelio Miró Quesada*. *Caracas, Biblioteca Ayacucho* (Biblioteca).

Giraldo Jaramillo, N. (2010). Camino en Espiral. *Territorio Sagrado y Autoridades Tradicionales en la Comunidad Indígena IKU de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia. Revista Pueblos y Fronteras Digital*, *6*(9), 180–222.

Giraldo Jaramillo, N. (2014a). *CAMINO EN ESPIRAL. YO´SA INGUNU. Territorio Sagrado y Autoridades Tradicionales en la Comunidad Indígena Iku (Arhuaco) de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia.* Manizales. Colombia: Universidad de Caldas. Recuperado a partir de http://editorialucaldas.edu.co/tienda/coleccion-de-tesis/8598/

Giraldo Jaramillo, N. (2014b). *Trabajo de Campo. Proyecto de Investigación GATO ANDINO: AWATIRI MALLKU. Sacralidad y Conservación en los Andes centro-sur.* Chile - Bolivia: Archivo personal.

Girault, L. (1987). *Kallawaya. Curanderos itinerantes de los Andes. Investigación sobre prácticas medicinales mágicas.* La Paz, Bolivia: ORSTOM-París.

Gleisner, C., Montt Strabucchi, S., Chile, Ministerio de Agricultura, & FUCOA. (2014a). *Atacameño*. Recuperado a partir de http://www.fucoa.cl/publicaciones/pueblos_originarios/atacameno.pdf

Gleisner, C., Montt Strabucchi, S., Chile, Ministerio de Agricultura, & FUCOA. (2014b). *Aymara*. Recuperado a partir de http://www.fucoa.cl/publicaciones/pueblos_originarios/aymara.pdf

Gonzales Holguín, D. (1608). *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Qquichua o del Inca*. Lima: Francisco del Canto.

Grebe, M. E. (1984). Etnozoología andina: Concepciones e interacciones del hombre andino con la fauna altiplánica. *Estudios Atacameños*, (No 7), 335–347.

Grebe, M. E. (1989). El culto a los animales sagrados emblemáticos en la cultura aymara de Chile. *Revista Chilena de Antropología*, (8), 35–51.

Guber, R. (2001). *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Editorial Norma.

Hernández Príncipe, R. (1923). Mitología andina. Idolatrías en Recuay. *Inca.Revista Trimestral de Estudios Antropológicos. Museo de Arqueología de la Universidad Mayor de San Marcos. Lima*, *1*(1), 24–78.

Hernández Sampieri, R., Fernández Collado, C., & Baptista Lucio, P. (2006). *Metodología de la investigación* (4a. ed). México: McGraw-Hill.

Iriarte, A., & Jacsik, F. (2012). *Los Carnívoros de Chile*. Flora & Fauna Chile y CASEB, P.U Católica de Chile.

Iriarte, A., Lagos Silva, N., & Villalobos Aguirre, R. (2011). *Los Mamíferos de la Región de Antofagasta.* Santiago de Chile: Flora & Fauna Chile.

Kan, M. (1972). The Feline Motif in Northern Peru. En *The cult of the Feline. A Conference in Pre-Columbian Iconography* (Elizabeth P. Benson, pp. 69–90). Washington, D.C: Dumbarton Oaks Research Library and Collections.

Kauffmann Doig, F. (1991). El mito de Qoa y la divinidad Universal Andina. En *El Culto estatal del imperio Inca: Memorias del 46o Congreso Internacional de Americanistas, Simposio ARC-2. 1988* (Vol. 2, pp. 1–34). Amsterdam: Universidad de Varsovia, Centro de EstudiosLatinoamericanos, CESLA.

Kauffmann Doig, F. (1992). *ARQUEOLÓGICAS 21. Pinturas mágicas sobre placas de cerámica*. Lima, Perú: Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Kauffmann Doig, F. (2011a). El mito de Qhoa. En *Arqueología y Vida. No 4.* (pp. 237–243). Perú: Museo de Arqueología, Antropología e Historia.

Kauffmann Doig, F. (2011b). Los dioses andinos: dioses del sustento. En *Arqueología y Vida. No 4.* (pp. 245–293). Perú: Museo de Arqueología, Antropología e Historia.

Kauffmann Doig, F. (2011c). Los Dioses Andinos: Dioses del Sustento. En *Arqueología y Vida. No 4.* (pp. 245–293). Perú: Museo de Arqueología, Antropología e Historia.

Kuhn, T. S. (1971). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica.

Lehnert, R. (1993, julio). El mito de Tunupa-Illapa en tierras Atacameñas. *América Indígena*, *LIII*(3), 153 – 163.

Leopardus colocolo (Chilean Pampa Cat, Pampas Cat). (s. f.). Recuperado 30 de septiembre de 2015, a partir de http://www.iucnredlist.org/details/15309/0

Leopardus geoffroyi (Geoffroy‘s Cat). (s. f.). Recuperado 12 de septiembre de 2015, a partir de http://www.iucnredlist.org/details/15310/0

Leopardus jacobita (Andean Cat, Andean Mountain Cat, Mountain Cat). (s. f.). Recuperado 30 de septiembre de 2015, a partir de http://www.iucnredlist.org/details/15452/0

Leopardus wiedii (Margay, Tree Ocelot). (s. f.). Recuperado 12 de septiembre de 2015, a partir de http://www.iucnredlist.org/details/11511/0

Lévi-Strauss, C. (1964). *El pensamiento salvaje*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Lévi-Strauss, C. (1994). *Antropología Estructural*. Barcelona: Altaza.

Llameritos - Wikipedia, la enciclopedia libre. (s. f.). Recuperado 13 de octubre de 2015, a partir de https://es.wikipedia.org/wiki/Llameritos

Los Sueños del Jaguar. (1994). *Mundo Precolombino Revista del Museo Chileno de Arte Precolombino*, *1*, 42–43.

Lozada Pereira, B. (2007). *Cosmovisión, historia y política en los Andes*. La Paz: Producciones CIMA.

Lumbreras, L. G. (1981). *Arqueología de la América Andina*. Lima, Perú: Milla Batres. Recuperado a partir de http://whc.unesco.org/en/documents/107065

Malinowski, B. (2001). *Los Argonautas del Pacífico Occidental: comercio y aventura entre los indígenas de la Nueva Guinea melanésica*. Península.

Mamani, M. (1996). El simbolismo, la reproducción y la música en el ritual. Marca y Floreo de Ganado en el Altiplano Chileno. En *Cosmología y música en los Andes* (Vol. 55). Frankfurt am Main : Madrid: Vervuert ; Iberoamericana.

Mariscotti de Görlitz, A. M. (1978). *Pachamama Santa Tierra: contrib. al estudio de la religión autóctona en los Andes centro-meridionales*. Berlin: Mann.

Martínez Alier, J. (2014). *El ecologismo de los Pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración* (1ª ed.). Santiago de Chile: Quimantú y Observatorio Latinoamericano de Conflictos Ambientales.

Martínez Cerceda, J. L. (1995, diciembre). La formación del actual pueblo de Toconce (Siglo XIX). *Revista Chungará*, *No 15*, 99–124.

Martínez, J. L. (1994). Rituales fallidos: gestos vacíos: Un desencuentro entre españoles y andinos en 1532. *Mundo Precolombino Revista del Museo Chileno de Arte Precolombino*, *1*, 28–42.

Maturana, H. (1988, Año VII). Ontología del Conversar. *Revista Terapia Psicológica. Sociedad Chilena de Psicología Clínica*, *10*.

Maturana, H. (1996). *La realidad: objetiva o construida? 2: Fundamentos biológicos del conocimiento* (1. ed). México: Univ. Iberoamericana [u.a.].

Maturana, H., & Varela, F. J. (2013). *El árbol del conocimiento: las bases biológicas del entendimiento humano.* (20ª ed.). Editorial Universitaria.

Millones, L. (1987). *Historia y poder en los Andes centrales (desde los orígenes al siglo XVII)*. Madrid: Alianza Editorial.

Millones, L., & Mayer, R. (2012). *La fauna sagrada de Huarochirí* (Primera edición). Lima: IEP Instituto de Estudios Peruanos : IFEA Instituto Francés de Estudios Andinos.

Ministerio de Medio Ambiente y Agua (MMAyA). (2009). *Libro Rojo de la Fauna Silvestre de Vertebrados de Bolivia*. La Paz, Bolivia.

Ministerio Secretaría General de la Presidencia (MINSEGPRES). (s. f.). Clasificación de Especies. Recuperado 6 de mayo de 2015, a partir de http://www.mma.gob.cl/clasificacionespecies/index2.htm

Miranda Bown, P. (1998). *JULIÁN COLAMAR RECUERDA. Visiones de Caspana*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.

Mishkin, B. (1946). The Contemporary Quechua. En *Handbook of South American Indians* (Vol. 2, pp. 411–470). Washington, D.C: Smithsonian Institution. Recuperado a partir de http://www.biodiversitylibrary.org/item/113599#page/605/mode/1up

Montaño Aragón, M. (1999). *Diccionario de Mitología Aymara. Mama Pacha. Por los caminos de la Madre Tierra.* La Paz, Bolivia: Producciones CIMA.

Mycandelaria.com. (s. f.). MyCandelaria - Llameritos De Cantería. Recuperado 13 de octubre de 2015, a partir de

http://www.mycandelaria.com/conjuntos/autoctonos/pastoriles/llameritoscanteria/danza.html

Nahuel, J. (Ed.). (2009). *Los pueblos indígenas y las áreas protegidas por el pleno control de sus territorios. DE BARILOCHE A BARCELONA*. Neuquén Argentina. Recuperado a partir de http://odhpi.org/wp-content/uploads/2012/05/publicaciones_bariloche_a_barcelona.pdf

Nowell, K., & Jackson, P. (1996). *Wild Cats. Status Survey and Conservation Action Plan. IUCN/SSC. Cat Specialist Group*.

Nowell, K., Jackson, P., & IUCN/SSC Cat Specialist Group (Eds.). (1996). *Wild cats: status survey and conservation action plan*. Gland, Switzerland: IUCN.

Núñez, L., & Hernández, M. I. (2006). Capítulo II. Los primeros colonizadores. En *Las rutas del Capricornio Andino: huellas milenarias de Antofagasta, San Pedro de Atacama, Jujuy y Salta* (p. 210). Gobierno de Chile, Ministerio de Educación, Consejo de monumentos nacionales.

Organización Internacional del Trabajo. Convenio núm. 169 de la OIT. Sobre pueblos indígenas y tribales, Pub. L. No. Convenio 169 (1989). Recuperado a partir de http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_norm/---normes/documents/publication/wcms_100910.pdf

Pachacuti Yamqui, J. de S. C. (1879). Relación de Antigüedades deste Reyno del Pirú. En *Tres relaciones de Antigüedades Peruanas*. Madrid: Ministerio de Fomento.

Pacheco, L. F. (2011). *Thäipykkhala. Tiempos Mágicos*. La Paz, Bolivia.

Parque nacional Volcán Isluga - Wikipedia, la enciclopedia libre. (2015). Recuperado 10 de octubre de 2015, a partir de https://es.wikipedia.org/wiki/Parque_nacional_Volc%C3%A1n_Isluga

Pereira, L., Lucherini, M., de Oliveira, T., Eizirik, E., Acosta, G., & Leite-Pitman, R. (2008). Leopardus colocolo. The UICN Red List of Threatened Species 2008. 2015 Interntional Union for Conservation of Nature and Natural Resources. Recuperado a partir de http://dx.doi.org/10.2305/IUCN.UK.2008.RLTS.T15309A4511796.en

Pérez, M. A. (2012, mayo). *La caza del gato andino: tradiciones ancestrales versus la conservación de una especie*. Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, Chile. Recuperado a partir de http://repositorio.uc.cl/xmlui/bitstream/handle/123456789/895/588146.pdf?sequence=1

Polia, M. (1999). *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús, 1581-1752* (1. ed). Lima, Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.

Ponce Sangines, C. (1969). *Tunupa y Ekako. Estudio arqueológico acerca de las efigies precolombinas de dorso adunco* (Segunda). Cochabamba - La Paz: Los amigos del libro.

Programa Control de Amenazas a la Biodiversidad SNASPE. (2013). *CAZA CULTURAL INSOSTENIBLE DE GATO ANDINO* (Reporte control de amenazas a la Biodiversidad del SNASPE No. 1) (p. 26). Parinacota, Chile: Corporación Nacional Forestal (CONAF) Chile.

punomagico.com. (s. f.). LLAMERITOS DE CANTERIA. Recuperado 13 de octubre de 2015, a partir de http://www.punomagico.com/danza%20autoctona%20llameritos.html

Real Academia Española (Ed.). (2001). *Diccionario de la lengua española* (22. ed). Madrid: Editorial Espasa Calpe. Recuperado a partir de http://www.rae.es/recursos/diccionarios/drae

REA - SERNAP. (2015). REA Bolivia, Reserva Nacional de Fauna Andina Eduardo Avaroa. Recuperado 8 de octubre de 2015, a partir de http://www.boliviarea.com/ES/index.php

Reichel Dolmatoff, G. (1972). The Feline Motif in Prehistoric San Agustín Sculpture. En *The cult of the Feline. A Conference in Pre-Columbian Iconography* (Elizabeth P. Benson, pp. 51–67). Washington, D.C: Dumbarton Oaks Research Library and Collections.

Reinhard, J. (1983, julio). Las Montañas sagradas: Un estudio etnoarqueológico de las ruinas en las Altas Cumbres Andinas. *Cuadernos de Historia*, 27–62.

Reinhard, J. (1987a, marzo). Chavín y Tiahuanaco : Una nueva perspectiva de dos centros ceremoniales andinos. *Boletín de Lima*, (50), 29–49.

Reinhard, J. (1987b, mayo). Chavín y Tiahuanaco: Una nueva perspectiva de dos Centros ceremoniales andinos. CONCLUSIÓN. *Boletín de Lima*, (51), 35–52.

República del Ecuador. Constitución de la República del Ecuador (2008).

República del Perú. Resolución Viceministerial, 059-2012-VMPCIC-MC (2012). Recuperado a partir de http://www.mcultura.gob.pe/sites/default/files/transparencia/rvm_059-_declarar_patrimonio_cultural_de_la_nac_a_la_manifestacion_cult_los_llameritos_de_chumpi_de_parinacochas_de_ayacucho.pdf

Rösing, I. (1992). *La mesa blanca callawalla. Una Introducción*. La Paz, Bolivia: Los amigos del libro.

Rösing, I. (1993). *La mesa blanca callawalla. Variaciones locales y cuarción del susto*. La Paz, Bolivia: Los amigos del libro.

Rösing, I. (Ed.). (1995a). *Dialogos con divinidades de cerros, rayos, manantiales y lagos: oraciones blancas Kallawayas* (1. ed. castellana). La Paz: Hisbol : Distribuidores, Editorial ‐Los Amigos del Libro".

Rösing, I. (1995b). *La mesa blanca callawalla. Contribución al análisis, observaciones intraculturales y transculturales.* La Paz, Bolivia: Los amigos del libro.

Rösing, I. (1996). *El rayo: amenaza y vocación : creencia y ritual en los Andes bolivianos*. Ulm: Universität Ulm.

Rostworowski, M. (1983). *Estructuras andinas del poder: ideología religiosa y política*. Lima, Perú: Instituto de Estudios Peruanos.

Rozzi, R. (2015). Ética biocultural: una ampliación del ámbito socioecológico para transitar desde la homogenizción biocultural hacia la conservación biocultural. En *Ecología política en Chile: naturaleza, propiedad, conocimiento y poder* (pp. 89–117). Santiago de Chile: Ed. Universitaria.

Secretaría Técnica Reglamento de Clasificación de Especies Silvestres. Chile. (s. f.). Ficha de especie clasificada. P - Leopardus_colocolo_P07.pdf. Recuperado 30 de septiembre de 2015, a partir de http://www.mma.gob.cl/clasificacionespecies/fichas7proceso/fichas_pac/Leopardus_colocolo_P07.pdf

SERNAP. (s. f.-a). Área Natural de Manejo Integrado Nacional Apolobamba. Recuperado a partir de http://www.sernap.gob.bo/images/descargas/areas/rea%20natural%20de%20manejo%20integrado%20nacional%20apolobamba.pdf

SERNAP. (s. f.-b). Parque Nacional Sajama. Recuperado a partir de http://www.sernap.gob.bo/images/descargas/areas/parque%20nacional%20sajama.pdf

SERNAP. (s. f.-c). Reserva Nacional de Fauna Andina Eduardo Avaroa. Recuperado a partir de http://www.sernap.gob.bo/images/descargas/areas/reserva%20nacional%20de%20fauna%20andina%20eduardo%20avaroa.pdf

Sigl, E. (2009). Donde papas y diablos bailan. Danza, producción agrícola y religión en el altiplano boliviano. *Maguaré*, *23*, 303–341.

Sigl, E., & Mendoza Salazar, D. (2012). *No se baila así no más* (Primera edición, Vol. Tomo II Danzas autóctonas y folklóricas). La Paz, Bolivia: Eveline Sigl and David Mendoza Salazar.

Tomoeda, H., & Millones, L. (2005). Sirenas Andinas. En *Pasiones y desencuentros en la cultura andina*. Lima, Perú: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Torres Rubio, D. de. (1616). *Arte de la lengua aymara. Compuesta por el Padre Diego de Torres Rubio de la Compañia de Iesus.* Lima: Francisco del Canto. Recuperado a partir de https://archive.org/stream/artedelalenguaay00torr#page/n131/mode/2up

Torres, W. (1982). *Los hijos de Seyankua: Territorio y producción Kogi.* (Trabajo de Campo). Bogotá: Departamento de Antropología. Universidad Nacional de Colombia.

Trivelli Jolly, M. Á., & Valdivia Ríos, V. (2009). *Alcances sobre Flora y Vegetación de la Cordillera de los Andes. Región de Arica y Parinacota y Región de Tarapacá.* Santiago de Chile: Ministerios de Agricultura. Servicio Agrícola y Ganadero.

Tschopik, H. (1968). *Magia en Chucuito*. México: Instituto Indigenista Interamericano.

UICN. (2015). IUCN - Áreas protegidas - ¿Qué son y para qué sirven? Recuperado 8 de octubre de 2015, a partir de https://www.iucn.org/es/sobre/trabajo/programas/areas_protegidas_/copy_of_aires_protegees___quest_ce_que_cest___quelle_est_leur_utilite___13012012_1127/

Ulloa, D., Mendieta, G., & Viscarra, M. (2007). Importancia del ―Gato Andino" en la ceremonia de la killp'a. Alianza Gato Andino - Bolivia.

Urbano, H., & Sánchez, A. (Eds.). (1992). *Antigüedades del Perú* (1. ed). Madrid: Historia 16.

Vaisse, E. F., & Hoyos, F. 2o. (1896). Glosario de la Lengua Atacameña. Universidad de Chile.

Van Den Berg, H. (1985). *Diccionario religioso aymara*. CETA.

Vargas, M. T. (2008). Significados aymara urbanos del dinero. *Estudios Latinoamericanos, nueva época*, *22*, 99–118.

Velásquez, J. C. (2013). *Titi. Gran César de la mitología tiwanakota*. La Paz, Bolivia: Imprenta Moreno Gráfica.

Villagrán, C., & Castro, V. (2004). *Ciencia indígena de los Andes del norte de Chile: Programa Interdisciplinario de Estudios en Biodiversidad (PIEB), Universidad de Chile* (1. ed). Santiago de Chile: Editorial Universitaria, S.A.

Villalba, L. M., Bernal, N., Nowell, K., & Macdonald, D. W. (2012). Distribution of two Andean small cats (Leopardus jacobita and Leopardus colocolo) in Bolivia and the potential impacts of traditional beliefs on their conservation. *Endang Species Research*, *16*(1), 85–94.

Villalba, L. M., Delgado, E., & Berna, M. (2009). *Ativity patterns home range of Andean cat and pampas cat in southern Bolivia. Poster Session*. Presentado en 10th International Mammalogical Congress, Mendoza, Argentina.

Vilte Vilte, J., & Pérez, C. (2004). *Kunza: diccionario kunza-español / español-kunza : lengua del pueblo lickan antai o atacameño*. Santiago de Chile: Codelco Chile.

Yáñez Fuenzalida, N., & Molina Otárola, R. (2008). *La gran minería y los derechos indígenas en el norte de Chile* (1. ed). Santiago: LOM.

Yapu Gutiérrez, F. W. (2001). *Memorias de Titikaka: cosmovisión y leyenda del lago sagrado*. La Paz, Bolivia; Barcelona, Spain: Complejo Turístico Las Balsas : EMCON ; GERC-INARTUR.

ANEXOS

Mapas en Acuarela elaborados por Malú Saavedra, se encuentran en la Contratapa del Trabajo de Investigación.